

**Буддизм в сравнении с христианством.
Том 2. Жизнь и легенда Будды. Община
учеников Будды, сангха
Владимир Александрович Кожевников**

Жизнь и легенда Будды

V. 11. Внутренние переживания Будды после „Ночи Просветления“. – Начало проповеди. – Первые обращения: первые ученики; быстрый успех буддийской пропаганды. – Многолетний пробел в сведениях о жизни Будды; его причины и значение

Семь дней, приветствуемый и прославляемый всевозможными божественными и демоническими существами¹, неподвижно, со скрещенными ногами, просидел, под Деревом Мудрости Готама, ставший отныне «Самбuddою», «наслаждаясь (как говорят сказания) блаженством освобождения»², «неизмеримые радости коего не легко описать»³. «Напряжение ума и работа мысли достигли своих пределов; истина, в сиянии красоты своей, овладела его духом и заливала его чистейшими лучами своими»⁴. Содержание его переживаний за время этого процесса «особого, глубокого созерцания»⁵ передается различно: тогда как древнейший рассказ, сохранившийся в Магавагге, упоминает только о погружении им в исследование изложенной выше «Цепи причинности»⁶, бирманское повествование говорит не только о созерцании им горестного состояния человечества в настоящем, но и о прозрении открывающегося светлого будущего для последователей нового, спасительного учения; уже совершается обзор стран, где прочно привьется оно: намечается даже последовательность в признании его разными местностями, с хронологической точностью, слишком явно обличающей наивную подложность этих подробностей, внесенных позднейшей порой в первоначальное предание⁷.

Это последнее (в Магавагге) ограничивает время размышлений и созерцаний Будды в лесу после «просветления» четырьмя неделями⁸; тибетское сказание вовсе уклоняется от подсчета итога этих достопамятных дней, благоразумно замечая, что Будда «оставался под деревом Бо сколько ему хотелось» или пребывал в созерцании, под охраною царя змей Мучалинды, «сколько ему было угодно»⁹. Зато все остальные повествования сходятся в определении

этого периода семью неделями. Первая, важнейшая, проведена была в сидении под священным деревом; вторая – в неподвижном стоянии со взором, устремленным («ни разу не моргнувши») на место «просветления»¹⁰; третья прошла в прогулках по соседней местности, а четвертая посвящена была, под кровом роскошного здания, мгновенно воздвигнутого услужливыми гениями, обдумыванию «наипревосходнейшей науки Абхидхаммы» (третьей, философской части буддийского канона): здесь Будда, «переходя от одной книги к другой», «наслаждался процессом непринужденного парения духа по безбрежным горизонтам, раскрываемым содержанием этих книг»¹¹ – опять очевидное добавление позднейшей поры, нуждавшейся в обосновании авторитета для известной части буддийского священного писания! Источники расходятся в подробностях относительно 2-й, 3-й и 4-й недель, а Магавага вовсе не знает их¹². Зато древнее предание, по-видимому, очень распространенное, относило к этой поре (то к 4-й, то к 5-й неделе) искушение Будды дочерьми Мары; по крайней мере, рассказ об этом включен в несколько повествований¹³. По Магаваге уединение Будды за это первое время после «просветления» было нарушено неким «надменным брамином», вздумавшим вопрошать подвижника на злободневную в ту пору тему: «что делает человека брамином и каковы признаки истинного брамина?» Если эпизод не вымышлен, то мы имеем здесь дело с первым выступлением нового буддийского авторитета против старого, браманического. «Тот есть истинный брамин», будто бы отвечал «Благословенный», «кто отстранил от себя прочь всякую греховность, кто обуздал самого себя, законченно овладел знанием, свершил обязанности святости: тот, чье поведение не колеблется ничем мирским»¹⁴, – определение, как видим, отрадное в нравственном смысле, но революционное с традиционно-индусской точки зрения, именно в силу решительного преобладания в нем этического начала над привилегиями иерархического и кастового положения. Как бы то ни было, это предание вкратце уже намечает то отношение, которого будет держаться Будда в своих сношениях с духовными вождями индусской жизни.

Что касается трех последних недель периода созерцания, то рассказы о них звучат более согласно. И эти седмицы проведены были под разными деревьями, «в напряженном созерцании и в наслаждении блаженством освобождения». Фантастический элемент, конечно, не отсутствует и здесь. Так, надвинувшаяся на пятой неделе сильнейшая непогода, ливень и холод грозили помешать спокойным размышлениям отшельника, если бы царь змей Мучалинда предупредительно не обвинил его семикратно изгибами своего исполинского тела и не укрыл бы его сверху своею широкою головою¹⁵; когда же через семь дней солнце выглянуло из-за туч, он освободил Будду от своих объятий и, приняв образ юноши, почтительно поклонился «Благословенному», а тот прочел ему краткое поучение о счастье отшельничества для познавшего истину и о блаженстве быть свободным от зол и прелестей мира¹⁶.

Шестая неделя проведена была опять в созерцании под деревом, посаженным одним пастухом в начале аскетических подвигов Будды для того, чтобы осенять его своею тенью. Пастух, успевший с тех пор возродиться на небе, в качестве дэвы, теперь снизошел приветствовать Будду и стал «первым учеником из божественных существ»¹⁷.

А на следующей, седьмой неделе явились и первые послушники нового учения из людей, в лице двух купцов, гнавших свой караван из Орисы (Уккалы) через лес, где пребывал Будда. Их звали Тампусса и Бхалика. По совету какого-то божества, «приходившегося им сродни» по одному из прежних перевоплощений, они предложили Татагате, изнуренному продолжительным постом¹⁸, подкрепиться рисовыми пирогами и сотовым медом, а «четыре стража мира»¹⁹ поспешили доставить ему четыре глиняных чаши, сросшихся затем в одну, для принятия пищи, согласно с правилом, воспрещающим буддам принимать подаваемое прямо в руку. Купцы же, склонившись перед «Благословенным», произнесли впервые формулу обращения мирян, вошедшую потом в обычай в буддийском мире: «прибегаем к тебе, благословенный господин наш, и к дхамме (к учению); да удостоит Благословенный принять нас в качестве учеников, от

этого дня до конца нашей жизни»²⁰. Будда согласился на принятие этих первых прозелитов из мирян, этих первых «упасак», а когда они, при расставании, задались вопросом: «чему же будем мы теперь поклоняться?», он вручил им восемь волос своих, оказавшихся первыми мощами, о которых упоминается в буддийских преданиях²¹.

Окончивши на сорок девятый день круг своих размышлений и созерцаний, Будда пришел к заключению, что он вполне овладел учением, ведущим к освобождению, но, вместе с тем, проникся сознанием, что «это, дающее успокоение сердцу, учение, слишком глубоко и трудно для понимания; оно сурово, недоступно одному обычному рассуждению и понятно только мудрым». Большинству же людей, как преданным забавам и наслаждениям, не легко будет постигнуть закон причинности и цепь причин, и уже в высшей степени трудно будет им усвоить необходимость угашения всех самкхар и освобождения от всех условий бытия («упадхи»), данных в областях мысли, чувств, страстей и действий; трудно будет разрушить желание, уничтожить страсть, прийти к спокойствию нирваны. Если я провозглашу это учение, а люди окажутся неспособными понять мою проповедь, то воспоследуют только усталость и досада для меня»²². И он решил пребыть в покое и не возвещать учения.

Смутился этим решением повелитель высших миров Брахман-Сахампати и, преклонивши колена, стал умолять «Благословенного» «не дать погибнуть миру в невозможности достигнуть спасения; да отверзет Всезнающий уста свои, да возвестит «Учение»; оно будет постигнуто, оно будет принято! «Поднявшись в горний чертог истины, о, Всевидящий, обрати взор твой вниз, на людей страждущих, угнетаемых рождением и одряхлением! Восстань, богатырь победоносный, и странствуй по миру, возвещая учение! найдутся люди, способные понять его!» И, внимая этим настойчивым мольбам, взглянувши взором, полным жалости, на мир и различивши среди стольких очей, затуманенных прахом суеты, очи «людей благого расположения, прозревающих опасности греха и будущей жизни, воскликнул Благословенный: «да будет широко отверста

дверь бессмертия для имеющих уши дабы слышать; пусть верою встретят они дхамму, сладостную и благу!»²³.

Итак, решение было принято. Но кому возвещать дхамму? с кого начать?.. Задумался Будда... И вспомнились ему его философские наставники Алара Калама и Уддака Рамапутта: «высоко благороден был Алара Калама; он легко поймет это учение; ему, прежде всех, возвещу его». Но невидимое божество оповестило, что бывший учитель Будды скончался семь дней тому назад. Помянул его добрым словом Благословенный и перенес мысли на сына Рамы: «он умен, мудр и учен; с давних пор очи ума его едва-едва омрачались прахом; этот легко поймет мое учение». Но и Уддака почил, как раз накануне²⁴. И вспомнил Будда о примкнувших к нему в былые дни пяти иноках, много послуживших ему в пору его аскетических подвигов. Правда, они разочаровались в нем после его отречения от крайностей подвижничества, но, кто знает? – не прозрят ли они теперь от предубеждения? И, определивши даром ясновидения, что они обитают в Бенаресе, в «парке оленей», Исинатане, он направился туда²⁵.

По пути ему попался некий Умака, из секты адживаков, «голых аскетов». Пораженный «сияющим» видом Будды, свидетельствовавшим о глубоком душевном мире, он полюбопытствовал узнать, «во имя кого удалился он от мира, кто его учитель и в чем учение?» И тут-то, этому первому встречному, Будда, не колеблясь, дал ответ, поражающий своею самоуверенностью и властным тоном: «я победил всех врагов; я всемудр, свободен от каких-либо загрязнений; я все покинул и обрел освобождение через разрушение желаний. Самостоятельно овладевши знанием, кого мог бы я назвать учителем своим? Нет у меня учителя: нет равного мне ни в мире людей, ни в областях богов. Я – святой в этом мире, я высший учитель, я единственный Самбудда! Я овладел нирваною, и вот, теперь иду в Бенарес заложить основы царства правды!»²⁶. Основатели религий всегда выступали авторитетно; но все же – такого тона, и притом, взятого сразу, при единичной, не имеющей особого значения встрече, не знали другие проповедники, и это – характерно для буддийских приемов

обращения. Пусть в приведенной речи не все выражения подлинно принадлежат Будде: но сходных с ними столько встречается в других проповедях его, что предание, вложившее в уста ему именно эти гордые слова, едва ли было далеко от подлинного самопрославления Будды. Поучительно напомнить, как отнесся к этому выступлению скромный аскет, воспитанный в очерченном нами выше духе смирения, отличавшем ниргрант-джайн и сходных с ними адживак: «Итак, друг (спросил он), ты утверждаешь, что ты – святой, абсолютный Джина (верховный пророк-учитель, по понятиям джайн)?» И когда Будда, без колебаний, ответил: «да!» – аскет, «покачавши головою», прошептал: «быть может, и так, друг!», но сам «свернул на другую дорогу», не осмелившись идти по следам чересчур самоуверенного проповедника²⁷.

А Будда, вступивши в Бенарес, направился к местопребыванию пяти старых приятелей. Они издали узнали его и решили не двигаться на встречу тому, кто «покинул подвиги и вдался в жизнь, полную излишеств». Однако, когда он приблизился к ним, суровость их пропала и сразу сменилась услужливостью: один принимал от него одежду и чашу, другой готовил ему сиденье, третий – воду для омовения ног, и все величали его «другом Готамою». Он же воспретил им эту форму обращения, ибо отныне он «стал Татагатою, святым, безусловным Самбуддою»²⁸. Этот, полный апломба тон приписан Будде уже древнейшими редакциями предания; позднейшие же еще усиливают его: «не держайте (читаем мы в Фо-шо-гинг-тсан-кинге), не держайте называть другом и достопочтенным Готамою Ставшего Буддою, Татагату! Совершенный – есть святой и высочайший Будда. Он может спасти мир; на все живые существа смотрит он как на детей своих. Звать его обычным, светским именем значило бы унижать отца: это – грех! Зовите же его Буддою, Татагатою!»²⁹. После этой дисциплинарной оговорки, он немедленно приступил к поучению. «Внемлите, иноки», говорил он; «я овладел бессмертною истиною; я научу вас ей, возведу вас учение; и, если пойдете путем, мною указуемым, и вы сами

вскорости проникните в истину, дознаете ее, узрите ее лицом к лицу».

Дивились иноки и недоумевали, как мог, «живя в излишествах», достигнуть таких совершенств отступник от аскетической строгости. Трижды уверял их Будда, что он чужд каким бы то ни было излишествам, что жизнь его безусловно чиста и праведна, а затем приступил к изложению им учения о «Срединном пути» и о «Святом восьмеричном пути». Это и есть та знаменитая «Бенаресская проповедь», которая во всем буддийском мире считается основным и подлинным изложением главных начал учения Будды, вследствие чего и момент произнесения этой проповеди почитается за тот «поворот Колеса Закона», с которого начинается существование буддизма как самостоятельной доктрины, почему и сутта, излагающая бенаресскую речь, получила особо-священное значение, как заключающая в себе «основания царства праведности»³⁰. Обилие текстов, передающих эту проповедь, согласие в передаче ее, бесчисленные ссылки на нее в буддийской словесности всех времен и стран, наконец, возвеличение момента, к которому она относится, – все это показывает, что, с точки зрения буддистов, мы имеем здесь дело с наиболее важным для них, особенно дорогим им и, несомненно, самому Будде принадлежащим текстом; а потому мы считаем нужным привести его здесь полностью, оставляя и столь характерные для всех буддийских поучений повторения, чтобы дать понятие не только о содержании, но и о форме, и методах буддийской проповеди, процессы и судьбу которой нам предстоит излагать.

«Две есть крайности, о, иноки, которым не должен следовать отрекшийся от мира. С одной стороны – обычное (в миру) поведение, – влечение к вещам, прелесть коих зависят от страстей и, в особенности, от чувственности. Это путь низкий, языческий, недостойный, не полезный, годный только для преданных миру и обычному (в нем) поведению. С другой стороны – путь аскетизма (самоистязания), мучительный, недостойный и бесполезный.

Есть срединный путь, о, иноки, чуждый этих двух крайностей, открытый Татагатою, путь, отверзающий очи, подобающий разуму, ведущий к миру душевному, к высшей мудрости, к полному просвещению, к нирване!

Каков же этот срединный путь, о, иноки, чуждый тех двух крайностей, открытый Татагатою, путь, отверзающий очи, подобающий разуму, ведущий к миру душевному, к высшей мудрости, к полному просвещению, к нирване?

Воистину, это благородный восьмеричный путь, то есть: правильные (праведные, совершенные?) воззрения; правильные стремления; правильная речь; правильное поведение; правильный образ жизни; правильное усилие; правильная вдумчивость и правильное созерцание.

Таков, о, иноки, срединный путь, чуждый обеих крайностей, открытый Татагатою, путь, отверзающий очи, подобающий разуму, ведущий к миру душевному, к высшей мудрости, к полному просвещению, к нирване.

А вот, о, иноки, и благородная истина о страдании. Муками сопровождается рождение; мучительно одряхление; мучительна болезнь и смерть мучительна. Союз с немилым (неприятным) – страдание и разлука с милым (с приятным), и всякое желание неудовлетворенное – так же мучительны.

Словом: все пять родов сочетаний, возникающих из привязанностей, мучительны.

Такова, о, иноки, благородная истина о страдании.

А вот, о, иноки, благородная истина о происхождении страдания.

Воистину, это – жажда, причиняющая возобновление бытия, сопровождаемая чувственным наслаждением, ищущая удовлетворения то здесь, то там; то есть: вожделение удовлетворения страстей, или вожделение жизни будущей, или вожделение успеха в жизни настоящей.

Такова, о, иноки, благородная истина о происхождении страдания.

А вот и благородная истина об упразднении страдания.

Воистину, это – то разрушение, в коем не остается никакой страсти, не остается и этой самой жажды; это отказ и

освобождение от этой жажды.

Такова, о, иноки, благородная истина об упразднении страдания.

А вот, о, иноки, и благородная истина о пути, ведущем к уничтожению скорби.

Воистину, то – благородный восьмеричный путь, а именно: правильные, должные, праведные воззрения; правильные стремления; правильная речь; правильное поведение; правильный образ жизни: правильное усилие; правильная вдумчивость и правильное созерцание.

Такова, о, иноки, благородная истина об уничтожении скорби.

И эта благородная истина о страдании, о, иноки, не встречалась в учениях, передававшихся преданием. Внутри меня отверзлось око (узревшее ее), возникло знание (ее свойств), разумение (ее причин), мудрость (руководящая на пути к миру), свет (отгоняющий мрак от нее)³¹.

И вот, о, иноки, для того, чтобы я мог постигнуть, что такова благородная истина о страдании, хотя ее и не было в учениях, переданных преданием, для этого-то во мне отверзлось око, явилось знание, явилась мудрость, явился свет.

И оттого, что я постиг эту благородную истину, хотя и не было ее в учениях, переданных преданием, оттого отверзлось во мне око, явились знание, явилось понимание, явилась мудрость, явился свет.

Что это есть благородная истина о происхождении страдания, хотя она и не была в учениях, переданных преданием, это узрело во мне внутреннее око и возникли во мне знание, понимание, мудрость и свет.

И вот, о, иноки, для того, чтобы я мог преодолеть страдание в его источнике, хотя благородная истина о нем и не заключалась в учениях, переданных преданием, для этого-то и отверзлось во мне око, явилось знание, явилось понимание, явилась мудрость, явился свет. И вот, о, иноки, от того, что я вполне преодолел источник скорби, хотя благородная истина о нем и не была в учениях, переданных преданием, от этого

отверзлось во мне око, явилось знание, явилось понимание, явилась мудрость, явился свет.

Что это есть благородная истина об уничтожении страдания, хотя ее и не было в учениях, переданных преданием, это, о, иноки, открылось мне внутренним оком, явившимся знанием, явившимся пониманием, явившеюся мудростью, явившимся светом.

И дабы я мог вполне осуществить уничтожение страдания, хотя благородной истины о нем и не было в учениях, переданных преданием, для этого, о, иноки, и отверзлось во мне око, явилось знание, явилось понимание, явилась мудрость, явился свет.

И еще раз, оттого что я вполне осуществил уничтожение страдания, хотя благородной истины о нем и не было в учениях, переданных преданием, для этого-то и отверзлось во мне око, явилось знание, явилось понимание, явилась мудрость, явился свет.

Что такова есть истина о пути, ведущем к уничтожению страдания, этого, о, иноки, не было в учениях, переданных преданием; но внутри меня отверзлось око, явилось знание, явилось понимание, явилась мудрость, явился свет.

И опять, о, иноки, дабы я навек в пути, ведущем к уничтожению страдания, хотя благородная истина о нем и не заключалась в учениях, переданных преданием, для этого-то и отверзлось во мне око, явилось знание, явилось понимание, явилась мудрость, явился свет.

И паки, о, иноки, потому что навек я в пути, ведущем к уничтожению страдания, хотя благородная истина о нем и не содержалась в переданных преданием учениях, поэтому-то и отверзлось во мне око, явилось знание, явилось понимание, явилась мудрость, явился свет.

Доколе, о, иноки, мое знание и прозорливость были не вполне ясны касательно каждой из этих четырех благородных истин в этом тройном их порядке и в их двенадцатиобразности, доколе был я в неуверенности относительно того, достиг ли я полного прозрения в мудрость, непревосходимую на небесах и на земле всем родом шаманов и брахманов, богов или людей.

Но как скоро, о, иноки, знание и прозрение мое вполне ясно постигли каждую из этих четырех благородных истин в их тройственном порядке и их двенадцатиобразности, – тогда уверился я в достижении мною полного прозрения в мудрость, непревосходимую на небесах и на земле всем родом шаманов и брахманов, богов и людей.

И ныне это знание и прозрение явилось во мне. Непоколебимо (отныне поставлено) освобождение сердца моего. Настоящее бытие мое – последнее. Возрождений для меня более не будет!».

«Так говорил Благословенный. Общество же пяти монахов, радуясь, превозносило слова Благословенного. И когда речь была досказана, в достопочтенном Конданье (первом из иноков) отверзлось око истины, чистое, без всякого помутнения, и постиг он, что все имеющее начало, повинно тем самым необходимости иметь, со временем, и конец»³².

«И когда колесо царственной колесницы истины было таким образом двинуто вперед Благословенным, боги земли воскликнули; «В Бенаресе, в роще Мигадайской, верховное колесо царства правды пущено в ход Благословенным, то колесо, которое никогда не может быть повернуто вспять никаким шаманом или брахманом, никаким либо богом, ни Брамою, ни Марою, ни кем бы то ни было во вселенной». Услышали этот клич богов земли божественные стражи четырех сторон мира и повторили его, а вслед за ними – и боги каждой из небесных сфер, вплоть до высшего неба... И так, в одну секунду, в одно мгновение звук этих приветствий достиг до мира самого Брамы, и вся великая, десятитысячемирная система космоса вздрогнула и усиленно встряслась, и неописуемо яркий свет разлился по вселенной, силою своею превосходя все возможности могущества самих богов»³³.

Такова Бенаресская Проповедь, или сутта, именуемая «Основанием царства праведности», эта «сутта по преимуществу», по выражению Леона Фезра. Первые, ближайшие ее следствия носили характер очень скромный: она вызвала обращение к новому учению инок Конданьи немедленно, а его четырех товарищей – лишь в последующие

за проповедью дни³⁴. Впрочем, и эта небольшая группа уверовала в авторитет учителя, по-видимому, не без противоречий, судя по намекам нескольких источников: Будде пришлось настаивать на своем правомочии «голосом львиным», «голосом властным, тоном повелевающим перед слушателями неверующими»³⁵, пришлось повторять рассуждения³⁶; а, если верить одному китайскому сказанию, понадобилось даже целых три месяца поучений для обращения первых пяти прозелитов³⁷. Речи «об основах царства праведности» оказались недостаточно для привлечения их в сообщество с Буддой в качестве учеников; они признали себя таковыми лишь после другой проповеди «о не существовании души»³⁸.

Таковы были скромные бенаресские начинания, сведенные к их исторической реальности. Но это ничуть не помешало позднему, догматизирующему преданию возвеличить значение бенаресского события до грандиозных размеров. Оно изображается здесь как момент перелома всех мировых судеб. В буддийской словесности он обозначается особым термином «поворота Колеса Закона». Этот символ, который постепенно стали отождествлять с совокупностью правоверного буддийского учения³⁹, стоял, как и раньше было указано, в связи с ожиданиями индусами появления мирового повелителя, чакравартина, каковым, по преданию, и предсказано было стать Готаме, если он того пожелает. Отказ от светской власти не лишил его, во мнении уверовавших в него, власти духовной, распространяющейся, сообразно с универсальным назначением его учения, на всю вселенную. В этом смысле он для правоверных стал воистину всемирным монархом – чакравартином. Предания солярного мифа (колесо, как символ солнца и колесницы солнцезбога, победоносно объезжающего дозором вселенную), политические грезы (колесница миродержца, подобно солнцу, несущая жизнь добрым и истребление злым) и, наконец, нравственно-религиозная проблема одоления скорби перевоплощений, проблема осуществления власти над «колесом рождений», над колесом метемпсихоза⁴⁰, – все это буддийская догматическая мысль стройно объединила и символизировала в наглядном образе

акта «поворота колеса царственной колесницы Закона» духовным миродержцем и светоносцем, солнцеподобным Буддою; и этот же акт, внешне выраженный в виде приведения в движение Колеса Закона, по своему внутреннему смыслу, стал равнозначным «основанию царства праведности». Это было как бы начало нового благодатного периода в жизни мира после долгих веков духовного вырождения; то была как бы, своего рода, Пятидесятница с буддийской точки зрения.

Неудивительно, что догматическая мысль, заодно с поэтической фантазией, постарались окружить этот момент обильными прикрасами и преувеличениями, и притом с очень ранних пор, судя по тому, что в уже приведенном тексте Магавагги дано краткое описание отражения и восприятия этого события в природе и в мире богов. В более цветистых выражениях описывает Абхинишкрамана чудесные явления, сопровождавшие бенаресскую проповедь, внимая которой «60000 божественных существ («сынов богов», дэвапутр) достигли полного просвещения и совершенного знания»⁴¹. Наконец, в Лалитавистаре та же сцена разворачивается в сложную, напыщенную картину, изобилующую теми утрированными, бутафорскими эффектами, которые столь характерны для произведений северно-буддийского творчества. В то время, как вселенная сотрясается, звучит дивными тонами, озаряется чудесным светом и переполняется, в лице своих обитателей, блаженными и благородными настроениями в предчувствии великого события, гении и боги спешат с приготовлениями подобающей ему обстановки: в мировом пространстве очерчивается область «великого круга Татагаты»; свод неба убирается зонтиками, знаменами, цветами, и 84000 драгоценных тронов предлагаются Бхагавату на выбор, чтобы с любого пункта осуществить поворот Колеса Закона. Боги, гении, демонические существа – в полном сборе, да, кстати, и «несколько десятков миллионов» будущих будд, бодхисаттв. Один из них, чакравартин Магасаттва, устанавливает Колесо Закона, сверкающее камнями самоцветными, изукрашенное всевозможными драгоценностями, плодами молитв Татагаты в былые века. Когда все эти приготовления, невидимые людям,

закончены, Будда произносит перед пятью монахами речь об основах царства праведности. Этот момент и есть миг поворота Колеса⁴², в честь которого Будда декламирует длинейший панегирик, переходящий в еще более пространные и высокопарные похвалы самому себе⁴³, заканчивающиеся наивным восклицанием слишком усердного составителя этого пустословного славословия: «можно бы говорить целую кальпу (целый период космического кругооборота) и не успеть перечислить всех качеств и достоинств Будды»!

Характерно в данном случае для уяснения особенности буддизма, как догматической доктрины, что все эти похвалы относятся не к нравственным качествам Будды и не к его праведности и святости, а к его мудрости, к его законченному знанию: «он знает, что правильно и что ложно в законах; он достиг крайних пределов осведомления, последней границы доброго учения; он разгоняет мрак невежества; он озаряет великим факелом знания мир; он учен полнотою всяческой учености; он владыка всей мудрости, всеведущий обладатель совершенного ведения, учитель мира, наставник мира, руководитель на путь мудрости, указывающий дорогу к нирване»⁴⁴. В этом – его заслуга; она всецело сосредоточена в раскрытии «Закона»; без этого акта все его собственные достоинства теряют смысл, так что и самая его личность сливается в понимании верующих с представлением о Законе, а рассматриваемая независимо от него, теряет смысл и значение. Вот почему и внимание верующих сосредоточивается преимущественно на моменте поворота «Колеса Закона», настолько, что, описавши с величайшею подробностью как событие, так и символизированный объект его (Колесо Закона)⁴⁵, некоторые сказания, например, Лалитавистара, на этом и заканчиваются; а то, что наиболее влиятельная, учительная обработка предания о жизни Будды, Ашвагошева Будда-Чарита, следует этому примеру, этот факт удостоверяет, что, с точки зрения буддийской догматики, поглощающей в учении личность учителя, его дальнейшая судьба после обнародования им Закона представляется темой уже только второстепенного интереса⁴⁶.

Ввиду столь важного значения, приписываемого буддистами бенаресской проповеди, поучительно будет сравнить это первое выступление Будды в роли учителя с первыми же выступлениями Христа, сначала – перед Крестителем, а затем – перед учениками и народом. Уже в предшествующей бенаресскому поучению встрече с аскетом-адживакою Будда, как мы видели, сразу присваивает себе догматически-авторитетный тон, поразивший его скромного собеседника. В Бенаресе апломб еще усиливается: Будда объявляет себя овладевшим полнотою знания, мудрости и, если и не названной, то предполагаемой праведности; в его возможности – освобождение от власти смерти; в его устах – раскрытие пути спасения; он наставит на единственную спасительную истину, и последующие ему наверно достигнут высшей цели своих стремлений; они еще в этой жизни узрят истину лицом к лицу; наверно обретут желаемое; наверно причалят к тихой пристани нирваны⁴⁷. И тут же – строгое внушение бывшим товарищам «не дерзать более звать его «другом» или «достопочтенным Готамою», ибо отныне он поднялся на высоту, несоизмеримую с их положением... Основатели всех религий выступали с уверенностью в своем учительском авторитете; и Христос учил «как власть имущий». Но где в речах Христа этот тон самовозвеличения, самопревознесения, что звучит так назойливо в беседе Будды с первым встречным после «просветления» и еще более в бенаресской проповеди? Какой контраст с этим гордым выступлением божественное смирение Христа при Его встрече с Крестителем и в последующее за тем время! Вспомним о Его нежелании выделяться, о Его уклонении от прославления, о запрещении разглашать о чудесах. Какая огромная разница в поведении и речах Будды! Пусть, после этого, ему приписывают слова: «как светильник во тьме светит без помыслов о себе, так же точно самосияет и свет Татагаты без всякой тени личного чувства!»⁴⁸. Не отрицая искренности и благонамеренности бенаресского проповедника, мы однако, внимая его самоопределениям, вправе применить к нему его собственное изречение, направленное им к «еще

несовершенным»: «даже и в уклонениях от суеты все еще остается зародыш личного Я!»⁴⁹.

Будда хвалится далее своим разрывом с прошлым, полной независимостью от него: мы умышленно привели трудно выносимые повторения и подчеркивания им утверждения, что он во всем и всецело – самостоятельный, ничего существенного не заимствующий из предания или от предшественников, что он единственный безукоризненный выразитель полной истины. Спаситель, наоборот, не выдает возвещаемого Им учения за исключительно Свое и всецело новое. Это – учение Отца Его. Это – истина вечная, только полнее, и в новом свете Им вскрываемая. Он пришел не разрушить, а исполнить Закон, углубивши, расширивши, восполнивши его. Он не разрывает связи с прошлым; ссылается на Своих провозвестников, на «уготовлявших путь» Его, на то, что ученики Его назовут, по Его поучительному примеру, «твердым пророческим словом». Равным образом, и дела, Им творимые, он выдает не за Свои лишь, но и за дела Отца в Нем, Сыне Божиим, и через Него являемые. Раскрытие величия Божия, воли Отца, силы и славы Его – вот, от начала до конца, подвиг Христа, пришедшего не Себя превознести, а всех вознести к Отцу. В противоположность этому мы слышали, что говорит о себе Будда; а вот и то, что, согласно с его собственными речами, влагает ему в уста и правоверное предание: «мною самим познана истина: мною самим достигну освобождение; мною самом все сделано; мною самим все закончено»⁵⁰.

Эта характерная черта дает ключ к оценке бенаресской проповеди, а с нею и всего учения Будды с религиозной точки зрения. Уже здесь, при первом догматическом и миссионерском выступлении учителя, сразу ясна, как день, для наблюдателя, но и мрачна, как ночь, по существу, узкая односторонность Будды. Из трех проблем духа, осмыслить и объединить которые и есть задача и цель всякой религии: проблем мира, Бога и человека. Будда и учение его не интересуются и не занимаются двумя первыми. Когда им приходится, против воли, наталкиваться на проблему космологическую, они принимают ее в ее жуткой, гнетущей, роковой, неизменяемой реальности, не

пытаясь изъяснить ее, в отчаяние приводящей, тайны (универсального круговорота жизни и смерти); они только предостерегают от бесплодной траты сил и времени для гаданий о том, что дано как неизбежный факт, безнадежно безмолвный на обращаемые к нему запросы разумно-нравственного существа: «как? почему? и для чего?»... И то же молчание – о Боге. Как в жизни самого Будды, так и в бенаресской проповеди и в многолетних пояснениях и дополнениях к ней, религиозное начало не получило значения. Познание Бога, жизненное восприятие Его духом человеческим, сознание греха против Бога и жажда примирения, любовь Бога к человеку и человека к Богу, искупление и воссоединение с Богом и, наконец, жизнь вечная в Боге, – все это было чуждо духовному развитию самого Будды и осталось совсем чуждым его учению. Оставляя богов индусского пантеона для низшеразрядного, традиционного, народного мировоззрения, буддизм лишает их нравственного и идейного значения для тех, кого он считает «просвещенными». Богов языческих и Бога более глубокого религиозного восприятия, и даже Бога в философском смысле он оставляет по ту сторону своей мудрости, дхармы, которая не лишена некоей благоговейности, но чужда настоящей религиозности в своем истинном, первоначальном виде. Бог не нужен буддизму ни в качестве творца, ни в качестве спасителя: понятие Ишвары, творца, он «обличает, как полную противоречий»⁵¹, а спасение строит исключительно человеческими силами. Вот почему бенаресская проповедь совсем не упоминает о Боге в Его высшем смысле, но характерно заканчивается словами: «Я достиг совершенной мудрости, непревосходимой в среде людей и богов, превышающей силы богов, от низших до высших».

Мы видели, – в бенаресской проповеди отсутствует основа религиозного элемента, нет ничего Божественного. Но есть ли в ней, по крайней мере, так называемая чистая человечность? Для нас истинная, благородная человечность немыслима без активного человеколюбия, без той деятельной любви к ближнему, понятие о коем Нагорная Проповедь распространила на все человечество. В отличие от этой проповеди

единственного действительного, деятельного братства, бенаресская проповедь знает только одно братство пассивное, братство всех по страданию. Но целью своею она ставит не осуществление всемирного братства в виде основания Царства Божия на земле и завершения его в жизни вечной, а только решение вопроса: «как в этом море страдания мне освободиться от страдания?»⁵². «Благородная истина о разрушении страдания», завершающая бенаресскую проповедь, заключается не во всечеловеческом, общем противодействии злу установлением и осуществлением всемирного братства деятельной любви, реально побеждающей зло, а лишь в воспитании в отдельных личностях бесстрастия и самоотрешения, и притом – не ради Бога, не ради людей-братьев и не ради даже жизни личной в будущем, а ради избавления от перевоплощений, от возобновления жизни.

Вот почему, в противоположность предписаниям и советам деятельного человеколюбия, которыми полна Нагорная Проповедь, проповедь бенаресская молчит о них, ограничиваясь неопределенным требованием «правильных действий, правильных усилий, правильной жизни». Но, если бы и дано было конкретное пояснение: что разумеется здесь под «правильностью», совпадающею в понятиях буддийских с праведностью, – это разъяснение оказалось бы не в пользу деятельной жизни, не в пользу существенности дел для спасения. Хотя «без веры невозможно угодить Богу» по смыслу христианства, однако и вера без дел признана им мертвою. Рядом с верою определены ясно и решительно ценность и цель добродетели: милосердие, деятельное сострадание, самопожертвование; это все – любовь, вдохновляемая познанием Бога, который сам есть Любовь, но проявляющаяся, по Его воле и примеру, на отношениях людей к людям, любовь деятельная, покрывающая множество грехов; а цель ее – единение с Богом в Царствии Небесном. Кто вникнет в него после нелицеприятного суда Божия? – «Сотворшие благая». И перед кем, наоборот, затворятся врата Царствия? – Перед «делателями неправды». Вот простой и ясный план христианского учения о деятельном человеколюбии. Теперь

вспомним, что говорит Будда о делах, о их «не-надобности» для него, о «мудрости не-делания». «Проклятие бытия» – откуда оно? – «Из дел жизни, а дела – из решений воли, побуждаемой желаниями либо избежать страдания, либо достигнуть блаженства, либо найти успокоение»⁵³. Но все эти три побуждения, по мнению великого пессимиста, приводят только к обновлению и продлению скорбей; все три лишены смысла: «ведь, если предположить, что сама душа погибает, и нет иной жизни после смерти, тогда должны с жизнью погибать и плоды, к которым дела стремятся; если же Я не погибает, тогда жизнь и смерть равны, тогда все живущее равно, ибо у всех в основе – это единое, неизменное Я; и тогда дела бесполезны, бессмысленны, ибо оно, это всеобъемлющее единство, не совершенствуется делами: оно самосовершенно. И в таком случае – к чему самоограничивающее поведение, к чему самоотрешение? Мое Я – Царь и Господь! Зачем же делать то, что делается?..»⁵⁴. Условная ценность добродетели, способная временно и отчасти улучшить положение в одном из бесчисленных предстоящих возрождений, в итоге все-таки скорбных, мучительных, – эта «презренная» ценность дел не в силах перевесить их коренного зла, как условия возможности нежелательных возвратов к бытию. Вот смысл уже приведенного раньше ответа Будды искусителю, коварно восхвалявшему путь добродетели: «я познал истину; к чему мне дела? к чему мне жизнь?»...

Деятельное взаимное человеколюбие принесено в буддизме в жертву личному освобождению от ига бытия, да и то – лишь отрицательным способом. Высшему подвигу деятельной любви, самопожертвованию Дхаммапада, этот образцовый свод буддийской морали, противопоставляет приказ; «ничего не делайте ради мира»⁵⁵. «Как бы велики ни были нужды и потребности других, никто не должен ради них жертвовать своим собственным спасением»⁵⁶. «Нет ничего дороже самого себя» и только потому, что «свое Я одинаково дорого каждому, из любви к своему собственному, дорогому Я, не обижайте никого!»⁵⁷. В противоположность Христу, сводящему весь нравственный закон на любовь, вопреки апостолу,

возвещающему, что «любовь не знает страха», Дхаммапада внушает: «от любви рождается печаль; от любви рождается страх; для того, кто вполне освободился от любви, не существует печали, ни, тем более, страха... Не любите же ничего!». В это «ничего», по смыслу учения и по его подлинным выражениям, как сейчас увидим, включено и «никого». «Только те, которые ничего не любят и не ненавидят, только они не знают связей и уз»; они одни свободны⁵⁸. «Только не имеющий более связей с людьми стряхнул с себя и те связи, которые он мог бы иметь с богами; только тот, кто вполне от всех и от всего отрешился, – вот кто мудрец, законченный человек»⁵⁹. А вот и конечное практическое, нравственное заключение: «мудрец не зависит от добродетели и от святых дел; он не руководствуется ими»; «чистота основана не на добродетели и не на святых делах;.. отложивши их в сторону, и не обращаясь ни к чему другому, надо пребыть спокойным и независимым, не желая вообще какого бы то ни было существования»⁶⁰.

Бенаресская проповедь, таким образом, как и все последующее учение Будды, была призывом не к спасению себя и других благодатною силою Божией или активным напряжением нравственной силы человеческой; она была призывом к «освобождению» от ига бытия путем прежде всего интеллектуального разрушения привязанности личности к жизни, а через это – и самой жизни субъективно-волевой, индивидуально-сознательной, путем разрушения основ и самой личности. К этому интеллектуальному началу «освобождения» нравственное начало привходило лишь в добавочном, вышеуказанном, несущественном смысле, а религиозное и совсем отсутствовало в этом процессе буддийского спасения, который может быть назван спасением лишь в условно понимаемом, отрицательном по отношению к жизни смысле. Таким образом, если раскрыть подразумевавшееся и дополнить недосказанное в первом учительном выступлении Будды, уже и в нем ярко обозначается огромное, непримиримое различие со смыслом и духом учения Христова⁶¹.

Посмотрим теперь, каковы были ближайшие результаты начатой Буддою проповеди.

За обращением пяти иноков (Конданньи, Ваппы, Бхаддийи, Маганамы и Ассаджи) быстро последовали другие. Миссионерский талант Будды сразу проявился в психологической проницательности по отношению к своим слушателям и в умение влиять на них приемами, соответствовавшими их свойствам и настроению. Мы видели, что упорство своих прежних сотоварищей по аскетической практике он сломил авторитетным тоном и доказательствами чистоты и строгости своего поведения. Иную аргументацию и иной тон пришлось применить к следующему за ними прозелиту. То был некий благородный и богатый юноша по имени Яса (Яша, Яшас), сын хранителя казны⁶². «прихотливо, изнеженно воспитанный». Описывая его образ жизни, сказание переносит на него, почти без изменений, сходные черты легенды о самом Будде: беззаботное житье в трех дворцах, гаремные удовольствия, пресыщение ими, сцену отрезвления от чувственности при наблюдении спящих баядерок и тайный уход из дома в «бесприютную жизнь»⁶³. Вот этого-то притупившегося эпикурейца, проходившего по парку Исипатаны и шептавшего: «что за тоска, что за отчаяние, что за опасность!», Будда остановил неожиданным возгласом: здесь нет отчаяния, «здесь нет опасности! приблизься, Яса, присядь: я научу тебя истине». Сразу просветлел унылый и, почтительно поклонившись, сел у ног Благословенного. А этот повел с ним речь сначала в общедоступной форме наставления: «о пользе милостыни, об обязанностях нравственных, о небе, о злокачественности, суете и греховности желаний и о благодати отрешения от них. А потом, когда дух благородного юноши был подготовлен, когда были устранены препятствия к принятию истины и пробудилась вера, тогда он возвестил ему главное учение всех будд: о страдании, причине и уничтожении его, и о пути. И, таким образом, тут же, у ног Благословенного, Ясе открылось ясное и незапятнанное око истины»⁶⁴; он сразу «вкусил от плода первой степени Пути».

Разыскивавший сына, отец Ясы, после беседы с Буддой, столь же легко принял его учение и стал первым «упасакою», первым последователем общины из мирян; а сам Яса достиг во

время этой же беседы высшей, созерцательной степени мудрости, архатства, и вступил в новоявленную общину в качестве ее шестого иноческого участника. Когда же, на следующий день, по приглашению неофитов, Будда пришел к ним в дом, разделить с ними «превосходную трапезу», тогда, внимая его речам, мать и жена Ясы так же обрели веру и воскликнули: «к тебе, владыка, к тебе, благословенный, прибегаем мы, и к учению твоему, и к твоему братству иноков; прими нас отныне и до конца дней наших в число учениц твоих». И принял он их, и «стали они первыми «упасаками», первыми женщинами-мирянками, принявшими формулу священной триады»⁶⁵.

Обращение к новому учению целой, известной в Бенаресе семьи не могло пройти незамеченным: четверо приятелей Ясы, так же все потомки почетных родов, Вимала, Субаху, Пуннаджи и Гавампати, толкуя о том, что Яса «остриг себе волосы и бороду, облекся в желтую одежду, покинул мир и вступил в бесприютное состояние», подумали: «наверное, незаурядное учение и не обычная подвижническая дисциплина побудили его поступить так». Они пошли за разъяснениями к Ясе, а тот привел их к Благословенному: не долго длилась беседа; прозрели и они и, внявши призыву «вести праведную жизнь ради полного угашения страдания», приняли первую степень посвящения, упасампаду, а затем, вскорости, сподобились и благодати архатства сознания освобождения от уз мира и оков желаний. Еще громче и шире разлилась молва о новом проповеднике и через несколько дней еще до полусотни именитых бенаресских граждан признали себя его учениками⁶⁶.

Таким образом, юная община уже в первые дни своего существования числила в себе 60 членов с 61-м сотоварищем-учителем во главе. Не давая остыть первому пылу новообращенных, Будда поспешил использовать его для миссионерских целей. Этим «вполне покорным, вполне наученным закону правильного послушничества», хотя, может быть, еще недостаточно постигшим учение, апостолам он решился вверить его немедленное распространение. Благословляя их на трудный подвиг, он дал им особое

напутственное наставление. Вот как передает нам Магавагга это буддийское «Шедше, научите вся языки»: «я освободился, братия, от всех уз, человеческих и божественных; и вы, братия, так же свободны от них. Идите же, братия, и странствуйте для приобретения многих, для блага многих, из жалости к миру, на благо, пользу и благополучие богов и людей. Не ходите вдвоем по одному и тому же пути. Проповедуйте учение славное в своем начале, славное в середине, славное в конце, славное по духу и по букве. Провозглашайте необходимость совершенной и чистой, святой жизни. Есть существа, очи коих едва-едва застилаются прахом; но, если не будет проповедано им учение, они не достигнут спасения. (Если же оно будет возвещено им) они поймут учение. И я так же, братия, направляюсь в Урувелу, в Сенанинигаму, для проповеди учения»⁶⁷.

Странным и непонятным кажется, как мог Будда поручить только что обращенным ученикам пропаганду той доктрины, которую ещё незадолго до этого он сам колебался возвещать, считая ее слишком трудною для усвоения и неудобоприемлемою для большинства, вследствие ее противоположности обычному жизневоззрению. Подготовка будущих апостолов буддизма была необходима, не только специальная, для умелых приемов проповеди, но и общая, в смысле духовного развития самих проповедников, из которых только пять первых прошли раньше философскую школу и обладали достаточным подвижническим опытом, остальные же вели до сих пор рассеянный, светский образ жизни. Если верить преданию, даже главного, влиятельнейшего из них, Ясу, учитель отговорил следовать за собою, по той причине, что он «слишком молод и плохо подготовлен к превозмоганию трудностей и лишений, сопряженных с жизнью нищего монаха-странника»⁶⁸; чего же было ждать от его «легкомысленных товарищей?»⁶⁹. Мы не знаем, сколько времени посвятил учитель подготовке учеников для их трудного дела. Правда, один источник упоминает, что выступление на проповедь состоялось по окончании дождливого времени года⁷⁰; но и этот трехмесячный срок представляется ничтожным, сравнительно с целыми

годами духовной выправки самого Будды, предшествовавшими его «просветлению». Тем более недостаточным должен бы оказаться краткий период обучения миссионеров, что некоторые сказания вменяют им «в великую обязанность изъяснять все пункты учения, старательно развивая его во всех тенденциях и частностях», и обращаясь притом «ко всем людям без исключения»⁷¹. Эти повышенные требования, очевидно, фикция позднейших, слишком усердных правоверных, которым для объяснения возможности столь быстрого научения миссионеров не оставалось ничего иного, как видеть в этом награду за их заслуги в предшествующих воплощениях⁷². Слишком ясно, что мы имеем здесь дело с обычными благонамеренно-тенденциозными преувеличениями. Вопреки уверениям позднейших повествований, надо думать, что шестьдесят буддийских апостолов отправлены были не «во все страны»⁷³, а только в ближайшие к Бенаресу, «окрестные местности»⁷⁴. Надо думать, что миссия их носила характер только предварительного оглашения нового учения, а не исчерпывающего наставления в нем, которого они и не могли бы дать, судя по тому, что вся буддийская словесность полна рассказами о нескончаемых спорах, недоумениях и ошибочных суждениях учеников относительно даже существенных сторон доктрины, что вызывало постоянные обращения к Будде за разрешением сомнения и распомнений. Очевидно, сам учитель смотрел на своих помощников отнюдь не как на вполне готовых наставников, а лишь как на передовых застрельщиков пропаганды; он желал воспользоваться ими прежде всего для скорейшего разглашения вести об открытом им «пути» и для приглашения вступить на него или, по крайней мере, ознакомиться с ним. Что таково было положение дела в действительности, видно из предписания Будды ученикам работать рассыпным строем, чтобы в кратчайший срок огласить наибольшее количество слушателей⁷⁵; таков смысл правила «не ходить вдвоем по одной дороге», правила, очевидно, временного, так как о нем нигде более не упоминается в последующих инструкциях и, наоборот, всюду встречаются примеры монахов, странствующих вдвоем и даже большими

группами⁷⁶. Такой же предварительный, огласительный характер носила и их проповедь; они не столько сами поучали, сколько повествовали о своем обращении и направляли заинтересовавшихся рассказами к учителю, – прием, облегчавшийся сравнительно небольшим районом их деятельности. «В это время», читаем в Магавагге, «иноки приводили к Будде из разных округов и местностей людей, желавших получить благословение на паббаджу (на выход из мира) и предварительное посвящение (упасампаду)»⁷⁷; а другой источник добавляет, что «целые толпы ежедневно отовсюду сбегались к Будде, дабы из рук его приять это высокое достоинство»⁷⁸. Эти перекочевки с места на место, иногда издалека, сильно утомляли и проповедников, и прозелитов, вследствие чего Будда предоставил первым право самим разрешать новообращенным свершать упрощенный церемониал вступительного обряда⁷⁹, сравнение которого с последующими, более сложными правилами принятия прозелитов, показывает, что достаточною эта ранняя форма считалась только для первой поры. Недаром нам указывают на то, что многие, оглашенные одними учениками, например, Ясою, «долгие годы тщетно старались получить полное просветление»⁸⁰; недаром и сам учитель, как бы намекая на недостаточность духовного развития своих проповедников, внушал им: «я достиг высшего освобождения и осуществил его мудрым созерцанием и мудрою твердостью в упражнении. И вы, монахи, достигайте того же теми же путями»⁸¹.

Вскоре после описанных событий Будде удалось увеличить число своих сторонников еще тридцатью новообращенными. Произошло это совершенно случайно: компания богатой молодежи устроила веселый пикник в рощах Урувелы: все были с женами, кроме одного холостяка, для которого приглашена была какая-то продажная прелестница; сначала она развлекала их пляской, а потом, когда подгулявшее общество заснуло, она, захвативши ценные вещи, поспешила скрыться; и вот, когда, поутру, приятели бросились искать ее по лесу, они набрали на мудреца, сидевшего в позе созерцателя, и стали расспрашивать: «не попадалась ли ему по пути воровка?». Он

же остановил их встречным вопросом: «а что из двух, молодые люди, было бы полезнее для вас: отыскать ли женщину, или найти самих себя?» – «Себя, конечно», со смехом гаркнули они. – «В таком случае, присядьте отдохнуть, а я возведу вам дхамму». Смущенные его внушительным тоном, они стали слушать, узрели истину, тут же приняли предварительное посвящение упасамбады и от кутежей перешли к строгому образу жизни⁸².

Ободренный успехом проповеди отдельным лицам, и не обращая внимания на завистника Мару, пытавшегося смутить его⁸³, Будда решил направить свои миссионерские усилия уже на массу народную. Но для этого требовалось привлечь к делу пропаганды лиц более почтенных и влиятельных, чем богатые кутилы, привлечь кого-либо из окруженных ореолом мудрости и святости. Таковых Будда нашел рядом с собою в лице трех братьев Кассап (или Кашьяп): один, уже 120-летний старец, прозванный Кассапою Урувельским, спасался как раз в том лесу, где сосредоточил свою деятельность Будда: второй, Нади-Кассапа («речной К.») обитал на берегу Нераньджары, а третий – в соседнем селении Гайе. То были аскеты браманического типа, из разряда так называемых «длинноволосых» (носивших косы) отшельников, признававших авторитет Вед и дававших обет отрешения от всего светского. Слава их святости и подвигов стояла высоко в народе: сотни учеников, в общем до 1000, теснились слушать их мудрые речи, а в дни торжественных жертвоприношений, свершавшихся «лесным Кассапою», толпы народа заполняли рощи урувельские со щедрыми дарами. Вот к этому-то старцу, под вечер, направился Будда и просил дозволения провести ночь в пещере, где, в честь Агни, пылал священный очаг отшельника. Последний ласково принял путника, но предупредил, что в гроте живет царь-змей, одаренный страшною магическою силою. И точно: едва уселся пришлец в подобающую созерцателью позу, как свирепый гад стал изрыгать облака дыма и пламени на непрошеного гостя его берлоги. Будда ответил тем же; пещера приняла вид раскаленной печи: багровое зарево разлилось над лесом, и сбежавшиеся с разных сторон отшельники, «любуюсь

красотою неустрашимости великого шамана», с минуты на минуту ждали его гибели. Но к удивлению, поутру он вышел из огненного грота невредимым и, указывая на скорчившегося в чаше змея, спокойно молвил: «смотри, Кассапа: его пламень побежден моим». Смолчал надменный отшельник, но про себя подумал: «вижу силу чар и великих способностей этого шамана: вижу его победу над страшным, ядовитым змеем: но все же он не такой святой архат, как я!». Не поколебалось это самомнение и после того, как в следующие ночи, сначала четыре мировых стража, а потом и сами высшие боги, Шакра (Индра) и Брама снизошли с небес оберегать местопребывание Будды, разливая дивный свет по лесным зарослям. Длинный ряд всевозможных чудес⁸⁴ принужден был проявить «Благословенный» прежде, чем ему удалось сломить гордыню Кассапы и убедить его, кумира толпы, что ему еще далеко до истинной святости, что он даже и не вступал еще на путь истинного архатства. Когда же миг смирения, наконец, настал и гордый брамин припал к ногам новоявленного, неизвестного мудреца, прося посвящения в звание ученика, Будда потребовал предварительного оповещения о том учеников старца. Успех этого тактического приема оказался блестящим: братья знаменитого учителя и все ученики его и их обрезали себе волосы в знак принятия буддийского пострига, побросали в реку принадлежности жертвоприношений, полагавшиеся браминским обрядом, и поверглись в прах перед новым наставником. «Встаньте, монахи!» сказал им Будда: «должным образом возвещено учение; отныне ведите праведную жизнь ради полного угашения страдания»⁸⁵.

Обращение Кассап имело решающее значение для судьбы нового учения в смысле влияния на народную массу и на общественное мнение. Это чуял, еще до своего духовного перелома, «Лесной Кассапа», когда выражал опасения, как бы новый чудодей не отвлек от прежнего «весь народ ангский и мадахдский»⁸⁶; то же сознавали и братья его, когда, увидевши его у ног Будды, «с приведенными в порядок волосами и в широком плаще», вместо прежнего пояса из древесной коры, они воскликнули: «если блаженный Будда исповедует учение

ничего не стоящее, зачем же в таком случае джатила, Кассапа Урувельский, более, чем 120-летний, хилый, изможденный, чтимый, досточтимый, глубоко почитаемый, боготворимый людьми магадхскими, за архата почитаемый, принял от него посвящение? (Если он, однако, принял его), последуем же и мы его примеру!» А, глядя на них, и их собственные ученики не замедлили принять решение, «последовать за наставниками, во всем, до малейшего, опираясь на пример их⁸⁷.

Почувствовав свою силу над народной массой, Будда покинул уединение и, сопровождаемый уже огромною толпою, направился к Гайе. Здесь на высоком холме Гайяссисском (на нынешней горе Брахмаяони) он произнес проповедь, прозванную в буддийских сказаниях «нагорною», или «огненною». Конечно, позднейшие легенды не преминули придать и этому моменту чудесную инсценировку: проповедник поднимался, будто бы, на воздух и в разных позах пребывал в нем: из одного бока его струилась холодная вода, из другого вырывалось пламя и т. д. Таковы были, будто бы, примененные им чудесные способы воздействия на толпу: реальным же приемом влияния был, надо думать, тот гипноз, который в одном памятнике обозначен характерным термином «чуда повелительного слова», и который описывается в следующей формуле: «ваш ум находится сейчас в таком-то состоянии, а сердце в таком-то; ваша способность рассуждения – такова-то; вы рассуждаете вот о чем; я же говорю вам: не рассуждайте о том-то и том-то! вложите в свое сердце и удержите в нем вот что! не давайте в него доступа тому-то и тому-то! избегайте вот чего! не отвращайтесь вот от чего!»⁸⁸. Могучим гипнотизирующим действием авторитетного слова проповедника, да заражающим влиянием восторженного настроения новообращенных, переживавших будто бы в эти моменты процесс полного отрешения ото всего земного и вступления в состояние абсолютного бесстрастия, объясняется огромный успех буддийской «нагорной проповеди», в сущности, столь скудной содержанием, столь бедной положительными началами, сравнительно с другой, «нагорною» же проповедью, галилейскою. Тон Гайяссисской речи, конечно, не оправдывает

усвоенного ей прозвания «огненной»; но выбор темы объясняется просто: Кассапы были «читателями огня»⁸⁹; может быть, и самые легенды об огненном змее и его пламенеющем гроте, который в некоторых памятниках называется «кухней Кашьяпы», ведут свое происхождение от того жертвенного очага, на котором отшельник справлял обряды ведического культа богу Агни: именно на торжественные празднества всесожжений стекались к прославленному подвижнику толпами жители окрестных мест. Повести речь на тему об огне, но в духе новом, в тоне неожиданном по властной независимости от стародавних авторитетов и преданий, было, следовательно, приемом настолько же эффектным, насколько и остроумным, со стороны проповедника, обращавшегося как будто к одним монахам, но имевшего в виду в теснившуюся вокруг них толпу.

«Все горит, о иноки!» возглашал Будда: «все в мире объято пламенем. Но каким образом, о, иноки? – Взор наш горит; видимые вещи горят: горят впечатления, основанные на зрительных восприятиях; соприкосновение взора с видимыми вещами – уже вспышка пламени; ощущение, этим соприкосновением производимое, приятное ли, неприятное ли или безразличное, также – горение. Но каким же огнем пламенеет все это? Истинно говорю вам: все горит огнем похоти, огнем гнева, огнем неведения, горят терзаниями рождения, увядания, смерти, скорби, стенаний, страдания, уныния и отчаяния. И ухо горит; горят и звуки... И в обонятельных, как и во вкусовых ощущениях, опять, – горение... Тело наше в огне; предметы осязаемые горят... и самый дух наш объят огнем: пылают мысли наши... И вот, соображая все это, о, иноки, ученик, наставленный в учении, грядущий путем благородным, переполняется утомлением ко взору и к вещам видимым, ко впечатлениям рассудка, на них основанным: утомляется он слуховыми и иными восприятиями, ощущениями тела, процессами самого мышления. И, равнодушный ко всему этому, он свергает с себя одежду страстей, становится свободным от них: освободившись же, ощущает свою свободу и реально постигает, что способность к перевоплощению истощена в нем, что свершена святость, выполнена

обязанность и дальнейший возврат в этот мир уже более невозможен»⁹⁰.

Как ни темна была философская сторона речи, но ее решительный тон, могучий размах и понятное индусской душе заключение доставили новоявленному учителю шумный успех: «широко разнеслась славная молва об «истинно благословенном, святом, одарённом абсолютным знанием, о безупречном и в поведении». «Этот постиг истину», говорили сведущие люди, «узрел ее лицом к лицу! Этот сам познал дхамму, и проповедует ее ныне всем существам, шаманам и браманам, богам и людям: да и к жизни он зовет чистой, совершенной. Хорошо удостоиться хотя бы взглянуть на такого проповедника, на такого архата!».

От сельской Гайя недалеко до шумной Раджагрихи, столицы Магадхской: быстро дошла молва о мудреце и до раджи Сеньи Бимбисары, потянуло и его к «Благословенному»: сопровождаемый «благородными», придворным штатом, браминами и «видными помещиками», направился он к нему, предстал перед ним. Приблизившись, кичливые родовитостью или богатством выкрикивали имена свои, чтобы обратить на себя внимание учителя; более мудрые, в том числе и царь, в почтительном молчании разместились на земле, вокруг; а, увидавши тут же, среди учеников, и самого славного старца Кассапу, недоумевали: «да кто же из двух отдался духовному руководству другого?» ... Прозревши их думу, Благословенный, обратившись к Кассапе, молвил: «скажи мне, обитатель Урувелы, что заставило тебя, прославленного подвигами покаянными, забросить свой жертвенный очаг?» И отвечал старец: «молитвенные формулы жертвоприношений вещают о вещах видимых: о звуках, вкусах, о наслаждениях, о женщинах; но я постиг, что все, к бытию относящееся, есть грязь и прах, и потому отныне не милы мне приношения и жертвы». Сказал... и преклонил голову к ногам Будды, и возгласил: «учитель мой и владыка, благословенный! Я – ученик твой! Ты – мой наставник и повелитель!» И ясно стало всем, в чьей власти бразды духовной мудрости... А Будда, повторивши речь, раньше сказанную им Ясе, об обязанностях нравственного поведения, о

вреде злых дел и чувственных пожеланий, и закончивши раскрытием четверной истины о страдании и избавлении от него, легко и быстро привел часть слушателей к принятию малого, для мирян установленного посвящения. Видя все это, старый царь, растроганный исполнением своей заветной мечты дожить до появления Будды и научиться от него, поспешил пригласить его к себе на трапезу. Когда на следующее утро монахи двинулись в путь, огромная толпа последовала за ними: «бамбуковая роща», говорят сказания, «стала похожа на плотно набитый бочонок: негде было протиснуться даже одному нищему; и все, взирая на необычайную красоту Обладателя силою мудрости, не могли сдерживать своего восторга»⁹¹. И дивно было народу магадхскому смотреть, как сам светлейший раджа Бимбисара прислуживал нищим монахам и их учителю, а на прощанье принес им в дар, для будущего местопребывания, превосходную рощу поблизости Раджагрихи, – столь прославленный в буддийской словесности парк Велуванский, обещаясь доставлять его праведным обитателям и все необходимое⁹².

Предложение царя обеспечивало буддийской общине, помимо высокого покровительства, еще и, не стесняемое мирскими заботами, существование. Но, с другой стороны, как было согласовать принятие столь щедрого дара с обетом «ничего-неимения», провозглашенным Буддой? Интересен, поэтому, ответ, приписываемый ему в данном случае: «дары земли, или домов, или сокровищ лично мне не нужны», сказал будто бы он; «я уже получил все; но для учеников моих я принимаю навсегда твой дар»⁹³. Желая освятить это решение и отметить важность момента в истории буддизма, легенды говорят, что мать-земля вздрогнула в эту минуту и гулом своим как бы промолвила: «отныне учение Будды пустило корни»⁹⁴.

Таким образом, первые дни проповеди нового учения ознаменовались крупным, многосторонним успехом: вокруг Будды сплотилась экзальтированная группа преданных учеников: обращение Кассап доставило ему эффектное торжество над традиционным авторитетом учителей и подвижников браманического типа и обратило тем самым

внимание народа на нового мудреца: переход же на его сторону могущественного магадхского раджи и принятие им новой общины под свое покровительство, завершило поворот общественного мнения в ту же сторону; наконец, дар царя упрочил и в материальном отношении судьбу сангхи: так звали буддисты свое монашеское братство.

К этим же ранним дням жизни сангхи относится еще одно событие, имевшее важное значение для будущего, а именно обращение двух лиц, ставших впоследствии из всех учеников Будды наиболее энергичными и влиятельными распространителями его учения. Упатисса, прозванный по матери Сарипуттою, и Колита из рода Моггаланов⁹⁵ были последователями кочующего аскета (париббаджаки) Саньджайи, с большим успехом учившего в ту пору в Раджагрихе. С ранней юности они были друзьями и вместе прилежно старались найти «путь к состоянию, не знающему ни изменению, ни смерти», ибо им казалось, что, «если есть начало смерти, если есть всемирная склонность к разрушению, то должно же существовать и противоположное начало, чуждое разрушению и смерти»⁹⁶. Еще с отрочества оба чувствовали отвращение к удовольствиям; обоих влекло к серьезным думам: Сарипутта уже в 16 лет прослыл за виртуоза в диалектике, а Могаллан со своею начитанностью в Ведах был «словно царь, хотя и без венца на челе»⁹⁷. Однажды Сарипутта встретил на улице буддийского монаха Ассаджи, шедшего за получением дневного пропитания, и был поражен его почтенным видом и ясным спокойствием во взоре, которое говорило о полной внутренней удовлетворенности. «Во имя кого, друг мой», спросил Сарипутта, «удалился ты от мира, кто твой учитель, и чье учение исповедуешь ты?», а когда Ассаджи указал на великого шамана Шакьяпутту, аскета из рода Шакьев, Сарипутта попросил ознакомить его с учением этого мудреца. «Я сам еще внове», скромно отозвался Ассаджи; «недавно лишь принял я посвящение и не могу обстоятельно изложить тебе учения». «Кратко ли, подробно ли, но говори, о друг! раскрой мне только дух учения: что так льнешь ты к букве? мне нужен только дух один»! На это Ассаджи смог ответить лишь следующее:

«причину всех вещей, происходящих от причин, объяснил Татагата, а также и прекращение их: вот учение великого шамана». Неясны были слова, неопределенны: но даровитый Сарипутта и из этого, слишком общего положения, вывел правильное заключение: «значит, все, подверженное процессу естественного происхождения, подлежит, по этому самому, и процессу прекращения», и решил: «если так, то здесь-то и дано учение о состоянии, в коем прекращается всякое страдание». Волна радости прихлынула к его сердцу, и он побежал объявить другу о снисшедшем к нему откровении. «Идем же немедленно, к благословенному», воскликнул Моггалан; «да будет он нам учителем»! Но прежде, чем идти, они оповестили о своем решении товарищам-подвижникам и общему наставнику Саньджайе. Соученики готовы были примкнуть к друзьям; но учитель воспротивился, за что его, будто бы, и постигло наказание⁹⁸. Издали заметил Будда направлявшихся к нему и сказал присутствовавшим: «видите ли этих двух друзей? они станут моими любимейшими учениками; уже и сейчас они полагают счастье свое в законе нирваны; их мысли уже направляются к этому великому средоточию истины; двоицею истинных учеников, высоко выдающуюся, полезною двоицею станут они». Тут же совершилось принятие их в общину и первое посвящение упасамбады; а через семь дней Могаллан, через 15 Сарипутта достигли и высшей степени просвещения, архатства. «И были (добавляет бирманское сказание) возведены новообращенные в достоинство учеников правой и левой руки Учителя, то есть, дано им было председательство преимущественно пред всеми другими». Не обошлось дело без ропота зависти: раздавались голоса, что великий Будда поддался соблазну человеческих расчетов и светских соображений; но он поспешил рассеять недовольство заверением, что преимущество, оказанное двум счастливым, оправдывается их заслугами в предшествующих существованиях и обещанием одного прежнего Будды наградить их именно таким отличием⁹⁹.

Смирились роптавшие; но уже новая смута сгущалась вокруг юной общины: жители страны Магадхской, видя, какое

количество людей, в особенности знатных, стало вступать в монашеское звание, вознегодовали; «смотрите», ворчали они, «этот монах Готама грозит своими проповедями обезлюдить страну нашу: он принуждает стольких бедных жен к насильственному вдовству. Уже целая тысяча перешла в иночество: а вот теперь и ученики Саньджайи последовали тому же примеру; многие иные пойдут по следам их. Что же станется с землею нашей...»? Насмешки, угрозы, оскорбления сыпались на инок при их появлении на улицах. Они поведали о том учителю; а он утешил их словами: «эти обиды, насмешки и поругания не будут длительными: через семь дней все уляжется. Вы же отвечайте обидчикам вот что: «подобно всем своим предшественникам, Будда старается проповедовать очень совершенное учение: истинами, возвещаемыми им, ради всеобщей пользы, привлекает он к себе людей. Что толку завидовать успеху, этим способом достигаемому»? И точно: народ не замедлил правильно понять благую цель проповеди, и в скорости улеглось волнение¹⁰⁰.

На этом обрывается в древних памятниках последовательный рассказ об истории Будды и смолкает надолго, более, чем на сорок лет, вплоть до последних дней жизни великого мудреца. Нельзя сказать, чтобы за этот долгий период мы были совсем лишены сведений о Будде и о жизни его общины: наоборот, как раз к этой поре относит предание объемистые сборники его очень многочисленных поучений, так же, как и бесчисленные, краткие, приписываемые ему изречения и рассказы, по большей части с его речами связанные; сюда же, наконец, принадлежат еще разные правила и уставы, данные будто бы самим им общине. Много, очень много, конечно, из этого грузного материала – произведение позднейшей поры, задним числом отнесенное к основателю учения и учреждения, ради сообщения желательного авторитета тому и другому. Но, несомненно, в этой гряде много и первоначального, раннего, идущего действительно от самого Будды, и тем не менее первоначально отмеченный факт, – отсутствие связного исторического повествования о жизни Готамы за столь долгий период просветительной и организаторской деятельности –

остается в полной силе: не только историческое или биографическое повествование за эти годы смолкает, но молчит даже и легенда, столь словоохотливая в разработке предыдущей поры его жизни. И факт этот тем изумительнее, что именно позднейшая пора протекала на виду всех: каждый факт ее имел многочисленных, внимательных наблюдателей, а любовь и почтение, окружавшие учителя, казалось бы, побуждали не только воспринимать, но и упрочивать в памяти его деяния и события, его касавшиеся, и тем не менее, повторяем, вокруг всего этого – упорное молчание, невероятный, необъяснимый на первый взгляд сорокалетий пробел в жизнеописании героя буддийской эпопеи!..

Причину столь странного факта мы уже указали выше: она лежит в свойственной вообще индусскому уму черте – в слабом интересе к человеческой индивидуальности и в заслонении религиозными и философскими учениями личностей их творцов. Как за ведическими гимнами и другими священными текстами исчезали или стусевывались индивидуальности древних бардов и жрецов; как определенные, упрочившиеся философские системы продолжали в течение веков напряженно занимать умозрительное мышление, довольствуясь лишь самыми скудными воспоминаниями об основателях этих систем, – так же точно и в данном случае интерес к учению Будды несравненно превосходил интерес к нему самому, как личности. Эта последняя занимала умы и влекла к себе сердца не сама по себе, а лишь в силу своей связи с учением; и мы могли, шаг за шагом, в биографии и легенде проследить то возрастание, то ослабление этого интереса, сообразно с важностью биографического момента для догматически-учительных или практически-назидательных целей. Будда ценен, нужен и дорог как носитель учения, как тот, через кого закон мудрости опознан и возведен миру. Отсюда – интерес к повествованиям о том, как был им опознан закон и в особенности о моменте овладения истиною (о «просветлении» Будды). Существенно важно затем обнародование закона, возведение его миру и обоснование «царства праведности» в лице общины святых, сангхи. И мы видели, что и эти первые дни истории буддийской проповеди

изложены последовательно и подробно, с точным описанием даже второстепенных, мелочных обстоятельств. Но как скоро высшая задача свершена, как только существенное в карьере Будды выполнено и впереди остается только дальнейшее упрочение, расширение и развитие несложных внешних учреждений, основанных Буддой, – интерес к этой внешней стороне истории не только буддизма, но и самого его основателя сразу пропадает, для того, чтобы всецело сосредоточиться на усвоении и развитии уже явленного, уже санкционированного учения, получившего самодовлеющее бытие и значение. Как жил и что лично делал Будда за 40 лет своего учительства – казалось мало важным, сравнительно с тем, как и чему учил он за это время. Оттого буддийская словесность внимательно и с любовью запоминала и хранила его проповеди, рассуждения, мелкие афоризмы, притчи и поэтические изречения, и лишь случайно, попутно, вскользь и кратко, делала отметки о касавшемся его личной жизни. Только последние дни ее снова привлекут к себе внимание, опять вызовут связное, обстоятельное повествование, опять изукрасят их яркими цветами фантазии; но и это все – опять, потому только, что моменты эти явятся важными для определения догматической стороны учения и правил для будущего быта общины.

Такова главная причина пробела в наших сведениях об учительном периоде жизни Будды; добавочным обстоятельством является свойство самой жизни его за это время: ее однообразный, механически регулярный, спокойный характер и бедность важными событиями. В общем, то была жизнь, во многом напоминавшая издавна установившийся быт индусского свободного учителя мудрости и в этих чертах своих не напрашивавшаяся поэтому на подробные, повторные описания общеизвестного. Если же, с другой стороны, в ней были и свои самостоятельные особенности, черты новые и бесспорно интересные, то и они оказывались так просты и, раз введенные в обиход, повторялись с такою педантической правильностью, что ознакомление и с ними свершалось легко и быстро; и в этом отношении дни и годы жизни буддийской

общины были столь схожи друг с другом, что они не создавали поводов к историческому рассказу; внутри общины шел процесс детальной разработки некоторых сторон учения, еще более мелочного упорядочения дисциплины; но во внешних, сколько-нибудь приметных со стороны, событиях эта, так сказать, домашняя работа не проявлялась. Характер самого основателя буддизма и образ действий его сложился уже окончательно, вполне определился и остался неизменным до конца; а подавляющее превосходство его над учениками и непререкаемый авторитет и влияние делали невозможным развитие среди его последователей таких могучих самобытных характеров и темпераментов, которые могли бы нарушать монотонную правильность хода раз установленной жизни.

Наконец, и со стороны отношение к буддизму оказалось, в общем, настолько благоприятным, что, за малыми и редкими исключениями, и в этом смысле не было активных факторов, способных вызвать какие-либо выдающиеся события в спокойной жизни общины за первые четыре десятилетия ее существования.

Принимая во внимание все сказанное, мы вправе объяснять пробел в исторических памятниках об этой поре не утратой документов о ней, а изначальным отсутствием сведений, отсутствием, о котором едва ли есть повод много сожалеть, так как вышеизложенные соображения создают достаточную вероятность, что опущенное или преданное забвению было действительно маловажно и малоценно. Не смущаясь вопросом об отсутствующем, исследователь буддизма может поэтому спокойно сосредоточить свое внимание на сохранившемся, до нас дошедшем: и это – тем в большей степени, что сохранившегося вполне достаточно для восстановления картины жизни буддийской общины и ее вождя, и притом, картины не только определенной в ее характерных чертах, но и в общем достоверной, благодаря вполне правдоподобию тону большинства относящихся сюда сказаний. Фантастический элемент здесь проявляется сравнительно редко, а обычные индусские преувеличения так

же, как и по однообразному шаблону выкроенные характеристики лиц и действий¹⁰¹, легко могут быть отслоены от их реалистической подкладки. Остается, к сожалению, в силе другая трудность – отслоения первоначального от позднейшего в описаниях быта общины, правил дисциплины, распорядка какого ни на есть культа и т. п. Эта трудность во многих случаях непреодолимая: мы слишком часто лишены возможности достоверно определить, принадлежат ли те или иные описываемые черты буддийской организации и быта к первоначальной поре или к последующей; мы лишены этой возможности потому, что рассказы изображают нам многое в том готовом, законченном виде, который мог получиться лишь как результат постепенной и довольно долгой эволюции, и который, однако, хотят приписать уже древнейшей поре, а чаще всего – даже самому Будде. Уже в силу общих, принципиальных соображений мы вправе относиться скептически к такому приурочению; в отдельных же случаях, сверх того, имеются и конкретные доказательства неосновательности такого приема: анахронизмы выступают слишком явственно, с самообличающею яркостью. Было бы, следовательно, опрометчиво предпринимать подробное историческое определение тех отдельных, мелких деталей, из которых складывается картина первоначальной буддийской организации, ее дисциплины, ее быта, и выдавать эти частности за подлинные, хронологически установленные черты. Еще раз приходится повторить, что и в данном случае индусская культура осталась верной своей всегдашней склонности вырабатывать и описывать не индивидуальное, а только типическое. Но в этом-то именно свойстве индусского духа дана и своего рода гарантия исторической достоверности общих главных, преобладающих сторон дошедшей до нас бытовой картины жизни буддийской общины в раннюю пору: именно в силу этого, хорошо процеженного отбора характерных, типичных, остающихся черт от менее устойчивых, индивидуальных и кратковременных, мы можем в значительной степени верить с основанием в реальность и подлинность первых. К

ознакомлению с ними мы и перейдем в следующих отделах нашей работы.

Буддийская монашеская община, сангха¹⁰²

V. 12. Внешняя организация общины

Учение Будды в его строгом смысле и полном составе относилось не ко всем желавшим внимать ему, а только ко вступившим в учрежденную им монашескую общину, сангху. Только принятые в нее и принесшие установленные обеты инок (биккху, биккшу) и инокини (биккхуни, биккшуни) считались полноправными, истинными правоверными; миряне же (упасаки) и мирянки (упасики), хотя бы и признавшие учение, оставались на особом, предуготовительном положении, в качестве лишь отчасти оглашенных учением, с пониженными от таких лиц исповедальными и нравственными требованиями, но и с, соответственно, меньшими правами на участие в жизни общины, а, главное, с меньшими средствами и надеждами на духовный прогресс и на достижение конечной цели. Вот почему, говоря об организации и быте первоначального буддизма, приходится различать то и другое применительно с одной стороны – к монашеской общине, а с другой – к мирянам. Начнем наш обзор с первой, как группы наиболее важной, наиболее яркой и выдержанной по характеру и тенденции.

Рассматривая историю развития сангхи, насколько она выясняется из очень многочисленных данных о ней, рассеянных в буддийской словесности, приходим к заключению, что ни организация общины, ни быт ее членов не являлись выполнением заранее составленного и детально выработанного Буддой плана и устава; как быт, так и организация, слагались постепенно, под влиянием практических указаний действительности, опыта самой общины и опыта предшествующих, либо одновременных ей, сходных учреждений, браманических, джайнистских и иных. Мы не хотим этим сказать, чтобы юное создание Готамы плыло по течению тогдашней жизни «без руля и без ветрил», подчиняясь одним случайным, встречным влияниям. Напротив, у этого корабля, в руках его гениального кормчего, был очень надежный, энергично правимый руль: но кормчий пользовался им решительно, применяясь только к главным, ясно осознанным целям, там, где

требовалось дать директивы общего свойства, соответствующие основным направлениям учения. В частности же, в вопросах второстепенных, ветрила, паруса мудро налаживались им сообразно с веянием окружавшей его жизненной атмосферы и встречных течений. Наметивши главное и настойчиво добиваясь его выполнения, Будда к остальному, к подробностям организации и быта относился с широкою свободой выбора, стараясь на опыте определить, какая именно мера, какое предписание окажутся наиболее целесообразными и практичными. Не по заранее детально выработанной схеме устраивал он свою общину, а по указаниям самой жизни, не стесняясь то расширять, то суживать свободу личности в правилах и предписаниях, не стыдясь изменять, или даже совсем отменять установленное, как скоро против него выступали не отвлеченные соображения, а фактические показания опыта.

Эта тактика с полной наивностью разоблачается, можно сказать, на каждой странице Магавагги и Чуллавагги, то есть главных источников, сюда относящихся, и для того, кто судит об организации буддизма не по его уже вполне определенно сложившимся формам, а по ходу его последовательного развития, тому ясно, до какой степени процесс этот зависел от внешних условий времени и окружающей среды, как сильно влияли на него посторонние факторы и в какой мере, соответственно, следует уменьшить в этом процессе роль личного творчества Готама.

В области организации и нравственной дисциплины своей общины он еще более, чем в области учения, оказывается не столько новатором, сколько реформатором-эклетиком, не столько творцом самобытного строя, сколько мудрым применителем и руководителем обычаев и форм, уже данных в прошлом или, независимо от буддизма, вырабатывавшихся современною ему жизнью. Источники ставят нас лицом к лицу с запросто-человеческими, можно сказать, «слишком уж человеческими» способами действий Будды в данном отношении. Сплошь и рядом самые побуждения к установлению известного порядка и определенных правил сообщаются

организатору со стороны, в виде просьб самих монахов, либо совета мирян; или же, наконец, эти меры вызываются какою-либо случайностью. Почти ни одного постановления, ни одного мероприятия нового: все – заимствования, подражания, а чаще всего – аналогии; постоянное примеривание и прилаживание, приспособление; добавки там, где установленного окажется недостаточным; урезывание – где почувствуется злоупотребление свободой; широкий простор для начального опыта и для соответствующих его указаниям поправок; и только после фактически определившегося среднего-пропорционального, согласного с основным направлением учения, – уже строгое закрепление выяснившейся формулы, канонизация правила, да и то, как показывает история, все еще не бесповоротная. В общем же – нащупывания, колебания, компромиссы, паллиативы, мелочная будничная работа практического дельца-здравомысла, а отнюдь не стойкое упрямство браманических ритуалистов, ни фанатический радикализм аскетов-джайн, и уж ни в каком случае не величавое парение гения-орла, несущего самобытные откровения из доселе неведомых, горних, заоблачных сфер.

Переходя от этих общих замечаний к их фактическим подтверждениям, мы, прежде всего, заметим, что для успешного привития буддийской общине строгой дисциплины существенным условием, по крайней мере на первых порах, явилось сосредоточение монахов в определенных пунктах, где они находились под надзором своего вождя-организатора, и в том общении друг с другом, которое, силою примера, взаимопомощи и соревнования, могло укреплять насаждаемый в отдельных лицах дух подвижничества, послушания и служения общим целям. В этом смысле вопрос о месте жительства новорожденной сангхи приобретал первостепенное значение. И, однако, мы видим, что даже и это важное условие упрочения общины явилось следствием не заранее обдуманного, самостоятельного плана Готама, а случайным ответом, предложенным со стороны на, по-видимому, еще не вполне им самим осознанную потребность. Напомним, что инициатива учреждения первого монастыря на собственной

земле принадлежала не Готаме, а радже Бимбисаре, и что предложенная последним мера стояла в противоречии с первоначальным намерением Будды удержать свою общину в строгом соблюдении аскетического начала «ничего-не-имения». Надо думать, что прежде, чем согласиться на щедрое предложение раджи, ему пришлось превозмочь в себе первоначальное решение осуществить «исход из мира», паббаджу, в точном смысле слова; а смысл этот был тот, чтобы самому и ученикам вести жизнь совсем бесприютную и одинокую, согласно заветам древних индусских аскетов, и притом, даже в дождливую пору года, то есть в ту, ради которой, собственно, и учреждались постоянные жилища или убежища для монахов.

Старинные заветы об этом житии, да и отдельные, многочисленные примеры его в настоящем были хорошо известны в буддийской среде и привлекали к себе сочувствие новых подвижников. «Слыхали мы», говорилось в этих преданиях, «слыхали мы от поседельх, от преклонных возрастом жрецов, от учителей, и древних учителей, что тот, кто проводит в одиночестве четыре месяца дождливой поры года погруженным в созерцание, тот становится способным узреть Брамму, беседовать с Браммою, держать речь к нему, получать от него советы». И живы еще были воспоминания о знатнейших, придворных, старших жрецах, которые, подобно сыну великого Говинды, решались проводить четыре дождливых месяца в уединении, довольствуясь пищей, которую доставлял им какой-нибудь слуга¹⁰³. Увлекаемый такими примерами, и Будда первоначально не дал никакого устава относительно жилищ, и потому монахи жили то там, то тут, то в рощах, «у корней деревьев», то на склонах холмов, в гротах, в горных пещерах, на кладбищах, в лесах, на равнинах, в омётах соломы¹⁰⁴. Надо думать, далее, что даже и после дара парка велуванского Бимбисарою, Будда не сразу установил правило «вассы», то есть пребывания монахов в одном и том же месте в дождливые месяцы. По крайней мере, Магавагга определенно говорит о той ранней поре жизни общины, когда васса «еще не была приказана», и когда «пускались в странствия безразлично:

зимою, летом и даже в дождливое время года»¹⁰⁵; а в очень древнем сборнике иноческих песен, Терагате, сохранилось немало воспоминаний об этой поре. Так, одному буддийскому отшельнику непогода внушает следующие поэтические строки:

Льется потоками дождь, ровному пенью подобный;
Я ж в шалаше от дождя, я и от бури укрылся;
С миром все связи порвал. В уединении священном
Чужды желания мне, чужды все призраки жизни.
Тучи сгущайтесь мрачней, мощным дождем
проливайтесь!»¹⁰⁶

Или другой пустынник:

Когда рокочет гром среди ущелий горных
И молния в клочья рвет покров тяжелый туч.
В расселине скалы, застывший в созерцании,
Мудрец блаженствует, отрады высшей полн¹⁰⁷.

Или еще:

Пещера жутко вторит зову грома;
Венцом из молний вспыхивают горы;
А в лоне их, объят глубокой думой,
Сидит в спокойствии ненарушимом
Учителя достойный сын, – святой¹⁰⁸.

В той же иноческой антологии встречаются приветствия убогому старому шалашу, найденному в лесу или сооруженному самими отшельниками¹⁰⁹. Есть указания и на то, что некоторые обходились совсем без крова, довольствуясь скамьей для отдыха, да зонтом для прикрытия от зноя и непогоды¹¹⁰. Понятно, каким лишениям и страданиям должны были подвергаться при таких условиях эти первые ревнители буддизма, «не радовавшиеся ни жизни, ни умиранию», иссохшие от голода, окровавленные укусами ос и комаров в летнюю пору, дрожавшие от стужи в холодные зимние ночи под легкою соломенной крышей¹¹¹.

Однако, не эти лишения побудили Готаму дать приют ученикам в непогожую пору; «народ стал роптать и гневаться, говоря: как могут эти шаманы, эти сыны шакьев, вести бродячую жизнь и зимою, и летом, и во время дождей? Ведь они топчут зеленую траву, вредят растительной жизни, губят

столько мелких существ!» Услышали монахи эти попреки и донесли о них Благословенному. «И вот, вследствие этого-то, по этой-то причине и сказал Благословенный монахам: «я предписываю вам отныне соблюдать вассу в дождливую пору¹¹². Этим решением положено было основание буддийской монастырской жизни; но, как видим, даже и это, столь существенное правило явилось не по собственному почину Готама, а в силу побуждения, сообщенного извне.

Раз принятое, правило вассы должно было облечься в определенную формулу, которую, в ее позднейшем виде, комментатор Магавагги Буддагоса описывает так: «вступающие в вассу должны осмотреть свою вихару (монастырское убежище), в порядке ли она; они должны запасти для себя еду и воду; исполнить все должные обряды, как-то: выражения благоговения перед священными ларцами (где хранились мощи и другие святыни) и перед иными священными предметами, и трижды произнести громким голосом: «я вступаю в этой вихаре в вассу на предстоящие три месяца»¹¹³. В этой формуле, очевидно, кое-что – продукт значительно позднейшей поры (например: запас пищевых продуктов, мощи,..); первоначально васса справлялась, вероятно, проще; но, во всяком случае, важно отметить, что и основные черты установления были восприняты Буддой от его предшественников, аскетов браманического типа. Так, определение двух сроков для вступления в вассу (либо в первый день после полнолуния в месяц Асадхи (июнь-июль), либо через месяц после этого) совпало с двойным периодом, указанным в Брахманах для большинства торжеств ведического культа: так, жертвоприношения Варуне, прагхасы, которыми брамины ознаменовывали начало дождливого времени года, справлялись или в полнолуние Асадхи, или в полнолуние следующего месяца Шраваны¹¹⁴; таким образом, двоякий способ браманического определения новолетия мог подать повод и к буддийскому двоякому почину вассы.

Установление вассы обошлось без возражений и нарушений со стороны большинства монахов. Та часть их, которая в повествованиях о первых годах общины называется

чаббаджийцами и характеризуется как неугомонно строптивая, своевольная и противодействующая строгостям устава, не сразу подчинилась предписанию домоседствовать целых три месяца; они попробовали продолжать прежнюю бродячую жизнь; но это не замедлило вызвать новый ропот в народе и новые просьбы «умеренных» к учителю прекратить соблазн. И вот, еще раз под влиянием указаний со стороны, первоначальное приглашение соблюдать правила вассы возводится Буддой уже в прямое запрещение отлучек из монастыря в эту пору и в приказание быть непременно налицо к дню начала вассы¹¹⁵.

Но, если стороннее влияние могло таким образом усиливать строгость требований буддийского устава, оно же, в других случаях, могло столь же легко и понижать ее. Так, например, стоило только радже Сеньи Бимбисаре по каким-то соображениям высказать желание отсрочить начало вассы, как на запрос монахов: «кого же слушаться в данном случае?», Будда ответил: «я предписываю вам, братия, слушаться царей»¹¹⁶. Скоро, однако, пришлось делать уступки и не одним правителям: в Косале мирянин Удана выстроил приют (вихару) для иноков и послал сказать «их преподобиям»: «я желал бы одарять общину, послушать дхамму и повидать братию»; но так как васса уже началась и отлучки из монастыря не были дозволены, монахи отказались: возроптал упасака (мирянин) Удана, разгневался: «вот, я благотворю, вот, я делаю добрые дела, вот, я служу братству; а их преподобия не хотят даже пожаловать ко мне!..» Доложили Учителю, и изрек он: «ради дел, которые могут быть окончены в недельный срок, или в случае приглашения вас духовными лицами, или мирянами, желающими благотворить общине или получать назидание от нее, дозволяю вам отлучаться даже и в пору вассы»¹¹⁷.

Далее эти уступки против строгости устава пришлось расширить еще в следующих случаях: ради ухода за больными, ради оказания духовной помощи «при внутренней борьбе», при сомнениях или искушениях, одолевавших иноков и мирян, ради «противодействия лжеучению», либо расследования проступков монаха и определения налагаемых за них дисциплинарных

мер¹¹⁸. Вслед за этим оказалось необходимым позволить отлучки для совещания с родителями и родственниками¹¹⁹ и, наконец, ради чисто хозяйственных дел; например: обветшала вихара; нашелся благодетель, предложивший лес для ее перестройки с тем, чтобы сами монахи вывезли его; учитель предписал выполнить эту работу, хотя период вассы уже начался¹²⁰. Наконец, приостановка правил разрешена была и в случаях опасностей, угрожавших монахам от демонов, хищных зверей или лихих людей, от недостатка пищи и лечебных средств, от предложений и действий, соблазнительных в нравственном отношении, а также в случае внутренних раздоров в самой сангхе или в окружающей ее деревенской среде, причем в последнем случае рекомендовалось примкнуть к большинству, если оно только не окажется противным правоте¹²¹.

Так, можно сказать, сами собою зародились те убежища, из которых развились буддийские монастыри, вызванные к жизни не столько самостоятельным желанием Будды, сколько климатическими условиями и давним правилом индусского быта сидеть дома в дождливую пору года¹²². В буддийской среде дело в данном случае шло первоначально только о приюте от непогоды: «в это время», говорит Магавага, «некоторые монахи вступали в вассу, не имея никакого убежища; они очень страдали от дождя и то от холода, то от зноя»; вот почему и было воспрещено скитание¹²³. Однако сосредоточение братии в вихарах быстро привело к необходимости организации общины и к выработке длинного ряда предписаний, касающихся дисциплины и правил проведения времени.

На первых порах ни о каких удобствах и специальных приспособлениях не могло быть и речи: собирались в кучку и искали приюта там, где начало вассы заставляло бродячую братию; таким убежищем иногда бывали даже хлева для домашних животных на скотных дворах, а в случаях перенесения их поселянами на новые места, монахам приходилось перекочевывать туда же. Некоторых васса заставляла во время плаванья по рекам или в караванном пути; таковым дозволялось примкнуть к пловцам или к каравану.

Жившие в лесах, пробовали было довольствоваться в период вассы дуплами деревьев или даже просто помещаться на толстых ветвях их; по насмешки мирян, что такие отшельники смахивают на леших, заставили запретить подобную неразборчивость в выборе приюта¹²⁴. По сходным соображениям, не дозволялось жить под легкими навесами, что ставились пастухами наскоро, для защиты от солнечных лучей, или в помещениях, куда, перед похоронами, выносили трупы умерших; запрещалось, наконец, укрываться огромными глиняными сосудами, употреблявшимися у поселян для хранения воды, масла и зернового хлеба¹²⁵.

Как настоятельна была нужда в жилищах для монахов ясно из приведенных фактов; понятным поэтому становится, почему Будда не только не отверг предложения Бимбисары, подавшего первый пример построения убежища для братии, но и стал внушать мирянам следовать этому примеру. Торжественное одобрение такого проявления щедрости было выражено относительно второго благодетеля общины, Аната-Пиндики, столь прославленного в буддийской словесности многочисленными, не совсем друг с другом согласными сказаниями. Если верить более пространному из них, богатый, известный своею добродетелью купец Аната-Пиндика был зятем раджагахского хранителя казны (сетти). Как-то раз, проезжая с большим караваном, через столицу магадхского царства (Раджагриху), он узнал о появлении нового будды. Загорелось у добродетеля сердце желанием увидеть великого архата; трижды вставал он ночью, не чая дожидаться рассвета: с волнением и страхом, внушенным, может быть, невидимыми божественными существами, окружавшими местопребывание Благословенного, направился он к нему поутру. Будда ласково принял его и повел с ним речь обычным порядком: сначала – в назидательном общедоступном тоне, потом – в духе основных начал дхаммы. Конечно, тотчас же воспоследовало обращение внимавшего и присоединение его к Учителю, к учению и к общине; а на следующий день, как водится в буддийских сказаниях, – обычное угощение Учителя и братии в доме хранителя казны. И тут же у Аната-Пиндики созрела мысль создать в Саватти приют

для подвижников на время дождливой поры. Он выбрал для этого сад, или парк джетаванский, купил его за огромную сумму¹²⁶ и, по прибытии Будды на место, принес ему в дар это владение с возведенными на нем постройками¹²⁷. И вот, по этому-то поводу один, как кажется, более древний вариант сказания передает следующие знаменательные изречения Будды: «жизнь благочестивая должна довольствоваться пребыванием у корня дерева; так следовало бы и вам, монахи, проводить всю вашу жизнь; вихары же и четыре рода других помещений¹²⁸ это – лишь экстраординарно дозволенное»¹²⁹. Однако, в приеме дара не только не было отказано усердному благотворителю, но именно по этому случаю Буддой были, будто бы, произнесены ритмические афоризмы, гаты, благодарственные по отношению к жертвователю и наставительные для всех, сочувствующих общине. Последние приглашаются «устраивать для нее вихары, достолюбезные монастыри, где, в мире и безопасности от холода, дождя и ветров, от хищников и гадов, могли бы обитать, и на свободе погружаться в думы и созерцание ученые люди». Этот дар Будда называет «лучшим из даров» и советует присоединять к нему пищу и питье, обещая, взамен, «научение истине, разгоняющей всякую скорбь, истине, познавши которую человек уже более не прегрешает и умирает» (то есть достигает нирваны)¹³⁰.

Последствия этого внушения проявились немедленно: «народ заговорил: «Благословенный разрешил вихары», и вот, люди усердно принялась за построение вихар¹³¹, «спешили посвятить их общине»¹³². До чего просты и незатейливы они первоначально были, видно из того, что сетти раджагахский мог будто бы поставить до 60 таких келий в один день¹³³. Но изъяны этих «скородомов» не замедлили обнаружиться; недостатки пришлось устранять, а вместе с тем, поневоле, уклоняться в сторону принципиально осужденных удобств жизни. Так, у вихар не было дверей: напозлали змеи, скорпионы, сороконожки; пришлось устроить двери, попроще, на скорую руку, висячие на веревках или на стеблях лиан; но насекомые подтачивали то и другое; дверь падала; пришлось ввести колоды, петли и другие

принадлежности навеса. Новая жалоба: «нечем отворять и запирать двери»; пришлось дозволить дверные ручки, замки, ключи. Далее: в легко построенных вихарах было холодно в зимнюю пору, душно в знойную: пришлось крыть их сверху кожами и штукатурить изнутри¹³⁴. Не было окон: темнота, невозможность проветривания... Ввели окна, без рам и стекол, конечно, в то время еще неизвестных¹³⁵, а в виде отверстий с решетками или сетками, или же со шторами, наподобие обычных на юге «жалюзи». Этого оказалось недостаточным: сквозил ветер, налетала пыль, белки и летучие мыши пробирались в отверстия: пришлось завести тяжелые занавеси и ставни¹³⁶. Таким же образом постепенно додумались до введения в зданиях полов, лестниц, балюстрад, до подведения каменного фундамента под постройки и до облицовки их деревом, кирпичом, камнем и штукатуркой, сначала однотонною, а потом и разноцветною, даже с живописною росписью¹³⁷.

Последнее было уже шагом к некоторому комфорту, к прихоти; любопытно поэтому узнать причину дозволения такого «излишества». И опять мы сталкиваемся здесь с воздействием примера со стороны и с заботливостью организатора заручиться благоволением общественного мнения. Оказывается, что в спальнях неправовверных, небуддийских подвижников, имевших общежития, потолки были выбелены известью, полы выкрашены черной краской, а стены – меловою, красною. Зеваки заходили полюбоваться на это нововведение и похваливали его. И вот, Будда разрешает и своей братии красить вихары в белый, черный и красный цвета. Не лишено наивного юмора описание долгих неудач первобытных технических приемов, испробованных при этом¹³⁸. Заметим, кстати, что буддийские источники в описании правил, касающихся устройства вихар и других зданий, содержат массу подробностей, представляющих специальный интерес по вопросу о развитии строительного дела в Индии; указания эти – часто древнейшее из того, что дошло до нас касательно этой стороны индусской культуры, причем важным и очень убедительным добавлением здесь оказывается и буддийская иконография¹³⁹.

Сначала в постройках и их отделке добивались, главным образом, прочности; но скоро пробудилась и художественная потребность: чаббаджийцы, эта уже упомянутая раньше, склонная к комфорту, часть монахов, стали расписывать свои вихары мужскими и женскими фигурами. Зрители из мирян, указывая на эти картины, говорили: «то же, что у преданных светским удовольствиям!» Ответом на этот упрек было предписание Будды: «не писать мужских и женских фигур на стенах (а монахиням не смотреть на такие изображения, даже в чужих хоромах)¹⁴⁰; довольствоваться изображением венков, ползучих и вьющихся растений и некоторых иных орнаментных мотивов, заимствованных из предметов неодушевленных»¹⁴¹. Так положено было начало художественному украшению буддийских зданий, которое впоследствии приняло столь пышные размеры, вопреки первоначальному суровому отношению самого Будды к искусству, отношению, в основе коего, несомненно, замечалась тенденция иконоборческая. Она была внушена соображениями двоякого рода: во-1), организатор аскетических общежитий опасался, как бы изображения человеческих тел не влияли соблазнительно на воображение монахов и монахинь¹⁴², а во- 2), хотелось ему предупредить возврат своих новообращенных в сторону популярного политеизма и идолопоклонства. Мы увидим дальше, что при установлении простейшего подобия культа в буддийских общинах последний мотив был определенно подчеркнут и соблюдался добросовестно в раннюю пору, пока не началась трансформация Будды из человеческого существа в божественное. Выражением этой строгости и явилось в раннюю пору развития буддийской иконографии отсутствие в ней изображений самого Будды и замена его образа каким-либо символом, примеры чему уже не раз приведены были мною выше.

Если, таким образом, приходилось поневоле делать уступки художественным потребностям, то еще труднее было сопротивляться развитию санитарно-хозяйственного благоустройства монастырей. Сначала вихары были помещением, служившим и для коллегиальных собраний, и для

благоговейных занятий отдельных иноков, и, наконец, они служили братии местом отдыха и сна. Неогражденные заборами или стенами, обраставшие кругом травой и высоким бурьяном, вызывавшим в сухую пору опасность пожаров¹⁴³, вихары не были защищены от взоров любопытных, «толпами в ту пору теснившихся в зданиях или около них». Для противодействия назойливым наблюдателям, ввели было занавесы; но любопытные их отодвигали и опять подсматривали. Тогда стали строить невысокие ограды вокруг вихар. Зеваки влезали и на них. Это привело к признанию необходимости строить внутренние кельи, примыкавшие к главному залу, или помещавшиеся над ним в малых вихарах, а в обширных уютившихся в самих них¹⁴⁴. Но кельи были тесны, темны, душны; от неподвижного сиденья в них монахи хворали, чахли. Заметивши это, какой-то расположенный к общине врач, Дживака Комарабхачча присоветовал Будде отвести особое место, где монахи могли бы прохаживаться взад и вперед, без помехи благочестивым размышлениям. Учитель одобрил совет; и вот, буддийские монастыри обзавелись столь характерными для последующего времени, обнесенными забором или стеною, дворами, сначала совсем открытыми, а потом отчасти затененными навесами для защиты от зноя и холода¹⁴⁵. Под этими аркадами протекала значительная часть для иноков. Сюда же допускались посетители и покровители общины, а также слушатели поучений.

Чтобы укрыться от посетителей и зрителей нежелательных, монастыри обзавелись верандами, крытыми галереями и верхними, выступавшими по фасаду наружу, горницами («мезонинами»), служившими и складочными помещениями¹⁴⁶. Далее, неудобство обедать на открытом воздухе в жару, пыль или непогоду привело к построению общей трапезной, с примыкавшей к ней особой комнатой, где пылавший очаг давал возможность погреться в холодную пору¹⁴⁷; а необходимость соблюдать чистоту заставила устроить водоемы-пруды для купанья¹⁴⁸ и, опять по совету Дживака Комарабхачча, – бани с довольно сложными приспособлениями для поддержания водоснабжения в порядке и чистоте¹⁴⁹.

Позднее всего, надо думать, вошли в состав монастырских построек складочные помещения для хранения платья и съестных припасов, так как накопление того и другого прямо противоречило первоначальному правилу не иметь ничего лишнего. Хотя мы и встречаем в источниках много примеров отступления от этого предписания, и притом, будто бы с разрешения самого Будды, однако, надо думать, что в подобных случаях тексты хотят задним числом прикрыть его санкцией уклонения позднейшей практики от первоначальных строгих требований. С другой стороны, несомненно, что начало накоплению имущества было положено уже при жизни Будды и действительно с его ведома и согласия. Так, из Чуллаваги мы узнаём, что уже в раннюю пору была заведена швальня, где шились иноческие рясы, а вместе с тем, отведено было и особое помещение для склада их про запас, – мера, оказавшаяся необходимою ввиду того, что многие из монахов, стекавшихся с разных сторон в монастырь ко времени вассы, приходили в одеждах изношенных, едва прикрывавших наготу¹⁵⁰. Затем появляются и другие кладовые¹⁵¹, подвалы или погреба упоминаются уже в числе пяти видов строений, разрешенным при принятии дара Аната-пиндики¹⁵²; кроме того, вошло в обычай устраивать складочные чуланы над воротами, устроенными в монастырской стене или ограде¹⁵³.

Иногда возникало уважительное побуждение делать и продовольственные запасы, например, в голодную пору, когда нельзя было рассчитывать на добровольную подачу мирянами пропитания, достаточного для довольствия всего состава общины. В этих случаях труднее, чем когда-либо, было отказывать тем жертвователям, которые не предлагали съестных припасов отдельным, встречным инокам, а предназначали их для всей братии. Необходимо было, сверх того, иметь что-нибудь наготове и для довольствия странствующих монахов, наголодавшихся в пути. В подобных случаях Будда разрешал принимать от жертвователей и лишнее, да и самим собирать пищу в садах и полях, с разрешения хозяев их, и даже без спроса, при невозможности отыскать владельцев; разрешал делать в такие периоды нужды

продовольственные запасы и варить «дома», то есть в монастыре, пищу для братии¹⁵⁴. Несомненно, однако, что на меры эти, как противоречившие основным положениям устава, он смотрел как на исключительные и отменял их при восстановлении нормальных условий жизни¹⁵⁵. А между тем, как раз в урожайную пору поселяне и проявляли особую щедрость в приношениях на пользу братии; усердие часто бывало столь велико, что приходилось устанавливать очередь для правильной передачи доставлявшихся даров: к монастырям привозили целыми возами рис, масло, соль и «твердую пищу», и терпеливо ждали, когда настанет черёд покормить «достопочтенных». Случалось, что даже летом непогода заставляла такие транспорты; а что было делать с ними в дождливые месяцы? И вот, устанавливается новое «исключение» из общего правила: в таких случаях разрешалось принять дар прежде, чем ощутится надобность в нем, и сложить его в сохранное место¹⁵⁶, чтобы не обидеть жертвователя и не погубить добра понапрасну.

Но наиболее крупным шагом к улучшению жилищ и обстановки быта оказались жертвы высокопоставленных или именитых лиц. Раджа Бимбисара первый подал пример построения «посады», то есть благоустроенного и довольно сложного по своему плану здания для Учителя и учеников¹⁵⁷. Мы не осведомлены о том, какова была внешность этого первого буддийского монастыря, рассказы о котором, равно, как и о Джетаване Аната-пиндики явно фантастичны; но в последующую пору под посадой разумели обширное здание в несколько этажей, последовательно, снизу кверху уменьшавшихся в объеме¹⁵⁸. Еще лучше была резиденция Будды в Саватти, в парке Джетаваны: здесь, кроме самого необходимого, то есть залы собраний, были калли монахов, спальни их, особое помещение для «Учителя», трапезная, помещение для очагов, кладовые над воротами, а во дворе открытые площадки, аркады и крытые залы для прогулок¹⁵⁹, клозеты¹⁶⁰, колодцы¹⁶¹, бани с предбанниками-раздевальнями¹⁶² и, наконец, обрамленные тёсанным камнем водоемы и пруды для купания¹⁶³. Для защиты от скота и от

наплыва прохожих и зевак монастыри и их усадебные урочища стали обносить рвами и бамбуковыми, или колючими изгородями, а вскоре и стенами, постепенно возраставшими в высоту, и с воротами, державшимися на запоре¹⁶⁴. Добавим ко всему этому в пределах монастырей и вокруг них роскошную растительность подтропических стран и искусственно разводимые сады¹⁶⁵ и плантации¹⁶⁶, с «серебряными» прудами, засаженными водяными лилиями и лотосами, с каналами, служившими для водообмена и орошения, – и мы получим довольно точную картину обстановки буддийского благоустроенного монастыря, с такою любовью описываемую в многочисленных источниках.

Конечно, такие благоустроенные учреждения, как Велувана и Джетавана оставались явлением исключительным; но более или менее приближающиеся к ним постройки стали постепенно появляться везде, где буддийская проповедь встречала сочувствие.

Наконец, робкими попытками стали прокрадываться в монастырскую среду и зачатки художественного элемента: мы уже упоминали о раскраске и даже росписи зданий внутри; далее появляется над воротами плетенье из стеблей растения акки и деревянные резные украшения¹⁶⁷, о характере которых можно судить по воспроизведениям сходных орнаментальных мотивов на каменных рельефах Бхархута и Санчи¹⁶⁸. Постепенно простые деревянные столбы вихар и других зданий заменяются резными, а затем тёсанными из камня, с украшениями, например, с капителями в виде слоновых голов¹⁶⁹. Сознание запретности искусства, его неправомерного проникновения в аскетическую среду сказывается в оригинальном факте, что орнаментика появляется именно на внешних частях монастырских поселков и зданий, как мы сейчас видели, – прежде всего на воротах, этом, так сказать, переходном пункте от пустынножительства к «миру». Под влиянием того же чувства в древних святилищах Бхархута и Санчи орнаментика (уже пышно развитая) еще вся сосредоточена на балюстраде и на монументальных вратах Ступ и вихар¹⁷⁰: на архаической ступе в Маникьяле орнамент,

еще очень простой, появляется уже на самом святилище, но довольствуется тем, что окружает его подножие опять балюстрадаю да узеньким поясом внизу купола¹⁷¹: да и вообще, большая часть крупных северо-западных ступ еще долгое время ограничивается чисто-архитектуральной декорацией в виде пилястр или ниш¹⁷²; пышная орнаментика и скульптура проникают с наружной стороны внутрь зданий лишь в более позднюю пору.

Одновременно с улучшением зданий шло улучшение и их обстановки. Вина и в этом отношении падала на богатых благотворителей и благотворительниц: так, некая Висакха подарила общине посадку настолько комфортабельную, что монахи в смущении запрашивали Будду, какие из принадлежностей обстановки можно считать дозволительными? а он, к удивлению иноков, ответил: «все». Когда же, по завещанию бабки раджи Пасенади, досталось общине «множество неразрешенных вещей», вроде изящных и прихотливых кушеток, диванов и т. п., Будда и их «дозволил», однако, со следующим опрощением: волос и вату из мягкой обивки вынуть и употребить на подушки; внешнюю обивку содрать и превратить в половики, а остов мебели, пообломавши у нее ножки, оставить для сиденья¹⁷³. Таким образом, соблазнительный дар был согласован с правилом, воспрещавшим мягкую мебель для сиденья и лежанья¹⁷⁴. Но, если такие дары оставались редкими, то постройки мирянами зданий для общины стали явлением заурядным¹⁷⁵: смотря по средствам и степени усердия, один строил вихару, другой – отдельные домики-кельи, третий – целую посадку; иные сооружали трапезную или навес для прогулок монахов, или баню, или складочное помещение; некоторые довольствовались мелкими услугами: устройством колодца, пруда, беседки и т. п.¹⁷⁶. Усердие будто бы до такой степени охватило народ, что даже совсем бедные люди, например, мастеровые, пытались строить кое-что для монахов из самодельных кирпичей, возводя стены как попало, самоучкою, без помощи опытных рабочих¹⁷⁷.

Как было вести себя юной общине при таких обстоятельствах? Монахи, по крайней мере лучшие, наиболее

строгие, во всех сомнительных случаях предоставляли решение Благословенному; он же придерживался принципа идти навстречу всем проявлениям любви и благочестия, предпочитая ради них ослаблять, насколько можно, строгости устава, ссылаясь на исключительный характер случая. Но, учащаясь, исключения грозили превратиться, и действительно иногда превращались, в явления заурядные, а вместе с тем, в быт общины вторгались заботы о хозяйственном благоустройстве и незаметно, но неудержимо подготавливалось обременение монашества принципиально отринутыми земными благами. Так, неумело, или в несоответствии с правилами осуществлявшиеся, достройки мирян в пользу сангхи вызвали необходимость вверить надзор за работами надёжному, ответственному надсмотрщику из монахов; так возникла важная должность навакаммики¹⁷⁸. По сходным побуждениям пришлось вверить тому же лицу попечение о поддержке зданий в должном виде, о ремонте и переделке их¹⁷⁹. Первоначально эта уступка прав целой общины одному члену ее, и притом на долгий срок, на 20–30 лет, или до самой смерти такого «распорядителя», вытекала, надо думать, из желания монахов отклонить от большинства опасные для аскетов попечения об интересах «мирского» свойства. Но скоро обнаружилась иная опасность: распорядители стали смотреть на вверенные им вихары (иногда одному поручался надзор за двумя вихарами), как на свою собственность, которую они покушались неограниченно распоряжаться, или же на нее смотрели, как на собственность исключительно тех иноков, которые в ней первоначально поселились, не допуская иных, новых, пришлых, странствующих. Для противодействия этим злоупотреблениям Будда постановил вверить отдельному лицу надзор лишь за строящеюся, еще незаконченною вихарою, а право распоряжения над отстроенными ограничил сроком от 5 до 12 лет, смотря по величине и сложности состава зданий¹⁸⁰. Отменить же совсем сосредоточение административно-хозяйственных полномочий в одном лице оказалось опять неудобным: недоброкачественные монахи, чиббаджийцы, или же происходившие из браминов и кшатрий, своим поведением

делали необходимой концентрацию распорядительной власти. Они самовольно отбирали себе лучшие помещения, не заботясь о предоставлении удобств «старейшим» и «наставникам», так что даже самому достопочтенному Сарипутте, за неимением мест в спальнях, пришлось ночевать наружи, под деревом¹⁸¹. Самоуправство доходило до насилий и драк: однажды чаббаджийцы, задумавши завладеть обширной вихарой, выстроенной другими монахами, выгнали их из нее силою, хватая их за горло и сваливая наземь¹⁸². Такие безобразия не могли укрыться от Будды; собравши виновных, он грозно спросил их: «кто, по вашему мнению, из братии достоин лучшего места, лучшей воды, лучшей пищи?» Одни ответили: «происходящие из воинского рода или из браминского»; другие указывали на твердо знавших сутры и устав, на искусных изъяснителей дхаммы; третьи – на достигших высших степеней мудрости и святости. Он же, изложивши им древнюю притчу о трех друзьях, куропатке, обезьяне и слоне, сказал: «даже животные могут жить во взаимному почтению, доверию и любви; кольми паче вы, иноки, должны жить так же! ваш свет должен сиять миру, который вы покинули! как же вам не жить мирно друг с другом!» И повелел считать достойным преимущественного почета и лучших удобств в бытовом обиходе старейших членов общины, однако, не отдавая коллективной собственности в исключительное распоряжение отдельным лицам, избранным на основании одного старшинства. Он указал далее на необходимость покоить больных предпочтительно перед здоровыми, а во избежание раздоров из-за выбора келий приказал избрать беспристрастных, надежных распределителей помещений¹⁸³.

Таков был последовательный процесс развития буддийских жилищ, от первоначального шалаша в лесу до правильно организованного монастыря. Мы проследили как, параллельно с этими изменениями, шло развитие и других условий бытовой среды буддийской монашеской общины. Некоторое постепенное расширение требований, некоторые уступки против первоначальной строгости стали, с осложнением жизни, неизбежными и здесь. Идеал «ничего-неимения», отказа даже

от необходимейших удобств, в том виде, как он практиковался у адживаков и ниргрант (джайн), остался у буддистов неосуществленным; да на нем и не настаивали. Правда, к нему довольно приближались во время странствующего и «лесного жития»; но быт обительский уже допускал некоторую вещевую, хозяйственную обстановку, хотя и с сохранением непрестанного дозора над попытками уклонений в сторону достатка и комфорта. Пробовали, например, монахи спать на голой земле; но от этого болело тело, грязнились одежды, да и случаи укуса змеями были нередки. Это заставило разрешить иметь матрацы, набитые травой, и скамьи, или упрощенные подставки под постелью. Но как только чаббаджийцы стали устраивать себе высокие и широкие ложа, вызывая этим насмешки мирян, Будда поспешил запретить зазорное уклонение в сторону комфорта¹⁸⁴. И вот, в Патимокке (Пратимокша-сутре) мы находим уравновешенное от крайностей решение этого вопроса: дозволяется иноку делать себе постель, но малую, толщиной в палец, не включая в этот размер нижней подставки и не набивая постель чем-либо мягким¹⁸⁵. Подавлены были все попытки чаббаджийцев ввести в монастырях широкие, яркими и расписными материями обитые, диваны, с пунцовыми подушками, с покрывалами из ковров или нарядных звериных шкур¹⁸⁶ и даже на подаренной и опрощенной вышеизложенным способом мебели дозволялось только сидеть, выпрямившись, а не разваливаясь¹⁸⁷; даже спальные подушки не должны были превышать половинного размера головы¹⁸⁸.

Среди сухого перечисления такого рода предписаний в памятниках нередко попадаются интересные, а иногда и трогательные бытовые картины, поясняющие причины, вызывавшие то или иное правило и, в то же время, характеризующие дух законодателя и настроение окружавшей его среды. Поучительный рассказ сообщается, например, по поводу воспрещения пользоваться коврами; расстилание их по пути Будды и его учеников было, по-видимому, в обычае у желавших почтить его мирян, соединявших, к тому же, с этим актом и некоторые суеверные расчеты. Однажды, в Бхагге, сын местного раджи просил Будду с братией отобедать в

новоотделанном дворце своем: согласился Благословенный; но, дошедши до лестницы, устланной новым сукном, остановился; трижды молил хозяин вступить на сукно и тем доставить дому великую радость; Будда оставался недвижимым, но молча взглянул на Ананду; и промолвил догадливый ученик: «повели, князь, свернуть сукно: Благословенный не ступит на ткань, посланную ради пышных церемоний». Но в другой раз одна женщина, пережившая какое-то неучастие и пригласившая к себе иноков на угощение, также расстилала сукно по пути их, «ради своего счастья», как выражается повесть. Монахи, помня запрет Учителя, остановились-было, а женщина возроптала; Будда же, узнавши о происшедшем, разрешил ступать по сукну, хотя бы разостланному в знак приветствия, «если миряне думают, что им самим это принесет счастье»; вообще же, употребление ковров и иных пышных подстилок воспретил, дозволивши иметь только циновки для обтирания ног да для сиденья, причем, и этот скромный материал нельзя было менять чаще одного раза в четыре месяца¹⁸⁹.

Если, в общем, меблировка вихар и келий, особенно в первую пору, была очень незатейливая, то еще скуднее была монашеская утварь, сводившаяся на немногое, благодаря правилу питаться только подаянием. Нищенская чаша составляла первый предмет инвентаря монаха, являясь символом его священного звания. Мы уже видели возвеличение значения чаши в этом смысле в легенде и в иконографии; видели и отказ самого Будды от драгоценных, предлагавшихся ему, чаш, как не согласимых с обетом нищеты, олицетворением коих она была. Неудивительно, что и в уставе встречается целый ряд относящихся к ней предписаний. Запрещена была еда из общей чаши или с общего блюда¹⁹⁰, чтобы избежать обзаведения трапезою собственного приготовления и возрастания пищевых прихотей. Каждый монах, при вступлении в общину, приносил свою чашу, железную или глиняную; запрещены были сделанные из других металлов, а также из берилла и (горного) хрусталя, или из того, несовершенного по выделке стекла, которое, быть может, уже начинало входить в употребление в эту пору. Не дозволялись и никакие украшения,

и рисунки на чашах¹⁹¹; а строгость мелочных предписаний о том, как вешать и сушить чаши и чем вытирать их¹⁹², показывает, что Будда особенно ретиво охранял значение этого символического признака нищенствующей братии. Поучительным подтверждением этому является одна легенда. Какой-то раджахагский богач водрузил на весах, укрепленных на очень высоком бамбуковом стволе, чашу, вырезанную из драгоценного, ароматического, сандалового дерева, и объявил, что она достанется тому шаману, браману или архату, который посредством своей сверхъестественной силы достанет ее. На своеобразный турнир заявилось немало подвижников, претендовавших на святость и чудодействия: пришел ведический мудрец Пурана Кассапа; пришли вольнодумцы Макхали Госала, Аджима-Кесакамбали, Пакуду-Каччаяна и Санджая-Белаттипутта; даже вождь джайн-ниргрант, аскет Магавира, и тот будто бы не устоял перед искушением тщеславием. Но как ни надеялись одни на свою мудрость, другие на праведность, чаша оставалась для всех недостижимой. Довелось здесь же проходить двоим из духовных сынов Будды, «великому» Могаллану да Пиндола-Бхарадвадже, за сбором пропитания. Пиндола предложил Могаллану взять приз мудрости и чудодейственных способностей; но тот скромно молвил: «ты сам, друг мой, праведник и чудотворец; не мне, а тебе по праву принадлежит чаша». Увлеченный Пиндола честолюбием, воспарил на воздух, снял чашу с весов и, трижды облетевши вокруг Раджахаги, спустился на прежнее место и вручил чашу ее владельцу, конечно, поспешившему передать ее великому магу. Неописуем был восторг толпы: с громкими криками провожала она победителя до местопребывания Будды. Но, ко всеобщему удивлению, этот встретил ученика резким упреком за поступок, «недостойный мудреца, не подобающий, не дозволительный: как мог ты, Бхарадваджа, ради какого-то жалкого, деревянного горшка являть перед миром сверхъестественные свойства чудесной силы иддхи, точь-в-точь как продажная женщина разблачивает себя из-за жалкой монеты! Не приведет это, Бхарадваджа, к обращению необращенных, ни к умножению обращенных, а скорее,

приведет к закоснению необращенных и к отпадению обратившихся... Разбейте, монахи, вдребезги деревянную чашу и не имейте таковых впредь»!¹⁹³.

Откинувши, таким образом, проявление тщеславия, Будда в другой раз осудил противоположную, вычурную неприхотливость. Некоторые монахи, из давших обет довольствоваться только вещами, взятыми из мусорных ям или поднятыми на кладбищах, ходили по улицам с черепом, вместо чаши. «Это – дьяволы»! в ужасе воскликнула какая-то перепуганная таким зрелищем женщина; толпа подхватила: «как могут ученики Сына шакьев подражать дьяволопоклонникам»!¹⁹⁴ И Будда поспешил воспретить этот зловещий вариант нищенской чаши¹⁹⁵.

Запрещение есть хранимое или приготовленное у себя, и приказ питаться исключительно подаянием, значительно упрощали инвентарь монастырской утвари. Попытки чаббаджийцев обзавестись разною медною и жестяною посудой были подавлены; оставлены были только ведра для воды, металлические, глиняные и кожаные¹⁹⁶, да походные сосуды из тыкв, удобные для летних странствий. Затем принцип неприкосновенности живых существ потребовал введения фильтров для воды¹⁹⁷ и правило пользования ими блюлось столь строго, что бывали случаи смерти от жажды у монахов, не имевших фильтра, и не решавшихся обойтись без него¹⁹⁸. Если прибавим к указанному ящик или суму для хранения чаши и других мелких вещей (как зубочистка¹⁹⁹, копоушка²⁰⁰, бритва²⁰¹, щипцы для вырывания волос из носа²⁰², иглу, не сразу, однако, дозволенную²⁰³, да посох²⁰⁴, да зонтик для укрытия от зноя для немощных, и простенькое опахало против moskitov²⁰⁵, да, наконец, подставку для срезанных цветов, получивших у буддистов культовое значение²⁰⁶), мы исчерпаем весь инвентарь имущества, разрешенного, кроме одежды, конечно, буддийскому монаху первых времен. Приведенный список мог иногда пополняться вещами, случайно достававшимися сангхе в дар от мирян. Не желая обижать последних отказом, Будда, в виде исключения, позволял принимать от них то, что не составляло предметов роскоши или прихоти; так, читаем о

приеме сукна, веревок; упоминается даже должность выборного «распределителя безделушек»²⁰⁷ невинного свойства; брать же что-либо драгоценное безусловно воспрещалось²⁰⁸.

Строгому упорядочению подверглась, разумеется, и одежда, также считавшаяся одним из признаков иноческого звания. Мы видели, что вступление в него самого Готама ознаменовалось сменой пышной светской одежды на рубище. С тех пор типичным одеянием буддийского монаха стал плащ буро-желтого, или «оранжевого» цвета. Однако, определенной формы сначала, кажется, никакой не было установлено; по крайней мере, предание передавало, что в первые дни после учреждения общины члены ее, не исключая и основателя, довольствовались так называемой пансукулой, то есть одеждой, сшитой из лохмотьев, подобранных на кладбищах или в мусорных ямах²⁰⁹, и Буддагоша уверяет даже, что такое платье Будда носил целых 20 лет, пока Дживака-Комарабхачча не упросил его принять от него хорошее платье для себя и разрешить монахам принимать одежды в дар от мирян. Будда взял платье, а о братии постановил: «желающие могут носить пансукулу; желающие могут облачаться в одежды, подаренные мирянами; какое бы платье из двух вы ни выбрали, я не возражаю». Узнали об этом жители Раджахаги и возрадовались: «Благословенный разрешил братии принимать платья от мирян; теперь будем приносить дары; теперь станем приобретать заслугу добрыми делами»! Примеру горожан последовали поселяне, и «чуть не в один день» сангху завалили одеждой для братии²¹⁰.

Очевидно, при свойственном Будде равнодушии ко всему внешнему, он не приписывал особого значения и форме одежды, ограничиваясь воспрещением прихотей и роскоши. Но ученикам было далеко до учителя и в этом отношении: опять пошли расспросы о том, какие именно одежды дозволены, а также и споры при дележе их. Отсюда – новое постановление: «шесть родов одежд дозволены: льняно-полотняные, бумажные, шелковые, шерстяные, из грубого сукна и из конопляной ткани, не считая одеяния из лохмотьев (пансукулы)»²¹¹. По этому поводу ясно определились два

направления, боровшихся в сангхе с первых дней ее существования: ригористическое, настаивавшее на строгости аскетических правил, и снисходительное к слабостям, представленное чаббаджийцами. Ригористы, доходили до требований ввести в устав правило наготы, как оно практиковалось у ниргрант; правило это, говорили они, «многообразно содействует умеренности, внутреннему довольству, искоренению зла, подавлению страстей, установлению кротости и почтительности и, вообще, рвению духовному». Будда отринул просьбы, сказавши: «Это было бы неподобно, глупцы, вычурно, недостойно мудреца; не следует этого делать! не приведет это правило к обращению необращенных! не должны вы принимать наготу: кто примет ее, тот впадет в тяжкий грех»²¹². В этом приговоре Будда руководствовался не одним собственным убеждением, но и голосом народа, находившего наготу «нечистой и противною»²¹³. По тем же соображениям не дозволил Будда своим ученикам носить упрощенные одежды браманических подвижников, сделанные из травы, древесной коры или стеблей и листьев, из волос, шкур диких зверей или из совиных перьев²¹⁴. После этих разъяснений оставалось выбирать только между платьем, даренным мирянами, или же ветошью, подобранною среди отбросов. И вот, несмотря на то, что, благодаря усердию мирян, в общине скоплялись целые груды одежд, так, что пришлось устроить склады для сбережения их и учредить должность хранителя и распределителя их²¹⁵, все-таки находились предпочитавшие добывать себе одежду из мусорных ям и с кладбищ, и даже возникали споры из-за обладания этим, с аскетической точки зрения, более ценным одеянием, настолько, что уступка его другому приравнивалась к добродетельному деянию²¹⁶. Наоборот, тяготившиеся строгостью чаббаджийцы рады были использовать равнодушие Будды к данному вопросу сообразно со своими склонностями к прихотям: они стали ходить в светло-голубых, желтых, пунцовых, коричневых и черных одеждах, в длинных рубахах с нашитыми на них цветами и украшениями из змеиной чешуи; надевали иногда куртки, тюрбаны, вызывая насмешки или

негодование мирян²¹⁷. Разумеется, эти самочиния были немедленно подавлены.

Другой случай подал повод к определению дозволенного количества платья. Как-то раз, по пути из Раджахаги в Весали, Будда встретил монахов, несших свернутые одежды за спиною или на голове: глядя на них, он подумал: «скоро, скоро предались эти глупцы излишествам в одежде; хорошо было бы ввести в границы одеяние монахов».²¹⁸ Вскоре вслед за тем наступили холодные ночи, «в пору праздника Аштаки, когда выпадает снег»; и вот, сидя ночью в одной одежде, Благословенный к концу первой ночной стражи прозяб: надел вторую одежду, но к концу второй стражи и ее оказалось недостаточно, а к рассвету понадобилась и четвертая. И пришла ему мысль: «значит, людям благородного происхождения, непривычным к холоду, подобает иметь три одежды», а так как делать в этом отношении различия сообразно с происхождением показалось ему зазорным, то он, применяясь к слабейшим, и ввел для всех правило иметь три одежды, а именно: двойную суконную куртку, исподнее платье и верхнюю мантию²¹⁹. Куртка (самгати) закрывала грудь и спину, и завязывалась поясом; исподняя одежда (антара-васака) состояла из куска холста или полотна, обмотанного вокруг бедер и спускавшегося ниже колен, а закреплялась у бедер концами полотнищ, завязанными в узел, или же поясом; верхняя одежда (уттарасанга) также обматывалась вокруг ног, доходя от бедер до щиколоток, после чего конец мантии сзади перетягивался справа вверх, перекидываясь через левое плечо, или же, как это и поныне делается у сиамских буддистов, ниспадал сверху вниз спереди, или же, наконец, как у бирманцев, еще раз вытягивался уже на правое плечо и опускался вниз по спине. Древнейшим способом драпировки был, кажется, последний из указанных, судя по часто упоминаемым примерам освобождения одного плеча от прикрытия одеждою, в знак особого почтения к присутствующим, или к собеседнику²²⁰. Те же три типа одежд были впоследствии установлены и для монахинь. Наоборот, подавлены были попытки чаббаджийцев ввести три смены

одежд (одну – для пребывания в монастыре, другую – для выхода за сбором пищи и третью – для купанья); получившим же в подарок лишнее платье предписано передавать его не имеющим приличной одежды²²¹. Что касается покроя, то, по поручению Будды, он был установлен Анандой и отличался простотой; выкраивать части одежды из материи не дозволялось; ее просто рвали на куски, а потом сшивали, непременно «грубым швом»²²².

В общем, одеяние буддийских монахов, «приведенное в должные пределы», как выражался Будда, оказывалось довольно сходным с костюмом окружавших их мирян²²³, и, если уступало последнему по яркости цветов²²⁴ и по украшениям²²⁵, зато, пожалуй, превосходило его по своему количественному составу²²⁶.

С умножением числа членов общины и при необходимости заботиться о снабжении одеждою странствующих монахов, а с другой стороны, вследствие упрочившегося обычая мирян дарить материал для одеяния братии, в монастырях возникли склады для хранения его и изготавливавшихся из него одежд. Для приема и сбережения вещей этих избирался «ученый, компетентный монах, не жадный, незлобивый, не подчинявшийся искушению и страху», тогда как другой, а, может быть, тот же самый, заведовал распределением материала и одежд между братией²²⁷. В связи с этим установился обряд так называемой касины (kathina), который, несмотря на свое ничтожное содержание, занял видное место в монотонной жизни общины, потребовал для своего упорядочения целого отдела в уставе и до сих существует в Бирмании и на Цейлоне²²⁸. Согласно ритуалу, осложненному кучей до смешного мелочных, казуистических подробностей, сначала приносимый в дар материал, принимался сангхой в присутствии всей братии округа, которые, опять все, не исключая «ученейших и почтеннейших» должны были пошить из него платья, окончивши эту работу непременно в тот же день; распределение же одежд совершалось также по определенным правилам, с соблюдением равномерности между всеми участниками; а весь обряд являлся завершением церемонии

павараны, которым ознаменовывалось окончание вассы, то есть дождливого периода, времени пребывания в монастыре, так что оделение новой одеждой было как бы сигналом к уходу из общины и к началу бродячей и отшельнической жизни²²⁹.

Требования простоты и ограничения лишь необходимейшим распространялись и на обувь. Сам Будда часто ходил босым и примеру его следовали старейшины (теры); введено было также правило, чтобы в присутствии таких лиц, если они оказывались разутыми, и все остальные должны были снимать обувь²³⁰, – обычай, распространенный и среди мирян в смысле выражения почтения к известной личности²³¹. Запрещено было также входить обутыми в селения за сбором пищи²³². Вообще же обувь не была воспрещена монахам: «деликатно воспитанные», говорил Будда, «могут носить ее»²³³; но целый ряд предписаний ограждал и в этом отношении от уклонений в сторону комфорта и щегольства: запрещены двойные подошвы; запрещена деревянная обувь, как опасная для мелкой, ползающей по земле, твари; по сходным соображениям запрещено обертывать ноги листьями молодых пальм и травой, так как «народ думает, что жизнь пребывает и в растениях»²³⁴; однако, для предупреждения поранений и падений, ночью дозволялось обертывать ноги онучами и иметь при ходьбе посох, фонарь или факел²³⁵.

Если подвергалось ограничениям даже необходимое, то, конечно, совсем воспрещались украшения: серьги, браслеты, ожерелья, кольца, цепочки²³⁶. Даже вопрос о прическе и бороде был регулирован очень подробно. В противоположность браманическим аскетам, любившим растить длинные волосы на голове и длинные бороды, но умышленно относившимся к ним неряшливо, Будда установил не носить волос длиннее двух дюймов и велел стричь их через два месяца²³⁷. Уход за прической, разумеется, также не дозволялся: запрещено было чесать волосы гребнем, приглаживать их рукою, умащать и душить их и лицо, равно как непозволительным считалось смотреться в зеркало или даже в поверхность воды²³⁸. Гонению Будды подверглась и столь высокочтимая у других подвижников борода, «и в форме козлиной, и в форме подстриженной,

четырехугольной». Бритье монахи обязаны были справлять сами. Устранение волос с тела²³⁹ и седины, уход за ногтями²⁴⁰, на манер модников, и всякие косметики для лица (у монахинь) почитались грехом²⁴¹. Вообще, жертва красотой прически, к которой так восприимчивы ориенталы, считалась характерным признаком вступления в «строгое житие». Бритье головы возведено было в обязательный обряд для новообращенных, вступавших в общину, а также и для аскетов, переходивших в буддизм из «школ титтхийцев»²⁴²; отращавшие затем волосы, желающие могли оставлять в вышеуказанных пределах; но большинство предпочитало держать голову навсегда обнаженной; таков обычный тип буддийского монаха на изображениях, в отличие от бородатых и косматоголовых браманических подвижников²⁴³. Песни буддийских иноков и монахинь часто упоминают об отсечении волос, как о признаке «уклонения от всего, что кажется красивым, что влечет к себе миловидностью»²⁴⁴, об «изгнании всякого морочащего призрака красоты»²⁴⁵, о желании «стать бритым, безобразным, противным на вид нищим»²⁴⁶.

Отвергнувши в своем уставе комфорт и прихоти, и неуклонно подавляя все попытки выйти за пределы строгих аскетических правил в этом отношении, Будда, наоборот, очень заботливо относился к условиям санитарного свойства, существенно отличаясь этим и от браманических подвижников, и от джайн. Телесную сторону человеческого организма он, конечно, не ценил и усматривал в ней обильные наклонности к тому, что препятствует освобождению от оков бытия. Но дальше этого, до настоящего враждебного отношения к телу, он не доходил; он и здесь советовал держаться «среднего пути», умеренного аскетизма, ограничения одним необходимым для поддержки сил телесных и духовных, дающих возможность тянуть, сообразно с правилами учения, жизнь, хотя и не имеющую цены, но которую прерывать ни самоубийством, ни постепенным самоумерщвлением, как это делали джайны, недозволительно. Пришедши на собственном аскетическом опыте к заключению, что известный минимум здоровья и телесной бодрости необходим для правильной деятельности

ума и воли, Будда решил обеспечить этот санитарный минимум и в жизни своей общины. Отсюда его заботы прежде всего о чистоте, представляющие такой отрадный контраст к характерному для других индусских аскетов равнодушию к ней и даже некоторому пристрастию к грязи. В первую пору жизни общины этот последний пример действовал заразительно: не по грубости привычек и не по невоспитанности (так как большинство новообращенных принадлежали к образованным и обеспеченным слоям общества), а по принципиальному пренебрежению ко всему вещественному и внешнему, монахи вели себя очень неряшливо относительно чистоты: не мылись, не чесались, были неопрятны в одежде, ложились спать обутыми, справляли естественные потребности где попало, даже в кельях, еще не имевших тогда полов²⁴⁷... В итоге получалась картина настолько претящая, что люди, нерасположенные к новым подвижникам, глумились над ними, а друзья советовали Будде завести для братии баню²⁴⁸. Он внял разумному слову и занялся выработкой санитарных правил.

Маловероятно, чтобы все, приписываемое источниками в данном отношении Будде, было действительно установлено им самим. Конечно, не сразу, а лишь по мере замены простых первоначальных приютов целесообразно устроенными вихарами и арамами, введено было правильное водоснабжение, проложены дренажные и сточные трубы, проточные каналы, спускные трубы и чистка их²⁴⁹. Но, несомненно, уже вскоре после учреждения общежитий приняты были меры против грубых нарушений чистоты: введены ретирады²⁵⁰; кельи велено держать в опрятном виде; не грязнить полов; не плевать; устранять пыль и паутину; мыть полы: чистить и проветривать мебель, постели, одежды²⁵¹. Беспорядок и неряшество объявлены были настоящим грехом: уходящий из кельи или из общего зала, не прибравши находившихся в них вещей, признавался впадшим в проступок и должен был принести покаяние²⁵². Введены были половики, плевательницы²⁵³, простыни на постелях, с запрещением ложиться обутыми²⁵⁴, платки для отирания пота²⁵⁵, душистые зубочистки и полосканья для рта²⁵⁶, мыло²⁵⁷ и баня, достаточно

благоустроенная и вызвавшая подробный устав для пользования ею²⁵⁸, а также и купанье, в свою очередь, обставленное рядом предосторожностей против соблазна наготой или неблагопристойными движениями²⁵⁹. Предписано было также поддерживать чистоту стен, белить и красить их, проветривать, просушивать и давать доступ солнцу в здания²⁶⁰; вменена в строгую обязанность и чистота посуды²⁶¹.

Что касается пищи, то и к ней применялось общее правило воздержности, не доводимой до крайностей. Основным постановлением для монахов было: не заботиться самим о пище. «Сберегаемое дома – недозволительно; приготовленное дома – недозволительно; приготовленное другими с вашего ведома и согласия – недозволительно»²⁶², заметил однажды Будда услужливому ученику Ананде, угощавшему его кашею, сваренную для него во время болезни. Только когда случался общественный голод и нельзя было рассчитывать на получение пропитания со стороны, дозволялось стряпать в монастыре и держать в нем некоторый запас пищевых продуктов²⁶³. Вообще же, монахи должны были питаться только добровольным подаянием. В определенный час дня, уже после обеда мирян, то есть в такую пору, когда можно было получать только объедки их стола, монах, непременно босой, с чашею в руке, которую нельзя было протягивать, без всяких просьб, молча, непоказно и неспешно, должен был обходить ближайшее селение, останавливаясь у входов в жилища, но не переступая за порог их, пока доброхотные даятели не наполнят его чашу чем-либо съестным, причем, подаваемое, смешивалось в ней без разбора в общую массу, вопреки самым невзыскательным требованиям вкуса. Разбираться в составе полученной смеси (за исключением особо оговоренных случаев), просить прибавки, повторять сбор подаяния и есть более одного раза в день запрещалось²⁶⁴.

Так установился суровый порядок заурядного ежедневного пропитания. Определенный пост не был в него включен, да и не мог быть предписан, так как состав пищи не зависел от принимавших подаяние; притом же, как мы раньше видели, Будда и принципиально не стоял за слишком строгий пост; его

правилом было сведение пищи на минимум, на умеренность в еде, с признанием безразличности состава пищи, если только он не сталкивался с соображениями нравственного или санитарного свойства. Из этих двух соображений и вытекали некоторые ограничения. Признанная Буддой неприкосновенность живых существ²⁶⁵ не позволяла ему и его последователям не только убивать животных для еды, но и есть мясо существ, убитых заведомо для угощения монашеской братии²⁶⁶, не исключая и рыбы. Не довольствуясь этим общим предписанием, сочли нужным особо воспретить есть даже во время голода мясо слонов и лошадей, как «царственных животных», а как «противных, претящих» – мясо собак, наконец, как «тварей мстительных» – мясо змеи, львов, тигров и других хищников²⁶⁷. Мало того! к удивлению, понадобилась еще одна оригинальная оговорка: воспрещение есть мясо человеческое в тех случаях, когда «находились верующие, благочестивые люди, решавшиеся, в случаях крайней нужды, или же ради высшего подвига самоотверженности, жертвовать для спасения голодающего куском собственного тела»²⁶⁸. С другой стороны, по исключению, ради лечения так называемых «нечеловеческих», то есть от демонических сил происходящих болезней, разрешалось проглотить кусок сырого мяса и хлебнуть на бойне крови только что убитого животного²⁶⁹.

Но, если, таким образом, добровольное вкушение мясной пищи воспрещалось буддийским монахам, мы, наоборот, не видим, чтобы это запрещение распространялось на ту же пищу, если, она, помимо их ведома и воли, так сказать невзначай, попадала, в их нищенскую чашу от мирян, – случай, впрочем, надо думать, довольно редкий, в силу преобладавшего у индусов растительного питания. Ввиду, однако, приказа Будды принимать угощения от мирян, в эти случайные трапезы могли, невозбранно для монахов, входить и мясные блюда²⁷⁰, недаром и сам «Благословенный» не побрезговал принять от кузнеца Чанды то злополучное кушанье из свинины, которое привело его к смерти от дизентерии! Хорошо осведомленные о правилах общины, угощавшие монахов хлебосолы, конечно, и сами старались не вводить дорогих гостей в гастрономические

соблазны²⁷¹, и подлаживались под установленный для них вегетарианский режим. По крайней мере, в описаниях обедов, предлагавшихся даже самыми богатыми людьми, на первом месте неизменно фигурирует все тот же сладкий рис, то в «твердом» виде (вроде пуддингов или пирогов), то вареный на молоке, то, наконец, в виде совсем жидкого отвара, который «не ели, а пили» и которому «Благословенный» воспел целый хвалебный гимн за его благотворные качества, и тем признал его за наилучшую пищу²⁷². Далее буддийское меню разрешало все овощи, разные мучные кушанья²⁷³, молочные продукты²⁷⁴, сотовый мед²⁷⁵. «Прихотными яствами» называет Пратимокша горчицу, молоко, масло, мед, сахар, рыбу, мясо, сметану; но пользование ими вменяется во грех только тем, кто, «не будучи больным, сам выпросит их себе»²⁷⁶. Фрукты дозволялось есть лишь в ту пору, когда в них еще не было, или уже не было семян, или, если они были повреждены огнем, либо острым орудием, либо ногтями и становились поэтому неспособными к произрастанию²⁷⁷. В голодное время разрешалось, однако, срывать плоды, даже без спроса владельцев, если таковых в данную минуту не попадалось²⁷⁸. Однако, неумеренное применение свободы есть фрукты повлекло к воспрещению самого вкусного из них, манго²⁷⁹.

Упорядочивая вопрос о пище, Будда не мог оставить без внимания и напитков; он разрешил монахам восемь родов их, бывших во всеобщем употреблении, а именно: приготовлявшиеся из плодов манго, джамбу, банана и мочо; затем – мед, виноградный сок и сироп из корня водяной лилии и другой, из растения *Grevia asiatica*. К этому надо добавить еще сок сахарного тростника и всяких плодов, листьев и цветов, кроме входящих в состав хмельных напитков. Так, запрещены были хлебная водка (аррака), пальмовая²⁸⁰, настойки из овощей²⁸¹ и из растения *Bassia latifolia*²⁸².

Сопоставляя строгие правила пищевого режима по уставу Будды с описаниями (хотя бы и сильно преувеличенными) тех обильных трапез, которыми угощали монахов миряне, можно заметить немалую разницу между нормальным режимом и этими, будто бы экстраординарными отступлениями от него,

которые, однако, при великом усердии упасак, становились явлением столь часто повторявшимся, что оно повело к злоупотреблениям. В Раджахаге, глядя на то, как монахи несколько дней сряду пользовались «превосходными обедами» в разных домах, люди стали говорить: «правду сказать, у этих шаманов, идущих по следам Сына шакьев, преудобные правила, и жизнь у них спокойная: обеды у них прекрасные, да и спят они на постелях, защищенных от ветра; почему бы и нам не попробовать вести благочестивую жизнь с этими шаманами?» И пробовали: принимали посвящение; но как только от сытных угощений пришлось переходить на нищенскую чашу, – разочаровывались и роптали. Таких Будда встретил грозными словами: «как дерзнули вы, безумцы, вступать в иноческую жизнь по уставу столь хорошего учения и такой превосходной дисциплины ради вашего брюха? О, глупцы! такой поступок не поведет к обращению необращенных, ни к умножению числа обращенных!» И, обратившись к монахам благонравным, добавил: «Я предписываю, иноки, чтобы посвящающий в упасампаду объявлял посвященному о четырех условиях предстоящего ему жития. Благочестивая жизнь поддерживается крохами пищи, подаваемой в качестве милостыни: вот чем должны вы стараться существовать всю вашу жизнь; обеды, даруемые сангхе по приглашению какими-либо лицами, пища, распределяемая по запискам (от жертвователей) и трапезы в день упасаты, все это – снисхождения исключительного свойства. Затем: жизнь благочестивая проводится в одеждах, сшитых из лохмотьев, подобранных в кучах отбросов; в этих рубищах должны вы стараться проводить всю жизнь; полотно же, бумажные, шелковые, шерстяные и суконные ткани, это все – исключение. Далее: благочестивая жизнь должна протекать у подножия дерева (в лесу); вот где должны вы стараться проводить всю жизнь; вихары же, дома, одно- и двухэтажные, навесы, погреба, все это – помещения экстраординарные. Наконец, благочестивая жизнь должна рассчитывать на разлагающуюся мочу, как на нормальное лекарство, в случае болезней, в течение всей вашей жизни; топленое же коровье масло и

растительное, мед и сахарный сироп, это все – дозволения исключительного свойства»²⁸³. Столь определенное предупреждение «о предстоящем скудном житии» было, разумеется, очень похвально по цели; но оно стало отталкивать многих новообращенных от вступления в монашество; строгости устава, быть может, скрепя сердце, согласны были переносить не ознакомившиеся с ними неофиты, уже принявшие посвящение, чтобы не нарушать раз произнесенного обета; но предупреждаемые перед посвящением робели возлагать на себя бремена неудобноносимые и «противные». И вот, практичный в своей организационной тактике законодатель, в отмену только что сделанного постановления, возводит посвящающему в вину предварительное предупреждение о скудном житии и заменяет эту меру объяснением немедленно после посвящения!²⁸⁴

Неуверенный (да и не без фактического основания!) в нравственной чуткости своих учеников для самостоятельного различения недозволительного от допустимого, Будда был вынужден в пределах устава «скудного жития» создавать, ради укрепления дисциплины, правило за правилом, ограничение за ограничением, исключение за исключением, стараясь, насколько было можно, согласовать показания жизненного опыта с основными началами своих воззрений на аскетизм. То была мелочная, утомительная и затяжная работа, опутывавшая иноческую жизнь сложную сеть детальных предписаний, с одной стороны неизбежно вырождавшихся в мертвящий формализм, а с другой столь же неизбежно приводивших к соблазнительной казуистике в применении всей этой массы мелких предписаний, сталкивавшихся друг с другом и с требованиями жизни. Добросовестные иноки не хотели прибегать к уловкам казуистики; но они терялись в непрерывно нараставшей куче правил; не знали, как поступать в не предусмотренных, или сомнительных случаях. Чтобы положить конец недоразумениям, Будда пояснил; «все то, что не было определено запрещено мною, но что совпадает с незаконным и противоположно законному, то все – незаконно; а все то, что не было воспрещено мною словами: «это не подобает вам» и что

согласно с законом, и противоположно незаконному, это все законно; то же самое и относительно всего, что не было определено дозволено мною, но что или согласуется с законом, или противоречит ему»²⁸⁵. Однако, и это разъяснение не положило конца недоумениям и не избавило от казуистических способов решения их: возникали все новые вопросы. Вот образцы этой щепетильности: «законно ли есть пищу, дозволенную к употреблению до первого часа ночи, если она смешана с пищей, разрешаемой только до полудня? Пища, допускаемая во всякое время в течение недели, будет ли законною, если она перемешана с продуктами, которые должны быть употребляемы лишь до полудня того дня, когда они получены? Законно ли смешение пищи этого последнего рода с такою, которую разрешено есть во всякое время, без указания каких-либо сроков»? и т. д., и т. д. Будда давал ответы и на эти казусы, кажется, не замечая, какою пыльною, хилою паутиною он тем самым опутывает свою будто бы «превосходную» дисциплину, какой бездушный формализм вводит он в свое учение, первоначально противопоставлявшее себя раболепству браманических аскетов перед внешними обрядами и мелочными предписаниями. Он упускал из вида, что в той древней обрядности почти все, даже мельчайшие внешние детали имели когда-то внутренний смысл, вытекавший из их тесной связи с первоначальными космологическими или религиозными воззрениями, и что только по забвении этой связи внешность обряда или обычая получила суеверное, магическое значение, или стала просто бессмыслицею, – тогда как та буддийская казуистика, образцы коей мы привели, была изначала бессодержательной и являлась выражением только бессилия Будды, и в особенности его учеников возрастить в себе прочное, глубоко проникающее аскетическое настроение, способное решать в здоровой духовной свободе частные вопросы применения основного аскетического начала и потому не нуждающееся в хитросплетениях мелочного законодательства и его заслуженного следствия – казуистики. Вырождение, на первых же порах постигшее добросовестные, кропотливые усилия Будды создать точную и прочную аскетическую

дисциплину, было естественным следствием его ложного приема: воспитывать свою братию ограждениями извне, то есть методом отрицательным, запретительным, а не насаждением положительно-воспитательного элемента изнутри, что, впрочем, и было неизбежно при основном нравственном изъяне буддизма – при его нетовщине, нигилизме, при его тщетных усилиях достигнуть «избавления» человека, а не его спасения, добиться отрешения от жизни, а не обожения жизни и бессмертия.

Забываясь о создании правильных санитарных условий быта для своей общины, Будда, разумеется, должен был подумать и о врачебной помощи для больных ее членов. Бродячая жизнь в течение большей части года подвергала организм монахов многим опасностям. В особенности страдали они в жаркую пору от изнурительных лихорадок и от желудочных заболеваний. Памятники описывают нам иноков исхудавшими, обессиленными, пожелтевшими в лице, с обвисшею кожей и проступающими наружу жилами²⁸⁶. И вот, Будда задается вопросом: «какие лекарства должен я предписать монахам в качестве дозволенных, обычных целебных средств»? и решает признать за таковые топленое коровье масло, масло растительное, мед и сахарный сироп. Пользование этими средствами он ограничил временем дня, указанным для принятия пищи. Но присоединение этих, еще неиспробованных на опыте, будто бы лечебных веществ к случайной смеси пищи и без того часто негигиеничной, только ухудшало положение больных²⁸⁷. И вот, начинается добавление буддийского фармацевтического материала и расширение условий его применения, по случайным указаниям опыта и по личным соображениям Будды, причем, однако, ость основание думать, что первый фактор был преобладающим в развитии этой оригинальной медицины. Впоследствии же все, или почти все принятые предписания относились задним числом к происхождению от самого Будды. Так ввели в лечебный обиход разные жирные, ароматические и смолистые вещества и соли, корни, листья и плоды многих растений, различные настойки, мази и порошки²⁸⁸, и т. д., до таких экстраординарных средств, как сырое свиное мясо и кровь для противодействия так

называемым «нечеловеческим» (демоническим) болезням²⁸⁹. Таким образом, в противоречие с приписываемым Будде изречением, что нормальным, универсальным лечебным средством истинному монаху должна бы служить одна разлагающаяся моча, а все другие средства дозволены лишь в исключительных случаях, – постепенно накопился довольно сложный сброд фармацевтического материала, вызвавший потребность в некоторых аптечных приспособлениях²⁹⁰. Далее введено было употребление массажа, компрессов и некоторых хирургических приемов²⁹¹. Мы не станем вдаваться в рассмотрение этой причудливой терапии, черпавшей, вероятно, обильно из тогдашней народной, полусуеверной лечебной практики²⁹² и из общеиндусских медицинских познаний и предположений²⁹³; укажем только на сохранившиеся в Магаваге описания многочисленных курьезных, неудачных экспериментов, приписываемых Будде, в его попытках лечить разные болезни²⁹⁴, а также на его вмешательство в терапевтические и хирургические приемы современных ему медиков²⁹⁵, причем руководящим началом у него и в таких случаях являлись не столько соображения медицинского свойства, сколько опасения подать повод к какому-либо нравственному соблазну, «помешать обращению еще не обращенных»²⁹⁶.

Достойно замечания, что везде, в первоначальных повествованиях этого рода, Будда с полной правдоподобностью изображается как обыкновенный, осторожный, хладнокровно расчетливый человек, нащупывающий, удачно или неудачно, практические меры и соображающийся с данными опыта и со своей общей главной целью; почти нигде в этих ранних памятниках он не фигурирует в качестве чудотворца-целителя, врачующего сверхъестественными средствами. Если и встречаются редкие черты этого рода²⁹⁷, они – явное добавление поры позднейшей; но существенно важно то, что даже и она очень сдержанна в приписывании Будде чудес этого рода; в яркую противоположность Основателю христианства, основатель буддизма чудотворцем-целителем не был ни в жизни, ни даже в легенде, – черта, характерная для того, в ком,

при полном обесценении жизни, не было места для глубокого сострадания к физическому страданию.

Этим объясняется редкое в памятниках упоминание о внушениях Будды монахам ухаживать за больными. Вот наиболее важный, но чуть ли не единственный в этом роде рассказ: однажды, обходя вечером, вместе с Анандою, спальни монахов, Будда наткнулся на одного из них, обессиленного от поноса и валявшегося в нечистотах. «Почему братья не ухаживают за тобою?» – спросил Будда. «Потому что я им ни к чему уже не пригоден», – прошептал больной. Тогда «Благословенный» послал Ананду за водой; вдвоем обмыли они страждущего и уложили в постель. А наутро Будда созвал иноков и пристыдил их словами: «у вас нет ни отцов, ни матерей, чтобы в случае недуга, ходить за вами; и, если вы не будете помогать друг другу, – кто поможет вам? Объявляю вам: тот, кто охотлив послужить мне, пусть, вместо того, послужит больному»²⁹⁸. Обязанность эту, прежде всего, он возложил на учеников, или послушников при старших иноках, в случае болезни таковых²⁹⁹, но, обратно, ту же обязанность вменил он в долг и «старшим», «учителям, наставникам» по отношению к больным ученикам³⁰⁰. Указал он тут же на извиняющие ухаживающих за больными трудности этого дела; но «некомпетентными» в нем признал только лиц, не смыслящих ничего в правилах диеты и в том, что, вообще, полезно или вредно больному; далее – не умеющих предписать надлежащего врачебного средства, и, наконец, «тех, кто служит больному не по любви», а по принуждению, кто с отвращением относится к претящим свойствам и следствиям недугов и кто не умеет «от времени до времени научить, ободрить, воодушевить и обрадовать пациента благочестивою речью»³⁰¹. Бесспорно, эти директивы превосходны: но характерно то, что среди кучи стольких предписаний и повторений о всевозможных мелочах внешней дисциплины, мы почти не встречаем напоминаний об этом послушании³⁰², ни возведения этого рода проявлений любви к ближнему в особо важную обязанность и заслугу. Не видим и попыток правильно организовать врачебную помощь среди иноков, – ничего подобного больницам и больничникам.

Во всяком случае, миряне и мирянки проявляли в этом отношении более усердия и даже самоотверженности, нежели иноки³⁰³. Не было, по-видимому, недостатка и во врачах, мирянах же, изъявлявших желание лечить братию, конечно, безвозмездно, начиная от заурядных и малосведущих врачей³⁰⁴, и кончая лейб-медиком раджи Бимбисары, тем Дживакой Комарабхаччей, который будто бы затмил славу «многих всемирно-известных врачей», вылечил самого Будду, а затем стал одним из покровителей и благотворителей его общины, своими советами (например, о введении бани и приличной одежды), содействовавшим немало ее санитарному благоустройству³⁰⁵.

V. 13. Внутренняя организация и дисциплина общины

Переходя к описанию внутренней жизни буддийской общины, нам следует прежде всего остановить внимание на условиях вступления в сангху. И уже здесь, на первом шагу, ярко и решительно обнаруживается преобладание в этой монашеской общине правового начала не только над религиозным, но и над нравственным, опять – в глубокой противоположности к христианству. Сангха – не Церковь, не духовная семья, утверждающаяся на вере в Бога и внутренне сплоченная силою мистического единения с Ним, как с душой и животворящей энергией целостного духовного организма. Сангха не более, как земное, человеческое сообщество, связанное известными правовыми отношениями, выраженными в определенных, точных формулах, включающих в себя ряд прав и обязанностей. Это сообщество, хотя и предназначенное для целей нематериальных, зиждется, однако, на внешних, договорных отношениях, непринужденно признаваемых и столь же легко расторгаемых нарушением обещаний или отказом от них. Связующее начало этого общежития отнюдь не внутренний, невидимый, мистический союз сочленов друг с другом и с главою общины. Для такого мистического единения в буддизме не было внутреннего духовного содержания, которое может быть только религиозным: Бог отсутствовал в системе буддийского мировоззрения и непонимания, а основатель общины еще не подвергся обоготворению в эту раннюю пору; он имел значение лишь наставника на путь избавления от скорби бытия и был образцом шествования по этому пути. Не его личность объединяла учеников; объединяло его учение. В противоположность Христу, из самого Будды не истекали реки воды живой, текущей в жизнь вечную; только из того, чему он учил, должно было воспоследовать избавление от личной жизни, нирвана вечная. Оттого ученики Готамы, в противоположность ученикам Христовым, могли воскликнуть: «не благодатью мы спасены, а знанием; не Божией милостью

мы таковы, а самими собою; не Буддою, а Дхаммою достигнем мы избавления!».

Пример самого основателя сангхи, не претендовавшего быть существом божественным, показывал, что это своеобразное спасение не стояло в необходимой зависимости от принадлежности к жалкому подобию церкви, каковою являлась сангха. Спасение было возможно без нее и до нее, в одиночку, особняком; именно так достигли его сам Будда и первые ученики, которым древние, приведенные нами предания приписывают поэтому обет не трехчленный, а двучленный, – присоединения к Будде и к Дхамме (к учению), так как последний член буддийской триады, община, Сангха, тогда ещё не сложилась. Несущественность ее наличия для спасения с догматической точки зрения такова, что один из лучших знатоков первоначального буддизма, Ольденберг, решился, «хотя и не без сомнений», выступить с предположением, «правда, не имеющим подтверждения в предании», будто троичная формула обета при вступлении в буддизм вообще еще не существовала во времена самого Будды и возникла лишь после его кончины, как необходимое и единственно-возможное возмещение и преемство его личного авторитета, пресекающегося смертью и ничьим иным личным авторитетом незаменимого³⁰⁶. Если это предположение и сталкивается с древнейшими, до нас дошедшими, свидетельствами памятников, определенно приписывающими самому Будде установление посвящения в ученики «троекратным заявлением о том, что вступающий прибегает к *тройному* убежищу: к Будде, Дхамме и Сангхе»³⁰⁷, мы, тем не менее, в силу предшествующих соображений, вправе полагать, что не только в эту раннюю пору, но и в последующую, составные начала буддийской триады считались не равнозначительными, не равноценными, в том смысле, что главным, первенствующим началом в ней была не сангха, и даже не основатель ее, а учение. Да и впоследствии, когда личность основателя чрезвычайно возросла в догматическом значении, главенство и первенство в ценности осталось все же за дхаммою, а не за Буддою. Что же касается сангхи, то, хотя, после смерти его, она

и окрепла в своих правомочиях, однако лишь в качестве хранительницы чистого учения и предписаний Будды. Но даже и тогда она осталась инстанцией, не существенной в процессе духовной жизни буддистов: единою «спасающею церковью» сангха никогда не была и быть не могла, без искажения основного начала буддийского учения: «будьте сами светочами себе; будьте сами себе убежищем; не ищите никакого внешнего убежища; крепко держитесь светоча истины; крепким убежищем имейте истину; не ищите никакого иного убежища; помимо самих себя»³⁰⁸; в «учении и дисциплине обретается благородный восьмеричный путь и в нем одном – истинная святость человека»³⁰⁹.

Церковь немыслима без Божественного Спасителя; а Его не было в буддизме, где на месте Единородного Сына и Слова Божия стоял только человеческий мудрец со своим отвлеченно-философским словом, хотя и величавший себя «путем», но не дерзавший сказать: «я не только путь, но и жизнь, и воскресение!». Церковь спасающая возможна только при пребывании в ней Духа Божия, Духа Святого, духа не только разума, не только премудрости (на что претендовала и буддийская дхамма), но и Духа «Жизни Подателя», и Духа Любви, тогда как буддизм заранее отрекся и от любви, и от жизни. Не было поэтому в сангхе и проводников благодати, даров Духа Святого, ибо отринут был здесь самый источник их, и самая святыня, само «Сокровище благих» заменено было безнадежною пустотою нирваны. На место благоговейного порыва «души, тоскующей в изгнании своем», порыва к «полноте, Исполняющего всяческое во всем», в буддийскую душу, изверившуюся в смысле и ценности бытия и потому искавшую не спасения, а «избавления», прокралось «ощущение пустоты»³¹⁰ всего сущего и грядущего.

Для чего же, при таких условиях, нужна была, однако, сангха, эта община не верующих, не любящих сынов единого Отца Небесного, усыновленных Ему и взаимно объединенных Сыном Человеческим, Богочеловеком, а община только «знающих» закон мудрости, община только точных исполнителей его? Нужна она была лишь как пособие к знанию

этого закона. Он был постижим и без нее; но в ней, держательнице предания, от Учителя идущего, закон будто бы наиболее точно сохранился. Он был осуществим и без нее, самостоятельно, в одиночку; но в ее среде были, будто бы, явлены образцы жизни и мысли, достойные подражания, опыт и советы уже преуспевших, готовых на помощь желавшим преуспевать, но еще ненавыкшим в «пути». Сангха не дерзала сказать вступающему, новообращенному: «приди ко мне, ибо вне меня нет спасения». Изречь это решалась не сангха, а дхамма, объявившая, устами Готамы: «пусты, лишены святых системы всех других учителей... истинная святость – в благородном восьмеричном пути, и только в нем одном»³¹¹; по сангха своими убеждениями и примером как бы вещала: «приди ко мне и удостоверься, как можно достигнуть избавления от зол бытия, как можно вести святую и «легкую жизнь».

Сангха и дхамма были, таким образом, только пособием, а не сущностью процесса спасения, который, в буддийском смысле, всегда сосредоточивался во внутреннем, непременно индивидуальном, самодовлеющем переживании. И пособие сангхи, по характеру своему, было только внешнее, предохранительное от двойного заблуждения: в знании и в поведении, охрана от ложного суждения и от несправедливого действия. Ни на какую специфически коллективную способность дознавания истины и ни на какие-либо особливые силы для осуществления праведности сангха не претендовала, как и не мечтала она собрать в себя всех людей, стать всеобъемлющей, всечеловеческой семьей. Не втянуть в себя целый мир хотела она, чтобы сделать его единым царством праведности, где исчезало бы разделение на грешных и святых: наоборот, она принципиально и резко противопоставляла огромному грешному миру себя, как «малое стадо» избранных святых, добровольно стекающихся в нее из мира, спасать который в его целом, ни даже в большинстве, она не думала, как и не считала этого возможным, убежденная в правильности слов Будды: «здоровое учение – не для глупцов; здоровое учение – для немногих». Она и в этом смысле, следовательно, была не церковью, а общиной, узкой по целям и пределам деятельности корпорацией, которая,

по общей тенденции буддизма и в силу влияния прецедентов, выработанных укладом индусского быта, могла вылиться в форму только аскетического, монашеского общежития, могла стать только замкнутым, небольшим оазисом среди широкого моря мирской суеты.

Как таковая, она нуждалась во внешнем связующем начале, которым бы она ограничивалась от окружающего мира и определяла бы в собственной среде права и обязанности своих сочленов. Таким-то началом и стал для сангхи иноческий обет, с одной стороны – праводарующий, с другой – правоограничающий. Опираясь на него, сангха могла бы воскликнуть: «к свободе призваны вы, братия!», разумея под свободой непричастность мирским вожделениям, заботам и повинностям, с ними связанным; но, вместе с тем, она должна была бы добавить: «к порядку и к строгой дисциплине призваны вы, братия», как члены духовной семьи, отошедшей от мира для того, чтобы угасить похотливую жажду жизни напитком небытия, «амритой нирваны».

Сообразно с изложенным, формула вступления в буддийскую монашескую общину с самого начала стала двустепенною, распадаясь на обет паббаджи и на обет упасампады. Первый не был нововведением буддистов; они в данном случае только переняли акт, искони встречавшийся в индусском быту. Уход мирян в уединение или, вернее, выход в бездомовное, бесприютное состояние, паббаджа, с незапамятных времен практиковалась в браманизме и среди разных, отклонявшихся от него сект; у джайн в особенности она была повседневным явлением. Для поступка столь естественного, общеизвестного и похвального с индусской точки зрения не требовалось особых формальностей; достаточно было произносимого в чьем-либо присутствии решения расстаться с миром. Несмотря на такую простоту формы, заявление это имело, однако, значение правового акта, чрезвычайно важного по своим следствиям; то было добровольное самовыключение личности из всей области политических, гражданских и экономических отношений, снятие с себя одним взмахом всех обязательств пред государством,

обществом и собственной семьей, ибо брак считался расторгнутым паббаджей, имущественные права переходили после нее к родственникам, а служебные повинности относительно общежития и государственной власти прекращались, причем ни одно из учреждений не считало себя правомочным принудительно противодействовать решению отрекавшегося от мирских обязанностей. Выше, говоря об общеиндусском аскетизме, мы указали на то, что и частные лица, и выразители взглядов закона ограничивались в подобных случаях по большей мере уговорами да советами, и только. То же самое отношение к паббадже наблюдается и в истории буддизма. Учащение переходов в монашеское житие, как мы видели, вызывало иногда ропот в толпе, да и то ненадолго; до препятствий со стороны властей и народа дело не доходило. Поэтические исповеди монахов и монахинь, собранные в Тера-и Тери-гате, раскрывают перед нами картину той изумительной легкости, с которой, ради иночества или подвижничества, разрывались гражданские и семейные связи. Вот, например, Дженто, сын придворного жреца, «одуренный тщеславием знатного происхождения, опьяненный высоким положением и богатством, гордившийся своею кастою, не признававший никого равным себе», отрезвляется «сразу» от всего этого³¹². Вот «правильно рожденная дочь отца», Анопама, происходящая из «высокого, гордого рода», одаренная красотой, окруженная роскошью, та, за которую сватались княжичи и сыны богачей, вдруг уходит в паббаджу, отказавшись от всего, обривши себе голову, облекшись в рубище³¹³. Столь же легко, как с имением и деньгами, расставались с женою, с детьми³¹⁴: в Терагате («Песнях старейшин») мы встречаем колоритные описания, как решившийся на паббаджу семьянин отстраняет от себя «смертные сети» в лице жены, разряженной, богато изукрашенной, держащей на руках его ребенка, не останавливаясь даже перед угрозой, что младенцу грозит участь «быть брошенным на растерзание шакалам и псам»³¹⁵.

С того, кто так решительно мог порвать с обязанностями мужа и отца, столь священными по индусским понятиям и столь ревниво охранявшимися законом, с того, одновременно с

семейными связями, спадали и кастовые узы. Мы видели это в браманическом подвижничестве; то же – и в буддизме. Сам Готама говорит: «как великие реки: Ганга, Ямуна, Ачиравати, Сарабху и Махи, достигши Великого Океана, теряют свои старые имена и свое происхождение, и приемлют единое имя Великого Океана, так монахи, и четыре касты, кшатрий и брахманов, вайший и шудр, когда принадлежащие к ним, согласно учению и закону, Совершенным возведенному, отрекутся от родины и вступят в состояние бездомности, они утрачивают старые имена и старое родословие, и зовутся единым именем аскетов, грядущих во след Сыну шакьев»³¹⁶. И закономерность такой перемены общественного положения без колебаний подтверждается и светскою властью, которая с момента паббаджи отказывается от своих прав на уходящего. Таков ответ раджи магадхского Аджатасатту Будде на запрос об этом: «если бы (спрашивает Готама) какой-либо раб или слуга твой, встающий раньше тебя и лежащий спать позднее тебя, выполняющий твои приказания, предупреждающий желания твои, обривши себе голову и бороду, и облекшись в желтую одежду, покинул дом и удалился в паббаджу, – ужели ты сказал бы: «приведите мне этого человека обратно! пусть будет он снова рабом и слугою!» – «Конечно, нет» отвечает царь. «Наоборот, мы сами почтительно приветствовали бы его, встали бы пред ним, а его пригласили бы сесть, предложили бы ему одеяние, кушанье, охрану, защиту и покровительство, награждая подвижничество уже при жизни подвижника видимою наградою»³¹⁷.

Одно удаление в паббаджу, впрочем, еще не было тождественно со вступлением в буддийскую общину. Паббаджа была очень определенным выходом из мирского, светского строя; но сама по себе она еще не предрешала выбора той или иной формы подвижнической жизни. Присоединение к буддийскому монашеству совершалось в первое время определенным заявлением об этом самому Будде³¹⁸, который на таковое, обыкновенно, отвечал: «приди, монах! хорошо изложено учение: веди праведный образ жизни ради полного угашения страдания». Такова была древнейшая и простейшая

форма посвящения, упасампады³¹⁹, обязательная по смыслу своему, но едва ли по внешнему выражению, которое могло быть, вероятно, и иным, судя по тому, что еще под самый конец жизни Будды могли иногда обходиться без определенной формулы посвящения, как это видим, например, при принятии Субхадды, где ограничились возлиянием воды на главу неопита и произнесением текста «о невечности тела», после чего сам Будда даровал новообращенному высшую иноческую степень, несмотря на его еще отроческий возраст³²⁰. Очевидно, при жизни Будды существенным признаком принятия в члены общины считали не самую формулу посвящения, а факт согласия Учителя, как бы то ни было, им выраженный. Вот почему даже уже посвященные считали долгом закрепить упасампаду личным благословением Будды, для чего и шли к нему нарочно, иногда издалека. Старейшины одобряли этот обычай³²¹; но делать его обязательным было все же неудобно; вследствие чего, как мы видели, Будда и поспешил разрешить своим ученикам, помимо его самого, принимать желающих вступить в общину. Благоразумие требовало, однако, обусловить этот облегченный способ³²², хотя бы минимальными, но определенными формальностями. Таковые мы и видим в обете упасампады, установление коего Магавагга приписывает, конечно, самому Будде, и который, во всяком случае, с самой древней поры считался законным признаком вступления в сангху. «Я дозволяю вам, монахи (сказал будто бы Учитель) разрешать посвящение в паббаджу и упсампаду следующим образом: пусть желающий принять посвящение предварительно сбрит себе бороду и волосы на голове, облечется в желтую (оранжевую) одежду, приладит верхнее платье так, чтобы прикрыто было только одно плечо, преклонится главою к ногам монахов и затем, присевши и поднявши вверх сложенные вместе руки, пусть он молвит: «я прибегаю к Будде; я прибегаю к Дхамме; я прибегаю к Сангхе!» И пусть трижды повторит он это заявление»³²³.

Однако, опыт не замедлил обнаружить неудобство этого слишком упрощенного способа принятия в общину, в том смысле, что, с одной стороны, он не ограждал желавшего

вступить от произвола лиц, случайно решавших его участь, а с другой потому, что постановлявшие решение сами иногда оказывались некомпетентными по своему духовному развитию для произнесения сознательного и осмотрительного приговора. Ввиду этого, Будда отменил прежнюю формулу упасампады, произносившуюся перед отдельными монахами и заменил ее «форменным актом заявления вступающего перед лицом целой общины»³²⁴, или же, по меньшей мере, десяти монахов, причем эту норму впоследствии пришлось понизить до четырех присутствующих и пятого, председателя, в «порубежных», то есть отдаленных местностях, где иногда приходилось дожидаться года по три случая собрать пятерых членов законного заседания³²⁵. Кроме того, постановлено было, что право посвящать дается монаху не ранее, как через десять лет после его собственного вступления в иноческий сан³²⁶. Впоследствии к этому ограничению прибавилось другое, очень важное: дозволять совершать чин посвящения только «ученым, компетентным» монахам, во избежание соблазна, имевшего место в тех случаях, когда посвящаемый ученик оказывался более знающим и развитым, чем его духовный наставник, и когда первый ставил второго в тупик вопросами или возражениями³²⁷.

В окончательно сложившемся виде обряд упасампады изображается в Магавагге в следующей формулировке: желающий вступить в общину должен сделать о том заявление перед собранием членов ее в вышеуказанном составе; с обнаженным плечом, с земными поклонами у ног предстоящих, с поднятыми в знак мольбы руками, вступающий трижды произносит слова: «достопочтенные отцы, я прошу сангху извлечь меня (из греховного мира) ради сожаления ко мне»³²⁸, на что один «ученый, компетентный» монах отвечает, обращаясь к собранию: «благоволите, достопочтенные, выслушать меня: такой-то желает получить посвящение упасампады от достопочтенного такого-то в качестве учителя (упаджьи); если сангхе благоугодно, пусть сангха дарует просящему посвящение упасампады, с назначением ему в учителя такого-то; таково заявление (ньятти)». Затем, в качестве ответа на него, он же

продолжал: «да выслушает меня, достопочтенные, сангха: это лицо (указывая на вступающего) желает получить посвящение упасампады от достопочтенного такого-то; сангха дарует такому-то посвящение упасампады с назначением ему учителем такого-то; те из достопочтенной братии, которые согласны на посвящение такого-то при учителе таком-то, да пребывают в молчании, а несогласные пусть возражают». Если, после троекратного вопрошения, возражений не оказывалось, произносилась заключительная формула: «такой-то получил посвящение упасампады от сангхи с назначением ему учителем такого-то; сангха согласна на то, и потому безмолвствует; так понимаю я»³²⁹.

Рискуя утомить читателя необычными для европейцев повторениями, мы привели полностью формулу буддийского посвящения для того, чтобы ярче выяснились идейный смысл и степень духовной ценности этого важного акта, особенно важного потому, что мы здесь имеем дело не с узко корпоративным монашеским обетом, а с фактом вступления в буддизм вообще, ибо вне монашества нет подлинного, полноправного буддизма. Не ясно ли с первого же взгляда на этот акт преобладание в нем начала юридического над нравственным и религиозным, чтобы не сказать: не ясно ли полное отсутствие двух последних? И какая глубокая разница с таинством христианского священства, с чином христианского посвящения в иночество? Здесь, в сангхе, как видим, ничего молитвенного, ничего символического, мистического, сакраментального; ничего смиренно-умилительного и ничего выпренного, драматического; никакого веяния благодати! не священнодействие, не таинство, а прозаичная, холодная декларация, своим сухим и педантичным тоном отзывающаяся не храмом, а нотариальной конторой, или залом суда! Где призывание помощи Вышнего? где молитвы о ниспослании даров Духа Святого? и где венчание ими облакающегося в священный сан? ... И даже, спускаясь несравненно ниже, к слоям психологических настроений, даже ограничиваясь только человеческим, какая и в этом отношении скудость и бледность буддийского обряда инокопосвящения, сравнительно с

христианским чином вступления в подвиг «ангельского жития»! Сухая, канцелярски деловитая точность коротенького буддийского заявления и приговора, без единого, без малейшего проявления чувства, с одной стороны, а с другой – многострунная лира православного «чина», звенящая то элегическими, то драматическими мелодиями расставания с миром и близкими, то священно-трепетным восторгом вселения в мир иной, экстазом единения с «единым на потребу»!.. Христианский чин это – венчание священнослужителя на «царское священство», на «житие ангельское»; это обручение горнему, вечному. Отречение от мира это – таинство смерти, потрясающе наглядно драматизированное, по смерти лишь всего ведущего к смерти и тлению; вступление в иночество это – воскрешение для жизни новой, равноангельской по чистоте цели и ее выполнения³³⁰. Наконец, вступление в братское общежитие – не договор, контрактной формулой создаваемый и разрешаемый, а единение любви в единстве духа, единомыслие, единочувствие, единоволлие, словом – единокорие! Бесспорно, этот идеал предносился и перед Буддой, когда он создавал свою общину, иначе он не превозносил бы тех скромных иноков, которые «жили в единении и согласии, без ссор, подобно молоку, смешанному с водой», так, что «тела их оставались разными, души же стали одною душою»³³¹. Но этого единокория он не смог обосновать на той почве, где единственно возможен его естественный и плодотворный рост, чем и объясняются нескончаемые споры и дразги, пятнающие всю историю сангхи. И в частности, не сумел Будда вдунуть дух братского чувства и религиозного благоговения в тот акт, с которого начиналась иноческая жизнь, в упасампаду; сообщивши последней характер не священнодействия, а внешнего договора, он сразу обездушил то решение, которое должно было бы стать родником задушевной жизни в братстве.

Как бы сознавая отчасти эту бездушность своей обетной формулы, буддизм второй поры (вероятно, уже после смерти Готамы) расширил эту формулу, введя в нее мотивы присоединения к священной триаде. Такая редакция

действительно сообщила обету большую убедительность и торжественность: но сущности дела она не изменила и не влила вина нового в мехи ветхие от начала. Правда, она усиленно подчеркивает, сравнительно с прежними формулами, элемент веры в Будду, дхамму и сангху, но вера в Будду остается верою только в человека, хотя бы и «лучшего из людей»; вера в дхамму остается верою в учение, только человеческом разумом открытое, не богооткровенное, и признаваемое безблагодатно, одними человеческими силами «внутри самого себя»; а вера в сангху есть так же союз только с общиной учеников «Возвышенного», а не с Церковью, не с мистическим телом Христовым, оживотворенным Духом Святым. Да и спасение в ней достигается в прежнем же смысле, мудрыми единично, «каждым для себя» и притом «путем, не запятанным желанием будущей жизни и верою в действительность внешних поступков». Вот эта расширенная формула: «Будды буду держаться в ясной вере: он, Возвышенный, есть святой, высший Будда, Ведущий, Ученый, Благословенный. Мироведец, Высший, людей, как быка, укрощающий, Учитель богов и людей, величавый Будда. Учения буду я в ясной вере держаться: хорошо проповедано учение Возвышенным, явственно оно явлено; не нуждается оно во времени; оно именуется: «прииди и виждь!»; оно ведет к спасению: в глубине самого себя познается оно мудрым. Общины буду я в ясной вере держаться: в праведном поведении живет община учеников Возвышенного; в прямом поведении..., в истинном поведении..., в правильном поведении живет община учеников Возвышенного; четыре пары, восемь степеней (святости) верующих – вот община учеников Возвышенного, достойная жертв, достойная щедростей, достойная даров, достойная благоговейного поднятия рук пред нею; высшее она обиталище в мире для свершения в ней добра. В заповедях справедливости буду я ходить, святыми любимой справедливости, не нарушимой, не повреждаемой, не смешанной, не подкрашенной, свободной, мудрыми восхваляемой и неподдельной, в правилах, ведущих к поглощению (в нирване)»³³².

Мы сказали, что эта обширная мотивированная формула обета могла быть введена в употребление только после смерти Будды, и вот тому доказательство: в очень сходных выражениях мы находим ее в Магапариниббана-сутте в последних наставлениях Готама, под названием того «Зерцала веры», усвоение коего, по его словам, дает будто бы возможность для «избранных» с уверенностью сказать: «я достиг обращения; я более не подвержен возрождению в состоянии страдания; я обеспечен конечным спасением!»³³³. То, что лишь под самый конец своей жизни Будда завещал ученикам в качестве символа веры, и притом такого, который открывал уже путь к обоготворению автора его, это завершительное исповедание одних «избранных», уже умудренных духовным опытом учеников, было впоследствии переделано в начальную формулу для каждого, вступающего в буддизм.

Ознакомившись с эволюцией иноческого обета, посмотрим теперь на поводы отказа в нем, на препятствия к упасампаде, чтобы этим путем выяснить условия, требовавшиеся от вступающего в общину. Первым препятствием к приему был слишком ранний возраст, неспособный, по мнению Будды, успешно выносить как суровые физические условия подвижнического быта, так и строгие требования нравственной дисциплины. Вот почему приказано было не посвящать ранее 20-летнего возраста³³⁴, причем нормой для определения возраста считалось не рождение, а зачатие³³⁵. Правило это, однако, выдерживалось не строго; приемный минимум скоро был понижен до 15-летнего возраста³³⁶. Кроме того, допускались исключения из общего правила: некоторых отроков-сирот Будда разрешил принимать и до 15 лет³³⁷: признал несколько раз годными даже семи и восьмилетних мальчиков³³⁸, из которых не все были, как Сумана, одарены «особыми магическими силами» и едва ли успели столь рано «обрести высшее благо и достигнуть незыблемости». Вообще же, раннее вступление на «путь дхаммы» очень одобрялось. «Четырьмя, хотя бы и еще нежными, еще слабыми, не следует пренебрегать», говорит Самьютта-Никайя; «четверых не следует

обесценивать: молодого воина, молодого змееныша, молодого огня и молодого аскета»³³⁹. В иноческой антологии читаем:

«Кто в силе ранней юности
За Победителем пошел,
Тот просияет в тьме мирской,
Как месяц ясный в волнах туч»³⁴⁰.

В этом отношении буддизм явился противоположностью браманизма, который отнюдь не поощрял раннего выхода из мира, предписывая сначала свершать должным образом семейные и гражданские обязанности, а затем, уже, в зрелом возрасте, вступать на путь подвижничества³⁴¹. Буддизм, наоборот, не очень-то жаловал пожилых новообращенных, находя их, в большинстве случаев, невежественными, невышколенными и дурно настроенными³⁴². Тем не менее, их принимали, а Терагата³⁴³ упоминает даже о 120-летнем старце, вступившем в паббаджу и еще успевшем дожить до «просветления».

Вторым ограничением при даровании упасампады, установленным по просьбе отца Будды, было воспрещение посвящать в монахи без согласия на то родителей³⁴⁴. К третьему ограничению подали, вероятно, повод приведенные раньше попреки мирян за то, что новая монашеская община отвлекает слишком многих от выполнения общественных обязанностей. Для предупреждения недовольства Готама воспретил принимать в монахи во-1-х, людей несвободных, чтобы не нарушать интересов рабовладельцев, во-2-х, неисправных должников, чтобы не подрывать прав их кредиторов, и в-3-х, лиц, состоящих на царской службе, чтобы не ослаблять прерогатив государственной власти³⁴⁵. Все три случая показывают, что Будда не только не был тем смелым реформатором социальных отношений в своей стране, каким его нередко ошибочно изображают, но, напротив того, очень старательно избегал нарушения установившихся общественных обычаев и порядков. Рассказ о воспрещении принимать военных людей доказывает это особенно ярко; из него мы видим, до какой степени соображения тактического свойства могли у основателя буддизма брать верх над мотивами

нравственными. Случились волнения на окраинах царства магадхского и раджа Сеня Бимбисара отдал приказ усмирить их. Но многие «отличные» воины думали: «вот, мы пойдем воевать, и отрадою нашею станет сражение, и принесем мы много вреда, и совершим многое бесчестное. Что бы такое нам придумать для избегания дурных действий и совершения хороших? и подумали воины: «вот саманы Шакьяпутты ведут поистине добродетельную, тихую, святую жизнь, говорят правду, соблюдают заповеди мудрости; они украшены всеми добродетелями. Если бы нам удалось принять паббаджу с саманами Шакьяпутты, мы бы престали от зла и сотворили благо». И пришли те воины к монахам, и просили о посвящении в паббаджу. И даровали им монахи посвящение паббаджи и упасампады. Узнали о том военачальники и возроптали на монахов; пожаловались радже Бимбисаре. И спросил Бимбисара у судей, какого наказания заслуживают посвятившие лиц, состоящих на царской службе? «Учитель, Ваше Величество, должен быть обезглавлен; читавшему приговор должно вырвать язык; членам собрания переломать половину ребер», был ответ. Тогда раджа Бимбисара отправился к Благословенному, почтительно поклонился ему и, севши ниже его, сказал: «господин! есть цари неверующие, нерасположенные к вере; те пусть притесняют иноков даже по поводу пустяков; я же прошу тебя, господин, воспретить их преподобиям давать посвящение паббаджи лицам, состоящим на государственной службе». И воспретил Благословенный, и повелел считать виновных в ослушании впадшими в грех отпускаемый³⁴⁶.

Далее, целый ряд ограничений права вступать в общину проистекал из убеждения, что в нее подобает принимать только обладающих нормальным и здоровым организмом. По этой-то причине в опрос, предшествовавший упасампаде, включались вопросы: «человек ли ты? мужчина ли ты?»³⁴⁷ и не принимались гермафродиты³⁴⁸ и евнухи³⁴⁹, а уже посвященные, оказавшиеся таковыми, изгонялись из общины. Мало того, в опрос включено было правило: не принимать животных! Такая оговорка, вызывающая улыбку недоумения или насмешки у европейского

читателя, сохраняла серьезное значение в понятиях индусов, веривших в перевоплощение и в способность некоторых тварей менять свой внешний образ. Вот почему Магавага вполне деловым тоном передает случай такого обманного принятия упасампады змеей, соскучившейся пребыванием в форме гада и преобразившейся в юношу; в минуту неосторожности (во время сна, когда к симулянту возвращается его действительный образ) подлог был обнаружен и виновный гад, искавший спасения на пути буддийской мудрости, был Готамою изгнан из общины с назидательными словами: «вы, змеи, не способны к духовному росту в этом учении и к этой дисциплине; однако, если будешь соблюдать посты в 14-й, или 15-й и в 8-й день каждого полумесяца, ты освободишься от змеиного образа и скоро получишь естество человеческое». Этот-то типично-индусский случай и послужил поводом к обнародованию новеллы буддийского канонического права: «не давать посвящения упасампады животным, а получивших таковое изгонять из братства»³⁵⁰.

Хуже змей – люди-изверги, и потому не диво, что запрещено было принимать в общину убийц, разбойников, и вообще, людей, «проливших кровь», независимо от того, вызывалась ли у них попытка принять монашество расчетом, чтобы избежать наказания, или же проявлением потребности к покаянию и надеждою загладить грех участием «в добродетельной, тихой, святой жизни саманов Сына шакьев»³⁵¹. Не допускались также в общину заклеянные за тяжкие преступления, оскорбители монахинь и лица, вызвавшие раздоры и расколы в сангхе³⁵². Не обошлось, впрочем, и здесь без исключений и послаблений: мы видим, что совершённое раджей магадхским Аджатасаттой отцеубийство не помешало Будде поддерживать хорошие отношения с ним, хотя и вызвало с его стороны осуждение преступления в сдержанных выражениях³⁵³. С другой стороны, было немало примеров принятия в общину бывших разбойников, предварительно раскаявшихся³⁵⁴. Мы увидим дальше, какая снисходительность проявлялась также в отдельных случаях к нарушителям и нарушительницам половой нравственности, как скоро они

обнаруживали добросовестное намерение вернуться к безупречной жизни.

Тем страннее и неприятнее представляется отказ в посвящении лицам недужным и калекам; а между тем, в буддийском каноне мы встречаем список 32 (вернее, впрочем, 30) видов этих несчастных, которым сангха закрывала доступ в свою среду, причем в этот проскрипционный список включены не только страдавшие болезнями заразными или уродствами, внушавшими отвращение, но и изувеченные другими, глухие, немые, слепые, хромые, паралитики и слабые от престарелости³⁵⁵. Конечно, некоторым из этих пасынков судьбы был не по силам суровый быт, предписанный правилами; но сколько из отвергаемых, увечных и больных, слабых и старых, могли бы, и, по чувству жалости, даже преимущественно должны бы, приниматься в общину, если бы в ней сильнее было желание деятельно служить немощному брату и, устроив личное спасение, не оскудевать и в делах любви и сострадания к ближнему. Случаи злоупотребления монашеским обетом некоторыми больными, дававшими его в расчете на получение в монастыре хорошего лечения и ухода, не оправдывали, конечно, сурового приказа Будды, сделанного по настоянию врача Дживаки, не принимать больных не только с заразными, но и менее злокачественными болезнями³⁵⁶. Тот факт, что буддизм, по тем или иным соображениям, не нашел возможным дать доступ в свою среду этим труждающимся и обремененным, и упокоить их, тот факт, что он отдал решительное предпочтение заботам о здоровых, сильных и одаренных перед недужными, слабыми и обделенными природою, как предпочел он ученых, богатых и знатных неученым простецам, бедным и сынам трудящегося народа, – это ставит его в нравственном отношении неизмеримо ниже христианства, отверзшего двери спасения для всех безразлично, независимо от природного и общественного неравенства, и пролившего надежду и утешение в души обездоленных даже больше, чем в притупившиеся сердца счастливых и баловней несовершенного мирского строя.

Но можем мы не видеть некоторого проявления той же нравственной жесткости и в последнем, отмечаемом уставом, препятствии к посвящению, а именно, в отсутствии нищенской чаши и уставной одежды у вступающего, или в замене их чужими, полученными в виде одолжения³⁵⁷. Изъяны, являющиеся следствием бедности, казалось, не должны были бы служить преградой для вступления в общежитие подвижническое, включавшее нестяжание в свои основные обеты.

Наоборот, вполне уважительным должны мы считать отказ в посвящении или объявление последнего недействительным по отношению к лицам, вступавшим в общину по корыстным расчетам, ради желания уклониться от выполнения гражданских обязанностей и государственных повинностей, или в надежде вести беззаботную, «чревоугодную» жизнь, или же, наконец, для того, чтобы воспользоваться неприкосновенностью и безнаказанностью, которую гарантировал членам общины указ раджи Сении Бимбисары. Этот указ гласил: «никто не должен причинять никакого вреда лицам, получившим посвящение у шаманов Шакьяпутты: хорошо выражено их учение; пусть ведут они святую жизнь ради полного угашения страдания»³⁵⁸. Народ подшучивал по поводу этого закона: «и вправду, они ограждены от всего; не дозволено ничем беспокоить их». Естественно было, следовательно, принять меры против злоупотребления такою привилегией. Что касается последнего повода к воспрещению посвящения, а именно, отсутствия духовного наставника у вступающего в братство³⁵⁹, то к нему мы вернемся при обзоре учреждения этих руководителей буддийского духовного воспитания.

Соответствие или несоответствие у ищущего духовного сана всем перечисленным требованиям выяснялось путем публичного допроса по каждому пункту перед лицом общины³⁶⁰; и только при благоприятных ответах на все вопросы следовало заключительное постановление о принятии. Факт этот немедленно запечатлевался отметкой числа и даже часа его совершения (по измерению солнечной тени), и получивший упасампаду обязан был твердо помнить эти даты до конца

жизни³⁶¹. Затем ему объявлялись четыре обязательных иноческих правила в их первоначальной, строгой форме: 1) едою ему будет поданное, в качестве милостыни, в чашу; 2) одеждою – платье, сшитое из брошенных лохмотьев; 3) ложем – земля под деревом, и 4) лекарством – коровья моча; все отступления от этого быта, облегчения и замены указанных норм должны считаться случайными, экстраординарными снисхождениями³⁶². Одновременно прочитывались и правила нравственного поведения, исполнение коих становилось с этого момента обязательным. Вот они: «1) Инок, принявший посвящение упасампады, должен воздерживаться от всяких половых сношений, даже с животными (!). Бикху, имеющий половые сношения, – не шаман и не последователь Шакьяпутты: как человек, у которого отрезана голова, не может жить с одним туловищем, так и бикху, имеющий половые сношения, не может быть шаманом и последователем Шакьяпутты; воздерживайся же от сего до конца жизни! 2) Он должен воздерживаться от принятия всего, что не предлагается ему, и от воровства, хотя бы единой былинки травы: как засохший лист, оторванный от стебля своего, не может вновь стать зерном, так и монах, берущий то, чего не было дано ему, или крадущий, не может быть шаманом и т. д. 3) Не должен он умышленно разрушать жизнь какого бы то ни было существа, хотя бы и червя, хотя бы и мелкой мошки... Как крупный камень, расколовшийся надвое, не может уже воссоединиться, так и монах, убивающий живое существо, хотя бы и в зародыше, не может быть шаманом и последователем Шакьяпутты, и т. д. 4) Не должен бикху приписывать себе никакого сверхчеловеческого свойства (состояния) и не должен даже говорить; «я наслаждаюсь пребыванием в уединении»; монах, злонамеренно или расчетливо присваивающий себе сверхъестественное состояние, ему несвойственное, и коим он не обладает, состояние джаны (дхианы, мистического созерцания, экстаза) или одной из вимокас, одной из степеней освобождения (отличных от четырех дхиан), или одной из самадхи (состояний самоуглубления и самососредоточения), или одной из саматтий (достижения 4 дхиан и 4-х (из восьми)

виможк), или одного из путей освящения, или одного из плодов его, – этот монах – не шаман и не последователь Шакьяпутты; как пальма со срезанной верхушкой не может начать расти сызнова, – так и монах этот, и т. д. Воздерживайся же от сего до конца жизни!»³⁶³.

Из этих четырех правил монашеской этики два первых, обет целомудрия и обет нестяжания, можно назвать общечеловеческими чертами какого бы то ни было исторического проявления аскетизма. Третье правило, неприкосновенности животной жизни, должно признать характерно индусским, а последнее, воздержание от приписывания себе каких-либо сверхчеловеческих свойств и состояний, – специфически-буддийским правилом. Далеко не с одинаковою строгостью блюлась в сангхи ненарушимость этих четырех правил, что дает отчасти указание и на сравнительную расценку каждого из них. Тогда как правило абсолютного целомудрия пребыло неизменным от древнейших времен до позднейших, правило абсолютного нестяжания, наоборот, как мы уже видели, с ранних дней жизни общины принуждено было считаться с послаблениями и компромиссами, которые привели к очень явным и крупным нарушениям обета нестяжания, к принятию общиною даров, разросшихся впоследствии, особенно в северном буддизме, до крайне соблазнительных размеров и превративших первоначальное «братство нищих» в группу богатейших землевладельцев, хотя и в форме собственности лишь коллективной.

Третий обет, неприкосновенности живых существ, исходил, как сказано, из общеиндусской склонности сближать человеческое существо с животными и расширять на почве учения о метемпсихозе права последних на беспрепятственное существование. Эту общеиндусскую бытовую черту буддизм принял, однако, в сравнительно умеренной степени, во всяком случае, в менее строгой, нежели джайнизм, распространявший неприкосновенность и на растительные организмы, – взгляд, с которым, как с любезным «некоторым из народа», буддизм иногда считался, но принять который во всей полноте он не считал возможным, как и вообще не сделал из ненарушимости

жизни центрального догмата своего мировоззрения и своей практической этики, какими объявили и выполняли его джайны. Буддизм в этом отношении допустил двусмысленность нравственно некрасивую, но практически удобную: воспретивши членам сангхи безусловно убийство животных, он преподавал мирянам то же правило лишь в качестве совета, который желательно было бы исполнять; результатом же неисполнения этого совета, то есть возможностью вкушать мясную пищу, он разрешил пользоваться и членам своей общины, с условием только, чтобы они сами не напрашивались, и не принимали бы нарочно и заведомо для них приготовленной животной пищи: самому убивать животное нельзя было; но есть мясо животного, убитого другим, можно было, с сейчас сказанной оговоркой.

Что касается, наконец, четвертого правила, то в нем ярко сказалась гуманистически-рационалистическая наклонность чистокровного, первоначального буддизма с его боязнью увлечения мистицизмом. Эта черта, быть может, самая интересная из всех, характеризующих основной свод буддийских монашеских правил; но рассмотрение ее следует отложить до той поры, когда нам придется говорить о системе духовного воспитания в сангхе: пока же достаточным будет упомянуть, что включение в иноческий обет воспрещения приписывать себе сверхчеловеческие силы и состояния мотивировано было, помимо общего нерасположения к тому Готама, еще и случаями злоупотребления этими эффектными прерогативами. Мы уже видели, как осудил Будда за нечто подобное одного из достойнейших своих учеников; тем естественнее было ему включить соответственное ограничение в правила, прочитывавшиеся новопосвященным, то есть лицам малого еще духовного опыта и незначительных заслуг по поведению. Оградить таких от повода к сомнению и к неправоначальному влиянию на окружающую среду, и без того слишком падкую на все чудесное, представлялось мерою, конечно, благоразумною с точки зрения духовной педагогики.

Другой вопрос – об отрицательном отношении к мистически-созерцательному элементу вообще, даже и для прошедших первые степени роста духовного! Формула правила в том виде,

как она, будто бы, передана Магаваггой, словно не делает в этом отношении разницы для подвижников разных степеней совершенства, ибо предписывается: «воздерживаться от сего до конца жизни». Весьма возможно, что с внешней, формальной стороны таких разграничений и не существовало, – опять-таки, по соображениям аскетически-педагогического свойства, да не возмнят лишнего о себе даже и мужи зрелого духовного опыта! Однако, на практике мы видим, что для «компетентных» монахов обнаружение «сверхчеловеческих» сил не только не воспрещалось абсолютно, но иногда, «в подходящих случаях», прямо предписывалось им самим Буддой. Что же касается «сверхчеловеческих» состояний, выражавшихся в различных степенях джан, или дхиан, то таковые даже принципиально входили в систему буддийского духовного развития, как мы увидим дальше. Эти факты заставляют смотреть на четвертое правило монашеской этики, как на абсолютно воспретительное, лишь для вновь посвящаемого и для безразборно и бестактно применяющего экстатические состояния и магические силы.

Договорно-правовой характер буддийского иноческого обета, облегчавший его принесение вследствие отсутствия в нем религиозного элемента, упрощал и его отмену, практическая потребность в которой часто чувствовалась, особенно в первую пору развития сангхи. При стремительной быстроте распространения новоявленной общины, при неподготовленности вступающих и неразборчивости принимавших, при обилии косвенных и предосудительных побуждений к принятию иноческого обета естественны были многочисленные случаи недобросовестного отношения к нему, умышленные или невольные нарушения его и, наконец, полное отпадение. Учителя и ученики встречались всякие: «невежественные и ученые, умные и глупые», убежденные и притворявшиеся, аскеты по призванию и монашествующие по расчету. Одни впадали в случайные искушения; другие, как чаббаджийцы и их сторонники, постоянно стремились к расширению личной свободы в условиях и правилах жизни. Во многих случаях отказ от обета и выход из общины являлся желательным как для нарушителей устава, так и для

охранителей его. Какой был смысл для организации, основанной на союзе добровольном, удерживать в ней лиц, явно тяготившихся укладом ее быта и вносивших в ее строй разлад, соблазны и смуту? Для самих же покидавших сангху, разрыв с нею не представлялся чем-то преступным или позорным, так как и самый обет, дававшийся при вступлении, не считался бесповоротным: соблюдать его «до конца жизни» высказывалось как твердое намерение, принималось как идеал; но обязательством в безусловном смысле обет не был; в нем оставалось некое *reservatio mentalis* – быть верным правилу, поскольку и пока сил и желания хватит. Ведь этот акт не носил в себе ничего сакраментального; то был акт граждански-правового характера, не включавший в себя понятия гражданской смерти, подобно иноческому обету христианскому. Доказательством тому служит отсутствие в буддийском обряде монашеского посвящения правила заменять прежнее, мирское имя новым, в знак полного разрыва с миром³⁶⁴. Там, где все было основано только на личном рассудочном согласии в убеждениях и взглядах, там и расхождение в них, перемена их и, в силу этого, отказ от союза с теми, с кем не было уже единомыслия, не мог считаться ни грехом в смысле религиозном, ни преступлением в нравственном; наоборот, нравственно-предосудительным было бы продолжение союза при таких, изменившихся, обстоятельствах. Тот, кого, после данного обета, вновь манило к жене³⁶⁵ или к родителям, к домашнему очагу, к делам, удобствам и радостям светского быта, тот мог невозбранно вернуться в мир, даже не доводя о том до сведения общины, которая с своей стороны не принимала никаких мер к удержанию отшатнувшегося.

Однако, приличия и преобладавший обычай требовали, чтобы уходивший объявлял о своем решении, хотя бы одному свидетелю, в крайнем случае – даже не монаху³⁶⁶. В этой детали опять типично сказался юридический, а не религиозно-нравственный характер буддийского монашеского обета: в момент нарушения его ни отказывавшийся от него, ни община не считали существенно нужным выслушать исповедь души поколебавшегося брата, узнать психологические основания,

приведшие его к перевороту; довольствовались одним констатированием упразднения правового акта, простым установлением этого факта перед свидетелем, каким бы то ни было свидетелем! Отречение от обета, конечно, не могло быть одобряемо; но оно не бросало тени позора на отступника, не вызывало пренебрежения к нему; община увольняла его без малейших поправок и без враждебных чувств, но и без уговоров, увещаний и наставлений. Уволенный за нарушение правил мог быть, после принесенного покаяния, опять принят в число братьев; отшатнувшийся по изменившимся убеждениям или перешедший в иную секту, мог также вернуться. В противоположность джайнам, упорно чуждавшимся еретиков и схизматиков, буддийские иноки не разрывали добрых отношений с бывшим собратом, ставшим опять мирянином или даже иноверцем, и невзыскательность в этом отношении со временем разрослась до того, что впоследствии, да и поныне, в некоторых местностях вошло даже в обычай временного (чаще всего на краткий срок) посвящение богатых и знатных молодых людей в монашество, впредь до первого желания, или до первого, с мирской точки зрения, уважительного повода вернуться к светской жизни, например, ради женитьбы, получения наследства и т. д.³⁶⁷

Несколько строже обставлен был выход из сангхи в тех, более многочисленных случаях, когда он совершался по ее требованию. Если за отдельным сочленом было признано право свободного ухода ради соблюдения искренности убеждений, то тем более подобало целой корпорации блюсти правило верности ее коллективным убеждениям, выраженным в уставе. Вот почему исключение изменившего последнему включено было в ее обязанности, и регулировалось особыми правилами. Изгнание могло быть временное (уккенаниякамма) или окончательное (насана). Первое применялось к монахам, отказывавшимся признать свой проступок, покаяться в нем или отречься от лжеучения. Приговор о полном изгнании произносился против лиц, принятых вопреки правилам, перечисленным в опросе вступающего, или в случае особо тяжких проступков, относимых к «грехам смертных»

(параджика)³⁶⁸. Временное отлучение считалось условным, впредь до исправления провинившегося; исправление же усматривалось в сознании вины и в исполнении епитимии, если таковая была наложена. Мера временного отлучения применялась и отменялась как к сделавшим заявление только о паббадже, так и к уже получившим упасампаду. В обоих случаях провинившегося спрашивали: «согласен ли он подвергнуть рассмотрению свою вину?»; при утвердительном ответе его восстанавливали в прежнее положение, а затем опять спрашивали; «усматриваешь ли ты свою вину?»: отвечавшего утвердительно принимали; отвечавшего отрицательно подвергали вторичному извержению, если того требовал единогласный приговор братии; при разномнении же недоразумение решалось в пользу подсудимого, и тогда ему позволяли жить в общине при определенном наставнике. Тот же распорядок соблюдался и в случаях, когда условием принятия было поставлено «искупление проступка и отказ от лжеучения»³⁶⁹.

Ввиду того, однако, что чистота учения казалась первоначальному буддизму важнее чистоты поведения, так как центр тяжести всего «пути избавления» лежал не в делах, а в правильном знании и понимании, то и восстановление отщепенцев от истинного учения в правах было обставлено большими строгостями, чем реабилитирование нравственно провинившихся. Так, лица, принадлежавшие прежде к небуддийскому учению, к иноверным школам (обычное обозначение их в текстах – к «школам титтхийцев»), но высказывавшие желание примкнуть к сангхе, должны были допускаться к обряду паббаджи и упасампады не иначе, как после четырехмесячного испытания (паривасы)³⁷⁰, причем, условиями допущения считались чистота поведения и соблюдение следующих правил дисциплины: бывший иноверец не должен был слишком поздно ни входить в поселения, ни возвращаться, ни посещать блудниц, вдов, взрослых девиц или монахинь: он должен был проявлять особое старание в подражании поведению и подвигам правоверной братии; являть особое усердие и прилежание к слушанию и усвоению учения, и

к исполнению предписанного; он не должен гневаться, если в его присутствии станут говорить против учителей, верований, мнений и убеждений той школы или системы, к которой он раньше принадлежал, и, наоборот, должен он радоваться одобрению и похвалам будде, дхамме и сангхе³⁷¹.

Существовали, сверх того, особые, дополнительные требования от обратившихся из некоторых неправоверных школ: так, от бывших «длинноволосых», браманических аскетов требовали сбрития волос; от бывших «нагих» (джайн) – облечения в одежду, которую обязывался доставить новообращенному назначенный ему учитель³⁷². Огнепоклонники и джатины, наоборот, могли прямо получать упасампаду, без предварительного искуса (паривасы), во внимание к тому, что и в их прежнем учении они признавали доктрину соответствия между делами и их следствиями, соответствие наград и наказаний нравственным свойствам поступков³⁷³. Зато перешедшие из иноверия и проявившие неуважение к назначенным им буддийским учителям, противоречившие им, и покинувшие сангху, а затем снова пожелавшие вступить в нее, встречали с ее стороны отказ и уже не могли получить упасампады³⁷⁴. Наконец, «в качестве особой привилегии своим сородичам», Будда разрешил принимать без предварительного искуса, и сразу давать посвящение тем из бывших членов иноверческих, «титтхийских» школ, которые по своему происхождению принадлежали к благородному клану шакьев³⁷⁵.

В общем же, тактика Готама относительно щекотливого вопроса об исключении из братства клонилась к тому, чтобы не злоупотреблять этим единственным средством репрессии, которым располагала сангха. Он советовал прибегать к нему как можно реже и с соблюдением при этом максимальной правомерности. Ничто так ни огорчало его, отца «братства мудрых», как внутренние раздоры сангхи: к сеявшим смуту он относился строго, но боялся озлобить их крайними мерами; стыдил, увещевал, и все же старался примирить враждующих, внушая им: «не ненавистью укрощается ненависть; отсутствием ненависти умиротворяется она; таков вечный закон»³⁷⁶. И потому, даже и в самых печальных случаях духовной уособицы,

сопровождавшихся грубыми скандалами, все-таки был против поспешного применения изгнания из общины навсегда. «Каковы бы ни были факты в подобном случае», говорил он, «не думайте, братия, что вы должны изрекать приговор изгнания.... Если монах и совершил то, что другими считается за проступок, а он не признает его за таковой, все же лучше будет, из опасения посеять разделения, не произносить приговора изгнания против такого монаха за отказ его сознать свой проступок», особенно, если он ученый, изучивший Агамы, знающий Дхамму, «Винаю Матику»³⁷⁷.

Во всяком случае, крайняя мера полного изгнания, должна была выполняться с соблюдением строжайшей справедливости и закономерности. Это требование вызвано было первоначально неупорядоченностью в данном отношении: случаями изгнания невинных, без достаточной причины и основания³⁷⁸. Так, например, чаббаджийцы и монахи из Чампы³⁷⁹ «справляли в общине незаконные официальные действия перед правомочным собранием» или, наоборот, проводили законные акты в «неполном» собрании, то есть некомпетентном для постановления решений, или же произносили приговоры, «имевшие только вид законных». Бывали случаи произнесения формулы изгнания одним или несколькими против одного или нескольких, или вопреки решению всей сангхи³⁸⁰. По жалобам «мерных иноков» на такие действия, Готама приказал различать четыре рода деяний сангхи: 1) незаконное постановление при неполном составе собрания; 2) незаконное же при полном, правомочном составе собрания; 3) закономерное постановление при неполном собрании и 4) закономерное при должном составе собрания. Три первых рода постановлений объявлены были недозволенными и недействительными, и только последний признавался имеющим силу и обязательным³⁸¹. И только таким «законным приговором компетентного собрания сангхи» должен был редактироваться акт как изгнания из нее, так и обратного в нее принятия³⁸².

Эти общие правила осложнялись длинным рядом оговорок и особых условий применительно к присутствию или отсутствию

подсудимого, к единомнению или разномнению членов собрания, к праву опротестования приговора и т. д. Не углубляясь в эти дебри буддийского канонического права, мы все же не можем не отметить, до какой степени ярко в нагромождении этих процессуальных подробностей, в этой излюбленной возне с формальными различиями случаев и в возникавшей отсюда казуистике сказалась немощь буддийского иначеского устава, от его начала до конца. От момента произнесения вступительного обета до мига его расторжения устав последовательно отдает предпочтение внешней юридической форме перед внутренней, нравственную норму: все время педантически старательно выправляется и оцеживается форма соглашения или разлада, и равнодушно оставляется в стороне и обходится молчанием ее психологическое и этическое содержание, ее духовный смысл.

В промежуточную пору между выходом из мира, паббаджею, и посвящением, упасампадою, лица, вступившие в общину ранее 20-летнего возраста, обязаны были пройти период новициата, послушничества, продолжительность коего зависела не только от лет новонаначального, но и от умственных, и нравственных свойств его. Нормальный срок новициата был пятилетний³⁸³, считая от 15-летнего возраста, раньше коего принимались лишь в редких, исключительных случаях; но срок продлялся для непреуспевавших³⁸⁴, сообразно с изречением Будды: «ученому, компетентному монаху я предписываю быть пять лет под началом учителя, а ненаучающемуся всю жизнь»³⁸⁵. Для тех же, кто раньше подвизался в иноверческих школах, срок послушничества сокращался до четырехмесячного, причем он мог или предшествовать объявлению паббаджи, или выполняться после нее, перед упасамбадой. Новообращенному из бывших иноверцев предоставлялось право спрашивать, по желанию, либо сначала низшую, а потом высшую степень посвящения, либо сразу высшую, а братия сохраняла за собою право, после четырехмесячного искуса новообращенного, принимать его в ту или другую степень, сообразно с его свойствами, опираясь на

признанное Буддой в подобных случаях «различие в личностях», то есть, в способностях и в поведении³⁸⁶.

Смысл и назначение новициата, таким образом, сводились для несовершеннолетних, неопытных, духовно еще незрелых к духовному воспитанию и образованию, а для переходивших из другой секты – к дисциплинированному перевоспитанию, и к укреплению в новом учении. То и другое приводило к необходимости дать новообращенному надежного наставника мудрости, опытного руководителя поведения. Эта потребность была осознана очень рано, почти с первых же дней существования общины. Не получившие оглашения новообращенные вели себя «неподобающим образом, неприличным, недостойным саманов: одевались как попало, пишу собирали назойливо, приставая к мирянам во время их обеда, попрошайничали, шумели за трапезою, вызывали ропот и осуждение в народе». После многократных и долгих речей против злобы, обжорства, лени, увлечения пустым сообществом, после обильных похвал воздержанию, добродушию, довольству малым, милосердию, почтительности и энергии в искоренении грехов, Благословенный предписал, чтобы молодые, новопоставленные монахи избирали себе учителя³⁸⁷. Так возник институт учительства-наставничества и ученичества-послушничества в буддизме, заимствовавшем и содержание, и форму его из сходного, за малыми различиями, учреждения в браманизме. Оттуда же взяты были и две разновидности учительского знания: ачарья и упаджая. В чем состояла разница между тем и другим установить точно в настоящее время нет возможности, так как описываемые, в дошедших до нас текстах, отношения между ачарьей и его учеником (антевасикой) и между упаджаей и его саддхивихарикой³⁸⁸ тождественны. Тем не менее, упаджая считался лицом более важным, нежели ачарья; ему отдавалось первенство при совершении посвящения; проступки против формальной стороны устава взыскивались с него строже, а, главное, за ним, кажется, признавалась преимущественная компетенция в знании учения; ему вверялось обучение новоначальных дхамме; тогда как ачарьи, кажется,

предпочитались для руководства поведения. Недаром приведенная в Дипавамзе таблица преемства учителей Винайи, от Упали до Махинды, составлена вся из упаджай и их учеников, а не из ачарий и антевасиков³⁸⁹. Эта трудноуловимая градация прав и компетенций между двумя видами учителей в буддизме оказывается противоположною их соотношениям в браманизме, где первенство принадлежало ачарье³⁹⁰.

Правила взаимных отношений между учителями и учениками во всем существенном были у буддистов копией с обычаев, установившихся в браманическом быту. Вот, обязанности учеников, саддхивихариков, к своим учителям, упаджаям. Ученик, вставши заблаговременно, разутый и с одеждою, накинутою по форме, выражающей почтение (перекинутой через одно плечо, оставляя другое обнаженным), прислуживает учителю при вставании, подает ему воду для омовения и зубочистку; приготовляет для него сиденье и рисовое молоко, а когда тот напьется, очищает сосуд и убирает его. Как только учитель встанет с места, ученик принимает стул прочь; затем, метет комнату. Когда учитель намеревается идти в поселок, ученик прислуживает ему при одевании, приводит в чистоту чашу для сбора пищи и, если учитель того пожелает, следует за ним, одетый по особой форме, держась на почтительном расстоянии, и несет наполненную пищей чашу, если учитель найдет неудобным нести ее сам. Вернувшись домой, ученик спешит войти первым в вихару, чтобы приготовить сиденье, подножную скамейку и воду для омовения ног: просушивает и складывает платье способом, определенным до комичных мелочей. Сходные услуги оказывает он во время еды и после нее, также при купанье и в бане; на его же ответственности уборка, очистка, вентилирование и поправки кельи, проветривание и просушивание мебели, постели, одежд. Словом; вся ежедневная забота по части домашней, обиходной жизни лежала на ученике, который обязан был все эти труды и попечения сосредоточивать исключительно на одной особе своего наставника, не смея оказывать даже малейшую услугу иному лицу без разрешения своего «старшего», точно так же, как не мог он и никуда отлучаться без его дозволения³⁹¹.

Наконец, за больным учителем он обязан был ухаживать «до его выздоровления или до смерти». В общем, то были труды мелочные, однообразные, механические, но, сравнительно, не тяжкие по простоте тогдашнего монашеского быта.

Большого такта требовали некоторые другие обязанности ученика. С одной стороны, он должен был блюсти величайшую почтительность к учителю и не выставляться перед ним, пребывать в смирении, а с другой, однако, был обязан ограждать его, насколько мог, от ошибок или опасностей впасть в невольное прегрешение. Так, например, ученик не смел перебивать речей учителя, но обязан был предупреждать его от впадения в ошибку, или обмолвку во время разговора или произнесения речи³⁹². Заметивши проявление недовольства в сердце учителя, он должен был умиротворить его сам или через другое присутствующее лицо, отрезвляя наставника благочестивою беседою. Мало того! в случае важного проступка учителя, заслуживающего приговора к паривасе (к покаянному испытанию) или к повторной епитимии и так называемой манатте³⁹³, сатдхи-вихарик (ученик) обязан был озаботиться о том, чтобы сангха наложила соответствующий приговор, а затем, своевременно, порадеть и о реабилитации наставника, по отбытии им наказания³⁹⁴. Эта оригинальная обязанность являлась выражением заинтересованности ученика в духовной чистоте своего руководителя, выражением заботы об охране и восстановлении ее. Когда же сангха находила нужным покарать учителя более строгими мерами, как то «актом отринутия» и другими, о которых мы будем говорить ниже, ученик должен был стараться отвратить братию от этих мер, а, если этого невозможно было достигнуть, – просить учителя «вести себя должным образом, жить скромно, стремиться очиститься от наказания и добиваться отмены карательного приговора³⁹⁵.

Каковы же были, обратно, обязанности учителя к ученику? Он обязан был «оказывать ему духовную помощь и радеть о его духовном росте поучением, расспросами, увещанием, назиданием»; доставлять ему или помогать ему получить необходимые для инока вещи, в случае неимения таковых; поучать его приемам практической стороны учебного и бытового

монастырского распорядка; во время же болезни ученика он был обязан прислуживать ему и ходить за ним точь в точь так же, как ученик за учителем при нормальных условиях³⁹⁶. Те же самые права и обязанности установлены были для ачарий и антевасиков в их взаимоотношениях³⁹⁷.

В общем, эти отношения были охарактеризованы Буддой как теснейшее духовное родство: «учитель должен смотреть на ученика, как на сына; ученик обязан видеть в учителе отца; так, объединенные взаимным уважением, доверием и жизненным общением, они будут подвигаться вперед и достигнут высшей степени в учении и дисциплине»³⁹⁸. И столь важным казался процесс этой «зависимости» (ниссая – так обозначалось положение новица к его «старшему»), что продолжительность ее Будда растянул на целое десятилетие³⁹⁹, а нарушение обязанностей против учителя, непослушание или непочтительность, и даже «недостаточную любовь» к наставнику причислил к разряду грехов «дукката» (отпускаемых при раскаянии); когда же этой меры оказалось недостаточно для установления строгой дисциплины среди подначальных, он ввел увольнение непочтительных и непокорных. Учитель объявлял таковым: «не являйся сюда более», или: «возьми отсюда прочь свою чашу и одежду» или прямее; «не хочу больше услуг твоих, устраняю тебя»; достаточно было даже одного жеста, выражавшего это решение, и ученик почитался уволенным. Но, разумеется, ему дозволялось просить прощения, а учителю предписывалось не отказывать в нем раскаявшемуся⁴⁰⁰.

Отбывающим новициат предписывалось соблюдение следующих «десяти заповедей»: 1) не разрушать жизни; 2) не красть; 3) не нарушать чистоты (быть целомудренным); 4) не лгать; 5) не пить хмельных напитков, «вызывающих равнодушие к дхамме»; 6) не есть в запрещенное время; 7) воздерживаться от плясок, пения, музыки и зрелищ; 8) от пользования венками, благовониями, косметическими мазями, украшениями и изящными прихотями; 9) от пользования высокими и широкими кроватями и постелями и 10) не принимать золота и серебра⁴⁰¹. За нарушение этих заповедей, а также за речи против Будды, дхаммы и сангхи, и за последование ложным учениям

подначальный увольнялся из общины⁴⁰². Меньшею степенью наказания «за недостаточную почтительность к учителям, скрытность от них и за жизнь в несогласии с ними» было воспрещение учителем ученику пребывания в некоторых местах, например, в келье наставника. Попытку расширить эту меру наказания воспрещением пребывания в пределах целого округа местной общины, пришлось отменить, так как эта строгость повела к отпадениям, к уходу в мир или к переходам в другие, неправовые школы⁴⁰³.

Все дисциплинарные и карательные права над учеником нераздельно принадлежали его учителю; посторонние монахи не смели выполнять этих функций его, точно так же, как воспрещено было и перезывание, переманивание учеников⁴⁰⁴; запрещалась даже малейшая отлучка без спроса и разрешения руководителя⁴⁰⁵. Поставляя, таким образом, ученика в полную зависимость от учителя, устав, в то же время, заботился и об установлении добросовестного отношения учителей к их обязанностям: кроме приведенных уже, сюда относящихся правил, укажем еще на обычай вверять духовное руководство и воспитание новоначальных только «ученому монаху, постигшему всю Винаяпитаку»; да и тому, ради возможности добросовестно и успешно отправлять свои пастырские обязанности, воспрещалось иметь более двух учеников, или же более, чем скольких он был в состоянии наставить; первоначальным правилом было, кажется, брать на себя руководство (одновременно) только одним учеником и только его одного доводить до посвящения⁴⁰⁶. Идеалом, следовательно, и здесь оставалось создание духовного, незаменимого, неразрывного и невозмещаемого родства: как у ученика мог быть только один духовный отец, так и у духовного отца подобало быть только единственному сыну, на котором сосредоточивались бы всецело и нераздельно его любовь и заботливость.

Сообразно с этим, нисая (взаимоотношение ученика и учителя) могла прерываться «законно» только в следующих пяти случаях: 1) за смертью наставника или 2) его выходом в мир, или 3) за смертью, либо 4) переходом в еретическую

школу, или же, наконец, 5) в случае отринутия ученика. Применительно к ачарьям и антевасикам допускалась еще возможность шестого уважительного случая упразднения ниссаи: сопребывание в одном и том же месте, например, в одной и той же вихаре, или во время прохождения по одному и тому же поселению, ачарьи и упаджаи: обязанность внимать речам второго или услуживать ему, как старшему, сравнительно с ачарьей, временно приостанавливала отправление тех же обязанностей ученика по отношению к последнему⁴⁰⁷.

Целью духовного союза между учеником и учителем было воспитание первого до такой степени звания и праведности, которая уподобляла бы его наставнику и делала бы его таким же достойным членом общины, как и он. В каком же виде представлялся буддистам этот идеал в более конкретной, более определенной форме? Судить об этом мы можем только приблизительно, в силу особых свойств буддийской аскетической литературы, очень богатой правовыми определениями и различениями, но бедной методически и систематично изложенными наставлениями к духовному воспитанию, которыми, наоборот, в разных формах, так богата христианская аскетика. Эта последняя пространно, с особой любовью, с глубокой проникновенностью в тайники души, с изумительной, выросшей на долгом, преемственном опыте мудростью в выборе приемов и средств духовного назидания, сообразно с личными свойствами воспитываемого, с надлежащей постепенностью в их применении, с глубоким пониманием физиологических, психологических, нравственных и религиозных мотивов и условий духовного роста и отклонений от него, и, наконец, с непреерекаемым доказательством правильности наставлений осязательными, яркими примерами из жизни святых отцов, – христианская аскетика создала полную, последовательно развивающуюся наблюдательно-экспериментальную систему христианского воспитания всего человеческого организма, для служения единой возвышенной цели, на почве подвижнического идеала. И система эта была не только целостной и стройной в своих основаниях и началах, но и мастерски разработанной в подробностях; она была настолько

глубоко продуманной и столь тонко изложенной, что остается в своем роде непревзойденной и до наших дней, столь далеких от условий жизни и от настроений, ее создавших, и, однако, дней, все-таки нуждающихся в ее указаниях в лице способных глубоко задуматься над вечными запросами духа верующего, жаждущего праведности, но сознающего ее трудности. Наоборот, в буддийской аскетической литературе мы постоянно встречаемся только с начальной схемой задачи умственного и нравственного воспитания, с продиктованной авторитетным тоном программой ее, с заботливой кодификацией ее требований и правил, изложенной на юридический лад, а затем – с такой же детальной возней по поводу правонарушений, с казуистикой случаев вменяемости и невменяемости. И только из противопоставления схемы должноствующего быть с другой схемой, недолжного, неподобающего, мы получаем возможность косвенно заключать о главнейшем, об осуществлении программы духовного воспитания, о том, чем она могла быть и была, не в проекте, а в действительности, причем, однако, мотивы и способы выполнения или нарушения программы, короче сказать, ее «как?» и «почему?» остаются от нас сокрытыми, обходятся молчанием, или же сводятся на столь бездушные, отвлечённые, безличные и бледные формулы, механически-монотонно повторяющиеся, что для нас в этой программе остается неясным даже и самое ее содержание, ее «что», что она такое при перенесении из замысла в исполнение.

Этот пробел в буддийской аскетике может побудить предполагать, что духовных законодателей сангхи интересовала только проблема духовного воспитания и ее конечные результаты, а не процесс выполнения и способ решения; можно бы думать, что к последнему они, если и не были совсем равнодушны, то все же относились с меньшей заботливостью, предоставляя эту сторону на благоусмотрение самих лиц, в ней заинтересованных, сообразно с афоризмом Будды: «каждый должен сам строить свое спасение». В действительности же, мы здесь имеем дело не с проявлением индифферентизма к практической стороне задачи, а с естественным следствием

того преобладания интеллектуального над моральным, которое, составляя оригинальную черту всего буддийского самоустроения, отразилось сказанным образом и на этой стороне его. Отличие от христианской аскетики здесь опять – налицо: там, где центром проблемы является устроение нравственно-религиозное, где, следовательно, приходится иметь дело более всего с чувственной и волевой областью человеческого организма, там здравый смысл и опыт подсказывают необходимость непрерывного, строжайшего дозора за влечениями чувств, за колебаниями воли, за теми импульсами нашей природы, которые отличаются особенной подвижностью внутренних настроений, трудно уловимыми контрастами индивидуальных внешних впечатлений и восприятий, и соответственным всему этому разнообразием частных ответов на возникающие в этой области запросы и проблемы. Понимая столь сложные и разнородные свойства своей воспитательной задачи, христианская аскетика, стремящаяся не к обнищанию и умерщвлению чувства и воли в процессе духовного совершенствования человека, а к их преображению и обожению через подчинение высшему водительству духом благодатным, – христианская аскетика по этому самому сосредоточивается с вящим вниманием не на схематической кодификации нравственно-религиозных требований, а на их живом выполнении на деле, вследствие чего процессу осуществления их она и отдает свои преимущественные труды и заботы. Главным назначением своим она считает не постановку аскетических проблем и не суд и приговоры над их решениями, а самый процесс деятельного осуществления великого дела воспитания и перерождения духовного. Оттого-то для нее столь важно «как?» и «почему?» этого дела: оттого и следит она за ними неотступно, неусыпно, шаг за шагом, изо дня в день в жизни воспитываемого, можно бы сказать: из мига в миг. Наоборот, для рассудочной системы буддийской дхаммы, заменяющей нравственность и святость умственной мудростью, а этически-религиозное жизневоззрение философским умозрением, – для системы, которая дело жизни, данной в настоящем и создаваемой в грядущем (дело жизни

вечной) заменяет критическим разложением самой реальности жизни в тонкостях умозрительного, гносеологического процесса, – для такой системы существенно важную целью должна была представляться только ясная постановка задачи духовного воспитания и сверка конечных результатов с ее требованиями, так как, при односторонне интеллектуальном понимании всей проблемы, процесс промежуточных выкладок, ведущих к правильному решению, представлялся здесь далеко не столь сложным и многообразным, далеко не столь трудно опознаваемым в своих заблуждениях, ни столь трудно поправимым, как в проблеме, зиждущейся прежде всего на начале нравственно-религиозном. В задаче духовного воспитания, осознанной и поставленной по образцу логической или математической проблемы, заботы о правильной постановке последней и правильной формулировке ответа на нее, конечно, несравненно важнее способов решения, так как здесь преобладание элемента рассудочного над чувственным и волевым обеспечивает сравнительную простоту, однородность, хотелось бы сказать, – механичность приемов и способов решений путем правильных умозаключений из правильно установленных посылок. Пусть такая интеллектуалистическая концепция проблем духовного устройства будет психологически односторонней, поверхностной и малопродуктивной: но со своей, хотя бы и ограниченной точки зрения, она действительно имеет основания меньше заботиться о частных способах решения этих проблем, нежели об их общей, широкой формулировке. С этой точки зрения, нивелирующей живое разнообразие личностей по одному и тому же обезличивающему, отвлеченно выработанному, рассудочному шаблону, нет надобности следить за психологическими вариантами желаний, страстей, волей и умственных способностей. Достаточно выработать самые общие, основные указания относительно требуемого в области знания и поведения, и дать столь же общие, формальные, для всех одинаковые определения пути к достижению должествующего быть, а затем – предоставить учеников самим себе, по правилу Будды; «будьте сами себе светильниками и прибежищем, ибо

иного прибежища нет», или по выражению той же мысли в одной из песен Терагаты: «будь сам скалою недвижимой: иной тебе опоры нет!»⁴⁰⁸ При несравнимо меньших трудах и заботах о своих духовных детях, чем у древне-христианского духовного отца («старца») гораздо скорее успокаивался буддийский ачарья, или упаджая, относительно судьбы своих антевасиков и сиддхавихариков, убаюкивая свою совесть афоризмом общего первоучителя: «умному и ученому довольно быть пять лет под началом наставника, а неученому и глупому недостаточно и целой жизни». Духовный аристократизм буддизма, его пренебрежительное отношение к нищим духом и оделенным природными способностями позволял ему с спокойным сердцем относиться к малоуспешности и неуспешности духовного роста многих своих сочленов; здесь не очень-то заботились о единой пропавшей овце и ради нее не оставляли 99 других в пустыне; здесь предпочитали сидеть спокойно в вихаре, изгоняя заблудшую овцу в пустыню и утешая себя другим изречением Учителя: «учение принадлежит разумным, а не глупым».

Возвращаясь от общих замечаний о характере воспитательной стороны буддийской аскетики к частному вопросу о том, что требовалось от первоначального монаха и что считалось для него достижимым к концу его послушнического периода, мы находим косвенный ответ на этот вопрос в определениях тех случаев, при коих воспрещалось и дозволялось давать бывшему под началом посвящение упасампады и, следовательно, объявлять об окончании его отношений к наставнику. Отказывать в посвящении и прерывать действие ниссаи было предписано в пяти случаях: «когда ученик еще не усовершенствовался в том, что относится 1) к нравственным деяниям, 2) к самососредоточению, 3) к мудрости, 4) к освобождению и 5) к знанию процесса освобождения, и к проникновению в него; наоборот, овладевший всем этим подлежал посвящению»⁴⁰⁹. Однако, недостаточным почиталось только самому стоять на означенном уровне духовного развития; требовались еще способности и умение «оказывать и другим помощь в этом отношении»⁴¹⁰. Добавочно перечисляются еще и другие требования: «ученик

должен быть верующим, скромным, боящимся греха, усердным (к учению) и внимательным (к предписаниям), неповинным в нарушении правил нравственности и поведения, не уклоняющимся в ересь»; не должен он быть «неучем или глупцом». Далее, он обязан уметь ходить за больными учениками, успокаивать их в случае недовольства иноческой жизнью, рассеивать возникающие в умах их сомнения, понимать смысл проступков и способы искупления их⁴¹¹. Это то, что выражено стихами Терагаты:

«Себе на благо и другим
Стремится к совершенству он;
Здоровье он несет с собой:
Он врач себе; он врач другим»⁴¹².

Мы видим, таким образом, что в курс духовного воспитания входила не только умственная и нравственная тренировка самого ученика, но и подготовка его к духовно-педагогической деятельности применительно к собратьям, – требование вполне логичное от того, кто, принявши посвящение, должен был впоследствии из ученика превратиться в наставника. Положим, эта функция наступала, как мы уже раньше сказали, не сразу после упасампады, но важно отметить тот факт, что к ней начинали готовиться уже в послушническую пору. Пояснение комментаторов свидетельствует о том, что, по крайней мере, в позднейшее время такая подготовка велась систематично и по широкой программе, ибо от ученика, достойного упасампады, требовалось умение «тренировать антеवासиков и сиддхавихариков в правилах должного поведения⁴¹³, наставлять их в относящемся к Дхамме и Винае и уметь самому обсуждать возникающее ложное учение на основании Дхаммы, или уметь склонять других к подобающей для этого беседе»⁴¹⁴. Рядом с основным знанием Винаи, правила позднейшей поры требуют еще основательного понимания кодекса в применении к проступкам и их исправлению, то есть «совершенного знания Пратинокши (Патимокки) во всем ее изложении и во всех подразделениях, с умением обсуждать каждое правило и отдельные его части»⁴¹⁵. Помимо того, что ссылка на Винаю и Пратимокшу, как на нечто законченное,

вполне уже кодифицировавшееся, явно обличает значительно позднейшее происхождение только что приведенных текстов, самое содержание их, а именно: слишком повышенные требования относительно знания не одних основных правил, но и всех тонкостей канонического права, свидетельствует о том, что в приведенной редакции текста мы имеем дело с максимальной программой желательного, так сказать, с идеалом законченного духовного воспитания, который едва ли, особенно в раннюю пору сангхи, мог считаться обязательным во всей полноте и строгости для каждого оканчивающего новициат. Не даром текст, предъявляющий такие повышенные требования⁴¹⁶, прибавляет к перечисленным препятствиям к посвящению еще одно обстоятельство: «или, если он не завершил своего десятого года» (то есть – десятого, после упасампады) и тем самым проговаривается, что вышеупомянутая, высшая степень духовной зрелости требуется не от новика, а от давно уже посвященного монаха, и что речь здесь идет, следовательно, не о подготовке к заурядной, общеобязательной степени, а о характеристике типа законченного духовного наставника, типа тех «старейшин» (тера), о которых часто упоминают уставы, как о лицах особенно почтенных и авторитетных. Очевидно, что с этой последней, самостоятельной характеристикой позднейший компилятор текстов смешал правила, касающиеся новоначальных, новиков, вследствие чего и получилась, как это, впрочем, нередко в Магавагге и Чуллавагге, преувеличенная картина требований⁴¹⁷.

Предъявляя, в общем, обширные и строгие требования к ученикам своим, буддизм не убаюкивал себя надеждою на то, что многие из них окажутся на высоте этих требований, но, вместе с тем, и не печалился по поводу такого исхода своих педагогических усилий. Этому вопросу посвящена одна из притч первой книги Ангуттара-никаи: «как в земле индийской, братия, немного прекрасных садов и рощ, полей и прудов, а несравненно более обрывов и пропастей, трудно переплываемых рек, дремучих, первобытных лесов и недоступных скал....и подобно тому, как лишь немногие существа перевоплощаются в Срединной стране (Индии),

сравнительно с большим количеством возрождающихся в других странах, между несмысленными язычниками, – так, братия, на свете немного и людей мудрых, не тупых, не безгласных, способных понимать смысл доброй и дурной речи, и несравненно более имеется глупцов, неразумных тупиц, неспособных к пониманию смысла доброй или худой речи: мало людей, одаренных священным оком понимания; несравненно больше ослепленных и безумцев; лишь немногим дано видеть Совершенного и внимать ему; но мало запоминающих услышанную истину; мало расследующих цель (назначение) запомненной истины; мало таких, которые, зная учение и толкование его, жили бы согласно с учением, были бы глубоко потрясены вещами, действительно потрясающими; лишь немногие, воспринимающие эти впечатления, оказываются истинными борцами... и лишь немногие существа, поставившие себе целью освобождение, обладают сосредоточением и единством духа..., лишь немногим суждено достигнуть просвещения, истины, освобождения. И потому, братия, да будет стремлением вашим; «мы хотим вкусить просвещение, истину, освобождение». Да будет это вашим стремлением, братия!»⁴¹⁸.

Проникнутый таким взглядом на трудность подвига духовного совершенствования, Будда высоко ставил значение в нем навыка, опыта, а потому, в большинстве случаев, и возраста. «Трудно», говорил он, «воистину трудно жить без указания, без руководства»⁴¹⁹. Таковое, в ином виде, чем в период новициата, более свободное, нестесняемое внешними формальностями, он признавал полезным и нужным и после посвящения. Среди полноправных монахов, сподобившихся упасампады, уже не существовало никаких дальнейших различий ранга в официальном смысле, как и никаких иерархических степеней (в пределах буддизма первоначального). Те обособленные правые обязанности, которые, как мы видели, присваивались разным цейхмейстерам и квартирмейстерам, раздавателям пищи и одежды, ачарьям и упаджаям, – все это были функции только служебные и, притом, временные, случайные, не сообщавшие никакого превосходства

по духовной степени. Облеченные этими специальными правами были должностные лица, по выбору или (при жизни Будды) по назначению, с добавочными правами над вещами и над новоначальными, но отнюдь не над полномочными собратьями. Эти все оставались равными между собою, а даже младшему из них, наравне со старшими, могла принадлежать инициатива предложений и определенных актов, касавшихся как отдельных членов общины, так и всей ее, в целом составе: возбуждать вопросы, делать запросы и протесты, требовать их обсуждения, заявлять обвинение против одного лица или нескольких, просить суда, постановления, решения или отмены его, – это все вправе был делать каждый «посвященный» член общины, лишь бы соблюдались при этом указанные на каждый случай правила.

Тем не менее, обычай с очень ранней поры установил различия между братией на основании чисто личных достоинств и заслуг. Уже одно долголетнее пребывание в сангхе, уже один высокий возраст, как условия, создававшие вероятность значительной духовной опытности и практического навыка, считались поводом к особому уважению со стороны младших собратий. Внушения чтить престарелых иноков встречаются часто и в речах Будды, и в уставных и поучительных⁴²⁰ текстах: напомним, например, уже приведенное предписание отдавать «старейшим» преимущество при распределении келий и т. п.; так, при справлении обрядов упасат, теры (старейшины) должны были входить на собрания первыми⁴²¹. Для предохранения от греха непочтительности к старшим передавали назидательные сказания об ужасных, чудесных наказаниях, постигавших виновных в этом⁴²².

Однако, правильно организованный институт «старейшин» (тера) у монахов и у монахинь (тери) выработался не сразу, и едва ли до смерти Будды, носившие, вероятно, уже и при нем титул «старейшин» были официально облечены какими-либо особыми правами, помимо тех естественных преимуществ, которые вытекали из личного достоинства и личного же авторитета. Смерть основателя общины, выдвинувшая на очередь вопрос о преемстве руководства ею впредь, об охране

чистоты учения и т. д., словом, спор о сосредоточении власти в законной инстанции, привел в своем решении к возвеличению старейшин, к поднятию их на уровень особого духовного ранга, не в иерархическом и сакраментальном смысле, а в законодательно-административном, что и проявилось на соборах, составлявшихся только из старейшин. Наконец, из среды их выделились те главные руководители сангхи, те как бы «патриархи» буддизма, о которых мы говорили выше и списки коих сохранились в разных редакциях, достаточно между собою сходных (несмотря на частные варианты) для того, чтобы удостоверить в реальности этого учреждения. Этим нарушением первоначального равноправия своих сочленов сангха вступила на путь медленной выработки в себе чуждого ей при основании иерархического начала, которое, в соединении с процессом превращения Будды в существо божественное, привело в северных системах к коренному перевороту буддизма, к перерождению его из безрелигиозной философской дхаммы и сангхи в религиозное учение и в церковь.

Как ни важен, как ни поучителен этот переворот, мы не можем входить в его рассмотрение, так как хронологически он лежит уже за пределами нашего исследования. Тем не менее, необходимо указать на следы его зародышей уже в дни Будды. Напомним, во-первых, приведенные нами раньше факты об экстраординарном положении, созданном им самим для «первопрестольных» учеников Сарипутты и Моггаллана⁴²³. Затем, несомненно привилегированное положение, не в качестве выдающегося духовного авторитета, а в качестве личного ближайшего друга Готама, занимал неотлучный при нем, несколько простоватый, но ревностно ему преданный Ананда, неудачно прозванный западными любителями исторических параллелей «Петром буддизма». «Хранителем слов Владыки», «много ему послужившим», учителем добродетели, стойким, сильным, непоколебимым героем», «сквозь туман (заблуждений) целому миру светящим оком» величают его иноческие гимны⁴²⁴. Известно также, что бывший цирюльник Упали считался старейшиною, превосходившим всех знанием и пониманием в области канонических вопросов, хотя

значение высшего авторитета по этой части он мог получить, разумеется, лишь после смерти Будды; при жизни же его то был, вероятно, лишь ученик, наиболее памятный к устным предписаниям Учителя и наиболее логичный и остроумный в истолковании сомнительных случаев и недоразумений, возникавших на почве едва слагавшегося устава сангхи. Не в силу особых признанных за ними привилегий, а в силу своих действительных достоинств или исключительных способностей, выделялись над остальными названные иноки. Они ставились не начальниками над братией, а «образцами» для нее, согласно с изречением Будды: «пусть каждый достосовестный монах преисполнится желанием быть таким же, как Сарипутта и Моггаллан, а каждая монахиня такой же, как сестры Кхема и Уппалаванна, ибо эти являются мерою и руководящим шнуром для моих последователей, иноков и инокинь»⁴²⁵.

До нас дошел подробный, приписываемый Будде, список учеников⁴²⁶, в котором он будто бы аттестует первенствующих в том или ином отношении. Отнюдь нельзя, конечно, ручаться ни за точность и хронологию этого документа, ни за принадлежность отзывов, в нем содержащихся, самому Будде. Тем не менее, ввиду почти полного отсутствия определенных и живых характеристик отдельных личностей в буддийской словесности, мы рады воспользоваться и этим памятником для какого ни на есть ознакомления с ближайшими сотрудниками Готама, с этими, если дозволительно так выразиться, первоапостолами буддизма, некоторые из коих нам уже, впрочем, известны. «Во главе старейшин» в этом списке поставлен «первозванный» Конданныя⁴²⁷; во главе «обладающих знанием» – Сарипутта⁴²⁸; во главе «владеющих магическими силами» – Моггаллан⁴²⁹; во главе «учителей подвижничества» – Кассапа Великий⁴³⁰. Далее следуют: «одаренный сверхземным взором» (проницательностью) Анурудда, сын шакьи Амито даны, дяди Будды⁴³¹; «вершина благородных», сын Черной Годхи, Баддья из царственной ветви шакьев и сам – раджа-правитель⁴³²; «сладкогласный певец», карлик Баддиджья, сын богатых родителей из Саватти⁴³³; «восторженный юноша», «ненасытный» (в жажде знания)

Бхарадваджья⁴³⁴ из раджагакского браминского рода; «первый из мастеров поучения», Пунна, также сын богатого брамина⁴³⁵; Каччана, превосходивший всех в умение подробно развить содержание кратких изречений Будды⁴³⁶; близнецы, родившиеся на дороге, «Младший с дороги» (Чуллапантака), обладавший способностью «вызывать силою духа явления в видимых образах», и его брат «Старший с дороги» (Магапантака) – «глава освобожденных мудростью»⁴³⁷; сын откупщика Субхати, «первенец из чистых добродетелью и достойнейший даров»⁴³⁸; «образец лесного пустынножителя», «даже и во время сбора пищи погруженный в благодушное созерцание», Ревата «из Дебри акаций», уроженец браминского поселка Налаки, сын богатых родителей⁴³⁹; другой Ревата, «Вдумчивый», и «первый из глубокомысленных»: Сона Колиеца, вассал бенгальского раджи, «борец неутомимый»⁴⁴⁰; другой, «речами благородный», Сона-Серьгоносец⁴⁴¹ сын княжны Суппавазы; Сивали, «образец нищих»⁴⁴²; «зерцало сильных верою», потомок браминов, Ваккали⁴⁴³; «пример алчущим знания» Рахула, сын самого Будды⁴⁴⁴ и его друг детства, сын казначея (сетти) Раттапала, «пример для покидающих родной дом полным доверия (в будущее)»⁴⁴⁵; поздно вступивший в сангху, но многих опередивший, брамин по роду, Кундадхана⁴⁴⁶; другой брамин, «глава певцов», Вангиса⁴⁴⁷; сын брамина Вангананты, «всех в восторг приводивший» Упасена; «образец заведующих жилищами», Даббо, князь маллийский⁴⁴⁸; «любимец небесных духов», пилиндиец Ваччо, из знатной браминской семьи в Саватте; «первый из пронизательных», знатный родом «Бахиец – Короносец» (Даручирья), так прозванный за одежду из древесной коры, которую он носил раньше, когда был аскетом браманического типа; «многосторонний оратор Кассано Малый (Кумара-Кассано), еще ребенком принятый в ученики»⁴⁴⁹; «стоящий во главе осуществивших аналитическое знание»⁴⁵⁰ Коттхита⁴⁵¹, а во главе «обильных познаниями, ясных духом, сильных памятью, усердных к услугам Учителю» – Ананда из Капиллавасту, сын Амитолены, дяди Готамы.

Вместе с Ануруддою, Бхаддеей, Бхаху, Кимбалой и Девадаттой, – все знатными сотоварищами, – да с сыном

царского цирюльника Упали, Ананда покинул родительский дом и стал наиболее приближенным к Будде учеником, взявшим на себя все обиходные услуги и заботы о нем. Его практической энергии и примерному усердию к интересам общины, однако, по-видимому, не соответствовала способность к созерцательной жизни, так как, несмотря на постоянную близость к Будде, он достиг архатства лишь после его кончины⁴⁵². Наиболее влиятельным, особенно импонировавшим своим многочисленным почитателям, всегда теснившимся вокруг него, был известный уже нам по эффектной истории своего обращения Кассапа Урувельский, прозванный Великим⁴⁵³. Далее следовали: «радость родных», Черный Удаи, сын министра в Капилавасту, родившийся в один день с Буддой⁴⁵⁴; «здоровый духом и телом» сын косамбийского сетти, «Двуродный» (Баккуло), так прозванный за то, что две семьи оспаривали право считать его своим сочленом, одна – родная, другая – приемная, приютившая его после того, как он в младенчестве был проглочен огромной рыбой и чудесно спасся из чрева ее⁴⁵⁵; браминский сын из Саватти Собхита, «первый, среди помнящих свои прежние воплощения»⁴⁵⁶; «величайший из знатоков монашеских правил» Упали, первый авторитет из буддийских канонистов, которому приписывают редактирование Винаи на Раджагахском соборе; лучший из наставников монахинь Нандака⁴⁵⁷ «наиболее опытный «надзиратель за одуряемыми чувственностью» Нанда⁴⁵⁸, сын тетки и приемной матери Будды; «величайший из наставников монахов» Каппина, сын пограничного раджи, наследовавший ему в правлении городом Киккутавати, заслуживший прозвище «Великого» за свою государственную мудрость и постригшийся уже в немолодом возрасте (он был старше Будды⁴⁵⁹). Сагатта из рода савваттийских браминов, «непревосходимый в созерцании огня», то есть в мистических переживаниях так называемой «огненной катины»⁴⁶⁰; Радха, из раджагахской браминской семьи, «величайший из вопрошателей», из возбуждавших вопросы и сомнения, быть может, именно за это свойство неоднократно отвергавшийся несколькими старейшинами от посвящения и только в пожилом возрасте допущенный к

принятию сана⁴⁶¹; потомок саваттийских браминов Могхараджа, вождь наиболее строгой группы монахов, тех, что носили одежды, из брошенных лохмотьев⁴⁶².

Если исключить из приведенных характеристик те, которые представляются не более, как похвалою в общих выражениях, без намеков на субъективные качества (как, например: «чистый добродетелью», «борец неутомимый», «духом здоровый» и т. п.), станет ясным, что остальные аттестации отдельных старейшин признают за ними только чисто личные достоинства и способности, и ни слова не говорят о каких-либо особых привилегиях по положению, о каких-либо ранговых и иерархических преимуществах. Иерархии вообще не существовало в первобуддизме, чуждом всему сакраментальному, а по рангу в общине, повторяем еще раз, все, получившие иноческое посвящение, были равноправны. Стремление выделяться из рядов братии, в какой бы то ни было форме, считалось предосудительным; в некоторых отношениях оно воспрещалось уже четвертым правилом вступительного обета. Крепко держа сам бразды законодательства и административного распорядка, Готама, в то же время, не переставал внушать ученикам чувства равноправия и солидарности друг с другом. Удерживая за собою, как основателем общины, единоличную власть, он считал ее, однако, временною и непередаваемою. Перед смертью он очень определенно выразил это: когда, чувствуя начало конца, Ананда, конечно, от лица многих, настаивал на том, чтобы «Благословенный» дал инструкции о порядке управления общиною в будущем, Готама отвечал: «конечно, только тот, кто убежден, что он руководит братством, что сангха подчинена ему, обязан дать такие инструкции; но Татагата думает о себе, что он не должен главенствовать над братией, ни что община подчинена ему. Зачем же должен он оставлять инструкции касательно сангхи?»⁴⁶³ Он дал их, однако, тут же, но в том смысле, что власть может принадлежать только совокупности сангхи, воля коей должна проявляться в законно выраженном голосе ее правомочно организованных собраний, руководствующихся беспристрастным изъяснением и

применением «слов писания», то есть собственных речей и предписаний Будды⁴⁶⁴. Но тут же утвердил он за каждым из «братьев» равное право вносить запросы, возбуждать вопросы и просить о их рассмотрении и решении, и, вместе с тем, еще раз подтвердил предостережение против увлечения каким бы то ни было внешним авторитетом: «те, которые теперь, или после моей смерти, будут пребывать светочами самим себе и прибежищем самим себе, те, которые не будут прибегать ни к какому внешнему прибежищу... и ни чьему-либо прибежищу, помимо самих себя, – вот эти-то из учеников моих, Ананда, и достигнут до высших вершин высоты». Однако, опасаясь, очевидно, как бы такое решительное поощрение личной независимости мнений не выродилось в самоуверенность и самопревознесение, он поспешил добавить: «впрочем, и эти должны заботливо учиться, поучаться»⁴⁶⁵ – и в последующей беседе на ту же тему направил свои наставления в сторону укрепления в сангхе начала коллективного, единомысленного образа действий.

Очевидно, Будду и в начале его трудов по организации общины, и, в особенности, в предсмертные дни привлекала мечта создать дружное братство, сильное взаимностью и внутренней солидарностью, не нуждающееся при таких качествах в суровом коррективе единоличной власти. Горький опыт, однако, постоянно убеждал в неподготовленности его духовных питомцев к этому высокому идеалу. Сколько раз приходилось ему взывать: «перестаньте, братия! довольно препирательств, споров, раздора, ссор!»; сколько раз вырывалось у него слово почти отчаяния: «воистину, закоснелые это глупцы! не легкая задача назидать их!»⁴⁶⁶. И, однако, он не переставал звать их к единству и согласию, рисовать им красоту идеала истинного братства, предносившегося в его мечтах. Эта сангха, столь немогущая духом, столь мелочная в своих домашних дразгах, находившаяся не только «в рассеянии» местном, но часто и в раздоре внутреннем, теоретически мыслилась им все-таки как стройное целое: он не считал хвастовством величать ее «сангхой четырех сторон света», следовательно, как бы

всемирной, и мы уже видели, что именно в такой величественной форме установился обычай делать дары в ее пользу.

Но сангха вселенская осталась пышным понятием и широкой формулой, в которую буддизм не смог вложить реального содержания. За отсутствием начала церковности, невозможного без элемента религиозного, поместные буддийские общины не сплотились органически в единую духовную семью, способную сколько-нибудь приблизиться даже к подобию союза вселенско-церковного; они остались самостоятельными, самовластными и самодовлеющими общинами, только механически сопоставленными признанием одного и того же учения и сходной внутренней дисциплины, допускавшей, впрочем, отклонения от общего типа в силу различия местных условий быта. Главной объединяющей силой был основатель сангхи; когда его не стало, не стало и единичного авторитета для направления общего дела, для разрешения общих вопросов и нужд. Вот почему, немедленно за кончиною Будды, обнаружилось стремление к созыву собора в ответ на потребность возместить, если не кем-либо, то чем-либо, утратившееся единство авторитета. За неимением правомочной личности, преемницей Будды в этом смысле была объявлена сама дхамма (доктрина учения) и сама дисциплина, Буддой введенная, которую и пытался закрепить первый собор; хранительницей же чистоты учения и поведения могла быть только сангха. Но так как в ней не было централизирующего начала иерархического, способного к объединению ее составных частей, то и после собора «Община четырех сторон света» осталась в действительности раздробленной на автономные, местные общины, на обособленные, самодовлеющие единицы, механически сопоставленные; ни церковью, ни даже единым целым в гражданско-правовом смысле, они не смогли стать.

Начало этому поместному разграничению было положено еще самим Готамой. Когда возник вопрос о том, что разумеется под «полнотой собраний» для выполнения важнейшей буддийской ритуальной церемонии, упасаты, так как ее

предписано было «справлять перед лицом всего братства», Будда разъяснил, что «под полнотой сангхи», то есть под ее правомочным, достаточным составом, надо понимать «не общину, рассеянную по всей земле», а лишь совокупность членов братства, относящихся к одному округу⁴⁶⁷. Таким образом, практически, понятие вселенской сангхи было сразу заменено понятием поместной сангхи. Мало того! даже эти поместные общины понимались не как поместные церкви древне-христианского мира: они не были подобны этим последним, этим частным духовным семьям, созданным по подобию общей вселенской семьи – Церкви и объединенным не одним сопребыванием видимым, но и, прежде всего, сосуществованием духовным; они не были вызваны к жизни каким-либо всех неразрывно связующим, одинаково им всем родным и близким фактом, из которого вытекала и определялась вся дальнейшая судьба их, каковым для поместных церквей христианских были смерть и воскресение Главы Церкви общей, вселенской; не объединялись они также единым, всем им присущим, во всех них непрерывно действующем Его благодатным водительством. В противоположность Христу, утешавшему учеников, что Он «пребудет с ними до скончания века» и, что, «где двое или трое соберутся во имя Его, Он будет с ними», Будда, умирая, объявил своим ученикам, что он вполне умирает, что он не будет с ними, «не будет руководить братством впредь», что он оставляет не только местные общины, но и каждого отдельного их члена предоставленными самому себе, «только самому себе», «без всякой надежды на какое-либо иное прибежище». Наибольшее возможное при таких основах было механическое согласие и сходство многих поместных общин, но не единство органическое Церкви вселенской. Таково принципиальное, внутреннее препятствие к универсализму сангхи, такова причина ее неизбежного провинциализма. Добавим влияние отсутствия практических предписаний, или, хотя бы, советов, в пользу установления и укрепления единства между отдельными общинами: ни тех, ни других, ни предписаний, ни советов этого рода, мы не встречаем в речах Будды и в уставах, ему

приписываемых. Наоборот, правила, ограждающие права отдельных общин, определения и отграничения их друг от друга чисто внешними, топографическими признаками – налицо; вот они: «я предписываю вам, братия, определить округ: и вот как должны вы определять его: прежде всего, надо провозгласить признаки границ его: гору или скалу, лес, дерево, дорогу, холм, реку или иную водяную область; затем ученый, компетентный монах должен провозгласить следующее заявление перед лицом сангхи: «так как признаки границ объявлены со всех сторон, то пусть сангха ими определит область общего жития и пределы общения для обряда упасаты». Повторение этой формулы присутствующими закрепляло определение округа и права на него обитавшей в нем общины⁴⁶⁸. Но, как видим из самого текста формулы, этот же акт и замыкал «общение» ее, то есть проявления ее духовного единства пределами вещественными, территориальными. Там, где границы округа не были еще определены, там их заменяли границы земельных владений той деревни или того базарного поселка (нигамы), близ коих обитали монахи. Для пребывавших же в лесу, где и поселений не было, областью считалось пространство в семь абххантар⁴⁶⁹. Река, озеро, море не считались за округ, и для обитавших на воде область простиралась лишь на самое ничтожное пространство⁴⁷⁰.

Не только не было сознания опасности сузить такими внешними преградами свободное течение духовной жизни; напротив, боялись расширяться, и опять, – по соображениям поверхностно-утилитарного свойства: приказано было ограничить размеры округов самое большее тремя иоджанами и не переносить их по другую сторону реки, если в подлежащих местах не было правильно организованной переправы⁴⁷¹. В одном округе, правда, могло быть несколько монашеских общежитий: так, в раджагахском набралось до восемнадцати больших вихар⁴⁷². Но в этом усматривали, скорее, неудобство, чем отрадное явление: монахи препирались в чьей вихаре справлять упасаты и ссорились из-за этого⁴⁷³; другие жаловались на опасность перехода из одного места в другое ради собраний, на трудность ношения с собою вещей, с

которыми по уставу нельзя было расставаться⁴⁷⁴. Запрещена была черезполосица округов; запрещено замыкание одного округа другим со всех сторон, а нарушение границ объявлено незаконным, недействительным и греховным⁴⁷⁵.

Одних этих внешних приемов было, разумеется, недостаточно для действительного объединения каждой общины; для установления в ней связи внутренней нужны были иные средства, и таковыми должны были, по мысли Будды, стать собрания ее членов. Необходимость собраний была подсказана организатору сангхи не только естественной потребностью и принципиальными соображениями воспитательного свойства, но и успешными прецедентами этой меры у монашествующих инославных (у «тиртиков», или «титтхийцев»). Они имели обычай собираться для чтения и слушания текстов своего учения в 8-й, 14-й и 15-й дни каждого полумесяца, в дни уповасат (по-палийски – упасат), в дни новолуния и полнолуния, и «в восьмые дни после того и другого, издревле чтившиеся в браманической среде⁴⁷⁶. На собраниях этих, говорят буддийские источники, проявлялось усердие, «проявлялась вера, умножались последователи». Покровитель молодой буддийской общины раджа Сеня Бимбисара обратил внимание Готама на этот факт, и вот, Готама ввел и у своих учеников собрания в те же дни, из которых два, четырнадцатые первой и второй половины «кратких» месяцев, или четырнадцатый первой и пятнадцатый второй половины месяцев «удлиненных» (имевших лишний день)⁴⁷⁷ выделены были уже в очень раннюю пору в особый разряд по значению и торжественности, так как в эти дни происходило чтение Пратимокши и совершался обряд упасаты, братского публичного покаяния во грехах. Оставляя до другого места рассмотрение ритуального смысла упасаты, получившей первенствующее значение в бедном и бледном буддийском культе, мы обратим здесь внимание на то, что даже этот главный квази-религиозный акт буддизма носил характер не столько нравственно-назидательный, сколько юридический, судебный, ибо, не в обиду будь сказано сангхе, судебный элемент вообще преобладал в ее деяниях.

Как бы то ни было, именно, в собраниях сангха проявляла свои коллективные правомочия и здесь же практически осуществляла их. Применительно к закономерному отправлению формальностей упасаты выработалась постепенно вся система совместных действий братства, причем, сообразно с постоянной склонностью буддизма к канонизации внешних форм действий, каждая деталь в каждом акте и в каждом варианте его получала педантически-точное определение, а каждое исключение требовало столь же строго формулированной оговорки.

Упасаты и немногие другие собрания, носившие хотя бы отчасти культовый оттенок, как например, общецетийская паварана (праварана) и некоторые иные, поместные празднества, были, конечно, не единственными случаями коллективных заседаний и деяний общины. Бывали Собрания и чисто деловые, практическими потребностями вызванные; такова была, например, «описанная раньше церемония катины (касины), распределения одежд; таковы были в особенности все собрания по поводу приема членов в общину или увольнения их, а также для рассмотрения разных случайных дел и для выяснения заявлений или протестов, которые могли делаться монахами перед лицом сангхи. Нет достаточно определенных сведений о том, совпадали ли эти деловые заседания с днями обязательных (еженедельных) собраний, или же для них назначались особые дни. То и другое могло быть, смотря по обстоятельствам, в зависимости от возможности более частых собраний (что в летнюю, кочевую пору представляло большие трудности), и от важности и неотложности дела. В общем, и на деловых заседаниях порядок и правила были очень сходны с установленными для ритуальных собраний; формулы заявлений, обвинений, свидетельств и решений, и протестов против них, были аналогичны у тех и других. Познакомимся с главными чертами процедуры, выработавшейся в сангхе постепенно в этом отношении, в том виде, как она зафиксировалась в Чуллавагге, где каждое из правил приурочено к какому-либо частному случаю, его вызвавшему, а установление каждого правила приписывается самому Будде,

хотя, по всему вероятно, эта кодификация правил могла быть лишь отчасти его единоличной работой, а все остальное возникало и входило в силу впоследствии, постепенно, на что есть достаточно прозрачные намеки и в самих текстах: так, например, Винаия понимается как уже вполне сложившееся, законченное «учение Учителя»⁴⁷⁸; так еще упоминается о готовых, уже обработанных для пользования «формулах решений сангхи» по разным вопросам, формулах, которые, будто бы, указывались вступающим в общину для того, чтобы они знали, как и в каких случаях должно обращаться к сангхе и когда воздерживаться от этого⁴⁷⁹. Если такой сборник существовал, он, разумеется, не мог сложиться скоро и еще менее – сразу.

Одним из общих правил закономерных действий сангхи считалась публичность расследования возбужденного вопроса или рассмотрения просьбы, либо обвинения или протеста. Инициатива возбуждения всех этих актов предоставлена была всем полноправным членам общины; но обращаться они должны были не к отдельным лицам, а к целой сангхе. Установлены были четыре разряда законно возбуждаемых вопросов, требовавших формального решения всей общиной: «вопросы, возникающие 1) из споров, 2) из осуждения, 3) из проступков и 4) из дел». К первому разряду относили споры, касающиеся общего истолкования смысла и изложения учения, то есть споры о том, что именно есть дхамма (содержание учения), что есть Винайя (изложение учения), иначе сказать: споры о том, чему учил, что именно говорил и как подлинно поступал Татагата, и далее, как практическое применение предыдущих разъяснений: что такое проступок, обида, грех, и каковы частные определения таковых? Ко второму разряду относились случаи частного осуждения монахом монаха в какой-либо ошибке или погрешности во мнении, поведении и образе жизни. В этот разряд входили «всякие порицания, обвинения, увещания, краткие выражения мнений, принесение извинений и, наконец, насмешки. К третьему разряду принадлежало семь групп проступков⁴⁸⁰, с которыми мы ознакомимся ниже, при изложении содержания Патимокки, ими

преимущественно занимающейся. К четвертому же разряду практических, «деловых» вопросов относились недоумения о том, что надо сделать, какое обязательство исполнить, на какое действие испросить разрешения? далее сюда же относятся предложения сангхе произнести постановление и, наконец, всякого рода деловые заявления, например, о желающих вступить в общину или выбыть из нее⁴⁸¹.

Поводы к спорам о вопросах, требующих решения сангхой, могли быть правильные, ошибочные и неопределенные, то есть невыясненного свойства⁴⁸²; но каковы бы ни были поводы, вопросы, вследствие их возбужденные, могли быть ликвидированы не иначе, как путем закономерного решения авторитетным, «компетентным» собранием. Охотники до споров и придирок не должны были поощряться: им многократно высказывалось порицание, а при доказанной и неисправимой склонности к возбуждению споров и распрей смутьяны извергались из общины⁴⁸³. Тем не менее, если вопрос поставлен был перед лицом сангхп в указанном порядке и в правильной формулировке, сангха была обязана рассмотреть его.

И вот, здесь-то выдвигался на очередь второй основной принцип коллективных деяний сангхи: процедура решения возбужденных вопросов или дел должна была совершаться «в должном присутствии», то есть «при наличии сангхи, дхаммы, винаи и «частного» лица (заинтересованного в запросе или деле)»⁴⁸⁴. Что же разумелось под «наличностью сангхи»? – Присутствие всего количества монахов, способных и обязанных принять участие в процедуре, формальное выражение согласия тех из отсутствующих, которые были в состоянии сообщить таковое⁴⁸⁵ и отсутствие возражений со стороны присутствовавших на собрании. Далее: под «наличностью дхаммы, винаи и учения Учителя» разумелось знание и понимание их лицами, решающими вопрос; а под «наличностью частных лиц» – присутствие состязующихся, того, кто спорит, и того, с кем спорят, иными словами – «сторон» в деле. Решения, постановленные собранием, при наличии перечисленных условий, считались окончательными; возбуждение нового

вопроса или спора по тому же делу после так вынесенного решения составляло уже грех пачитти⁴⁸⁶. Как сказано, условием компетентности приговора было участие в собрании должного числа присутствующих. Таковое было различно для разного рода собраний и дел, колеблясь от 4 до 20 и более лиц. Собрание из четырех присутствующих считалось «полномочным для выполнения всех официальных действий, кроме упасампады, павараны и аббханы, (реабилитации временно исключенного); из 5 лиц – для всех актов, кроме упасампады в центральных округах и аббханы; из 10 лиц – для всех, кроме одной аббханы; собрания же в 20 лиц и более обладали компетенцией для всех официальных действий без исключения⁴⁸⁷. Нарушением законного состава собрания считалось участие в нем монахини, ученика (подначального), монаха из другого округа или «лица, перенесенного по воздуху сверхъестественною силою (!) и, наконец, лица, находящегося под следствием или судом сангхи⁴⁸⁸.

Возможны были, однако, и такие случаи, когда и законно действовавшее собрание не в состоянии было добросовестно разрешить возбужденного вопроса наличными силами лиц, входивших в состав его округа. В подобных затруднениях рекомендовалось обращаться за помощью к собранию другого округа, более обильного соприсутствующими. Эти последние могли отказаться от рассмотрения предложенного им дела или согласиться на него: в случае согласия, вынесенный приговор считался окончательным; в противном случае обязанность постановить его возвращалась к первоначальной инстанции⁴⁸⁹. Если же в деле оказывались «речи, не подходившие под пункты устава, или, если не ясен был смысл отдельных выражений (положений)», такие, особо трудные казусы передавались на рассмотрение специальной комиссии законоведов, выдающихся по праведному образцу жизни, точных соблюдения правил Патимокки, «опытных в предании, стражей предания, хранилищ («кладовых») предания, преисполненных любви к истине и к ее проявлениям по духу и по букве, в возвышенной жизни, во всей чистоте и во всем совершенстве истины». Эти «одаренные прозорливостью и насквозь овладевшие Патимоккой в ее

полном составе и в каждой подробности, опытные в Винайе и неопровержимые в ней, да притом способные направить на должный путь друзей и врагов, растолковать им дело и примирить их», эти судьи, избранные сангхой, решают за нее подобные исключительные дела⁴⁹⁰. Если же даже и они не оказались бы в состоянии вынести определенного решения, тогда сангха должна была постановить приговор по большинству голосов⁴⁹¹.

Здесь нам выясняется третий общий принцип, характерный для коллективных деяний сангхи: стремление постановлять решения единодушно, единогласно. К голосованию, как видим, желательно было прибегать лишь в крайних случаях в качестве последнего способа соглашения, лишь после безуспешного применения всех иных способов. Такое стремление было, бесспорно, похвально; но едва ли оно часто увенчивалось успехом; по крайней мере, в том же источнике мы читаем откровенные признания о том, что «монахи на собраниях бывали резки, склонны к спорам и ссорам: что они ранили друг друга острыми словами и оказывались неспособными придти к решению предъявленных им спорных вопросов». И вот тут-то и приходилось Будде, скрепя сердце, позволять решение таковых путем голосования, по большинству голосов⁴⁹², которые отбирались особым для того избранным лицом, «отбирателем билетов». Воспрещалось, однако, голосование по поводу «ничтожных споров», а также прежде испробования других способов соглашения. Запрещалось оно и в случае известности «отбирателю голосов», что противники закона окажутся, наверное, или по всему вероятно, в большинстве, и в случаях, если исход голосования приведет, или, как надзирателю казалось, может привести к расколу, и, наконец, в случае, если голоса подавались с нарушением правил⁴⁹³.

Сознавая опасную сторону решения по принципу большинства голосов, организатор сангхи «с целью примирения строптивых», как поясняют источники, ввел будто бы три способа голосования: «тайный, нащёптываемый и открытый». Вот описание первого: монах, наблюдавший за порядком голосования, заготавливал билеты разного цвета и говорил

каждому подходившему к нему: «вот билеты для держащихся такого-то мнения и вот другие, для держащихся такого-то; выбирай любой и не показывай его никому». Если по распределении билетов контролер обнаруживал, что большинство оказалось противным учению дхаммы, он объявлял голосование дурно выполненным и недействительным, в обратном же случае провозглашал его законно состоявшимся и вступившим в силу. «Нашёптываемый» способ подачи голосов состоял в том, что те же слова предупреждения произносились не во всеуслышание, а на ухо каждому из голосующих; с результатом же голосования поступали так же, как и в первом случае, и только тогда, когда заведовавший голосованием уже до начала его был уверен в том, что большинство мнений окажется согласным с канонами, «голосование должно было производиться неприкровенно, открытым образом»⁴⁹⁴. Надо ли пояснять юридическую несостоятельность такого троякого, будто бы свободного, выражения убеждений и широких путей, которые открывались здесь для обмана, хотя бы и благонамеренного? Можно только удивляться той наивности, с какою эти нравственно-уродливые приемы охраны закона излагаются в каноническом буддийском кодексе, где происхождение и этой меры бесцеремонно относится к самому Будде, в противоречие с его многочисленными увещаниями к ученикам быть неуклонно искренними и правдивыми.

К рассмотренным нами процессуальным правилам общего свойства надо присоединить ряд предписаний о том, как надо разбирать и решать обвинения в нарушении тех или иных правил. Здесь тексты различают разбирательство во-1) сомнительных случаев в присутствии обвинителя и обвиняемого; 2) случаев обвинения «заведомо невиновных»; 3) случаев проступков, совершённых в состоянии невменяемости и, наконец, 4) проступков лиц «упорствующих», приговору над коими должно было предшествовать неоднократное и настойчивое услаивание их⁴⁹⁵. Далее указаны способы решения вопросов, вытекающих из доказанного совершения проступка. Здесь, при наличности «вины меньшего разряда»,

достаточным считалось, чтобы провинившийся сознался в проступке, хотя бы только одному монаху, и, если этот последний, выслушавши признание, произносил в ответ: «воздерживайся впредь», случай почитался исчерпанным. Если бы отпущения в этой простейшей форме не последовало, предписывалось принести покаяние перед лицом нескольких братьев, а при неотпущении греха и ими, покаяние необходимо было принести уже перед целой сангхой, в ее собрании⁴⁹⁶. К этому же разряду проступков, сравнительно легких, относилась процедура забвения, «покрытия вины как бы травой» ввиду чистосердечного раскаяния виновного и готовности судей прекратить дело без детального разбирательства⁴⁹⁷. Что же касается улаживания вопросов так называемого «делового» свойства, то есть связанных с практическими интересами и распорядками быта общины, то для таковых указан был только единственный способ решения – рассмотрение дела в присутствии обвинителя, обвиняемого и собрания сангхи в должном составе⁴⁹⁸.

Ознакомившись с порядком разбирательства дел сангхой, переходим теперь к рассмотрению практиковавшихся ею дисциплинарных и судебно-карательных мер, в том виде, как они изложены в Патимокке (Пратимокше) и Чуллавагге. Эти сборники, в которых первоначальные уставные правила (главным образом сохранившиеся в первом) смешаны с последующими добавлениями и разъяснениями, подробно толкуют о разных, относящихся сюда действиях или актах (камма). Таково, прежде всего, исключение из общины за совершение одного из четырех «смертных грехов» (параджика), совпадавших с нарушением четырех обетов, дававшихся при вступлении в монашество. Вот их определение по тексту Патимокки: 1) «тот духовный, который, приняв правила нравственности и ведя общую жизнь с духовными, не оставив этих правил и не объявив своей слабости, сотворит любодеяние, хотя бы с четвероногим, – отлучается и исключается из сожителства. 2) Тот духовный, который в жилом или нежилом месте чужое воровски возьмет и, если за такую кражу цари прикажут его взять, телесно наказать,

заклучить или изгнать, сказав ему: «ты вор, ты дурак, ты безумец, ты тать!», – духовный, присвоивший такое-то чужое, отлучается и исключается из сожителства. 3) Тот духовный, который преднамеренно умертвит живое существо, доставит ему для этого оружие или средства, станет с прикрасами описывать смерть, будет способствовать к смерти, говоря: «о человек! что тебе в этой грешной жизни? смерть для тебя лучше жизни»; кто с такими мыслями и рассуждениями разнообразно станет разукрашивать смерть или способствовать тому, – тот отлучается и исключается из сожителства. 4) Тот духовный, который, не познав величайших человеческих законов, объявит, что обладает полным сознанием высочайшей мудрости, говоря: «это я знаю; это я вижу», и затем, спрошенный или нет об этом, будучи грешен и ища очищения, скажет так: «достойный! я сказал пустую ложь, что знаю, не зная, и вижу, не видя», и, если он это сделал не от самообольщения, – «тот духовный отлучается и исключается из сожителства»... он должен занять свое прежнее (мирское) положение⁴⁹⁹.

К особо важным «деяниям» затем относится специально сформулированный «акт отвержения» (таджания-камма). Его происхождение приписывается желанию Будды упорядочить злокачественных чаббаджийцев, «праздных говорунов, возбудителей ссор и споров, и вопросов о законах и правилах». По настоянию скромных и миролюбивых, Готама будто бы многократно подвергал публичному порицанию смутьянов и совопросников, и, наконец, ввел против них акт отвержения, почти приравняв, таким образом, возбуждение раздора по тяжести наказания к четырем грехам смертным. Акту должно было предшествовать увещание, затем – напоминание о том, что осуждаемое поведение противно правилам Патимокки⁵⁰⁰, и что за это предстоит обвинение в совершении проступка. Если раскаяния не последует, кто-либо «из скромных и способных монахов» должен внести в сангху предложение произнести акт отвержения против виновного; после троекратного заявления, сангха принимала предложение и подсудимый с этого момента считался «отвергнутым»⁵⁰¹. Закономерным такой приговор считался, если он был постановлен «в полном собрании

правомочных на то лиц, сообразен с справедливостью, если присутствовали на суде стороны и было выслушано объяснение подсудимого, и он был уличен в вине, или сам признал наличность проступка; наконец, последним условием закономерности акта было одобрение его всеми монахами того округа, в котором состоялось решение⁵⁰².

Из сравнения описания акта отвержения в Чуллавагге с его прецедентами, излагаемыми в Патимокке, становится очевидным возрастание строгости в редакции позднейшей, сравнительно с первоначальной. Грехи, караемые таджания-каммой, Патимокка причисляла еще к разряду «отпускаемых» (пачиттия и сангххадисеса) и, после троекратного увещания, довольствовалась отлучением виновного на столько дней, на сколько он скрывал грех свой, затем подвергала его шестидневному выполнению обряда манатты (особый вид покаяния, о котором будет сказано ниже)⁵⁰³, после чего провинившийся, в собрании не менее двадцати братьев, подвергался аббхане, обряду возвращения в братство⁵⁰⁴. Какие именно ограничения прав падали на такого временно отлученного, Патимокка не упоминает. Наоборот, источник более поздний, Чуллавагга, ничего не говорит о длине отлучения, давая повод думать, что первоначальный, определенный и сравнительно краткий срок заменился впоследствии неопределенным, «впредь до исправления» («пока виновные не смирятся и не станут искать отпущения»)⁵⁰⁵. Зато перечень прав, которых лишается осужденный, разработан в этом позднейшем кодексе очень подробно, с неоднократными, как кажется, к нему добавлениями. Помимо обязанности не впадать в осужденные проступки и в другие, большие, «отринутый» не может даровать упасампады, ни делать заявлений в собраниях; не смеет иметь учеников, ни отдавать приказаний «младшим», ни исполнять обязанности увещателя монахинь; лишается он права протеста против вынесенного ему осуждения и против участия иных монахов в церемониях упасаты и павараны; лишается и права предупреждения, напоминания и обвинения по отношению к кому-либо из братии; одним словом: отнимается у него право общения с бывшими сочленами по

общине⁵⁰⁶. Очевидно, возрастание споров и распрей в сангхе и в особенности боязнь возникновения расколов заставили прибегнуть к увеличению строгости в указанных случаях, и мы едва ли ошибемся, если приурочим оба факта, упадок единодушия и усиление репрессий за его нарушения, тому ослаблению дисциплины, которое проявилось после смерти Будды, чем, может быть (конечно, лишь гадательно), определится и время установления позднейшей редакции «акта отвержения». Тем не менее, и она оставила в силе предписание о возможности отмены этого сурового акта «для покаявшихся и ищущих отпущения», после, фактически, поведением доказанного исправления их и точного соблюдения наложенных на них запретительных условий⁵⁰⁷. Все это, раскаяние и смиренное подчинение, должно было быть исповедано «отринутым» перед лицом сангхи, которая, после трижды повторенной просьбы о прощении, отменяла таджанию-камму и восстанавливала отринутого в прежних правах⁵⁰⁸.

Вторым важным, обособленным по форме, судебным актом сангхи почитался «акт подчинения» (ниссая-камма). Эта кара едва ли существовала в раннюю пору общины, так как в Патимокке, в списке грехов отпускаемых, мы не встречаем тех проступков, которые, по Чуллавагге, должны были вызывать эту меру наказания. Вот рассказ о ее происхождении: «достопочтенный Сеяясака был недалек умом и нескромен, полон проступками и лишен достоинств, и жил он в светской компании, в незаконном общении с мирянами⁵⁰⁹. Монахи устали подвергать его испытанию и возвращать его к началу одного (вследствие нарушения правил епитимии), устали то подвергать его дисциплине мапатты, то восстанавливать его в правах». И вот тогда-то (и опять будто бы самим «Благословенным», по просьбе братии) установлена была ниссая-камма, род духовной опеки над неисправимым рецидивистом в грехах легкомысленного поведения. Акт субординации выражался формулой: «ты должен оставаться под надзором других»; процедура же «действия» и отмены его были тождественными с описанными, предыдущими.

Третьим дисциплинарным актом была паббаджания-камма⁵¹⁰, акт изгнания. В менее строгой форме он предусмотрен уже Патимоккой, применительно к 13-му проступку осужденному 13-м правилом сангхадисесы; «если духовный, придя в какое-либо селение или деревню, станет там жить, бесчестя семьи и делая им вред, и т. д.» В комментарии Сутта-Вибханги на этот текст и в Чуллавагге этот грех описан в подробностях, которые мы сообщим здесь, так как они яркими чертами характеризуют предосудительные уклонения части буддийских монахов от строгих иноческих правил в суетную сторону светских нравов: «Некоторые плохие, бесстыжие монахи», повествует Чуллавагга⁵¹¹, «впали в дурное поведение: они сажают цветы, ухаживают за ними, плетут из них венки, делают букеты и посылают их женам, дочерям и другим женщинам почтенных домохозяев и рабыням в уважаемых семьях; едят и пьют из одной посуды и сидят, и лежат на одном ложе с этими женщинами; убранные цветами и раздушенные, пляшут, поют, музицируют и волочатся за женщинами. Кроме того, они забавляются разными атлетическими и азартными играми⁵¹², гаданиями, бегами, ездой на слонах, на конях и в экипажах⁵¹³, стрельбой из лука и фехтованием, борьбой, кулачными боями; зазывают к себе танцовщиц и награждают их пляски аплодисментами. Безумие их доходило до того, что они поднимали на смех монахов скромных, ходивших с опущенными глазами, сдержанных во взорах, жестах и походке, величая их дураками и юродами, сравнительно со своими руководителями (чаббаджийцами Ассаджи и Пунабассу), «изящными, приветливыми, сладкоречивыми, улыбающимися, словоохотливыми»⁵¹⁴. Последствия такого поведения не замедлили обнаружиться: верующие из мирян отпали, щедрости в пользу сангхи прекратились, достойные монахи покинули обитель, где водворились такие нравы (на китийском холме). Осведомленный о беспорядках, Готама послал туда Сарипутту и Моггалана с несколькими монахами в придачу, так как «китийцы были люди страстные и порывистые», и приказал постановить против виновных акт изгнания из их обители, но не из сангхи вообще, и взятия их, под начало в качестве учеников-

послушников⁵¹⁵. Порядок допроса, увещания и постановления приговора в этой камме в собрании местной общины был тождественный с актами отвержения и подчинения⁵¹⁶. Приказание Учителя было выполнено; но китийцы не изменили поведения, не смирились, не стали просить прощения, а, наоборот, упрекали судей в пристрастии, неразумии и трусости, в заключение, не только удалились из обители, но и совсем вышли из сангхи. Для таких нераскаянных Будда приказал считать приговор изгнания неотменяемым; для подчинявшихся же ему отмена была возможна на условиях, аналогичных с ранее указанными случаями⁵¹⁷.

Четвертый торжественный акт, утверждавшийся коллективным решением сангхи, был акт примирения (патисарания-камма), отличавшийся от до сих пор описанных тем, что действия, из коих он вытекал, касались не одних монахов, но их отношений к мирянам. Тогда как первоначальный судебник Патимокки не включал проступок инока против мирянина в число деяний, требующих коллективного обсуждения общиной, здесь мы видим противоположное⁵¹⁸. В подробном рассказе об оскорблении тщеславным монахом радушного благотворителя общины, рассказе, носящем все признаки правдивой жанровой картины, списанной с натуры, Чуллавагга указывает повод к установлению более строгого отношения к такого рода проступкам: введен был⁵¹⁹ «акт примирения», состоявший в том, что, после обычных процессуальных формальностей, виновный приговаривался к испрашиванию и получению прощения у обиженного мирянина⁵²⁰. Пояснены были и случаи применения этого акта: намерение нанести вред или какую-либо потерю упасаке (мирянину), намерение лишить его жилища, или порицание и осуждение светских лиц, или возбуждение между ними раздора. Воспрещалось вообще «принижать значение мирян, унижать их порицательными суждениями», не исполнять данного им, непротивного закону, обещания; воспрещалось, наконец, в присутствии мирян непочтительно отзываться о Будде, дхамме и сангхе⁵²¹. За все подобные проступки акт примирения предписывал виновному просить прощения у

обиженного; если прощения не было дано, просьбу, уже от своего лица, повторял спутник обидчика, по наряду сангхи, посылавшийся вместе с ним в дом обиженного. Если и это ходатайство оказывалось безуспешным, спутник говорил: «даруй прощение, домовладыка, этому монаху во имя сангхи, прошу тебя». Наконец, если и после этого обиженный проявлял непримиримость, спутник виновного заставлял его отбросить одежду на одно плечо в знак почтения, присесть на корточки и с прижатыми друг к другу, и поднятыми кверху руками, исповедовать в такой позе свою вину перед обиженным, после чего, уже независимо от исхода мольбы, он получал отпущение от сангхи⁵²².

Таким образом, каждый из рассмотренных до сих пор актов имел свое особое, нравственно-воспитательное значение: акт отринутия направлен был против сварливости и склонности к раздорам; акт подчинения – против поведения неразумного, легкомысленного и упрямого; акт изгнания – против действий непристойных и скандализирующих, а акт примирения – против высокомерия духовных лиц и их превознесения над мирянами. Нам остается упомянуть о последнем важном акте – временного запрещения (уккепания-камма) за не сознание проступка и нежелание искупить его. Патимокка не упоминает о таком акте, но, может быть, потому только, что предполагает необходимым принесение покаяния после каждого нарушения правил, в ней излагаемых, так как весь смысл Патимокки, как обряда, состоит в покаянии, да и каждый из четырех разрядов грехов отпускаемых заканчивается в ней формулой покаяния, а та, которой заключается отдел сангххадисесы, указывает и срок искуса, налагаемого за нераскаянность. Чуллавагга, наоборот, описывает два варианта акта временного запрещения, по своей процедуре, кажется, ничем не отличавшегося от других, уже рассмотренных. Так, существовал, во-1), акт временного воспреещения за не сознание вины в совершённом проступке, возбранявший осужденному есть и пить, и житьствовать вместе с сангхой, о чем циркулярно сообщалось по всем округам⁵²³. Запрещение это влекло за собою последствия, сходные с ранее описанными, вытекавшими из других

осуждений, с несколькими добавочными условиями, из которых важнейшим было то, что исключенный из общины лишался права причисляться как к мирянам (что разрешалось даже впавшим в смертные грехи), так и к последователям иных духовных сообществ, или иных учителей мудрости, помимо буддийских⁵²⁴. Таким образом, создавалось тяжелое состояние бесприютности и полной отчужденности от какой бы то ни было корпоративной жизни; получался особый вариант парии, пария в духовном мире. Такому изгнаннику, куда бы он ни забрел, монахи не оказывали почтения, даже не видались с ним, не давали ему ни пищи, ни крова⁵²⁵.

Другим вариантом было временное запрещение «за неотречение от ошибочного понимания учения», – мера, оказавшаяся, по-видимому, небезопасною при применении, судя по тому, что она сталкивалась с общим принципом самостоятельно добиваться понимания истины, и располагала к полному разрыву с общиной, во избежание, чего предпочитали, по крайней мере, в некоторых случаях, отменять этот тяжелый акт, даже не дожидаясь отречения заблуждавшегося от его ошибочных воззрений⁵²⁶.

Описавши акты экстраординарные, сопряженные с полным изгнанием из сангхи, или временным отлучением от нее, или же с отдачею провинившегося под дисциплинарный надзор, мы теперь переходим к обозрению того обширного и разнообразного отдела «грехов отпускаемых» и «отбрасываемых», которые вели за собою менее строгие наказания. С некоторыми из этих проступков мы уже встречались при рассмотрении актов экстраординарных; полный же перечень мелких грехов составляет главное содержание Пратимокши, где они разделены по группам на основании соображений, не всегда теперь понятных, да, кажется, и в старину не выдерживавшихся строго, судя по отступлениям от классификации палийской Патимокки в китайских, тибетских и иных редакциях⁵²⁷ этого древнейшего из буддийских «служебников», как его называет Минаев, хотя название «судебника» несравненно более приличествует этому унылому сборнику обвинений и репрессий.

Все грехи распределены в нем на восемь отделов. Первый, уже рассмотренный нами, параджика, обнимал собою грехи смертные, каравшиеся изгнанием из общины; 2-й, сангххадисеса; из этих грехов 10-й, 11-й и 12-й (возбуждение распрей и раздоров, и проявление неуважения к учению) уже известны нам по акту отвержения, а 13-й (причинение вреда монахам) по акту примирения. Из девяти остающихся, пять первых – грехи сладострастия⁵²⁸, 6-й и 7-й – устройство себе жилища в неподобающем месте, не по правилам относительно положения и размеров, и без предписанного освящения его; 8-й грех – оклеветание собрата в смертном грехе. Все эти проступки для суда над ними требовали созыва полного собрания, а приговоры относительно большинства из них постепенно выработались, как было указано, в особые акты осуждения, тогда как даже более важные грехи («смертные») первого отдела судились общим порядком в обыкновенном собрании в дни упасат⁵²⁹. Третий разряд анията, «неопределенных действий», включает в себя только два проступка: пребывание с женщиною «в месте не скрытом, неудобном для любодеяния, но подходящем для греховного разговора» и «пребывание с нею в месте скрытом, удобном для любодеяния», причем, ход обвинению по этому пункту дается вследствие жалобы «достойной доверия мирянки»⁵³⁰.

Значительно разнообразнее 4-й отдел «тридцати отбрасываемых (отпускаемых) проступков (ниссаджия-пачиттия): в него входит группа 10 погрешностей против правил об одеждах, пяти против правил о постилках, трех – о присвоении себе шерсти, золота или серебра, и проступки занятия меною драгоценных металлов или какой-либо куплей-продажей. Далее следуют нарушения предписаний относительно нищенской чаши, врачебных средств, еще раз – относительно одежд и распределения их, и касательно присвоения себе дара, предназначавшегося для всей общины⁵³¹.

Пятый отдел отпускаемых грехов, пачиттия, самый обширный: в нем сопоставлены 92 проступка, но без определенной системы и с совпадением иногда с грехами, уже

осужденными предшествующими отделами. Ввиду того, что покаяние в этих, наиболее часто встречающихся, грехах составляло, можно сказать, центральный пункт скудного первоначального буддийского культового ритуала, а также и потому, что в этом списке наглядно отражается картина быта ранней буддийской общины и уровень нравственных требований, предъявлявшихся к ее членам, мы считаем полезным ввести в наше изложение это перечисление «грехов отпускаемых», сгруппировав их, для более определенного впечатления, сообразно с их содержанием. Даже и в таком упорядоченном виде этот буддийский Confessionale отличается большой пестротой; в подлинном же виде он прямо поражает своею беспорядочностью: важное и мелочное, духовное и телесное, внутренне противонравственное и внешне противоуставное, естественные требования праведности и педантическая точность в соблюдении искусственных и условных норм, – все перемешано без последовательности, как попало, иногда с повторениями уже указанного, еще чаще – с пропусками того, что не должно бы отсутствовать в действительно тщательном анализе греховной совести. Объяснить эту путаницу едва ли можно простою неряшливостью или неспособностью, либо нежеланием делать расцепку между существенным и второстепенным; ни того, ни другого допустить нельзя, зная, как тешился буддизм педантической возней со всякими определениями и различениями вообще, и с исповедальною казуистикой в частности. Вернее будет смотреть на текст этого списка, как на запись правил, постепенно составлявшихся и входивших в силу, в ответ на отдельные случаи, выдвигавшиеся самою жизнью с ее, также, сплошь и рядом, нестройным ходом, особенно в области проявлений греховной стороны человеческой природы. Мы видим, что в Магавагге и Чуллавагге формулировке каждого уставного правила предшествует описание именно таких частных случаев, подавших повод к установлению того или другого предписания. То же самое, надо думать, имело место и с порядком или, вернее, с беспорядком составления Патимокки: и здесь тот или иной Casus conscientiae приводил к

установлению соответствующего правила; введенное в устав зарегистрировалось в той же пестрой череде, в какой возникало, а затем так и застывало в сборнике правил, с опущением описания частных случаев, вызвавших то или иное добавление в списке проступков.

Начиная с более важного, мы поставим в этом перечне на первом месте группу проступков против правил о почитании учения, обрядов и духовного сана. Таково, например, выражение сомнения в правильности понимания и изложения Закона Буддоу: «если духовный скажет; «так я понимаю закон, преподанный Благословенным: поступки, которые Благословенный назвал гибельными, будучи свершены, не ведут к гибели», – ему должны духовные так сказать: «не говори этого, достопочтенный, не приписывай этого (ложного) Благословенному; слово его прекрасно; не так говорил Благословенный; разнообразно, о, достопочтенный, излагал он гибельные поступки; свершение их действительно ведет к гибели». Если после этих слов он будет упорствовать, духовные должны увещать его до трех раз оставить (такое мнение); если после третьего увещания он оставит это мнение, то хорошо, если же нет, это – паччития» (правило 68-е). Добавление к нему – 69-е: пребывание с таким упорствующим, еда с ним или совместное свершение обрядов; тот же грех правилом 70-м вменяется и саманере (ученику). Сходно и правило 71-е: «если духовный, научаемый духовными дхамме, скажет: «до тех пор не стану заучивать этого правила, пока не спрошу другого опытного знатока Винаи», – это паччития». Сюда же приурочивается сомнение в необходимости соблюдать устав⁵³² и преждевременная, скороспелая уверенность в достаточном усвоении его (правило 73).

Далее идут проступки, обнаруживающие недостаточное уважение к священным действиям и к учению: сообщение непосвященному в высший сан о сверхъестественных духовных дарах, своих, или таковых же у другого монаха (правило 8); заведомое посвящение не достигшего 20 лет (прав. 65); объяснение непосвященному Закона «в связном изложении» (прав. 4); сообщение непосвященному о грехах другого монаха

без разрешения на то собрания (прав. 9); увещание «после захода солнца» иноком, не избранным на то в собрании (прав. 22) Общий смысл этих правил: – блюсти достоинство учения, устава и братии, не расточать бисер дхаммы и Патимокки перед «внешними» и не вредить репутации сангхи. С другой стороны, однако, вменено во грех сокрытие от сангхи заведомо известного, отпускаемого греха ее сочлена (прав. 64), и, в то же время, предупреждается опрометчивость в этом отношении (прав. 76) и «смущение совести другого возбуждением в нем раскаяния ради причинения ему неприятности, хотя бы на единую минуту» (прав. 77). Далее следует группа проступков, выражающих неуважение к авторитету собраний и решений, им постановленных (правила 63, 79, 80). Родственны с этими последними проступками грехи самоуверенности в истине своих мнений, склонности к спорам, распрям, разделениям; но так как эти грехи, по своей злокачественности, скоро были выделены в особый акт, то в Патимокке признаком осуждения их осталось одно 77-е правило, карающее даже простое прислушивание к крикам, спорам и ссорам духовных лиц. Наконец, после запрещения в общих выражениях пренебрежительного отношения к духовным особам (прав. 3), идут карательные статьи за проявление высокомерия отдельного монаха перед собранием (прав. 16 и 17).

Перечисленными пунктами ограничивается список проступков против учения, общины и ее членов; далее идут уже грехи личные, имеющие значение субъективное. Это, в сущности, проступки против четырех иноческих обетов, но менее важные, чем указанные в группе параджика (смертных грехов). Там, например, осуждается и наказуется самый факт любодеяния; здесь же предусматриваются и караются менее важные нарушения целомудрия, приводящие, или содействующие впадению в любодеяние. Обилие этих правил и самая редакция некоторых из них доказывают заботливость, с которою ранняя община оберегала эту сторону своих нравов; но тот же факт свидетельствует, может быть, и о преимущественной склонности нарушать целомудрие. Вот определения этих грехов: если монах более двух или трех

ночей проведет в одном месте с непосвященным в высший сан (прав. 5), или ляжет с женщиною (прав. 6), или станет объяснять ей закон более, нежели пятью, шестью фразами и не в присутствии человека сведущего (прав. 7), если, войдя в жилище монахинь, станет невовремя увещевать их (прав. 23, ср. прав. 24); если даст монахине не родственнице одежду или заставит таковую шить (прав. 25 и 26); если, условившись с духовною сестрою, пойдет с нею по одной дороге (прав. 27 и 67), или сядет с нею в лодку не для переправы (прав. 28), или станет есть испрошенное монахиней подаяние (прав. 29), или сядет с нею в уединении, в тайном, или скрытом месте, или в опочивальне (прав. 30, 43, 44, 45), если будет кого-либо щекотать (прав. 52), или играть в воде при купанье (прав. 53), или, если, «не будучи возвещен, перейдет за порог женской половины, в доме царя, помазанного кшатрия, когда оттуда не вышли ни царь, ни жена его» (прав. 83). Труднее уяснить себе, почему в пачиттия-дхамму, в список грехов «отпускаемых» попало правило 61-е: «если духовный умышленно лишит жизни живое существо, это – грех отпускаемый», тогда как в третьем правиле первого отдела той же Патимокки это деяние отнесено к грехам смертным. Понятнее причисление к разряду поступков отпускаемых: 1) питье воды с живыми, находящимися в ней, существами (прав. 62), – поступок извинительный в случае крайней степени жажды, с точки зрения буддистов, не разделявших в этом отношении строгости джайн, предписывавших в подобных случаях предпочитать смерть нарушению правила о неприкосновенности всего живущего; 2) поливание травы или кирпичей водою с живыми существами (прав. 20) и 3) уничтожение растительности (прав. 11).

Что касается проступков, вытекающих из корыстолюбия, то здесь опять соблюдается, как и относительно грехов против целомудрия, правильное соотношение между разрядами грехов смертных и отпускаемых. К первому отнесено определенное, преднамеренное воровство, к последнему – более легкие проявления не столько алчности⁵³³, сколько склонности к излишествам и прихотям: по отношению к благоустройству жилищ (прав. 19, об устройстве вихар; 87-е – мягкая постель

или сиденье, вышиной более, чем в палец; ср. правила 88, 89 и 18), к количеству или к нарядности одежды (прав. 58, 91, 92, 81) и, в особенности, относительно получения и вкушения пищи (правила 31–41, 46, 51, коим воспрещаются хмельные напитки). Если ко всему перечисленному присоединить несколько правил против удобств, имеющих санитарное значение⁵³⁴ против нарушения порядка в вичарах (прав. 14, 15 и 18), против отлучек из общежития и против праздных зрелищ⁵³⁵ и шуток⁵³⁶, против лжи (прав. 1-е), презрительной речи (прав. 2), проявлений гнева (прав. 12, 13, 74, 75) и, наконец, странно звучащее правило 10-е: «если духовный станет рыть, или заставит рыть землю, это – грех отпускаемый⁵³⁷ – мы исчерпаем все содержание пачиттия-дхаммы, учения о 92 грехах отпускаемых, составляющих пятый отдел Патимокки.

Шестой отдел (патидесания-дхамма) предусматривает четыре греха, искупаемых простым принесением покаяния: 1) нельзя принимать пищу из рук монахини-не родственницы и есть такую пищу; 2) нельзя во время трапезы монашеской в какой-либо семье (по приглашению) допускать участия монахинь в той же трапезе; 3) нельзя, без приглашения, и не будучи больным, вкушать пищу «в таком семействе, где вера растет, а имущество уменьшается»; 4) нельзя, «живя в лесу, исполненном страха и опасности, не предварив об опасностях, принимать, не будучи больным, на открытом воздухе пищу».

В седьмом отделе (секхия-дхамма) сгруппированы мелкие проступки, не столько грехи, сколько нарушения правил внешнего благочиния и благопристойности в известных манерах и приемах действий. Их 75 в палийской Патимокке, 100 – в китайской, 106 – в Вьютпатти⁵³⁸. Было бы слишком утомительно выписывать все эти правила; однако, привести некоторые из них будет не лишним, не только для того, чтобы ознакомиться с буддийским «хорошим тоном», но и чтобы воочию убедиться, до какой комично-мелочной регуляции доходила в монашеской среде искусственная, каждый пустяк особо формулировавшая, судившая и каравшая, педантическая внешняя выправка. Вот образцы этих «отцеживаний комара»: «нижнее платье надену кругло, прикроюсь кругло; хорошо прикрывшись, пойду и сяду

среди домов, опутив глаза, не держа руки в боки, без смеха, не размахивая руками и головой; не пойду между домов на корточках; не сяду в доме, закинув руки назад; смотря в чашу, приму чашу подаяния; стану есть со взорами, обращенными в чашу; не стану, ради улучшения вкуса, поливать приправы похлебкой, ни есть крупными, ни круглыми кусками; не взяв куска, не раскрою рта; вкушая, не засуну в рот руки; не стану говорить с куском во рту, ни есть, набив щеки, ни дуя на руки, ни облизываясь, ни чавкая; не возьмусь за сосуд замаранною рукою, не вылью помои в доме; не стану, не больной, испражняться стоя, или на траву, или в воду; не стану проповедовать не больному с зонтиком, с палкой, с топором; ни проповедовать не больному, обутому в туфли, сидящему на телеге, боком сидящему, с покрытою головою, или сидя на низком месте, ни сидящему на высоком месте человеку здоровому и т. д., и т. д.⁵³⁹ Положим, эти правила озаглавлены скромным термином «наставлений»; но все же к ним прибавлена оговорка: «они должны быть соблюдаемы».

В связи с изложенною системою определений проступков и наказаний стояли дисциплинарные меры покаяния и испытания. Покаяние в содеянном грехе вообще считалось основным требованием желания исправиться и получить прощение. Возможность покаяния публичного была открыта каждому в дни упасат, при чтении Патимокки, каждый отдел которой заканчивался приглашением читавшего в следующей форме: «достопочтенные! такие-то грехи изложены; теперь я спрашиваю: «достопочтенные, чисты ли вы? Вы чисты, достопочтенные, ибо молчите. Так я это понимаю». «Нечистый» должен был исповедовать свою вину перед собранием, после чего следовало рассмотрение случая, суждение о нем и постановление решения вышеописанными способами. Такова была исповедь регулярная, рядовая для всех и публичная. Но мы видели, что иногда мера наказания устанавливалась пропорциональной продолжительности сокрытия греха, и потому, хотя форменное покаяние и должно было совершиться перед лицом «полного» собрания, однако, первоначальное признание во грехе надо было, чтобы не отягчать последнего,

принести, не дожидаясь дня упасаты, немедленно по сознанию вины; и вот эту-то предварительную исповедь можно было приносить любому из старших инок, как это и поныне делается на Цейлоне и в Бирмании⁵⁴⁰.

Другим, не всегда обязательным условием отпущения вины было «испытание», искус, как бы епитимия, налагавшаяся на прегрешившего. Испытание, помимо того особого, которое несли вновь принимаемые и бывшие иноверцы (о чем было уже сказано), было двоякое: париваса, в трех вариантах⁵⁴¹, и манатта. Оно являлось следствием проступков из разряда сангххадисеса, согласно правилу Патимокки: «впавший в один из этих грехов монах должен быть отлучен на столько дней, сколько дней он скрывал свой грех; затем должен подвергнуться обряду манатты и, по истечения срока, в собрании не менее 20 членов, – обряду аббханы, возвращения в среду братии». Париваса состояла в отчуждении от жития с братией на 5 или на 10 дней, а точнее – ночей, так как сроки исчислялись по ночам. Подвергшийся паривасе продолжал оказывать остальным все обязательные знаки почтения, но ему таковых не оказывали: он сохранял право присутствовать на церемониях упасаты, павараны, распределения одежд, пищи и имущества сангхи, но сам не смел совершать посвящения упасампады и, вообще, подвергался всем тем ограничениям в правах, которые были изложены в «акте отвержения»; во всем должен он был уступать первенство другим, неопороченным инокам, довольствоваться худшим местом и сиденьем, худшей постелью, худшей кельей: не смел обращаться за вещественной помощью к мирянам, а с другой стороны, ему воспрещалось удаляться и в пустынножительство, в лес, или менять обитель: при вступлении же в чужой округ он был обязан объявлять о своем состоянии под искусом; не мог иметь он приюта под одним кровом с нештрафным монахом; должен был вставать при приближении такового, уступать ему сиденье, сидеть ниже его, или стоять, если тот сидел на земле; не смел ходить в его присутствии, если тот прохаживался⁵⁴². Манатта была формой дисциплинарного испытания и состояла в том, что сам виновный, после покаяния, просил назначить ее ему; срок ее

был шестидневный⁵⁴³. По добросовестном отбытии срока епитимии, собрание восстанавливало испытуемого в правах⁵⁴⁴. Наоборот, за каждый день сокрытия греха длина манатты увеличивалась также на соответствующее число дней⁵⁴⁵. Перерывы в исправительном периоде допускались лишь по уважительным причинам и с соблюдением установленных на то формальностей⁵⁴⁶.

Само собою понятно, что совершение какого-либо нового проступка во время дней испытания или по окончании их, но до наступления момента реабилитации, отягчало положение, а именно, возвращало испытуемого к началу испытания⁵⁴⁷. Если сокрыто было несколько грехов, с разною продолжительностью сокрытия, предельным сроком испытания считался срок, равный наиболее продолжительному из сокрытий⁵⁴⁸. За неумышленное же сокрытие считалось достаточным наложение простой манатты⁵⁴⁹. Наконец, за многочисленные проступки, степени важности и времени совершения коих виновный не мог сознательно установить, возлагалось «испытание полного очищения», то есть на столько дней, сколько минуло со дня посвящения кающегося (это и есть суддханта-париваса)⁵⁵⁰. Случалось так, что подвергавшийся испытанию не выдерживал его и выходил из состава общины, а затем, одумавшись, или раскаявшись, возвращался и просил о новом посвящении; в таковом ему не отказывали, но заставляли все же предварительно отбыть испытание в прежнем его составе⁵⁵¹.

Вся эта и без того уже сложная классификация степеней исправительной дисциплины могла еще более осложняться встречными обстоятельствами, возникавшими в тот или иной момент искуса, например, сумасшествием, неправильным зачислением в ученики (саманеры) вышедшего из общины во время исправительного периода, и т. д. В итоге получалось огромное количество вариантов в определениях вины и наказаний: так, один 27-й отдел третьей кандаки Чуллавагги дает их 40, 28-й создает 36 казусов, а 30-й – целую сотню случаев, при коих может быть налагаема манатта «после изменения в положении виновного»⁵⁵².

Неизбежным следствием такой внешней, формальной расценки грехов была исповедальная казуистика, имевшая подкладкою пробабиллизм мнений, на столько веков опередивший католический. К счастью, он удержался от гнусностей пробабиллизма иезуитского, – так как, к чести своей, буддийская казуистика старалась не о покрытии греха и не о потворстве слабостям, а о педантической справедливости в юридическом духе; тем не менее, и она все же создала предосудительную виртуозность канонистов в формалистически-бездушном обращении с нравственными понятиями.

Буддизму не совсем чуждо было сознание различия ценности решений церковных вопросов по букве и по духу. Оно определенно выразилось в постановлениях о таких важных проступках, как возбуждение раскола в сангхе, ибо в Магавагге мы по этому поводу читаем: «согласие может быть восстановлено или по букве, но не по духу, или же и по букве, и по духу; если сангха объявит о восстановлении согласия без расследования вопроса, и не вошедши в самую глубину его, это будет восстановлением согласия только по букве, а не по духу»; если же предшествует рассмотрение дела по существу, «в самой глубине его», это будет восстановлением согласия и по букве, и по духу». Хотя между строк в этом тексте можно с основанием усматривать подразумеваемое предпочтение духа букве, однако это первенство не подчеркнуто, как было бы желательно; буква с формальной точки зрения поставлена рядом с духом в процессе выражений церковного единодушия; констатирована возможность решения и по одной букве, но ничего не сказано о возможности решения в обратном смысле, по одному духу, не обращая внимания на форму. В общем, нельзя не чувствовать, как далеко от такой формулировки нравственных положений и действий до той, неизмеримо более глубокой, христианской, что вдохновлялась словами: «дух животворит; плоть не пользует ни мало!» Если пристрастие к букве таким образом чувствуется даже применительно к важным общецерковным фактам жизни буддийской сангхи, то в расценке нравственных поступков отдельных членов общины эта

формалистическая склонность решительно берет верх над более вдумчивым отношением к нравственным задачам, над духовной проницательностью, достаточно сильной своей способностью прозревать сокровенные тайники души, чтобы слишком долго останавливаться на нескончаемых видоизменениях внешних условий акта и факта, или чтобы запутываться в дебрях мелочных, искусственно создаваемых их определений и расценок.

Вот отчего, вместо умилительных по простоте, но и по глубине, сцен задушевных, покаянных, исповедальных бесед впавшего во грех христианского инока с его духовным отцом, сцен, столь часто озаряющих цветами чистой красоты «духовные луга» памятников древне-христианской аскетики, мы здесь, в трудно проходимых джунглях буддийского канонического права, наталкиваемся только на хладнокровное, педантическое отцеживание таких вопросов, решающих возникающую нравственную проблему, как, например, «в какую стражу ночи, в первую ли, или вторую, или в третью, и до восхода ли солнца состоялось сокрытие греха?» или «как поступить с двумя иноками, совершившими грех из разряда сангххадисесы и отправившимися в путь с целью покаяться в нем пред сангхой, если во время пути у одного из них явилось желание скрыть вину и солнце успело взойти в продолжение такого настроения?» или еще: «как быть, если два инок, сознающих свой грех, окажутся во временном умопомрачении, а по выздоровлении один не скрывает вину, а другой скрывает?» и т. д., в том же роде⁵⁵³; или, наконец: как судить свершение одним и тем же лицом проступков определенных и неопределенных, одного наименования и разных, схожих и несхожих, связанных и несвязанных друг с другом? и как, – если во время наложенного за них испытания дело осложнится новыми грехами, опять определенными и неопределенными, сходными и несходными, и т. д. «da saro!..»⁵⁵⁴. Сознавал ли Будда, подвергавший такой суровой критике «браминскую сеть» философских определений и различий⁵⁵⁵, что он сам, и его продолжатели, создают не менее путанную, и не менее опасную сеть нравственной казуистики, способной не только

затуманивать умы ученых канонистов, но и сбивать с толку здравый нравственный смысл простодушных? Ясна ли была этим далеким предшественникам средневековых и после-реформационных «Сумм казусов совести» непосильность и бесплодность труда решать их путем подгонки неуловимой, текущей, изменчивой реальности живых нравственных процессов и их субъективных феноменов под мертвенные схемы не столько моральных, сколько юридических определений? Ужели эти изощрившиеся в тонкостях умозрения наставники мудрости, так усердно твердившие в своих философских беседах о реальности только духа и о призрачности всего материального и всякой формы, ужели они были слепы к той истине, что именно в вопросах совести более, чем где-либо, «дух животворит», плоть же, то есть форма и уставная формула, пользуют мало или «не пользуют ни мало»?.. Не диво, что, запутываясь в сетях моральной казуистики, эти, по-своему благонамеренные и добросовестные поборники строжайшей, беспристрастной справедливости внешнего закона, принуждены были прибегать, как и их будущие продолжатели, казуисты западные, к паллиативной помощи пробабилизма суждений об оценке грехов. Действительно, самый термин расценки проступков «по мнению» постоянно встречается на соответствующих страницах памятников буддийского канонического права: нередко читаем мы там, что тот-то, или такой-то, «держится мнения», что совершен проступок, относящийся к такому-то, а не к иному разряду⁵⁵⁶; читаем и о том, что сложные или трудные случаи требуют разрешения «мнением лица, опытного в предании, знакомого с преданием, «хранителя Дхаммы, Винаи и «Матик» (синоптических таблиц, дающих обзор всевозможных случаев правил Винаи или догматических положений)⁵⁵⁷, и что такой «умный, мудрый, скромный, чувствительный» знаток изгибов казуистики «готов научить» менее опытных в них⁵⁵⁸. На мнение подобных разрешителей нравственных недоумений должны были полагаться «невежественные, неученые монахи, не знающие ни упасаты, ни формы служб ее и Патимокки»; они обязаны были почтительно принимать этого знатока вопросов

совести, если он являлся к ним и даже нарочито посылать за ним, или даже в полном составе местной общины идти просить его пожаловать к ним в обитель на помощь и научение⁵⁵⁹, причем неиспользование этой меры вменялось само во грех.

Так выработался постепенно тип начетчика-законоведа, пунктуального и остроумного законоистолкователя, образцом какового типа и был Упали⁵⁶⁰. Трудями этих авторитетных канонистов создались объемистые комментарии к закону, все эти Матики, Сутта-Вибханги и иные, оказавшие неоценимые услуги не одним буддистам, но и современным индиологам в их трудных блужданиях по дебрям буддийского канонического права и процесса. Все это, однако, не в силах было возместить теневую сторону формалистически казуистического направления, изначально принятого буддизмом в постановке нравственных проблем в быту его общины: недоумения и споры о «законном и незаконном» возрождались, как неумертвимая гидра, и после всех хитроумных решений знатоков; и на втором Весалийском соборе старейшины, после долгих совещаний, опять принуждены были сознаться, что «вопросы о законе трудны и subtilны», и возопили простодушно: «откуда взять нам опору, чтобы иметь большую силу (компетентную власть) для разрешения их?»⁵⁶¹. Они не нашли, однако, никакого лучшего исхода, как обратиться опять к законоведу, к Ревате. Но помощь и этого великого авторитета не избавила сангху от «не приводившего к цели многословия, причем смысл ни одной из речей не был достаточно ясен»⁵⁶².

Иначе не могло и быть! Смысл духовной истины был бы, наверное, яснее не для одних отцов раджагахских и весалийских, но и для буддизма в его совокупности, если бы в области нравственных суждений он ставил себе образцом не многоученых знатоков формул внешнего закона, какими были Упали и Ревата, а того скромного, малоизвестного праведника Саббаками, «старейшего из старейшин, жившего 120 лет после своего посвящения», который отцам второго собора, дивившимся его живучести, на вопрос: «каким родом жизни, возлюбленный, прожил ты столько лет?» – ответил: «непрерывностью пребывания в чувстве любви,

достопочтенные друзья, прожил я столько лет», ибо «жизнь, воистину, легка, если она протекает в любви»⁵⁶³, – святая истина, к несчастью, непонятая «Учителем ясного разума», считавшим одно это ясное разумение достаточным для спасения и дерзнувшим поэтому сказать: «не любите ничего и никого, ибо любовь порождает скорбь».

V. 14. Система буддийского духовного устройства

Суждение о духовном устройении буддизма для европейца – задача не только в высшей степени трудная, но, пожалуй, даже и неразрешимая в ее строгой точности. От подлинного усвоения этой задачи нас отделяет, с одной стороны, крайняя противоположность западно-европейского жизнепонимания индуизму вообще и буддийскому в частности, а с другой – недостаток в нашей религиозно-философской терминологии выражений, которые достаточно верно и точно могли бы передать многие, и, в том числе, некоторые основные, существенные начала, положения и определения буддийской психологии и аскетики.

Таким образом, при самом приступе к уразумению смысла процесса буддийского духовного устройства создается двоякое препятствие к успешному его усвоению: во-1, препятствие внутреннее, то есть то существенное различие двух типов жизневоззрения, которое делает тип буддийский настолько противоположным нашему, что сродниться с ним действительно глубоко, органическим слиянием, хотя бы только временно, нам не под силу, а следовательно, и воспринять его конгениально невозможно. Мы можем постигать его до некоторой степени рассудочно; можем, в еще меньшей мере, искусственно создавать его в проекции воображения; но воспринимать его непосредственным порывом чувства, льнуть к нему активным влечением воли европейскому нормальному сознанию (за редкими исключениями у немногочисленных прирожденно-пессимистических темпераментов) не дано. Сначала жизнерадостная эллинская культура, а затем, в ином и высшем смысле, христианство так прочно привили европейскому сознанию любовь к жизни и уважение к ее достоинству, что для этого сознания радикальная переоценка ценностей в буддийском смысле, то есть перенесение симпатий с бытия на небытие, с жизни временной (язычески-воспринимаемой) и вечной (христиански-воспринимаемой) на нирвану стало невозможно, как невозможным является и превознесение

отрицательной, разрушительной тенденции мышления над положительной, созидательной в области научно-философской, так же, как невозможен и перевес пассивного настроения над активным в области нравственной. Тогда как крайнее пессимистическое и пассивное настроение духа и такое же направление думы и жизни являлось до сих пор в западной культуре течением второстепенным и, по большей мере, временным, сменявшимся победоносным противодействием активной, жизнерадостной волны, – в буддизме первое направление пребывало неизменно преобладающим, и то, на что запад привык смотреть как на явление болезненное, то считалось там, на дальнем юго-востоке, явлением нормальным. И, если мы подчас готовы мириться с крайним пессимизмом, доходящим до отвращения к жизни, и не дерзаем судить строго утративших ее смысл и ценность, то нам все же претит поощрять такое настроение и уже совсем неразумным представляется возводить его в должествующее быть и в желательное. Наоборот, там, в мире буддийском, оно изначала оправдано и возведено в идеал мудрости настолько, что лишь оно одно – законно, согласно с истиною и праведностью, тогда как всякое отступление от этого отрицательного идеала терпится только как слабость, как недомыслие или непоследовательность. Для ознакомившегося с буддизмом не по фальсификатам необуддийской тенденциозной пропаганды и не по неточным сближениям и переделкам теософической литературы, а по подлинным памятникам древне-буддийской думы, вовсе не трудно установить наличность вышеизложенного факта. Но нам непосильно трудно перевести этот факт чуждого нам сознания в свое собственное, внутреннее восприятие, опознать его, хотя бы временно, как акт нашего личного духовного процесса, как нечто такое, что может стать нам не только рассудочно-понятным, но и близким, симпатичным по чувству, да притом в такой степени, чтобы именно этим настроением можно было жить, на нем отдыхать среди волн житейского моря и в нем видеть необуреваемую пристань с ясным выходом к цели жизненного подвига, к «единому на потребу».

Вот эта-то органическая противоположность двух миро- и жизневоззрений и заставляет даже самых рьяных поклонников буддизма сознаваться, что буддийская мудрость не имеет никаких вероятностей на широкое распространение и усвоение на западе, что «не тягостной, не досадной и не непроницаемой она способна казаться только немногим, только обособившимся от преобладающего течения, несообщительным, настойчивым и спокойным мыслителям, любителям утонченных умозрений»⁵⁶⁴. Но даже и этих «спокойных мыслителей, копающихся в тонкостях умозрения», мы вправе спросить: разве для подлинного усвоения буддийской мудрости и святости достаточно одной этой рассудочной возни, одного рефлексивного ознакомления с тем, что такое дхамма, просветление (самбодхи), архатство (святость) и нирвана? Конечно, нет! Не говорит ли Будда вполне определенно о бесплодности принятия дхаммы понаслышке, по вере в предание и по доверию к передающим⁵⁶⁵? «Довольно колебаний, довольно сомнений!» вызывает он «верным»: «направляйтесь не слухом, не преданием, не догматическим утверждением, не указаниями священных текстов, не логическими выводами, не методически построенными заключениями, не выводом, основанным на (будто бы) очевидной убедительности рассуждения, не исстари, по привычке принятыми взглядами и представлениями, не авторитетом подвижников и учителей; – руководствуйтесь своим собственным познаванием»⁵⁶⁶; ибо всякое знание, какое бы то ни было знание, недостаточно («только добавочно») без лично выработанного и пережитого духовного устройства⁵⁶⁷. Истинный мудрец и праведник должен поэтому сам «достигнуть четырех созерцаний, сердцу интимно близких, уже при жизни блаженство дарующих, испытать их во всей полноте и ширине, телесно, в самом себе пережить эти священные, бесформенные, над всеми формами возвышающиеся (процессы) освобождения» и ощутить в себе те многообразные «магические силы действия» и ту «чудесную, сверхземную чуткость и всепроницательность», которые являются следствиями и спутниками полного угашения суеты и освобожденного от нее духа мудрости⁵⁶⁸. Но, если так,

то спрашивается: возможны ли эти переживания в достаточной их полноте для духовных организмов, родившихся и воспитавшихся на основах, как раз противоположных буддийской психологии и аскетике, и не присоединятся ли достаточно ознакомившиеся с буддизмом к приговору Уоррена: «чем больше изучаешь буддизм, тем больше поражаешься причудливостью его интеллектуального кругозора: все идеи, все способы аргументации, даже все постулаты, без доказательств (как очевидные) принимаемые, кажутся столь странными, столь отличными от чего-либо, нам привычного, что чувствуешь себя все время как бы блуждающим в какой-то волшебной стране»? ⁵⁶⁹.

Затруднения в усилиях усвоить содержание и процесс развития духовного устройства буддизма увеличиваются, как было уже упомянуто, отсутствием в нашей речи выражений, точно соответствующих терминам буддийским, сюда относящимся, и притом терминам существенно важным. Чтобы составить себе понятие о том, как велики эти неточности передачи буддийских понятий и определений, достаточно сравнить различия в истолковании терминов в словарях или в переводах текстов наилучшими знатоками предмета. Таким, для европейца непереводаемым понятием является уже сама дхамма. По своему содержанию, значению и применению к жизни, как и по своему влиянию на духовный строй буддийского мира, она не может быть приравнена ни к философскому учению, ни к религии. Мы не вправе считать философской доктриной такую, которая, хотя и вращается постоянно в области философских проблем, однако, самостоятельной и самодовлеющей ценности за ними не только не признает, но даже относится с нескрываемым нерасположением к специальным занятиям ими на научный лад и решительно сторонится от таковых. Несмотря на то, что вся проповедь Готамы сводится на призыв к знанию и что вся несправедливость приписывается им неведению, которое, по его выражению, есть «худшее из загрязнений духа», тем не менее, под истинным и необходимым знанием у него разумеется отнюдь не научное и не умозрительно-философское, а лишь то практическое,

которое можно было бы сжато выразить в словах: «в начале было страдание». «Как бы безгранично ни расширялся затем духовный горизонт буддизма», справедливо замечает П. Дальке, «духовное око буддиста не усматривает в нем ничего, кроме этого страдания... и все то, что не произрастает из зерна всевластности страдания над жизнью, все это чуждо подлинному древу буддийского мышления»⁵⁷⁰. Оттого-то и не ценит оно научно-философского знания ради знания, и в стремлении к многознанию видит одно из четырех губительных проявлений привязанности к жизни, одно из существенных препятствий к освобождению от бытия⁵⁷¹. С саркастическим презрением говорит Будда о «знатных и благородных ученых, об опытных спорщиках, умеющих рассекать пополам волосок и созидать целые системы из своего остроумия»⁵⁷². Принципиально, по заранее твердо принятому правилу, отстраняется он от разрешения всех научных и философских вопросов, не имеющих прямого отношения к единственной, занимающей его проблеме, страдания и его угашения⁵⁷³. «Ото всех остальных (не имеющих практического значения) догматов он отрешился, покинул их, выбросил их прочь, освободился от них, возвысился над ними», восторженно восклицает Ангутарра-никая⁵⁷⁴. «Многочисленны глубокомысленные вопросы ... благородно глубокомыслие; хороша проницательность взгляда и меткость вопрошения; но кто знающ? кто одарен всепроницающею мудростью? Тот, кто знает, в чем страдание, кто мудро презирает его смысл, кто знает происхождение страдания, упразднение страдания и путь к его упразднению»⁵⁷⁵. Все остальное – или ненужное, праздное знание, или же – ложное знание, а таковое, поистине, величайшее из зол»⁵⁷⁶. Можно ли после всего этого отождествлять буддийскую дхамму с философским знанием, с философским любознательством?

Но еще менее подходит к ней понятие религии. Говорить о религии, не знающей Бога, иногда считают возможным; но, если мы не хотим играть словами или исказить их общепринятый смысл, такие речи не здравомысленны. Мы не можем не видеть преувеличения во мнении, будто «буддизм есть единственная, вполне атеистическая система в мире»⁵⁷⁷; но знакомому с

подлинным, первоначальным буддизмом, несомненно, ясно, что он принципиально и решительно обходится без Бога. Не раз уже говоривши об этом, мы здесь снова должны вернуться к этому вопросу, как основному для уразумения процесса духовного устройства буддизма.

Присутствия Божественного в мире, вообще, Будда не отрицает и против него не враждует. Природным индусом он остался настолько, чтобы свободно допускать многообразные и многочисленные проявления Божественного. Учителям и пропагандистам полного религиозного неверия он, при случае, противопоставлял невозможность доказать отсутствие Бога, поставляя на вид, что утверждать Его небытие мог бы только тот, кто знал бы космос во всей полноте его содержания и все мировые процессы, действующие и возможные, от самого их начала, что, очевидно, недоступно уму человеческому⁵⁷⁸. Сам же он, в качестве одаренного сверхчеловеческим знанием, утверждал: «богов много и я их знаю»⁵⁷⁹; «я знаю, Сарипутта, богов и путь, ведущий к миру богов; знаю и ведущее в этот мир поведение, выполнением коего, при разложении тела после смерти, достигаются обители небесного блаженства; этот путь известен мне»⁵⁸⁰. Мало того: Божественное известно ему не в его неопределенности, не в его лишь общем, детально-неуловимом реянии и веянии в волнах космической жизни; он знает определенных богов индусского пантеона и сообщает своим слушателям их классификацию, от верховных божеств с Брамой во главе⁵⁸¹ до низших, земных⁵⁸² богов и духов, до древесных божков и богинь⁵⁸³, до демонов Мары и его чудовищных спутников включительно⁵⁸⁴. Он в точности знаком с их свойствами, с окраскою их сияния, с длиною их жизни⁵⁸⁵. Он был с ними в давних сношениях во времена своих прежних существований, беседовал, совещался с ними⁵⁸⁶; он и сейчас слышит нередко их голоса⁵⁸⁷. Еще бы ему не знать их, когда они постоянно являются то приветствовать его при всех главных событиях его жизни, то поучаться у него⁵⁸⁸ и даже у учеников его⁵⁸⁹ с таким успехом, что, выслушавши наставление, небожители в умилении восклицали: «если таков в своих речах ученик, то каков же должен быть сам Учитель!»⁵⁹⁰ Поэтому,

когда люди, например, раджа Пассенади, ставили ему в упор вопрос: «есть ли боги? есть ли Брама? и возрождаются ли они?», он, не колеблясь, отвечал: «конечно, есть: но возрождаются из них только те, которые жаждут жизни, и не возвращаются те, которые не ищут возвращения»⁵⁹¹.

Но боги, признаваемые Буддой, для него – не высшие, всесовершенные и всемогущие существа. Даже сам «стотысячекратный Брама» не всеведущ, не всемогущ и не вечен: тем более его младшие сотоварищи и спутники. Что они не всеведущи, видно из их обращений за поучением и разъяснением разных недоумений к Готаме. Но они и не всемогущи: как могут они считаться за таковых, когда все они, до некоторой степени, не чужды желаний, страстей и, прежде всего, жажды бытия? А, если так, – они все во власти Злого Начала, все в руках Мары⁵⁹². Основной космический закон бесконечного круговорота создается не небесными богами, не богами мира Браммы: без них, независимо от них, сочетаются и движутся составные части космоса, исходящие из материи и причины, согласно требованиям ненарушимой кармы⁵⁹³. Наконец, и не вечны боги: само различие, существующее между разрядами их, показывает несовершенство их природы, от которого не свободен и мир самого Браммы, ибо и этот мир – преходящий⁵⁹⁴. В речах, приписываемых самому Будде, мы не находим определений длины жизни богов, определений, подобных тем, которые встречаются в позднейших буддийских писаниях⁵⁹⁵: но, по совокупности его взглядов на богов, ничто не препятствует допустить, что такого рода расчисления и определения могли занимать в часы досуга и его фантазию. Во всяком случае, он вполне уверенно высказывает, что основанное им самим «царство истины есть наивысшее из всех возможных, и противостоять ему, или превзойти его, не в силах никакой бог, никакой злой, или святой дух, ни кто бы то ни было в мире»⁵⁹⁶. Не только сам Будда, но и каждый, достигший полноты святости, осуществлением правильного учения, каждый архат выше и могущественнее богов, ибо «даже вождь богов Сакка не свободен от рождения, страсти, смерти, скорби, бедствий, от печали и отчаяния, тогда как святой, изъявший (из

себя) всякую несправедливость, живший свято, совершивший подобающее, свергнувший иго и достигший высшего блага, уничтожил все узлы, прикреплявшие его к бытию и освободился совершенным знанием. Такой святой свободен ото всего выше сказанного и может воскликнуть: «где человек, подобный мне?»⁵⁹⁷.

Поставленный так, вопрос об отношении к богам теряет всякое значение в буддийской проблеме спасения. Буддизм глубоко, радикально атеистичен не потому, чтобы он отрицал Божественное, Бога и богов, а потому, что, со своей точки зрения на задачу спасения, по смыслу и содержанию ее и по условиям решения, он вовсе не нуждается ни в богах, ни в Боге, ни даже в божественном начале, отвлеченно и неопределенно мыслимом. Бог живой, единый и личный, в смысле монотеистических религий, ему совсем неизвестен, и против некоторых сторон такого воззрения на Бога, как, например, на творца мира, он прямо восстает, доказывая его невозможность, недопустимость с точки зрения чистого разума⁵⁹⁸; богов же пантеистического индусского пантеона он оставляет в пренебрежительном покое, не удостоивая их, в пределах собственного учения, ни опровержениями, ни, еще менее, проявлениями сочувствия к ним. Мыслящим иначе, не вошедшим еще в дух его дхаммы, коснеющим еще в браманических или иных религиозных представлениях, он, без малейшего протеста, предоставляет чтить этих богов, как угодно, а убежденным богопоклонникам вменяет такое культовое усердие даже в заслугу – опять-таки с их, а не со своей точки зрения: «пусть верующие в богов совершают приношения всем божествам данной местности; будучи почтены, боги даруют почет и чтущим их: будучи восхвалены, они и воздадут честью»; так, по его мнению, должен поступать «благоразумный, осторожный человек»⁵⁹⁹, ведущий расчеты на милость богов. Для такого «правдивого и праведного гражданина» высшею целью и конечным упованием в будущем является надежда возродиться в мир тх или иных божеств; и благо ему будет! желающий и старающийся достигнуть этой цели, может быть покоен: он достигнет ее в силу своей

праведности⁶⁰⁰. Но только этого и достигнет он! а это, с собственной точки зрения Готамы и его мудрости, не есть блаженство в абсолютном смысле, а, напротив, – помеха избавлению от скорби, «расчет на перевоплощение в форме божества, расчет стать богом или божественным существом, благодаря религиозным действиям, обетам, истязаниям или отрешению ради достижения святости жизни». Это и есть та, пятая по буддийскому счету, «цепь сердца», которая препятствует конечному его освобождению и которая мудрецом «должна быть перерезана»⁶⁰¹.

В сознании этой необходимости порвать с религиозным началом в проблеме освобождения и состоит, будто бы, превосходство дхаммы над браманическими и иными «ритуальными, суеверными и торжественными обрядами»⁶⁰². Проникнуть в область богов, в ней возродиться, стать самому божественным существом, желать этого вольны невзыскательные миряне-домохозяева и «вожди слепцов, слепые брамины, довольствующиеся переходом к участи лучшей, чем предыдущая, но не претендующие на наилучшее»⁶⁰³. Для мудреца же идеал – не в мир богов войти, а уйти даже из мира богов:

«В чем жизни цель для мудреца?

– Совсем угаснуть, до конца,

И без надежд на мир земной,

Как и на мир другой, иной,

Уйти из области людей;

Уйти из сферы всех богов;

Избавиться от всех бремен;

Ни мира низшего не знать;

Ни к миру высшему не льнуть;

Повсюду вытравить свой след,

Чтобы ни духам, ни богам,

Ни людям не найти его

Ни в настоящем, ни в былом,

Ни в будущем, нигде, ни в чем:

Ни наслаждаться, ни страдать;

Желанья бытия не знать:

Не знать ни радостей, ни бед –
Вот путь единый, путь побед,
Вот знания мощь и благодать?»⁶⁰⁴

С гордостью заявляет Готама о себе самом, что он действительно до конца вытравил «суетное стремление стать богом» и на вопрос: «кто же он такой?»: отвечает «я не человек, не злое демоническое существо (якка), не гений и не бог, Я – Будда»⁶⁰⁵. И никем иным он и быть не желает, и притом столь решительно, что объяснение его подвигов желанием возродиться в виде божества он считает за «удручающую мысль, за клевету, позорную и оскорбительную» и уверен, что и ученики его «без сомнения» держатся такого же взгляда⁶⁰⁶.

Из сказанного явствует, что все духовное устройство буддизма проектируется и строится в полной противоположности не только к христианскому, но и к языческому плану спасения, в полной независимости и обособленности от религиозного начала. Буддийское духовное устройство по самому существу своему, по цели и способам выполнения абсолютно безбожно, не потому, чтобы оно было противорелигиозно, а потому что оно безрелигиозно. Небытия богов и Бога Будда с уверенностью не утверждает; но и в бытии их нельзя быть уверенным тому, кто, подобно ему, принимает загадку мироздания как необъяснимую, ибо ни начало, ни копец ее нам неизвестны. Приписывавшегося ему всеведения Готама не только не подтверждал, а, напротив того, говорил, что ему дано лишь троякое знание: во-1), своих прежних существований; во-2), закона всемирной изменчивости: рождения, умирания и возрождения и в-3), способа угашения суеты и избавления от нее⁶⁰⁷. Вот это он знает; да только это одно и надо знать: все же остальные вопросы, в том числе и вопрос о Боге, он считает праздными, «не ведущими к назиданию и избавлению». Тем «любопытным», которые условием своего присоединения к его учению ставили предварительное уяснение вопросов о вечности или невечности мира, о Боге, о бессмертии и т. д. (то есть о самых коренных началах духовного устройства в других системах жизневоззрения), он, не боясь скомпрометировать себя,

отвечал: «такие любознательные успеют умереть прежде, чем Татагате удастся разъяснить все это им»⁶⁰⁸. На такие вопросы, например, как «где и когда наступят конец действию четырех стихий?», он сразу признается, что «ему это неизвестно», но тотчас же и добавляет: «нечего и помимо его осведомляться об этих вещах»; а ученикам своим такое блуждание по разным совопросникам он вменяет даже «во грех и в преступление»: «совсем не надо ставить так этого вопроса»; для истинного последователя дхаммы можно и должно толковать не о бытии или небытии стихий и Бога, а об упразднении того желания и сознания, при наличности коих возникают такие «не ведущие к назиданию и к освобождению вопросы»⁶⁰⁹. «Освободиться же надо ото всех существующих уз, как человеческих, так и божественных»⁶¹⁰. Допустим, что наличность Божественного в мире возможна, даже вероятно! но дело-то в том, что для буддийской цели она значения не имеет. Спасти может не то, что лишь возможно, что не более, как вероятно, а единственно то, что несомненно. Гордая дхамма и претендует зиждить себя исключительно на таких неоспоримых основах; она утверждает, что они у нее есть. Чего же больше? для чего иное, слабейшее, стоящее под сомнением и постороннее делу, не нуждающемуся в чужой помощи, чьей бы то ни было помощи, хотя бы и Божественной?.. Не мировая необходимость и не боги – творцы нашей настоящей и будущей судьбы, а карма, следствие наших собственных вождений и дел. И только своей мыслью, своим знанием, своею силою и волею можем мы стяжать освобождение⁶¹¹.

Если же для этого никакая сторонняя помощь, не исключая и помощи богов, или Бога, не нужна, как немощная и не ведущая к цели, то не нужна, с буддийской точки зрения, и религия. Не страх Божий и не любовь к Богу начало премудрости по учению дхаммы; начало премудрости – чистота поведения; середина ее – «погружение», то есть сосредоточение на учении о ней, процесс усвоения ее, а венец – обладание самою мудростью; «выше же мудрости ничего нет»⁶¹².

Не ограничиваясь этим общим соображением, Готама любил указывать своим ученикам и в отдельных случаях на

бесполезность проявлений религиозной веры и религиозного чувства. Не только внешняя, обрядовая сторона народного культа утратила значение в его глазах, – даже и высший священный авторитет индусского религиозного сознания, Веды, и те оказываются у него развенчанными; их богодухновенность исчезла: не боги, а священники-жрецы – авторы этих изречений, этих «древних притчей и поэм»: они их возвестили: они их пели и собрали в целое; они же продолжают повторять и петь их, учить по ним и распространять это учение. Они искони и поныне твердят: «вот истина, и все остальное – бессмыслица!» Но спросите любого из них, может ли он по совести ответить, что он лично, сам, действительно проверил это, столь решительно высказываемое, утверждение и убедился самостоятельно в его справедливости? Если он правдив, он не даст этого ответа, не может его дать! он сам принял этот авторитет на веру, слепо. Вот почему брамины – вожди слепые, ведущие за собою толпу слепцов же, бредущих за ними не по убеждению, а лишь из доверия к ним, да понаслышке от других. Идущий же во след истине человек, муж рассудительный, не станет делать одностороннего вывода: «здесь, и только здесь истина, все же остальное – нелепость»⁶¹³.

Мы уже не раз имели случаи упомянуть, что Будда не был и не хотел быть реформатором общественного строя и традиционного бытового уклада индусской жизни и что, в частности, он не требовал и отмены каст, не отрицал даже некоторой основательности в признании преимуществ за высшими кастами. Не восставал он и против привилегированного общественного положения браминов, как первой по рангу касты, в силу установившегося социального распорядка. Но он с величайшею смелостью и решительностью протестовал против претензии браминов на исключительное обладание знанием религиозной и нравственной истины и на такое же монопольное право истолкования ее и научения ей. Не в социальном смысле, а в религиозно-моральном надо поэтому принимать и оценивать его резкие, обличительные речи на тему «горе вам, книжники и фарисеи-лицемеры!», речи, которые для своего времени и места должны были казаться, пожалуй, столь

же смелыми, как сходные отчасти обвинения, исходившие несколькими веками позднее из уст несравнимо высшего Учителя. Вот образец этих пламенных слов Готама: «брамины говорят так: одни они составляют высшую касту: презренны все остальные касты: одни брамины – белая каста, все другие – черные касты; одни брамины могут быть чистыми: не могут быть чистыми не-брамины; брамины – сыны Браммы, подлинно из уст его рожденные, в Брамме зачатые, в Брамме возросшие, наследники Браммы». Но судить о том, таковы ли они в действительности, надо, «смотря по обстоятельствам», «применительно к фактическим их свойствам»⁶¹⁴. Брамин в истинном смысле слова бывают не по рождению, а только по делам; священство даруется не знанием Вед: знатоки Вед – только начетчики; священство даруется не положением исполнителя жертв: приносящий жертвы – только жрец, а не священник: священство дается и не властью: властвующий над людьми – царь, а не священник; не священник – и стремящийся к власти, или к чему-либо иному. Лишь тот, кто ни к чему не стремится, ничего не вожделеет, ничего не приемлет, – лишь этот есть воистину брамин; только все цепи, все узы разорвавший, нетерпения и гнева не знающий, непоколебимый, мощный, не противящийся, кротко проводящий свое последнее бытие, овладевший высшим благом, чуждый миру, чуждый братьям, ни к единому человеку не присоединяющийся, бездомовный и безотчий, довольный, ничего не имеющий и ничего не желающий, ни на что ни в этом, ни в ином мире не надеющийся, отрешившийся как от дурных, так и от добрых дел, избавившийся и от мира людей, и от мира богов, весь, без остатка угасший, – только такой может считаться за священника, за брамина⁶¹⁵.

Внимая таким речам, люди, выросшие в беспрекословном преклонении перед авторитетом браминов, не могли не считать Готаму за дерзкого бунтовщика против отеческих преданий, за оскорбителя святыни Вед и явного врага их вековых стражей. Толпу возмущало, что какой-то «аскет Готама не приветствует поседелых, преклонных возрастом браминов почтительным поклоном, не встает перед ними, не предлагает им

председательства», да еще дерзает говорить, что «и юноша, и старик выше и почтеннее их, если, в отличие от них, они рассуждают сообразно с фактами и со здравым смыслом, согласию с учением и правилами мудрости, и, если речи эти живы, образны, ясны, определены и к должной цели направлены⁶¹⁶. Однако, Готама протестовал против точности такого обвинения и разъяснял, что «он не враг всякого брамина, как и не друг всем им без разбора: «я не говорю будто каждому из них надо служить: но не говорю я и что никому из них служить не надо; разумеется, не следует тому служить, через служение которому служащие становятся не лучше, а хуже... Но, если через служение кому-либо становятся не хуже, а лучше, таковому, говорю я, служить должно... Если от такого служения растут добродетель, навык и охота к самопожертвованию, и мудрость, – да будет, говорю я, такое служение!»⁶¹⁷

Но одно дело – носители сана священства, исполнители молитв, обрядов и жертвоприношений; другое – сама святыня, самые молитвы и жертвы. Не признавала ли праотеческая древность, что священный обряд, что жертва, должным образом, безукоризненно, по правилам свершённая, действует магически, независимо от свойств лица, ее выполняющего, что сила и действенность молитвы, обрядов и жертв присуща им самим? Однако, Готама не побоялся усомниться и в этом основном положении древней религиозности. Самостоятельную и самодовлеющую силу и ценность обрядов и жертв он отринул точно так же, как и самодовлеющее значение внешних проявлений подвижничества: «ни рыбная или мясная пища, ни воздержание от нее, ни нагота, ни постриг, ни длинноволосость, ни грязь, ни грубая одежда, ни культ огня, ни многие, почти до самоумерщвления доходящие самоистязания, ни священные гимны, ни приношения и жертвы, ни соблюдение священных сроков еще не очищают (сами по себе) коснеющего в сомнениях смертного. Мудрец сторожит органы чувств своих, побеждает свои чувства, стойко держится дхаммы, радуется правде и кротости, преодолагает все узы и оставляет позади себя все

скорби, и не льнет ни к чему видимому и слышимому», то есть к внешнему, обрядовому⁶¹⁸.

«Пристрастие к ритуализму» Готама причисляет к пяти цепям низшего разряда, приравнивая его даже к такому грубому стремлению, как чувственная похоть⁶¹⁹. Предоставляя стоящим на низшей, «мирской» точке зрения приносить жертвы богам в расчете на их благоволение⁶²⁰, он более «смысленным» людям, желающим разузнать от него «об успешности жертв с их 16 следствиями», дает совсем иную расценку жертвоприношений в одной из остроумнейших своих притч. Жил-был царь «Широковластный», могуч и богат он был: груды золота и серебра таили его подвалы; всяким добром полны были его хоромы, а житницы ломились от обилия хлеба. И подумал царь: «много всякого добра нажил я, обширные области подчинил себе; не принести ли мне великую жертву, которая надолго послужила бы мне ко благу, обеспечила бы мне благополучие?» И сообщил он о желании своем старшему придворному брамину, и просил его совета, как должным образом свершить жертву? И отвечал тот: «царство твое, государь, в нужде: села нередко подвергаются разграблению, а подчас и погосты, да и по дорогам небезопасно: если бы при таких обстоятельствах ты захотел сложить с народа налоги, ты не смог бы выполнить своих обязанностей. Но, быть может, ты надеешься положить скорый конец деяниям дурных людей виселицами, тюрьмами, наказаниями или изгнанием? Так знай же, что этими способами не искореняется зло: ускользнувшие от кары, будут продолжать разруху страны. Есть, однако, средство положить конец беспорядку: тем, которые в царстве твоем занимаются скотоводством и земледелием, дай корму для скота и семян на посев; торгующим дай денег; состоящим на государственной службе выдай жалованье и пропитание, и тогда эти люди, выполняя каждый свое дело, не станут более вредить государству; царские доходы возрастут, и жители страны, довольные друг другом и счастливые, пестуя детей на руках, будут жить с незапертыми дверьми». Послушался раджа совета мудрого и сбылись надежды. Призвал снова жреца Широковластный и молвил: «конец беспорядкам! умирилась

страна: хочу теперь совершить великое жертвоприношение: наставь же меня, достопочтенный, как выполнить его, ради благополучия моего на долгие дни». И присоветовал придворный жрец царю свершить жертвоприношение с ведома и согласия воинов, и браминов, и домовладык. И собрались они все с радостью и усердием, в мире, в согласии, в любви друг к другу и к царю, словом – достойными сотрудниками жертвоприношения при царе, одаренном восемью качествами, царю подобающими⁶²¹, и при жреце, обладавшем требуемыми от него условиями⁶²², при участии людей, набранных не кое-как, не дурных и хороших, а при участии одних только доброкачественных. Так оказались действительно выполненными 16 условий, правильно совершенного жертвоприношения. И «не было в нем ни волов, ни козлов убитых, ни птиц и свиней откормленных, ни каких-либо тварей умерщвляемых; не срублены были ради него деревья, не скошена трава вокруг места жертвенного, и не влекли к выполнению его рабов и рабочих, не гнали их страхом и принуждением, не отрывали их, плачущих, от дел и занятий их. Кто хотел помочь, тот работал; кто не хотел, не помогал; что каждый желал, то и делал; чего не желали делать, то оставалось не сделанным. И одним салом, маслом, молоком, медом да сахаром было выполнено жертвоприношение, в благородном, непринужденном соревновании царя и людей всех сословий и положений. «Вот, что называется, брамины, жертвоприношением, должным образом свершенным, троекратным по роду (выполняющих) и 16-кратным» (по условиям выполнения) – закончил Готама свою притчу, имеющую целью показать, во-первых, что благосостояние личное и общественное достигается не чудесными силами, магически, путем жертвоприношений вызываемыми, а простыми, естественными человеческими усилиями и разумными условиями земного благоустройства, а во-вторых, что даже и у признающих пользу жертв, смысл и сила их таятся в нравственных качествах участников, а не в дарах приносимых и не в ритуале обряда⁶²³. В другой сутте опять повторено «что не убиением животных, а праведными, «правильными»

воззрениями и настроениями, правильною речью, деянием и поведением праведным, и должным усилием над самим собою приобретает жертва высокую цену, становится высоко полезною и «широко сияющею»⁶²⁴.

Таким образом, Будда не только обесценивает значение жертвоприношений, он вовсе отменяет их в их старинных, кровавых формах. Нельзя, говорит он, этими жестокими обрядами выражать благодарение богам; но столь же бессмысленно думать и об умиловании их этим способом; невозможно искупление грехов и неправды казнью невинных животных; это значит только усугублять зло и беды: «эта несправедливость, это насилие над неповинными существами переданы нам стариною», но в них выражаются не благочестие и мудрость, а «отпадение от дхаммы; этот древний, но низкий вид благочестия порицается мудрыми»⁶²⁵. Путь жертвоприношений, несомненно, низменный, ибо посредством его «нельзя переплыть через поток страстей, рождения и смерти»; нельзя этим кровавым путем перейти по ту сторону бытия в край неизменной нирваны⁶²⁶.

На место грубо вещественного и жестокого жертвоприношения надо поставить невинное, безобидное, нравственное: «жертвоприношение коня, человека, жертвоприношения по обряду самманасы и ваджапейи не стоят и шестнадцатой доли сердца кроткого и благовоспитанного»⁶²⁷. А, если еще есть у кого потребность к вещественным жертвам с благою целью, таковым Будда указывает на «иную (чем традиционная) жертву, менее трудную и хлопотливую, но более плодотворную и выгодную, а именно; на дары мирян в пользу добродетельных отшельников, на построение вихар для иноков и, в особенности, на «доверчивый дар сердца Будде, Дхамме и Сангхе»; эта жертва лучше самых щедрых даров, лучше постоянных милостынь, лучше созидания приютов для монахов. Высшей жертвой с этой точки зрения, таким образом, становится иноческий буддийский обет и его выполнение до конца, до полного самоотрешения и самоугашения»⁶²⁸.

Не только отринуты Буддою жертвы, – отринута им и молитва. Да и могло ли быть иначе? Кому бы мог молиться тот,

кто процессом долгого и трудного философского анализа пришел к выводу, что «все пусто», все, в мире, на земле, и на небе, и в душе человека? Не богам же, ограниченным временем и пространством, рабам страстей и губительной жажды бытия, не богам, шедшим будто бы к нему же за поучением и советом, мог бы молиться Готама, и уж, конечно, не гению человечества и человечности, толпы слепой в понимании истины, мелочной и суетной в поведении!.. Однако, по его учению, благодаря этому учению, люди (уверял он) могут стать святыми и «знающими», стать архатами, превосходящими совершенством самих богов. Быть может, к ним должно обращаться в молитвенном порыве благоговейных чувств, и прежде всего – к учителю и образцу их, к самому Будде? Мы уже не раз говорили, что позднейший, популярный буддизм эволюционировал как раз в эту сторону и в этом смысле, и притом, столь энергично, что, благодаря именно этому стремлению, первоначальная безрелигиозная система дхаммы превратилась в религию с культом самого Будды, его предшественников и преемников, многочисленных прошлых будд и бесчисленных будущих, с культом разных богов, богинь и святых на придачу. Но все это чуждо буддизму основному, подлинному. После приведенного уже нами выше запрета Будды считать его за бога и поклоняться ему, молитвенное обращение к нему в истинно-религиозном смысле становилось невозможным. К нему должно было прибегать за научением пути спасения, за наставлением как надо мыслить и жить; познавать же истину и осуществлять правду должно было самому мыслящему и действующему, и успешность как думы, так и подвига ни на йоту не зависела от какой-либо чудесной помощи Будды, от благодати, которая бы из него исходила. На место помощи свыше, на место действия благодати, этой жизненной атмосферы христианского духовного устройства, буддийская аскетика и мораль ставили самодостаточное личное сознание и усилие подвижающегося. «Сам побуждай себя самим собою; сам расследуй себя посредством самого себя, в самого себя углубившись, самим собою охраняемый, достигнешь ты, монах, блаженства», ибо «владыка над собою только ты сам, и прибежищем себе можешь быть только ты же сам»⁶²⁹.

Свою роль в процессе спасения Будда сводит на помощь чисто-естественную, духовно-воспитательную. Он не хочет, да и не может сам, своею собственною силою, спасти других; он только указывает путь спасения; его главная задача даже «не назидать, а лишь пробуждать прозрение»⁶³⁰. Нося сам название «Пробужденного», он и по смыслу своей деятельности есть пробудитель, а не спаситель, наставник к избавлению, а не непосредственный избавитель; спасает, избавляет не он, а выполнение его учения. Для буддизма, не искаженного позднейшей религиозизацией его, есть только самоспасение, и спасителем может быть только сам спасающийся.

При таких условиях к кому же могла бы направляться, к кому должна бы относиться молитва, даже если бы в ней и чувствовалась потребность у буддистов? Разве только к самому себе у каждого отдельного лица? и мы скоро увидим, что, если в буддизме имелось некоторое подобие молитвы в виде благоговейного созерцания, то оно выразилось именно в процессе только самоуглубления, погружения в недра субъективного духа, да и то с решительной тенденцией к упразднению всего сознательного и волевого личного начала. Молитвенному же обращению к чему-либо объективному, внечеловеческому здесь совсем не было места. Именно за претензию на обладание таким объективным началом, за веру в возможность единения субъективного духа с объективным космическим, всеобъемлющим началом Готама саркастически осуждал браминов, обнажая бессознательно при этом свою собственную, изумительную религиозную тупость. Как раз в противоположность христианскому воззрению на Божественное откровение того, чего естественное «око не видело», чего естественный слух не слышал, на откровение премудрости, «в тайне сокровенной» и «от века утаенной», – в полном непостижении этого существенного свойства Божественного откровения, Готама со своей поверхностно-рационалистической точки зрения глумится над древними ведическими мудрецами и их преемниками за то, что они «указывают прямой путь к тому, кого они не знают, кого они не видели, путь к состоянию единения с Брамой». Совершенно не понимая, какое может

быть единение с невидимым и неведомым Божеством, Готама развязно обзывает эти речи «начетчиков в трех Ведах», «глупую болтовню». Претензия «слепцов, льнущих друг к другу, найти прямой путь, неведомый ни для передовых (идущих по нему), ни для средних, ни для плетущихся сзади», для него просто «смешна»: «это – одни слова, тщеславная, бессодержательная пустота»⁶³¹. Верить в общение и единение с Верховным Брахманом, незримым и непостижимым, о котором неизвестно, где он, откуда взялся он и куда девается, значит «верить в возможность для низших существ познавать несуществующее в действительности»: это то же, что воздвигать на перекрестке четырех дорог лестницу для нисхождения в здание, о котором неизвестно, в какой из четырех сторон оно находится. Не ясно ли (семь раз подряд повторяет Готама), что «самые речи о ложном и правильном, спасительном пути к Божеству и о состоянии единения с Брамою, которого никто никогда лицом к лицу не видел, суть речи глупые, дурацкие речи!»⁶³². Сравнивая эти пошлые шутки с величавыми выражениями в Упанишадах стремлений древне-индусской мысли к неведомому и неопределимому Божеству, нельзя не удивляться духовной тупости творца буддизма к мистическому восприятию религиозного начала. Прочитавши только что приведенную, мелко-рационалистическую фанфаронаду, начинаешь верить в основательность заявления Будды, что «он до конца вытравил в себе стремление к миру богов». Да и ученикам своим он внушает: «у кого стремление к благочестивой жизни вызвано желанием сопричислиться в будущем бытии к сонму небесных существ, у того дух еще не склонен к ревности о мудрости, к упражнению и устойчивости в ней и к борьбе ради нее»⁶³³.

Оттого познавших его собственный «превосходный путь» он предостерегает от возврата на иные, прежние пути, «к обетам, к торжественным, суеверным обрядам обыкновенных подвижников и браминов»⁶³⁴. Он советует «выполнять правила созерцания», погружаться в думы и размышления, но не молиться», «не прилежать к выполнению гимнов Вед»⁶³⁵. Вместо обращения к неведомому Божеству, вменяется в обязанность думать и говорить «исключительно о том, что

каждый сам продумал, сам познал и сам уразумел»⁶³⁶. Не к непостижимому и даже не к таинственному и незримому зовет Будда, а «к ясно видимому, к очевидному учению, понятному для каждого рассудительного человека»⁶³⁷.

Из вышеизложенного ясно, что специфически-религиозное начало совершенно отсутствует в буддийской дхамме, и, если последняя все же не обошлась без некоторых своеобразных мистических переживаний, то и в них она не дает места процессам определенно религиозным. Мистицизм ее носит характер психологический и гносеологический, но отнюдь не религиозный. Прежде, чем вдаваться в рассмотрение этой буддийской мистики, столь отличной не только от западной, но и от ближне-восточной, мы должны, однако, ознакомиться с тем жалким подобием какого ни на есть культа, который Готама был принужден все же ввести в своей общине.

При всем своем нерасположения к тому, что Готама пренебрежительно называл «ритуализмом», он слишком хорошо знал силу влечения человеческой души к культу, и потому не решался оставить свою братию без каких бы то ни было благоговейных обрядов. Какой-нибудь культ все-таки нужно было придумать и ввести в обиход слишком однообразной и незаполненной деятельностью жизни сангхи. Но горе искусственно придумывающим то, что, в своем чистом и животворящем виде, возможно лишь как искренний, непринужденный, естественный творческий порыв благоговейного духа! Где взять объект даже для упрощенного культа там, где и Божество было упразднено, и человечество не могло быть возвышено до значения того «Великого Фетиша», которым позднейшая европейская религия человекобожия дерзнула подменять Бога истинного, Бога живого? Нельзя же было, в самом деле, поклоняться ни совокупности человечества, ни его единичным, лучшим проявлениям, хотя бы в лице того же Будды, когда все человечество, а его мудрецы в особенности, должны были поставить своею целью и своим идеалом не развитие, не рост человечности, а ее и свое конечное упразднение? Не мог, далее, быть объектом буддийского культа и разум, как скоро дхамма проповедовала,

что высшее усилие состоит в угашении сознания. Не могло, наконец, обоготворяться и нравственное начало, ибо таковое находит свое действенное, осязательное выражение в добродетели, в делах праведных, а по учению буддизма дела – препятствие конечного избавления, пособники кармы и круговорота возрождений, уйти от которого и есть задача мудрости. Таким образом, никакого объекта не то, что для обоготворения, но и для почитания религиозного буддизм найти не мог, да, оставаясь верным себе, и не пытался искать. Но подобие культа, вернее, его пародия на культ, могла состоять не в почитании какого-либо высшего начала, не в поклонении ему, не в благодарственном или просительном молитвословии к нему и еще менее в каких-либо сакраментальных священнодействиях, выражающих общение с ним. Буддийский немощный, поддельный суррогат культа религиозного мог стать выражением только одного усилия: поддержать должное понимание учения, да правил должного поведения среди членов общины; осязательно же, видимо, этот культ, по большей мере, сводился на обряды, содействовавшие охране устава сангхи и духа, завещанного ей ее основателем.

Но, проследивши шаг за шагом развитие этого свода законов духовной жизни буддийской общины, мы имели уже достаточно случаев убедиться в преобладании в этом уставе узкого, сухого формализма над стремлением к широкому и свободному самовоспитанию и взаимовоспитанию. Не удивительно поэтому, что и культ или, вернее, ритуал, введенный Готамою в быт учеников, отличался столь же бледным и монотонным, формалистическим характером. Единственным, сколько-нибудь выдающимся по торжественности обрядом была упасата. Мы уже говорили о ее происхождении, о том, что она не была самостоятельным нововведением Будды, а внушенным мирянами подражанием обычаю браманических аскетов собираться в дни ново- и полнолуний для совершения древнеиндусских жертв, молитвенных чтений и назидательных бесед⁶³⁸. Разрешивши празднество упасаты, Будда сначала делал только уступку традиционной потребности в культе; добавочным же

побуждением являлась надежда на пользу этой меры для пропаганды нового учения. Но, вероятно, вскоре Будда пришел к убеждению, что, если уж надо было вводить что-либо культовое в жизнь сангхи, то именно в форме торжества взаимоназидания членов братства, согласно завету: «сами будьте творцами своего спасения, сами будьте себе прибежищем и иного не ищите!».

Из упасаты поэтому выброшены были все остатки древнеиндусского религиозного священнодействия, упразднены были жертвоприношения и молитвы, и упасаты, таким образом, преобразились в проверочный обряд чистоты духовного состояния и настроения у иноческого братства, в проверку двух существенных для его преуспевания вопросов: «в здравом ли вы, братия, учении?» и «в здравом ли вы, братия, поведении?». Открытое перед лицом всей общины расследование этого, такое же явное наказание заблуждавшихся и, наконец, совокупное же засвидетельствование незыблемости правоверия и праведности должно было стать воспитательной силой для членов братства и, вместе с тем, средством объединения и взаимоукрепления. Познакомимся же ближе с обрядом упасаты.

Магавага говорит, что, первоначально, когда Будда, по совету раджи Бимбисары и в подражание другим религиозным корпорациям, торжественно собиравшимся дважды в каждый полумесяц, ввел сходные собрания и у своих учеников, эти собрания протекали в молчании; присутствовавшие же из народа, тщетно ждавшие чего-либо поучительного, роптали, говоря: «что же это монахи сидят, точно немые? или у них нет учения, которое они могли бы возвещать на собраниях?» Признавши основательность упрека, Будда повелел прочитывать дхамму на полумесячных собраниях⁶³⁹.

Но что же именно следовало читать? Обдумавши вопрос, Будда решил предназначить для этого Патимокку, под которую он разумел «правила, им провозглашенные для монахов»⁶⁴⁰. Из одного текста Чуллавагги⁶⁴¹ можно было бы заключить даже, что первоначально он сам читал Патимокку на собраниях. Однако, для ученой критики остается до сих пор вопросом темным, действительно ли сам Готама редактировал текст

Патимокки и сам ли он ввел в обычай ее чтение в дни упасат. Несомненно, во всяком случае, то, что из сохранившихся сборников правил или отрывков устава Патимокка принадлежит к наидревнейшим, и что чтение ее на упасатных собраниях ведет свое происхождение уже с ранних дней существования сангхи. Надо думать, что главное ядро уставных правил должно быть приписано Готаме: добавлялись же правила потом постепенно, по-видимому, редактируясь преимущественно трудами главного буддийского канониста Упали, которому, однако, было бы неосновательно приписывать составление всей Патимокки в ее канонической форме, как это пытается делать позднейшее, довольно легендарное предание о весалийском соборе⁶⁴². Сообразно с этим, можно с большою вероятностью допустить, что уже и при жизни Готамы на упасатных собраниях прочитывалась не вся Патимокка в ее теперешнем составе, а лишь те ее части, которые входили в первоначальный сборник правил, установленных самим Буддою.

Обрадовавшись нововведению, братия стала будто бы перечитывать Патимокку ежедневно: но Учитель, сообразивши, что это, с одной стороны, было утомительно, а с другой – ослабляло торжественность обряда, предписал творить чтение лишь в дни упасаты: но так как под последнею тогда разумели еще общеиндусскую упавасату, свершавшуюся трижды в полумесяц, то и Патимокку стали читать столько же раз (по 8-м, 14-м и 15-м дням). И вот, введено было новое ограничение: велено читать Патимокку только по одному разу в каждый полумесяц, в 14-е дни месяцев «укороченных» и в 15-е «удлиненных»⁶⁴³. Этим предписанием определились и сроки буддийских упасат, по-видимому, однако, не без колебаний и не с повсеместным единообразием⁶⁴⁴, судя по разноречиям в данных источников.

После противодействия излишнему рвению, пришлось в скором времени принять меры и против недостаточного усердия: данное разрешение читать Патимокку сокращенно, в случаях уважительных помех к полному прочтению, пришлось отменить, так как стали-было всегда прибегать к

сокращениям⁶⁴⁵. Небрежное отношение к обряду выразилось, далее, в том, что некоторые монахи вычитывали Патимокку не в полных собраниях всей общины, а в частных сходках по небольшим группам: запрещено было и это, и установлено справлять собрание в составе всех иноков определенного округа⁶⁴⁶, для чего велено собираться не по кельям, а в вихару или, за неимением таковой, – в указанном заранее помещении, предназначенном для общего пользования⁶⁴⁷. Благодаря этому постановлению, собрания приобрели более торжественный характер, а места их, вихары, получили значение до некоторой степени храмовое, насколько таковое было доступно буддийскому духовному быту. Приняты были затем меры к тому, чтобы порядок упасатных собраний не нарушался произволом участвующих: нельзя было совершать упасату без присутствия «старейшего из старейшин», получившего прозвище «хозяина Патимокки»⁶⁴⁸; первенство вступления на собрание и распорядок размещения на нем предоставлен был также старейшинам⁶⁴⁹, а чтение текста – не любому из желающих, а старшему из старейшин, или же лицам, им указанным⁶⁵⁰; равным образом, предлагать на собраниях вопросы об учении и отвечать на них дозволялось лишь с разрешения старейшины⁶⁵¹. Случалось, однако, что долженствовавший быть «хозяином Патимокки» и достойный этого назначения по чистоте поведения и по глубокому духовному опыту, оказывался монахом неученым, не знавшим твердо ни текста Патимокки, ни форм обрядов упасаты. В таких случаях Будда предписывал заменять его «ученым, компетентным» братом, а там, где такового нельзя было найти даже во всем данном округе, там должно было пригласить из округа соседнего подходящее лицо, знающее Патимокку сполна, а в крайнем случае, хотя бы в сокращенном виде⁶⁵².

Таким образом, требования относительно знания устава приходилось понижать, в силу очень невысокого уровня образованности многих монахов, из которых на первых порах встречалось немало не умеющих самостоятельно вычислить дней полумесечий, а попадались и такие, что не были в состоянии пересчитать даже своих собратий, – обстоятельство,

которое привело к установлению обязательного подсчета и переписи членов общежитий и округов⁶⁵³. Ради таких простецов приказано было заранее, через старейшину, оповещать о дне ближайшего собрания. Мера эта стала необходимою. как скоро присутствие на упасате вменено было в неперменную обязанность каждому монаху. Воспрещено было поэтому отлучаться в дни упасаты из мест, где она могла состояться⁶⁵⁴; даже пустынножительствовавшие обязаны были являться на эти собрания, и когда прославленный святостью, достигший высшей степени архатства Мага-каппина колебался – зачем еще ходить на эти покаянные беседы ему, уже осуществившему подвиг высшей чистоты? – ему чудесно явился Будда и сказал: «если такие брахманы, как ты, не будут относиться с почтением и благоговением к упасате, то кто же будет чтить ее? не пренебрегай же посещением упасаты и священнодействиями общины!»⁶⁵⁵. Даже болезнь не избавляла от отбытия этого дисциплинарного долга: больной, не имевший сил прийти на собрание, обязан был предварительно заявить о чистоте своего поведения (пари-судди) другому иноку, чтобы он мог провозгласить это заявление на собрании перед лицом целой общины, или же больного должны были принести на одре в залу собраний; (добавляет устав) «ни в каком случае не должна справляться упасата в собрании неполном»⁶⁵⁶.

Неполным же, а потому и незаконным почиталось оно даже и в тех случаях, когда некоторые члены общежития не могли явиться вследствие задержания их властями или частными лицами, вследствие пленения разбойниками и т. п.⁶⁵⁷ и, если без этих отсутствующих не мог составиться законный кворум собрания, определявшийся, по меньшей мере, в пять человек. Как ни скромны были эти количественные требования, однако, и их не всегда оказывалось возможным выполнить в глухих, или еще мало просвещенных дхаммоу местностях. В качестве компенсации, для монахов, поставленных в столь затруднительные условия, Будда разрешил, при наличии четверых, прочитывать меж собою Патимокку, не справляя полного обряда упасаты: при троих же, или двоих, ограничивались т. н. парисудди-упасатой, то есть простым

взаимным заявлением о чистоте каждого; наконец, пребывающему в полном одиночестве в день собрания предписано было убрать по уставу место своего пребывания, расставить сиденья на случай прихода кого-либо из странствующей братии, а, если никого не явится, «сосредоточить свой ум на такой мысли: сегодня – день моей упасаты»⁶⁵⁸.

Не все имели право участвовать в упасате; лишены его были психически больные⁶⁵⁹, ученики, еще не получившие посвящения, и монахини-послушницы, миряне, евнухи, гермафродиты, лица, обманно вступившие в общину, и монахи осужденные, либо наказуемые ею и провинившиеся, еще не подвергшиеся суду, но уже сознавшие свой проступок⁶⁶⁰. Последнее правило привело опять к развитию казуистических вопросов и к тем хитроумным их разрешениям, склонность к которым в буддизме была нами указана и раньше. Первоначально, по-видимому, безусловно воспрещалось читать Патимокку перед собранием «нечистых» (из присутствующих), а также и слушать ее тем, кто совершил какой-либо проступок. Участие такого монаха в упасате вменялось ему даже во грех⁶⁶¹; оттого, перед началом церемонии, все присутствующие должны были заявлять, что они чисты. Однако, сама нравственная добросовестность внушала сомнения относительно столь решительного самоодобрения, и потому пришлось признать необходимость покаяния не только до упасаты, но и во время совершения ее. И вот, здесь-то снова обнаружилась потребность в исповедальной казуистике. Ряд мелких правил решал, могут ли или не могут участвовать в упасате провинившиеся в самый день ее в отдельности, или в сообществе с другими? как быть, если монах припомнит свою вину уже во время чтения Патимокки? перед кем должна каяться целая поместная община, сознавая, что она в полном составе впала в один и тот же проступок? и т. д.⁶⁶² Не довольствуясь разрешением этих моральных казусов, устав заботливо трудится еще над классификацией и разрешением другой, более обширной группы недоумений, вытекающих из нарушения формальной стороны обряда упасаты, например: как

быть, если во время отправления его придут на собрание новые желающие участвовать в нем, в количестве меньшем, или большем, или равном составу уже заседающего собрания? Добросовестность или, вернее, болезненный педантизм создавал и здесь всевозможные варианты допустимых и недопускаемых обстоятельств и условий, варианты, разросшиеся до нескольких сот случаев (до «семисот триад»!)⁶⁶³.

Такая заботливость о правильности состава упасатных собраний вызвана была желанием основателя их придать им особо важное значение в организации общины: участие в них должно было олицетворять полноту прав каждого члена братства, а совместное и согласное действие понималось как воплощение духовного порыва и мощности всей сангхи, выступавшей в этом акте как единый, стройный организм; а так как средоточием упасаты, ее единственным, каким бы то ни было, догматическим содержанием являлась Патимокка, то она, таким образом, и становилась краеугольным камнем всего учреждения, жизненным центром отправлений всего этого жалкого подобия церкви в буддизме. Какие возвышенные взгляды на весь обряд предносились в этом смысле пред Буддой, видно из разъяснений, приписываемых ему и, может быть, действительно от него исходивших, к термину «Патимокка»: «она есть начало, лицо (*mukham*), она – главное (*patukham*) всех добрых качеств: потому-то и нарицается она «патимокка»: ... чтение же ее в собрании братства есть выражение дружелюбности и почтительности, благоговейного отношения и настроения⁶⁶⁴. Древнейший комментарий к Патимокке, Сутта-Вибханга, также называет ее «главою всех благих учений», да и по толкованию Буддагоши она обозначает «наипервейшее, наилучшее, наивысочайшее»⁶⁶⁵. Вот почему есть достаточное основание полагать, что чтению ее на упасатных собраниях с самого начала придавалось не просто назидательное, а священно-служебное, литургическое значение; и, во всяком случае, если в буддийской словесности вообще существовал какой-либо литургический текст, то таковым мог быть только текст Патимокки, так как помимо ее во всей этой

области не встречается даже малейших следов каких-либо других писаний литургического характера⁶⁶⁶.

И, однако, если после такой повышенной аттестации мы обратимся к самой Патимокке и к описанию обряда чтения ее в дни упасат, нас ждет глубокое разочарование. При ознакомлении с тем и другим получается впечатление не сакраментального акта, не священнодействия, а какого-то нравственного допроса и расследования, в сухой, юридической форме. Столь возвеличенная буддистами Патимокка предстает пред нами не как служебник, а как судебник, сравнительно с жестким, совершенно безжизненным, бесчувственным тоном коего даже не религиозные сами по себе, а только этические сборники размышлений и афоризмов китайских мудрецов покажутся значительно более благоговейными не только по содержанию, то есть по своему обращению к глубоким сторонам души человеческой, но и по тону, и способу выражения, возбуждающим подъем положительных нравственных начал, а не ограничивающихся, как в Патимокке, одной отрицательной, подследственной проверкой предосудительных состояний и поступков.

Правда, Патимокка есть книга покаянная, но лишь в очень низменном, юридическом смысле. Это не умирительно-смиренная исповедь грешной души перед ее Создателем, перед Исккупителем греха, перед Спасителем от беззакония, вины и гибели. Это и не то очистительное самообвинение грешника, которое с такою беспощадностью к самому себе звучит в каноне покаянном преподобного Андрея Критского. Это не проникающий до глубочайших тайников и сокровеннейших изгибов человеческого духа самоанализ кающегося, какой мы встречаем в соответствующих творениях христианской аскетики. Здесь, в буддийской «всеобщей исповеди», претендующей быть «наилучшим» и «наивысшим», нет не только ничего сакраментального, ничего молитвенного, но даже и ничего художественно-лирического, ничего, обличающего волнение чувства, смятение и удрученность Духа, вину свою ощущающего; тут нет ни сокрушения о грехе при уповании на силу высшую, ни мольбы о помощи, если не к Богу, то, хотя бы к

лучшему началу человеческой природы. Вместо всего этого – один сухой, беспорядочно нагроможденный перечень проступков, со столь же бесчувственно, механически-монотонно повторяемым призывом к покаянию и по одному и тому же шаблону формулированным приговором нераскаянного к наказанию. С предметным содержанием этого духовного устава о наказаниях мы уже ознакомились; а чтобы освоиться с его обрядовой инсценировкой и, чтобы, вместе с тем, получить понятие о ритуальном характере упасаты, мы приведем здесь выдержки из введения и заключения Патимокки⁶⁶⁷.

«Предварительными делами всеобщей исповеди (упасаты) называются метение (места собрания), зажжение светильников и приготовление седалищ для присутствующих, и воды для освежения питьем. Первым делом всеобщей исповеди называется изъявление во-1), согласия, во-2), чистоты; в-3), времяисчисление; в-4), счет братии и в-5), увещание. Наступлением времени называются: день всеобщей исповеди, известное число духовных, способных совершать обряд, отсутствие одного и того же проступка за собранием и отсутствие лиц, не долженствующих быть при совершении обряда. – Дни всеобщей исповеди – 11-й и 15-й каждого полумесяца. Известное число духовных, способных совершать обряд: столько-то духовных, к совершению обряда всеобщей исповеди способных, приличествующих, числом, по крайней мере, четверо, находящихся в границах, первоначально проведенных сходкой духовных, не отступивших от нее (от границы) ни на один локоть. – Отсутствие одного и того же проступка за целым собранием: (это значит) нет за целым собранием проступков против обета, например, есть не вовремя и т. д. – Отсутствие лиц отверженных: то есть, здесь нет домохозяев (мирян, непосвященных), евнухов и прочих отверженных двадцати одного разряда, долженствующих находиться вне собрания на расстоянии одного локтя. Все это (вышеперечисленное) называется наступлением времени для совершения всеобщей исповеди. – Наступление времени изложено. – Совершив предварительные и первые дела, с разрешения собрания, соединившегося и исповедовавшего свои

проступки, да воздам почтение, достопочтенные, дабы читать Патимокку. Поклонение Владыке, архату, высочайшему Будде»!

«Да благоугодно будет, достопочтенные, собранию выслушать меня. Сегодня священный день (полнолуния или новолуния), 15-й день полумесяца. Если собранию угодно, да совершит оно упасату, да читает оно Патимокку!».

«Какое первое дело собрания? Возвестите, достопочтенные, свою чистоту: я же стану читать Патимокку».

«(Собрание): Мы, все, здесь присутствующие, рады внимательно слушать и соображать».

«(Старейшина): За кем есть проступок, тот да исповедует его: за кем нет его, тот да молчит. По молчанию я буду заключать, что вы, достопочтенные, чисты. По каждому вопросу будет объяснение, а также каждый вопрос повторятся в этом собрании до трех раз. Тот духовный, который, по третьему провозглашению, помня свой проступок, не исповедует его, тот впадет в умышленную ложь. Умышленная же ложь, по словам Владыки, ведет к гибели: а потому, помнящий свой проступок, духовный, желающий очищения, да исповедует проступок; и да будет он в благополучии после исповеди!».

«Достопочтенные, введение прочтено. Вопрошаю достопочтенных: чисты ли вы? Во второй раз вопрошаю: чисты ли вы? В третий раз вопрошаю: чисты ли вы? Вы чисты, достопочтенные, а потому и молчите. Так я это понимаю. Конец введения»⁶⁶⁸.

Затем следует уже известное нам перечисление четырех смертных грехов и проступков других разрядов, и наставления о благопристойном поведении, а также изложение «средств к устранению возникающих спорных пунктов». И все это, утомительно монотонное и сухо изложенное, перечисление заканчивается столь же бесцветным финалом: «достопочтенные! введение изложено; изложены четыре смертных греха, 13 отпускаемых грехов, 2 неопределенных действия, 30 отбрасываемых проступков, 92 проступка, 4 греха искупаемых покаянием; изложены наставления и 7 средств к прекращению спорных пунктов»⁶⁶⁹.

Таково (по выражению заключительной приписки к тексту Патимокки) «наставление Владыки, взятое из сутр и содержащееся в сутрах, каждое полмесяца излагаемое», и которое «все счастливые, единые телом и духом, должны без раздоров изучать»: таково «наилучшее, наипервейшее, наивысшее», по расценке буддизма; таков, во всяком случае, единственный, будто бы, литургический текст, положенный в основу не только важнейшего священного обряда братской иноческой общины, но и всех прав и обязанностей ее членов. Трудно представить себе что-либо более бесчувственное и безжизненное по содержанию и тону. Отсутствие сакраментального и молитвенного элемента в обряде превращает здесь задушевное таинство покаяния в хладнокровный юридический допрос, а требование, чтобы одни «чистые» приступали к слушанию Патимокки и выполнению упасаты, превращает эту последнюю из «всеобщей исповеди», каковою ее величали, в мертвенную формальность. Ибо в чем же было каяться пред всеми и со всеми, если к этому торжеству могли и должны были приступать только уже сделавшие предварительное заявление о своей чистоте, или уже покаявшиеся раньше, каждый порознь? Выходило так, что предлагаемая «всеобщая» исповедь фактически была приложима лишь к тем, сравнительно редким случаям, когда проступок имел место в самый день упасаты и таким образом некогда было покаяться до начала ее, или же, если грех припоминался во время уже чтения Патимокки. Для большинства же обряд «всеобщего» покаяния превращался в самосвидетельство о своей чистоте, в церемонию более полезную для репутации сангхи в ее совокупности, как торжественное удостоверение духовной доблести ее состава, чем для духовного смирения ее отдельных членов.

И, однако, несмотря на эту внутреннюю несостоятельность главного ритуального буддийского торжества, было бы ошибочно думать, что оно справлялось и воспринималось большинством лишь как формальность. Правда, худшая часть братии (опять, конечно, чаббаджийцы!) именно так относилась к упасате, не следя за выполнением правил о законном составе

собраний, нерадиво, кое-как вычитывая и слушая текст Патимокки⁶⁷⁰. Но все же то было исключение, злоупотребление со стороны несомненного меньшинства; большинство же, как есть основание думать, относилось к упасате благоговейно и, вероятно, не в силу одной боязни скомпрометировать себя воспрещением участия в этом торжестве по не достоинству: преобладал не страх быть публично пристыженным; преобладало искреннее убеждение в важности и назидательности самого обряда. Здесь, в частности, могла в благоприятном смысле проявляться своеобразная, отличная от западной, особенность буддийской психологии: способность развивать благоговейное настроение в душах, независимо от религиозного импульса, путем одного нравственного анализа и исключительно морального же подъема. Может статься, что для отрешившихся принципиально от создания своего «избавления» на религиозной основе, тем необходимее было ревниво радеть о той «чистоте», которая определялась сухими правилами Патимокки? За эту чистоту, как за последний ресурс, должны были в особенности цепляться те, которым, по причине их малого умственного развития, их «неучености», было не под силу проторить себе путь к «избавлению» через область одного знания, при котором поведение, «дела» играли лишь добавочную роль. Ведь знание, по слову самого «Всезнающего», было лишь для немногих; чистоту же осуществить мог всякий, даже и неученый, не мудрствуя хитроумно, простым путем строгого согласования с данными правилами. Для таких простецов, не умевших иногда, как мы видели, читать и заучивать точно текста Патимокки, тем необходимее было внимать ей и проверять свою чистоту по ней в собраниях упасаты. Буддистам первых поколений далеко не избалованным внешними, культовыми проявлениями благоговейного настроения, даже эти бледные в ритуальном отношении собрания должны были казаться каким-то торжеством, и, по-своему, величавым, где полнозвучным аккордом единодушно запечатлевалась любовь целой общины к своему уставу и верность ему.

Труднее понять, как могли эти собрания развивать другую, естественную сторону благоговейного настроения души, – умилительную, – при той сухости, которой отличался весь обряд. Однако, зачатки даже умиления могли, при выше оговоренных особенностях буддийского духовного устройства, содержаться и развиваться, хотя бы в том личном смирении, которое заставляло исповедовать свою слабость и греховность пред всею братией, открыто и с готовностью на беспрекословное принятие епитимии или иной, более суровой кары. Как бы то ни было, нет поводов сомневаться в фактической обоснованности позднейших отзывов о том, что иноки первой поры отличались великим усердием к собраниям и спешили на них в соревновании друг перед другом, так, что каждый старался прийти раньше остальных⁶⁷¹.

Добавочное углубление духовного смысла упасаты могло происходить в верующих скрытно, уклонением их в сторону религиозизации обрядов, религиозизации, хотя принципиально и осужденной Буддой, но, тем не менее, неудержимо развивавшейся в благочестивых кругах. Несмотря на свой первоначальный, чисто светский характер, дни упасатных собраний стали настоящим праздником, с некоторой священной окраской в восприятии как монахов, так и мирян. Это были, во-1), дни поста⁶⁷², с которыми у индусов искони соединялось понятие чего-то священного, богоугодного, а во-2), то были дни отдыха, во время коих торговля и другие дела прекращались, равно как и охота, и рыбная ловля⁶⁷³, а школы и суды были закрыты⁶⁷⁴. Миряне должны были чтить эти дни не только облечением себя в чистые одежды, но и сохранением чистоты нравственной, то есть соблюдением заповедей добродетельного поведения⁶⁷⁵. Впоследствии к этому прибавился обычай слушать в эти дни поучения в виде отрывков из священных текстов, которые прежде прочитывались только монахами, а теперь, на Цейлоне и в Непале, читаются и мирянами-добровольцами, переходящими с этою целью из дома в дом⁶⁷⁶. Преобразить дни первоначальной, только нравственной, дисциплинарной проверки членов общины в религиозное торжество народу было не трудно уже потому, что эти дни

совпадали с древне-языческими празднествами ново- и полнолуний, справлять которые предписывали сборники священных законов⁶⁷⁷, а в буддийском мире сходное предписание праздновать дни упасат нашло себе влиятельное выражение в эдиктах Ашоки (Делийский 5-й эдикт).

Тот же процесс постепенной, полусознательной, непреднамеренной религиозизации, совершался применительно к периоду так называемой вассы, то есть совместного жития монахов в дождливую пору года. Выше было описано, как из чисто физической необходимости дать приют монахам в непогожую пору постепенно выросли учреждения буддийских общежитий и какое влияние они оказали на внешний уклад иноческой жизни. Теперь, в добавление к сказанному, должно отметить, что установление неотлучного пребывания в монастыре во время вассы, то есть в течение целых четырех месяцев, оказало существенное влияние и на развитие духовного строя буддизма. Еще раз и в данном случае предрасположение к религиозизации первоначальных, только бытовых правил, явственно проявилось вследствие совпадения сроков вассы с древнеиндусскими религиозными торжествами. Старый, традиционный ритуалистический календарь делился на три времени года, по четыре месяца каждое: летнее, дождливое и зимнее. Наступление каждого периода ознаменовывалось жертвоприношениями в дни полнолуний месяцев Пальгуны, Ашади и Карттики или, по-другому вычислению (месяцем позже), месяцев Чайтры, Сраваны и Маргасирти⁶⁷⁸. Как и в других случаях, буддизм приурочил и свой календарь к тем же срокам⁶⁷⁹, а начало вассы определял отвести к полнолунию Ашади (июнь – июль) или же к следующему за тем полнолунию (июль – август)⁶⁸⁰, причем продолжительность вассы равнялась трем месяцам⁶⁸¹. Буддою не было введено никаких ритуальных правил, обязательных для выполнения во время вассы; однако, уже одно ее совпадение с тем древнеиндусским периодом года, которое преимущественно посвящалось изучению Вед⁶⁸² и благочестивым беседам и размышлениям, предрасполагало и буддистов относиться к этой поре с особым благоговением. Содействовали тому же и чисто бытовые обстоятельства:

монахи оказывались на целых три месяца прикрепленными к неотлучному пребыванию в одном и том же месте, обеспечивавшем им полную беззаботность и досуг, а это вызывало потребность заполнить последний чем-нибудь назидательным. И вот, за неимением культа, за отсутствием молитвы, заменю их стали те упражнения в созерцании, о которых мы будем говорить ниже, и предаваться которым вошло в обычаи преимущественно во время вассы, не даром носившей и название «уединения, удаления» от всего мирского.

Но созерцание касалось лишь каждого в нем упражнявшегося в отдельности или, по большей мере, могло влиять на других только как молчаливый пример благочестивого, сосредоточенного настроения. Для более широкого и разнообразного назидания требовалось еще научение братии друг другом, а также нужна была проповедь дхаммы и объяснение последней мирянам, усиленно притекавшим в обители для поучения именно в период вассы и нередко просившим даже нарочито монахов проводить вассу у них, мирян, в отводимых для того помещениях⁶⁸³. В эту-то нору произносилось большинство речей и происходили те собеседования по поводу них, которые впоследствии вошли в состав сборников сутт. Во время этих бесед могли, разумеется, обнаруживаться разномнения между братией, а в связи с этим, даже и обострения их взаимных отношений. Однако, как ни боялся организатор сангхи внутренних раздоров в ее среде, он все же не решался из-за этой опасности отказываться от обычая взаимопоучения, и когда узнал, что некоторые монахи, во избежание размолвок и обид, возможных при беседах, давали обет полного молчания на все время вассы, он признал такой способ охраны единства и согласия несостоятельным и «глупым», и воспретил обет молчания, заимствованный у титтхийских подвижников⁶⁸⁴; а для исправления проступков, которые могли возникать под влиянием разномнений, да и вообще, случавшихся во время вассы, он, будто бы, предписал заканчивать этот период особым обрядом, сродным упасате, и, как и она, получившим некоторое ритуальное значение и подобие, если не прямо религиозного, то все же благоговейного,

священного обряда. Это было собрание, носившее название правараны, или павараны.

В основе павараны, как и упасаты, лежал акт покаяния, и состояла она в том, что каждый монах, начиная со старшего по возрасту, спрашивал всех остальных, одного за другим, не провинился ли он в чем-либо перед ними, не знают ли они какой вины за ним, или не слышал ли кто о том от другого, или не в подозрении ли спрашивающий относительно «чистоты» (нравственной)? Он просил затем обнаружить предполагаемый, или доказанный проступок, дабы можно было исправить его принесением покаяния; просьба эта повторялась трижды и произносить ее должно было в описанной раньше почтительной позе умоляющего. Очевидно, смысл павараны состоял в том, чтобы, с одной стороны, достойно закончить период совместного пребывания в монастыре восстановлением безупречных взаимных отношений между монахами в момент, предшествовавший их расставанию, а с другой, чтобы вступить в период кочевого и, у многих, отшельнического жития в состоянии всеми засвидетельствованной духовной чистоты. Приписывая учреждение и этого обряда самому Будде, Магавагга сообщает и его приговор о значении павараны: «из нее будет явствовать, что вы, монахи, живете в согласии друг с другом, что вы искупаете содеянные вами проступки и храните перед очами своими правила дисциплины»⁶⁸⁵.

Паварана должна была справляться в течение двух дней, 11-го и 15-го последнего полумесяца вассы⁶⁸⁶, в составе не менее пяти присутствующих; там же, где нельзя было собраться в таком числе, дозволялось приносить взаимопокаяние и в меньшем составе, а пустынножительствующим, или случайно оказавшимся в одиночестве, разрешалось совершать паварану мысленно, испрашиванием прощения у отсутствующих⁶⁸⁷. Паварана, таким образом, напоминает собою тот «прощальный день, который был в обычае и в христианском монашестве, но перед вступлением в пост, тогда как у буддистов он заканчивал собою соответствующий посту период. Лежавшая в основе павараны, сама по себе, превосходная потребность взаимопрощания, к сожалению, опять не убереглась от

вырождения в казуистические формальности: как и по поводу других «деяний», имевших место среди братии, возникли и здесь недоумения о том, кто может и не может участвовать в паваране, и почему не может? А так как речь шла здесь о покаянии тайном, перед отдельными лицами, которым предоставлялось право признать или отринуть вину, то здесь, при свойственной буддистам щепетильности в подобных случаях, вопросы о правильном или ошибочном обвинении и о справедливой расценке проступка рисковали получить еще более острую форму выражения, чем при всеобщей исповеди. Потому, опасения впасть в несправедливое обвинение возрастали, и для их устранения творцы уставов не сумели придумать ничего лучшего, как все ту же громоздкую и скользкую казуистику, применительно к отдельным обстоятельствам и условиям сомнительного, неопределенного или двусмысленного свойства⁶⁸⁸. В связи же с этим разрослась еще менее нужная казуистика вариантов правильных и неправильных условий выполнения собраний павараны⁶⁸⁹.

Последним торжеством, прерывавшим монотонную жизнь сангхи, было так называемое собрание ради катины. Катиной обозначали грубую суконную ткань для монашеских ряс, в изобилии доставлявшуюся мирянами в виде дара общине. Материал этот хранился в складах общежитий до дня, следующего за павараной, когда сангха, перед началом кочевого периода, собиралась в полном составе для снабжения необходимой одеждой тех из монахов, которые нуждались в ее обновлении. Все члены общежития обязаны были принять участие в кройке, шитье и окраске одежд в желтый цвет, причем вся эта работа должна была непременно окончиться не позже, как в двадцатичетырехчасовой срок, включая в него и распределение изготовленных ряс. В этом обряде, не говоря уже о его ничтожнейшем содержании вообще, опять поражает педантическая мелочность предписаний, его регулирующих: предусмотрены и оговорены 24 случая, когда катина может оказаться «незаконно выполненной»; предусмотрено и формулировано кто, как и на чем должен разглаживать сукно, как кроить его и мыть, в какой последовательности

распределять одежды, в каких случаях лишать права на получение их и т. д., и т. д.⁶⁹⁰! Читая описания этих мелочей, легко прийти к убеждению, что основатель буддизма, столь принижавший значение добрых дел для спасения, оказывался, тем не менее, сам «великим человеком на малые дела», дела, даже не заслуживающие и названия дела. Но вот, что уже совсем трудно понять не-буддийскому настроению: как можно было такую низменно-прозаическую процедуру, как распределение одежд, возводить в какое-то праздничное торжество с неким ритуальным значением? Если даже такие хозяйственные собрания и такие убогие торжества могли возводиться во что-то культовое (в смысле праздника с идейным значением), – то насколько же пуста должна была быть сама душа участвовавших в этой церемонии, насколько она была лишена потребности в действительно священнослужебном, литургическом, сакраментальном!

Не диво, что такое настроение у большинства не могло продержаться долго; не диво, что с ранних пор среди учеников того, «кто совершенно освободился от стремления к миру богов», пробудилась реакция в эту, отвергнутую им, сторону, и стал тотчас же зарождаться культ нового божественного существа, самого Будды. В конце первого тома я указал в беглых чертах на эти зачатки и на то, каким образом сам Готама подал повод к их возникновению и росту. Воспоминания о нем, почтительное отношение к его речам и деяниям, к местам, связанным с важными событиями из его жизни, к мощам его и изображениям, а затем – молитвенные обращения к нему, хвалебного, благодарственного и просительного свойства, и, наконец, принесение ему «невинных» жертв, цветов, плодов, риса, благовоний, – все, вместе взятое, постепенно сформировалось в настоящий культ Будды и умножило обряды, празднества и торжества в духовном быту последователей. Как явление поры позднейшей, несвойственное буддизму первоначальному и даже противоречащее ему, эта эволюция буддийского культа лежит вне пределов нашего исследования и по отношению к ней приходится ограничиться только замечанием, что влечение в ритуальную сторону сказалось

неравномерно в разных школах и странах. Области, примкнувшие к системе Магаяны, были затронуты склонностью к ритуализму значительно сильнее⁶⁹¹, чем страны южные, оставшиеся более верными первоначальной простоте обряда. Здесь, помимо упасат, павараны и катины, вошло в повсеместный обычай празднование дней рождения и кончины Будды⁶⁹². О том религиозном значении, которое получило среди верующих воспоминание о «ночи просветления», мы уже говорили раньше⁶⁹³. В добавление можно указать, что на Цейлоне и в Сиаме установился еще один весенний праздник (Авурады у сингалезцев, Сонкран – у сиамцев) в память об «уничтожении Мары Буддою», то есть о победе Готамы над духом зла, – торжество, по-видимому, заимствованное из древнеиндусского весеннего праздника Холаки, или Камадаханы⁶⁹⁴. Многочисленны были еще поместные дни почитания мощей Будды, так как, судя по описаниям китайских паломников, очень многие местности приписывали себе счастье обладать такими мощами⁶⁹⁵, не очень-то строго придерживаясь того древнего предания, по коему, тотчас же после похорон Будды, его мощи были разделены на три части: одну – для богов (дэв), другую – для демонических существ, нагов, а третью – для восьми царств, повелители которых затеяли спор из-за обладания мощами, спор, едва не окончившийся кровавым решением⁶⁹⁶. Уже не восемь княжеств в Индии, а, кажется, все области, постепенно обратившиеся в буддизм, претендовали на обладание частицами мощей Татагаты, и во множестве наиболее известных монастырей высились ступы, хранившие эти святыни, сиявшие будто бы сверхъестественным светом и производившие различные чудесные явления⁶⁹⁷. Но особенной торжественностью отличалось на Цейлоне празднество в честь зуба Будды⁶⁹⁸. Не ограничиваясь чествованием частей тела Будды⁶⁹⁹, распространяли поклонение на его одежды, на посох⁷⁰⁰, щетку и на другие, принадлежавшие ему, предметы⁷⁰¹: на отпечаток его ноги, на надписи, им будто бы начертанные, и даже на тень его, видимую для экзальтированных созерцателей в пещере Гопалы⁷⁰²!

Особый характер носило распространенное во времена процветания буддизма во многих местностях, и будто бы царем Ашокою введенное⁷⁰³, торжество Панчаваршики или Нанчаваршапаришада (а по другой терминологии – Магамокшапаришада). Справлялось оно через пять лет и в нем участвовали как монахи, так и миряне, причем первые выполняли обряд, сходный, кажется, с павараной, а вторые приносили в этот день особо щедрые дары в пользу сангхи в таком составе и в таких размерах, которые были совершенно немыслимы в ранние дни буддизма и, конечно, не были бы разрешены его основателем. Для того, чтобы показать, как далеко отклонился буддизм позднейший от своего первоначального обета «ничего-не-имения», приведем описание Гиуен-тсангом этого «великого пятилетнего собрания»⁷⁰⁴. «Царь страны в эту пору сзывает к себе шраманов со всех четырех частей света и они, подобно облакам, собираются сюда толпою; когда же соберутся, он украшает место заседания, расставляет шелковые флаги и кушетки, развешивает золотые и серебряные лотосы, и шелковые занавесы позади трона и устанавливает сиденья для монахов. Затем царь и министры его приносят дары свои, после чего царь произносит обещание отдать сангхе своего коня с седлом и упряжью, и с разными дорогими тканями и драгоценными камнями, и иными вещами, потребными для шраманов, что и исполняется; а затем эти дары, за известную цену, выкупаются обратно⁷⁰⁵, тогда как в других местах жертва разрастается до отдачи царем «всех его владений, с женою и детьми, и сокровищами страны, да и со своим телом впридачу»: министры же и низшие чиновники просят монахов вернуть эти дары за щедрый выкуп⁷⁰⁶. Очевидно, обряд этот является отражением такого же неосторожного дара, будто бы совершенного по обету царем Ашокою, впавшим в безумие⁷⁰⁷, и предназначен был служить символическим выражением готовности правоверного буддиста принести в жертву все сангхе, как хранительнице высшего блага, дхаммы.

Таким образом, даже позднейший южный буддизм лишь в малой степени расширил культовую сторону духовной жизни, да и то, как мы видели, в проявлениях, малосодержательных по

сущности, и бледных по формам выражения. Естественно, возникал поэтому вопрос: чем же заменить остававшуюся неудовлетворенной потребность души в благоговейном настроении и в его проявлениях? В ответ на этот запрос Будда, на место молитвы и богослужения, выдвинул бавану (бхавану) благоговейное размышление и созерцание⁷⁰⁸. Призыв к ним многократно повторяется в его речах: «я показал вам способ разбременения, способ освобождения сердца, способ преуспевания, способ достижения высшей сущности, способ полного угашения суеты; то, в чем наставник, движимый любовью, участием и жалостью, является должником перед своими учениками, это вы от меня получили; теперь вас зовут к себе дубровые пустыни и отшельнические кельи: предайтесь же созерцанию, дабы не быть праздными и не раскаяться впоследствии, блюдите эту заповедь мою!»⁷⁰⁹. Доброкачественный монах не только не должен противиться созерцанию, но, наоборот, должен «горячо желать достигнуть во всей полноте и широте четырех степеней созерцания, в глубину сердца проникающих, уже при жизни блаженство дарующих»⁷¹⁰. Что же такое эти благоговейные размышления («медитации»), эти созерцания?

Отмеченная выше трудность усвоения европейским пониманием буддийской психологии и аскетики с особенною яркостью обнаруживается применительно к баванам, развившимся постепенно в сложную и объемистую систему, глубоко продуманную и последовательно проведенную, но не легко проницаемую усилиями одного объективного анализа без тех индивидуальных переживаний, на которых прежде всего зиждется ее убедительность и привлекательность. «Самые разнородные действия», говорит Зейденштюккер, «входят в область этой духовной тренировки, проникнутой чисто индусским духом: тут и размышления о конкретных и отвлеченных предметах, тут и упражнения внимания применением то механических, то психических средств: тут и постепенно возрастающие экстатические состояния («углубления»), с которыми связаны процессы интенсивного созерцания: тут и устранение внутренних к тому препятствий,

пробуждение духовных сил, способностей и познаний, да и еще многое другое!»⁷¹¹. Сами буддисты признавали трудность определения баван, их неуловимость точными рассудочными формулами: на вопрос: «что такое сосредоточение?» Висудди-Магга замечает: «сосредоточение многообразно и различно, и попытка дать исчерпывающий ответ не достигла бы цели, а только причинила бы еще большую путаницу; поэтому, ограничиваясь одним смыслом всего, сюда входящего, мы скажем: сосредоточение есть интенсивность достойных (заслугу устанавливающих) мыслей»⁷¹².

Разнообразие и неопределенность содержания системы баван, однако, не дают оснований думать, что входящее в нее принято без разбора и оставлено в хаотической смеси. «Не всякое созерцание восхвалял Возвышенный», поясняет одна из сутт⁷¹³, «и не всякое отметал он. Какое же одобрялось им? – Если инок пребывает вдали от желаний, вдали от вещей не спасительных, в сосредоточенно-рассудительной, спокойно-блаженной радости, в священном состоянии первого созерцания; если, по окончании дум и размышлений, он достигнет внутренней морской тишины, единства духа, достигнет свободной от чувств и мыслей, в самоуглубления зарождающейся, священной радости, то есть достигнет второго существенного созерцания; если радостно-спокойным пребудет он в ненарушимом, духовном равновесии, прозорливым, ясно сознающим, и еще пребывая в теле, ощутит то счастье, о коем праведными сказано: «прозорливый, в духе непоколебимый, живет блаженно», и этим осуществляет святыню третьего созерцания; если, наконец, отбросивши радости и страдания, уничтоживши прежнее веселье и былую печаль, он осуществляет священие безмучительной и безрадостной, ненарушимо-проницательной, совершенной чистоты, то есть, выполняет четвертое созерцание, – то такое именно созерцание и восхвалял Возвышенный»⁷¹⁴.

Эта формула «четырех созерцаний» повторяется, можно сказать, бесчисленное количество раз в суттах⁷¹⁵, которые столь же щедры и на похвалы этого рода духовным упражнениям. Необходимыми условиями и признаками

«ценного, одобренного» созерцания являлись некоторые определенно выраженные требования: во-1), – нравственное: необходимость пребывания в состоянии нравственной чистоты: во-2), – интеллектуальное: необходимость сосредоточения внимания, размышления и рассуждения «на мыслях достойных, заслугу сообщающих», по выражению Висудди-Магги. Какое бы преимущество ни отдавал Будда знанию перед добродетелью и совершенству познания перед праведностью поведения, он, тем не менее, никогда не решался говорить о ненужности, или безразличии нравственного начала: не даром такого рода доктрину, исходившую из уст вольнодумца Макхали Госалы, он заклеил названием «худшей философии». Подвиг мудреца, с его собственной точки зрения, – не в делах, не в добродетели, а в овладении истиной: но эта задача неосуществима без добродетели, хотя бы пассивно понимаемой, в смысле одного хранения нравственной чистоты. Подвиг не исчерпывается ни одною добродетелью, ни одним знанием: «подвиг есть и знание, и добродетель», а нравственность есть «высшая жизнь» в смысле необходимой предпосылки к овладению знанием⁷¹⁶. Созерцание, без этого предшествующего условия своей успешности, окажется недостаточным для достижения конечной цели. Трогательное разъяснение этого убеждения мы находим в следующем превосходном наставлении Готамы: «поведую вам, Чундо, как должны вы осуществлять освобождение («разбременение» от препятствий к освобождению): другие будут впадать в ярость, а мы – нет; вот как надо осуществлять освобождение: другие будут отнимать жизнь, а мы – нет: другие будут брать не дарованное им, будут жить не целомудренно, будут болтливы в речах и грубы, себялюбивы, полны ненависти, будут злобны, ленивы, хитры, тщеславны, несдержанны, а мы – нет; другие будут друзьями зла, мы же – друзьями добра: вот как надо осуществлять освобождение. Ибо, говорю вам, Чундо, решение сердца и его склонность к добру есть нечто важное, так как все дурное приводит к низменному, а все хорошее к возвышенному»⁷¹⁷.

Сообразно с этими руководящими началами, в системе буддийских размышлений и созерцаний, распадающейся на

тройную воспитательную выправку (сикка, секка)⁷¹⁸, а именно: нравственную (адисила), мыслительную, интеллектуальную (адичитта) и на дисциплину «высшей мудрости» (адипанна), тренировка нравственная, как видим, составляет, хотя не первую по значению, но первую по порядку усвоения степень духовного устройства: она – предварительное условие дальнейшего духовного роста и подъема. Не касаясь пока активной стороны нравственной дисциплины, стороны притом сравнительно слабо развитой в буддизме, заметим, что и в ней рефлексивный, рассудочный элемент преобладал над сенситивным и волевым. Даже в области моральной, где приходится иметь дело преимущественно с порывами чувств и желаний, и с волевыми стремлениями, главное внимание буддийской духовной педагогики обращалось все-таки не на непосредственную выправку чувств и воли, а на укрепление ясного сознания, применяющегося к ним, на развитие способности разбираться правильно в побуждениях и целях, дабы одолевая дурное не прямым воспитанием чувств, не закалом воли, а силою рефлексии, господствующей над всем этическим материалом. Ясное сознание и правильное рассуждение (так казалось этим моралистам) не преминет с успехом разоблачить несостоятельность безнравственного, обличить его обманчивую привлекательность и внутреннюю бессодержательность и таким образом, наверное, парализует влечение чувств, желаний и воли ко злу. Буддисту, с его непониманием сущности греха, а потому и с ослабленным пониманием нравственного долга, осталось непонятным не только христианское «не еже бо хочу доброе творю, но еже не хочу злое, сие содеваю» (Рим.7:19) но и языческое «*video meliora prohoque, deteriora sequor*». Отрицая бытие разума Божественного, буддизм не знал ничего высшего, ничего более мощного, чем разум человеческий, а потому и в области нравственной переоценивал его силу и действенность. На вопрос: «кем правится мир, чьей власти подчинен он, с чьим бытием связан он?» Будда отвечал: «сознанием правится мир; с сознанием связана судьба мира, могуществу сознания подчинен мир»⁷¹⁹. Поэтому и «пять высших сил борьбы» (сека-балани)

Будю признаваемых, – всецело силы интеллектуальные: доверие (к учению, основанному на ясном сознании), энергия мышления, вдумчивость, созерцательная сосредоточенность и прозорливость⁷²⁰. Буддийское отрицательное «освобождение», заменяющее христианское положительное спасение, утверждается не на чистоте поведения и аскетических подвигах⁷²¹, а на знании: «разумение дарует подлинное освобождение от разрушения, причиняемого узами бытия»; только «полнотою знания («вполне знанием», апаринна) дух достигает несравненного состояния покоя⁷²². Отсутствие себялюбия есть путь добродетели; благожелательность – путь добродетели; правильное настроение (чувств) – путь добродетели; наконец, правильное углубление (понимания, знания) – благороднейший и старший из путей добродетели, древнейший, неразрушимый, непреходящий путь»⁷²³: и, хотя мудрость и правильность не обходит ни одного из этих четырех путей, однако, по степени важности последнему отдано очевидное предпочтение. «Впереди, о монахи, шествует правильное познание... Оно – двоякое: одно – выгодное, пособляющее, но не лишённое суеты, другое – святое, чуждое суеты, сверхмирное, то, которое можно найти на («благородном») пути. В чем же состоит первое? – «милостыня, снисхождение к должникам, дары (неимущим) – не бессмыслица; есть посев добрых и злых дел: есть и жатва за них: есть посюсторонний и потусторонний мир: есть родители (земные), есть и духовное рождение; есть на свете священные особы и подвижники, совершенные и законченные, уяснившие себе сущность того и другого мира, ясно себе их представляющие и объясняющие. Вот в чем, монахи, правильное познание, обильное помощью, полезное, но от суеты и заблуждения (все-таки) не избавленное. А каково же знание святое, чуждое заблуждений, сверхмирное, на (правом) пути обретаемое? Это *знание*, возникающее в святом сердце (напомним, что, по буддизму, сердце – центр не чувствования, а мышления), в сердце, чуждом заблуждения, находящемся на святом пути и доводящем этот путь до конца: это – мудрость, полная способностей и пособий; это расследование истины до

самой глубины, той истины, что ведет к пробуждению; это – та мудрость, что обретается на (благородном, то есть восьмеричном) пути»⁷²⁴. Невежество – глава (зла): помните это!» внушает Сутта-Нипата; «знание очищает главу вместе с верою, вдумчивостью, с созерцанием, решительностью и силою»; «освобождение совершается знанием, очищенным справедливостью и вдумчивостью и предшествуемым рассуждением об учении (о дхамме)⁷²⁵. «Загрязнение сердца нечистыми шлаками происходит от насилия чувств над рассуждением; оттого и очищение сердца может быть достигнуто только сосредоточенностью мысли на рассуждении, свободном от участия чувств»⁷²⁶.

Соответственно этим общим началам, в этической дидактике буддизма логический элемент преобладает над психологическим. Особенности нравственной личности, различия характеров и темпераментов, своеобразности настроений, связанных с полом, возрастом, выяснение нормального, здорового и болезненного или уродливого – все это отходит здесь на второй план и возбуждает лишь слабый интерес, вперед же постоянно выдвигаются рассудочные соображения общего свойства, анализ и критика нравственных явлений с точки зрения основных положений дхаммы, проведенных в немногих, коренных чертах, повторяющихся множество раз с непреклонной настойчивостью, но и с утомительным однообразием.

В этом же смысле и в этом направлении и должны были складываться размышления упражнявшихся в нравственной тренировке (адисила). Форма, разумеется, предоставлялась благоусмотрению личному: однако, образцы таких «медитаций» преподаны были в изобилии самим Буддой и его ближайшими сотрудниками. Более чем вероятно, что многое, сюда относящееся, перешло потом в те из сутт, которые носят преимущественно этически-назидательный характер, как-то в Дхаммападу, Сутта-Нипату, 42-членную сутту и т. п. Но в произведениях этого рода нравственные размышления облачаются в форму афористическую и образную, богатую иногда поэтически выраженными сравнениями и с проблесками

лиризма, кажется, в наибольшей для буддизма доступной степени. Но другие, более многочисленные размышления на этические темы вошли в состав сборников иного рода, в обширные собрания речей и бесед, приписываемых Будде, в Большое и Среднее Собрание, в Ангутарру – и Самютту-никаи, и застыли здесь, особенно в двух первых сводах, в типично-буддийской форме пространного, педантически-точно проведенного рассуждения, с бесчисленными повторениями, соответствовавшими индусскому риторическому вкусу, а также и педагогической потребности точного заучивания текстов. Из этих двух форм вторая, тяжеловесная, была, несомненно, наиболее древней: по всему вероятно, из нее постепенно выработались более краткие поучения в афористическом стиле, в виде извлечений, приспособленных к пониманию более широкого круга слушателей, затруднявшихся усвоением медленно развивающегося рассуждения в первоначальных поучениях. Мы видим различие в этих двух видах нравственных размышлений не по существу содержания, и уже никак не можем придавать кратким изречениям значения «созерцаний на темы религиозные», как произвольно делает Зейденштюккер. Содержание, как сейчас увидим, тут и там одинаковое: все одни и те же основные, пессимистические темы буддийской дхаммы, темы чисто нравственного характера, без каких-либо религиозных мотивов, за исключением тех случаев, когда, мимоходом, в обращениях к мирянам, приспособительно к их еще несовершенному мировоззрению, упоминается изредка о богах и о небесных радостях. Но не следует забывать, что в этических сборниках именно такие тексты являются, очевидно, назидательными поучениями практического свойства, а не темами для «углублений» в сущность учения: это указания для нравственного поведения, но не темы для философских этических дум.

В качестве наглядного подтверждения сказанного, а также и для непосредственного ознакомления с содержанием, духом и стилем, описываемых произведений буддийской аскетики, приводим образцы обоих родов их. Вот, для начала, одна из глав Дхаммапады о нечистоте, редактирования в том

элегическом тоне, который стал преобладающим в памятниках лирической словесности. «Ты стал подобен листу увядшему: вестники смерти приблизились к тебе; стоишь ты у порога исхода твоего, и нет у тебя запасов (сил) для пути предстоящего. Создай себе остров (спасения); усердно потрудись, будь мудрым! Когда нечистота твоя будет сметена прочь и станешь ты свободным от вины, тогда внидешь ты в мир избранных (черта народного жизневоззрения, отмеченная уже выше. Жизнь твоя приходит к концу; близок ты к смерти; нет тебе места отдыха на пути, и нет сил для свершения его. Создай же себе остров спасения: усердно потрудись и будь мудрым! И когда нечистота твоя сметется прочь и станешь ты свободным от вины, тогда не внидешь ты сызнова в круг рождений и смертей (черта подлинного буддийского учения, без приспособления к популярным взглядам). Пусть праведный, подобно ювелиру, отмечающему шлаки серебра, сметает прочь нечистоты свои, одну за другой, постепенно. Пятно (изъян) молитв – не повторение их: пятно жилищ – неместительность их: пятно тела – вялость: пятно стража – беззаботность; дурное поведение пятнает женщину; скупость пятнает благотворителя; запятнаны, загрязнены все пути зла в здешнем мире и в будущем. Но есть пятно худшее всех других: это – неведение, пятно, величайшее из всех. Сбросьте же с себя это пятно и станьте незапятнанными! (подчеркивание основной тенденции дхаммы – первенства знания сравнительно с праведностью) ... Уничтожающий жизнь, неправду глаголющий, недарованное приемлющий, к чужой жене устремляющийся, хмелю продающийся (перечень основных запретительных правил монашеского обета) подкапывает уже и в этом мире свои корни... Тот же, в ком эти чувства убиты и вырваны до основания, тот обрящет покой днем и ночью... Нет путей по воздуху, и не становятся саманом посредством одних внешних приемов (протест против популярного ритуализма). Мир тешится суетою: татагаты же (будды) свободны от суеты. Нет путей по воздуху, и не становятся саманами извне. Никакие существа не вечны: пробужденные же (будды) пребывают непоколебимыми вовек»⁷²⁷.

Мы отметили в этом общедоступном лирическом поучении, носящем форму буддийского псалма, свободное сочетание основных положений буддийского подлинного учения с чертами популярных верований и общедоступной морали. Взглянем теперь на сходную тему о нечистоте тела, повторенную в Сутта-Нипате с большою выдержанностью строго доктринального тона и, вместе с тем, очень типичную, как образец для «нравственного созерцания». «Тело, связанное костями и жилами, облеченное надкостницею и мясом, и прикрытое кожей, с виду кажется не тем, что оно есть. Внутри его вмещаются кишки, желудок, печень, abdomen, сердце, легкие, почки, селезенка, вместе со слизью, слюной, потом, лимфой, кровью, подсустановной жидкостью, желчью и жиром. Девятью путями непрестанно вытекают нечистоты из тела: выделения глазные – из глаз, ушные – из уха, слизь – из носа, мокрота и желчь – изо рта, а пот и грязь – через все тело... И вот, безумец, водимый невежеством, мнит, будто составленное из всего этого есть нечто прекрасное! Когда же это тело лежит перед нами мертвым, вздутым и побледневшим, когда уносят его на кладбище, тогда даже ближние не дорожат им: псы и шакалы, волки и черви пожирают его; вороны, коршуны в всякая иная тварь поглощают его. Но инок, одаренный разумением, внимавший словам Будды, этот достоверно и вполне знает, что такое тело, обо он созерцает его таким, каково оно в действительности есть. Каково тело мертвое, таковое же оно и живое; таким же и живое станет! Отбросьте же вожделение телесного, вожделение к внутренности и внешности тела!.. Это, всего на каких-то два фута простирающееся, тело люди любят, несмотря на его нечистоту, зловоние, переполненность разнородными тлеющими веществами и уже при жизни смердящее. Тот, кто, будучи в таком-то теле, еще превозносится или презирает других – что он такое, как не слепец, и что это, как не самоослепление!»⁷²⁸.

Приблизительно те же темы мы встречаем и в больших сборниках речей, приписываемых Будде, но там – уже в форме пространной, изложенными с соблюдением всех обычных приемов правильной назидательной беседы. Такова, например,

в Ангуттара-никае характеристика человека «дурного и худшего, чем дурной» и их противоположностей – «человека хорошего и лучшего, чем хороший». «Кто такой дурной человек, о монахи?» – «Это – разрушитель жизни: это тот, кто берет вещи, ему не предоставленные, кто ведет дурной образ жизни в чувственных похотях, произносит слова лживые, клеветнические, грубые слова, болтает бесполезное; тот, кто похотлив, настроен зложелательно, кто предан ошибочным воззрениям... А кто еще хуже, чем дурной человек? Это тот, кто, сам, разрушая жизнь, приводит и других к разрушению жизни», и так далее, – по всем пунктам предыдущего перечня злых качеств, после чего следуют, буквально теми же самыми словами повторяемые, описания противоположных типов «доброго и более, чем доброго человека»⁷²⁹. Наконец, в Маджимма-никае те же характеристики повторяются в еще более пространной форме, с добавочными, мелочными пояснениями по каждому пункту, вследствие чего первоначальная тема, общая всем редакциям приведенных поучений и сводящаяся, в сущности, к правилам буддийского иноческого обета, разрастается в подробной обработке в длинное рассуждение о «тройкой неправедной и праведной жизни в делах, четверной – в словах и опять тройной – в мыслях»⁷³⁰.

Как бы высоко ни ценили сами буддисты такую педантическую разработку этических тем, бесспорно, несравненно выше таких благонамеренных словоизвержений надо поставить отрывистые, иногда пестро и беспорядочно нанизанные друг за другом, краткие моральные изречения Дхаммапады, облекающиеся порою в поэтические образы и проникнутые своеобразным, умильно-тихим лиризмом. Вот несколько, наудачу взятых, примеров этого рода поучений. «Ни в небе, ни в глубинах морей, ни в недрах гор нет в целом мире места, где мог бы человек освободиться, хотя бы от единого, совершенного им дела. Ни в небе, ни в глубине морей, ни в недрах гор нет в целом мире места, где смерть не застигла бы смертного»⁷³¹. Или: «если человек друг самому себе, пусть он бережно следит за собою; по меньшей мере, пусть хотя бы в одну из страж ночных сторожит он себя. Да направляет каждый

себя сперва к тому, что его самого касается, и лишь потом уже да поучает других; так избежит мудрый страдания. Если себя самого сделает человек таким, каким быть наставляет он других, тогда, будучи хорошо самоподчиненным, он подчинит себе и других; ибо трудно себя подчинить. Только сам – владыка самого себя, и кто иной мог бы стать его повелителем? Самого себя покоривши, человек обретает такого владыку, равного коему по достоинству можно найти лишь среди немногих. Зло, в себе самом человеком свершенное, в себе зачатое, в себе возвращенное, сокрушает, дробит безумного, как алмаз дробит другие драгоценные камни. Злообильный же объят уже врагом, как дерево обвито узами плюща... Самим человеком творится зло, на себя самого обращает зло страдание; самим же собою и очищается человек от зла. Само по себе вздымается и ниспадает чистое и нечистое, и никто не может очистить другого. Ради обязанности перед другим, как бы велика ни была она, не забывай обязанности перед самим собою и, признавши последнюю, непрестанно будь бдителен к ней»⁷³². Или еще: «не следуйте закону зла! не живите легкомысленно! не следуйте учению лживому! не будьте друзьями мира! Воспряни, не предавайся лени! Иди во след закону добродетели! Добродетельные благоденствуют и в здешнем мире, и в будущем. Взирай на мир, как на дождевой пузырь, как на марево взирай на него: Царь смерти не узрит того, кто так смотрит на мир. Взгляни на этот мир, сверкающий подобно царственной колеснице: безумцы тонут в нем, мудрые же не прикасаются к нему. Бывший беспутным и ставший трезвым, сияет в мире, как месяц, выплывающий из облаков. Тот, чьи злые дела покрыты добрыми, сияет, как месяц, выплывающий из облаков. Мир мрачен: малочисленны в нем зрячие, малочисленны устремляющиеся к небу, подобно птицам, вырвавшимся из сети. Лебеди мчатся путем солнца, чудесным путем парят они через эфир: мудрецы влекутся прочь от мира, победивши Мару и спутников его. Но лучше царствования на земле, лучше переселения на небо, лучше владычества над всеми мирами награда Сотапатти, первый шаг по пути святости»⁷³³.

Обилие нравственных тем, в сборниках назидательных афоризмов, дает основание думать, что этого рода темы очень часто предлагались для усвоения и напоминания как мирянам, так и монахам, особенно новоначальным: по крайней мере, многие из относящихся сюда текстов сохранили обращения к тем и другим. Весьма вероятно, что такие общедоступные темы регулярно включались в будто бы самим Готамом рекомендованные, ежедневные размышления, утренние, полуденные и вечерние⁷³⁴. Тем не менее, как уже я имел случай заметить, в системе баван созерцания нравственные составляли лишь первую, низшую ступень духовного подъема. Более возвышенной, по достоинству, и более глубокой, по проникновению в святилище истины, считались дисциплина «высшего размышления», адичитта⁷³⁵ и дисциплина «высшей мудрости», адипания⁷³⁶. Каждая из них имела свое особое предназначение и руководствовалась особыми методами⁷³⁷.

В основе той и другой лежали процессы интеллектуальные, частью – рассудочно-мыслительные, частью – мистически-интуитивные, различные притом по интенсивности восприятия и воздействия. Результатом адичитты, выправки высшего размышления, является самато, покой⁷³⁸, то есть временное успокоение духа посредством временного же устранения препятствий к нему. Плодом же адипанни были випассана⁷³⁹, то есть глубочайшее прозрение в основные истины (три существенных свойства бытия, и так называемые четыре благородных истины), овладение ими и слияние с ними. Самато есть, таким образом, состояние, еще связанное с настоящим миром (локия)⁷⁴⁰, тогда как випассана в своем конечном пункте есть уже нечто трансцендентальное (локутарра)⁷⁴¹. Первое осуществимо усилиями даже и таких лиц, которые еще не вступили на путь высшего знания и праведности; но зато эта степень духовного развития еще не завершительная, не открывающая еще доступа в высшую область мудрости и в нирвану⁷⁴². Ею даруется, как сказано, только временное успокоение и как бы предвкушение дальнейшего духовного прогресса. Этот же последний достигим лишь при овладении випассаной, которая открывает последний путь, к нирване,

использование коего возможно только для законченного праведника, арьи, архата.

Духовное настроение, образующее почву, необходимую как для адичитты, так и для адипанни, есть самади, то своеобразное психическое состояние, дать определение коего европейской терминологией очень затруднительно⁷⁴³ и которое, за неимением в буддизме подлинной религиозности, приходится приблизительно обозначать, как благоговейное настроение, отданное думам о важнейших, священных истинах, созерцанию их и мистическому слиянию с ними. По степени интенсивности различали двоякую самади: полную (аппана-самади), вращавшуюся еще в области, доступной для рефлексии и рассуждения, и упачара-самади, уже переходившую за пределы рассудочного и «соседнюю», «порубежную», с самой непосредственно открывающейся, высшей истиной. Для процессов, относящихся к адичитте и для порождаемых ими следствий, нужна была первая, полная степень самади; для процессов же адипанни, и для ее продукта, випассаны – вторая. Чтобы уяснить себе это, на первый взгляд, не совсем понятное распределение степеней самади, следует принять во внимание, что как бы высоко ни ставил буддизм интеллектуальную силу рассуждения и рефлектирующего сознания, тем не менее, он и ее функции считал помехой своей верховной задаче, освобождению от субъективного бытия. Он видел в них последний оплот обособленного существования личности: пусть вымерло в мудреце чувство, пусть замерли в нем желания и воля, пусть прервались дела, родители кармы и возродители пакибытия! – все это еще не конец! Пока еще шевелится рассуждение, пока не убито всякое сознание, Я еще живо, а с ним и возможность возрождения на почве следствий прежде свершенных дел. Поэтому на вершинной степени мудрости – долой и сознание! только с его упразднением отверзается дверь в неопределимую безграничность и вечность нирваны. Подготовкой этого последнего шага мудрости и является полное напряжение умственных сил, та «полная» самади, которая требуется и даруется дисциплиною адичитты. Адипанна же идет уже по новым, иным путям; порождаемое ею

состояние випассаны уже переходит за пределы и ресурсы процессов рассудочного сознания. Это не та длинная, постепенно развертывающаяся, но всегда ограниченная, и потому всегда условная, цепь наведений, сравнений и умозаключений, которой орудуют научное и философское мышление. Випассана есть непосредственное, внутреннее созерцание и переживание созерцаемых высших истин, являющихся здесь не идеально, в качестве отвлеченных выводов и умозрительных обобщений, а реально, в качестве актов-фактов абсолютно объективных, независимых ни от чего субъективного; и наоборот, за упразднением всего личного, дух, достигший тем самым освобождения от условного, предельного, не вечного, объединяется здесь с высшей, абсолютной, всеобъемлющей, и потому неопределимой и рассудочно-непостижимой объективностью и реальностью. При таких свойствах випассаны ясно, что ей не нужны и даже препятственны ресурсы и методы, которыми пользуется предшествующая область духовной дисциплины; излишни здесь процессы «высшего мышления», необходимые для адичитты и потому требующие «полной» самади. Здесь же, в адипанне, самади приобретает иной характер, не объемлющий «полноту» подготовительных средств, а «приближающийся» к непосредственному овладению искомой целью, вследствие чего эта, высшая самади и именуется вводящим на первый взгляд в недоумение термином «приближающегося» благоговейного созерцания⁷⁴⁴.

По той же причине не являются здесь непременно нужными (хотя оказываются и допустимыми) те различные экстатические состояния, которые в области адичитты, обыкновенно, следовали за особенно напряженными усилиями сосредоточенного «высшего мышления». Конечно, и вторая самади была состоянием экстатическим, но по существу, как и по формам проявления, инородным, чем экстазы и трансы предыдущих степеней духовного подъема; она была возвышенно проще и спокойнее, в силу своего приближения к царству безусловного; ни в чем положительном, а потому и ни в

чувственном, ни в мыслительном, как ограничивающем абсолютное, она себя уже не проявляла.

В строгом смысле высшая самади и порождаемое ею состояние випассаны были неопределимы и неопишуты: они были не доказуемы, а лишь показуемы; их можно было только пережить; научиться же им при помощи каких-либо сторонних пособий и внешних средств считалось невозможным. Они являлись плодом, завершавшим долгий путь предшествующей духовной дисциплины. Но зато в предыдущей, во второй области этой дисциплины, в адичитге, вращавшейся еще в сфере «высшего мышления», научение ее задачам и тренировка в способах их решения была, наоборот, соответственно сложнее. Это, несомненно, – самая запутанная, хотя и наиболее разработанная из областей тройной системы духовной дисциплины (сикки). Здесь – таинственная, мистическая сфера так называемых джан (джхан – jhāṇa), «углублений» «погружений», освоиться с которыми по одним их бледным и неопределенным описаниям для ума, чуждого этим своеобразным переживаниям, не только крайне трудно, но даже едва ли возможно⁷⁴⁵.

Самади есть сосредоточение мысли на одном определенном объекте, доводимое постепенно до такой интенсивности, что мысль о чем-либо ином становится совершенно исключенной. В своем законченном виде такое состояние уподобляется «полному морскому затишью, штилю», как символу всеобъемлющего единства знания, не нарушаемого никакими частными определениями и различиями. Это и есть то, к чему призывает Будда во многих своих речах: – «погрузиться духом в глубь, достигнуть успокоения сердца, водворить штиль», «осуществить внутреннюю тишину»⁷⁴⁶. Состояние это достигается постепенными «углублениями», переходами от одной степени благоговейного созерцания к другой.

Первое «углубление» уже свободно от желаний и от дурного, и отличается «вдумчивой, спокойно-блаженной бодростью»⁷⁴⁷. Но настроение это еще связано с мышлением и ощущением. Следующие три степени «углубления» свободны от

того и другого в смысле необходимой подчиненности им, в смысле неизбежной зависимости от определенных чувственных впечатлений, и от определенных же мыслительных объектов. К огорчению для изучающего, различение этих трех степеней друг от друга затруднено крайне смутным описанием их. Вторая степень изображается так: «по устранении чувствования и размышления, (упражняющийся) достигает тишины внутреннего моря, достигает единства духа, свободы от ощущений и мыслей, в блаженной, в самоуглублении рождающейся, радости». Еще туманнее описание третьей степени, в которой новым элементом является, по-видимому, физическое, «телесное» опознание и усвоение достигнутого раньше блаженства: «в радостном покое пребывает он, в равновесии духовном, пронизательно, ясно, сознательно испытывает он в теле то счастье⁷⁴⁸, о котором праведными сказано: «непоколебимый в духе, прозорливый живет блаженно». Наконец, четвертая степень характеризуется «упразднением как радости, так и страдания, отпадением прежнего веселья и прежней печали, и вступлением в область безотрадного и безрадостного, неменяющегося, духовно-ясновидящего и вполне чистого состояния»⁷⁴⁹.

В добавочных разъяснениях всем четырем степеням приписывается еще опознание своей независимости от других существ, и от самого себя⁷⁵⁰. Первой степени свойственны пять отрицательных и пять положительных качеств⁷⁵¹: свобода от желаний, от ненависти, от расслабляющей усталости, от недовольства, от колеблющейся неуверенности (шаткости веры), а с другой стороны – присутствие радостной бодрости, блаженства и единства (цельности) настроения духа при сохранении в действии процессов чувствования и мышления⁷⁵². Но чувства и мысли здесь уже не вовлекают в пучину губительных вожделений: «видит ли мудрец формы, доступные зрению, слышит ли тоны, обоняет ли запахи, ощущает ли вкусовые восприятия, осязает ли осязаемое, мысленно ли познает что-либо, – он ни к чему из этого не ощущает склонности, ни с чем не связывает каких-либо умыслов. Но, так как похоть, зложелание и дурные мысли быстро овладевают тем, кто не

бдительно относится к своим мыслям, то он, наоборот, усердно ревнует о бдительности, оберегает свое мышление, ревнивым дозором ограждает свою мысль. И вот в этом-то праведном обуздывании чувств он и испытывает внутреннее, непоколебимое счастье»⁷⁵³.

Как видим, тренировка чувств на этой первой степени адичитты вверена рассудительности. Иначе не могло и быть; система духовного устройства, отказывавшаяся заранее от стремления к высшему, реальному благу, к Богу, не могла, конечно, противодействовать влечениям любви, низменно, к земному и материальному настроенной, силою любви к высшему, к божественному; чувство, даже в своем наилучшем смысле, в смысле любви божественной, оказывалось, таким образом, исключенным уже на первой степени самади, и все духовное водительство было сосредоточено в силах одного рассуждения. Здесь более, чем где-либо в пределах буддийских горизонтов, – царство «ясного сознания», сообразно с формулой, считавшейся классической: «ясно сознательно входит и уходит мудрец; ясно сознательно взирает и отворачивается он; ясно сознательно движется: ясно сознательно носит рясу и чашу: ясно сознательно есть и пьет, жует и смакует, ясно сознательно опорожняется; ясно сознательно ходит, стоит, сидит, спит и бодрствует, говорит и молчит он»⁷⁵⁴. Этим путем «очищаются шлаки духа, причиняющие хромоту его».

Но, вместе с тем, здесь же раскрывается и недостаточность первой степени духовного подъема: «ведь и это первое созерцание – составное, из разного сочетанное; а все составное, все соединяемое подвержено колебаниям, изменениям и должно прейти»⁷⁵⁵. И вот, все, что здесь еще есть облекающегося в форму, все чувствами воспринимаемое, мыслью различаемое и осознаваемое, все это предстает теперь пред мудрецом как изменяющееся, скорбное, немощное, растерзуемое, болезненное, разрушимое, бессильное, падучее, суетное, ничтожное. И от всего этого очищает он сердце свое, направляя его туда, где есть покой, где цель, где поворот к растворению, к угашению. И таким образом обретает он

упразднение призрачного и переходит во вторую степень углубления, которая, к сожалению, так же, как и третья, не вызвали настолько же детальных пояснений, как только что изложенная характеристика первой степени. Замечается, таким образом, не только неравномерность в выработке определений стадий духовного подъема, но иногда и спутанность в распределении отличительных их черт. Так, состояние телесного блаженства, сопровождающего рост духовный, обыкновенно возводимое в признак третьей степени, в некоторых текстах⁷⁵⁶ приписывается не ей одной, а всем четырем, в совершенно одинаковой формулировке: «это тело пронизает, напояет, наполняет и насыщает он спокойно-рожденною, блаженною радостью, так, что ни единой, даже малейшей частицы тела не остается не насыщенной ею».

Зато четвертая степень описана опять более подробно: мы узнаем здесь, что дух, ставший вдумчивым, очищенным, выправленным, гибким, крепким, неподатливым на заблуждения, направляется в сторону воспоминательного познания прежних форм своего бытия⁷⁵⁷. Он припоминает прежнюю жизнь, другую, третью, двадцатую, сотую, тысячную, стотысячную: припоминает времена многих зачатий миров и концов их, и все подробности своего пребывания и участия в бытии их; и, наученный этими бесчисленными переменами и превратностями бытия, он направляет свой дух далее, на опознание исчезнувшего во всех существах, имевших начало. Небесным, просветленным, сверхземным взором видит он, как минуют и возвращаются существа, заурядные и благородные, прекрасные и безобразные, счастливые и несчастные, и познаёт, что все они появляются вновь, сообразно с делами своими: «творившие злое делом, словом или мыслью, по разложению тела, после смерти, попадают на недобрый путь, в гибель, в адский мир, а творившие благое – на путь блаженный, в мир небесный». Еще же далее направляет он дух свой на опознание и угашение обмана (заблуждения); в согласии с истиною познает он: «вот в чем страдание: вот его происхождение: вот его уничтожение и вот путь, к его уничтожению ведущий». И в этом сознании его собственный дух

освобождается от оков заблуждения, иллюзии и суеты, от суеты бытия, от призраков заблуждения. И восходит пред ним истина: «в освобожденном – освобождение; иссякла жизнь; свершена святость; выполнен подвиг; мир сей более не существует»⁷⁵⁸.

Как видим, конечный результат долгого и трудного процесса буддийского духовного воспитания в тройственной системе сикки совпадает в только что приведенной формуле вполне, и даже дословно, с тем, что некогда пережил сам Будда и чему учил он уже в Бенаресской проповеди, да и во всех последующих своих речах и беседах.

То, что дхамма преподавала теоретически через первоначального учителя, а потом через священные тексты, это самое каждый верующий, стремившийся к архатству (к состоянию высшей праведности), должен был пережить сам, на своем личном, внутреннем опыте; средством же к тому и являлась система духовной тренировки, в особенности, во второй своей части, обнимавшей так называемое высшее мышление. Целью относившихся к ней «углублений» было, как мы уже говорили, такое сосредоточение думы на избранной для созерцания теме, что все внимание и все другие силы духа оказались бы отданными ей одной, с упразднением (временным) всего остального. Но люди зрелого духовного опыта хорошо знали, что преодолеть рассеянность ума и оградить от развлекających соблазнов мыслительную сторону человека не легче, а, пожалуй, даже труднее, чем чувственную⁷⁵⁹. Часто приходилось наблюдать, как лица, уже достигшие высоких степеней духовного подъема, уже успешно погружавшиеся в процесс благоговейного созерцания, затем или утрачивали эту способность, вследствие впадения в грех⁷⁶⁰, или же и без такой вины испытывали неустойчивость созерцательной способности. Так, например, даже те ануруддийцы, которых Будда ставил другим в образец истинных монахов, и те жаловались, что, «хотя им удается порою достигать различения отблеска и лика очертаний⁷⁶¹ основных понятий, однако, то и другое тотчас же снова скрывается от них»⁷⁶². Противодействовать этой-то неустойчивости и призвана была методическая тренировка духовных сил с помощью,

между прочим, и некоторых искусственных приемов. А какова была цель того и другого, разъясняет нам сам Будда, и притом, на основании собственного опыта: «и я (говорит он ануруддийцам), когда был еще не вполне пробужденным, еще только стремившимся, страдал такою же неустойчивостью; но, вопросивши себя о причинах ее, пришел к заключению, что таковыми были колебание, невнимательность, вялость, ужас перед тем, что пришлось узреть, а с другой стороны – восхищение, нарушавшее сосредоточенность духа: эта последняя нарушалась еще либо тяжеловесностью настроения (ленью духовною), либо слишком слабым, или же, наоборот, чрезмерным напряжением духа; помехою успешному созерцанию были, наконец, самоодобрение и неправильные приемы восприятия: то расплывчатость внимания на слишком многом, то чересчур резкое обособление и ограничение объекта созерцания». Определивши таким образом причины неустойчивости своих духовных сил, говорит далее Будда, я занялся устранением всех перечисленных помех и постарался очистить сердце от всех этих загрязнений и, как скоро это было выполнено, явилась возможность уже беспрепятственно достигать устойчивости духа, а именно: 1) при наличии ощущений и дум, 2) без ощущений, одним размышлением, и, наконец, 3) без всяких ощущений и дум. Только тогда получилась законченная сосредоточенность духа, тогда явилась сосредоточенность радостная, ясная, ободряющая и непоколебимая. И тогда лицом к лицу стал я к познанию конечной истины: «навсегда я освобожден: последняя здесь жизнь моя, и возрожденью впредь не быть!»⁷⁶³.

Тот процесс самоочищения и укрепления духа, который в этом признании изображен в форме личных переживаний, был систематизирован в общую теорию духовной тренировки во втором отделе системы буддийской дисциплины, в адичитте. Это и есть наставление к достижению прочного созерцательного настроения, наставление, детально разработанное применительно к способам и приемам, сюда относящимся. «В этой доктрине», говорит Чуллавагга⁷⁶⁴, тренировка постепенная: акт следует за актом, шаг за шагом, и не существует внезапного

достижения прозрения (архатства)». Вот почему и для чего «эта доктрина и дисциплина полны сокровищ разного рода, а именно, здесь заключаются: 4 сосредоточенных созерцания, четверная великая борьба: 4 пути к идди; 5 нравственных сил; 5 нравственных чувств; 7 родов мудрости и восьмеричный благородный путь».

Мы видим, что Чуллавагга перечисляет эти различные пособия к дисциплине духа как нечто общеизвестное, без дальнейшего описания их. Позднейшие экзегетические трактаты: Висудди-Магга и Абидхамматта-Сангаха, дают более подробное перечисление их с достаточными пояснениями. Здесь выясняется состав, так сказать, полного курса духовной выправки, входившей в пределы адичитты. Вот эта своеобразная программа: «10 упражнений так называемой касины⁷⁶⁵, 10 восприятий нечистоты; 10 созерцаний; 4 неизмеримости (безграничности); 4 состояния пребывания в области бесформенного; еще одно восприятие нечистоты, а именно, заключающейся в пище, и, наконец, один анализ (тела в его четырех субстанциях)⁷⁶⁶. Порядок расположения этих сорока упражнений необязательный и не единственный возможный; в только что приведенной последовательности это – распределение «по именам», то есть по родам упражнений, но возможны и иные классификации, например, по связи упражнений с экстатическими состояниями или по отсутствию таковой, или же по отношению отдельных видов упражнений к отдельным видам экстаза. К сожалению, мы не осведомлены о том, что для нас важнее этой мистической систематики, а именно, о той педагогической последовательности, в какой располагались эти 40 упражнений. По отрывочным данным источников мы вправе думать только, что такая последовательность выдерживалась не на пространстве всего ряда упражнений, что некоторые из них были связаны друг с другом или практиковались одновременно, параллельно, и что вообще выбор упражнений и их сочетания соотносились с частными свойствами отдельных лиц, причем колебания между продолжительностью прохождения этого курса аскетическо-мистической дисциплины, как дальше увидим, выражались в

самых широких размерах, от нескольких лет до немногих часов; и архатства, с одинаковым успехом, могли достигать и поседевшие в трудных подвигах старцы, и юноши, недавно обратившиеся на «благородный путь», иногда даже – отроки, почти дети.

Конечно, то были отклонения от нормального хода духовного развития, и правильный курс 40 упражнений должен был, в большинстве случаев, проходиться в определенной последовательности; но, повторяем, восстановить ее план в полноте и точности нет возможности, тем более, что, судя по некоторым текстам, можно думать, что упражняющимся предоставлялась широкая свобода выбора между упражнениями⁷⁶⁷. Мы знаем, затем, что порождающими высший род самади, а потому и относящимися к области «высшей мудрости» (адипанни) считались следующие десять упражнений: созерцания о Будде, о Законе, о сангхе, о нравственности, о щедрости, о божествах, о смерти, о мире; затем – представление о нечистоте пищи и анализ тела в его четырех субстанциях. Остальные 30 упражнений порождали будто бы полное благоговейное созерцание, и относились к области высшего мышления (к адичитте). Так, десять восприятий нечистоты и созерцание тела будто бы способствовали осуществлению первого «углубления»; рассмотрение трех беспредельностей содействовало развитию трех первых углублений, а десять упражнений касины с прибавлением созерцания четвертой беспредельности и контроля над вдыханием и выдыханием, благоприятствовали совершению всех четырех углублений, тогда как, наоборот, созерцание четырех состояний бесформенности становилось доступным лишь после вступления в область четвертого углубления.

Некоторые упражнения применялись в обеих дисциплинах, как в адичитте, так и в адипанне, например, четыре высших джаны, или четыре основы правильного мышления, считавшиеся наиважнейшими из всех упражнений во вдумчивости. Другие приличествовали одной адипанне: то были, главным образом, размышления на наиболее общие и

отвлеченные темы, клонившиеся к разрушению жажды жизни, к аналитическо-гносеологическому разложению веры в объективную реальность человеческого Я, и окружающих его видоизменений, феноменов космического процесса. Вот эти темы: созерцание недостаточности (несамодовлеющей ценности) всего мира; созерцание изменчивости всего сущего; созерцание страдания, отсюда истекающего; рассмотрение несубстанциональности (объективной бессодержательности) самого страдания (вследствие отсутствия реальной, объективной и неизменяемой индивидуальности, то есть своего Я); размышления из области так называемого «глубокого прозрения», включающие в себя группу, именуемую «37 началами просветления» (бодхипаккья-дхамма)⁷⁶⁸. Общее содержание этих дум – все те же излюбленные темы о круговороте рождения и увядания, о переменчивости всего сущего, об универсальном законе страдания и о необходимости избавления от него отрешением от мира и стремлением к освобождению от собственного личного бытия в обычно-буддийском смысле.

Но, помимо этого, адипанна включает в круг своих созерцаний и темы, соприкасающиеся с этическими, хотя рассматривает и расценивает она их, разумеется, в отвлеченно-принципиальном смысле, без тех практических тенденций, которые еще связываются с ними в адичитте. С абстрактной, высшей точки зрения происходит здесь раскрытие вопросов о семи образах чистоты (висудди), а именно: 1) о чистоте нравственной (силависудди)⁷⁶⁹, 2) о чистоте воззрений (диттивисудди)⁷⁷⁰, 3) о чистоте духа (читтависудди), 4) о чистоте, состоящей в преодолении колебаний (канкавитаранависуди), 5) о чистоте созерцательного познания «пути» и его противоположностей (магганьянадассака-висудди), 6) о чистоте созерцания познания и духовного роста (патипададанадассана-виссудди) и 7) о чистоте созерцательного познавания вообще (ньянадассана-висудди)⁷⁷¹.

При таком обилии тем для рассудочного обсуждения и для непосредственного мистического восприятия не только начинающие, но и уже обладавшие некоторым духовным

опытом, могли затрудняться в выборе и сочетании этих материалов и приемов их усвоения. Вот почему считали нужным преподавать образцы такого рода сочетаний и программ, каковые мы нередко и встречаем в разных суттах. С одной стороны, такие дидактические схемы⁷⁷², конечно, облегчают понимание системы созерцательных упражнений, давая руководящую нить для проникновения в лабиринт буддийской мистики; но с другой стороны, здесь же мы встречаемся и с трудно поддающимися учету разнообразными комбинациями составных частей системы, и с их недовыясненными по своей цели перестановками в порядке последовательности.

Приблизительно, теоретическая группировка всех этих упражнений вырисовывается в следующих главных чертах. Для прошедшего этическую подготовку (адисилы) и вступившего в область дисциплины высшего мышления (адичитты) первую потребностью являлось усвоение способности и привычки к сосредоточению внимания на теме, избранной для обдумывания и созерцания. Здесь на помощь преподавалось два рода средств: во-1), пособия механические, во-2), пособия психические. В качестве первых рекомендовалось точное и настойчивое, частое и продолжительное упражнение в так называемых касинах, десять видов коих были перечислены раньше. Целью их было достижение «полной» самади и, через нее, открытие доступа в экстатические состояния. Пособие к тому было чисто внешнее – сосредоточение зрительного внимания в так называемых «цветных касинах» на окрашенном в определенный цвет предмете, в «земляной» касине – на определенном пространстве земли, в «водяной» – на замкнутой известными пределами и не слишком отдаленной водной поверхности, в «пространственной» касине – на круглом отверстии в крыше, через которое видно было небо, а в «световой» – на луче света, пробивавшемся через ключевое отверстие в двери, или сквозь щель в темное помещение. Сосредоточение зрения и внимания на избранном пункте должно длиться до тех пор, пока у производящего упражнение не получится восприятия лунообразного рефлекса, видимого

как при открытых, так и при закрытых глазах, и неотлучного даже при перемещении и удалении от объекта созерцания. Продолжая сосредоточение на этом, так называемом «воспринятом рефлексе» (угга-нимитта), стараются добиться появления второго, «внутреннего» рефлекса (патибага-нимитта), подобного звезде или «луне, выходящей из облаков», но обесцвеченной и неопределенной в очертаниях. Этот второй рефлекс есть «более одухотворенное» отражение первого. Одновременно с появлением его исчезают «пять препятствий (пять ниваран)⁷⁷³, окутывающих, опеленающих дух»: чувственная похоть, зложелание, лень, внутреннее беспокойство и неустойчивость убеждений и настроений (сомнение). Таким образом, достигается «пограничное» благоговейное сосредоточение и прозрение (упачара- самадди), пограничное в смысле приближения к области уже непосредственного созерцания высшей истины мистическим, сверхрассудочным восприятием или, по терминологии христианской аскетики, «умным светом».

Упражнения касины являются, таким образом, точкою отправления по пути как к адичитте, так и к адипанне. Это делает их общеобязательною частью системы буддийской духовной тренировки. Вместе с тем, выясняется, до какой степени в последней была многозначительна роль внешней, искусственно осуществляемой выправки. Напряженность и углубленность духа являются здесь не спутницею праведности, не плодом благоговения и молитвы, а результатом искусственно придуманных механических приемов. Но сила и глубина религиозных, или нравственных убеждений, не пламенная вера, не чуткая совесть ограждают здесь от уклонений в область суетного и греховного, и сосредоточивают дух на благородном и возвышенном, а внешние процессы гипнотического свойства на почве физиологического, ненормального напряжения.

Для того, чтобы живее представить отличие такой, чисто внешней выправки духа от той, истинно-подвижнической, которая преподается в аскетике христианской, мы приводим здесь, взятое из Висудди-магги, описание процедуры одной из касин, «земляной», описание, наглядно изображающее нам

механические приемы «достижения святости», по выражению самого этого авторитетного текста. «Лицо достойное (по заслугам прежних своих существований) и способное к обращению» может получить ментальный рефлекс почти внезапно, «созерцая даже не приготовленную специально землю, а пашню, или ток на гумне, как это случилось, например, со старейшиной Маллакою: предание говорит, что этот достопочтенный смотрел однажды на вспаханную полосу и получил ментальный рефлекс объемом с нее: обобщивши же его, и получивши пять трансов, он обрел основное прозрение и достиг святости», – результат, с утилитарной точки зрения, быть может, и завидный по скорости и легкости, но не многим доступный. И вот (продолжает наш источник), «тот, у кого нет такого предрасположения, тот должен справлять свою касину сообразно с наставлениями учителя, задающего ему темы для созерцания». «Избирающий земляную касину, может получить ментальный рефлекс через посредство земли, нарочито для того подготовленной или простой, но с определенными границами, не без них, с порубежными чертами, не без них, размером с небольшой винный бочонок или с блюдо. Этот ментальный рефлекс он должен прочно воспринять, тщательно обследовать и определить, и тогда он узрит благодеяния, которые могут быть извлечены из него, и поймет, какая это ценная вещь. Проникнувшись высшим почтением и усердно прилежа к ней, он закрепит свой дух прочно на этом объекте, помышляя: «воистину, этим процессом я буду освобожден от страстей и от смерти». И, таким образом, «обособивши себя от чувственных удовольствий и от недостойных устремлений, непрестанно упражняя рассуждение и рефлексию, он вступит в первый транс, производимый изоляцией и характеризующийся радостью и счастьем».

Любопытно ознакомиться с условиями, обеспечивающими столь поразительные результаты; они записаны с обычной буддийскою педантическою обстоятельностью. Прежде всего, предписывается избегать «четырех несовершенств», парализующих успешность «земляной» касины, а именно: присутствия в ее материале темно-синего, желтого, багрового и

белого цветов; надо, следовательно, избегать почвы этих окрасок и брать для упражнений лучше всего бледно-красноватый ил, подобный встречающемуся на дне Ганга. Самое же упражнение должно производить не в центре монастыря, где то и дело проходят мимо новоначальные монахи и другие лица, а где-нибудь на задворках обители, в потаенном месте, в погребе или шалаше, где следует приготовить подвижную, или неподвижную раму. Подвижная делается из куска сукна, или из кожи, либо циновки, натянутых на четырех палках, с оставленным посередине кругом вышеупомянутого размера, каковой и заполняется хорошо просеянную землю, из которой выбраны корни, травы и гравий. Таковую раму надо положить наземь и взирать на нее. Для неподвижной рамы укладывают в грунт палки так, чтобы очертания их образовали фигуру венчика лотоса, а затем связывают их вместе плетью виноградных лоз. Насыпанную в круг землю надо смочить, дабы поверхность ее стала совершенно гладкой: но смачивать должно непременно родниковую водою, чтобы не изменить окраски земли какою-либо постороннею примесью. Затем упражняющийся должен вымести место, выкупаться и усестись на прочно сделанное сиденье определенной высоты и на определенном же расстоянии от круга касины, так как все эти условия обеспечивают правильное созерцание ее при минимально утомительной позе. Усевшись, упражняющийся должен прежде всего думать о ничтожестве чувственных удовольствий, мысленно повторяя такие фразы, как «чувственные наслаждения лишены вкуса» и т. д. Достигнув, таким образом, желания стать к ним равнодушным, дабы этим путем избавиться от них и обрести средства перейти за пределы страдания, он должен затем возбуждать в себе радость размышлениями о Будде, дхамме и сангхе, и, исполнившись величайшим почтением к этому процессу, как методу, употреблявшемуся всеми буддами и благородными учениками их для овладения равнодушием к чувственным удовольствиям, он должен сделать над собою устойчивое усилие и молвить: «воистину, этим способом я стану участником в сладостной благодати обособления (изоляции)». Действуя так,

постарается он уловить и развить ментальный рефлекс при равномерно, и лишь отчасти, открытых глазах, ибо, если глаза будут слишком широко открыты, они будут болеть и круг будет виден слишком явственно, ментального же рефлекса не получится; а, если глаза будут слишком мало открыты, круг будет слишком неясен и мысли станут вялы, дремотны, и опять не получится рефлекса. Наблюдающий же рефлекс не должен рассматривать цвета его, ни его особенностей; не различая его окраски от цвета подлинника, он должен закреплять свою мысль на одной преобладающей, характерной черте и ее одну внимательно созерцать. Он должен, притом, многократно повторять какое-нибудь название или какой-либо эпитет земли, соответствующие впечатлению о ней, например: «широкая, объемистая, плодородная», или же: «это — почва; это — источник благоденствия,местилище богатства» и т. п.; но лучше всего, ввиду общеизвестности термина, повторять слово «широкая, широкая, широкая!» – Созерцать круг должно то с открытыми, то с закрытыми глазами, сотни, тысячи раз и даже более, пока не обеспечится восприятие ментального рефлекса. Когда он станет одинаково ясно видимым, при открытых ли, или при закрытых глазах, это признак, что ментальный рефлекс обеспечен. И, как скоро это случится, упражняющийся не должен более сидеть на своем месте, а должен вернуться в свое обычное местопребывание и там продолжать созерцание. Если же его еще не окрепшее сосредоточение нарушится чем-либо непредвиденным, он должен немедленно вернуться на прежнее время для внедрения рефлекса в свою душу. И пока он будет занят этим, препятствия исчезнут, изъязны сгладятся, ум сосредоточится, благодаря концентрации соседних (к объекту созерцания) пределов, и тогда получится (второй) ментальный рефлекс, подражательный, И вот различие между процессами этого рефлекса и первого: в процессе обеспечения первого ментального рефлекса каждое несовершенство круга кашины остается замечаемым; подражательный же рефлекс, подобно зеркалу, или полированной поверхности раковины, или диску месяца, из облаков выходящего, или же подобно журавлям, летящим в облаках, следует за обеспеченным

первым ментальным рефлексом и является в виде во сто, в тысячу раз более ясном; но определенного цвета и определенной формы этот рефлекс не имеет; если бы таковые у него были, он оказался бы грубым и различимым для зрения внешнего, протяженным и обладающим тремя отличительными свойствами (тел); а этого в нем нет: это – рефлекс, существующий только в перцепции лица, упражняющегося в сосредоточении мысли. И вот, с этого-то момента, по-видимому, препятствия оказываются подавленными, изъяны изглаженными и ум достигает концентрации через сосредоточение соседней области. Ибо сосредоточение двояко: приближающееся, «пограничное», и полное, «достигнутое»: и есть две степени сосредоточения ума: одно, где он находится по соседству, поблизости с трансами (экстатическими состояниями), и другое, где он уже вполне в их области»⁷⁷⁴.

Прежде, чем переходить к дальнейшим ступеням духовного подъема, надо напомнить, что механические приемы касины не единственная подготовка к ним; рядом указываются и предписываются приемы сосредоточения психологические, выражаясь согласно с индусскими воззрениями, хотя с иной точки зрения их можно было бы назвать физиологическими: разумею контроль над вдыханием и выдыханием. Эта специальная и широко применявшаяся дисциплина (анапанасати), знакомая уже нам по своему обще-индусскому использованию, и о которой поэтому здесь мы не станем распространяться, сводилась на сосредоточение упражняющимся всего его внимания на вдыхании и выдыхании, как на существеннейшем и самом интимном процессе организма. Сообразно со взглядом на него, как на жертвенный акт, и притом, как на жертву наиболее ценного для личности, обуславливающего ее бытие, как таковой, этот процесс становится как бы изъятием субъекта из собственного тела и сосредоточением его на наиболее духовной из жизненных сил, на дыхании. Вместе с тем, это является и средством глубочайшего, интимнейшего проникновения в жизненный процесс в его целокупности, средством тончайшего опознания его смысла, результатом чего оказывается овладение истиною

анатты, то есть органическим, внутренним, целостно-непосредственным осознанием несущестственности и нереальности собственного Я, как самодовлеющей, обособленной, определенной и устойчивой самости, и разложение понятия этой призрачной, будто бы, субстанции в изменчивую волну непрерывно возникающих и исчезающих ощущений, впечатлений, мыслей, желаний и действий. Будда, оставивший нам подробное описание своих собственных упражнений над болезненным процессом задерживания дыхания, «ради бездыханной утраты самого себя», и пришедший к убеждению в недостаточности одного этого средства для «выковывания духа»⁷⁷⁵, тем не менее усердно рекомендовал применение тренировки праны своим ученикам, начиная с собственного сына: «осмотрительно и обдуманно упражняйся, Рахула (говорил он), во вдыхании и выдыхании, ибо осмотрительное и усердное упражнение в нем приносит высокую награду, бывает в высшей степени полезно»⁷⁷⁶. Во-первых, это надежное противодействие непроизвольно возвращающимся «дурным, недостойным помыслам и образам алчности, ненависти и ослепления», которые должно «подавлять, сгибать, принижать мучением духа», посредством тренировки дыхания, «при сжатых зубах и приподнятом к небу языке»⁷⁷⁷. Во-вторых, это – средство духовного подъема в область утонченного сознания. Для успешного упражнения в этой дисциплине Будда рекомендует удаляться вглубь леса, или в пустую келью, усесться со скрещенными ногами, выпрямивши стан, и предаться созерцанию. «Сознательно надо вдыхать и выдыхать, проникаясь таким сознанием: «вот, я вздохну глубоко, а вот – коротко; вот, стану вдыхать и выдыхать с ощущением этого процесса всем телом; а вот, стану делать это, ослабляя ощущение связи частей тела друг с другом». И таким образом погружается он в процессе дозора внутреннего тела над внешним; снаружи и изнутри бдит он над телом: наблюдает, как возникает и как проходит оно, и осознает факт: «вот, что оно такое, это тело!» и это прозрение становится ему опорой (в дальнейшем духовном росте), ибо оно образумляет и научает жить независимо (от гнета всего материального) и не желать

ничего в мире⁷⁷⁸. А далее – «ощущая блаженство, буду дышать я; ощущая связь мыслей, буду вдыхать и выдыхать я; воспринимая изменчивость и непривлекательность, воспринимая и осознавая устройство (соединение) и отчуждение (распадение), буду вдыхать и выдыхать я»⁷⁷⁹.

Как видим, с такой тренировкой праны соединено усвоение целого ряда существенных положений буддийской дхаммы, но перенесено оно из области чистого рассуждения в область физиологического процесса, превращаемого здесь в психологический и гносеологический. Это – своеобразно осуществимое самонаблюдение над существенной, жизненной функцией человеческой личности; это анализ и осознание этой функции с различных сторон ее действующих и потенциальных сил, одоление произвольных их стремлений волею и сознанием, и достижение, таким образом, двоякого результата: во-1), интимнейшего ознакомления с природой внутренней организации, а во-2), сознательного управления стихийным биологическим процессом. А это, в свою очередь, ведет к новому результату, к одухотворению самого себя, а вместе с тем, и к самоосвобождению нашего духовного начала от насилия и обмана со стороны всего материального и произвольного.

В частности, тренировка дыхания признавалась высоко полезным средством для сосредоточения внимания и мышления. Эти оригинальные приемы самогипноза, по меткому выражению Уоррена, имели целью «разложить в разреженном обобщении не только концепции ума, но и эмоции, и чувствования сердца». Постепенно сводя все реальное, конкретное, частное, субъективное на отвлеченное, идеально-объективное: устраняя из всего сущего, шаг за шагом, все индивидуальные черты и поглощая таким образом в области субъективных представлений все субстанциально-реальное; разлагая вечное в феноменальное, изменчивое и преходящее, и разрушая, в конце концов, самобытность и устойчивость самого воспринимающего субъекта, то есть превращая реальное и субстанциальное Я в смену ощущений и представлений, – буддийское созерцание, поднявшееся на такую мертвящую

высоту, в этом обезличивающем, убивающем живую действительность процессе погружается уже в ту неопределимую и потому лишь отрицательно мыслимую всеобъемлемость, где исчезает все частное, все конкретное, все положительное и остается одно универсальное Ничто.

Восприятие этого нигилистического Всеединого становятся, таким образом, возможным только путем угашения ощущения и мышления, конкретного и субъективного, путём отказа от всякого определения и утверждения. Угашение желания, воли, ощущения, мышления, сознания, самоощущения и самосознания отверзает врата в мир зачарованной нетовщины-нирваны. Вечное пребывание в ней есть удел архата, венчающий весь его подвиг постепенного жизнеразложения. Временным же, аналогичным этому переживанием является экстатический транс, приостанавливающий, хотя бы на некоторый срок, волевые, чувственные и мыслительные функции организма, и этим как бы прерывающий само бытие субъекта, парализующий временно его Я. Но, в отличие от мистического экстаза религиозного, в котором аналогичный процесс замирания индивидуальности является условием слияния души верующего с величайшей положительной реальностью, с Богом, буддийский экстаз (за отсутствием Бога, а с Ним и абсолютной реальности, и жизненности) оказывается устремлением в абсолютную пустоту нирваны. Вот почему и самое состояние экстаза, вместо высшего, непосредственного «умного» ведения, превращается в «достижение прекращения» (нирода амапатти), или в «прекращение восприятий и ощущений» (саннья-ведайити-нирода). В этом состоянии буддизм находит, следовательно, для него фактически доказанное, видимое и осязательное подтверждение возможности преодолевать соблазн личного бытия, ведущий к нежелательным перевоплощениям. Здесь засвидетельствована будто бы возможность конечного угашения личного сознания, а с ним и страдания. Догмат возможного конечного избавления, таким образом, из обетования становится наглядною вероятностью, и «транс прекращения» возвышается до значения реального, фактического доказательства четвертой,

заключительной истины буддийского символа веры, а именно: доказательства пути к прекращению страдания. Важностью этого результата объясняется широко распространенная, и рано, еще с дней Будды установившаяся, вера в ценность и действенность экстаза.

В эту туманную область входили так называемые джаны (дхианы) или 8 погружений, 9 достижений (самапатти) и 8 освобождений (вимокка), причем, некоторые из этих состояний, как сейчас увидим, оказываются тождественными друг с другом по содержанию и различающимися лишь порядком их классификации. В первую группу входят четыре погружения в область форм (рупадджана) и четыре погружения в мир бесформенности (арупадджана). Уже на первой из этих двух степеней духовного подъема и очищения царит благоговейное настроение, соединенное с интенсивным размышлением и глубокою вдумчивостью, сопровождаемыми ощущением блаженства. На второй ступени замирают мышление и вдумчивость, но радостное настроение остается. На третьей ступени исчезает и радость, сменяясь благоговейно-блаженным равнодушием, а на последней (4-й) отпадает и это спокойное восприятие блаженства, так, что царит уже одно только равнодушное благоговение, один, никакими эмоциями не нарушаемый, благоговейный покой⁷⁸⁰.

Одна из сутт Дикха-никаи, Мага-Сатипаттана-суттанта, сохранила нам описание идейного содержания этих экстазов, состоящих в преодолении соблазнов мира явлений, облекающихся в те или иные формы. «Телесные формы», читаем мы здесь, «тоны, запахи, вкусы, осязаемости, – все эти явления в мире приятны и привлекательны; но именно в этой-то области зачинается и рождается похоть чувственных желаний, похоть бытия, похоть расширения и захвата. Восприятие телесных форм, размышления над ними, вождение их, помыслы и думы о них – все это в мире является удовольствием и прелестью, все это влечет к себе, и тем самым зачинает и рождает похоть чувственности, похоть бытия, ненасытной погони для захвата и умножения наслаждений. Но это и есть первоисточник страдания, ибо все, приемлющее

форму, а следовательно, и возникающее, есть по этому самому и преходящее, умирающее; утрата же привлекательного и желательного неизбежно родит скорбь. Таким образом, угашение страдания возможно только через победу духа над миром форм. Она и достигается в области сознательной – принципиальным усвоением четвертой «благородной истины» (упразднения страдания), а в области экстатической – переживанием той же истины на самом себе в процессе четырех углублений в мир форм. То, что в мире суеты и иллюзии кажется привлекательным и приятным, разоблачается здесь в своем ничтожестве и обесценивается; то, что в мире похоти казалось прелестью в смысле прекрасного, это же самое в мире чистоты и строгости духовной оказывается «прелестью», в смысле призрачного и пагубного соблазна; то, что там влекло почти непреодолимо, то здесь исчезает, минует⁷⁸¹.

Таковы смысл и ценность экстаза рупадджаны; назначение его – даровать духу ощущение не только счастья, но и животрепещущей радости, возникающей независимо от влияний и восприятий мира форм, и даже вопреки им, благодаря отрешению от вожделений к этому миру. Ощущение, свойственное экстазу рупадджаны, обусловлено еще доводами рассудка; оно – только переход к настоящему «восхищению» в сферу сверхрассудочную, каковая открывается на второй ступени духовного подъема. Удержание аффекта радости, хотя бы и рожденной не из похоти к чему-либо внешнему («форму имеющему»), есть все таки некий остаток связи духа с тем миром, где аффекты царят в полном разгуле своих грубых проявлений, и вот, третья джана устраняет ощущение даже радости, довольствуясь состоянием спокойно-блаженного равновесия. На четвертой же степени изглаживается восприятие и самого блаженства; здесь водворяется один благоговейно-серьезный, непоколебимый в своем равновесии покой. Получающееся таким образом бесстрашие открывает возможность последовательного экстатического переживания всех существенных выводов из третьей и четвертой «благородной истины», то есть из догматов происхождения и преодоления страдания. Для способных к такого рода

переживаниям, и для наблюдавших за последними, здесь получалось наглядное доказательство реальности и выполнимости самой важной части программы буддийского духовного устройства, клонившейся к «избавлению» от оков личного бытия. Здесь раскрывалось уже некое, хотя и смутное, хотя лишь отдаленное подобие той загадочной нирваны, которая должна была смущать многих именно своею неопределенностью и отрицательным характером своей, едва-едва возможной формулировки: на многие века предваряя заключительный «мистический хор» «Фауста», старые индусские мистики, применительно к своим «трансам прекращения» могли восклицать: «недопустимое здесь совершается; необъяснимое в факт воплощается», – в факт, хотя бы ослабленного, хотя бы кратковременного предвкушения нирваны.

Что касается второй группы джан, то есть «углублений в мир бесформенного», то это было естественным продолжением предыдущих переживаний, а вместе с тем, и осязательным ответом на тонко продуманную проблему разложения субъективного бытия в той области, которая лежит за пределами мира внешностей и конкретностей (по-буддийски – «мира форм»). Четыре степени арупадджаны должны были вмещать в себя экстатические переживания «во-1), в неограниченности пространства, во-2), в неограниченной области знания, в-3), в области небытия и в-4), в области восприятия и, вместе с тем, не восприятия», то есть в сфере соприкосновения одного с другим. Ангуттара-никая дает некоторые пояснения к этой программе: «вследствие полного самоподъема над (иллюзорными) восприятиями телесных форм: вследствие (должного) устройства реальных восприятий и в силу того, что созерцатель уже не имеет в себе в настоящей (окружающей его) действительности восприятий множественности вещей, он, в процессе усвоения положения «пространство безгранично» достигает и сам безграничной области пространства. Возвысившись же и над этой областью, он в представлении «безгранично сознание» поднимается в неограниченную область сознания: в силу же полного самоподъема над нею он, в итоге этого процесса

(выражающемся положением «нет ничего»), вступает в область небытия: поднявшись же и над нею, достигает области тождества восприятия (различения, определения) и невосприятия (неразличения), или же безразличия сущего и не-сущего (по отношению к находящемуся в данном состоянии), – что и составляет последнюю, восьмую джану, или наибольшее, «глубочайшее углубление»⁷⁸².

Как видим, процесс аналитического разложения живой действительности, начатый первую группу джан в мире вещественном, вторая группа экстатических состояний переносит дальше, в мир крайних идеальных обобщений: разрушивши ценность мира форм, экстаз в пятой джане вращается уже в опустошенной, уже бессодержательной области, которую можно назвать идеальным вместилищем всех исчезнувших форм; это и есть «безграничное пространство», понимаемое как пространственная пустота, потенциально способная обнимать собою и давать в себе место всем иллюзиям мира форм, но теперь, для экстатика, от всех них очищенная. Однако, и эта пустота, в силу своей потенциальной содержание-способности в идеальном смысле, подлежит также упразднению, как последнее, до некоторой степени еще чувственно-мыслимое условие возможности возврата к чему-либо вещественному. Упразднение это и происходит в пятой джане, в пятой степени экстаза, где, после разрушения даже лишь идеально мыслимого пространства, для вступившего в шестую область остается только мир чистого мышления, исключительно интеллектуально-сущего. Но в седьмой джане свершается крушение и этого мира, кажущегося «безграничного мира знания»; здесь угашается и вымирает всякая мысль и, с тем вместе, раскрываются врата в зияющую бездну не-бытия, которое может быть воспринято, конечно, не реалистически, а лишь отвлеченно и отрицательно, путем исключения каких-либо определений и утверждений. Вот почему эта, седьмая джана, как и пятая (безграничного пространства), считаются состояниями только воображаемыми, ибо действительное усвоение их возможно лишь по окончании всего процесса освобождения, при подлинном уже вступлении в нирвану

навсегда. Реальным же возмещением этого воображаемого состояния оказывается восьмая джана, выражающаяся в упразднении различия между восприятием и невосприятием чего бы то ни было, между положительным и отрицательным, между бытием и небытием.

Это конечное примирение противоположностей есть, вместе с тем, упразднение и последней, еще остававшейся в действии силы субъективного Я. Прошедший все восемь джан – уже на пороге полного освобождения; оттого восемь джан и называются «восемью достижениями» (самапатти)⁷⁸³. Совокупный результат их усилий и есть разрушение желающей, чувствующей и сознающей личности. Этот нигилистический итог обозначается в системе медитаций термином заключительной, всеобъемлющей, девятой самапатти, нирода-самапатти, осуществленности прекращения, а по другой терминологии, прекращения как мысленного восприятия, так и ощущения (саннья-ведайити-нирода)⁷⁸⁴: «вследствие полного самоподъема над областью сознательного восприятия, а также и невосприятия, достигает (мудрец) прекращения как сознания, так и ощущения». Эта девятая степень экстаза, наблюдаемая со стороны, представлялась в виде каталептического, бессознательного состояния, подобного глубокому сну, длившемуся иногда до семи дней, с прекращением, как полагали, всех телесных и духовных отправлений и с приближением к смерти, от которой это состояние отличалось сохранением некоторой внутренней теплоты и возможностью возврата к обычному функционированию организма⁷⁸⁵.

Что касается включенной в систему экстатических состояний группы «восьми освобождений (вимокк)», то эти последние были только вариантом сейчас изложенной классификации джан. Вот как описываются в Ангутарра-никае эти шаги к освобождению: еще пребывая в мире форм, созерцатель постигает их как формы вещей (а не как их сущности): это – первое «освобождение»; уже не воспринимая форм по отношению к самому себе (то есть уже навывихи мыслить себя стоящим вне связи с ними), он усматривает формы вне себя: это – второе освобождение; третье состоит во

временном, целостном поглощении духовного организма ощущением блаженства, освобождающим созерцателя от подчинения мыслям и чувствам; четвертое, пятое, шестое и седьмое освобождения совпадают с вышеизложенными экстатическими состояниями арупадджаны, а восьмое – с девятым «достижением» (с нирода-самапатти)⁷⁸⁶.

Таковы виды буддийского экстаза. Как мы убедились, их усилия все время направлены не к обнаружению положительной основы фактов и явлений жизненного процесса, не к выяснению того, что есть «вещей истина», а к разоблачению их отрицательных качеств, к выяснению призрачности и обманчивости вещей, действий и явлений, составляющих содержание жизни. Всюду в этой сложной, полуфилософской, полумистической работе пробивается непрерывное стремление не к величайшей реальности, не к абсолютному бытию (к Богу), а к уменьшению интенсивности бытия, к вытравлению жизни, к слиянию саморазлагающегося и искусственно разлагаемого, живущего существа с абсолютным небытием, с ниббаной. Это не рост духа, составляющий цель христианской аскетики и мистики; это, выражаясь подлинными словами буддизма, «прекращение духа». «Достижение» полагается здесь не в умножении уже данного жизнью, а в утрате его; задача, – опять в полную противоположность христианству, – здесь не в очищении и обожении чувств, желаний и мыслей, а в полном «угашении» их. Аффекты мирские не сменяются жаждою небесного, вечного, божественного; любовь земная не перерождается в любовь божественную, и личность, подвизающаяся по стези мудрости и праведности, в конце концов, сливается не с Богом, «наполняющим всяческое во всем», а со всепоглащающим Ничто.

Сообразно с этой основной тенденцией буддийского экстаза, от него веет леденящим холодом, настоящим дыханием смерти. Здесь нет пылкости мистики католической, столь склонной к сентиментальному млению, и граничащей нередко с чувственностью⁷⁸⁷. Нет здесь и здоровой теплоты того «умного света», что озаряет горние выси аскетики восточно-

православной⁷⁸⁸. Это не парение духа, окрыляемого любовью; это хладнокровный самоанализ духа, безжалостная вивисекция его, напряженная работа «ясного сознания» вплоть до самоумерщвления даже и сознания. И во всех этих рассуждениях, вдумываниях, «углублениях» и «достижениях» – ни разу ни единого воспоминания, ни единого слова о любви! Но зато сколько забот, дум и грез об «угашении», о «прекращении»!.. Одолеть роковую карму единственным возможным путем – уходом из-под мертвой петли причиняемых ею перевоплощений – вот конечная цель системы экстатических переживаний. Это ясно из слов самого Будды: «я научил вас постепенному прекращению кармы», говорит он в Самютта-никае⁷⁸⁹ и затем поясняет путь, к тому ведущий, причем путь этот как раз совпадает с описанным нами последовательным разрушением познавательных сил и способностей, заканчиваясь «трансом прекращения», или «остановкой всех духовных процессов».

Уважение к этому завершительному моменту аскетической дисциплины духа было в буддийской среде высокое: «святые», читаем мы в гатах Висудди-Магги, «искони ценили этот транс, всегда почитали его как бы за нирвану, испытываемую уже в настоящей жизни, и потому способность достигать этого состояния, даруемая в награду за мудрость, обретаемую на путях праведности, именуется благословением, стяжаемым на оных путях»⁷⁹⁰. Немногим выпадала на долю эта «благодать», немногим даже из архатов, так что и знатоки в области духовного опыта затруднялись решить: обусловлено ли было чем-либо овладение ею или нет, так как «этому состоянию небытия невозможно было приписать никакой положительной реальности»⁷⁹¹. Во всяком случае, непременным, обязательным признаком абсолютной праведности даже и это высшее из «достижений» не могло считаться, ибо и оно было лишь временным состоянием, не приводившим неизбежно к немедленному переходу в нирвану, который мог успешно совершаться и без него. Эта девятая самапатти знаменовала только «наклонность духа к нирване», однако, все еще не неизменную, все еще нарушимую, ибо и после нирода-

самапатги возможно было падение, возможен регресс в сторону суеты, заблуждения и даже дурного поведения.

Это обстоятельство существенно важно: оно свидетельствует о том, что, как бы высоко ни ценил буддизм роль экстаза в процессе духовного устроения, он все же не решался видеть в нем наиболее действительное и общеобязательное средство для достижения своей конечной цели. Даже и здесь буддизм остался верен своему предпочтению «ясно-сознательного» над мистическим и эмоциональным. В своей духовной педагогике он отвел широкое место внешним, искусственным приемам сосредоточения внимания и думы, и тем экстатическим явлениям, которые возникали на почве этого самовнушения и самогипноза; но он не отважился поставить во главе путей к освобождению, в качестве общеобязательного, такой способ мистического ведения, которым могли успешно, в размере всех восьми джан, пользоваться не только миряне, не свершавшие даже начального иноческого обета, но и люди порочного настроения и дурного поведения⁷⁹².

Вот почему в последней и высшей части духовной тренировки, в адипанне, трансы считались необязательными: можно было обойтись и без них; а потому и так называемого «последнего углубления» здесь не требовалось; вместо него довольствовались здесь «углублением пограничным» с непосредственным слиянием с сущностью самой истины, или самого смысла бытия и небытия. Центр тяжести этого мистического процесса полагался не в «полном» углублении, состоявшем в экстатическом «прекращении» всякого ощущения и всякого мышления. Здесь, даже и для пережившего временный «транс прекращения» духовный дальнейший рост выражался опять в утонченнейшем прозрении или ясновидении, однако не путем рассудочных умозаключений, развивающихся по правилам научного мышления, а путем внутреннего, мистического, «умного» прозревания и духовного переживания. Лично Будде, до болезненных крайностей испытавшему на себе влияние трансов экстаза, и не нашедшему их, однако, достаточными для полного «подчинения духа», казалось, что

высшее, «довлеющее и наиболее святое» из средств спасения есть «выработка того воззрения, которое мыслителю (а не экстатику) оказывается достаточным для полного уничтожения страдания». Из шести вещей «незабываемых, возвышенных и сильных, ведущих ко всеобщему спасению, к миру, к единению, – лучшее из всех и есть именно это воззрение: оно – вершина башни, оно – средоточие, все в себе содержащее». Это – «первая из наук, наука святая, сверхмирная и с обычными понятиями несоединимая»⁷⁹³. Сообразно с этим, так называемый «*знанием освобожденный святой*» или «*с обеих сторон освобожденный*», по истолкованию Будды в одной из речей Самютта-никаи, достигает архатства (святости) не овладением теми силами и способностями, которые раскрываются в области экстатического созерцания, а исключительно «чистым ведением» основных истин, а именно: знанием проходимости всего, знанием страдания, несущественности (несубстанциальности) пяти аспектов бытия и знанием условности возникновения⁷⁹⁴. В Пуггала-Паниятти, или «Книге характеров» (одном из более поздних произведений Абидхаммы, третьей части буддийского канона), «освобожденный знанием» определяется в том же смысле, как «человек, хотя и не испытавший телесно восьми освобождений (джан, экстатических состояний), но угасивший в себе обман заблуждения мудрым познанием»⁷⁹⁵. Еще яснее выступает то же убеждение в сравнительной расценке, которую делает Висудди-Магга между поведением, «сосредоточением» и «высшею мудростью». «Поведение есть начало благородной дхаммы,.. оно благородно потому, что избавляет от угрызений совести и других, тому подобных зол. Сосредоточение (область созерцания и экстаза) есть благородная середина дхаммы,... оно благородно потому, что дарует магические силы и другие благодатные дары. Мудрость же есть благородный конец, завершение дхаммы; выше мудрости ничего нет... Добродетельным поведением приобретается тройное знание, но не более того; сосредоточением (созерцанием) приобретаются шесть высоких сил, но не свыше того; мудростью же приобретаются четыре аналитических знания (науки), иными

путями не приобретаемые». А вот, далее и сравнительная, практическая расценка поведения, экстатического созерцания и высшего чистого знания: «поведением достигается устранение чувственного самоуслаждения; созерцанием – устранение самоистязания; мудростью же усваивается срединный путь поведения. Далее: поведением определяются средства избавления от низших состояний бытия: созерцанием – средства избавления от царства чувственных наслаждений; мудростью – средства избавления от всякой формы существования. Далее: поведением осуществляется прекращение пороков (извращений) путем возвращения противоположных им добродетелей: созерцанием – прекращение пороков путем уклонения от них; мудростью – прекращение их, путем искоренения их. Поведение враждует с нечистыми («извращенными») действиями; созерцание – с нечистыми чувствами; мудрость – с извращенными наклонностями. Поведение очищает от дурных деяний: созерцание – от дурных пожеланий; мудрость очищает от заблуждений неправоверия (ложного убеждения, ереси). И, наконец, поведением достигается обращение (к дхамме), но с возможностью возвращения (к новой жизни, к перевоплощению); созерцанием достигается безвозвратность; мудростью же достигается святость (архатство)», причем эта последняя тут же определяется не как совершенство в добродетели и праведности, не как совершенство в благочестии, благоговении и религиозности, а как «совершенство в мудрости»⁷⁹⁶. «Правильное воззрение», решительно говорит Будда, «идет впереди правильного жизненного поведения, святого, свободного от греха, ибо у одаренного правильным воззрением исчезли ложные взгляды, и тогда разнообразное дурное и неправедное, зависящее от ложных взглядов, также исчезает, а спасительное, стоящее в зависимости от правильных взглядов, пробуждается и достигает совершенного осуществления»⁷⁹⁷.

Несмотря на столь решительно выраженное предпочтение интеллектуалистического мистическому и этическому, Будда и продолжатели его дела, руководствуясь убеждением, что

учение во всей полноте и чистоте по силам лишь немногим⁷⁹⁸, охотно шли на уступки и компромиссы, охотно признавали пригодность и менее радикальных путей и способов освобождения, на условии включения в них основных «благородных истин». В этом смысле высоко ценили они мистический экстаз и усердно рекомендовали пользоваться им натурам, обнаруживавшим к нему предрасположение.

В итоге, выходило так, что, хотя «путь» был «единый, и иного, вне его правил, где-либо, у иных аскетов и браманов совершенно невозможно было найти»⁷⁹⁹, однако, частные приемы духовной дисциплины и тренировки на этом единственном пути дозволялись и практиковались разнообразные. Архатства можно было достигнуть и посредством дисциплины эмоциональной, экстатической в адичитте, и посредством дисциплины интеллектуалистической в адипанне, причем воспитавшийся на второй носил характерное прозвание «обладающего сухим (чёрствым) прозрением» (суккавипассака), в отличие от достигшего того же путем экстаза, уснащавшего духовное развитие более живыми, более осязательными и утонченными, несознаваемо-чувственными переживаниями (этот тип назывался саматаяника). У обоих вариантов имелись свои преимущества; саматаяники достигали цели способами более эффектными, более внушительными для посторонних наблюдателей, в особенности, для народной массы; на их долю доставалось будто бы овладение различными магическими силами, столь ценными с точки зрения толпы, но далеко не в такой же мере одобрявшимися Буддой; на стороне суккавипассак было преимущество безупречного бесстрастия, большей глубокомысленности и возможности достижения нирваны, минуя таинственные и скользкие тропинки экстаза.

Стараясь использовать и согласовать эти различия, позднейшая пора, любившая все приводить в систему, выработала подробную классификацию многочисленных вариантов праведности и мудрости, достигаемых разными путями и подъемом на их различные ступени, от подготовительных до высших. Вот эта своеобразная

классификация, уясняющая нам стадии духовного устройства с точки зрения самих буддистов. В отличие от путудджаны, светски настроенного, мирянина, ария, благородный, святой, или ариясáвакá, святой ученик, или арияпуггала, святой человек, есть тот, который вступил на «благородный, святой или сверхсветский путь» (локуттара). Градации этого пути и квалификации подвизающихся на нем следующие: 1) сотáпатти, вступление в поток (в реку), вследствие чего, находящийся на этой степени духовного подъема именуется «в поток вступившим» (сотапанно); 2) сакадáгáмитá, состояние, сопряженное с возвращением еще раз к жизни (к перевоплощению) для находящегося на этой ступени, то есть для сакадагами, для имеющего еще раз возвратиться в мир вождений (камалока); 3) анáгáмита, состояние невозвращения, почему испытавший его называется «более не возвращающимся» (анагами) и 4) арахатта, состояние архатства, учительства (овладения), свойственное арахе, архату, учителю, «превозмогшему». Каждое из названных состояний имеет, в свою очередь, две степени, из коих первая именуется «путем» этого состояния, а вторая – «плодом его», чему соответствуют опять два варианта праведности или мудрости: первый – «идущего по пути известного состояния», второй – «находящегося в обладании плодом этого состояния». Так, например, в четвертом разряде различали арахаттамаггату, то есть подвизающегося на пути архатства, от арахаттапалатты, или находящегося уже в обладании плодом архатства; второй человек назывался еще асекою, то есть освобожденным, «уже не стремящимся», в отличие от принадлежавших ко всем семи предшествующим степеням «еще стремящихся». В качестве поощрения этих устремлений, выработана была позднейшею порою, на основании, однако, более ранних намеков, и роспись наград, венчавших различные степени духовного подъема: «вступивший в поток» учения обеспечен от возрождений в дурных состояниях (в аду, в зверином лоне, в царстве теней (привидений) и в области демонов; но в мире вождений (в камалоке), ему предстоит еще целых семь возрождений; наоборот, сакадагамиту остается

свершить только одно еще перевоплощение; анагамит же, возродившись в последний раз в одном из высших световых миров, переходит оттуда уже прямо в нирвану. Один только архат совсем не подлежит возрождению; он – навсегда и вполне освобожденный (паринибутто) от мира перемен, от сансары; он уже здесь предвкушает нирвану⁸⁰⁰.

Столь сложная классификация видов и степеней мудрости и праведности была вызвана, надо полагать, не одной склонностью индусского ума к педантичным определениям и различениям, но и практическими, педагогическими соображениями: с одной стороны – дать в трудном подвиге опору для подвизающихся, в виде ободряющей надежды на то, что и на низших степенях пути «стремящийся» не останется без награды; с другой же стороны – поощрить подвизающегося к дальнейшим усилиям, поощрить перспективу превосходства последующих степеней духовного роста над первыми. Основатель учения вел себя и в этом отношении проще своих продолжателей: равнодушный к внешним отличиям той духовной иерархии, которая только что была изложена, и с которою не замедлили соединять расчеты земного свойства, на почет и авторитет, и на преимущества в дальнейших перевоплощениях⁸⁰¹, Будда, не отвергая ни того, ни другого, однако, строго предостерегал от превозношения ученостью и глубокомыслием, а также магическими силами и способностями к экстазу: что толку, говорил он, если прошедший все восемь степеней экстаза и достигший до крайних пределов доступного человеку сознания, надмевается этим и презирает других? Он этим только повторяет поведение дурных людей и подтверждает мнение Татагаты, что и эти все приобретения еще не спасают от неустойчивости в должном, в подобающем. Недостаточно достигнуть всех этих степеней; надо, вместе с тем, освободиться от суетности, стать хорошим человеком, не мнящем ни о себе, ни о ком, или о чем-либо ничего неподобающего⁸⁰².

Не придавая таким образом исключительного значения ни одному из двух путей духовного устроения, ни дискурсивному, ни мистическому и экстатическому, буддийская система

духовного воспитания широко пользовалась ресурсами того и другого, да и не ими одними: даже чувство, вообще отодвигавшееся буддистами на задний план, нашло здесь себе применение, а именно в группе баван (бхаван), то есть «возбуждений», в тесном смысле этого термина (ибо и все другие способы тренировки духа могли обозначаться им в его расширенном смысле). Стимулы, почерпаемые в области чувства, входили в состав того созерцания, которое именовалось «четверообразным Брамопребыванием» (брахма-вихаро) или же «четырьмя неизмеримостями» (аппаманна). Они состояли: 1) в любви к ближнему, (метта), 2) в сожалении (каруна), 3) в сорадовании (мудита) и 4) в устойчивой безразличности настроения (упекка)⁸⁰³. Включением трех первых благородных чувств в свою систему духовного воспитания буддизм мудро устанавливал для немногих избранных, связь его высших степеней, с тем общедоступным и общепонятным побуждением к праведности и мудрости, которое играло столь важную роль в дидактике популярной, предназначавшейся для мирян, но отступавшей на задний план у искусившихся в тонкостях умозрений систематического учения. Здесь, в этом пункте буддийская аскетика как будто пробует исправить свое, слишком суровое, почти пренебрежительное отношение к чувству. Тут это последнее не только принято во внимание в качестве духовно-воспитательной силы, но и восстановлено в своем величии. Когда его проявления называются здесь приближением к богу Бrame, это еще может быть понято, как указание на второразрядность чувства в деле духовного подъема по той связи нравственного повеления с религиозными верованиями, которую буддизм поощрял в популярных верованиях, но отвергал в учении для избранных. Но другое обозначение тех же баван, наименование их «четырьмя беспредельностями» свидетельствует уже об общеприменимом, высоком уважении к этим проявлениям чувства, ибо почетное наименование им дано здесь на том основании, что, «проникаясь ими, упражняющийся проникает сам весь мир, во всех направлениях». В первом «возбуждении» он сближается, сродняется со всем необозримым содержанием

живых существ в мироздании, сострадая им во втором возбуждении и сорадуясь с ними в третьем: и только четвертая бавана возвращает от этих дозволенных эмоций в область духовной устойчивости, которая, однако, в силу предшествующих настроений, не может уже пониматься как чѣрствое, безучастное равнодушие, а становится отзывчивостью, не переходящею, однако, в подвластность аффектам (хотя бы и добрым по тенденции), которая нарушила бы уравновешенность и самообладание мудреца. Не забудем еще, что первые три баваны облегчают доступ в три первых углубления, а последняя – во все четыре первой группы; этим, следовательно, признаётся влияние эмоциональных нравственных настроений на возбудимость экстатических состояний. Вот описание этих переживаний: «благородный ученик, свободный от вожделений и зложеланий, не знающий смятения духа, сосредоточенный, ясный духом, пребывающий в настроении, преисполненном любовью, состраданием, радостью и равновесием душевным, проникает собою мир по всем четырем сторонам неба. Все проникая своим, любовью, состраданием, радостью и духовным равновесием преисполненным духом, живет он, отождествляя себя со всем, что есть в мире, кверху, книзу, вокруг и во все стороны, (со всем этим сливаясь) своим величавым, широким, неизмеримым духом, свободным от (всякой) враждебности и зложелания... И утешается он уже в этом мире видимых явлений четырьмя утешениями: «если есть иной мир и иное состояние, несущие награду («плоды») за добрые дела и возмездие за злые, то я, после разложения тела, после смерти, явлюсь сызнова на блаженном пути небесного мира; если же нет этого, я все же в этом мире видимых явлений сохраню свою личность существа, свободного от враждебности и зложеланий, чуждого страданий, счастливого, и это – второе утешение. Если злодею предстоит злая участь, то я ни против кого не буду иметь даже злых помыслов, и откуда же мне, не творящему злого, могло бы приключиться страдание? – Это – третье утешение. Если же злодею и не грозит дурное, я все-таки в обоих случаях сохраню себя (сердце свое) в чистоте и невинности: и это – четвертое

утешение»⁸⁰⁴. Это состояние другой памятник называет «спасением сердца и путем единения с высшим Богом»⁸⁰⁵. Недаром в позднейшем буддизме эти «четыре созерцания высших (горних) обитателей», соединяемые, ради контраста, с пятым, с «созерцанием нечистоты», получили значение молитвенное, сохраняющееся за ними кое-где (например, в Сиаме) и поныне⁸⁰⁶.

Но, если таким образом чувство не было исключено из системы духовного устройства, все же преобладающее значение и главное место в ней было отведено размышлению, «медитациям», переходившим в своей сосредоточенной напряженности («углубленности») в некое образное созерцание того, что сначала старались постигнуть путем чистого обдумывания. Медитация (обдумывание, сати) совпадает с седьмым членом «восьмеричного благородного пути», с «правильным и праведным мышлением» (саммасати). Правильное оно не в просто логическом смысле, не в смысле чисто мыслительного обследования избранной темы; это, в то же время, – и благоговейное слияние размышляющего с нею, усвоение ее не одним рассудком, как чего-то внешнего, а путем интимного переживания содержания темы, с сознанием важности и праведности этого процесса. В круг таких «медитаций» входили прежде всего четыре сатипаттаны, открывавшие будто бы «единственный путь к чистоте, к преодолению печали, к уничтожению страдания и несчастья, к овладению праведным поведением и к осуществлению нирваны». Вот эти четыре основы правильного = праведного мышления: «монах, преодолевший зло вожеления, пребывает усердно, ясно-сознательно и обдуманно в созерцании, во-1), тела, во-2) – чувств, в-3) – мыслей и в-4) – явлений. В уединении, в лесу или в пустой келье, в должной позе, со скрещенными ногами и выпрямленным станом, упражняясь в сознательном вдыхании и выдыхании, давая себе ясный отчет в каждом, заранее намеченном видоизменении их, погружается он в созерцание своего или чужого тела, применительно к вопросу о его возникновении и прехождении, пока с полнейшей ясностью и живостью не осознает, что это – лишь тело, и

больше ничего» (а не самостоятельная сущность, не личность, не Я). Он продолжает в том же смысле исследование движений и других функций тела, и приходит к тому же выводу. Затем ту же медитацию творит он относительно своих собственных действий. Закончивши и этот обзор внутренних функций тела, он возвращается к обследованию его видимого содержания и находит его переполненным всевозможными нечистотами... и опять приходит к тому же выводу: «тело – все это, и только»! В дальнейшем вдумывании убеждается он, что все оно – сочетание стихий, образующееся и вновь распадающееся. И вот, для наглядного, живого усвоения этого, он созерцает тело, стараясь представить его себе в том виде, какой оно имеет через день, два или три дня после смерти, вздутым, с синеющими, трупными пятнами, в процессе начавшегося разложения, и отсюда выводит заключение: «и мое тело так же организовано», и переходит к созерцанию тела, брошенного на кладбище, терзаемого воронами, орлами и грифами, разодранного псами и шакалами, и повторяет; «и мое тело таково же, и оно – не исключение из общего правила». И возбуждает он далее в себе образ того же трупа уже в виде ободранного, окровавленного скелета,... потом – уже распадающегося на отдельные кости, разбросанные там и сям: здесь – рука, там – бедро, тут – позвоночник, а здесь – череп; и опять повторяет: «и мое тело таково же; и я не исключение из общей участи». И настолько глубоко, живо и прочно проникается он этим сознанием, что начинает уже жить без привязанности к своему телу, и к чему бы то ни было в мире. А затем видит, как под властью мимо бегущего времени иссохли, пожелтели, выветрились даже кости и обратились в прах; и снова применяет этот исход к себе и таким образом достойно и с великою пользою заключает созерцание на тему о теле⁸⁰⁷.

Подобным же образом проходит он и другие три созерцания; об ощущениях, о мыслях и о явлениях; анализируя приятные и неприятные ощущения и мысли, как суетные и гнусные, так и возвышенные, и благоговейные, а также всевозможные настроения и состояния, активные, пассивные или колеблющиеся, неопределенные и нерешительные, он и это

заклучает все развенчивающим, все разлагающим финалом: «все это мимолётно, эфемерно, несущественно; все это – лишь смена ощущений, мыслей и настроений»; «ничего субстанционального, самосущего, довлеющего, удовлетворяющего! только одни мимо бегущие тени!»⁸⁰⁸.

Другую группу созерцаний составляют следующие десять (ануссати): о Будде, о законе, о сангхе, о нравственности, о щедрости, о божествах, о регуляции вдыхания и выдыхания, о смерти, о теле (особая от раньше изложенной медитация о разложении тела на его 31 составную часть) и о покое ниббаны⁸⁰⁹. В противоположность предшествующим, пессимистически настраивающим темам, эти медитации предназначены влиять оптимистически, ободрять и укреплять настроение упражняющегося во вдумчивости. В особенности присущими считались эти свойства созерцанию темы о Будде: тот, кому во время других размышлений, например, о смерти и мертвеце, не удастся укротить дух свой, или приковать его непоколебимо к избранной теме, тот пусть сначала займется медитацией о мирских и об идеальных качествах Будды; «этим возвысит он дух свой и постепенно освободит его от окружающих помех и препятствий; это созерцание успокоит и обуздает ум, и сделает его способным вернуться успешно к предыдущим темам. «На живом примере великого мудреца получит слабодушный или колеблющийся возможность фактически убедиться в осуществимости всего того, что ему самому, немощному, кажется непосильным, и этот пример волеет силу и в немощного. Такова первая польза, извлекаемая из созерцания Будды: но есть в этой медитации и другая сторона, обще-просветительная, направляющая к овладению випассанной, тем знанием, которое преподавалось в заключительной части духовной дисциплины, а именно: проникшийся созерцанием Будды, естественно должен спросить себя: кто же был действующим началом, агентом в этом созерцании? – и приходит к заключению: никто иной, как мысли, связанные с этим созерцанием; они составляют жизненный аспект, аспект влечения к сознанию бытия; а бытие, вместе с очищением с ним связанным, составляет аспект бытия чувства,

каковое, в свою очередь, связано с восприятием и составляет аспект последнего, тогда как восприятие, вместе с соединенным с ним опознанием различий (определений), составляет аспект бытия всех субъективных различий (и определений). Но все эти роды аспектов⁸¹⁰ имеют своим источником орган мышления (таковым буддизм признает сердце); а он связан с бытием тела; тело же оказывается лишь сочетанием четырех стихий и органов, приспособленных для воспринимания их действий. Рассматривая все перечисленные пять аспектов бытия (материальность, чувство, восприятие, субъективное различие и сознание), созерцатель познаёт их неустойчивость, изменяемость и их прехождение, а также и страдание, из этих перемен и утрат происходящее. Познает он, далее, остающееся и после утрат вождение бытия, танху, причиняющую возвраты его, и в ней опознаёт первопричину страдания, а в уничтожении жажды бытия – средство преодоления страдания, и, наконец, в восьмеричном пути – единственный успешный исход к освобождению. Таким-то образом, углубляясь прозрением в связь явлений, дух подымается со ступени на ступень до высшего уровня, до архатства, приводящего к нирване.

В том же смысле признавались благотворными и девять других, выше перечисленных созерцаний, одни – для возбуждения экстатических состояний, другие – для овладения верховным разумением випассаны, причем, как степени трудности их усвоения, так и случаи их применения бывали различны. Они не считались общедоступными: от педагогического опыта руководителей духовного воспитания зависел выбор тем, пригодных для того или иного лица. Вообще же, наиболее широко применимыми и излюбленными оставались созерцания о Будде, дхамме и сангхе; сжатые до размеров краткой формулы, они превратились в подобие молитв, которые и поныне повторяются южными буддистами при принесении, в виде благоговейного дара, цветов в храм. Вот эти, наиболее популярные из баван, в их, до некоторой степени, религиозизировавшейся форме. 1) Обращение к Будде: «вот, Возвышенный, святой, вполне-просвещенный! он полон

мудрости и добродетели; он – желанный, прозреватель миров, несравненный, обуздатель необузданных, учитель духов и людей, просветленный, возвышенный!». 2) Обращение к дхамме: «хорошо возведена Возвышенным истина, дарующая непосредственные плоды, приглашающая на путь, по которому она ведет к ниббанае, понятный одним понятливым». 3) Обращение к сангхе: «в святости пребывают ученики Возвышенного; в справедливости пребывают ученики Возвышенного; по правому пути идут ученики Возвышенного, а именно: четыре пары праведников, то есть восемь разрядов праведных учеников (следует перечисление разрядов); и эти ученики Возвышенного достойны пожертвований и радушия, достойны даров, достойны почтения; они – наилучшая почва для посева заслуг»⁸¹¹.

За простыми размышлениями, описанными до сих пор, следовал особый разряд тем, называвшихся саннья⁸¹²; некоторые из них совпадали с предыдущими по содержанию, но отличались более интенсивным и образным способом восприятия, стараясь влиять усиленно на воображение. Этим путем надеялись вызвать перед духовным оком, например, образы нечистоты вообще и, в частности, – нечистоты, содержащейся в пище, образы смерти, немощности всего живущего, изменчивости и страдания, из нее вытекающего, а затем и его бессущественности; далее – образ полного освобождения от скорби, образ «прекращения», образ «мнимой самобытной сущности». Добившись некоего образного воспроизведения этой цепи основных понятий буддийского учения, от частного, конкретного, к общему, упражнялись в том же процессе, повторяя его в обратном порядке, от общего к частному, и заканчивали все возможно более точным и колоритным созерцанием образа трупа во всех стадиях разложения, как бы смакуя шаг за шагом последовательную смену кадаверических эффектов⁸¹³.

Нам остается упомянуть о последней группе упражнений, включенной в систему духовной тренировки под собирательным названием «37 начал просветления». Эти размышления отчасти примыкают к предыдущему разряду, так как в первый их отдел включены были «четыре основных начала правильного

мышления» (сатипатана)⁸¹⁴, уже рассмотренных в отделе «медитаций». Второй разряд «четырёх великих борений» (саммаппаданани)⁸¹⁵ совпадал с шестой ступенью «благородного восьмеричного пути», именуемую в нем «правильным борением», и состоял в том, чтобы 1) усилием воли не допускать возникновения еще не появившихся злокачественных явлений, сражаться против их натиска, укрепляя дух для успешного им противодействия; 2) одолевать уже обнаружившееся дурное, а с другой стороны, вызывать настроения доброкачественные, с их следствиями, и поддерживать, развивать и усиливать доброе там, где оно уже выявило себя⁸¹⁶. Если таким образом первая группа «элементов просвещения» посвящена была дисциплине основ мышления, а вторая выработке волевых сил, то в дальнейших группах мы имеем дело уже с культурой сил оккультных, веру в которые, как в спутниц высшего знания, буддизм воспринял из общеиндусского образа мыслей. Так, в третью группу были включены «четыре основы магической силы» (оттого и отдел этот назывался иддипада)⁸¹⁷ на получение коей могли претендовать лишь некоторые из достигших четвертой степени «углубления». Таинственная «идди», как верили, сообщала шесть⁸¹⁸ сверхчувственных, интуитивных познаний (абиння)⁸¹⁹, а именно: 1) разнообразно проявляющуюся магическую силу вообще; 2) специальные проявления ее в области слуха: это было так называемое «божественное ухо», способность слышать даже слабейшие звуки на безграничном расстоянии; 3) знание чужих мыслей; 4) знание (память) прежних существований; 5) «божественное око», способность не только видеть далекое и сквозь непреодолимые для обычного зрения препятствия, но и видеть даже «иной мир», и, наконец, 6) знание, ведущее к уничтожению греховных наклонностей и привязанностей⁸²⁰. Область абинни и присущих ей магических сил признавалась за «нечто непостижимое», «нечто такое, над чем нечего и раздумывать, ибо размышления об этом ведут только к заблуждению и путанице»⁸²¹. И неудивительно! Чтобы получить понятие о том колоссальном прорыве чудесного и суеверного, который по «путям идди» (иддипадою) вторгнулся в

рассудочно-холодный мир буддийских умозрений и производил в них широкий сдвиг в сторону, противоположную преобладавшему в них рационализму, надо заглянуть в картину, в которой Самання-пхала-сутта⁸²² пытается охватить «разновидности чудесных даров». Приводим этот текст, как яркое доказательство того факта, что, несмотря на всю свою рационалистическую рассудительность, даже первоначальный буддизм был все-таки очень восприимчив к общеиндусской вере в оккультные, чудесные силы, хотя, как увидим дальше, это не мешало ему радикально расходиться с обычным для западного понимания воззрением на чудо. Обладающий «чудесными дарами идди», «оставаясь целостною (единою) личностью, может становиться множественным (т. е. становиться несколькими личностями одновременно) или же, ставши множественным, снова становиться единоличным; он может быть видимым и невидимым; не чувствуя препятствия, он, как бы по воздуху, переходит по другую сторону стены, вала или холма (перемещаясь сквозь них), он проникает сверху вниз через твердую почву, словно как через воду: ходит по водам, как посуху, перемещается со скрещенными ногами по небу, как птицы; даже луну и солнце, столь сильные, столь мощные, он осязает руками; не расставаясь с телом, он подымается даже до неба Браммы... Явственным, небесным ухом, превосходящим человеческий слух, он слышит людские и небесные звуки, близкие и дальние... Проницая своим сердцем сердца других существ, других людей, он знает их, он различает их и их свойства... Он восстанавливает в памяти свои прежние временные состояния дней минувших хотя бы до ста тысяч прежних рождений, за многие зоны диссолюции и эволюции... – во всех видах (бытия своего) и во всех подробностях... Чистым небесным оком видит он падение и восстание существ, видит, как они переходят из одной формы бытия в другую и воплощаются в другой; узнает низких и благородных, удачливых и неудачливых, счастливых и несчастных в соответствии их делам (в зависимости судьбы их от дел)... Наконец, направляет он дух свой к знанию разрушения, причиняемого мертвящими потоками заблуждений или неведения (асавами). Он знает, что

такое страдание, знает истинную причину его, знает в чем действительное прекращение страдания и каков путь к прекращению его... И в нем, это познавшем, это узревшем, сердце освобождается от мертвящей похоти нового бытия в чувственном мире (камасава), от мертвящего пятна бхавасава, от желания будущего бытия в областях форм и бесформенности, от мертвящего пятна неведения (авиджасава). И вот, в нем, освобожденном, восстает сознание своего освобождения, и ведомо ему становится; «возрождение уничтожено; высшая жизнь свершена: подобавшее выполнено; за пределами настоящей жизни ничего более не будет!».

Четвертая группа «элементов просвещения» обнимает собою пять внутренних чувств (индрияни)⁸²³, дающих возможность ведения, не зависящего от восприятий, сообщаемых внешними органами ощущения. Пятая присоединяет к этому внутреннему ведению пять духовных сил (балани), ведущих к непосредственному знанию, по существу, минуя обычный ход рассуждений и умозаключений⁸²⁴. В шестом отделе преподаются указания относительно семи свойств просветления (самбоджанга)⁸²⁵, а последний, седьмой отдел, излагает опять «восьмеричный путь», смыкая таким образом и таинственную область «магических элементов просвещения» с основною схемой буддийской мудрости, сосредоточенною в формуле «благородного восьмеричного пути».

Мы уже имели случай указать, что Будда, веря в возможность и действительность магических сил, ценил их, однако, не очень высоко и не поощрял необдуманного и бестактного применения их⁸²⁶. В рационалистическом строе его убеждений, строго проведенных, не должно было бы совсем быть места чуду в его подлинном, безусловном смысле. Припомним, что на космический процесс в совокупности его физических функций Готама смотрел как на нечто роковое и необъяснимое, нечто такое, смысла чего доискиваться бесполезно, ввиду, с одной стороны, недоступности нам знания начала и причин этого процесса, а с другой – его непреодолимости нами в физическом отношении. В этом материалистически-механистическом строе мира чудо в его

абсолютном значении, в смысле нарушения законов космического процесса, было, следовательно, с точки зрения Готамы, невозможно. Но невозможным оно было также и в области нравственной, где царил не менее роковой закон кармы, закон неизбежного соответствия нравственных следствий нравственным причинам. Если, несмотря на столь простое, логическое заключение, Будда и верные его неискаженному учению последователи сохранили все-таки широкую веру в магические силы и в вызываемые ими явления, то это практическое расхождение с общим принципиальным убеждением объясняется тем, что магические силы и их следствия вращались в области не подлинно-чудесного, а в сфере только оккультного, таинственного, чудоподобного.

Признать обширную, богатую содержанием область оккультного буддизм готов был охотно, и даже с большим спокойствием ума, чем предшествующий и современный ему браманизм. Как бы грубо суеверна, и как бы далека от научного естествознания ни была браманическая мудрость, она не наотрез отказывалась от каких ни-на-есть космогонических мечтаний и космологических объяснений, тогда как буддизм принципиально и упорно устами Будды отстранял их все прочь, как умозрения, «не пользующие ни мало» для разрешения единственной, для него важной задачи – угашения страдания. Признавши эмпирически, что мир во зле лежит, буддизм затем уже догматически утверждал невозможность преодолеть это зло посредством переустройства физической стороны мира, и единственное возможное избавление от зла полагал в способах, не имевших ничего общего с научным мышлением. Но именно потому, что буддизм безнадежно махнул рукою на физический элемент космического процесса и отказался от его расследования в смысле научном, он должен был в большей даже степени, чем браманизм, признать наличность в этом процессе массы необъясненного и необъяснимого, остающегося таинственным впредь до вскрытия загадочных покровов, обволакивающих эти сокровенные факты трудно постижимой действительности. Отрицать, однако, возможность такого частичного разоблачения оккультных явлений Будда и его

последователи не имели права, в силу того же своего отказа от каких бы то ни было догматических утверждений касательно частных вопросов естествоведения. Предумышленно пренебрегая последним, они сохраняли достаточную добросовестность для того, чтобы не решаться легкомысленно проводить гадательные границы между возможным и невозможным в этой туманной области, как не считали они возможным априорно определять и пределы воздействия человеческих сил на природу. Сами они предпочитали держаться пассивного отношения к ней: но там, где им случалось быть свидетелями активных, победоносных прорывов человеческого духа в область того, что обычно казалось лежащим вне человеческой власти с ее общедоступными ресурсами, – там они беспрекословно признавали эти акты и явления, как факты для них необъяснимые, оккультные, следовательно, но все же не чудесные, хотя и чудоподобные. Вот такие-то действия оккультных сил и их следствия они и называли магическими, «идди», разумея под ними нечто сверхобычно-человеческое, богоподобное, или, точнее, демоническое, не исключая, однако, всего этого из пределов возможного для естественного миропорядка, а лишь отодвигая все это в таинственную область пока, или навсегда непостижимого для заурядных норм мысли и воли.

Констатируя возможность и наличие такого рода действий и явлений, казавшихся пылкому индусскому воображению фактами, будто бы подтверждавшимися вполне убедительными данными опыта, Будда, однако, вполне последовательно со своей точки зрения, уклонялся от объяснения процесса магического воздействия на природу. Одно только было ясно буддийскому сознанию, а именно: что обладание магическими силами не стояло в неременной зависимости от мудрости и святости. Положим, система духовной выправки, как мы видели, включала в себя возможность овладения этими силами и отводила этому процессу определенное место в лестнице духовного роста⁸²⁷. Желание получить эти силы считалось вполне естественным и подлежащим удовлетворению⁸²⁸, если оно сопровождалось

усилием «выполнять совершенную добродетель, достигнуть душевного покоя и не сопротивляться созерцанию»⁸²⁹. Мы слышим даже, будто сам «Благословенный» указал своим ученикам пути для овладения многообразными магическими силами⁸³⁰, которыми он и лично обладал в высокой степени⁸³¹. Легенды позднейших времен, например, в Дивьявадане и ее вариантах, приписывают ему бесчисленные чудеса всякого рода, до самых невероятных включительно. Это, конечно, – преувеличения, характерные для произведений поры, непрерывно стремившейся к супранатурализации Будды. Однако, и в более древних текстах встречаются рассказы этого рода, например, в Магавагге⁸³², где мы читаем о мгновенных перелетах через Ганг, или об исцелении одним взглядом раны благотворительницы нищих Суппии, решившейся вырезать у себя кусок тела для спасения жизни какого-то изголодавшегося в местности, где было невозможно достать мяса. Там же⁸³³ находим рассказ о чудесном умножения Буддой сахара у мирянина, пожелавшего преподнести каждому монаху по банке сахара, который, по мере наделения им, увеличивался в количестве до такой степени, что оказалось возможным раздавать его еще и толпе, доедавшей остатки братской трапезы.

Однако, из всего этого еще не следует, чтобы магические силы считались непременно спутниками мудрости и святости, и создавались только ими. Такое сочетание, по-видимому, признавалось нормальным, но не обязательным: указывались великие праведники и глубокомысленные мудрецы, которые ничем не проявили себя в таинственной области чудодейания. Знаменательно и то, что из ближайших учеников Будды всего каких-нибудь двое. Моггаллан, в особенности⁸³⁴, отличались этого рода способностями. И наоборот: этими же силами оказывались нередко богато наделенными заурядные аскеты и даже женщины-монахини⁸³⁵. Сам Будда признавал, что «исполненный такой силы аскет или браман может одним своим гневным взглядом испепелить целое поселение» или опустошить огромные лесные пространства⁸³⁶. Но, в то же время, он допускал такие чудесные следствия «власти гнева» и

у магов низкого нравственного уровня⁸³⁷. Так, двоюродный брат самого Готамы, Девадатта, этот «Иуда буддизма», обладал «тем видом чудодейственной силы идди, которая достижима даже и не вступавшими на «благородный путь»⁸³⁸. Между прочим, он повергал присутствующих в изумление способностью «сбрасывать с себя одну телесную форму и заменять ее другой, пока дерзновенное намерение стать, вместо Будды, главою общины не лишило его силы «идди»⁸³⁹. Но даже из этого наказания не следует заключать, что чудотворение составляло преимущество только мудрых, только святых: тауматургические способности могли, как сказано, проявляться даже и у не вступавших на путь дхаммы. Так, Магавагга подробно повествует о мирянине Мондаке («Козле»), который не только самолично, но и через посредство жены, невестки и раба, творил на глазах у всех поразительные чудеса, умножение хлеба и других пищевых продуктов⁸⁴⁰. Вера в возможность и даже в обилие проявлений чудесных сил была до того распространена не только в общеиндусской среде⁸⁴¹, но и в специально-буддийской, что в правила сангхи относительно законного состава собраний включено было воспреещение числить в них правоспособными непрошенных гостей, являвшихся на заседание и «восседавших в воздухе посредством магической силы»⁸⁴².

Очевидно, вера эта была наследием того завещанного глубокою древностью убеждения в возможности чудотворения чарами и заклинаниями, которое делало из них существенную часть народной религии ведического периода⁸⁴³, в ритуальную сторону коей магические приемы входили в очень широких размерах⁸⁴⁴. «Вся Индия», замечает Блемфильд⁸⁴⁵, «сплошь проникнута чародейством, на всем протяжении от вед до периода тантрического». Неудивительно, следовательно, что и буддизм зародился и возрос в среде, обильно насыщенной всевозможными суевериями, а длинный перечень их, сообщаемый Готамою, показывает, как близко, как точно был сам он знаком с тогдашнею практикой в области «белой» и «черной» магии⁸⁴⁶. Но здесь же мы убеждаемся, как энергично восставал он против этого неудержимого потока суеверий, как

резко осуждал он тех лжеучителей, что делали их орудием наживы и влияния на доверчивых людей. Недаром возглашает он в Сутта-Нипате: «тот, для кого предзнаменования, предсказания, сны и приметы не существуют, тот, кто расстался с грехом чудодействия⁸⁴⁷, тот будет идти правым путем». Под грехом же чудодеяния он понимает здесь чудотворение суеверное, признавая, как мы видели, допустимость иного, чистого, рождающегося из сил «благородной идди» (ariyâ-iddhi) в отличие от «неблагородной» (anariyâ – iddhi)⁸⁴⁸. Но он решительно восставал против профанации первой частым, или не подобающим ее достоинству применением ради тщеславных эффектов или воздействия на толпу⁸⁴⁹.

Да и вообще, душа его не лежала к магии и к чуду. Когда раджа косальский упрашивал его заставить монахов явить какое-либо чудо, он возразил: «учеников моих я научаю закону не приказанием творить сверхъестественные чудеса перед браминами и домовладыками, а вот каким приказанием: «живите, братия, скрывая ваши добрые дела и обнаруживая ваши проступки»⁸⁵⁰. Вполне определенно высказал он свое отношение к чуду и к магии в беседе с Кеваттой (или Кеваддой), склонявшим его усилить свой престиж в народе обнаружением магических сил. «Я не привык этим способом поучать людей», сказал он. «Есть три рода чудес, постигнутых, осуществленных и раскрытых мною для других, а именно: чудо магической силы, чудо обнаружения (прозрения) и чудо наставления (научения)⁸⁵¹. Что же такое чудо магическое?⁸⁵² Это обладание восемью чудесными способностями идди. Пусть владеет ими брат; пусть будут очевидны верующим проявления их! И, однако, все это не может помешать неверующему сказать; «есть известное заклинание гандары⁸⁵³: его силою осуществляет брат все это». И вот почему я усматриваю опасность в практике чудес магических; вот почему они претят мне: я чувствую отвращение к ним и стыжусь их. А в чем состоит чудо прозрения? Пусть брат обладает способностью разоблачать сердца и чувства, рассуждения и мысли других существ! – все же очевидец этого, если он неверующий, может сказать: «есть чары драгоценного камня⁸⁵⁴: ими творит это брат». И вот почему

я вижу опасность в практике такого рода чудес, пренебрегаю ими, стыжусь их. Что же такое, наконец, чудо воспитания (наставления)? Если брат поучает следующим образом: «рассуждай так, а не иначе; принимай во внимание то-то и то-то, а не иное; освободись от такого-то настроения: упражняйся вот в чем; пребывай вот в чем; если, далее, брат будет излагать учение Будды, пробуждать слушателей, воспитывать и дисциплинировать самого себя в деле и слове, соблюдать правила нравственности; будет бдителен над чувствами, исполнен самообладанием, довольствованием малым; если он освободит сердце свое от пяти помех к миру; если он будет упражняться в четырех экстазах, в прозорливости, происходящей из знания природы тела, его неустойчивости и связи с последнею сознания; если он осуществит четыре истины, разрушит чары сил опьяняющих и достигнет окончательной уверенности в освобождении, ведущем к архатству (к святости) – вот это все я называю чудом наставления, чудом воспитания»⁸⁵⁵. В том же смысле проводит Будда в 24-й речи Дикха-никайи параллель между «неблагородною (не-святою) идди» и «благородною», праведною, относя к первой чудеса магического свойства, кажущиеся сверхъестественными, а ко второй чудеса овладения самим собою и усвоения полного равнодушия ко всему.

Без дальнейших пояснений очевидно, что по личному убеждению Будды для конечной цели пригодны и ценны только чудеса мудрости, проявляющиеся в убеждениях и в поведении. Если, тем не менее, он признает реальность и двух других родов чудес и упоминает даже, что он сам творил их и посвящал в них других людей, то это признание мы с большою вероятностью можем считать вложенным в уста учителя позднейшими его почитателями, неспособными помириться с тем, чтобы он, всезнающий и всесовершенный, не был одарен теми магическими силами, которые, по тогдашнему всеобщему верованию, были доступны менее мудрым и даже иногда еще и «не вступившим на путь». Если же в ряду текстов биографического характера мы ограничимся одними

древнейшими, то обнаружится, что Будда или вовсе не «практиковал» магических чудес, или же, во всяком случае, прибегал к ним несравненно реже, чем его ученики. Когда, ради воздействия на возросшую на суевериях среду, встречалась надобность в проявлениях сил идди, он поручал выполнение этой щекотливой функции Моггаллану, и «Книга великой кончины» сохранила нам живую бытовую картину, выясняющую, что именно поэтому толпа обращала более внимания на мага-ученика, чем на мудреца-учителя.

И все же, воздействие среды передавалось до некоторой степени и ему, упрямому рационалисту! Повторяем, возможности магических чудес и он, в принципе, не отрицал; но он давал им совсем иное обоснование, нежели обычно приписываемое настоящему чуду: – не сверхъестественное, а натуральное. И в этом отношении он одинаково расходился как с теистическим, так и с древне-индусским суеверным воззрением на чудодейственную силу; расходился с теистами, потому что на вопрос: «какою силою творит чудеса мудрец?» он, не колеблясь, ответил бы: «конечно, не силою Божией», а суеверам, на вопрос: «силою ли чар и заклинаний творятся чудеса?» он ответил бы столь же решительно: «нет, не чарами, а силою знания». Идди была силою оккультною, но не чудесною, не сверхъестественною для мудреца, поднявшегося в сферу высшей интуиции и прозрения в таинственное, как не была она сверхъестественною и для не-мудреца, от природы одаренного необходимыми для нее способностями. Не в божественном произволе и не в искусственном заклинании, а в высшем прозревании тайн природы и в соответствующем им, опять-таки естественном воздействии на обычные пути и процессы космических сил, дабы сообщить им действительность экстраординарную, сосредоточивалось магическое могущество по убеждению Будды. Общего рационализма его мировоззрения это убеждение, следовательно, не нарушало, а как велика была у него боязнь такого нарушения, видно из вышеприведенных слов его об опасностях вступления на скользкий путь этих, по его мнению, нарядно-тщеславных эффектов.

Если от отношения к чудотворению мы перейдем к отношению буддизма к тем естественным актам, которые обычно почитаются нормальными и необходимыми в системах моральных и религиозных, то есть, если мы перейдем к области добродетели, мы здесь опять встретимся с недоумением и разочарованием для общепринятых европейских убеждений. С точки зрения этих последних правильным представлялось бы, чтобы учение, столь не расположенное к религиозной вере и к религиозным подвигам, как буддизм, тем более настаивало на необходимости добродетели в пределах и ресурсах естественного распорядка земной жизни: иными словами: представлялось бы нормальным, чтобы этическая активность буддизма была противоположна его религиозной пассивности. Именно таким и стремятся изобразить буддизм его современные пропагандисты-приспособители к западным вкусам: они особенно усердно, как похвальную со своей точки зрения черту, подчеркивают его религиозный индифферентизм, его равнодушие к «догматам», и, вместе с тем, его, будто бы выдающуюся энергию в области нравственной деятельности. Между тем, то и другое ложно. Конечно, отрицающий Бога буддизм чужд догматики богословской; но, поставивши на место религиозного начала в своем учении начала философские, он этим, философским догматам в том практическом применении, которое он им давал, приписывал существенное значение, на них сосредоточивал преимущественно свое внимание, разъяснение и усвоение их полагал во главу угла всей своей системы духовного устройства. Наоборот, интерес к моральному, активному началу в буддийской дхамме решительно отодвинут на второстепенный план. Убеждения для буддизма несравненно важнее дел, знание куда выше добродетели! Нравственность лишена самобытности и самостоятельности в буддизме: у нее нет, с его точки зрения, самородных, основных начал, как нет и самодовлеющей санкции, ни самостоятельного, верховного авторитета. Вся нравственность – только постулат знания или, в обратном порядке, вся безнравственность – плод неведения. Эта зависимость этического начала от гносеологического ясно и решительно выражена по поводу закона кармы, закона

основного буддийской этики: «от неведения зависит карма», читаем мы в Самютта-никае⁸⁵⁶; «при полном угашении и прекращении неведения, прекращается и карма». Вот почему, хотя «безнравственность позорна, и является пятном в этом мире и в ином», тем не менее «есть пятно еще худшее, худшее из всех – неведение; вот тягчайшее из пятен»⁸⁵⁷.

Сообразно с этим, во всех наставлениях и проповедях Будды добродетель выступает не в качестве самоцели, а в качестве подготовительного, низшего средства, переходного к высшим степеням духовного устроения. «Храните добродетель, монахи! храните чистоту в делах и в поведении, и от заботы о малейшем проступке шествуйте дальше, шаг за шагом: от выполнения совершенной добродетели (переходите) к борьбе за обладание внутренним покоем духа, к созерцанию, к всепроникающему прозрению, к уединению в пустых кельях, к переживанию святых освобождений, к возвышению над миром форм, к достижению магических сил идди и, наконец, к полному освобождению». Так поучает шестое слово Среднего Собрания речей Будды, определяя скромное положение нравственного совершенства в иерархическом ряду буддийских «достижений».

И настолько энергично отмечал Будда эту ограниченную, эту лишь условную ценность добрых дел, что недостаточно проникшие в смысл его учения приписывали ему доктрину «неделания» и полного нравственного индифферентизма, безразличия добра и зла и отсутствия наград за добродетели и наказаний за пороки, приравнивая его, таким образом, к вольнодумцам, чарвакам или локаям⁸⁵⁸ подобным, раньше нами упомянутому Макхали-Госале, и противопоставляя будто бы невзыскательного Готаму строгим во взглядах на нравственную ответственность джайнам. В этом смысле учитель последних, Магавира-Натапутта, отговаривал вождя клана личчавийцев Сиху, «верившего в следствия дел», обращаться за назиданием к Готаме, будто бы отрицавшему следствия дел, проповедавшему доктрину неделания и наставлявшему в ней учеников своих». Недоразумение это Сиха пожелал выяснить непосредственно из уст самого Готама, и тот ответил ему: «в известном смысле можно сказать, что самана Готама

действительно отрицает активность, что он учит доктрине неделания и в ней воспитывает учеников своих; но в другом смысле можно столь же справедливо сказать, что он стоит за дела, учит доктрине делания и в ней воспитывает учеников своих. Я учу, Сиха, неделанию дел неправедных по действию, по слову и по помышлению; я учу не вызывать недобрых, дурных настроений... Но я же учу творить дела праведные по действию, слову и по смыслу, учу давать простор хорошим настроениям сердца... Я стою за доктрину уничтожения... Я провозглашаю уничтожение похоти, зложелания, обольщения... Я почитаю, Сиха, достойными порицания неправедные поступки; все такие дела должны быть выжжены, искоренены до конца, чтобы не вырастать сызнова»⁸⁵⁹.

Так опровергал Готама обвинение в том, что он учит акирияваде, доктрине неделания, отрицания ценности дел, – обвинение, исходившее не от одних ниргрант-джайн, но и от титтхийцев, аскетов браманического типа⁸⁶⁰. В противоположность вольнодумцам, издевавшимся над законами нравственности, он предостерегал от легкомысленного отношения к различию между добром и злом: «берегитесь недооценки зла; не думайте: «оно не доберется до меня»; капля, за каплею, падающая в сосуд, наконец, переполняет его: так и безумец переполняется злом, постепенно накапливая его. Берегитесь недооценки и добра, ибо и с ним тоже бывает!»⁸⁶¹. «Добро и зло – вот единственная собственность, которую возьмет смертный с собою, уходя отсюда; вот, что как тень будет следовать за ним. Творите же добро! оно – сокровищница будущего; оно – надёжная почва будущего мира»⁸⁶². Против разнузданных материалистов, отрицателей каких-либо положительных начал, он шаг за шагом, положение за положением, отстаивал реальность несомненного отличия добра от зла. Просившим его «указать вкратце, в чем то и другое», он подробно перечислял добродетели и пороки⁸⁶³ пытавшимся дознаться, «почему многие после смерти попадают на дурной путь, в беду и гибель», он, не колеблясь, отвечал: «потому что они неправильно, неправедно жили; жившие же правильно и праведно попадут после смерти на путь благой, в

мир небесный»⁸⁶⁴. Никогда не опровергая прямо установившихся народных поверий, связанных с признанием перевоплощений, он тем, которые не могли еще возвыситься над чувственным представлением возрождения, внушал, что желания их обрести новую жизнь в форме сына знатной семьи или даже в образе какого-нибудь божества, «наверное» осуществится, если только они приложат к тому должное старание шествием по пути праведности и справедливости⁸⁶⁵. Учение о вменяемости добродетели и порока он называл основой и утверждением святого образа жизни и доказательством ее возможности⁸⁶⁶. Свои миссионерские речи, направленные к обращению еще не уверовавших, он всегда располагал «по должному, обычно им принятому порядку», то есть сначала говорил «о заслугах, приобретаемых милостынею, говорил об обязанностях нравственности, о небе, о зле тщеславия и похотей, и о благах отказа от них; и лишь когда замечал, что дух слушателя был таким образом подготовлен, очищен от препятствий к принятию истины, и стал восприимчивым к ней и склонным к уверованию, только тогда начинал он проповедовать главное учение всех будд: учение о страдании, о причине его, о его прекращении и о пути к тому»⁸⁶⁷.

В этой приспособляемости к популярной этике он снисходил иногда до рекомендации ее с очень невысокой, утилитарной точки зрения, например, когда говорил паталигамским мирянам: «нравственный человек, благодаря соблюдению нравственности, получит пять благословений. Каких же? Во-1), великое умножение состояния трудом своим; затем – добрую славу, широко о нем распространенную: в-3), возможность спокойно и с чувством достоинства входить во всякое собрание, будь в нем брамины, домовладыки или члены сангхи; в-4), получит он беззаботную кончину и, наконец, по разложении тела, после смерти, – возрождение в некоем счастливом состоянии на небе»⁸⁶⁸. В том же духе, не одним земным простецам, но подчас и какому-нибудь «прекрасно сложенному божеству», слетавшему к нему за поучением в «Рощу Победителя», объяснял он причалу житейских неудач и потерь

предшествующими проступками против правил добродетели⁸⁶⁹. Объемистая литература джатак и авадан, с которой мы ознакомились выше, имела в значительной степени, в своих буддийских составных частях, источником поучения этого рода, исходившие от самого Готамы. Многочисленны, судя по обильным повторениям в разных текстах, бывали в его речах не к одним мирянам, но и к монахам, внушения блюсти общепринятые заповеди житейского благонравия. «С высоким богом в единении, братия (говорил он), с учителями прошлого, с достойными людьми в единении обретаются те семьи, в коих мать и отец почитаются детьми». «Высший бог, наставник прошлого, достопочтенный» – вот наименования, приличествующие матери и отцу. Почему так? Да потому, что много делают мать и отец для детей: они их кормильцы, хранители, путеводители в этом мире... А потому, люди смысленные, чтите их и служите им, едой и питьем, одеждою и одром, умахением и омовением тела и ног. Человека, так поступающего, ради услуг, родителям оказываемых, уже и здесь хвалят смысленные, а по кончине пребывают они в небе, в полном блаженстве»⁸⁷⁰. Сходные хвалы слышим и супружеским добродетелям: «если супруги полны веры, добродушны, нравственны; если они живут по закону, любвеобильны в речах своих, – великим счастьем благословятся они, счастливая домашняя жизнь будет уделом их. Если оба они пребудут одинаково нравственными, бессильными окажутся против них враги их; сами же они, исполненные желания свидеться снова в жизни будущей, встретятся и там, и в мире богов пребудут проникнутыми взаимною любовью, веселием и блаженством»⁸⁷¹. Читая эти умиротворяющие и ободряющие хвалы общечеловеческому нравственному здравому смыслу, приуроченному к уровню большинства, иногда мнится, будто слышишь назидания благодушного Сына Сирахова, а не безучастного к житейским радостям проповедника всеугасающей нирваны.

Но, освящая таким образом общепринятые взгляды на необходимость и пользу усердного выполнения обязанностей к родным, друзьям, товарищам, к «гостям»-пришельцам, и даже к

слугам-рабам, а с другой стороны, к предкам и богам, к царю и к государству, и, наконец, даже к собственному телу, Готама, в то же время, предостерегает, чтобы эти естественные, и для живущих в миру неизбежные, заботы не становились у них поводом «к неправильному и несправедливому образу жизни». «Ужели думаете вы (грозно спрашивал он), что вас беспрепятственно, безнаказанно пропустят стражи ада, если, в оправдание дурных деяний, вы станете ссылаться на то, что они совершены ради ваших отцов, детей и т. д.? Конечно, – нет! Не выпустят вас стражи ада, несмотря на все ваши жалобы, и низринут вас в преисподнюю». «...Есть же ведь честные, хорошо обоснованные занятия, дающие возможность кормить отца и мать, не творя, однако, несправедливого, и не уклоняясь с правого пути!»⁸⁷².

К каким практическим следствиям привело это воззрение на так называемые дозволительные и недозволительные профессии, мы увидим ниже; здесь же существенно важно предварительно обратить внимание на то, что все это поощрение обычных добродетелей, звучащее местами столь симпатично, есть только часть той приспособительной тактики к мирскому несовершенству, которой буддизм был принужден придерживаться относительно своих неполноправных, низших собратий, мирян-упасак. Добрые дела, полагал Будда, – естественные спутники мудрости в ее первых, начальных шагах по правому пути: поэтому «непременно должно выполнять их: непременно должно ждать и награды за них»⁸⁷³. Для тех, кто, как миряне, не претендует на вступление в подлинную иноческую общину с ее строгими обетами, дела составляют бесспорно необходимое условие успешных стремлений, в пределах той относительной и ограниченной схемы духовного устройства, которая для этого разряда лиц достаточна. По делам их, несомненно, воздастся им, тем, для которых высшим пределом желаний и упований является возрождение в улучшенных, небесных формах бытия: и добрые дела, количественно и качественно, способны довести их туда, в обители, для них желанные: и благо им будет, и долголетни будут они на земле и в пажитях небесных. Но – и только, не

более, не выше этого! Конечно, зло до добра не доведет! Конечно, добро приведет ко благу! Но до высшего блага с точки зрения дхаммы, до полного освобождения дела не доведут: «невозможно переплыть реку (избавления) при поведении нечестивом; но и чистого поведения недостаточно для этого»⁸⁷⁴. Конечная цель достигается только чистым знанием⁸⁷⁵. В области тех земных, бытовых отношений, которые упорядочиваются нравственностью, выполнении добродетелей по отношению к самому себе, к родителям, к жене, к детям, к ближним, к согражданам и к дальним, ко всем живущим и чувствующим, – конечно, есть высшее благо, благо, спасающее в этих пределах. Но, как и самые пределы эти, так и благо это, – сравнительное, условное. Выше всего этого – сокровище безусловное, Будда и закон его; и в этой, иной области есть и свое высшее благо, ей соразмерное, «ни с чем не сравнимое – высшее созерцательное, благоговейное ведение, самадхи»⁸⁷⁶, в делах уже не нуждающееся, уже по ту сторону добра и зла парящее.

Одним знанием, правда, не осуществить от начала до конца всего подвига избавления от страдания, точно так же, как не свершить его и одною добродетелью. Добродетель – преддверие знания: «только совершенный в ней постигает и познаёт согласно с действительностью; а таковой способен привести к концу и страдание»⁸⁷⁷. Но, как это на первый раз ни странно, на высшей степени духовного подъема дела не только не представляются чем-либо существенным, – они, скорее даже, задерживают наступление желанной для буддиста, конечной развязки. «Есть добродетель, есть самопогружение, есть прозрение», читаем в Пространном Собрании речей Будды⁸⁷⁸; добродетель есть окружающая среда для самоуглубления, для той сосредоточенности духа на «едином на потребу», которая невозможна, пока человек остается рабом страстей и пороков: лишь «окруженное добродетелью самоуглубление приносит богатый плод и великое благословение», точно так же, как и прозревание в полноту истины становится возможным и плодотворным, лишь когда оно возвращается в среде самоуглубления. Припомним, наконец, приведенную уже раньше из Висудды-Магги сравнительную

расценку поведения, созерцания-экстаза и «высшей мудрости», расценку, в которой поведение признано только «началом благодатной дхаммы», тогда как созерцание и экстаз поставлены в середине ее, а мудрость, чисто мыслительная, бездеятельная – на вершине, ибо «выше ее ничего уже нет»⁸⁷⁹.

Ясно, что с точки зрения буддизма подлинного и радикального «дела» и активное поведение не отверзают последних врат для вступления в нирвану; они, скорее, – препятствуют этому, ибо, как уже не раз указано было, именно наличием дел, каких бы то ни было, дурных ли, хороших ли, обуславливается продление действия и власти закона кармы. Дела – источник и возможность будущих перевоплощений⁸⁸⁰. «Все существа – достояние дел; все они – наследники дел, дети дел, творения дел, рабы дел; дела распределяют существа по степеням достоинства и превосходства»⁸⁸¹. Связь дел с кармой вообще признавалась непостижимой в своей причине и происхождении⁸⁸²; но, если был в буддийском мировоззрении догмат непререкаемый, то это был именно этот таинственный закон связи судеб бытия с предшествующим поведением⁸⁸³. «Карма (истолковывает Висудди-Магга)⁸⁸⁴, карма это – производитель, отец сына; пища же есть поддержка, это кормилица»; дела, акты и факты, и связанные с ними имена и формы (вещей и явлений), – вот пища бытия вечно возрождающегося, пока есть что-либо, питающее жажду бытия, танху, уцелевающую каким-то непостижимым образом и после разрушения предшествующей формы живого существа, если оно заранее не искоренило в себе дотла желания жить. В этом смысле поется в одной старинной гате:

«Делами обусловлен мир,
И ими же вся жизнь людей.
И все вращается вокруг дел;
Дела – что ось для колеса».

Колесо дел и есть причина «кóла рождений». Исход из этого нескончаемого круга, следовательно, один: стремящийся «совсем угаснуть, до конца», без остатка и без возможности возобновления бытия, должен почить от дел: «отказ как от злых, так и от добрых дел, разрыв с обеими цепями (и порока, и

добродетели), спасение себя (этим способом) как от земного мира, так и от иного, от царства людей и от царства богов (к которому приводят добрые дела), освободиться от какого бы то ни было бремени» – вот единственный исход для вступления в несравненную ни с чем нирвану.

Итак, конечный вывод относительно делания или неделания следующий: «разумеется, должно выполнять обязанность доброго поведения делами, словами и помыслами! разумеется, должно ожидать и награды за это!»⁸⁸⁵. «Будем, поэтому, следовать естественному закону достижения настоящего и будущего благополучия, закону усердия в добрых делах»⁸⁸⁶. Но, вместе с тем, «не должно исчерпывать себя делами и словами», ибо это будет лишь «тем совершенством, которое называется совершенством в пременяемом (в преходящем); это будет путь (лишь) нравственного совершенства (silasampadâ). Но есть иное, высшее совершенство, (обретаемое) на пути познания (высшего видения, ditthisampadâ): такова мудрость, состоящая в знании, в последовании, в расследовании, в обнаружении глубины истины, в наблюдении, в различении, в остроумии, в достаточной достоверности, в подъеме (духа), в обсуждении, в устойчивости знания, в разумности, в руководящей всем мудрости, в ясности взглядов и знания, в ободряющей мудрости, в истинном ведении. Вооруженный этим совершенством, человек должен считаться совершенным в познании»⁸⁸⁷.

Сообразна с этими разными степенями совершенства и судьба подвизающегося. «Человек, вполне совершенный в поведении, но лишь отчасти совершенный в созерцании (в «углублении») и в высшем знании, окажется только вступившим в поток (избавления), еще раз возвращающимся (к жизни). Человек совершенный и в поведении, и в созерцании, но лишь отчасти совершенный в высшем знании, окажется никогда не возвращающимся; всесовершенным же святым будет только тот, кто достиг совершенства и в поведении, и в созерцании, и в высшем знании»⁸⁸⁸. Для такого «достигшего» поведение является уже чем-то минувшим, в смысле ценности: святой уже не зависит от дел, как не зависит он и от философских

убеждений. Он независим даже от самого знания; тем более от добродетели, от добрых дел; он уже перешел по ту сторону всего этого. И таковой уже никогда (и ни к чему) не возвращается»⁸⁸⁹. Согласно с изложенным, и сам Будда в последние дни жизни своей, когда он уже возвестил ученикам близость своей кончины, а Ананда умолял его воспользоваться способностью татагат продлить свою жизнь даже до необозримой длины целой космической кальпы, «ради блага и счастья великого множества людей, из жалости к миру, на благо, пользу и благополучие людей и богов», – Готама наотрез отверг такую просьбу, указавши, что он уже «развил, выполнил и переполнил до крайних высот четыре пути святости», и вменил ученику, знавшему это, в вину просьбу продолжать вращаться в области добродетели и благодеяний; такой призыв вернуться к «делам» он обозвал если не прямо неверием, то все же маловерием⁸⁹⁰.

Этот взгляд на очень ограниченное значение добродетели для спасения и связанный с таким убеждением пассивный и отвлеченно-рассудочный характер, преобладающий в буддийском плане духовного устроения, предстают резким контрастом, сравнительно с деятельно-реалистическим духом христианского плана спасения. Хотя общее сравнение христианской аскетики с буддийской мы принуждены отложить до 2-й части нашей работы, вследствие неразрывной связи этой темы с догматическим учением буддизма, тем не менее, ввиду важности вопроса о взаимоотношениях деятельной жизни и созерцательной в системе духовного устроения, мы считаем нужным для сравнения с изложенными выше буддийскими взглядами на этот вопрос сопоставить здесь несколько святоотеческих текстов, выясняющих ту же проблему в аскетике христианской.

Бесспорно, не самостоятельную ценностью и заслугой «внешних» дел человеческих осуществляется спасение в христианстве, а чудесным процессом благодати Божией, милующей и спасающей (Еф.2:8–9; Гал.2:16; Рим.11:16; Тит.3:5). Несомненно, по всему смыслу христианства, – «без веры невозможно угодить Богу». Но, по требованию того же духовного

смысла, – и «вера без дел мертва есть». Ясно указано, что мы «созданы во Христе Иисусе на добрые дела, которые Бог предназначил нам исполнить» (Еф.2:10). Установлена та связь веры с добродетелью, то существенно-важное их взаимоотношение, которое не обрывается, как в буддизме, уже на первой, низшей ступени духовного совершенствования и потому поднимает в христианстве значение добродетели и деятельной жизни на уровень несравненно высший, чем в дальневосточной дхамме. Разницу отношения к делам Христос и Будда проявили уже применительно к утверждению каждым своего авторитета и достоинства своего учения. Оба именуют себя «путем и истиною»; но Христос, сверх того, – и «жизнью», чего не хотел, и не мог сказать Будда, звавший не к жизни вечной в Боге, а к угашению жизни в нирване. Жизнь же разумеется Христом активная, причем указывается и высший образец для нее в знаменательных словах: «Отец Мой доселе делает и Аз делаю» (Ин.5:17); а вопрошающим о Нем Христос указывает на дела свои, на дела любви и милосердия, как на убедительнейшее свидетельство о Своем достоинстве (Ин.5:36, 10:25, 10:36–38, 14:11). И от последующих Ему требует Он подтверждения веры делом же, исполнением учения (Лк.6:46). Наконец, истинным последователям Своим Он дает заповедь и, вместе с тем, упование: «аминь, аминь, глаголю вам: веруяй в Мя, дела, яже Аз творю, и той сотворит, и больша сих сотворит» (Ин.14:12). Определены ясно и твердо достоинство и цель добродетели: дела добрые, милосердие, сострадание, самопожертвование, «то все – любовь, любовь, уподобляющая нас Богу, покрывающая множество грехов, коих много простится возлюбившему много; а цель – Царство Небесное. Кто внидет в него после грозного и нелюбезного суда Господня? Сотворившие дела добрые братьям своим меньшим и, в лице их, самому Христу. Вот простой и ясный план христианского учения о делах богоугодных и жизни деятельной, план, усвоенный и развитый, и аскетикою святоотеческою.

Самодовлеющая ценность и заслуга дел человеческих отринута и здесь. «Не думай, что дела сами по себе достойны геенны или царствия»! предупреждает св. Марк Подвижник

«тех, которые думают оправдаться делами», которые только «внешне живут право»: «Христос воздаст каждому по делам неверия в Него, или веры, как Бог Воздатель и Искупитель наш, а не как соразмеритель вещей, то есть, дел и наград»⁸⁹¹. Добрые дела, естественными силами нашими совершаемые, без благодати не могут приложить нам освящения⁸⁹². Ради дел не отодвинут поэтому здесь назад, подвиг молитвенный и созерцательный; напротив! жизнь созерцательная вознесена над деятельною. Но только невнимательный взор и поверхностный ум могли бы усмотреть в таком соотношении унижение достоинства добродетели или пренебрежительное отношение к значению дел добрых. Правда, св. Исаак Сирин говорит: «жизнь веры выше добродетели, и делание ее – не труды, но совершенный покой»⁸⁹³, а св. Марк Подвижник, несмотря на одобрение трудов «наружной благой жизни», находит, что «чин христиан есть более внутренний, нежели сии (телесные добродетели)»⁸⁹⁴, и, различая «знание дел (деятельное благоразумие) от познания истины», полагает, что «сколько солнце превосходнее луны, столько же последнее полезнее первого»⁸⁹⁵; преподобный же Никита Стифат из трех степеней преуспевающих в восхождении к совершенству, «очистительной, просветительной и таинственной, или совершительной», последнюю называет и «совершенною»⁸⁹⁶, а истинным ревнителем благочестия и премудрости «не того, кто старателен о явных, телесных и подвижнических трудах», но того, «кто тщателен в сокровенном умном делании... Ибо деланием (деятельною жизнью) мы приходим только в навыковение добродетели и пресекаем действие страстей, но одним этим не делаемся совершенными в меру исполнения Христова», в каковую, как в «полное совершенство», возводит нас «искренняя вера»⁸⁹⁷. Но нигде, разве за немногими исключениями, да и то лишь до некоторой степени⁸⁹⁸, в христианской аскетике не видим отрицания конечной пользы и важности деятельной добродетели, нигде – принижения ее до помехи спасению, каковою она оказывается для спасения буддийского в смысле препятствия дел, даже и добрых, конечному избавлению от бытия.

Ничто подобное и немыслимо в христианской аскетике, ибо доброделание христианское противоположно буддийскому уже по самой основе своей, по своему назначению. «Делание» здесь выполняется «ради Бога», «по любви к Богу»⁸⁹⁹, а не ради себя, или людей, или награды⁹⁰⁰, тогда как буддизм (мы это видели), если и рекомендует «дела», то лишь тем, кто еще жаждет за них выгод житейских и человеческих, или же наград в дальнейших перевоплощениях, наград, которые сам буддизм, со своей более радикальной точки зрения, клеймит названием «преимуществ презренных», ибо они ведут только к задержке в достижении конечной цели. В христианской же аскетике, наоборот, добродетель или, как часто любят выражаться отцы, «исполнение заповедей», есть залог достижения воистину желательного, жизни вечной в Царствии Небесном. В своем изумительном 55-м слове, в этой драгоценнейшей жемчужине из сокровищницы святоотеческой мудрости, св. Исаак Сирин устанавливает проникновенно продуманную расценку достоинства подвига деятельного, в его соотношениях к подвигу созерцательному. «Если зло произошло от преступления заповеди, то ясно, что здравие возвращается снова их хранением; а без делания заповедей, пока, прежде всего, не пойдем оным путем, ведущим к душевной чистоте, не должно нам и желать очищения души»⁹⁰¹. «Боящиеся Бога охотно... заботятся о том, чтобы хранить заповеди». Так и должно быть, ибо Жизнодавец совершенство заповедей связал и заключил в двух заповедях, объемлющих собою все прочие, – в любви к Богу, и в подобной ей любви к твари, то есть в любви к образу Божию. И первая удовлетворяет цели духовного созерцания, а вторая созерцанию и деятельности⁹⁰². Укрепляя это основное положение, святой отец заботится рассеять и недоумение, вызываемое иногда против него ссылкой на независящее от дел действие благодати Божией: «и не говори, что Бог и без делания заповедей может по благодати даровать душевное очищение; ибо это – Господни суды, и Церковь не повелевает нам просить чего-либо такового... Иные путем протоптанным и законным, через хранение заповедей в многотрудном житии, кровью своею приходят в душевную чистоту; а другие достаиваются ее по

дару благодати»⁹⁰³. «Исцеление сие может совершиться по благодати;... а иногда бывает, что душа приобретает здравие законно; ибо кто деланием заповедей и трудными делами истинного жития препобедил страсти, тот пусть знает, что законно приобрел он душевное здравие... и возрожден, как и первоначально, в духовном, и по благодати был узрен в области Духа, в мыслях внутреннего человека, и принял его в себя мир новый, несложный»⁹⁰⁴. Таким образом, и восприятие высшего духовного состояния, и свойственного ему «дарования откровений умного созерцания» «иногда дается по благодати, за горячность веры, а иногда – за делание добродетелей и за чистоту»⁹⁰⁵.

Если после этого тот же святой отец находит, что «жизнь веры выше добродетели» и выполнение дел добрых почитает за принадлежность второй степени ведения, то есть «пути, ведущего к высшей степени оного, к вере»⁹⁰⁶, где «ведение возносится над земным и над попечением о делании земного» и где наступает «упокоение от делания»⁹⁰⁷, то он же старательно предостерегает от пренебрежения по этому поводу значением деятельного подвига. «Духовное ведение», внушает он, «естественно следует за деланием добродетелей»⁹⁰⁸; «всякого человека, который прежде совершенного обучения в первой части (в деятельной) переходит к сей второй (к «тонкому деланию ума»)... постигает гнев»⁹⁰⁹; ибо, «если добродетель есть тело, а созерцание – душа, а то и другое – один совершенный человек, соединяемый духом из двух частей, из чувственного и разумного,... то невозможно душе прийти в созерцание второго, то есть в дух откровения... без совершения дела добродетели, каковая есть обитель рассуждения, приемлющего откровения»⁹¹⁰. «Поелику деятельность везде предшествует созерцанию, то невозможно кому-либо возвыситься до обладания этого высшего, если самым делом не исполнит прежде низшего... ибо только при сем исполнении делается достоверным, что есть в человеке, и дает себя знать любовь совершенная. ...Тогда дается душе в простых и безвидных мыслях простираться до великой области высокого и Божественного созерцания»⁹¹¹. Если же «зрение ума не будет

очищено деланием заповедей, делами безмолвного жития», если «не приобретет (ум) в совершенстве света любви»,... тогда (таковой) «не возможен соделаться истинным зрителем Божественного созерцания»... ибо «естество тогда только способно сделаться зрителем истинного, а не мечтательного созерцания, когда человек первоначально претерпением страданий, деланием и скорбью совлечется ветхого страстного человека»⁹¹².

Убеждение это единодушно разделяется и другими святыми отцами, и, что вдвойне важно, даже и теми, которые особенно прославились любовью к пустынножительству и к созерцанию. «Училище опытного ведения», пишет, например, преп. Нил Синайский, «есть жизнь деятельная, которую, восприяв трудолюбнейше, и себя узнаем, и помыслы различать научимся, и Бога уведуем. Силою для умирения помыслов твоих да будут дела. потому что деятельное премудрее знательного и говорительного, равно как и многотруднее»⁹¹³. «Душу надо разделить на дела и молитву; тогда не много входов найдут к нам диаволы». «Воспевай Бога словами, поклонение Ему воздавай делами, а мыслью и сердцем благоговейнствуй пред Ним». «Ничего не почитай по достоинству равным добродетели, потому что она есть лик Божий... Ничего не предпочитай любви к ближнему»⁹¹⁴. Сходно и Лествичник: «пóтом наипаче, а не нагим словом, потщимся научиться познанию Божественной истины, ибо не слова, а дела должны мы будем показать во время исхода»⁹¹⁵. Согласен и великий подвижник пустынножительства преп. Феодор Едесский, с тем, что «сверхъестественные добродетели нельзя стяжать, не стяжав прежде добродетели естественной»⁹¹⁶. «Сочетавший с ведением соответственную деятельность есть похвальный воследователь духовный, из двух приятнейших источников напояющий ниву душевную. При сем ведение окрыляет ум созерцанием наилучшего, а соответственная ему деятельность умерщвляет «уды, яже на земли, блуд, нечистоту, страсть, похоть злую» (Кол.3:5). Когда же эти умертвятся, тогда распускаются прекрасные цветы добродетелей, приносящие обильные плоды духовные... Тогда, наконец, целомудрый сей

делатель... речет с Богоносным проповедником: «живу не к тому аз, но живет во мне Христос»⁹¹⁷. Св. Марк Подвижник, тот самый, который написал 226 глав против «думающих оправдаться делами», то есть тех, «кои внешне только живут право», внушает тем не менее: «знание без дел еще не твердо, хотя бы было и истинно. Всему утверждением служат дела. Часто от нерадения о деле омрачается и знание». «Писание для того внушает нам познавать Бога разумом, чтобы право служить ему делами». «Делами показывай себя мудрецом, ибо нет слова, которое было бы мудрее дела», и истинное ведение подтверждается деланием добродетелей⁹¹⁸. Наконец, Максим Исповедник столь же твердо учит: «всякий ревнитель спасения прилежит и делам добродетелей, и святым помышлениям; ибо без добродетели и ведения никогда никто не успевал еще улучшить спасение»⁹¹⁹. Кто «показывает в себе ведение осуществляемым деятельностью и деятельность, одушевляемую ведением, тот обрел точный способ истинного в нас Богодействия. Кто же имеет какую-либо из сих черт разъединенною от другой, тот или ведение сделал пустою фантазией, или деятельность превратил в бездушного идола. Ибо ведение не деятельное ни в чем не разнится от мечтаний фантазии, не имея в подтверждение своей деятельности, и недейтельность неосмысленная есть то же, что идол, не имея одушевляющего ее ведения»⁹²⁰.

И столь велика опытом возвращенная уверенность отцов в необходимости деятельности, предшествующей созерцательному ведению, что они доходят до воспрещения нарушать последовательность овладения различными степенями духовного подъема и даже просить Бога о даровании им ускоренным путем степени высшей. Так, у Исаака Сирина: «оставь просить себе ведения и созерцания, которые в своем месте и в свое время превыше выражения их словами; продолжай делание заповедей и труды в стяжании чистоты... Если же вожделеваешь созерцания тайн, самым делом возделывай в себе заповеди, а не одним стремлением к их ведению»... «Законная дверь, вводящая в это, есть любовь», выражающаяся в деятельных подвигах; «если приобретем

любовь, она введет нас в это; если же сподобимся сего без любви, то непременно когда-нибудь утратим мы это»⁹²¹. Поэтому «сперва должно приобрести любовь, которая есть первоначальное созерцание Святой Троицы; а после того и без даяния, естественным путем, будет у меня созерцание духовного. Для чего, поэтому, желаешь и домогаешься созерцания прежде любви? Если зрение ума не будет очищено деланием заповедей, делами безмолвного жития, не приобретет ум в совершенстве света любви, ... то не может соделаться истинным зрителем Божественного созерцания»⁹²². В том же смысле внушает и Иоанн Лествичник; «не стремись к видению не во время видения; пусть лучше само оно, привлеченное к тебе красотой твоего смирения, придет к тебе, обнимет тебя и соединится с тобою чистейшим браком на веки веков!»⁹²³. Даже Иоанн Кассиан (Римлянин), решительнее большинства отцов оттеняющий превосходство созерцательной жизни над деятельною, требует «соблюдения порядка добродетелей» и без предварительного достижения «деятельного совершенства» считает невозможным «постижение тайн духовных, небесных предметов, которые находятся на высшей степени созерцания»⁹²⁴.

Сравним эти трезвые, из обширного и глубокого духовного опыта выведенные, советы с выше приведенными буддийскими воззваниями стремиться для жаждущих совершенства только к «ясному знанию» при освобождении их от «ига дел», и при высокомерном предоставлении этих последних людям низшего разбора, не посвященным мирянам. Припомним рассказы о многочисленных случаях достижения буддийскими новообращенными высшего знания независимо от подвигов добродетели, путем мгновенного озарения, наступающего нередко очень скоро после обращения – и нам ясна станет огромная разница в расценке той и другой аскетикой значения деятельной добродетели для спасения, несмотря на удержание и христианской аскетикой первенства жизни созерцательной над деятельной. У буддийских наставников видна стремительность к овладению знанием, видно и соответственное, легкомысленно пренебрежительное отношение к добродетелям; у христианских

же воспитателей духовных – предостережение от поспешности в духовном подъеме, от нарушения постепенности в нем; неустанные призывы «трудолюбнейше» потщиться в делании добродетелей, иметь эти «узы неуместных поползновений» (по выражению св. Максима Исповедника)⁹²⁵, эти «от Бога полученные силы ратные», как именует их Антоний Великий⁹²⁶, «всегда наготове» и упражнять их, «дабы они помогали нам, дабы ничто для нас не было тягостно» и дабы «упражнять душу сокровенными разумениями добродетели и делами заповеди, врачующей гнилое», по слову Макария Великого⁹²⁷, ибо, «обилие делания создает доброе устройство ума», тогда как «беспечность к делам добродетели непременно увлекает в противоположное (дурное)⁹²⁸. Мнящим принизить значение заповедей деятельной любви противопоставлением им иных, высших подвигов, аскетических, преподобный Марк Подвижник возражает: «подвиги не суть что-либо особое от заповедей; они есть заповеди (же). Покажи мне подвиги, кроме заповедей?.. Какое бы ни оказал ты дело подвижнической добродетели, – все они суть заповеди»⁹²⁹.

Цель самого подвижничества, таким образом, есть точнейшее исполнение заповедей⁹³⁰, – взгляд как раз противоположный индуssкому стремлению поставить аскетические подвиги несравненно выше простого доброделания, вследствие чего аскеты и освобождались от всяких обязанностей деятельной жизни, тогда как св. Исаак Сирин, в охрану достоинства и необходимости этой последней, даже для таких «любителей пустыни и безмолвия, как блаженный Василий (Великий) и блаженные Григории», ссылаясь на их «непраздность от делания заповедей», и, обращаясь к определению правильного строя жизни иноческой, по преимуществу созерцательной, молитвенной и безмолвной, указывает, что «мы, иноки, не стремимся обратить милосердие в ничто, как нечто излишнее»..., а наоборот «не чтим безмолвия без милосердия»⁹³¹.

В противоположность буддизму, по учению коего всякая деятельность, не исключая и доброй, является помехою конечной цели мудрости (избавлению от бремени бытия), по

христианской аскетике «дело хранения заповедей не служит препятствием к созерцанию Божественных тайн, совершаемых в безмолвии»⁹³². Говорить, будто делание служит препятствием к созерцанию, значит «явно хулить любовь к ближнему, предпочитать ей созерцание и вожделевать видеть его там, где оно не усматривается». В противоположность гордому слову буддийского мудреца; «к чему теперь труды мне добрых дел? отныне возвещай мне только званье», – смиренномудрый Марк Подвижник говорит: «тот еще не есть верный раб, кто утверждает на одном голом знании, но кто верует послушанием Христу, даровавшему заповеди... Будучи любознательным, будь и трудолюбив, ибо голое знание надымает человека»⁹³³. «Не доверяй своему знанию, чтобы враг посредством его не уловил тебя», предостерегает и св. Исаак Сирийский⁹³⁴. Вот почему, в отличие от буддизма, настаивающего на усердии к доброделанию у мирян и равнодушного к нему по отношению ко вступившим в высшую область ведения, христианская аскетика, несмотря на признание превосходства созерцательной ступени духовного подъема над деятельною, не освобождала и высшей ступени от обязанности быть «трудолюбнейшим делателем». Превосходным выразителем этого убеждения является глубокий мыслитель, преп. Максим Исповедник, когда говорит: «как без елея невозможно светильнику соблюстись неугасаемым, так и без обратившегося в навык благонастроения, питающего внутреннюю доброту соответственными тому словами, делами и нравами, равно, как и чувствами, и помышлениями, с ним сообразными, невозможно сохраниться свету даров духовных.... требующих как бы непрестанно подливаемого ему елея... Ибо не голыми словами прославляется Бог, но делами правды»⁹³⁵. Не одним новоначальным, но и всем, внушает авва Дорофей «беречься спуститься вниз, делая худо, и приучаться подниматься вверх понемногу, делая добро, какое встречается» ... «ибо каждое дело будет шагом вверх»⁹³⁶. Точно также авва Исаия взывает «хранить и соблюдать практику добродетелей, чтобы... не впасть в руки врагов, которые уже не выпустят нас»⁹³⁷; а Антоний Великий указывает, что именно, «когда вселится (в

праведников) Дух Божий, дающий покой вкушать во всех делах их», тогда именно «становятся они неустомимыми как в опытах добродетели, так и в исполнении послушания»⁹³⁸; Нил же Синайский увещевает никогда не ослабевать в исполнении закона, и считать себя тем более далеким от совершенства, чем более преуспеваешь в нем⁹³⁹.

Наконец, надо принять во внимание и то, что и само созерцательное состояние понимается христианской аскетикой (опять в противоположность буддизму), не как состояние чисто пассивное, а как особый вид «делания» же. Так, по Исааку Сирину, несмотря на то, что «жизнь веры есть совершенный покой» (в смысле свободы от забот и страстей), у нее «есть также делание, совершаемое в помышлениях души.... во всех чудных видах духовного жития»⁹⁴⁰. «Вознесшись над земным и над попечениями о делании земном», душа «последует вере в попечении о будущем веке и в вожделении обетованного нам, и в изыскании сокровенных таинств.... в исследовании тайн духовных... Тогда внутренние чувства возбуждаются к внутреннему деланию, сообразно состоянию, бывающему в оной жизни бессмертия и нетления»⁹⁴¹. Как видим, и здесь – полное различие с идеалом буддийской дхаммы: на вершине ее царит область не только неделания, но и недумания, угашения не только волевых актов, но и процессов сознания, без чего неосуществим исход из круга возрождений бытия. Здесь же, наоборот, еще раз – «делание», иное, чем вызываемое попечением о земном, но не менее напряженное и прилежное. Здесь – не подавление сознания, а «изыскание сокровенных таинств, исследование тайн духовных», там – абсолютная, всесторонняя апатия: здесь живы и действенны как воля, так и чувства, только очищенные от прежних страстных «прелестей» и «прилогов»; живы и действенны даже «чувства внутренние», так же преображенные и усовершенствованные, в соответствии с задачами «внутреннего делания, сообразно состоянию жизни бессмертия и нетления». В противоположность тому буддийскому высшему состоянию, у порога все сглаживающей, все уравнивающей, все прекращающей нирваны,

«...Где уж неведомо желанье;

Где исчезают все дела;
Где замирает все сознание;
Где все вполне истреблено
И где так сладко угасание»⁹⁴², –

область высшего христианского ведения, «сверхъестественного», «заключается в тонком делании ума и в Божественном размышлении, а также и в пребывании в молитве, и так далее», что и «совершается вожделевательною (следовательно, не омертвевшею и здесь!) частью души, и называется созерцанием»⁹⁴³. Таким образом, по истолкованию глубочайшего выразителя духа христианской аскетики, «всякое делание ведения состоит в делании и продолжительном упражнении; делание же веры не делами совершается, но исполняется духовными помышлениями, в чисто душевном действовании»⁹⁴⁴. «Жизни бессмертия и нетления» предшествует «соответствующее ей состояние высшего «делания и действия духовного», подготовленного и возвращенного деятельною же добродетелью жизни земной.

Как далеко от этого светлого, ободряющего идеала до противоестественного бреда больной, уставшей в своей безнадежности души, бреда о «сладости угасания»! Какая несоизмеримость между спасающим кличем смерти Победителя: «Я – Истина и Жизнь!» и удручающим рассуждением, приписываемым восточному Избавителю от жизни: «откуда проклятие бытия, зло жизни, рождение и возрождение, – откуда они? – Из дел жизни. А дела – из решений воли, побуждаемой желанием или избежать страдания, или достигнуть блаженства, или найти успокоение»⁹⁴⁵. Но все эти три побуждения, по мнению великого пессимиста, приводят к обновлению жизни, а с нею – к обновлению и продлению скорбей бытия; все три лишены смысла; «ведь, если предположить, что сама душа погибает, и нет иной жизни после смерти, тогда должны с жизнью погибать и плоды, к которым дела стремятся. Если же Я не погибает, тогда жизнь и смерть равны, тогда все существующее равно (безразлично), ибо у всех в основе – это единое, неизменное Я. И тогда дела бесполезны, бессмысленны, ибо оно (это всеобъемлющее единство) не

совершенствуется делами; оно самосовершенно. В таком случае, – к чему самоограничающее, самоотрешающееся поведение? Мое Я – царь и господа! Зачем же делать то, что делается?»⁹⁴⁶.

Буддийское убеждение в невысоком значении добродетели для достижения конечной цели наглядно выражено в повести об обращении Анатапиндики, или Суданты, прозванного за дела милосердия «опорою сирот и нищих». Исторический рассказ о нем⁹⁴⁷, осложнившись легендарными прикрасами, превратился в красивую притчу, сохранившую зерно реального события и действительного поучения Будды, поучения, знаменательного для уразумения одной из существенных сторон его дхаммы. По этой, позднейшей, версии легенды Анатапиндика был купец, производивший в больших размерах караванную торговлю и наживший ею огромное состояние. Его удачам соответствовало сострадание к несчастным, его богатству – щедрость к бедным. Услышав радостную весть о пришествии Будды в мир, он поспешил отыскать Учителя и сел у ног его внимать словам спасения. Татагата, знавший его поведение и свойства, и провидя, что он созрел для принятия учения, сначала похвалил его: «смиранный духом, величавый добродетелью, обильный милосердием, ты – сосуд, готовый для праведности. Дела, ныне тобою творимые, ты творишь из милосердия, от искреннего сердца. Прими же и от меня милосердный дар полного упокоения, и для этого усвой мои правила чистоты. Правила мои полны благодати, способны избавить от гибели, от злых путей рождения, способны возвести на небо и дать участие во всех его блаженствах». «Но все же», продолжает Будда, «стремиться к этому блаженству есть великое зло, ибо всякое пожелание, возрастая, приносит скорбь. Итак, упражняйся в искусстве отречения от поисков чего бы то ни было, ибо отрешение от всякого желания и есть счастье полного покоя. Не желай же ничего: ни жизни, ни ее противоположности... Мы должны достигнуть пассивного состояния, немышления, конечной пристани,... нирваны, покоя. Ибо все пусто! Нет ни личного Я (души), ни места для него. Весь мир подобен грезе. Вот как надо смотреть на себя!».

Прослушавши такой охлаждающий любвеобильную деятельность урок, «отец сирот и нищих» купил у раджи Джеты косальского за дорогую цену землю и построил на ней приют для буддийских монахов с храмом-вихарою, в которой, по характерному замечанию сказания, «не видно было последователей, склонявшихся к праху в молитвенном служении, а обитала только одна мудрость». Сам же «отец сирот и нищих», удалившись от общества людей и почивши от дел милосердия, занялся усердно искоренением в себе всякого желания, пока не достиг «состояния безличности», отгнавши прочь «ложные помыслы о небесном блаженстве, которые все-таки опутаны крепкими струнами похоти»⁹⁴⁸.

Послушаем и другой назидательный рассказ на сходную тему «о добродетельном юноше Магхе». Разыскавши «Блаженного» на Горе Коршуна, он сказал ему: «я – щедрый благотворитель: богатство я приобретаю способами справедливыми, а нажитое раздаю сотням людей. Хотелось бы мне знать, достопочтенный Готама, много ли я произвожу добра своими дарами, своими предложениями?» – «Конечно, о, юноша, поступая так, ты творишь много доброго», отвечал Готама: но на второй вопрос: такие ли человеколюбцы, «охотно делающие добро, дающие пищу и питье алчущим и жаждущим, являются высшими праведниками?», – Учитель ответил отрицательно: выше деятельных человеколюбцев стоят «те, которые блуждают по миру, не привязываясь ни к чему, не имея ничего, ограниченные одними самими собою, освобожденные от каких бы то ни было связей, преданные не делам, а созерцанию, – те, «совершенные, что перешагнули через поток бытия и не желают бытия (а следовательно, и дел, с ним соединенных) ни здесь, ни в иных мирах, – те, для которых нет более возрождений»⁹⁴⁹.

В связи с воззрением буддизма на значение дел стоит и его отношение к труду. Принципиально буддийская мудрость восставала против апатии и лени, и взывала к энергии; «напряженным в усилиях подобает быть для достижения высшего блага, с умом, свободным от привязанностей; но, пребывая в лени, твердо облекшись в силу телесную и

духовную, энергично пусть проходит мудрец путь свой в одиночестве, подобно носорогу»⁹⁵⁰. Но эта напряженность сил, по всему смыслу дхаммы, должна быть направлена, если не исключительно, то, главным образом, на развитие познавательных и созерцательных способностей, на внутреннее самоустроение, а не на внешнюю деятельность. Поощряется труд духовный, совершаемый в уединении; принижается, или совсем изгоняется, труд телесный, да и всякий труд, направленный к интересам житейским, частным, общинным и общественным, государственным. «Не вдавайся в заботу о делах: беги сношений с людьми; не разменивайся на заурядное!» взывает один из отцов буддийской аскетики Каччаяно Великий⁹⁵¹. А под размениванием на заурядное и мелочное дхамма склонна разуметь даже и добрые дела: «занявшись выполнением кое-каких праведных дел, человек, руководимый чувствами, переходит от одного дела к другому; человек же высокого разумения, человек мудрый, постигший свою мудростью дхамму, этот не занимается разными занятиями»⁹⁵², тем менее, следовательно, занятиями, сопряженными с трудом физическим, который уже и до буддизма ценился не высоко как в законодательстве, так и в общественном сознании индусов.

Воздействие этой общеиндусской тенденции сообщилось и буддизму, поскольку он признал и сохранил кастовые различия; а мы уже имели случай убедиться, что, значительно ослабивши эти последние, применительно к задачам духовного, внутреннего устроения, он оставил их в полной, или почти полной, силе в пределах права и внешнего быта. Кастовые же законы и обычаи решительно не благоприятствовали признанию достоинства труда. Если в древних бытовых обрядах Грхия-сутр еще светятся остатки первоначального уважения к земледелию и скотоводству, проявляющиеся в молитвенном и жертвенном освящении таких важных моментов трудовой жизни, как пахота, сев, жатва или весенний выгон скота на пастбища⁹⁵³, то в последующих сборниках законов мы видим поколебленным уважение даже и к этим необходимейшим, общепольным проявлениям труда. Ссылаясь на «авторитет вед и на

единодушное соглашение знатоков закона»⁹⁵⁴, дхарма-шастры устанавливают для браминов шесть родов подобающих им занятий: изучение вед, научение, жертвоприношение за себя и за других, подачу милостыни и принятие даров; для каст же воинов – ученье, жертвоприношение за себя, подаяние даров, обязанность охранять народ оружием, живя от плодов этой деятельности. Таким образом, обе высшие касты оказываются уже избавленными от труда физического и экономического. Распространяя те же права, что и у воинов, кроме права меча, на третью касту, *вайший*, законы позволяют им занятия земледелием, скотоводством, торговлею и ссудой денег под проценты⁹⁵⁵. Размежевав таким образом привилегии между членами каст «паки-рождающихся»⁹⁵⁶ обязанность служить им и работать на них дхарма-шастры взваливают на «однажды рождающихся» шудр, да еще с предписанием видеть в этом заслугу для себя⁹⁵⁷. В законах Ману, обобщивших и закрепивших довольно хаотические наслоения более ранних обычаев и постановлений, сообразно с теорией происхождения каст из разных частей тела верховного божества (браминов из уст его, воинов из рук, вайший из бедра, а шудр из ног)⁹⁵⁸, излагается сходное с прежним распределение занятий между ними, но с некоторым расширением прав для трех первых каст. На долю браминов и здесь отведены: изучение и истолкование вед, жертвоприношения за себя и за других, право принимать дары и – добавлено – «право давать» их. Обязанностями кшатрий признаны: «охранять народ, быть щедрыми, приносить жертвы, но только за себя, читать священные тексты и не предаваться чувственным похотям». Уход за скотом, подача милостыни, жертвоприношения (конечно, опять лишь за себя и за своих), заучивание священных текстов, торговля, ссуды под проценты и земледелие – вот функции, дозволяемые вайшьям. Что же касается шудр, то и по этому законодательному кодексу «Владыка предписал им одну только обязанность: служить предшествующим разрядом» с соблюдением почтения к ним и послушания⁹⁵⁹.

Тут же определены и семь законных средств, или способов, приобретения, а следовательно, указаны и соответствующие

каждому разряду лиц категории дозволенного труда: наследство, дар, обмен и купля – способы приобретения, дозволенные всем классам; военная добыча – привилегия касты воинов; ссуда под проценты, торговля и земледелие – занятия, подобающие вайшьям, как «классу торговому»; принятие даров от почтенных лиц – привилегия браминов⁹⁶⁰. И только «в случае крайней нужды», да и то с разными оговорками, разрешаются для высших классов профессии врачебная и парфюмерная, труд поденный и за жалованье, скотоводство, торговля и земледелие⁹⁶¹. Нарушающие эти правила, бесчестят свое сословие. Брамины, пасущие скот, занимающиеся торговлею и презренными видами труда, исполняющие работу лодочников или другие «рабские» обязанности, приравниваются к шудрам и подлежат изгнанию⁹⁶². Положим, в случае крайней нужды, дозволялось даже брамину вести образ жизни не только воина, но и вайши, занимаясь земледелием и скотоводством. Однако, и в этих исключительных случаях внушается, «насколько возможно, избегать земледельческого труда, причиняющего смерть живым существам и зависящего от помощи посторонних существ, например, быков, во время пахоты»⁹⁶³. При этом текст добавляет: «некоторые одобряют земледелие; но этот способ приобретения (средств к жизни) доброкачественными людьми осуждается; ибо плуг, вооруженный острым железом, раздирает землю и находящихся в ней животных»⁹⁶⁴. Вот почему, в случае крайности, для брамина и кшатрии предпочтительнее заняться торговлею, с соблюдением предписанных относительно ее, многочисленных ограничений⁹⁶⁵. За нарушение же этих ограничительных правил брамин в семиночный срок низвергался в разряд вайший; за торговлю молоком – в трехдневный срок в разряд шудр; а за продажу говядины, соли или лака – даже немедленно; наконец, за злоупотребление продажей сезама брамин рисковал перспективой возродиться в виде червя и низвергнуть маны своих предков в нечистоту собачьих испражнений!⁹⁶⁶ С другой стороны, конфискацией имущества и изгнанием наказывались лица низших классов за участие в тех занятиях и видах труда, которые указаны были

высшим разрядам, согласно принципу: «лучше с изъятиями выполнять свои обязанности, чем в совершенстве чужие»⁹⁶⁷.

Еще ниже в общественном мнении индусов стоял труд ремесленный. «Нигде, говорит Сенар⁹⁶⁸, древние арийцы не проявляли большой любви к ремеслам; индусские же арийцы, обитавшие по деревням, где они первоначально занимались одним земледелием, были еще менее, чем где-либо, склонны к ремеслам. Эти последние должны были стать уделом или первобытных туземцев края, или тех слоев населения, которых на эту низшую ступень ставило их смешанное, или подозрительное происхождение». В древнейшую ведическую пору малоразвитый хозяйственный быт делал возможным выполнение необходимейшего ремесленного труда руками членов самой семьи и ее слугами и рабами. Участие в работе домовладыки или его сыновей до некоторой степени предохраняло в этом периоде такой неизбежный труд от унижительного к нему отношения; с другой же стороны, участие в том же труде слуг и рабов, лиц «низкой» породы, содействовало развенчанию достоинства труда. А так как возрастающие потребности развивающихся экономических и общекультурных отношений скоро потребовали специализации мастерства, то естественно было приурочить и прикрепить к ней «низшую» породу, которая, в своем разнообразном составе, и стала постепенно складываться в будущие трудовые организации. Началось это, по-видимому, рано, судя по тому, что уже в гимнах Ригведы упоминаются ремесленники, занимающиеся определенной профессией (плотники, каретники, кузнецы и вырабатывающиеся из них литейщики-ювелиры, гончары, кожевники, резчики⁹⁶⁹). Из послеведического же периода, в его ранней поре, дошли уже очень сложные списки ремесленников и мастеров, смешанных в перечне с представителями других трудовых профессий⁹⁷⁰. Наконец, судя по просветам на экономические отношения Индии, почерпаемым из материала литературы джатак, мы вправе заключить, что ко времени появления буддизма развитие ремесленного труда стояло в стране на довольно высокой, в смысле специализации, степени развития⁹⁷¹.

В общем, этого рода труд предоставлялся шудрам⁹⁷²; но и им, «презренным», – только в случае невозможности жить в услужении у высших классов, преимущественно у браминов. «Пусть служит он брамину», внушали законы; «пусть служит в надежде приобрести небо, или по двойному побуждению: ради средств в существованию в здешнем мире и ради блаженства в будущем; слугитель брамина достигнет цели желаний; служить брамину есть самое похвальное дело для шудры; все иное, что бы он ни пробовал делать, останется без награды»⁹⁷³. И лишь только, когда жена и дети шудры находятся в крайней нужде, ему разрешается заняться трудом ремесленным. Но и здесь опять оговорка: «пусть он занимается таким ремесленным или художественным трудом, который, как, например, плотничье или живописное (малярное) ремесло, может оказывать услугу высшим классам»⁹⁷⁴. Но ни коим образом не дозволяется шудре приобретать «излишних благ, ибо шудра, разбогатевший, оскорбляет своим нахальством браминов»⁹⁷⁵.

Сообразно с таким презрительным взглядом на достоинство ремесленного труда, в древне-индусском быту замечалась склонность сделать его наследственным, закрепить его обязанности за определенными корпорациями, носившими до некоторой степени цеховой характер и не лишенными сходства со средневековыми цехами⁹⁷⁶. У них была, по всему вероятию, прочно определенная организация, с известными обязанностями, например, с уплатою подати в пользу раджи и бесплатною периодическою работою на него⁹⁷⁷, и с некоторыми правами, установившимися соответственно условиям быта и постепенно узаконившимися⁹⁷⁸. Во всяком случае, были у них выборные представители корпорации, старейшины, иногда зажиточные, иногда бывавшие любимцами раджей и потому влиятельными⁹⁷⁹. Литература джатак дает достаточные показания⁹⁸⁰ о том, что занятия ремеслами плотничьим, столярным, гончарным, каменотесным, а также производством венков и резьбы из слоновой кости, в добуддийский и буддийский периоды сосредоточивались в определенных родах и семьях, нередко заселявших особые, одними ими занятые, улицы в городах⁹⁸¹ и даже образовывавших отдельные

пригородные слободы⁹⁸². Другие источники дают право добавить к перечисленным группам еще корпорации копателей прудов, красильщиков, сапожников, ткачей⁹⁸³, музыкантов⁹⁸⁴ и, быть может, представителей зарождающегося балаганного и театрального искусства⁹⁸⁵; значительно позднейший же сборник законов Нарады упоминает о корпоративных предприятиях земледельцев, ремесленников, зодчих, музыкантов и даже разбойников⁹⁸⁶.

Цеховая организация, закреплявшая за определенными корпорациями известные виды труда, делала таковые неприемлемыми и недозволенными для лиц высших классов и тем, конечно, значительно понижала общественную оценку достоинства труда. Но все же, как-никак, та же организация предохраняла эти виды труда от окончательного пренебрежения. Те же профессии, которые лежали за пределами цехов и каст, почитались уже самыми низкими, совершенно презренными, позорящими достоинство человека, живущего в правильном сословном строе, единственном нормальном, закономерном и правомочном с точки зрения индуса. Уже древнейший сборник законов Баудаяны грозит извержением из касты тем, кто займется профессией врачебной⁹⁸⁷, или будет снискивать себе пропитание представлениями на подмостках, либо пляской и пением, или дрессировкой животных и «тому подобными низкими занятиями»⁹⁸⁸. К числу настоящих грехов, хотя бы и «малых», относили работу в рудниках и изготовление орудий и крупных приспособлений (машин) для тяжелого труда⁹⁸⁹, – факт особенно знаменательный, как свидетельствующий об осуждении и самого труда, и средств к его выполнению. Далее, позорными⁹⁹⁰ признавались профессиональные группы «пратакара» (каретники) и «вена», плетельщики корзин, мебели и других вещей из тростника⁹⁹¹, быть может, потому, что в эпоху занятия страны арьями этим трудом особенно усердно занимались ее первобытные насельники, туземцы⁹⁹². По аналогии с плетением, пренебрежение было перенесено затем даже на столь важное ремесло, как ремесло ткачей⁹⁹³; а по аналогии с производством изделий из тростника подпали под

клеймо позора и все изделия из дерева, а с ними стали презренными и их производители, плотники и столяры⁹⁹⁴. Кожевенное ремесло, также «презренное», могло стяжать осуждение потому, что материал его является результатом убиения животных. Труднее понять, почему презиралось ремесло гончарное⁹⁹⁵? Не потому ли, что оно было одним из проявлений землевредительства, нарушения целостности и неприкосновенности земли, благоговейное отношение к коей, как к «Матери-Земле»⁹⁹⁶, несомненно входило в мировоззрение и в этику индусской души? Если греховными считались земледелие, копание земли и добыча минералов, потому что все это было «раздиранием» лона Матери-Земли, то греховным должно было представляться и гончарное дело, основанное на обжигании, на испепелении земли. Что касается презрения к профессии брадобрея-цирюльника, то оно могло быть вызвано тем, что этим труженикам приходилось иметь дело с устранением нечистого материала⁹⁹⁷, – соображение, заставлявшее презирать также пуккузов, группу метельщиков храмов, занимавшихся очисткой их от сора и пыли⁹⁹⁸. Как бы то ни было, Ассалайна-сутта и Сутта-Вибанга⁹⁹⁹ сопоставляют все перечисленные профессии по их «низкому» положению с внекастовыми категориями лиц «отверженных», с чандалами, несадами и пуккузами.

«Презренными», далее, были профессии охотников и рыбаков, как истреблявших живые существа¹⁰⁰⁰, и даже пастухи, занимавшие столь важную функцию в хозяйственном быту древнейшей поры, вследствие преобладавшего в нем значения скотоводства¹⁰⁰¹ очень принизились впоследствии¹⁰⁰². Не лучше стояла в общественном мнении и в законодательстве позиция лодочников, возчиков¹⁰⁰³, носильщиков, разносчиков, а также музыкантов, плясунов, гимнастов и акробатов, фокусников и вообще, разных забавников, перекочевывавших с места на место и ютившихся преимущественно в городских центрах, при дворах раджей или около богачей и знатных, тративших иногда немалые деньги на толпу всевозможных развлекателей, до которых был искони жаден восточный быт. Однако, именно пустота профессий этого рода являлась в глазах законодателей

и на правителей общественного мнения достаточным оправданием пренебрежения к ним. Другим же, не менее веским мотивом был неустойчивый, бродячий образ жизни большинства людей, промышлявших этого рода занятиями. Условия их быта и деятельности затрудняли объединение их в прочную местную организацию наподобие цехов, а все не приуроченное к определенной организации тем самым уже развенчивало себя в глазах таких поклонников строгой, до мелочей простиравшейся упорядоченности, каковыми были индусы. Ничего так не боялись, как остаться вне всякой организации и корпорации, быть «изверженным», стать внекастовым существом: это значило, по народному пониманию, «быть лишенным права предаваться законным занятиям дважды-рождающихся людей»; это значило «лишиться после смерти наград за достойные вознаграждения дела»; и неудивительно, что «такое состояние считалось адом»¹⁰⁰⁴. Вполне последовательным было презирать занятия и нужды тех, с кем запрещено было вступать в личные сношения¹⁰⁰⁵, чье присутствие при жертвоприношении оскверняло последнее, наравне с присутствием псов¹⁰⁰⁶, кому, опять в сообществе с псами, выбрасывались домовладыками на улицу объедки пищи¹⁰⁰⁷ и встреча с кем оскверняла брамина и кшатрию, если ветер дул со стороны мимоидущего чандалы, или «отверженного».

Наконец, повсеместная в древности привычка видеть в рабах существо низшее и презренное, внушала пренебрежительное отношение и к тем видам труда, которые направлены были на услугу не самому себе и своим, а другим, чужим. Вот почему презренными почитались не только настоящие рабы, какого бы происхождения они ни были¹⁰⁰⁸, но и рабочие при домашнем и сельском хозяйстве. Хотя в правовом отношении, по крайней мере, в позднейшие времена¹⁰⁰⁹, они и отличались от настоящих рабов, но фактически находились все же в очень стесненном положении относительно прав, так же, как и разнородная домашняя прислуга, очень многочисленная уже и в раннюю пору у раджей и людей зажиточных. Общим принципом, понижавшим во мнении общества и закона

достоинство труда, была, как сказано, отдача его другим даром, как у рабов, или за плату, за жалование, либо за содержание, как у наемников и прислуги. В многочисленных разрядах лиц, сюда относящихся, выше всех по рангу считался воин, служивший за плату, и этим отличавшийся от подлинного кшатрии, жившего «плодами меча», то есть военной добычей¹⁰¹⁰; за военным наемником следовали сельские рабочие; а всех ниже считалась домашняя прислуга, как наиболее приближавшаяся к положению рабов¹⁰¹¹. Никого, по-видимому, не смущало приобретение средств военным захватом, принятием даров и чужими трудами; но позорным почиталось во множестве случаев самому справлять труды, будто бы не подобающие людям благородным. Это убеждение вполне явствует из следующих текстов законодательного сборника Гаутамы; «земледелие и торговля также законны для брамина, если только он сам не будет выполнять труда, к ним относящегося»; или еще: «дополнительный способ приобретения для брамина есть принятие даров, а для воина – завоевание и только для вайши и шудры подобным средством является добыча (личным) трудом»¹⁰¹².

Таковы были воззрения на труд, установившиеся с ранних пор в индусском быту и не только не смягчившие в последующие века, но еще увеличившие пренебрежительное отношение к нему. Не удивительно, что при таких условиях окружающей среды и буддизм примкнул к преобладавшему настроению и убеждению, чем еще раз доказал, вопреки ложно приписывавшемуся ему в наши дни направлению, что дух социальной реформы в демократическом смысле был ему совершенно чужд. Легенда о Будде санкционировала общепринятый взгляд на презренном целого ряда трудовых профессий, когда в рассказе о расследовании родов, из коих может происходить Будда, она определила, что бодхисаттвы не рождаются «в презренных семьях чандал, игроков на дудках, каретников и плетельщиков, или домашних слуг и торговцев»¹⁰¹³. Но, помимо общей индусских предубеждений, буддизм имел и свои специальные поводы отворачиваться от многих видов труда, от многих профессий. Торговля, например,

ради накопления барышей была совершенно несовместима с монашеским обетом ничего-не-имения. Индусское законодательство, возбраняя браминам труд, сопряженный с торговлею, лицемерно разрешала им, однако, пользоваться плодами этого труда. Буддизм не позволял и этого, по крайней мере, в раннюю пору своего развития. Да и чем было торговать сангхе, когда сама она не производила никаких коммерческих ценностей, а дары обязана была принимать, не допуская излишнего их количества. Между тем, с буддийской точки зрения торговля все-таки считалась делом менее греховным, чем земледелие. Занятие этим последним противоречило другому, еще более важному иноческому обету не вредить живым организмам: процесс же пахоты полей считался смертоносным для животных и растений, встречающихся в почве. Кроме того, земледельческий труд казался предосудительным еще и потому, что он, по разъяснениям дхарма-шастр, ложился тяжелым бременем на «посторонние существа», на волов, впрягаемых в плуги. В этом двойном смысле осуждение земледельческого труда дважды выражено уже в легенде о Будде, сначала – во время «празднества плугов», а потом во время размышлений юного царевича о суетности мирской жизни. В буддийском древнейшем уставе это осуждение специально по отношению к земледелию не выражено; но оно подразумевается в более широко сформулированном правиле Патимокки, карающем как грех всякое копанье земли¹⁰¹⁴.

Позднее от китайского паломника И-тсинга мы узнаём, что, так как по буддийским убеждениям «земледелие, причиняя смерть животному, ведет к дурному, греховному образу жизни, то Великий Мудрец воспретил самим монахам заниматься им». Однако, ввиду того, что с успехом буддизма умножались дары мирян, и в особенности властителей, в его пользу, земельные угодья общины достигли значительных размеров, так, что использование их приходилось вести через посредство упасак-мирян, по примеру первоначально осуждавшихся за это Готамою браминов. Этот факт констатирует тот же наблюдатель: «монахи», говорит он, «дозволяют другим

беспрепятственно обрабатывать свои, обложенные податями, земли и получают лишь некоторую часть ее произведений; таким образом, они ведут образ жизни праведный, избегая дел мирских и оставаясь чистыми от вины уничтожения живых существ при пахоте и орошении полей»¹⁰¹⁵. По тем же соображениям не считалось дозволенным самим монахам заниматься огородничеством и садоводством. Жилища их почти всегда бывали окружены парками или садами, часто обширными, а иногда и изящно распланированными; однако уход за растениями, как и за прудами и оросительными каналами в них, справлялся садовниками-мирянами, а мы уже упоминали, что обе эти профессии, копания прудов и садоводства, стояли на очень низкой ступени в индусском расписании «презренных» занятий.

Далее, буддисты, при своем вегетарианском режиме, совершенно не нуждались в мясной пище, молоко же доставлялось им мирянами; а при таких обстоятельствах для них отпадал всякий труд, относившийся к скотоводству. Запрещение езды устраняло заботы о других домашних животных (лошадях, слонах), а закон неприкосновенности и диких тварей делал невозможною охоту и рыбную ловлю. Труд лодочников, корабельщиков, возчиков, вожakov каравана отпадал вследствие стеснений плавания и всех способов передвижения, кроме пешего хождения. Имущество иноков было столь ничтожно, что каждый из них мог бы воскликнуть: «все мое я ношу с собою», и мы видели, что попытки носить лишнее вызвали строгое порицание со стороны организатора общины.

Что касается строительных и ремонтных работ, неизбежных после возникновения монастырей, то они велись благотворителями и их рабочими; иноки же, как мы знаем, ограничивались неотяготительным трудом надзора за ходом построек и ремонта; технический же и художественный труд, как мы так же уже видели, в обителях первобытного буддизма держался в пределах зачаточных форм; и, наконец, труд портняжный и сапожный ограничивался немногими, простейшими приемами и выполнялся, обыкновенно, залповым

усилием всей общины, в минимальное количество времени (обряд касины). Буддийский монах был лишен даже такого рода труда, который стал по преимуществу иноческим в монастырях христианского Востока и Запада, – труда списывания рукописей и их украшения миниатюрами и орнаментом, так как мнемонический способ сохранения священных текстов делал ненужным тогдашнее, еще новорожденное искусство письма. Не существовало и иконописного труда до тех пор, пока буддизм оставался верным завету Готама не обоготворять Будду. Даже последний, неизбежный вид труда, очистка и уборка келий и их обстановки, и та не касалась подлинного монаха, ибо выполнение этих обязанностей лежало на его послушнике-ученике.

Как видим, равнодушное, чтобы не сказать пренебрежительное, отношение к труду вытекало с большой последовательностью из правил и условий быта буддийской монашеской общины. И без каких-либо особых запрещений большая часть видов труда оказывалась для ее членов ненужной, или невозможной. В строгом смысле, по справедливому замечанию Л. Фезера, «всякая профессиональная деятельность была им воспрещена» принципиально¹⁰¹⁶. Однако были и специально запрещенные занятия; при рассмотрении организации общины Будды мы видели, какое множество отдельных запретительных статей входило в монашеские уставы, статей, делавших тот или иной вид труда недозволенным. Немало найдем такого же рода запрещений и в поучениях Будды, хотя бы, например, в Брамджала-сутте. Здесь воспрещено: покупать и продавать, следовательно, торговать; быть весовщиком денег или менялою; комиссионером или вестником¹⁰¹⁷; воспрещена практика врачебной помощи во всех ее видах¹⁰¹⁸ и порубежные с тогдашней медицинской профессией занятия парфюмера и купальщика (банщика)¹⁰¹⁹; воспрещено содействие производству каких-либо предметов прихоти и роскоши¹⁰²⁰, а также участие в каких бы то ни было трудах по устройству забав, игр, спорта, зрелищ и развлечений¹⁰²¹; запрещены, следовательно, профессии гимнастов, акробатов, плясунов,

музыкантов и балаганных лицедеев¹⁰²²; запрещено участие и содействие во всех видах гаданий, предсказаний, заклинаний, и в иных суеверных деяниях, перечисляемых с особенной точностью¹⁰²³ и попеременно с которыми, в хаосе «низких вещей и занятий», теряются и жертвоприношения богам¹⁰²⁴. Список запрещенных видов деятельности мог бы быть и еще пополнен, но делать это не представляется нужным ввиду того, что буддийские запретительные статьи почти совпали бы с теми «презренными» и «низкими» занятиями, которые были отринуты уже и браманическим бытом и законодательством. Должно иметь в виду только, что буддизм в данном случае превзошел своих предшественников неприязненным отношением к труду. В подтверждение этого достаточно указать на то, что именно в Брами-джала-сутте свою обличительную речь против недозволенных занятий Готама противопоставляет как раз явному, или лицемерно-скрытому потворству им со стороны браминов и браманических аскетов, которые, говорит он, «живя на доставляемое им верующими, являются шарлатанами-трутнями и торгашами священных речей ради корысти», тогда как «он, Готама, воздерживается от таких дурных способов существования, от таких низких профессий, да и от такого обмана и столь неискренней болтовни»¹⁰²⁵.

Но, основательно осуждая многое, действительно заслуживавшее порицания и устранения (как, например, потворствующее пустоте, соблазнам и суеверию), Готама просматривал, что одновременно он отметал из жизни своей общины и многое существенно нужное, нравственно оправданное, как, например, уход за немощным ближним и помощь ему заботою и знанием. А, главное, – он не замечал, что его упрек «трутням-браминам», живущим за счет «верующих» мирян, всецело применим был и к его собственному созданию, к буддийской монашеской общине. Правда, она не морочила своих благодетелей тою лицемерною религиозностью, которую осуждал Готама, но жила она не своим трудом, а трудом тех, над кем она столь явно превозносилась и чьи скромные труды, без коих немислимо было ее собственное существование, она принижала с неменьшей софистичностью в

рассуждении, чем и браманическая теория распределения труда. В этом смысле буддизм, столь жалостливый к животным и даже растениям, оказался неблагодарным и жестким к своим же кормильцам-людям; он, оцезивавший комара в спорах о дозволенном и недозволенном, остался слепым к такому вопиющему нравственному противоречию, как предоставление своим избранным права вести (как наивно выражался китаец И-Тсинг) праведную жизнь, воздерживаясь от труда, сопряженного будто бы с грехом, и оставление большинства людей в необходимости не только вести этот, якобы греховный, трудовой образ жизни, но еще плодами его содержать и само малое, избранное стадо, претендовавшее на привилегию безгрешного неделания.

В общем, отношение буддизма к труду оказалось пренебрежительнее даже того, которое установилось в античной греко-римской культуре¹⁰²⁶. Эта последняя, правда, превзошла буддийскую суровым и даже жестоким обращением с главными носителями труда, с рабами¹⁰²⁷; но, санкционируя неравномерное и несправедливое распределение труда и неблагодарность к его мученикам, она к самим результатам труда относилась не только не апатично, но, наоборот, требовательно и алчно, стремясь к интенсивности подневольной работы¹⁰²⁸ и к накоплению и централизации плодов ее¹⁰²⁹. Буддизм же даже и в этом, безнравственном смысле пренебрегал трудом, предпочитая греху корысти и алчности другие грехи, – лень и праздность, довольствующиеся малым, но даровым, созданным чужим трудом. Таким образом, в совокупности своих воззрений на труд буддизм представляет, кажется, крайнюю историческую противоположность к соответствующей стороне христианских убеждений. Вот почему не лишним будет привести здесь, хотя бы некоторые черты из области этих последних¹⁰³⁰, в противопоставление вышеизложенным, буддийским.

До некоторой степени уже в быту еврейского народа, облагородившийся взгляд на труд¹⁰³¹ и, как следствие этого, смягченное сравнительно с другими древними культурами¹⁰³² отношение к рабству¹⁰³³ и, наконец, пламенные призывы

ветхозаветных пророков¹⁰³⁴ относиться к униженным и к беднякам с уважением, ради их человеческого достоинства, и с любовью, как к братьям, – все это было лишь предчувствием и предшествованием благодатной вести Христа и апостолов о восстановлении достоинства труда. Христос, прошедший дни детства и отрочества в трудовой обстановке, под кровом плотника Назаретского, и, вероятно, лично принимавший участие в трудах его; Христос, избравший первыми учениками Своими сынов труда, рыбаков, и в дни проповеди вращавшийся, главным образом, в сонме трудящихся: Христос, призывавший к Себе «труждающихся и обремененных», Сам, словом и делом, удостоил приблизить к Себе труд и тружеников, благословил и освятил их. Презренные миром, смиренные, убогие, обездоленные законом и общественным сознанием были сразу вознесены и поставлены наравне с знатными, богатыми и сильными: и упразднено было различие между ними перед лицом общего Отца Небесного. Пред отверзающимися вратами Царствия Божия исчезло сразу различие «раба и свободного» (Гал.3:28), и на лоне Авраамовом бедняк-страдалец водворился превыше богача, роскошествовавшего на земле. Первые, ближайшие свидетели этого, непостижимого для языческого сознания переворота¹⁰³⁵, апостолы с увлечением возвещали его наступление миру, еще сплошь упоенному хмелем тщеславия и властолюбия. «Посмотрите, братия», торжествующе вещал «апостол языков», «посмотрите, кто вы, призванные? не много из вас мудрых по плоти, не много сильных, не много благородных. Но Бог избрал немудрое мира, чтобы посрамить мудрых, и немощное мира избрал Бог, чтобы посрамить сильное, и незнатное мира, и униженное, и ничего не значащее избрал Бог, чтобы упразднить значащее» (1Кор.1:26–28). С униженного язычества не только снят позор его общественного положения, оно даже вознесено над тем, что не по заслугам чествовал мир: ему возглашена хвала, как бы в возмещение испытанной многовековой несправедливости: «да хвалится брат униженный высотой своею, а богатый унижением своим» (Иак.1:9–10), ибо «не бедных ли избрал Бог быть богатыми верою и наследниками Царствия, обещанного

любящим Его?» (Иак.2:5). А вакханалии счастливых не по заслугам противопоставлена угроза: «Плачьте и рыдайте, богатые, о бедствиях ваших, находящихся на вас: богатство ваше сгнило... золото ваше и серебро изоржавело, и ржавчина их будет свидетельствовать против вас, и съест плоть вашу, как огонь... Вот плата, удержанная вами у работников, пожавших поля ваши, вопиет, и вопли жнецов дошли до слуха Господа Саваофа (Иак.5:1–4)... Вы презрели бедного (2:6)... вы осудили, убили праведника (5:6)... И ждет «суд без милости не сотворшего милости» (2:13). Предшествование же, предпосылка милости это – справедливость, излюбленная добродетель прогрессивного течения античной морали, сказавшегося в стоицизме и в римской юриспруденции¹⁰³⁶, но, однако, противоречиво оставшегося почти без применения к труженику вообще, к рабу в особенности. И вот эта-то именно сторона утраченной древним миром справедливости и воскресает в христианстве, и энергично восстанавливается им.

Самим Спасителем трудящийся объявлен «достойным награды за труды свои (Лк.10:7); а грозный оклик апостола Павла: «если кто не хочет трудиться, тот пусть и не ест!» (2Фес.3:10) подтвержден собственным примером наставника народов, не гнушавшегося быть «делателем палаток» (Деян.18:3), «трудившегося и работавшего своими руками, ... день и ночь». (1Кор.4:12; 2Фес.3:8). «Образцом для подражания» отныне поставлено: «работая в безмолвии, есть хлеб свой»; «не есть хлеба даром, но заниматься трудом и работою, ночь и день, чтобы не обременять никого» (2Фес.3:12 и 8–9); «жить тихо, делая свое дело, и работать собственными руками» (1Фес.4:11). И завет этот настойчиво подтверждается учительными памятниками первохристианства.

«Работай руками своими, ради выкупа за грехи свои», внушает Послание Варнавы (гл. 19). «Потрудись во искупление грехов своих», подтверждают Постановления апостольские (VII, 12); а Учение 12 апостолов (XII, 3 и 4) предписывает: «пусть поселяющийся у вас работает и ест; если же он не знает ремесла, то позаботьтесь о нем по вашему усмотрению так, чтобы христианин не жил среди вас праздным; а, если он не

желает так поступать, то он христопродавец; удаляйтесь от таковых». Что этот, из очень ранней поры развития христианских общин идущий¹⁰³⁷, приказ и обычай неослабно поддерживался и позднее, видно из сходных предписаний памятника, известного под именем Постановлений апостольских: «занимайся своим мастерством и делом» (Пост. ап. I, 4); «не лениво занимайтесь делами своими со всею честностью..., чтобы никогда не быть нам праздными...; трудитесь непрестанно, ибо порок праздного неизлечим; если же кто не трудится, тот у вас да не ест; ибо праздных ненавидит и Господь Бог наш, а из почитающих Бога никто не должен быть праздным» (II, 63). «Кто терпит недостаток... от праздности, тот не достоин не только пособия, но и Церкви Божией» (II, 4). И от труда ручного не освобожден никто, ни даже пастыри церковные: «и мы, хотя занимаемся словом евангелия, однако не нерадим о занятиях; ибо одни из нас рыболовы, другие скинотворцы, иные земледельцы, чтобы никогда не быть нам праздными» (II, 63). Псевдо-Климентово послание «О девстве» (I. 11) также резко порицает праздность предпочитающих религиозные разговоры труду.

Как явственно выступает здесь новый взгляд на достоинство труда! Труд не только не позор, как считалось в античном мире, не только не препятствие к конечному «освобождению», как думал буддизм; он и не одно выполнение наказания за грех, как мыслил Ветхий Завет: наоборот, праздность – позор и «порок неизлечимый, ненавистные Господу»; не труд, а праздность – препятствие ко вступлению в Церковь Христову, а через нее и в Царствие Божие! Труд же есть нравственная обязанность, условие права на земное существование и «свершение служения, полученного от Бога». Далее, это – очищающее и оздоравливающее в духовном смысле средство: это – «выкуп за грехи», «искупление их». И наконец, это – выполнение долга любви к ближнему, милосердия к нуждающемуся и немощному. «Делай добро», внушает кроткий «Пастырь» Ермы: «делай добро, и от плода рук твоих, который дает тебе Бог, давай всем бедным, просто, ни мало не сомневаясь, кому даешь. Всем давай, потому что Бог хочет, чтобы всем было даруемо из Его даров. Берущие по нужде не

будут осуждены, а берущие притворно подвергнутся суду. Дающий же не будет виноват, ибо он исполнил служение, какое получил от Бога¹⁰³⁸.

Цель труда, таким образом, – не экономическая, а нравственная: «заниматься надо своими делами со всею честностью, чтобы во всю жизнь свою довольствоваться и самих себя, и бедствующим, дабы не обременять собою Церкви Божией». Вот почему христианство не сосредоточивало своих желаний и сил на деятельности экономической и не брало на себя инициативы социально-экономических реформ. Его задачей, его делом была реформа не законов и учреждений внешних, а перерождение и перевоспитание духовной и телесной природы человека¹⁰³⁹. Хотя косвенным образом, путем общего нравственного переворота и примера в настроении и поведении, оно оказало глубокое и широкое влияние как на развитие законодательства¹⁰⁴⁰, так и на образование новых бытовых условий, однако ни того, ни другого оно не ставило своею прямою задачею. В своих же теоретических планах обоснования желательного государственного строя некоторые великие учителя Церкви, быть может, склонны были вдаваться в идеал, который в наше время ошибочно пробовали подводить под тип коммунистического общежития, хотя в основе этого идеала лежали отнюдь не соображения материального характера, а побуждения аскетически-нравственные¹⁰⁴¹. Не общность имуществ и материальных благ стремилось организовать первохристианство, а «общение святых» в жизни Церкви Христовой, создать единый организм духовный, моральный и религиозный, связанный в своих составных человеческих частях единой вселенской верой, единой надеждой на возможность и близость наступления Царствия Божия, единой взаимной любовью, да сокровенной силой таинств, молитвой друг за друга, охраной ангелов, представительством святых, исповеднической кровью мучеников и, прежде всего, источником и животворящей силой всего этого, – милующей и спасающей благодатью Христа, пребывающего в Церкви Своей до скончания века¹⁰⁴². Вот почему не внешней, принудительной нормировкой земных благ,

а свободным, великодушным порывом братской любви стремилось первохристианство исправить неизбежные неравенства и несправедности земного общественного строя, реагировать против коих законодательно его не влекло и потому еще, что, при эсхатологическом настроении, интенсивно охватившем первые поколения христиан, они не только верили в близость мирового конца, но и молитвенно-восторженно призывали его: «ей, Господи, гряди вскоре!»¹⁰⁴³.

Когда постепенно улеглись эти волнующие ожидания быстро, как тогда казалось, надвигающейся мировой катастрофы но не улеглась и не остыла любовь, побуждавшая к милосердию, тогда благонамеренная заботливость о материальных средствах, необходимых для осуществления помощи ближнему, укрепила в сознании христиан убеждение в достоинстве и ценности личного труда, как безгрешного способа получения этих средств для осязательного проявления любви, не чувством и словом лишь, но и делом. Служить добродетели – вот обязанность труда по убеждению отцов Церкви: здесь же и его санкция: здесь же и награда. Василий Великий разъясняет это в своих «Правилах», обязательных для иноков, но поучительных и наставительных для всех христиан. «Должно ли под предлогом молитв и псалмопения не радеть о делах?, надобно ли заниматься рукоделием? Ответ: поскольку Господь наш Иисус Христос говорит, что не просто всякий, и во всяком случае, достоин пищи своей, но делатель (Мф.10:10), и Апостол повелевает трудиться и делать своими руками благое, дабы иметь, что подать требующим (Еф.4:28), то из сего само собою явствуется, что надобно ревностно заниматься рукоделием. Ибо цель благочестия надо почитать не предлогом к бездействию и не удалением от труда, но побуждением к подвижничеству, к большим трудам... Такой образ жизни полезен нам не одним изнурением тела, но и любовью к ближнему, чтобы через нас и немощным братьям Бог подал довольство... И какое зло праздность, нужно ли говорить о сем?» «Сколько необходимо каждому ежедневно вкушение пищи, столько же необходимо и дело, по мере сил»¹⁰⁴⁴. «Знающий какое-либо художество не должен оставлять его, пренебрегать тем, что уже приобретено;

не знающий же должен, по одобрению сведущих советников, избрать себе какое-либо дело; избравши же, быть внимательным к своей работе, заботиться о ней с любовью и с неленостной тщательностью, с внимательным попечением, как бы надзирал за ним сам Бог: совершать ее безупречно, ... помогая и другому в других художествах»¹⁰⁴⁵. «Кто поспешает к совершенству, тому свойственно заниматься рукоделием день и ночь»¹⁰⁴⁶. Цель же труда определена так: «работать не для того, чтобы изделием своим удовлетворять своим потребностям, но, чтобы исполнить заповедь Господа, сказавшего: «взалкался, и дасте ми ясти». Посему каждый в деле своем должен поставлять целью вспоможение нуждающимся, а не собственную свою потребность. Ибо таким образом избежит осуждения за самолюбие и примет благословение за братолюбие»¹⁰⁴⁷.

К этим соображениям великого воспитателя восточного церковного сознания о том, что только трудом создается право личности на пропитание¹⁰⁴⁸, но вместе с тем, трудом же выполняется правильно и обязанность благотворения ближнему¹⁰⁴⁹, – у одного из руководителей западного церковного сознания, у блаженного Иеронима, присоединяется еще указание на высокое, духовно-воспитательное значение физического труда, как на могучее пособие аскетической дисциплины: «в похотях (пребывает) всякая душа праздная; но должно тебе удаляться от работы потому, что (ты), по милости Божией, ни в чем не нуждаешься; тебе должно трудиться со всеми для того, чтобы при работе ни о чем другом не думать, кроме того, что относится к служению Господу»¹⁰⁵⁰: «надо заниматься каким-либо делом, чтобы дьявол всегда заставлял нас занятыми»¹⁰⁵¹... «Нужное для потребностей должно готовить не столько по нужде в содержании, сколько для спасения души, да не блуждает ум в помыслах погибельных»¹⁰⁵².

Еще энергичнее выступает Златоуст на защиту труда. Вопреки античному презрению, в пламенных речах возвеличивает он достоинство «брата-труженика», находя простого ремесленника заслуживающим большого удивления и

почета, чем тунеядца, владыку тысяч рабов. С гордостью указывает он сынам труда на их «сотоварищей» по рукоделию, на «друзей Христовых», апостолов первопрестольных¹⁰⁵³; указывает и на Самого Христа: «видишь ли, в лице нас ради обнищавшего Господа, (видишь ли) нищету, мать богатства? Он принял и вид раба, не одну только природу раба»¹⁰⁵⁴. «Не тем, кто работает, должно, следовательно, стыдиться, а дармоедам, ничего не делающим. Не в праздности мудрость, а в жизни, в коей хлеб насущный достойно заслужен личным трудом. Счастливы и почтенны труженики, ибо жизнь трудовая очищает сердца их и укрепляет души»¹⁰⁵⁵. «Не преступление стоять на рынке и работать. Оставаясь дома, грабить чужое – вот преступление!.. Ты работаешь на рынке; ты ремесленник: тут нет ничего худого; напротив, похвально, что ты честным трудом добываешь себе пропитание... Постыдно жить в праздности, в ремесле же нет стыда»¹⁰⁵⁶.

Сам проникнутый глубоким состраданием к униженным и обездоленным, св. Григорий Богослов старается возбудить то же чувство во всех людях, обращаясь к ним как «к братьям и соучастникам в бедности, ибо все мы (от природы) бедны и имеем нужду в благодати Божией»¹⁰⁵⁷. «Если важнейшею заповедью должно почитать любовь», говорит он, «то превосходнейшую часть ее должна составлять любовь и сострадание к бедным,... ко всем бедным.... ко всем, по какой бы то ни было причине, страждущим.... ибо все мы – едино в Господе»¹⁰⁵⁸. Исходя из общего многим Отцам Церкви взгляда на собственность не как на ценность, всецело и безусловно принадлежащую ее владельцу, а как на благо, только вверенное ему Богом для распределения излишка, сверх лично необходимого, между неимущими¹⁰⁵⁹, св. Григорий в увлекательных чертах набрасывает картину первобытного равенства прав всех людей «на все, в изобилии дарованные, первые потребности жизни, кои ни власти не подлежат, ни законом не ограничиваются.... но предложены всем и каждому в богатой мере». Указавши же затем на «безумное» нарушение этого «ровного раздания даров Божиих» властолюбием и корыстью, он приглашает «вспомнить о благородстве естества

человеческого» и «закону властителя противопоставить закон Создателя», «помочь природе, почтить первобытную природу, покрыть бесчестие, нанесенное роду нашему», а именно: «подкрепить в нужде, облегчить участь удрученного несчастьем, подражая милосердию Божью»¹⁰⁶⁰. И средство для этого благородного подвига опять – труд.

А следствия, а результаты такого отношения к труду и к его произведениям, к имущественным благам? Ответ выслушаем из уст Лактанция. «Иной, может быть, спросит: «разве нет у вас бедных и богатых, слуг и господ? и разве не полагаете вы различий в состояниях?» – Все мы называемся братьями, потому что считаем себя друг другу равными. Хотя у нас и есть отличия по телу, но мы служащих наших именуем по духу братьями, служащими, как в мы, одному и тому же Богу... Господа и слуги, богатые и бедные, равны между собою по служению душ своих... Люди, превозносящиеся и гордящиеся на земле, суть самые низкие и презренные в очах Божиих... Кто у людей будет слыть простым и низким, тот у Бога почитается высоким и отличным»¹⁰⁶¹. Сообразно с этим, имущество есть «жертва Богу»; «богатство – порок, если употреблять его дурно, и добродетель, если управлять им хорошо»¹⁰⁶². Но в чем такое, должное, управление? – «Довольствоваться малым из того, что есть и что нужно для жизни, и уделять нечто также из него, насколько можно, в пользу нуждающихся»¹⁰⁶³. Наконец, у Амвросия сходные воззрения складываются в еще более величавую концепцию духовного единства и солидарности верующих в мысли, в чувствах и в деле. Если мы «родимся скорее ради мира, чем ради самих себя»¹⁰⁶⁴, и, если все человечество есть подобие организма¹⁰⁶⁵ – ясно, что и все его члены связаны единством образа, единством обязанностей, единством, наконец, судьбы¹⁰⁶⁶. Проще; «мы все – братья, как бы единокровные братья, рожденные от одного и того же отца (Бога) и одной и той же матери (земли)»¹⁰⁶⁷.

Эти воззвания, эти пламенные хвалы и смелые обличения не пребыли одними словами; эти примеры великих учителей не остались без подражания. В области чисто христианской, в жизни церковной различия «раба и свобода», богатого и убогого

действительно исчезли: трудившиеся руками своими, стали наставниками народов; в лице Каллиста раб взошел на кафедру первосвященника римского; и тогда как язычники глумились над тем, что последователи новой веры были преимущественно люди низких профессий и позорных разрядов труда¹⁰⁶⁸, христиане гордились своим участием именно в этом, ручном труде, и ему отдавали, как раз в противоположность буддистам, решительное предпочтение перед торговлею¹⁰⁶⁹.

И прилежание к труду вменялось в обязанность не одним мирянам и не ими одними усвоялось. Именно в этом отношении христианское духовенство вообще, монашество в особенности, явилось противоположностью буддийской сангхе. Последняя предоставляла труд мирянам, а сама жила на их подаяния. Христианские пастыри, начиная с апостолов, ставили правилом содержать себя личным трудом, «дабы никого не отягощать». От лица первоучителей этот завет передается вождям церковным и в последующую пору¹⁰⁷⁰; и, если бы требовалось приводить предписания учителей Церкви, сюда относящиеся и касающиеся лиц духовного знания, нам пришлось бы повторить большинство текстов, уже приведенных нами по поводу мирян, ибо не к одним мирянам, но и к пастырям, но, и к инокам, и даже к ним, местами, по преимуществу, относятся все эти внушения к трудолюбию, исходившие из уст Василия Великого, Амвросия, Иеронима, Августина¹⁰⁷¹ и других, а позже из уст творцов христианской аскетической дисциплины.

Именно в этой среде убеждение в достоинстве труда, его необходимости в смысле нравственной обязанности, его пользы для дел милосердия и в качестве пособия при выправке силы духа, подверглось особенно интенсивной проверке на опыте личном и коллективном, оказало могучее влияние на строй монашеской и подвижнической жизни, а через нее, путем примера, оказало широкое воздействие и на жизнь мирян, и в итоге принесло обильные плоды, глубоко повлиявшие на общий код мировой культуры, в совершенную противоположность иночеству буддийскому, не заявившему себя с этой всемирно-исторической трудовой стороны, решительно ничем активным. Если прогресс европейской цивилизации со времени упадка

римской империи в значительной степени своим осуществлением обязан проповеди и живому примеру труда христианской аскетикой, то, наоборот, многовековой «глубокий сон» Дальнего Востока в не меньшей степени связан с расслабляющим, апатичным отношением к труду буддийского монашества. Для более убедительного выяснения этой существенной противоположности приведем несколько подтверждающих ее свидетельств из области святоотеческой письменности.

В преданиях свято-отеческих призыв иноков к труду идет от самого неба: Антоний Великий был научен будто бы ангелом труду, как верному средству против дурных помыслов и уныния¹⁰⁷²; точно так же в числе правил подвижнического жития, начертанных на медной дщице, врученной будто бы ангелом же преподобному Пахомию¹⁰⁷³ значилось: «назначай им (инокам) труды, соразмерные с силами каждого»¹⁰⁷⁴. Сообразно с этим благочестивым преданием, общеобязательный труд введен был во все монашеские уставы и в ту, твердо соблюдавшуюся практику, которая предшествовала редактированию уставных правил. Так, по тому, до сих пор еще недовыясненному в своем авторском и хронологическом составе сборнику правил, который приписывается преп. Пахомию и его ближайшим продолжателям, Орсисию и Феодору Освященному¹⁰⁷⁵, «за исключением времени, посвящаемого молитвословию, все остальное предписывалось употреблять преимущественно на работу»¹⁰⁷⁶. Наставления аввы Орсисия, предостерегая от вреда «обязываться куплями житейскими», внушают, однако же: «потрудимся, как добрые воины Христовы»¹⁰⁷⁷. В правилах другого продолжателя дела преп. Пахомия, в правилах отца Коутского подвижничества Шенуди (Шнуди)¹⁰⁷⁸ труд был не только всем инокам предписан, но и распределен и регулирован до малейших подробностей¹⁰⁷⁹. В правилах Серапиона, Макария, Пафнутия и других 34 старцев от третьего часа до девятого приказано работать, «трудолюбно занимаясь рукоделием»¹⁰⁸⁰; в другом правиле – от 2-го часа до 9-го, «дабы не заводилось пустословие и все помышления были бы у

Бога»¹⁰⁸¹. В тех же размерах требуют «неутомимость в трудах» правила св. Макария Александрийского¹⁰⁸², по соображению, являющемуся полной противоположностью иноческому уставу буддийскому: «монах мудрый делает своими руками и приобретает себе каждодневное содержание; в прибыль же у него идут молитвы и посты. А кто получает содержание от другого, какая ему польза от молитвы и бдения? Он всегда гол, как худой наемник»¹⁰⁸³. С воззрениями устава Василия Великого на труд мы уже отчасти знакомы. Здесь также руководящим началом признано, что проходящим иноческую жизнь приличествует только тот способ пропитания, который предложен Апостолом: «да своими руками делаяще, благообразно свой хлеб ядят» и получают возможность и немощным братьям подавать довольство¹⁰⁸⁴. Желаящим освободиться от обязанности работать, великий учитель противопоставляет «волю Божию на то, чтобы алчущего напитать, жаждущего напоить, нагого одеть, и проч.», а это делает «совершенно необходимым повиноваться учению Апостола: «паче да труждается, делая своими руками благое, да имать подаяти требующему» (Еф.4:28). «Явно, что, (хотя) совершенно запрещается хлопотать или работать ради себя, (однако же), по заповеди Господней, надобно тем усерднее хлопотать и работать ради потребности ближнего»¹⁰⁸⁵. В общежительном уставе Иоанна Кассиана предписание «почти ни одной минуты не оставаться праздным и никогда не полагать конца умному деланию сочетается с правилом «упражнять и силы телесные», так как «они уравнивают выгоды внешнего человека с пользами внутреннего, скорым движениям сердца и непостоянному волнению помыслов противопоставляя тяжесть рукоделия, как крепкий какой-нибудь, непоколебимый якорь, чтобы... легкоподвижное и быстро всюду парящее сердце... могло удерживаться... в безопаснейшей пристани... и охранялось бы даже от всякого пустого и праздного помысла»¹⁰⁸⁶.

Таковы были предписания восточных законоположников иноческого и отшельнического жития о труде. Правила эти с самого начала влияли и на Запад, восхищавшийся великими

подвижниками Востока, и силившийся подражать им. Блаженный Августин, восторженно восхваляя их, ставит в пример Западу и их отношение к труду¹⁰⁸⁷, и сам вдохновляется им в своем наставлении гиппонским монахиням¹⁰⁸⁸, представляющем как бы набросок устава, существенно повлиявшего на устав св. Венедикта¹⁰⁸⁹. Специальную же апологию иноческого труда Августин дал в особом трактате, на который мы уже ссылались¹⁰⁹⁰. Импульс, сообщенный Августином, в данном отношении стал решающим для западного иночества после того, как эти внушения были включены Венедиктом Мурсийским в его устав; предписавший «рано утром работать от 1-го часа до 4-го... в половину осьмого – опять за работу, и работать до вечера, и не скорбеть, если по местным обстоятельствам или по бедности нужно бывает усилить работу; ибо то и монахи, когда живут трудами рук своих»¹⁰⁹¹.

Таков единокорный хор отцов христианской аскетики в пользу достоинства и необходимости труда. Попытки разногласия бывали, конечно, и не по одним внушениями лени, но и по искажению убеждения в превосходстве созерцательной жизни над деятельною; но опаснейшая из этих попыток, в лице секты *массалиан* («молящихся» – только молящихся, а не трудящихся) или *евхитов*¹⁰⁹², встретила энергичный и дружный отпор Василия Великого, Кирилла Александрийского¹⁰⁹³, Епифания¹⁰⁹⁴, Августина¹⁰⁹⁵, да и самих подвижников, как, например, того синайского аввы Сильвана, который претендовавших на степень «чисто-духовных» существ оставлял без всякой пищи, дабы убедить их в том, что «и Мария не может обойтись без Марфы»¹⁰⁹⁶. У творцов подвижнической дисциплины, например, у Антония Великого, или у преподобного Пахомия, временные колебания, что предпочесть: деятельные ли труды милосердия к ближнему, или жизнь, всецело отданную молитвенному и созерцательному подвигу, разрешались конечным уравниванием одной аскетической обязанности с другой и их гармоническим сочетанием и объединением¹⁰⁹⁷. В том же смысле и духе многократно высказывались и другие «пустынные» отцы, то уподобляя, как авва Агафон, труды

телесные листве здорового дерева, а подвиги жизни духовной его плодам¹⁰⁹⁸, то, как блаженный Памво, на примере двух братьев, из коих один посвятил себя отшельническому подвижничеству и молитве, а другой делам деятельного милосердия в общежительной обители, указывая, что оба пути приводят в рай¹⁰⁹⁹, то, поучая, как св. Пафнутий, «не презирать никого в здешнем мире – будь то разбойник или комедиант, простой ли земледelec, женатый ли человек, купец ли, преданный торговле, (ибо) во всех родах жизни найдутся души, угодные Богу... и ясно, что угодны Ему не столько тот или иной род жизни, или внешнее поведение, сколько чистота и внутреннее расположение сердца и нравственное достоинство поступков»¹¹⁰⁰.

Под влиянием этих убеждений и предписаний развитие трудовой деятельности всюду неотлучно сопровождало рост иноческой жизни. На ранней заре ее, в многочисленных и многолюдных (до 7.000 человек!) монастырях, создавшихся под руководством или влиянием Пахомия Великого¹¹⁰¹, а затем в обителях палестинских¹¹⁰² и сирийских¹¹⁰³ мы уже встречаем не только интенсивнейшее выполнение единичного труда¹¹⁰⁴, по примеру славнейших, наиболее чтимых отцов¹¹⁰⁵, но и превосходную организацию труда коллективного в общежитиях¹¹⁰⁶, становившихся, благодаря этому, независимыми ни от какой посторонней помощи источниками вещественных средств своего существования¹¹⁰⁷ и неоскудевавшими родниками бескорыстной помощи сторонним нуждающимся¹¹⁰⁸. Распределены были точно часы труда; установлены дневные «уроки» его¹¹⁰⁹; обособлены и распределены виды работы¹¹¹⁰; весь труд поставлен под строгий, непререкаемый надзор особых, опытных руководителей¹¹¹¹, чтобы не вырождаться в личное, излюбленное занятие, в, своего рода, вожделение, или же в тщеславие¹¹¹², а с другой стороны, чтобы не вдаваться в погоню за излишеством производства¹¹¹³, или не напрягать чрезмерно сил трудящихся¹¹¹⁴. Принята была во внимание экономия затрат на работу¹¹¹⁵; введена точная отчетность по исполнению ее¹¹¹⁶, а рядом с требованием тщательности в работе¹¹¹⁷, поставлены

необходимыми условиями простота и дешевизна¹¹¹⁸ того, что производилось для нужды братии и для сбыта на стороне¹¹¹⁹, имевшего целью не прибыль, а лишь удовлетворение потребностей общежития, или возможность оказания помощи нуждающимся, другим инокам, или мирянам, каждому, кого посылал на встречу Бог¹¹²⁰.

Пусть этот светлый идеал и яркое его воплощение в жизни омрачились впоследствии! Пусть благородная христианская концепция труда исказилась себялюбием и корыстью, а живоносное усилие превратилось в тлетворное! Злоупотребления святынею не оправдываются и неизбежно влекут за собою заслуженное возмездие. Но ради заблуждений, искажений и злоупотреблений не забудем того величавого, того оздоравливающего и плодотворного в нравственном и религиозном смысле, что было исторически создано обще-христианским отношением к труду, что было свершено иноческим трудом, в частности. История не только христианского подвижничества, но и христианского просвещения, как на Востоке¹¹²¹, так и на Западе¹¹²², неразрывно связаны, хотя и в разных для того и другого мира смыслах и следствиях, с признанием христианской аскетикой необходимости трудовой, деятельной жизни совместно с созерцательной. Спора нет, соприкосновение с земным ежеминутно приводило к опасности суетного обмирщения первоначального величавого, трудового идеала: падения были вероятны; они были часты и глубоки; но рядом велики были и достижения, святы подвиги благотворительные, просветительные, духовно-воспитательные по отношению к личностям и массам, и к окружающей среде. И в этом смысле история средневекового монашества, западного по преимуществу, полна фанатическими контрастами борьбы доброго начала со злым. Наоборот, дальневосточный предшественник иночества, буддизм, не знал этой борьбы; но только потому, что риску падения, сопряженному с трудовым участием в деятельной жизни мира, он предпочитал кажущуюся безопасность бездеятельного прозябания, совершению равнодушного к жизни окружающей среды. Опасностям

самостоятельного, активного соприкосновения с житейскими заботами и обязанностями в форме какого бы то ни было труда, он предпочел жизнь паразита за чужую трудовую спину и покой неделания в надменном, но нравственно не оправданном одиночестве.

И это последнее, было тем опаснее, что, в отличие от христианских подвигов «пустынного», или «безмолвного», жития, эту отшельническую пустоту во времени нечем было наполнить. «Вас манят пустые кельи», взывал Будда, приглашая своих «верных» отрясти прах от мирской суеты и всецело отдаться «сосредоточенному житию». Но, спрашивается: что было делать в этих действительно пустых колях, из которых изгнаны были и труд телесный, и делание духовное, – молитва? Положим, все это ради того, чтобы тем больше, тем интенсивнее предаться созерцанию! Но при всей любви и навыке к нему, оно не могло быть непрерывным. Отцы аскетики христианской, не менее индусских созерцателей опытные в «умном делании», понимали лучше их свойства природы человеческой и опасности искусственно или насильственно предъявляемых к ней непосильных требований в этом отношении; они по опыту знали, как легко и пагубно, при неумеренности или несвоевременности, такое форсированное, бессменное напряжение созерцания вырождается в «прелесть» обманчивых или болезненных мечтаний, если оно не оздоравливается свежими притоками активного начала добродетели, а отчасти и трудом телесным, и, если все это не очищается благодатным кадилом молитвы. У буддизма же ничего этого не было. А между тем, в силу преобладания в его системе духовного устройства именно рассудочного начала, утомление и притупление мысли могли наставать здесь скорее, чем в аскетике, богатой многообразными воздействиями чувства религиозного. Духовная вялость, унылое расслабление духа, «ацеция», этот иноческий недуг, от которого столь заботливо старались оградить своих духовных чад отцы христианской аскетики, был, конечно, неизбежным и частым гостем и дальневосточных «пустых келий», но гостем тем более зловещим, что в этих пустых кельях обитали и души

«опустошённые», не только не реагировавшие против пустоты душевной, но даже принципиально стремившиеся «теряться в пустоте, чуждой всякого сочетания» (во что-либо положительное), теряться «в уклонении от думы как о бытии, так и о небытии»¹¹²³.

Сознание этой опасности было слабо в Готама, слишком предубежденном в пользу силы ясного мышления, будто бы довлеющей для конечного «освобождения». Но все же, до некоторой степени, это сознание у него было, и оно выразилось в старании пополнить чем-нибудь пустоту, остававшуюся в душе, бессильной отдаваться непрерывно только созерцанию, отворачиваясь и от физического труда, и от «умного», молитвенного «делания». Но с какой же стороны могло, при таких условиях, состояться пополнение душевной пустоты? Очевидно, только со стороны чувства. Оставаясь лично, по темпераменту и самовоспитанию, решительным рационалистом, Готама достаточно знал из жизни обаяние чувства над большинством людей, чтобы отважиться на полное его искоренение в своих учениках. Но еще лучше была ему ведома опасность широкой свободы, предоставленной чувству: ведь чувству так родственно, так интимно близко желание!.. А не в желании ли источник обольщения губительными чарами жажды бытия?.. Не на обуздании ли именно чувств, как родников желаний, и была главным образом сосредоточена поэтому буддийская практическая духовная дисциплина? Как же снова распахнуть чувству двери, казалось бы, уже навсегда от него замуравленные в душе «прозревшего»? не значило ли это разрушать одною рукою сделанное другой? И, однако, Готама был вынужден пойти на компромисс, по-видимому, достаточно ясный для него самого, но допущенный им, как и некоторые другие, в силу необходимости практической, в силу сознания нецелесообразности возлагать бремя невыносимое на плечи, хотя и послушного, но неустойчивого большинства.

Из трудного положения он попытался выбраться при помощи полумеры. Опять в противоположность христианской аскетике, не только не упразднившее чувства в своей системе духовного воспитания, но высоко, наоборот, державшей

светильник его, как могучего двигателя духовного роста, при условии предварительного оздоровления его веянием Божественной благодати, – Готама оставил в силе свой отрицательный приговор над чувством, как двигателем воли, как силою, направляющею к делам: но он признал допустимость его в душу мудреца, и то лишь в ограниченном смысле, как возбuditеля благонамеренных *настроений и симпатий*, не переходящих в *активные проявления* вне ощущающего их, а довольствующихся одним *пассивным* состоянием воздержания от злого, или, но большей мере, *бездейтельным пожеланием* блага и мира всему миру. Иными словами: Готама в своей этике и аскетике счел возможным ограничиться воспитанием лишь потенциальной стороны чувства, не заботясь о дальнейшем актуальном развитии и выявлении его, и даже прямо предостерегая от такового, ибо деятельное проявление чувства рождало бы уже дела, а дела, как было не раз указано, укрепляли бы и продляли бы власть кармы, а с нею – и плен личности в цепях возрождающегося бытия. Таким образом, буддизм нашел возможным пустоту, создававшуюся его без религиозной и бездейственной аскестикой, пополнить некоторыми лишь «умеренными», «спокойными», «соразмеренными» настроениями чувств, не переходящими ни в могучие эмоции, ни в активно-плодотворные импульсы. Если, по духу учения христианского, не только вера без дел мертва есть, но и чувство без дел мертво есть, то по духу дхаммы буддийской дозволительно лишь чувство мертворожденное, не предназначенное для воплощения активного в делах, самостоятельно начинаемых и свершаемых, а ограничивающееся одним пассивным воздержанием от зла и непротивлением злу.

Считаем нужным обратить внимание на эту завершительную, характерную черту буддийской системы духовного устройства потому, что она, кажется, более, чем какие-либо другие, подверглась нечаянному или умышленному искажению со стороны современных пропагандистов буддизма, столь охотно рассуждающих на благодарную тему о жалостливости, сострадании и милосердии, будто бы,

преимущественно перед другими религиями, свойственными благовестию Дальнего Востока. Именно на эту соблазнительно насажденную приманку уловляются недостаточно осведомленные о подлинных свойствах этой стороны буддизма, и очень не редко на этом же мнимом его достоинстве основывают его предполагаемое нравственное преимущество перед будто бы более черствою и жёсткою христианскою этикой. Чтобы устранить нарядную личину, прикрывающую в данном случае мертвенный лик буддийской морали, обратимся за разъяснениями к показаниям самого буддизма, подлинного, первоначального.

Побуждением к воспитанию чувства у Будды является отнюдь не желание воспользоваться его положительными сторонами, а, наоборот, желание обезвредить его отрицательные стороны. Если по оптимистическому христианскому мировоззрению все, исходящее от Отца светов, есть добро, и если зла Богом не создано, и лишь грехом, извратившим добро, зло вошло в состав жизни мировой, то, наоборот, по пессимистическому мировоззрению буддийскому, по коему само бытие – зло, и притом зло изначальное, не зависимое от грехопадения, в этом смысле дхаммою и не признаваемого, – то и чувство, создающее прелесть жизни и питающее жажду бытия, есть также нечто существенно недоброе, обманывающее, коварное. Не ему, следовательно, можно вверить задачу избавления от зла, а только ясному сознанию, рассуждению, охлаждающему и отрезвляющему обольстительные грёзы чувств. Не свободу, не простор откроет им, следовательно, мудрец; он непрестанно будет вопрошать себя: «какие еще остались сети, настолько опутавшие мое сердце, что я не могу ясно видеть и правильно мыслить?»¹¹²⁴ и, познавши эти «оковы сердца», он постарается разбить их, «отрекаясь от воли к похоти, от желания, от вожделения, от жажды бытия, от лихорадки бытия, от прелести бытия»¹¹²⁵. С этой целью, и только с этой, направляет Готама внимание и усилие последователей своих на воспитание сердца, как источника и органа чувств, относясь к нему не как к союзнику и другу в подвиге избавления от зла, а как к противнику, которого

даже и нельзя перевоспитать для спасительного дела, а можно только обезвредить лишением его возможности противодействовать делу избавления.

Он сознаёт трудность борьбы с природою человека, борьбы тем более тяжкой, что изъяны чувств, с буддийской точки зрения, не следствия искажения нашего организма, а их нормальное состояние, зло им, по существу, прирожденное. В этом отношении человек хуже даже животного: «открыта, как равнина, природа животного; затаенна и сокровенна, как темная пещера, природа человека»¹¹²⁶. Зло не в грехе человека, не в искажении смысла и цели бытия; оно в природе самого бытия, всякого бытия, неустойчивого, изменчивого, преходящего, смертного, скорбного для всего живущего, не исключая и богов. Зло присуще уже детям: «нежный грудной младенец, еще неразумный, ни слов, ни дел, ни жизни еще не ведущий, уже гневается, уже злобно кричит, уже дерется, уже ведет злой образ жизни. Откуда это, как не из молока материнского? Откуда, как не из природы сердца? Ибо многообразно, многоразлично сердце, к настроению, чувству, поведению и деянию, как хорошему, так и дурному, склонно»¹¹²⁷. И нет в нем, предоставленном самому себе, ничего надёжного: «ничего, братия, не знаю я более хилого, как сердце, оставленное без должного упражнения, и ничего, ведущего к большему благу, как сердце, надлежащим образом упражняемое, навывшее (в должном), (правильно) раскрытое и развитое»¹¹²⁸. «Все злое происходит из сердца, ибо оно – источник, рождающий всякое зло»: но оно же – «причина и родник всего добра»¹¹²⁹. И гнойному, все заражающему нарыву подобно оно, и чистому алмазу, и все пронизывающей молнии¹¹³⁰. Вот почему и надо пробуждать волю, чтобы не допускать восстания еще не восставших вредоносных порывов; надо мужественно вооружать свое сердце, заранее готовить его для борьбы с присущими ему злыми поползновениями¹¹³¹. «Бдите же над чувствами, неустанно, ясно-сознательно, пронизательно. Бдите над настроениями, ... преодолевая мирские вожделения и заботы!»¹¹³². «Быть не во власти своего сердца, а держать сердце в своей власти» – вот задача мудреца¹¹³³; «тот, кому

дорого свое Я, должен с полным рвением и с полной осмотрительностью сторожить за своим сердцем, дабы оно не одурманивалось ничем опьяняющим»¹¹³⁴.

Но что же такое сердце, к гибели ведущее? Это сердце, чувствами и страстями обуреваемое. И каково, наоборот, сердце к благу направляющее? – Это сердце, молниеподобно познавшее тщету бытия, источник страдания и путь к преодолению его: это сердце неподвижное и неизменное, как алмаз, в своем равнодушии ко всем сторонам суеты и тщеты бытия¹¹³⁵. Сердце драгоценное для буддизма не «*cor ardens*», не пламенеющее могучими порывами к добру и красоте, и к свершению их в деле, а замерзшее в тихой невозмутимости сердце, очищенное не только от пороков¹¹³⁶, но и от каких бы то ни было чувств, страстей и вожеланий. «Благородное, возвышенное сердце, есть освободившееся от всех цепей, успокоившееся и сосредоточившееся сердце»¹¹³⁷ сосредоточившееся, конечно, на правилах «благородного пути» избавления от бремени бытия. Мы уже достаточно знакомы с отрицательным характером этого «благородного» пути и знаем какое, сравнительно малое, значение отведено в нем активной нравственности. Этой тенденции Готама всегда оставался верен, когда он систематически и последовательно излагал свое учение: отрицательному методу в поведении он отдавал в таких случаях решительное предпочтение пред положительным. С ранней поры своего духовного развития поставил он себе правилом: «отделять в одну сторону соображения утверждающие, а в другую отрицающие» и пришел к убеждению на опыте, что «каждое утверждение ведет к ограничению себя и других, подтачивает мудрость, приносит с собою разрушение и не ведет к угашению тщеты и суеты»: и потому он принял решение: «каждый раз, как только начнет в нем возникать соображение в пользу утверждения (положительного признания) чего-либо, тотчас же отречься от такового, изгонять его из себя, истреблять его». Так, путем противоположности, познал он, что, наоборот, «отрицание не ведет к ограничению себя и других, что оно содействует мудрости, не приносит с собою разрушения и ведет к угашению тщеты и суеты. И сколько,

днями и ночами, ни раздумывал он над этим отрицанием (то есть над отказом признать положительную ценность и значение за чем-либо из относящегося к субъективному бытию), он не мог открыть в этом отрицании ничего ужасающего»¹¹³⁸.

Отсюда – совет, предопределивший всю тенденцию и судьбу его этики: «если человек долго и вдумчиво сосредоточится на усвоении соображения в пользу отрицания, он отринет соображения, направленные в сторону утверждения, и тогда сердце его склонится к отрицанию,... закалится сила его: негибаемой, несдвигаемой станет сознательность (прозорливость) его; успокоится и недвижимою станет плоть его; объединится и углубится дух»¹¹³⁹. И если в области умственной эта тенденция привела буддийскую дхамму к разложению интеллектуальных основ личного бытия, то в области нравственной она же вызвала сходный процесс расслабления положительных начал бытия морального. Так, сам Готама благотворным следствием вышеуказанного предпочтения отрицания считает не признание положительной обязанности добродетеля, а отрицательную же заповедь неделания зла: «оздоровляющее влияние отрицания», говорит он, «я познал на негодности, презренности и грязи злого... и выяснились, явными стали мне соображения в пользу невреждения и незлобия»¹¹⁴⁰.

Вот подлинное, правомерное, последовательное обоснование буддийской этики, остающейся верной своим коренным началам. Так обоснованная, она воистину – мудрость неделания, и, если бы она всегда могла оставаться последовательной в своем применении, она не должна бы и проповедовать ничего иного, кроме заповедей отрицательных: «не гневайся, не ненавидь, не вреди» и т. п. Сплошь и рядом, она и объявляла себя такою, только негативною мудростью: «не поддаваться заблуждениям; не быть слугою мира сего; среди человеконенавистников быть свободным от ненависти; среди алчных – чуждым жадности; среди сладострастных – быть освобожденным от похоти» – вот идеал нравственной доблести и земного счастья по некоторым изречениям Дхамманады¹¹⁴¹. И, если принимать во внимание всегда и неуклонно одну лишь

конечную цель буддийской духовной дисциплины, то, разумеется, не о добродетели положительной надо заботиться, не о свершении хороших дел, причиняющих возрождение в повышенном, временном положении, задерживающем желательное избавление, а надо воздерживаться от каких бы то ни было дел, надо предаться подлинному неделанию, абсолютному «квиетизму сердца»¹¹⁴², познавшего безразличность и суету всего сущего и всякого бытия.

Но как бы ни чурался жизни живущий, ему нет возможности совсем уйти от нее, и каждое с нею соприкосновение возрождает запрос на нечто положительное даже в душе, наиболее опустошенной леденящим веянием отрицания реальности сущего. Отрицателям смысла и ценности бытия все же приходилось жить с живущими, и уже одна неизбежность принятия, хотя бы и против желания, этого бытия, данного в настоящем, должна была приводить к сознанию или, вернее, к ощущению недостаточности только запретительного, только отрицательного кодекса нравственности. Вот этим-то и объясняется невольный поворот к положительно-этическому, если не в области действий, то, по крайней мере, в сфере настроений, в буддийской этике.

То была, конечно, непоследовательность, но такая, которой нельзя не сочувствовать: в ней сказалась победа непреодолимого влечения нравственной стороны человеческой природы к положительному, к созидательному. Вопреки своей теоретической доктрине, и, хотя бы в малой степени, буддизм проявился здесь чертами, которые остались наиболее симпатичными для европейского создания; они же во времена процветания буддизма, внушили к нему почтение и на Дальнем Востоке. Отдохнем же несколько в этом отрадном оазисе, приветливо улыбающемся исследователю мертвенных пустынь унылого буддийского жизневоззрения.

Отбросивши дурные вожеления, уклонившись от порочных порывов и действий, загрязняющих сердце, – учит Будда, – благоразумный человек тем самым оказывается на пути к чистоте, которая, хотя и является лишь первою и низшею степенью благородной дхаммы, тем не менее составляет

необходимое предшествование дальнейшего духовного роста¹¹⁴³. «Храните чистоту! опасно и заботливо храните чистоту!» настойчиво призывает Готама, но, вместе с тем, прибавляет: «храните добродетель!»¹¹⁴⁴. Добродетель же не исчерпывается одним воздержанием от зла; создавать ее, начало положительное, одним отказом от зла невозможно. И вот, сознавая это в данную минуту, обычный поклонник отрицательного метода в этике принужден обратить взоры в сторону положительного. «Пребывайте в любвеобильном настроении, в сострадательном настроении; на весь мир разливайте сияние любвеобильного, сострадательного настроения, широкого, глубокого, неограниченного, очищенного от гнева и досады». И пусть это настроение будет устойчивым, непоколебимым; спутником же его и наградой явится радостью преисполненное настроение¹¹⁴⁵.

Выше мы видели, как Готама, не ограничиваясь советом, выраженным в этих, слишком общих чертах, ввел в свою систему благоговейных размышлений, предназначенных для ежедневного упражнения, специальные медитации на тему о любви и сострадании ко всему живущему. И есть полное основание думать, что эта сторона предписаний учителя особенно охотно выполнялась учениками; она-то и способствовала выработке буддийского характера в спокойное, незлобивое и жалостливое отношение ко всему окружающему, в ту типичную черту, которая так привлекала к буддийским подвижникам наблюдавших за ними. Направленный в эту сторону, завет Будды сохранился как в самых ранних текстах его речей, так и в позднейших обработках учения. Вот как суммирует эти советы так называемая «Сутта Любви» (Метта-сутта), повторяющаяся с небольшими изменениями в Сутта-Нипате (I. 8), в Ангуттара-никае (XI, 16 и VIII. 1). в Итти-вуттаке (27) и в Куддакапате (IX): «вот что должно делать искусному в поисках блага, постигшему тишайшее состояние (ниббаны): пусть будет он способным и добрым, и добросовестным, нежноречивым, кротким, не гордым, довольным, необременительным для других, имеющим мало забот, неотягощенным (суетою), спокойным в чувствах своих и

мудрым, не надменным, не алчным. Ничего низменного да не творит он, ничего заслуживающего порицания! Да пребывают в счастье и безопасности все существа, и все они да будут в блаженном настроении! Какие бы ни были существа: слабые ли, сильные ли, длинные ли или короткие, большие ли, среднего ли или малого размера, видимые или невидимые, близко ли, далеко ли живущие, уже рожденные или же только ждущие рождения, – все существа да будут блаженны! Не обманывайте, не презирайте друг друга в чем бы то ни было; по гневу или раздражению не желайте вреда друг другу. Как мать с опасностью для собственной жизни сторожит за сохранностью ребенка, единственного своего ребенка, так точно пусть каждый возвращает в себе безграничное благодушие ко всем существам, и да пробуждает он в себе, и растит благую волю ко всему миру, в вышних и нижних, и поперечных сферах, без помехи (кому-либо), без ненависти и вражды. Стоя и двигаясь, сидя и лежа, во все время бдения пусть предается он этому настроению, ибо оно называется наилучшим состоянием в мире (по другому же¹¹⁴⁶, едва ли, впрочем, верному истолкованию) – «пребыванием в Боге». В Ита-вуттаке те же благородные мысли находят в себе более образное выражение: «каковы бы ни были средства приобретения нравственного достоинства, все они не стоят одной шестнадцатой доли любви, этого освобождения сердца, ибо любовь превосходит всех их светом и пламенем, и сиянием. Как свет лунный превосходит звездный: как на исходе дождливой поры года солнце, вставая на безоблачно-ясном небе, озаряет светом своим, пламенем и сиянием все, во свете и во мраке лежащее: как светит, рдеет и сияет утренняя звезда в исходе ночи, когда еле брезжит, благословение несущая заря, – так точно светит, пламенеет и сияет освобождающая сердце любовь, превосходящая все иные средства приобретения достоинства людьми»¹¹⁴⁷. Или, еще в одной из бесед Среднего Собрания: «как земля глубока и неизмерима, и не может утратить земных свойств своих; как пространство небесное бесформенно и невидимо, и всегда пребывает таковым, так и вы, иноки мои, храните дух свой ненарушимым ни единым звуком злым; пребывайте в дружественном, сострадательном и

любвеобильном настроении, без затаенной вражды или хитрости, и да объемлется каждый человек благодушием вашим. От отдельной личности исходя, осиявайте целый мир вашим землеподобным, вашим небоподобным, духовным настроением, широким, глубоким, безграничным, от гнева и злобы очищенным»¹¹⁴⁸.

Эта «метта», эта буддийская любовь, точнее передаваемая словом благорасположенность, проявляется, однако, согласно с общей, негативной тенденцией буддийской аскетики, более в пассивном воздержании от дурного, нежели в энергичном осуществлении добра. В огромной массе проповедей, бесед и правил Будды нигде положительная заповедь «делай добро!» не выдвинута на первое место; везде, вместо нее, мы встречаем заповедь отрицательную; «не твори зла!» Под злом же разумеется прежде всего отнятие жизни. Мы не в праве сказать, чтобы этому проступку Готама придавал такое же широкое значение, как его соперник, глава джайн Магавира-Натапутта, распространявший закон неприкосновенности жизни даже и на все растительные организмы. В первоначальном изложении буддийского учения мы, правда, встречаем общие внушения «любить все живущее, не вредить никому», но лишь очень редко попадаются ясные указания на то, что закон любви требует неприкосновенности и растительных организмов. Так, Пратимокша причисляет уничтожение растительности к разряду 93 проступков «пачи», не считающихся за грехи смертные¹¹⁴⁹; так, правила Магавагги позволяют вкушать плоды лишь в ту пору, когда в них еще не сформировались способные к произрастанию семена, или когда семена уже вывалились из плода, или же, наконец, когда эти последние каким-либо повреждением сделались неспособными к дальнейшему развитию¹¹⁵⁰. Но, не говоря уже о постоянных и иногда очень грубых нарушениях этого правила, оно стояло в явном противоречии с дозволением употреблять в пищу другие растительные, и, в частности, зерновые продукты. Непонятно (с точки зрения правила о невреждении живым организмам), почему воспрещалось есть фрукты, еще не лишившиеся семян, и, в то же время, дозволялось питаться рисом, то есть такими

же зернами, носителями будущей растительной жизни? или маслом, изготовлявшимся из семян же? Указанные ограничения могли бы, пожалуй, быть оправданы мотивом воздержания от прихотей, но не мотивом неприкосновенности источников жизни у растительных организмов. Ту же непоследовательность и невыдержанность видим в отношениях буддистов к другим, менее важным частям растений. Радикальный до конца джайнизм считал непозволительным разводить костер из дров или валежника, сорвать цветок, растоптать былинку, повредить ветку дерева, хотя бы и в случае придерживания за нее для избежания падения в ров или воду. Буддисты же сделали из приношения цветов в вихары благочестивую жертву, узаконенную их культом; они не стеснялись крыть ветвями свои шалаши и производить даже крупные порубки леса для построек. Заступничества за деревья, нередко встречающиеся в джатаках, всегда мотивированы жалостью не к ним самим, а к божествам, или животным, убежищем коих служили лесные великаны.

Неприкосновенность животных блюлась несравнимо строже. Не только монахам, но и мирянам, Дхаммика-сутта¹¹⁵¹ ставит первую заповедь: «не убивать, ни подавать повода к убийству какого-либо живого существа, ни одобрять убийства, совершенного другими; воздерживаться от нанесения вреда всем существам в мире, как сильным, так и дрожащим (от страха, то есть слабым)». Мы видели, однако¹¹⁵², что пользоваться следствиями нарушения этой заповеди не возбранялось, с соблюдением некоторых условий, даже и монахам: правила устава дозволяли есть даже и мясные кушанья, если их предлагали миряне¹¹⁵³ и если яства были изготовлены без ведома и согласия иноков. Мы знаем, что сам Будда не отверг мясного блюда, предложенного ему кузнецом Чандою, хотя, по несчастному стечению обстоятельств, и заплатил за такую уступчивость смертью. Это был, впрочем, не единственный случай вкушения им мясной пищи: однажды военачальник Сиха угостил его ею, за что ниргранты-джайны жестоко порицали Готаму и тем смущали его учеников. Он же, пространно выразивши свое неодобрение строгому соблюдению

внешних аскетических правил, смело заявил, что, «если бы немудрый накормил мудрого даже телом своих, для этого убитых, детей, то и тогда этим злом не осквернился бы мудрый»¹¹⁵⁴. Этим изречением он ясно определил, что для него, даже в таком претящем поступке, нравственный мотив, намерение, умысел, стояли выше самого факта¹¹⁵⁵. Последующие времена, менее искренние в исполнении правил и потому более склонные к казуистике, придерживались, однако, и в ней направления, указанного Буддой. Вот, например, образец рассуждений на эту тему буддистов эпохи И-тсинга (VII в. по Р. Хр.): «если жизнь разрушена была умышленно, должно ожидать следствий этого поступка (его кармы); если не умышленно, – вины не совершено, согласно слову Будды. Три вида мяса чистых (от греха, т. е. вкушаемых по незнанию и т. д.) могут быть употребляемы в пищу без проступка; если же дух этого правила будет нарушен, это создаст некоторый проступок, хотя и небольшой. Вкушая три чистых вида мяса, мы не имеем намерения убивать, и потому здесь основание безгрешности мясоедения в данных случаях очевидно... Да сверх того, мы имеем и золотые слова Будды на этот счет. К чему же еще рассуждать об этом? рассуждая слишком много о подобных вопросах, можно только сбиться с толку, запутаться. Такие поступки, как личное выпрашивание коконов, содержащих в себе шелковичных червей, или присутствие при убивании этих насекомых, непозволительны даже для мирянина, тем более для тех, чьи сердца стремятся к конечному освобождению. С точки зрения последнего, такие поступки совершенно недозволительны. Но, допустим, что благотворитель приносит шелковую одежду в дар монаху; – тогда последний должен принять дар, в качестве вещи, нужной для поддержания тела, необходимого для последования добродетели; и в таком поступке вины не будет»¹¹⁵⁶.

Не входя в обсуждение нравственной удовлетворительности подобных казуистических решений, заметим только, что случаи относящихся сюда соблазнов и недоумений встречались сравнительно редко: там, где миряне были осведомлены о правилах иноческого устава, они, конечно,

и сами избегали случаев подавать монахам повод к его нарушению, хотя бы и невольному. Притом, чем дальше, тем строже настраивалось в этом отношении мнение как самой сангхи, так и окружающей среды. Ригористическое течение это свойственно было не одному буддизму: мы видели развитие его до еще больших крайностей у джайн; но оно было не чуждо и всему общеиндусскому сознанию. Чтобы убедиться, до какой степени проповедь Будды в данном случае стояла в созвучии с постепенным видоизменением последнего, бросим беглый взгляд на ход этого процесса.

Хотя Готама и уверял, будто кровавые жертвоприношения были неведомы первобытным мудрецам¹¹⁵⁷, однако уже очень глубокая древность свидетельствует о противоположном¹¹⁵⁸. Веды, правда, не богаты подробностями в описании жертвоприношений животных¹¹⁵⁹, но факт существования кровавых обрядов с несомненностью явствует из ведических гимнов, двое из коих дают яркую картину заклания коня, самой торжественной из жертвенных церемоний¹¹⁶⁰, составлявшей «одну из древнейших частей индусской литургии», по выражению Гиллебрандта¹¹⁶¹, и вместе с тем бывшей высшим народным торжеством, сакраментально символизировавшим величие и святость царской власти¹¹⁶². Вопрос о практике человеческих жертв у индусов остается все еще темным и недовыясненным¹¹⁶³: но если бы даже считать сомнительным применение правила Шатапата-Брахманы «первым жертвуют человека, ибо он – первое из животных»¹¹⁶⁴, то все же, и после человека, в индусском ритуале, оставалось еще четыре рода обычных жертвенных животных (конь, корова, овца и козел), приносившихся в изобилии даже в более поздние времена, чем пора Вед и Брахман¹¹⁶⁵. Но уже из текстов последних видно, как постепенно смягчалась практика сакраментального кровопролития, кал «сила обряда покинула закланного человека и перешла в коня, а от него в корову, в овцу и козла, где и осталась на наиболее продолжительный срок»¹¹⁶⁶. С оттенком упрека позднейшие ритуальные тексты замечают: «прежде жертвовали всегда всех животных; теперь же только пару козлов, или рис да ячмень»¹¹⁶⁷. В домашнем культе,

описываемом в Грхиясутрах, жертвоприношение животных уцелело для чрезвычайных случаев (при свадьбах; в честь гостя; при особо торжественном поминовении предков)¹¹⁶⁸; но в ежедневном ритуале оно заменено жертвами бескровными: творогом, молоком, рисовую кашею¹¹⁶⁹, ячменем, сезамовыми зернами¹¹⁷⁰. Помимо того, при некоторых обрядах стали уже исключать жертвенное мясо из состава дозволенной к употреблению пищи¹¹⁷¹.

Выражение отвращения к убиению животных, впрочем, уже и раньше чувствуется в старании, насколько возможно, смягчить претящие впечатления, сопряженные с кровавыми обрядами. С ранних уже пор, еще ведических, к жертвенной твари относятся с почтением, и заботливостью: ее предварительно поят, чистят, омывают¹¹⁷², а когда обреченное животное, «задумчивое и покорное богам», близится к месту казни, жрец внушает ей не печалиться о своей судьбе: «ее не подвергнут долгим страданиям; она прекрасными путями направится к жилищам богов»...¹¹⁷³, Чтобы избежать тяжелых сцен медленной агонии, жертву предварительно задушали, лишали ее возможности кричать или стонать, а присутствующие в критический момент отворачивались от претящего зрелища.

По мере усиления аскетического направления возрастало в индусском обществе сочувствие к беззубойному питанию. Так, в сборниках дхарма-пиастра мясная пища не запрещается браминам, но уже отменена для аскетов-отшельников: подвижники должны питаться кореньями, плодами, листьями и травами¹¹⁷⁴, притом лишь дикорастущими¹¹⁷⁵. Правила, собранные в кодексе Ману, предписывают анахоретам «отказываться от пищи, употребляемой в поселениях.... приносить в жертву зерна и пироги, испеченные из продуктов лесных растений, а питаться земными и водяными травами, цветами, плодами чистых деревьев и растительным маслом, избегая меда и мяса, грибов и некоторых особо перечисленных растений, а также всего, выросшего на обработанной ниве или в пределах поселений, то есть в садах и огородах»¹¹⁷⁶.

Вместе с тем, пустынный образ жизни много способствовал упрочению жалостливого отношения к животным.

Удалившиеся от мира, лишенные частых сношений с людьми, анахореты, ставившие себе задачей и заслугою «жить подобно птицам и зверям», приучались смотреть на «граждан леса» как на существа близкие и родственные, приручали их к себе, делились с ними пищей, и убежищем от непогоды, оказывали им услуги, доходя иногда до самопожертвования¹¹⁷⁷. Джатаки полны трогательными рассказами о таком мирном симбиозе отшельников с животными, даже с хищными зверями и змеями¹¹⁷⁸. Иногда устанавливалась настоящая дружба, длившаяся до самой смерти животного, повергавшей будто бы осиротевшего пустытника в «неутешную», долговременную скорбь¹¹⁷⁹.

При такой подготовке становится понятным успех протеста Будды против кровавых жертвоприношений. Мы уже видели, с какою горячностью доказывал он бессмысленность веры в искупление человеческих грехов кровью неповинных тварей. Он не упускал случаев противодействовать этой стороне традиционного культа; мы привели раньше его обвинительные речи, направленные по этому поводу против браминов; но и мирян он старался отучить от упорно державшейся привычки убивать овец и козлов для предполагаемого насыщения призраков (прет) умерших родственников¹¹⁸⁰. Гораздо легче было ему разоблачать религиозную и нравственную несостоятельность кровавых жертв, приносившихся путешественниками, и в особенности купцами, перед началом деловых поездок, ради успешности таковых, а по окончании их, в знак благодарности богам¹¹⁸¹.

Во всяком случае, решительный отказ самого Готама и его последователей от животных жертв оказался чрезвычайно влиятельным на окружающую среду, и в этом, несомненно, – одна из главных заслуг буддизма в деле нравственного перевоспитания индусского общественного сознания.

Оградивши животных от главной, грозившей им опасности, Готама пошел дальше: он энергично и настойчиво внушал жалостливое отношение к ним. В приведенной выше характеристике человека самоистязателя и истязателя других, это чувство выдвинуто на первый план: да и вообще такого

рода призывы обильны в его речах и поучениях. Он сам подчеркивает этот факт в случаях нарушения относящихся сюда его предписаний. «Неужели правда» (допытывался он однажды у своих монахов), что вы подговаривали друг друга лишить живое существо жизни? неужели вы могли дойти до такого безумия? разве я не порицал отнятия жизни во многих речах своих и не хвалил воздержания от этого?»¹¹⁸². Действительно, во все его описания праведного инока или мирянина входит выполнение правила «не убий!», а в списке проступков и добродетелей на первом месте отмечено: «убийство – вот зло; превозмогание убийства – вот добро»¹¹⁸³. «Каково тройственное поведение, согласное с законом, правильное, в делах выражающееся?», спрашивает он мирянина, «домовладыку», и отвечает: «правильно живущий, прекратил разрушать жизнь; от разрушения жизни далеким пребывает он: палку и меч отбросил он прочь и живет, преисполненный нежными чувствами, состраданием, дружелюбием и благодушием ко всем живым существам»¹¹⁸⁴. Даже детям внушал Будда жалость к животным: заметивши где-то, как мальчишки мучали пойманную рыбу, он спросил их: «или вы не боитесь боли? или она вам не противна? Если же боитесь, если она вам неприятна, не творите зла, ни на глазах у мира, ни тайно, ибо, если, будете делать злое, не быть вам самим свободными от боли, не уйти вам никогда от нее»¹¹⁸⁵. Жалость он чувствовал «даже к ничтожным»¹¹⁸⁶, к мельчайшим, обыкновенно, не замечаемым, или пренебрегаемым созданиям. Не по санитарным, а по нравственным соображениям, дабы не губить мелкую тварь проглатыванием ее вместе с водою, предписал он в своем уставе иметь монахам фильтр, а употребление непроцеженной воды, даже и в случаях нужды, вменял в грех, говоря, что «лучше жертвовать собственной жизнью, чем убивать другие, хотя бы и малейшие существа»¹¹⁸⁷. Положим, выполнение этого предписания буддисты никогда не доводили до такой строгости, как джайны, действительно иногда рисковавшие умереть от жажды там, где нельзя было добыть процеженной воды: однако, при нормальных условиях монашеского быта охрана и мелкой твари блюлась у буддистов очень старательно; как мы видели, в

кельях пытались защититься от нашествия mosкитов, змей и скорпионов; но убивать их все же не решались; а у северных (тибетских) буддистов в инвентарь монаха включили даже особый путевой посох с побрякушками, для предупреждения мелких созданий от опасности быть растоптанными странником¹¹⁸⁸. Первоначально ученики Будды не доходили до такой щепетильности, и строгость их в этом направлении увеличилась, очевидно, под влиянием упреков со стороны народа, порицавшего бродячий образ жизни новых сектантов в весеннюю пору, когда всюду, по дорогам, лесам и лугам, такое обилие возрождающихся к жизни мелких тварей и растений. Мы видели, что именно эти упреки побудили Готаму организовать приюты для своей общины и установить правила вассы.

Как этот факт, так и аналогичные другие, указывают на то, что милосердие к животным, обычно почитаемое за характерную черту буддизма, не им было впервые пробуждено, а являлось не более, как развитием тенденции, с давних пор усиливавшейся в общеиндусском сознании и настроении, и, одновременно с буддистами, обнаруживавшейся еще резче и полнее у джайн. Буддизму, следовательно, принадлежит заслуга не почина в данном случае, а нравственного и философского углубления смысла взгляда, уже и без того бывшего очень популярным, причем даже сделанного буддизмом в нравственном отношении нельзя назвать оригинальным, новым. Жалость ко всем формам живых существ выработалась как следствие общепринятой и до Будды веры в перевоплощения всевозможного рода: под личиною животного, от хищного до слабого, беспомощного, еле видимого и невидимого, индусу ежеминутно мерещился лик собрата-человека, быть может, особо близкого, родного, быть может, кающегося, искупающего грехи бывшего, во всяком же случае – страждущего. Как же решиться умножать его страдания? Такова была нравственная постановка вопроса до Будды; он же ее одобрил и постарался воспитать чувство жалости в усиленно и утонченной степени у людей нравственно-чутких, а у натур более грубых не побрезгал расшевелить то же чувство угрозою, вроде той, которой он запугивал жестоких мальчишек, и

несравненно более серьезными в глазах индусов соображениями о влиянии жестокости на собственную судьбу истязателя в будущих перевоплощениях.

Но и с другой стороны, по иному мотиву, влекло к себе сочувствие буддизма это проявление всемирной любви, «метты», а именно, со стороны учительной: оно способно было энергично содействовать разъяснению иллюзии в привлекательности бытия вообще; оно являлось практическим содействием тому отрицательному анализу мировой действительности, с которым философствующий буддизм связывал свое пессимистическое упование на конечное освобождение от чар жизни личной. Именно на ежедневных примерах тяжелой судьбы животных легко было наглядно познавать основной догмат дхаммы: «жизнь – страдание» и получать отвращение к причине страдания. Вот почему повествования о ночи просветления Будды включают именно этот мотив в процесс его духовного подъёма. «И узрел он далее все следствия (предшествующих) рождений животных, все формы возвращения (их) к жизни, соответственно с делами их; (он узрел), как некоторые из животных обречены на смерть из-за шкуры или мяса, другие из-за рогов или шерсти, или костей, либо крыльев; узрел, как иные раздирают, или убивают себя во взаимной вражде; как другие угнетаются тяжелыми грузами; как их погоняют уколами или бичами; как у них, изголодавшихся и исхудалых, кровь струится ручьями по измученному остову, и нет им ни откуда облегчения. А затем, направивши взор в другую сторону, видел он их, борющимися друг против друга, и лишёнными достаточной силы для независимого существования, летящими по воздуху, падающими в глубину водную, и все же не имеющими приюта, хотя бы для спокойного издыхания... О, великий обман бытия! Ни единого места, ни единого рождения без огорчения, без скорби! Увы! море рождения и смерти вращается вечно, колесу вихря подобное, и всякая тварь (плоть) мечется в волнах его из стороны в сторону, беспомощно, без надежды на избавление!...»¹¹⁸⁹. Сходные наблюдения и заключения приписываются Готаме и в рассказах

о его размышлениях под цветущей яблоней, в праздник весенней пахоты.

Для законодателя буддизма учение о жалости к животным основывалось, таким образом, на убеждении, что они – не только наши собратья, но и со-мученики по несению бремени бытия, и на вытекающем отсюда чувстве солидарности с ними во всемирной проблеме конечного освобождения. От того или иного отношения к ним зависела, следовательно, в известной мере и до некоторой степени, судьба решения этой конечной цели, во-1), применительно к самому себе, а во-2), в силу связи части с целым, и всего страждущего множества, всей твари, вздыхающей и стонущей об избавлении от страдания. Частные проявления чувства жалости, таким образом, вступали в интимную связь с основными идейными заключениями доктрины дхаммы. Здесь дело шло не о каком-нибудь далеком нравственном постулате догматической мысли, а о вопросе, близком к ее центральной, идейной сущности.

Нельзя сказать, однако, чтобы в практическом применении этого учения старания убедить в нем и привлечь к его выполнению ограничивались приведенными соображениями высшего порядка. Зачастую, рядом с ними, и даже вместо них, довольствовались более простыми мотивами утилитарного свойства. Такие, более грубые, но легче понятные, приемы убеждения могли оказываться даже более пригодными, чем тонкие, для большинства мирян, мало подготовленных к длинной цепи анализа буддийской догмы. Этим, конечно, объясняется то, что и сам Готама не пренебрегал иногда популярно-утилитарными мотивами в данном случае. Не на основе долга бескорыстного, самодовлеющего, зиждет он знание метты, любви к другим, ко всем и всему, а на любви эгоистической, к самому себе. Таков смысл гат, сюда относящихся:

«Я обошёл все стороны земли,
Но не нашел еще нигде того,
Кому бы что-либо себя дороже было.
А если бытие всем равно ценно,
Никто не должен никому вредить,

Из-за любви к себе, присущей всем живущим»¹¹⁹⁰.

В отдельных, частных случаях поверхностно-утилитарные побуждения к жалостливости обнаруживались в еще более наивных формах. Так, например, Готама советовал своим ученикам «относиться благожелательно к четырем царственным родам змей, ради самоограждения, ради собственной защиты и безопасности», и преподал с этой целью даже особое архаическое заклинание: «Люблю я всех: безногих и двуногих, четвероногих и многоногих; и да не умертвит меня никакое пресмыкающееся существо, никакое двуногое, четвероногое или многоногое! Да благо будет всем существам и тварям, всему, всему живущему! и да не приключится никому из них ничего дурного! Безграничен Будда, безгранична дхамма, безгранична сангха! ограничены ползающие твари: змеи, пауки, тысячножки, скорпионы, а также мыши и ящерицы. Я же отныне в безопасности, я отныне защищен. Прочь отсюда, твари! прочь! Слава Возвышенному! слава семи верховным буддам!»¹¹⁹¹. Особая предупредительность к змеям могла быть вызвана тем важным положением, которое они занимали в сложной иерархии индусской мифологии и в народных поверьях¹¹⁹²; но не по отношению только к ним рекомендуется хранить благожелательный нейтралитет, а по отношению и к «царственным животным» (слонам и лошадям), и к «мстительным»: львам, тиграм и другим хищникам¹¹⁹³. И что эти советы соблюдались, видно из легенд о самом Будде, которые богаты эпизодами его общения с змеями, и из сходных сказаний о других буддийских пустынных, благополучно обитавших в лесных дебрях, «где слышны были только крики павианов и цапель, да рычание пантеры или тигра»¹¹⁹⁴.

Как бы то ни было, внушение жалостливого отношения к животным пришлось особенно по душе последователям Готамы, и учение о необходимости и пользе этого чувства, чем дальше, тем более крепло и распространялось. В древнейших источниках, начиная с текстов устава общины, предписания, сюда относящиеся, ничем особенным не выделяются из длинного ряда других: в последующих же памятниках и, преимущественно, в отличающихся общедоступным

изложением, добродетель милосердия ко всему живущему явственно проступает на первый план и старается проникнуть в сознание народных масс путем очень многочисленных и нередко ярко и эффектно выраженных притчей и легенд.

Особенно богаты этими сюжетами сборники джатак, при сравнении коих наблюдается рост сочувствия к сказанной теме. В палийском сборнике, сообразно с архаической, наивной формой многих его басен, проповедь жалости ведется часто самими животными, словом и делом: то видим мы здесь грифа, промышляющего корм для престарелых родителей¹¹⁹⁵, то братьев-обезьян, жертвующих собою, чтобы, хотя на один день продлить жизнь матери¹¹⁹⁶, вот чувствительный слон отказывается от пищи в разлуке с матерью¹¹⁹⁷; вот благородная газель актом самопожертвования спасает то родителей, то супруга, то целое стадо сородичей своих и этим примером смягчает жестокие сердца охотников и раджей¹¹⁹⁸; вот собака ходатайствует за провинившихся сотоварищей¹¹⁹⁹; вот поросенок, готовый умереть, чтобы спасти младшего брата, а потом, «под гром рукоплесканий», поучающий царя и толпу пяти заповедям праведного поведения¹²⁰⁰; вот, наконец, целое собрание животных-пацифистов, увещающих друг друга к миру и взаимопомощи¹²⁰¹... Ту же пропаганду ведут, конечно, и люди, праведники и мудрецы: один аскет забывает о себе в заботах о лесных тварях¹²⁰²; другой, в ущерб себе, не решается лишать удава того, что ему приятно¹²⁰³; третий идет к радже напомнить ему о долге благодарности к состарившемуся в работе верблюду¹²⁰⁴. Одни мудрецы склоняют жестоких животных к жалости; другие – властителя целой области со всеми его подданными¹²⁰⁵. Наконец, и сам Будда, в джатаках, подает пример того же рода: во время ужасной засухи, когда завяли все хлебные растения, иссякли все водоемы, и через то рыбам и черепахам приключились великие страдания», он, чудесным образом, вызывает проливной дождь «из сожаления к страждущим, чтобы многих освободить от мучений»; а в фантастической переделке той же легенды принимает образ царь-рыбы, «ни разу не отнимавшей жизни у других существ», и предлагает себя самого в жертву богу дождя, Парджанне

(Паджунне), дабы вымолить у него ливень, спасающий от гибели обитателей водного царства¹²⁰⁶.

С другой стороны, джатаки не устают указывать на опасность несоблюдения жалости к животным и пророчат лютую судьбу жестоким: «притворяющийся аскетом» сластолюбец, смакующий мясо разных тварей, подвергается суду зверей и смертному приговору¹²⁰⁷; охотник, безжалостно губивший дичь, внезапно поражается отвратительной болезнью, а другой превращается еще при жизни в ужасное привидение, тогда как третьего поглощает разверзшаяся под ним земля¹²⁰⁸; приносящий в жертву ягненка, сам попадает на алтарь заклания в следующем перевоплощении¹²⁰⁹, а аскет, насадивший комара на иголку, в свое время оказывается посаженным на кол¹²¹⁰. Общим правилом устанавливается, что за убиение животных неминуемо следует горькое раскаяние и тяжкое наказание¹²¹¹. Вот почему благоразумные твари, провинившиеся против собратьев, спешат наложить на себя сами епитимию, «для подавления гневливости и жадности»¹²¹²; каются и люди, допустившие убиение животных или не препятствовавшие тому¹²¹³; наконец, страшные сновидения и другие чудесные предостережения богов¹²¹⁴ и поведение самих обреченных на смерть животных¹²¹⁵ стараются отклонить людей от принесения кровавых жертв.

Так поучают джатаки о необходимости милосердия. И чувство это быстро крепнет в буддийской общине и распространяется и на окружающую среду. Сообразно с этим, растут усилия назидательной литературы сообщить проявлениям этого чувства большую интенсивность и более драматический характер. Простая незлобивость и жалостливость подъедаются до великодушия, до трогательного самопожертвования. Образцы рассказов этого рода, претендующие иногда на историческую правду, встречаются уже и в палийских повестях: так, в легенду об укрощении Буддой бешеного слона, выпущенного на него коварным Девадаттой¹²¹⁶, джатаки вставляют рассказ о геройском поступке Ананды, пытавшегося спасти учителя, с опасностью погибнуть самому, а затем дополняют этот назидательный

пример другими, сходными, из прежних бытий Будды¹²¹⁷. Но особенного развития достигают этого рода темы в северных повестях позднейшей поры, проникнутых усилием с одной стороны – религионизировать буддийское учение, а с другой – усилить ее нравственно-назидательную тенденцию и сблизить ее со взглядами популярной морали, путем повышения значения добрых дел, недостаточно ценившихся первоначальным буддизмом. Вот, для примера, одна из таких повестей, по-видимому, особенно любимая, судя по обилию вариантов¹²¹⁸. В Ачиттатуре, княжил раджа Сиви, княжил мудро, справедливо, благочестиво: у четырех градских ворот, да и в центре города, да и у самого входа во дворец свой воздвиг он здания для ежедневной раздачи милостыни, хлеба, одежды и всяких ценностей. Всем давал он без разбора: князьям, чиновникам, воинам, простым гражданам и поселянам; давал столь щедро, что, наконец, роздал все, что у него было. И подумал он: «существа человеческие насыщены, удовлетворены; но ведь есть еще иные, меньшие существа: чем довольствовать их? Роздано все; осталось у меня только тело мое, прикрытое последнею одеждою... Так что же? Малым тварям отдам свое тело!». Ножом сделал он надрезы на нем и, выбравши место, обильное прожорливыми москитами, отдал свою кровь им, и кормил их с такою же радостью, с какою питает мать единственного сына возлюбленного. А сам, по мере увеличения жертвы, все распалялся великодушием: «если бы нищий попросил у меня сердце мое», шептал он, «я проколол бы себе грудь и поднес бы ему его, точно лотосовый цветок на стебельке, извлеченном из прозрачной воды. И если кому-нибудь понадобится бы работник, я рад был бы сбросить царскую одежду и взяться за труд раба; слепому рад был бы отдать глаза свои». Подслушал благородные речи бог Сакка и вздумал испытать праведника: обернулся слепцом-брамином и стал просить отдать ему один глаз. Не медля, призвал царь лейбхирурга и приказал извлечь глаз: врач пробовал отговаривать; в ужасе молила толпа царя не выполнять безумной просьбы... Любовь превозмогла: оба глаза отданы были слепцу... И прозрел он; но прозрел чудесно и праведник: и

ему вернулись очи, но не прежние, человеческие, да и не божеские, ибо и Сакка не в силах восстановить око естественного или соединить непорочное, божеское око с нечистым телом земным: «у праведника отверзлись очи высшего завершения правды, отверзлось прозрение в мир той любви, что превышает всякую жертву мира человеческого»¹²¹⁹.

Северные повести простирают проповедь самопожертвования еще дальше: в одной из них принц Сурупа отдает голодному демону (якше) на съедение своего сына, как только сын изъявляет на то согласие, а затем – жену. Но и этого мало кровопийце: он требует от принца его собственного тела. Великодушный согласен и на последнюю жертву, но его смущает недоумение: «как же без тела смогу я войти в круг закона? возвести мне сначала закон, а там – бери и тело мое!». Демон отвечает буддийскою гатою:

«Из-за любимых печаль возникает;
Из-за любимых рождается страх.
Кто от любимых существ отказался.
Горя и страха не ведает тот».

Услыхавши эту истину, царевич радостно воскликнул: «бери мое тело скорее! делай, что любо тебе!». Но демон мгновенно превращается в затаившегося под его обликом бога Сакку и, возвращая герою сына и жену, восклицает: «слава, слава тебе добродей! крепок духовный закал твой! скоро овладеешь ты полнотою мудрости, выше которой ничего нет, а пока прими обратно тех, о коих сожалел ты»¹²²⁰. Точно так же разрастается интенсивность драматического колорита в позднейших редакциях старинной повести о Дхармапале, в которой озверевшая мать жаждет крови собственного сына, а он не только исполняет ее желание, но и остается, умирая, преисполненным любовью и к ней, и к отцу, не противодействовавшему чудовищной прихоти, и к палачам, ее исполнителям¹²²¹.

Мы видим, как здесь в образно-назидательной форме проводится в область нравственного сознания не только буддийское учение о милосердии и жалостливости, доводимых до самопожертвования, но и доктрина непротивления злу

вообще, независимо от благотворительного мотива действий. Обильны в буддийской словесности повести на эту тему. Во главе поучений этого рода поставлены, конечно, примеры самого Будды, частью, быть может, исторические, частью романтические. Чрезвычайно многочисленны, например, рассказы о злодейских замыслах и покушениях на его жизнь его родственника Девадатты, причем, говорят повести, «бхагават на все эти поступки отвечал одними чувствами дружелюбия, благоволения и жалости»¹²²². Хотя в назидание ученикам, он и осуждал его жестокости¹²²³, но делал это, будто бы, всегда безгневно, ибо речь, проникнутая злобою (слышим мы от него) – это уже человекоуверительство, уже нанесение раны, уже шаг к убийству. «Вот в чем вам подобает упражняться, монахи: не должно нарушаться равновесие ума вашего; ни единого злобного звука не должно исходить из уст ваших: пребудем дружелюбными и сострадательными, исполненными настроения любвеобильного»¹²²⁴. «Если кто-нибудь в твоём присутствии вздумал бы бить палками или камнями невинных и беззащитных, или наносить им удары мечом, или лично тебе причинял бы все это, ты, тем не менее, должен воздерживаться от всяких грубых побуждений и соображений и помнить правило: «не следует мне нарушать своего равновесия духовного; не должен ни единый злобный звук исходить из уст моих; дружелюбным и сострадательным, любвеобильным, чуждым затаённого коварства пребуду я»¹²²⁵. «Но ведь он оскорбил меня, он бил меня, он принуждал меня насильем! – Кто такими мыслями полон, тот никогда не освободится от вражды; избавится от нее только тот, кто не дает места таким помыслам, ибо вражда на земле никогда не уничтожается враждою; незлобием («не враждою») упраздняется она; таков вечный закон»¹²²⁶. «Счастливы живут среди ненавидящих одни только чуждые ненависти»¹²²⁷. «Побеждай же гнев безгневием, зло – добром; скупого превозмогай щедростью и лжеца речью правдивою»¹²²⁸. В 8-й беседе Среднего Собрания находим тот же совет, повторенным многократно, применительно к целому списку недостатков и проступков: «вспыльчивый может достигнуть полного угашения суеты кротостью; кровожадный –

превозмоганием кровожадности,... гневливый – безгневием, вздорный – согласием и т. д.».

Это превосходное наставление на тему «добром зло побеждайте» дано здесь в применении к самому себе, согласно правилу: «себя самого обуздать, себя преодолеть, собою возобладать – вот высшая из побед»¹²²⁹. Но то же предписание обязательно и по отношению к другим. В одной из речей Будды мы находим его, изложенным в следующей, популярной и неумышленно-юмористической форме. Ученик Пунно собирался переселиться в страну западных суньев, племени грубого, негостеприимного. «А что ты будешь делать, Пунно, если суньи начнут ругать и оскорблять тебя?» спросил Готама, испытывая ученика; а этот отвечал: «я буду думать про себя: «как милостивы эти западные суньи, что они не бьют меня палками?» – А если вздумают бить палками?» – «Тогда скажу: «хорошо, что не камнями». – «Ну, а если возьмутся за камни? – «Скажу: как милостивы эти западные суньи, что не рубят меня саблями!» – «Ну, а если бы зарубили до смерти?» – «О, тогда, умирая, я помыслил бы: «ведь есть же ученики Возвышенного, пренебрегающие телом и жизнью, презирающие их, и сами ищущие смертельного орудия (против суеты бытия)!» вот это-то смертоносное орудие я и обрел бы (в эту минуту), не ища его». – И, выслушавши, возгласил Возвышенный: «правильно, Пунно, верно! в состоянии будешь ты, таким долготерпением одаренный, прожить и в стране западных суньев». И пошел Пунно в край их, и уже в дождливую (неблагоприятную) пору года привлек он к себе до пятисот последователей и столько же последовательниц»¹²³⁰.

Опираясь на примеры непротивления злу, преподанные самим учителем и ближайшими продолжателями его дела, буддийская назидательная литература усердно пропагандирует эту типичную, пассивную добродетель дхаммы в многочисленных повестях, то реалистического, то фантастического характера. Некоторые из них полны высокой, духовной красоты, облеченной притом и в привлекательную, наивную форму изложения. Вот одна-две из таких дальневосточных новелл. Благороден был принц Бодхи, учён и

целомудрен. Когда он закончил в славной таксашильской школе полный курс разносторонних знаний, родители, против его воли, поженили его с благородною девушкою, столь же чистою, как и он, красивою, словно богиня. Молодые люди не противились воле старших, но решили и в брачном союзе не нарушать дорогого обоим им целомудрия. Когда же умерли родители, Бодхи сказал подруге: «возлюбленная, возьми все имение мое и живи счастливо; я же пойду в Гималаи спасаться». – «Но и мне не деньги нужны; и мне нужно спасение! пойду и я туда же», сказала она. И вот, роздали они богатства свои и покинули родной город и дом; в очаровательном, затаенном уголке горной пустыни устроили они себе отшельнический приют; питались колосьями, брошенными на жнивье, да плодами лесных деревьев, и целых десять лет свершали подвиги благочестия, хотя и не могли еще возвыситься до состояния экстаза. Однажды случилось им пойти в Бенарес на рынок за солью. Случайно увидел здесь подвижницу местный раджа и пленился ее беспримерной красотой. «Кто она тебе?» – спросил он ее спутника. – «Никто», ответил тот; «мы только вместе ищем спасения». – «А что сделал бы ты, если бы я отнял ее у тебя силою?» допытывался охваченный страстью князь – «Если бы чувство недовольства стало подниматься во мне, я подавил бы его». Тогда повелел раджа увести прекрасную отшельницу во дворец свой; но тщетно соблазнял он ее почестями, дарами и лаской, изъяснам светской суеты она упорно противопоставляла красоте отрешения от мира. Раздосадованный влюбленный приписал сопротивление какому-нибудь магическому воздействию ее сожителя; опять разыскал его и спросил: «как чувствует он себя в разлуке с подругой?» – «Спокойствие царит во мне», отвечал тот и продекламировал ему ряд гат о вреде гнева. Внимая им, отрезвился насильник, преклонился перед праведником и возвратил ему жену-девственницу. И пошли они доживать век свой в любезной им пустыне, не болезнующей, и земных скорбей не рождающей¹²³¹. Раньше мы изложили содержание другой джатаки, повествующей о том, как миротворец, раджа «Добродетельный», на которого напали мятежники и заключили

его в темницу, в конце концов смягчил и их озверевшие сердца примером кротости и чувствами любви, ответной на их злобу, «создавая таким образом счастье из несчастья»¹²³². В другой повести пример неограниченной миролюбивой уступчивости в ответ на несправедливые требования преподается братом брату¹²³³, а в третьей прославляется государь, не ограничивающийся отдельными проявлениями великодушия, а возведший в постоянное правило государственной жизни принцип непротивления злу: он навсегда оставил растворенными двери тюрем и навсегда же приказал разобрать помост с приспособлениями для смертных казней; не наказаниями, а «четырьмя способами приобретения любви (милостынею, кроткою речью, благотворением и беспристрастием), да соблюдением благочестивых обрядов и заповедей привлек он к себе все сердца»¹²³⁴. Наконец, в одной из повестей Авадана-Шатаки проповедник непротивления злу пользуется историческим фактом, войною между раджами косальским Прасениджи и магадхским, Аджаташатрою¹²³⁵, чтобы приписать первому отказ от плодов победы над трижды несправедливо нападавшим на него врагом и возвращение ему свободы, тогда как в уста Будды влагается по этому поводу проповедь отказа от воинских подвигов вообще, ибо «всякий обидчик, рано или поздно, сам становится жертвою обидчика же; всякий мучитель подвергнется в свою очередь мучению; всякий убивающий станет жертвою убийцы и всякий победитель – жертвою победителя. К чему же мучить друг друга, мучить себе подобных?.. Победа родит вражду; побежденный угнетается горем; один миролюбец живет в благополучии, отказавшись и от поражения, и от победы»¹²³⁶.

Такова буддийская проповедь незлобия и непротивления злу. При первом ознакомлении с нею она влечет к себе искренностью и наивной чистотой тона, трогательными проявлениями нежных сторон души, а порою и драматическим подъемом чувства и фантазии. И, если была в буддийском жизнепонимании преобладающая черта, которой преимущественно довелось стать популярною и любимую западно-европейским сознанием, то это была именно эта черта.

Можно без преувеличения сказать, что ей больше, чем какой-либо иной, буддизм обязан современными симпатиями к нему, точно так же, как именно отсюда думают почерпать свою главную силу сторонники превознесения буддийской этики наравне с христианской, а иногда и выше ее. Но для того, чтобы проверить доказательность и убедительность этих уравниваний и похвал, надо поближе приглядеться к практическим свойствам рекламируемой буддийской жалостливости и этого непротивления злу, и взглянуть на их следствия и результаты в широком масштабе, историческом.

Отсутствие принуждения в религиозной жизни индусов делало невозможным введение для всех обязательного безубойного питания, даже в местностях, наиболее закрепленных за буддизмом; нельзя было постановить закона в этом смысле, но можно было привить желательный обычай, и лучшим к тому средством являлся, конечно, пример представителей власти, и даже частных лиц, особо уважаемых и влиятельных. Джатаки, обильные рассказами на эту тему, не дают нам права считать относящихся сюда повествований за точную передачу отдельных действительных фактов, но, в общем, они, кажется, рисуют довольно верную картину того процесса, каким совершался перелом во взглядах на данный предмет, и как постепенно прививались в народной среде более кроткие нравы и обычаи. Так, например, неоднократно повторяется рассказ о том, как раджа, любитель охоты, а следовательно, истребитель зверей, образумленный каким-либо впечатлением или чьим-либо внушением, дает обет прекратить убиение животных; сначала он только сам выполняет его; потом внушает то же и народу; дело обходится не без протестов там, где неприкосновенность диких животных ведет к излишнему их размножению и к потравам ими посевов и садовых насаждений; повествователи уверяют, однако, будто и в таких случаях иногда отдавался форменный приказ царем: «никто в моем царстве не смеет убивать животных!»¹²³⁷. Бывали будто бы случаи, когда подобные постановления исходили даже от простого сельского старшины¹²³⁸. Принимая, однако, во внимание, что и в позднейшую пору, более строгую в этом отношении, даже

могущественнейший из властителей Индии Асока не издавал настоящего закона о неубиении животных, а только внушительно рекомендовал воздерживаться от этого греховного дела, надо полагать, что и в случаях, упоминаемых джатаками, мероприятия власти носили тот же характер внушений, а не обязательного принуждения, сопровождаемого карами. Не ранее VII века по Р. Х. при знаменитом царе Харше¹²³⁹ «во всех пяти Лидиях (то есть частях Индии, подвластных Харше) убиение какого бы то ни было животного и вкушение мяса было запрещено под страхом смертной казни и без надежды на прощение»¹²⁴⁰; да в XII столетии гузератский царь Кумарапала, старавшийся подражать Асоке в деле нравственного воспитания народа¹²⁴¹, дошел в своем усердии охранять жизнь всякой твари до пределов, граничащих с безумием: после своего обращения в джайнизм, он повелел учредить в Анхилваре особое судилище для разбирательства проступков против заповеди «не убий», в ее широком применении по доктрине Магавиры. И вот, однажды какого-то купца за раздавление вши наказали конфискацией всего его имущества в пользу строящегося храма, а другой несчастный, осмелившийся провести в столицу сырое мясо, был казнен¹²⁴².

Разумеется, такие фанатические способы укрепления в народе жалости и кротости были резкими, уродливыми исключениями. Раньше умели обходиться и без таких противоречивых мер: так было в начале V века в Маджимадезде, в «Средней стране» северной Индии, где, если верить китайскому паломнику Фа-Гиэну, «никто не убивал животных, не держал на дому свиней или домашней птицы, не продавал скота; на рынках не было мясных лавок; и одни только чандалы были рыболовами и охотниками, и продавали мясо», но зато и презирались всеми; они жили отдельно от других людей и, входя в город или на базар, обязаны были ударами по деревяшке предупреждать правоверных от опасности соприкосновения с ними¹²⁴³. Было, впрочем, у светской власти определенное и могущественное средство воздействия на общественные нравы в данном случае, а именно: отмена кровавых жертвоприношений, государственных и общественных,

зависевших от распоряжений раджи. Случаи такой отмены бывали, по-видимому, не редки, и оказывались будто бы целесообразными¹²⁴⁴. Однако, повесть о «волосатом Кассапе» развертывает перед нами живую бытовую картину колебаний и борьбы взглядов в подобных случаях. Мы видим здесь, как некий честолюбивый князь, добивавшийся увеличения своего могущества путем кровавых жертв, убеждает прославленного подвижника Кассапу свершить таковые. «Длинноволосый» сначала отказывается, открыто осуждая греховность как цели, так и средства ее достижения; подпавши, однако, затем под чары красавицы Чандавати, дочери раджи, соглашается свершить жертву; но, когда уже все готово и уже приведены слоны, кони, буйволы и другие, обреченные на смерть твари, да еще в огромном количестве, народ возмущается и вопиет: «что это делаешь ты, Ломаксассапа! не подобающее хочешь свершить ты, жертву, святым аскетам недозволенную, да еще ради женщины!» И, словно в ответ на негодование людей, поднялся рев животных; и бросил прочь «волосатый Кассапа», уже занесенный над ними нож, и воскликнул: «поистине, злое дело свершил было я! жестокое дело, и корни свои в похоти имеющее! Чтобы изгладить его, буду искоренять свои страсти, свои вожделения!» Тщетно упрямылся раджа: напрасно соблазнял его драгоценностями семи родов; все отверг раскаявшийся подвижник, разрушил на глазах толпы очаг кровавых жертв и вернул свободу обреченным тварям¹²⁴⁵.

Такими примерами, разумеется, энергичнее всего внедрялась в общественное сознание проповедь жалостливости и неприкосновенности жизни. В лице царя Асоки пример этот достиг наивысшей силы и привлекательности. Наиболее прославленный и могущественный из правителей Индии, подчинивший себе чуть не весь материк «дорогой богам Джамбудвины», и, быть может, не совсем без основания гордившийся тем, что к его голосу прислушивались даже чужеземные соседи¹²⁴⁶, этот идеал царя мудрого и сильного по индусским воззрениям, испытал на себе самое глубокое, смягчающее и облагораживающее влияние буддизма. Легенды, в целях прославления дхаммы, страшно преувеличили и

искажили обстоятельства этого факта: для вящего эффекта, они изображают Асоку, до его обращения, чудовищным извергом, проложившим себе дорогу к престолу по трупам своих бесчисленных родственников¹²⁴⁷ и тешившимся актами бесцельной жестокости¹²⁴⁸, пока мученически-геройский пример любвеобильного буддиста чудесным образом не переродил «Кровавого Асоку», или «Асоку Злого (Калашоку, Чандашоку), в Асоку Мудрого (Дхаммашоку).

Легенды эти явно фантастичны и вздорны¹²⁴⁹; но факт благотворного воздействия буддизма на царя удостоверен им самим.

Он начал с принятия буддийских предписаний, предназначавшихся для мирян, и в течение двух с половиною лет выполнял их, по собственному признанию, «не очень пристально»; когда же присоединился к сангхе, «стал подвизаться уже усиленно»¹²⁵⁰. Любопытно определение им самим «плодов этого усилия»: из этого определения мы убеждаемся, что царь постиг дхамму в подлинно-буддийском ее смысле, как мудрость безрелигиозную, чисто-нравственную, хотя, по-видимому, с значительной переоценкой важности дел сравнительно с важностью рассуждения и созерцания. «В это время», говорит он, «боги, почитавшиеся за истинных по всей Джамбудвине, оказались не истинными (и люди, их почитавшие, ошибающимися). Вот каков плод усилия (познать истину)!» Убедившись в благотворности замены традиционных верований новой, безрелигиозной мудростью, он внушает, что «этого плода могут достигнуть не одни великие люди, но и малые; если и они пожелают подвизаться в этом направлении, они тем самым могут приобрести себе великое небесное благополучие». Последние выражения показывают, что новообращенный царь еще не вполне проникся бескорыстным стремлением к нирване, что он стоит еще на той пониженной ступени буддийской доктрины, которая предоставляет желающим стремиться не к абсолютному освобождению от всякого бытия, а пока лишь к возрождению в повышенном, улучшенном состоянии «в небесных обителях». Вот, для привлечения к этой-то, ближайшей цели, наиболее доступной для понимания

большинства, он и составил свое оригинальное обращение к народу: «да подвизаются великие и малые! да последуют моему наставлению и мои соседи (цари иноземные)! да продлится это усилие на долгое время и да возрастет оно до необъятных размеров!» Воззвание это он повелевает начертать на скалах и каменных столпах, «в краях ближних и дальних», и приказывает своим чиновникам «разослать эти указы повсюду»¹²⁵¹. Таков приступ Асоки к его своеобразной попытке взять в руки государственной власти руководство нравственным перевоспитанием народа. Проследим же, в чем заключалось и как велось это, чуть ли не единственное в своем роде во всемирной истории мероприятие, и на нем ознакомимся с максимальным усилием буддизма привить широкому кругу последователей свое учение о любви ко всему живущему. Во втором из малых эдиктов, начертанных на скалах, царь поясняет, в чем состоит сущность закона благочестия, делая это в форме краткой, приспособленной к общепринятым индусским понятиям. «Отца и мать надо слушаться, а также твердо установить уважение к живым существам; надо говорить правду: – вот добродетели Закона Благочестия (дхаммы), которые должно исполнять. Надо также ученику уважать учителя и высказывать к родственникам подобающее им почтение». Как видим, здесь сглажены специфические буддийские черты мудрости и даже умышленно прибавлено: «такова исконная («древняя») природа благочестия, ведущая к долготе дней», дабы этою ссылкой на совпадение дхаммы с вековой истиной расположить умы и сердца к первой.

Совсем иной тон звучит в Бабрском эдикте, обращенном не к народу, а к сангхе, членам коей царь желает «доброго здоровья и благоденствия». Здесь, наоборот, он старается подчеркнуть свое подлинно-буддийское правоверие. «Вам ведомо, достопочтенные, сколь велики мое уважение и моя вера в Будду, в дхамму и в сангху. Все, что было сказало достопочтенным Буддою, было превосходно сказано». Однако, как бы намекая на самим Учителем признанную трудность для большинства овладеть совокупностью доктрины и текстов, в коих она изложена, к тому времени уже многочисленных, он

рекомендует только семь из них для особо усердного изучения и усвоения, как монахами и монахинями, так и мирянами, о каковом желании своем он и оповещает народ. Достоин замечания, что в выборе этих текстов опять с полной ясностью обнаруживается общая тенденция, принятая Асокой: прививать народу не столько философские идеи буддизма, сколько его нравственные правила. Рекомендуемые им для преимущественного усвоения тексты отнюдь не важнейшие в догматическом смысле; они не совпадают с теми, которым доктринальный буддизм приписывал наиболее значение; но все они – нравственно-назидательного свойства. С очевидным расчетом на склонность народной массы обосновывать благочестие на мотивах утилитарного свойства и на боязни наказаний за нечестивый образ жизни, в этот краткий список включены, с одной стороны, поощряющий к доброделанию трактат «О сверхъестественных силах праведников», а с другой – запугивающий грешников «О страхе перед грядущим, могущим случиться». В других эдиктах царь считает нужным пояснить, что сам лично он признаёт ценность «дара духовного ясновидения» (созерцания) и что «у людей, уже возросших в благочестии, таковое осуществляется двояком путем, а именно: выполнением правил и размышлением» и что «из этих двух путей благочестивые правила малоценны, тогда как размышление превосходит их ценностью». Но тут же добавляет: «тем не менее, мною были обнародованы правила дел благочестия» (а не указания на пути высшей мудрости). Зачем же, спрашивается? Да, очевидно, в качестве подготовки к последним: «я повелел проповедовать предписания дхаммы, я наставлял в этом законе благочестия для того, чтобы, внимая правилам, люди соображали жизнь с ними, поднимали бы себя (усилием) и мощно возрастали бы на пути развития дхаммы»¹²⁵².

С этого целью он организует «учреждение, еще никогда не существовавшее»¹²⁵³: сначала – докладчиков о нравственном положении народа и о его духовных нуждах, а затем (уже через 13 лет после его «посвящения» в члены сангхи) – «блюстителей (цензоров) Закона благочестия». Обязанность их состоит в том,

чтобы «среди людей всякого рода закладывать основы благочестия, содействовать росту его и, через то, – благополучию и счастью людей... Среди слуг и владык, среди браминов и богатых, среди нуждающихся и престарелых, они трудятся над устранением препон с пути Закона благочестия;... препятствуют напрасному заточению в тюрьмы или свершению наказаний; содействуют освобождению: рассматривают случаи нужды в больших семьях, угнетаемых несчастьем или преклонным возрастом;... следят за всем относящимся к закону; оберегают соблюдение его и контролируют раздачу милостыни»¹²⁵⁴. Эти цензоры нравов, деятельность коих распространялась «на многие сотни тысяч людей», облечены были независимостью от других властей, чтобы внушать к себе тем более искренности и доверчивости со стороны народа, «о причинах счастья или несчастий коего они должны пещись, точно искусные няньки о благополучия детей»¹²⁵⁵, ибо, с точки зрения правителя, «все люди – его дети, счастьем коих в настоящем мире и в будущем он не менее озабочен, чем счастьем его собственных, родных детей»¹²⁵⁶. Вот почему ему также желательно, чтобы «его не боялись, а доверяли бы ему, и получали бы от него не горе, а счастье». Словом: дело нравственного воспитания народа агентами царя должно вестись и осуществляться так, чтобы все подданные прониклись сознанием истины: «царь – наш отец; он любит нас, как самого себя; мы же – его дети»¹²⁵⁷.

И вот, ради внедрения и укрепления этих убеждений и чувств, он считает нужным многократно повторять свои уроки мудрости: «в надписях, то сжатых, то среднего размера, а иногда и пространных, смотря по различным свойствам мест обширных своих владений, и твердя некоторые изречения снова и сызнова, в силу их медовой сладости, и дабы приучить народ следовать им»¹²⁵⁸. Пусть лица компетентные и духовно-зрелые, монахи сангхи, сами выбирают себе блюстителей своих основных начал и специальных предписаний! он же, как наставник народа, руководитель мирян, не перестанет твердить, что «заслуга – в послушании родителям; заслуга – в щедрости к друзьям, знакомым, родным, браминам и подвижникам; заслуга

в том, чтобы накапливать и расходовать немного¹²⁵⁹; заслуга – в милостынях; высшая же милостыня та, что указана Законом благочестия: это – дружба в благочестии; щедрость в благочестии; родственность в благочестии и в соответственных отношениях к рабам, слугам, родителям, друзьям, товарищам, родственникам, к аскетам и браминам»¹²⁶⁰. Заслуга, наконец, в том, чтобы воздерживаться от убийства живых существ¹²⁶¹.

Эту последнюю заслугу Асока удостоивает особого внимания, говоря о ней пространно, со ссылками на собственное поведение в этом отношении. Так, уже в первом из 14 эдиктов, начертанных на скалах, читаем: «Здесь (то есть в Паталипутре, столице царства) не должно быть убиваемо ни одно животное для жертвоприношения, и не должно быть справляемо сопряженное с таковым праздничное торжество, ибо в подобном праздновании Его священное и милостивое Величество усматривает огромный вред, в отличие от других, превосходных, по его мнению, празднеств, справляемых в иных местах». И, чтобы поощрить к отказу от укоренившегося кровавого обычая, прибавляет: «прежде для кухни Его священного и милостивого Величества ежедневно убивались многие тысячи живых существ; ныне же, по издании настоящего благочестивого эдикта, ежедневно убиваются только два павлина и одна антилопа, да и то не всегда; а со временем, и эти три живых существа не будут убиваемы». 4-й эдикт, сопоставивши умножение в прежние времена кровавых жертв с «неподобающим в нравственном отношении поведением», отмечает, что теперь, в силу царских предписаний о наставлении в Законе благочестия, увеличилось воздержание от принесения кровавых жертв и возросло добродетельное поведение, которое и еще будет возрастать, если сыны, внуки и правнуки Его священного Величества станут еще более поощрять выполнение такого благочестия, ибо это – лучшее из деяний». Таково уже правило: «как защита и порядок даруются дхаммой (Законом благочестия), так и счастье, и покровительство даруются тем же законом» (1-й столповой эдикт).

Не ограничиваясь общими предписаниями, царь в особом эдикте (5-м из столповых) перечисляет отдельные породы четвероногих, птиц, амфибий и рыб, не дозволенных для еды и свободных от убийства всегда, или же в определенные периоды. Запрещается также кастрация и клеймение животных, сожжение лесов и даже сора, из опасения погубить какую-либо тварь; запрещено и кормить животных животной пищей. Далее, идут заботы об улучшении положения не только людей, но и животных: учреждение лечебниц и приютов для тех и других, насаждение целебных трав, обсаживание дорог деревьями для доставления тени путникам, копание колодцев и оборудование водопоев, «на отраду людям и животным, ...хотя (сама по себе) и не ценная вещь, так называемая, отрада» (2-й и 7-й эдикты, начертанные на скалах), и «делается это все с той целью, чтобы люди жили согласно Закону благочестия».

Вместе с тем, Асока старается убедить в превосходстве пути закона, открытого буддизмом, над прежним, традиционным, обрядовым, браманическим. Делает он это, однако, с большою осторожностью и умеренностью, снисходя к установившимся привычкам и придерживаясь приспособительной тактики, указанной на практике самим Буддой. Вот образец такого приема, ценный для нас, как показатель способов буддийской пропаганды в нравственной области и ее уступок народным требованиям, без чего, по-видимому, успех был невозможен. «Люди», говорит царь в своем девятом эдикте, «выполняют различные обряды по случаю болезней, свадеб, рождения детей, отъезда в путешествия... в особенности, женщины в подобных случаях выполняют множество разнообразных, мелочных и не имеющих цены обрядов. Обряды, разумеется, должны быть выполняемы; но только обряды этого рода приносят мало плодов, тогда как, наоборот, обряды благочестия приносят плод великий. В них включено справедливое отношение к рабам и слугам, уважение к наставникам, кротость ко всем живым существам и щедрость к подвижникам и браминам... Обряды мирские, светские оказывают воздействие сомнительное; могут они помочь достижению желаемой цели; могут и не помочь, и не оставляют

после себя влияния на здешний мир. Обряд же благочестия (дхаммы), наоборот, имеет значение не временное, ибо, если бы он даже и не помог достигнуть желаемой цели в здешнем мире, он, наверное, создаст бесконечную заслугу в ином; если же достигается цель и в здешнем мире, тогда обеспечивается двоякая выгода» (9 эдикт из начертанных на скалах). «Блага и настоящего мира, и будущего трудно обеспечить чем-либо иным, кроме как усиленной любовью к Закону благочестия (к дхамме), напряженным самоисследованием, великим послушанием и страхом, вообще, напряженным усилием» (1-й столповой эдикт). Трудны все эти стремления и, в частности, трудно самоисследование (познание самого себя), но все же на нем надо сосредоточивать главное внимание (3-й столповой эдикт). А в качестве помощи человеческой немощи рекомендуется крепкая вера в принимаемое учение.

Достоин замечания сочетание последнего совета с началом широкой веротерпимости, также исповедуемым и внушаемым Асокою. В седьмом эдикте он высказывает пожелание, чтобы повсюду людям каждого рода убеждений (религиозных) было обеспечено мирное и благоденственное житие: «ведь все они желают достигнуть обладания над чувствами и чистоты духа»; но они различны по наклонностям и вкусам: «люди некоторых исповеданий готовы исполнять все предписания; других – лишь часть их». Нельзя судить людей за такие различия. И вот, царь подает пример «уважения к последователям всех сект, к подвижникам и мирянам; и от них, в свою очередь, требует не столько принесения даров или оказания внешних знаков почтения, сколько умножения в них самих того, что составляет существенное во всех верах. Это основное, развиваясь, принимает формы различные, но коренным должно оставаться во всех правило: не величаться без основания своею сектою и не унижать без причин других. Надо иметь особо уважительную причину для высказывания пренебрежения, ибо все веры заслуживают уважения по той или иной причине. Так поступая, человек возвеличивает и свою веру и, в то же время, оказывает услугу другим партиям; поступающий же обратным способом, причиняет серьезный

вред и своей вере. Заслуга, следовательно, не в ревности, ведущей к раздору, а в согласии и в охотном внимании Закону благочестия (дхамме). Вот почему и в каком смысле Его священное и милостивое Величество желает, чтобы все религиозные группы побольше внимали наставлению и придерживались бы здравого учения (12-й эдикт из начертанных на скалах). И вот, ссылаясь на себя и свою примирительную тактику, он добавляет: «хотя я отдаю свое внимание всем корпорациям, ибо всем исповеданиям я выражаю свое уважение, проявляя таковое разными способами, тем не менее, я убежден, что личное, твердое единение со своею собственною верою есть (для человека) главное и наиважнейшее» (6-й столповой эдикт).

Ясно, что терпимость так, как ее понимает Асока, не есть обезличение вер, равнодушие к специфическому в каждой из них. Ничуть! У него самого есть определенные убеждения и симпатии религиозные; и установление такой же определенности он считает и у других за существеннейшее условие правильного духовного строя. Только навязывать иначе мыслящим свои убеждения и стеснять других в их убеждениях он считал несправедливостью. Но, порицая, не принижая других верований, он считал достаточным ознакомлять их исповедников с тем учением, которое сам считал за наилучшее и рекомендовать его без всякого принуждения. Зато там, где убеждения уже установились, где принадлежность к известному вероисповеданию засвидетельствована, там он считал необходимым хранить эту определенность и быть верным чистоте учения. Вот почему, оберегая свободу всех вер и благодетельствуя не одним буддистам, но и другим сектам, например, адживакам, о чем свидетельствуют пещерные надписи барабарских и нагарджунских утесов, он к состоящим в лоне буддийской сангхи обращается со строгим, трижды повторенным, предписанием: «пути сангхи нельзя покидать; община не должна быть повергаема в раздоры никем; тот, кто нарушит единство ее, будь то монах или монахиня, будет осужден носить белое (не иноческое) одеяние и жить в местах, не предназначенных для духовных лиц,... ибо я желаю, чтобы

путь общины оставался сохранным на долгое время» (1-й, 2-й и 3-й из малых столповых эдиктов: сарнатский, каусамбийский (аллахабадский) и санчский).

В заключение, живым подтверждением всего предыдущего Асока считает свое собственное поведение, указывая на благотворные перемены, в нем самом происходившие, по мере проникновения его «Законом благочестия». Многократные ссылки на это находим в его отдельных указах; но сохранился и общий обзор его деятельности в этом смысле (в 7-м столповом эдикте); и, хотя относящиеся сюда надписи не чужды самовосхваления, однако, тон их, сравнительно с лапидарным стилем других владык Востока, несомненно, скромный, искренний и внушающий доверие к тому, что не тщеславие, а действительная забота об общем благе была здесь движущим побуждением. Такое впечатление производит на нас чтение десятого из эдиктов, начертанных на скалах. «Царь не думает, чтобы известность и слава могли принести большую пользу, если только в настоящем и будущем его народ не станет послушно внимать Закону благочестия и соображаться с его предписаниями. Только ради этого Его священное и милостивое Величество, царь, и желает известности и славы. Все усилия его свершаются ради жизни будущей, дабы каждый мог освободиться от опасности. Опасность же эта – грех. Но трудно, воистину трудно, достигнуть свободы (от греха) кому бы то ни было, высоко ли, низко ли поставленному; только крайним усилием, только отказом (ради этого) ото всех других целей можно достигнуть этого». Но именно в силу сознания трудности подвига, он и подает пример своего неутомимого усердия в исполнении им долга правителя: «он не знает удовлетворения в своих усилиях, ни пресыщения в исполнении лежащих на нем дел. Он обязал непрестанно трудиться для всенародного блага, а в основе этой обязанности опять лежат усилие и трудолюбие». Да, если кое-что и выполнено, и свершено, это все еще – не заслуга, а лишь «выполнение его (личного) долга перед живыми существами»; его обязанность – «делать хотя бы некоторых из них счастливыми здесь»; их же долг – «достигать в будущей жизни до неба» (6-й эдикт из начертанных на скалах).

Ради выполнения царственного долга перед народом, оставлены придворные забавы и прихоти былых времен: охота, увеселительные выезды и т. п. С тех пор, как он вступил на путь мудрости, все это заменено «поездками дхаммы»: посещением подвижников и браминов, оказанием щедрот им, извещением старцев, раздачею золота, посещением сельских жителей, наставлением в законе и беседами о нем (8 эдикт на скалах). Все время отдано заботам о народе и ускорению хода дел: во все часы дня и ночи, во время обеда или ухода в женскую половину дворца или в опочивальню, в рабочем ли кабинете, в саду ли, в колеснице ли во время путешествий – все равно, – докладчики должны без промедлений доносить о нуждах народа, и царь готов к услугам на его потребности всегда и всюду (6 эдикт из начертанных на скалах).

И столь глубоко проникается Асока этими священными обязанностями, вытекающими из взятой им на себя задачи нравственного и духовного воспитания своего народа, «которым он хочет править не как царь, а как отец», «не страхом, а любовью», почему и предписывает своим агентам внушать народу «не бояться паря, а любить его, как дети любят отца»¹²⁶², – что пред свершением этого мирного подвига для него меркнет привлекательность светского тщеславия, слава завоевателя, миродержца-чакравартина. Мы видели, как грёзы о миродержавстве неудержимо привлекали индусов, как переплетались они даже с воззрениями на Будду, как усердие к нему учеников и народа не смогло освободить даже и его образ от чар этих мечтаний о светском величии. Необходимо добавить, что все данные многовековой истории Индии подтверждают, что народ здесь всегда смотрел на завоевательные попытки царей, своих и даже чужеземных, как на стремление естественное, нормальное, и оправдывал его, когда оно венчалось успехом¹²⁶³. С другой стороны, мы знаем, как радикально восставало против этих чар суеты подлинное учение Готама. И вот, на Асоке мы видим воплощенным в жизни торжество этого принципа миролюбия, преодоление соблазна воинской славы, поистине изумительное в лице могущественного восточного монарха. Выразитель этого

нравственного перелома, шахбазгарский эдикт, 13-й из начертанных на скалах, представляет в этом смысле исторический памятник совершенно исключительной важности, и быть может, наиболее красноречивое свидетельство фактического и глубокого воздействия буддийской проповеди незлобия на влиятельного руководителя общественного сознания. Прислушаемся же к этой исповеди благородной души, воспринявшей учения Будды, быть может, не достаточно радикально в смысле предпочтения созерцательного подвига нравственному, но зато более жизненно, проще и ближе к общечеловеческому пониманию, чем хотелось бы чересчур изоштившемуся в умозрительных тонкостях творцу дхаммы.

«Через 8 лет после обращения Его Величества», повествует Асока, «были им покорены калинги (калингийцы): 150,000 человек уведено в плен; 100,000 перебито и еще большее количество погибло от других следствий войны. Как раз после присоединения страны калингов началось особо усердное покровительство Его Величеством Закону благочестия, возросли его любовь к дхамме и усердие к научению ей. И вот, этим путем зародилось в Его Величестве раскаяние в завоевании калингов, так как покорение страны, бывшей дотоле свободною, влечет к убийству, к смерти, к пленению народа. И вот, об этом-то ныне глубоко скорбит и сожалеет Его Величество. Есть и другая причина тому сожалению, ибо в стране той живут брамины и аскеты, люди различных духовных убеждений, и миряне-домовладыки, на обязанности коих лежит слушаться старших, родителей, наставников, держаться должного поведения относительно друзей, знакомых, товарищей, родственников, рабов и слуг, сохраняя к ним ненарушимую привязанность. И вот, на таких-то людей в стране (подвергающейся завоеванию) обрушиваются насилия, убийства или разлуки с любимыми ими существами, или же бедствия на их друзей, знакомых, товарищей и родственников, а этим и им самим наносится в некотором роде обида. И потому о всем подобном, причиненном людям, сожалеет Его священное Величество. И, если бы из тех убиенных, умерших или полоненных калингов теперь предстояло только одной

сотой доле, или одной тысячной части претерпеть ту же участь, ныне это было бы огорчением для Его священного Величества. Более того! Если бы кто ему самому причинил зло, и это, в пределах возможного, стерпело бы Его священное Величество. Даже на дикие, лесные племена в своих владениях он смотрит милостиво и заботится об их обращении, ... приглашает их отрешиться от злых путей, дабы не быть наказанными. Ибо Его священное Величество желает, чтобы все живые существа пользовались безопасностью, самостоятельностью в надзоре за собою, душевным миром и радостью. И в этом-то и состоит, по мнению Его священного Величества, завоевание Законом благочестия..., завоевание, полное блаженства. ...Положим, само (земное) блаженство – малоценно, и Его священное Величество считает приносящим обильные плоды лишь то, что касается иного мира. И вот, потому-то он и начертал настоящий благочестивый эдикт для того, чтобы сыны и правнуки Его Величества, если таковые будут, не смотрели на новые завоевания, как на свою обязанность. Если бы им довелось быть вынужденными к завоеваниям путем оружия, они все же должны находить удовольствие в терпении и кротости, и считать за единственное истинное завоевание то, которое даруется благочестием. Вот эта победа пребывает и в здешнем мире, и в будущем. Да будет отрадою стремиться к ней, ибо такое стремление ценно и в здешнем мире, и в будущем».

Таковы духовно-воспитательные приемы Асоки по привитию своим подданным Закона благочестия, под которым он понимает буддийскую дхамму, приемы беспримерные во всемирной истории и которые поднимают этого исключительного по своему характеру восточного владыку до наивысшего уровня, какого удалось достигнуть воздействию буддизма на общественные нравы. Правда, буддийская литература и обще-индусская могли бы выставить целый ряд и других, якобы идеальных монархов, в хвалебные отзывы о которых входят шаблонные фразы о их заботах о народной нравственности и религии; одни цейлонские хроники Магавамза и Дипавамза сообщают нам имена нескольких таких мудрецов на троне; а сколько других встречаем мы в южных джатаках и северных авадамах! Но, во-

первых, это все – личности легендарные, а, если иногда и исторические, то окружённые таким ореолом сказочных красок, что в них не различить реального от воображаемого; а, во-2), и самые характеристики их, относящиеся к обсуждаемым чертам, скомпонованы по одному и тому же рутинному шаблону из так называемых «общих мест» буддийской словесности¹²⁶⁴. Здесь же, в надписях Асоки, до сих пор вззирающих на путника с заросших скал Индии, со стен пещерных келий, устроенных царем для подвижников, и с колонн, иногда уже поверженных наземь, но иногда еще высящихся во весь исполинский рост свой и еще увенчанных фигурой льва, гордого символа маурийской династии¹²⁶⁵, с нами беседует несомненная историческая личность, даже внешние черты коей сохранились на бархутских и буддагайских рельефах¹²⁶⁶, говорит словами, богатыми конкретными деталями, не только подтверждающими подлинность речей, но и отражающими в немалой степени индивидуальные свойства их автора. Без колебаний, следовательно, можем мы сослаться на Асоку, как на доказанный факт глубокого и благотворного влияния буддизма на вдохновителя общественной жизни Индии в определенную пору. И факт этот тем ценнее, что в нем обнаруживается столь ярко влияние именно учения о метте: воочию, здесь перед нами – жизнеспособность и действенность этого буддийского порыва к любви или, вернее, к благорасположенности ко всему живущему. Такое фактическое свидетельство является, конечно, величайшею похвалою исторической заслуге буддизма.

Не следует, однако, преувеличивать значения и этого факта: существенно важно отметить, что, хотя импульс, двигавший мероприятиями Асоки, исходил преимущественно из буддийской среды (говорим так потому, что константировано сильное влияние на царя и учения джайн) и, хотя этот импульс в нем самом сохранял специфически-буддийские черты, однако, в его наставлениях, предназначенных для широкого, народного использования, именно эти характерные черты буддийской дхаммы являются в значительной степени сглаженными, и все поучение принимает характер общечеловечески-моральный, а это заставляет задумываться над вопросом: потому ли

принимались и прививались нравственные наставления царя, что они были именно буддийского свойства? или же, наоборот, потому, что эти последние были в них намечены недостаточно энергично и отступали вглубь перед выдвигаемым на первый план простым, общечеловеческим нравственным, здравым смыслом? Уже из самих текстов указов ясно, что царь-наставник сознавал необходимость смягчать суровость подлинной дхаммы уступками в сторону традиционного культа с его обрядами и суевериями, и что ему ясна была целесообразность настаивания на деятельном начале «Закона благочестия» предпочтительно перед догматическими и философскими его основами. Асока, как воспитатель народа, шел, следовательно, по тому же пути буддизма не чистокровного, а смягченного, приспособительного, по которому уже и раньше направлялось популярное восприятие учения Готама. Вполне справедливо, следовательно, будет, даже применительно к свершенному Асокою, признать, что заслуга буддизма перед народной массой заключалась скорее в общем оживлении чуткости общественного сознания к нравственному долгу, чем в успешном влиянии специфически-буддийской формулировки программы нравственной деятельности.

Другая необходимая оговорка – о степени достигнутого буддизмом нравственного влияния. Надписи содержат некоторые указания и на этот счет. Если 1-й и 2-й эдикты высказывают уверенность в будущем успехе внушаемых наставлений и в предстоящем «огромном росте» стремлений к благочестию, то в четвертом есть уже намеки на успех и в настоящем, на «отражение закона благочестия на общественной жизни»: указывается на «возрастание воздержания от кровавых жертвоприношений и вообще, от убиения животных», и на улучшение отношений к людям, на «подобавшее поведение к родным, старшим и к духовным лицам». Вообще, «практика благочестия возросла во многих отношениях, и Его священное Величество постарается и еще умножить ее»; он надеется, что его сыны, внуки и правнуки приложат к тому же свое старание, и вменяет им это в обязанность. (4-й, 5-й из эдиктов на скалах). Тут же упоминается об успешном введении в столице и во всех

областных городах учреждения надзирателей за правами. Но, с другой стороны, те же источники констатируют «трудность предпринятого дела», ибо добродетель требует напряжения величайшего, отказа от всяких других целей (эдикт 4-й), тогда как, наоборот, «грех – вещь легкая» (эдикт 5-й). Указывается еще на то, что «не все оказалось всюду пригодным» и целесообразным (эдикт 14-й, джирнарский) и что одни готовы исполнять хотя бы все, а другие лишь кое-что (эдикт 7-й). Можно думать также, что многие выполняли предписания не за совесть, а за страх, из боязни прогневать царя: недаром требует он от своих цензоров нравов, чтобы они особенно прилежно растолковывали народу, что «царя нечего бояться», что «он будет терпеливо ждать исправления недостатков, доколе возможно»; что «не причинением горя, а устройением счастья людей в здешнем мире и в будущем озабочен он» и что не ради страха, а ради любви надо слушаться его (1-й калингский эдикт). С оттенком грусти замечает законодатель, что сами исполнители его предначертаний, воспитатели народа, не усвояют себе в должной степени руководящего начала: «все люди – мои дети». Он и сам видит, что многие из тех, к кому обращаются надзиратели нравов не достаточно внимательны к предъявляемым требованиям, не все их исполняют; но он осуждает слишком поспешное применение строгостей за проступки в подобных случаях, находя, что излишняя суровость только отталкивает людей, а не привлекает их. Он находит даже, что «успех невозможен при наклонностях надзирателей к зависти, к неустойчивости, резкости, нетерпению, при недостатке внимательности, при лени или нерадении». «Не должно быть в вас этого», внушает он помощникам своим; «помните, что корень всего дела в устойчивости стараний и в терпеливом применении основных начал. Беззаботный человек не способен к самостоятельному подъему; нужно, чтобы другой двигал им, побуждал его идти вперед»; по побуждения окажутся более успешными не у строгих администраторов, злоупотребляющих карательными мерами, а у лиц кроткого и умеренного темперамента, «которые сами помнят правила о

святости жизни» (2-й калингский эдикт, или эдикт провинциалам; дхуалийская редакция).

Царь не обманывает себя надеждою на возможность полноценного применения в народе буддийской доктрины о непротивлении: опека над народом, по убеждению Асоки, необходима, какою бы странною ни казалась на европейский, современный, взгляд эта система привития благочиния и благочестия посредством государственных чиновников, преображенных в нравственных дядек народа: «вялый (инертный) народ должно выводить на правый путь» (1-й столповой эдикт); а там, где не действительны меры кротости, где оказывается бесполезным и долготерпение, там приходится применять и наказания; и Асока допускает их, до смертной казни включительно. Но и в этих крайних случаях его не покидает забота об обращении падших: он предписывает давать осужденным на казнь трехдневную отсрочку исполнения приговора для того, чтобы в этот промежуток времени «родственники склоняли бы их к глубокому размышлению, в надежде спасти их жизнь (раскаянием), или дабы привести их к думам о смерти и об ином мире, и подготовиться этими думами и постом к кончине, и, таким образом, хотя бы в дни, предшествующие гибели на земле, приобрести жизнь в мире будущем» (5 столповой эдикт).

Совокупность приведенных подробностей раскрывает перед нами достаточно ясную картину процесса применения правил нравственного воспитания народа по системе Асоки и результатов этих приемов. Еще раз мы убеждаемся, что здесь дело идет не об усвоении подлинного буддийского нравственного ригоризма во всей его полноте, а только о приспособлении буддийских начал, популярно истолкованных, значительно смягченных, а отчасти и искаженных, к общечеловеческой морали, причем и эти пониженные и обезличенные требования не всеми и не везде принимались, и что, только вооружившись долготерпением и большою снисходительностью, можно было признать удовлетворительными достигаемые результаты. Только с этой существенной оговоркой, следовательно, можно верить словам

Асоки, что, благодаря его стараниям, «победа Закона благочестия одержана в его владениях и в других индусских княжествах», что «всюду, куда только проникают посланные Его священного Величества, люди следуют его наставлениям и осуществляют дхамму» (13-й тахбазгофский эдикт).

Но уже без всяких оговорок, а целиком, приходится признать за нарядное преувеличение, если не за сплошную фантазию, следующее за тем уверение, будто серьезный успех сопровождал его пропаганду «и во всех соседних странах, где обитает ионийский (греческий) царь, именуемый Амтииогом, и севернее его, где живут четыре царя: Туламай, Амтекин, Мака и Аликасадала». Под этими индуизированными именами надо разумеать современников Асоки: Антиоха II сирийского (правившего от 260 до 247 г. до Р. Х), Птолемея-Филадельфа египетского (285–247 г.г.), Антигона Гоната македонского (278–242 г.г.), Магаса киренейского († 258 г.) и Александра эпирского († 260–258 г.). Помимо принципиальной невероятности столь стремительного воздействия буддизма на эллинистическую культуру, – предположения, не подтвержденного никакими иными свидетельствами памятников, как и не обнаруживающегося в каких-либо, доселе известных, исторических фактах, – неосновательность этого утверждения видна уже из географической неосведомленности Асоки о странах, им упоминаемых, отдаленность коих от границ своих владений он наивно определяет всего 600 милями.

Несравненно вероятнее, хотя опять с выше изложенными оговорками, влияние нравственной пропаганды Асоки на порубежные с его царством, независимые, или, скорее всего, под его протекторатом состоявшие, индусские области: на юге – на царства чалов и пандиев (1-е – на Коромандельском берегу, 2-е, вероятно, в нынешних мадурском и тинневальском округах); на остров Тамбапанни (Цейлон); на севере – «среди ионов» (яванов, ионийцев, иноземных выходцев, греческого или будто бы греческого происхождения, живших на северо-западной границе) и камбоджийцев (северное гималайское племя, по мнению некоторых, быть может, – тибетцы), на (невыясненных) набапамтисов из Набаки, на бходжей

(обитателей Барары) и питиник (с верховьев Годавари)¹²⁶⁷. Смежность этих краев с владениями Асоки, его влияние на них, пребывание некоторых из упомянутых иноземцев в местностях, уже прочно усвоивших буддизм, – все эти обстоятельства дают, конечно, повод допускать, что и среди этих «соседей» и пришлецов возможно было некоторое восприятие буддийской пропаганды; но свойства и этих, к тому же, еще пока лишь гадательно определенных племен, воинственный быт, обычный в краях, порубежных с дикими странами, наконец, расовое различие темпераментов – все заставляет быть очень сдержанным в признании глубокого и прочного воздействия на них буддийской проповеди любви всеобщей, незлобия и непротивления.

Прочнее всего привился буддизм на Цейлоне, обращенном к дхамме будто бы уже сыном Асоки Махендрою (Махиндою) и ставшем действительно главным оплотом буддийского правоверия, каковое значение сохраняется им и поныне. Цейлонские хроники изображают уже современника Асоки цейлонского царя Деванампию-Тиссу благочестивейшим и тишайшим государем, как раз по образцу Асоки, с которым его связывали будто бы заочная дружба и взаимное уважение; повествуют о сношениях обоих коронованных мудрецов, о посольстве цейлонского к паталипутскому за священной водой Ганга, о миссии сына Асоки на остров для просвещения его законом благочестия, о чудесах, сопровождавших обращение Тиссы и т. д.¹²⁶⁸ Во всем этом – масса преувеличений и настоящих исторических невозможностей¹²⁶⁹. Только миссия Махинды – факт несомненный; однако рассказы и о ней изукрашены необузданною фантазией. Во всяком случае, успех пропаганды новой веры не мог быть ни столь стремительным, ни столь глубоким. Невероятно ожидать последнего в краю только что обращенном, когда мы знаем, что даже на родине буддизма пора Асоки была полна смутами и разномнениями в области догматов и дисциплины среди духовенства, что и привело к созыву второго собора и к увещаниям того же Асоки к членам сангхи не вдаваться в ереси и хранить мир и единение. Мы знаем далее, что ни эти его усилия, ни собор не прекратили

дроблений в буддийском подобии церкви, споры в которой китайскими паломниками уподоблялись нескончаемому морскому волнению. Было бы странно думать, что при таком настроении даже среди избранных буддийского мира заветы Готамы и Асоки о незлобии и всемирной любви находили широкое применение среди мирян, к которым во всей полноте своих требований эти заповеди и не претендовали относиться. Как сангха, монашеская община, и «мир» оставались сопоставленными лишь механически рядом друг с другом, не сливаясь органически, а пребывая в нелегальном сожитии при помощи целого ряда не замечаемых, или терпимых компромиссов, так же точно и идеал метты, всемирной благорасположенности, признаваемый принципиально за основное начало нравственности, на практике уживался и мирился с подобными же уступками, двусмысленностями, отступлениями и даже нарушениями.

Как ни бедна история Индии достоверными и определенными фактами и как бы ни было очевидно в некоторых исторических повествованиях желание подчеркнуть и преувеличить успехи буддизма, все же, даже и в таком виде, эти рассказы и факты дают яркое подтверждение наличности указанного нами противоречия между высокими идеалами, преподанными дхаммой, и их более чем скромным выполнением в действительности. Обратимся к этим свидетельствам и начнем с наиправдовернейшего Цейлона. Нам говорят, что за 40-летнее правление благочестивейшего Деванамприи-Тиссы «Закон благочестия» сделал огромные успехи в его царстве; нам изображают и большинство преемников царя-просветителя как ревностных покровителей веры, и нет, за отсутствием противоположных показаний, оснований отрицать факт такого покровительства, выразившегося в построении вихар, в щедром одарении монахов и т. п. Но вправе ли мы из этих внешних проявлений сочувствия новой вере заключать о глубине проникновения ее влияний в народную массу и о прочном перерождении ею общественных нравов, когда из тех же повествований мы видим, как легко и беспрепятственно вышеозначенное усердие

правителей уживалось рядом с грубым деспотизмом, с кровавою жестокостью, с непрерывными междоусобиями и войнами? Вот, например, самый усердный к буддизму из преемников Тиссы, Абхая-Душта, особенно прославляемый цейлонскими хрониками за свое правоверие и любовь к церкви. Это не помешало ему утвердиться на троне (ок. 114-го или 104-го года, а по цейлонской дате в 161 году до Р. Х.) путем убийства 32 соперников, да и потом вести себя так, что за ним осталось прозвище «Гамани-Дурного»¹²⁷⁰. Другой правитель, сын того Ваттагамани, или Абхая II, при котором состоялась будто бы впервые запись буддийского канона, прозван был за 12-летние злодеяния «Нагою-Разбойником»¹²⁷¹. При таких ли кровопийцах можно ожидать упрочения в их царствах доктрины незлобия и всемирного благорасположения?.. Проходит еще почти столетие, и вот при Абхае III (Аманда- Гамани) во всем Цейлоне воспрещается убивать животных; а между тем, этот самый гуманный законодатель падает жертвою от руки своего же брата¹²⁷². Еще позднее прославился своим усердием к дхамме и сангхе царь Шубха; однако и этот баловень судьбы (он был сыном дворника, или привратника) достиг престола убийством царя Тишьи-Яшомалы и сам, в свою очередь, был свержен и убит Врисхабою, превзошедшим даже своего щедрого предшественника обильным и роскошным храмостроительством и богатыми милостями к буддийскому духовенству¹²⁷³. Во времена праведного китайского паломника Фа-Гиэна «благословенным островом Ланкою» (Цейлоном) правил Маганаман, отличившийся особыми услугами сангхе и, между прочим, содействовавший светилу буддийской мудрости Буддагоше в его трудах, оказавших такое влияние на дальнейшую судьбу школьных учений. А между тем, и этот «правовернейший» царь взошел на трон по трупцу своего брата, убитого при содействии его жены, немедленно ставшей супругою нового владыки (410–432 г. по Р. Х.). Выдающаяся ревность о правоверии, явленная другим царем (Датусеною) (459–477 г.), изгнавшим еретиков секты дхармаручиков, не уберегла его от зверской мести над матерью его провинившегося зятя, которую он сжег живьем, точно так же, как

проповедь незлобия не воспрепятствовала другим заморить этого тирана голодом в тюрьме, а свергнувшему его старшему его сыну вести междоусобную войну с младшим братом, который, после победы над противником, покончившим с собою самоубийством, казнил будто бы тысячу приверженцев его, а воцарившись, стяжал себе великую славу ревностного, щедрого покровителя сангхи, сжигавшего еретические книги и осыпавшего милостями правоверных монахов¹²⁷⁴. Но довольно примеров лютости и злобы! Как заставить себя после них верить в прочность и в широкое распространение прививки буддизмом цейлонскому народу проповеди о кротости, миролюбии, незлобии и непротивлении злу, когда, по словам историка индусского буддизма, Керна, «вся история Цейлона есть монотонная цепь убийств между родственниками, насильственных смертей, грабежей, распутства и злой ненависти сект друг к другу вперемежку с перечислением монастырей, храмов и иных святилищ, воздвигавшихся царями, царицами и знатью?»¹²⁷⁵.

Среди царей-извергов, пример коих и их сподвижников не мог, конечно, не отражаться на нравах народа, встречались, на широких промежутках, и светлые личности, как, например, Паракрама Баху I (ок. 1161 г.), вознесший Цейлон на непревосходимую ни ранее, ни позднее высоту славы и процветания, что однако не помешало уже через 50 лет стремительному падению царства, когда остров завоеван был тамулами, «опустошившими все и подавившими правоверие», «в наказание (по мнению историка) за безнадежную испорченность жителей и за нечестие безбожников, достигшее крайних пределов»¹²⁷⁶. Еще позднее (1267–1301 г.) Паракрама-Баху II, сам ученый и писатель, много потрудившийся для привития образованности буддийскому духовенству, чтобы создать из его среды компетентных учителей народа и достойных подражания наставников в добродетели, отменил смертную казнь и отсечение членов тела у преступников – мера, казалось бы, ярко подтверждающая благотворное влияние буддийских взглядов на неприкосновенность жизни. К сожалению, вероисповедание этого превосходного государя не

выяснено, и, хотя рассказы изображают его буддистом, однако вероятнее, что он был вишнуист, ограничивавшийся предоставлением буддизму полной свободы, а сам в дни общественных бедствий обращавшийся с молитвами одновременно и к Будде, и к «божествам-покровителям страны» и, наконец, «к Высшему Богу», – поступки, как видим, совершенно несогласуемые с подлинным буддизмом¹²⁷⁷.

Не лучшими примерами благочестия, незлобия и непротивления злу, чем история Цейлона, отличается история и самой родины буддизма, бенгальских стран, Магадхи и соседних с нею областей. Первым покровителем Готама и его новорожденной общины был, как известно, царь Бимбисара, и в буддийской словесности обильны упоминания о глубоком влиянии его обращения на ближайшую, придворную среду. Если это было действительно так, то здесь должен был быть хорошо известен завет Будды о неприкосновенности жизни, так же, как подтверждавшаяся им столь настойчиво, исконная заповедь почтения к родителям. А между тем, сын Бимбисары Аджаташатру, будто бы подученный двоюродным братом Готама Девадаттою¹²⁷⁸, убил отца и завладел его царством; а затем продолжал покровительствовать сангхе и любил поучаться мудрости у самого Готама, который простил ему грех после принесенного раскаяния¹²⁷⁹. Далее: и при жизни основателя буддизма, и после его смерти, идут непрерывные кровавые распри между кланами и мелкими племенами, родственными шакьям, или соседними с ними, и эти междоусобия приводят к гибели самих соплеменников Будды, его кровных ближних. Так, даже в местах, ближайших к очагу мирной проповеди его, не переставала литься кровь, и даже над еще не успевшею остыть золою его собственного сожженного трупа, из-за дележа «мощей его», почитатели его уже хватались за мечи и едва не перебили друг друга¹²⁸⁰.

Едва ли все было благополучно в том же смысле и в среде, ближайшей к самому Асоке. В то время, как великий миролюбец увещевал подданных блюсти правило неприкосновенности жизни всех тварей, в его собственной семье, если верить чрезвычайно распространенному преданию, оказывался

возможным факт жестокого преследования, увечья и ослепления его сына Куналы, по извету влюбившейся в него, и оклеветавшей его, второй жены состарившегося царя¹²⁸¹. Но это, быть может, не менее, как красивая новелла, да еще, как некоторым мнится, занесенная из Византии в позднюю пору: но вот, рядом уже простые жесткие факты: напрасно взывал Асока к сынам и внукам помнить его завет всеобщей любви и продолжать его дело облагораживания нравов народных: раздоры между братьями, заговоры, преступления шли и здесь чередом, обычным при дворах мелких и крупных индусских деспотов, каковым был, например, один из преемников Асоки, Шалишука, воинственный насильник-тиран, хотя и ревностный покровитель буддизма, в отличие от сына Асоки Джалауки и внука, Сампрати, из которых первый был шиваист и враг буддизма, а второй – усерднейший джайнист, а следовательно, едва ли друг Готамовой сангхи и дхаммы¹²⁸².

Когда же маурийская династия сменилась чунгскою в лице ее основателя, брамина-бунтовщика Пушьямитры, буддизму пришлось испытать первое жестокое гонение: сожжены были вихары, многие учителя закона умерщвлены, а другие разбежались по разным странам¹²⁸³. Настали времена резких переворотов в судьбе буддизма, колебаний между ростом и упадком. В Магадхе царь Паничандра, в Уде (Гауде) Гаудавардана восстанавливают разрушенные святилища, распространяют учение¹²⁸⁴; в Кашмире оно процветает; но, вот, внезапно обрушивается на него властитель Молтана и Лагора персидский царь Хунимаматта (Вандхеро), завоевывает магадхское царство, уничтожает множество храмов, не щадя и Наланды, главного очага буддийского просвещения в дальних краях. Гонение продолжается, пока царь варапасийский Буддапакша, или Викрамадитья, освободитель родины от индоскифов, не сумел путем подкупа составить коалицию князьков западной и срединной Индии против врагов, умертвил Хунимаматту и большую часть его «богатырей», подчинил себе многих из своих союзников и вернул «Закону благочестия» почет и процветание¹²⁸⁵ приемами, однако, как видим, ничего общего не имеющими с догмою незлобия и непротивления.

Но, кажется, самый эффектный пример противоречивого сочетания воинственности с признанием буддийского правила о неприкосновенности живых существ и пример соединения деспотического произвола со старанием организовать общественный строй на основах буддийского миролюбия представляет в позднейшую пору царь Харта, прозванный Силадитьей (от 606 г. до 648 г. по Р. Х.). Почти юношей он начинает свои деяния обетом отмстить за смерть брата и за бесчестье сестры, и подчинить себе соседние страны: присоединиться к этому подвигу он призывает народ и воинов, «всех, единым сердцем и всею силою». Его охотно поддерживают. С 5000 слонов, с двухтысячной конницей и пятидесятитысячной пехотой он «передвигается с востока на запад, подчиняя себе всех непослушных». В 6 лет он «покорил пять Индий»; увеличил войско до 60000 слонов, до 100,000 всадников, и еще целых 30 лет воюет без усталы и пощады для сопротивляющихся. И вот, проливши море крови, под конец жизни проникается любовью к Закону благочестия, «выполняет (по словам очевидца, Гиуэн-тсанга) до крайних пределов правила воздержания и заботам о насаждении древа дхаммы отдается до такой степени, что забывает о сне и пище». Приглашавший всех «единым сердцем» помогать ему в избиении людей, теперь «воспрещает по всем пяти Индиям убиение какого бы то ни было живого существа и вкушение мяса, под угрозой смертной казни послушникам и без всякой надежды на прощение»! на берегах Ганга он воздвигает бесчисленные, величественные ступы; на больших и даже проселочных дорогах по всему государству он строит постоянные дворы с запасами еды и питья, и с дежурством врачей, бесплатно раздававших лекарства путешественникам и бедным из окрестного населения. На всех местах «священных следов» Будды он ставит памятники; устраивает красиво отделанные залы для духовных собеседований, в которых и сам принимает участие. Монахов строгой жизни и «чистого ума», то есть смысленных в учении, он сам возводил на «львиный трон», на почетную пастырскую кафедру и сам внимал поучениям их; «те же, которые отличались только чистотою жизни, но не

ученостью, тех он уважал, но не отличал их знаками высокой почести; нерадивых же к правилам нравственности изгонял из страны, не желая ни видеть, ни слышать их. Из соседних князей и их главных сановников, живших благочестиво и добродетельно, он сажал рядом с собою и звал «сиятельными друзьями»; людей же противоположного свойства презирал». Щедрость его к духовенству и к подвижникам была велика: «он рад был бы раздать все свои сокровища»; но его дары относились не к одним буддистам, а «к людям всех вер»: на грандиозных религиозных торжествах, справлявшихся им на берегах Ганга, в присутствии 20 соседней раджей, перед золотой статуей Будды, он 21 день подряд угощал и одарял сотни буддийских шраманов вместе с жрецами-браминами, фигурируя среди них сам наряженным «наподобие бога Шакры», тогда как другой князь изображал Брамму, – сочетание опять, как видим, далекое от тенденций подлинного буддизма, который не занимал исключительного места и на председательствуемых царем собраниях «ученых людей разного рода, состязавшихся (в дни этих торжеств) в изящных словопрениях на самые мудреные темы»¹²⁸⁶.

Как видим, в Харше-Силадити, этой, быть может, самой выдающейся после Асоки, царственной личности буддийского мира, сказалось особенно ярко неустойчивое и непоследовательное проведение в жизнь доктрины дхаммы о всеобщей любви, незлобии и непротивлении. Если странно слышать проповедь ее из уст человека, 33 лет непрерывно воевавшего не по нужде, а из мести и из-за жажды славы, то еще страннее видеть, как воспреещающий убивать животных находит возможным казнить людей за убийство животных! Да и не только это! и вообще, строгость наказаний остается неотмененною и после обращения «к тишайшей дхамме»: «он награждал добрых», говорит Гиуэн-тсанг, «но наказывал дурных людей»; узнавши о чем-либо предосудительном в быту горожан и сельских обывателей, он отправлялся на место для личного расследования; останавливался в наскоро сплетенной из хвороста клетки¹²⁸⁷; судил осмотнительно, но строго: осужденные на тюремное заключение «уже не считались за людей»; за

крупные проступки резали носы, уши, руки, ноги; этими же способами каралось нарушение сыновних обязанностей; иначе сказать: любовь к ближайшим ограждалась кровавым возмездием; смертная казнь, как и кротким Асокою, не была отменена; наоборот, в полном ходу было расследование судебной истины путем пыток: водою, огнем, дыбою и ядом¹²⁸⁸, и это – там, где воспрещалось мучить «всякую живую тварь»! Отметим, кстати, что набожный китайский буддист Гиуэн-тсанг, повествующий об этом, видимо, одобряет подобное строгое «принижение зла». Конечно, при суждении о всех этих фактах надо принимать во внимание воздействие бытовых привычек и укоренившихся взглядов на способы отправления правосудия; но именно такое констатирование силы и устойчивости обычаев есть уже показание о сравнительном бессилии или малосилии противоположной тенденции буддийского учения о незлобии и непротивлении. Действительность, как видим, и у лучших буддийских правителей, и их современников осталась далека от идеалов непротивления и великодушия, рисуемых нам в джатаках, где цари отворяют тюрьмы, беспрекословно уступают престол насильникам и отказываются от казней и войн. Харше представлялся случай явить такое великодушие по случаю покушения на его жизнь, организованного браминами: он, однако, казнил главного преступника, простил ближайших сообщников, а 500 браминов-заговорщиков подверг изгнанию¹²⁸⁹. Даже правило веротерпимости практиковалось им далеко не безусловно; он не распространял его на секты чужеземного происхождения: если верить тибетскому историку Даранате, Харша, «когда сделался, не имеющим соперников, царем (то есть уже в период своего усердия к «Закону благочестия»), пожелав уничтожить учение Млечча (надо разуметь «персов», зороастрийцев), построил из одного только дерева большой монастырь; потом, созвав всех учителей, снабжал их всем нужным в продолжение многих месяцев и, собрав также все книги их учения, сжег все (и всех, причем) сгорело 12.000 млеччских приверженцев... Благодаря такому истреблению, в продолжение почти ста лет, учение персов было в весьма малом ходу. Потом царь, для очищения этого своего

греха, построил по большой вихаре в Мару, Малаве, Меваре, Питутве и Читаваре, и в каждой из них содержал по 1.000 монахов, через что весьма распространил учение»¹²⁹⁰. Другой, уже миниатюрный по размерам, но не менее стильный факт: когда на китайского «учителя Закона» Гиуэн-тсанга слишком рьяно стали нападать в диспутах буддисты иного с ним толка, Харша издал приказ: «тому, кто осмелится говорить против него, будет отрезан язык»; «с этого момента», скромно добавляет повествователь, «последователи заблуждений устранились и исчезли, так что за целых 18 дней не нашлось желающих вступить в прения (о Законе благочестия)»¹²⁹¹.

Мы видим, какими препятствиями со стороны государственной и бытовой окружено было воспринимание народом буддийской проповеди всеобщей любви и непротивления злу. Едва ли можно сомневаться в том, что среди очерченной нами кровавой обстановки широкое и глубокое усвоение этих начал было невозможно, и приходилось довольствоваться сравнительно слабой степенью усвоения, мириться с полумерами и компромиссами. Такое заключение станет еще более вероятным, когда мы примем во внимание второе препятствие, а именно: непрерывные внутренние распри в самой сангхе, как южной, так и северной. Из цейлонских хроник мы уже знаем, что, вопреки теоретически признанному принципу веротерпимости, провозглашенному Буддой, южные ревнители правоверия изгоняли иначе мысливших, запрещали ереси, жгли книги, признанные сектантскими. Что же касается общин северных, то даже из беспорядочных и отрывочных данных, рассеянных у Даранаты, очевидно, как велик был там разлад и о содержании учения, и о каноне священных книг, и о правилах дисциплины; достаточно сказать, что то, что одними считалось за подлинные слова Будды, хулилось другими, как «подложное творение простых шраваков», а первыми такой отзыв почитался за величайшее кощунство, «вызванное дьявольским влиянием»¹²⁹². Кто бы ни был прав из споривших, но с тех пор, как, по словам того же историка, «замутилась дхамма и начался спор, монахи не предавались созерцанию, а думали только о состязании; поэтому и приобретающих плоды

(мудрости) стало мало»; «при четырех царях (до времен Канишки) шел спор между духовными, продолжавшийся 63 года, а, считая меньшие состязания, бывшие прежде и после, всего около ста лет»¹²⁹³. Если так обстояло дело в среде избранных, наиболее наставленных в дхамме, предназначенных, по слову Будды, «сиять над миром как светила», то можно ли предположить, чтобы эти непримиримые спорщики оказывались в то же время успешными насадителями миролюбия и незлобия в светской среде, обуревавшейся, в свою очередь, как мы сейчас видели, смутами, междоусобиями, и войнами?.. А если, тем не менее, предположим, что проповедь мира всего мира, исходившая из столь немирных уст и сердец, оказывалась все-таки действенной, тогда остается думать, что внимавшие словам проповедников были слепы к делам их, или же, наконец (а это – несравненно вероятнее), приходится признать, что нравственные убеждения народной массы развивались в зависимости не столько от специфически-буддийского влияния, сколько от общих свойств расы и природных наклонностей национального характера и темперамента, с каковыми удачно совпадали данные тенденции буддизма. Окидывая широким историческим взглядом судьбы последнего, должно прийти к заключению, что успех его, в пределах обсуждаемой стороны его учения, зависел прежде всего именно от таких совпадений, а не исключительно, и даже не главным образом, от его внутренней духовной мощи или от глубины и настойчивости влияния. Для подтверждения вывода сошлемся на исторические факты.

Казалось бы, наибольший успех и самое глубокое и прочное влияние должны были выпасть на долю буддизма на его родине, где авторитет положения Готамы, его происхождение, свойства его привлекательной личности, чистота жизни, его благородные речи, – все должно было западать глубже, чем где-либо, в душу народную и сроднять ее с «Законом благочестия». И, несмотря на все это, мы видели, как поверхностно оказывалось влияние буддизма на его магадхских покровителях, за которыми в значительной степени направлялось и поведение народа; мы видели, как распри,

заговоры, убийства царили там, где раздавалась проповедь незлобия и всепрощения. Кровавое истребление еще при жизни Будды его сородичей, шакьев, доказало наглядно, что ни уважение к его личности, ни некоторый успех учения, не в состоянии были пересилить воинственных наклонностей окружающей среды, всех этих личчавийцев, коссалийцев и иных, что вечно враждовали из-за первенства, да и самих шакьев, получивших прозвище «гордых, грубых и не приветливых». Но и позднее, как мы видели, жизнь государственная в этих краях текла столь же бурно, и как ни страдал народ от воинственного задора правителей и знати, он почти никогда не реагировал против политики личного тщеславия и завоеваний, разделяя обще-индусское убеждение, что воевать и есть назначение воинов, а царя, как главы воинов, – по преимуществу. Этот взгляд, установившийся с незапамятных времен¹²⁹⁴ и упроченный авторитетом священных книг и законов, остался непоколебленным и в буддийскую пору¹²⁹⁵. Его подкрепляло консервативное отношение самого Готамы к кастовому строю и пассивное к государственным делам. За исключением разве одной Японии¹²⁹⁶, да изредка и отчасти Китая, буддизм (в отличие от позднейшего ламаизма) нигде, из принципа, не вмешивался в политику. Это имело, бесспорно, благотворные следствия для его внутреннего духовного развития, но, вместе с тем, ослабляло его социальное положение. Будда не реагировал активно против привилегий воинов, не оспаривал прав царя и кшатрий на войну и на плоды ее, воспреещал уклоняться от воинской службы, предоставлял царям править, как им заблагорассудится. Мы видели, что они так и правили, соблюдая, когда хотели, миролюбивые советы Учителя и попирая их самым наглым образом, где им вздумается. И в ту же колею втягивали они неизбежно не одних только своих ближайших сотрудников, воинов, но и значительную часть народа вообще. И, как бы в возмездие за непротивление Будды злу, именно на родине его в Магадхе и Косале, его учение пришло в упадок раньше, чем в соседних краях и дальних, позднее оглашенных странах. Уже во времена Фа-Гиэна (319–414 г. по Р. Х.) в столице отца Будды

Капилавасту «не было ни раджи, ни народа; вокруг царили уныние, пустота и разрушение; немногие монахи печально бродили среди нескольких десятков семейств уцелевших жителей; все окрестности были пустыни и безлюдны; слоны и львы беспрепятственно рыскали по когда-то оживленным дорогам и заброшенным нивам; «и грустью наполнялось сердце», говорит набожный китайский паломник, «при виде, что места, где жил Будда, ныне не заняты его последователями», тогда как «96 родов воззрений ошибочных и отличных от нашей доктрины, учений, признающих и этот мир, и будущий, и верующих в действенность и ценность добрых дел, имеют множество последователей», причем уцелели даже последователи врага Будды Девадатты!¹²⁹⁷ Но мало того! «в совокупности и весь полуостров Индии», говорит Керн, не оказался почвою плодотворною для буддизма, во всяком случае, значительно менее благоприятною, чем для джайнизма¹²⁹⁸, уцелевшего до сих пор там, где от буддизма остались одни смутные воспоминания.

Сопоставляя последние факты с отмеченными Фа-Гиэном, мы получаем, думается, верную разгадку провала буддизма на его родине. С одной стороны очевидно, что подчеркнутые китайским наблюдателем черты, присущие учениям других сект, стяжавших себе сочувствие народа, а именно: вера в реальность здешнего мира, вера в наличность мира будущего и, наконец, вера в ценность активного добродетельного для дальнейшей судьбы человека, – как раз эти-то, столь необходимые человечеству черты отсутствовали в буддизме и даже подрывались им. Не удивительно поэтому, что к нему остыли, от него отступились натуры деятельные, энергичные, раса практическая, склонная и поработать ради упрочения земных благ, и побороться из-за них друг с другом. А что чуждой буддизму жизненной энергии не могла возместить его проповедь незлобия и непротивления, это видно из того, что сочувствовавшие ей могли найти ее в умеренной степени и в браманизме, а в превосходной – в джайнизме, который превзошел буддизм интенсивностью и последовательностью в этом отношении. Таким образом, неуспешливость буддийской

метты, через меру перевозносимой, была справедливым следствием ее двусмысленности, выразившейся в необязательности для мирян строгих правил о неприкосновенности жизни и в дозволении духовным лицам будто бы безгрешно пользоваться результатами дурных деяний, совершенных другими людьми.

Но уже не двусмысленностью, а лицемерием, или, в лучшем случае, странную непоследовательностью и грубым противоречием, должны мы признать другую причину неуспешности буддийской метты, также подмеченную Фа-Гиэном, а именно: настойчивое внушение жалости к животным, доходившее иногда в буквальном смысле слова до отцеживания комара (напомним джатаку о попавшем на кол за насаживание комара на иголку!) – и, в то же время, непозволительное равнодушие к страданиям людей, выразившееся, если не в полном отсутствии помощи им против страданий, то, во всяком случае, в очень малых и редких проявлениях этой помощи. В самом деле: мы знаем дела милосердия Асоки по отношению к животным, специально к ним одним относящиеся; знаем и другой род мер, им принимавшихся для животных наравне с людьми: устройство мест отдыха, водопоя и даже приютов для престарелых и больных; но мы не слышим ни единого слова в эдиктах о том, чтобы в этих похвальных мерах решительное преимущество, главная забота и важнейшие результаты отнесены были на долю людей, а не скотов. Мы знаем, что некоторые буддийские монастыри в Китае содержат такие же приюты для животных и что в хайчангском храме в Хонане есть особое учреждение для охраны их жизни¹²⁹⁹; мы знаем, что китайские монахи устраивают резервуары для содержания мелких рыб, змей, черепах и ракушек, что они принимают от мирян домашний скот для прокормления и кормят вольных пташек прежде, чем самим приступить к еде¹³⁰⁰, – обычай, распространенный и в бирманских, в тибетских и монгольских монастырях¹³⁰¹, и что у ламаистов есть даже особая молитва и специальный обет «о благодетельствовании животным»¹³⁰². Нам повествуют о «великой любви и глубоком уважении царя Силадиты ко всем

четырем родам тварей» до такой степени, что его слоны и кони поились только профильтрованной водою, во избежание поглощения какой-либо мошки, и что за время его долгого правления «дикие животные приручились к людям и люди не убивали и не обижали их»¹³⁰³. Мы знаем, наконец, что в Индии еще в XVIII веке встречались приюты не только для престарелых домашних животных и птиц, но и для крыс, мышей и других вредных тварей¹³⁰⁴. Но почему же, рядом с проявлением столь «великой любви» и такого «глубокого уважения» к животным, во всех названных краях буддистами так мало делалось для облегчения страданий человеческих? Почему буддизм удержал древне-индусское нерасположение к медицине, пренебрежительный взгляд на профессию врача, указанный нами выше, запрещение правильного лечения, враждебное отношение к хирургической помощи страждущим и т. п.?.. Мы отметили, что сам Будда не был целителем, указали, как редки и бледны были его призывы к такого рода проявлению жалостливости и любви, как ничтожны были в этом направлении дела милосердия его общины, в которую увечные и больные не принимались, а молодым при вступлении в иночество отдавалось предпочтение перед старцами. В дальнейшей истории буддизма указания на организацию филантропических учреждений буддистами – большая редкость. К бледным данным, сюда относящимся из эдиктов Асоки, можно присоединить более веское свидетельство Фа-Гиэна о «срединном царстве» (Магадхе), где жители будто бы «соревновались в осуществлении благодушия и праведности». «Отцы семейств (старейшины) из касты вайшьев учреждали в городах дома для оказывания милосердия и врачебной помощи: все бедняки и нуждающиеся в стране, сироты, вдовы и бездетные (престарелые), увечные и больные являлись в эти дома и получали всякого рода помощь, а врачи расследовали их недуги. Им выдавались подходящая для них пища и лекарства и оказывалась помощь; а когда им становилось лучше, они отбывали домой»¹³⁰⁵. Из этого текста напрасно, однако, выводят заключение, будто описываемое здесь было создано исключительно буддизмом. Не отрицаем, что тут мы

имеем дело с продолжением благих начинаний Асоки в этом направлении; однако, по общему смыслу контекста видно, что в упомянутом соревновании в благотворительности участвовали не одни буддисты, но и браманисты, вероятно, и иные секты; видно, что самые учреждения организованы были не членами сангхи, а мирянами, большинство коих в эту пору, по свидетельству самого же Фа-Гизна были в этих местностях иноверцы. И еще важнее другое его же наивное замечание: отметивши, в числе причин популярности «лжеучащих сект», превзошедших успехом буддизм, их старание «достигнуть благоденствия свершением добрых дел», он указывает на создание ими, этими неправоверными, вдоль по дорогам «домов милосердия, где кушетки, кровати, пища и питье бесплатно предоставляются путешественникам, странникам, монахам и мирянам», и эти филантропические поступки, столь сходные или, может быть, тождественные с вышеописанными, называет, не обинуясь, «приемами, неупотребительными» у правоверных буддистов¹³⁰⁶. Мы не слышим о том, чтобы эти приемы получили дальнейшее развитие в буддийских краях, и лишь через два века по поводу уже знакомого нам буддофилла, царя Харши, упоминается, что он, очевидно в подражание Асоке, по всем своим владениям стал строит приюты («дхармсалы») в городах и по селам, для путешественников, бедных и больных, с подачею пищи, питья и амбулаторной медицинской помощи¹³⁰⁷. Но мы уже видели, как мало был согласен воинственный и властный характер этого государя с доктриною метты, которую он, под конец жизни вздумал искусственно насаждать в своих подданных, большинство коих, к тому же, были не буддисты, а пуранические гиндуисты-язычники¹³⁰⁸. Мы не можем, следовательно, и в его филантропических мерах видеть большого, чем спорадическое явление, «неупотребительное» в жизни самой сангхи. Таковым же осталось оно и поныне в буддийских краях, где дело общественного призрения, и врачебное, или очень плохо поставлены, или же исходят не из буддийской среды и не ей обязаны своим почином и ростом. В Тибете место реальной благотворительности этого рода занимают суеверные

заклинания, амулеты, «симпатические» средства¹³⁰⁹, к которым в Монголии присоединяются еще «выкупы больного у смерти» – замен больного другой личностью или подобием человека¹³¹⁰. В Китае и Японии организация общественного призрения исходила и исходит не из буддийских кругов, и даже в правоверной и доселе ревностной к буддизму Бирмании не монахи идут сами послужить недужным, а миряне зовут их иногда к больному, и то не потому, чтобы ждали от них врачебной, или санитарной помощи, или же духовного утешения, а исключительно в силу поверья, что присутствие святого лица противодействует болезни, прогоняя злых духов, ее причиняющих¹³¹¹.

Какая огромная разница в данном отношении между буддийским пассивным «всемирным благорасположением» и христианским деятельным милосердием! Надо быть слепо влюбленным в буддизм или фанатически предубежденным против христианства, чтобы отдавать предпочтение буддийскому «уравнению всех существ, людей, животных, осужденных (за дурную жизнь) и богов», которых всех, без различия степеней достоинства, буддизм охватывает будто бы «в одинаковом чувстве бесконечного милосердия к всему живущему и в особой любви к меньшим собратьям по бытию»!¹³¹² Любвеобильное отношение ко всему творению не чуждо христианству; «блажен, иже и скоты милует», правило, унаследованное им еще из ветхозаветной мудрости, широко применялось в среде христианского подвижничества всех веков, всех стран; примеры трогательного добродушия к животным – обычные черты в житиях пустынножителей, древних и новых, западных, восточных и русских нам известно, наконец, как энергично реагировало первохристианство против травлей зверей в римских парках и против иных кровожадных привычек и забав. Христианство в лице своих подвижников, да и не их одних, а и мирян, обычаем постов увеличило воздержание от мясной пищи и готово было, по слову апостола, и совсем отказаться от нее, но не по буддийским мотивам, а чтобы не соблазнять высшего собрата по бытию, человека. И, за всем тем, глубокий здравый нравственный смысл христианства не

дозволял ему впадать в буддийские преувеличения в этом отношении, состоявшие в уравнивании жалости к животному и к человеку или, что хуже, в утрировании первой в ущерб второй. При всей своей мирообъемлющей кротости, христианство устами своего Божественного Учителя вещало, что человек дороже многих малых птиц, и обличало лицемерное отцеживание комара, или помощь ослу и волу в субботу, предпочтительнее перед помощью человеку. Признавая, что и вся тварь томится и стонет об избавлении, христианство на первое место в своей задаче милосердия поставило, конечно, человека; ему отдало, а не животному, свои преимущественные попечения, свои благородные самопожертвования. И вот почему, тогда как Будда воспевал в своих гатах «любовь к четвероногим и многоногим», но исключал из своей общины больного, увечного, слабоумного, и не исцелял болящих, в отличие от Христа-Целителя, и тогда как буддийские покровители животных считали возможным казнить человека за убиение их и строго наказывать за раздавление даже одной вши, – преподобный Зотик среди жестокого, не знавшего филантропических учреждений римского мира, выбрасывавшего младенцев, морившего голодной смертью больных, увечных или состарившихся слуг-рабов, основывает первую больницу, а Василий Великий – целый ряд благотворительных учреждений¹³¹³, и тогда как буддийская фантазия тешится невероятными рассказами о жертве своими подвижниками частей тела в пользу животных, христианские подвижники, не фантастически, а фактически, доказывали свою всечеловеческую любовь милосердием ко врагам, к своим мучителям, к заразным, к прокаженным, которых они не колебались, в случае крайности, согреть собственным телом¹³¹⁴.

Проповедь жалости к животным, как видим, не отразилась в буддийском мире на возрастании активного милосердия к страждущему человечеству; в наши же времена ослабела и жалостливость к животным. Даже на правоверном Цейлоне, хотя некоторые и думают еще, что за убиение их придется расплачиваться несколькими возрождениями в аду, а потом бедностью и несчастьями при новой жизни на земле, однако

строгого запрещения есть мясное не существует, и случаи разборчивости в этом отношении – факты исключительные, а не заурядные¹³¹⁵. В Китае, где почтенная, древняя «42-членная сутта» внушает «кротость ко всему живущему», а современные популярные книжки грозят особыми наказаниями отнимающим жизнь, и обещают счастливое возрождение охраняющим ее¹³¹⁶, буддийские монахи придерживаются вегетарианства, не желая быть соучастниками в убиении животных мирянами¹³¹⁷. В Японии буддийские духовные – вегетарианцы, за исключением священников из секты «шин», которые едят рыбу и мясо, и даже вступают в брак¹³¹⁸. Наоборот, в Бирмании монахи не стесняются есть мясо, предлагаемое им мирянами, и, по наблюдениям епископа Бигандета, со смехом оправдываются тем, что, хотя убийство животного есть несомненный грех, однако только для того, кто убил, а не для того, кто ест мясо убитого существа¹³¹⁹; а в Камбодже грех этот и для мирян считается небольшим, ибо, по толкованию дальневосточных казуистов, цель его – доставлять духовным лицам, своего рода, милостыню; притом же, добавляют они, Учитель и не воспрещал этого мирянам; воспрещено это одним духовным лицам¹³²⁰. Из этих последних лишь изредка встречаются вегетарианствующие и отказывающиеся от работ, сопряженных с опасностью для разных тварей, и доводящие щепетильность до произнесения перед выступлением в путь или перед питьем воды формулы просьбы прощения у созданий, которых они рискуют растоптать или проглотить. Приказание Будды не пить не процеженной воды и не носить шелковых одежд также предано забвению. Что же касается мирян, то они вовсе не соблюдают первой буддийской заповеди «не убий!»; охота и рыбная ловля у них любимое занятие; едят они все без разбора и не думают оставлять без преследования вредных тварей, ни отменять смертную казнь и телесные наказания; лишь изредка, да и то на краткое время, мирянами дается обет не убивать животных¹³²¹. В Непале, где буддизм совершенно обмирщился и где монашеская община существует, можно сказать, лишь номинально, «обет строгого жития», включающий в себя не

вкушение мяса, в настоящее время ограничивается всего 30, 12 и даже тремя днями, не в году, а в жизни¹³²².

На этих конкретных фактах мы убеждаемся в том, что сила и успешность влияния буддийского учения о любви, распространяющейся на все творение, зависели не столько от свойств самой этой доктрины, сколько от благоприятного или неблагоприятного для нее сочетания условной окружающей среды и свойств расового характера и темперамента. Но и не этою одною стороною буддизм оказался не соответствующим потребностям большинства населения Индии. Его безрелигиозность, его нигилистическая тенденция – вот, что, прежде всего, делали его неприемлемым для народа, привыкшего к сложной мифологии, к усердному обрядовому богопоклонению, к точному выполнению тысячи религиозных и нравственных правил, и уважавшего те самые бесчисленные «цепи», порвать которые звал проповедник абсолютного освобождения. Как ни старался популярный буддизм, в противоположность ученому, приспособиться к народным требованиям в Индии, этого все же оказывалось недостаточным для его укрепления; для этого приходилось отсутствующее у себя брать из других систем; но копия никогда не достигала живости и полноты подлинника, а противоречие заимствования с первоначальными основами должно было претить душам искренним. Отсюда – непопулярность буддизма в Индии; отсюда успешность борьбы с ним сначала браманизма, потом вишнуизма и шиваизма. Недаром уже в сравнительно раннюю пору греческие наблюдатели говорят о браминах и их последователях несравненно больше, чем о буддистах, – так мало выделялся он уже тогда на общем фоне индусской жизни. Правда, даже значительно позднее, в VI–VII веках по Р. Х. он пережил эпоху расцвета (скорее, впрочем, в смысле идейного развития, чем в смысле количественных успехов). Но не надо забывать, что этот подъем совпадал с общим, наивысшим расцветом всей индусской культуры, благотворно реагировавшей и на интеллектуальное развитие буддизма. Прирост умственной энергии сообщался извне, из окружающей среды. Одушевляемый этим притоком дарований, этим общим

подъемом уровня Просвещения, буддизм за это время использовал главное богатство своего внутреннего содержания, но оказался неспособным к дальнейшему, прогрессивному развитию. Как раз с VIII века в нем замечается стремительный поворот к тантризму, в сторону чародейства, всяческих суеверий и туманного символизма. В продолжение долгих веков за тем, тантризм, а не подлинная дхамма Готама, направляет судьбы буддизма, и параллельно с этим идейным искажением идет упадок и в жизни, и теперь уже не только на родине буддизма, но и в соседних странах, где успех его сначала оказывался шире, в Удайе, в Пешаваре, в Гандахаре. Взятие Синда арабами в 712 году было сигналом к разрушению буддизма в Индии; с промежутками случайного, временного подъема, его, уже потускневшее, существование протянулось еще несколько столетий, до 1200 года, когда делийский султан Мухамед завоевал Магадху, уничтожил монастыри, разогнал монахов, и навсегда положил конец буддизму на его родине.

Но напрасно было бы приписывать одному внешнему насилию гибель буддизма в Индии; справедливо замечает великий знаток индусской жизни Л. Шрёдер: «он пал не в силу кровавых преследований, как это раньше бездоказательно утверждали; он изнемог в духовной борьбе, с энергичными мыслителями-браманистами, с поклонниками Вишну и Шивы... Он распался сам собою, погиб от внутреннего тления: зародыши распада, зачатки смерти он уже изначала носил в самом себе. Удержаться он не мог; он должен был пасть, потому что не принес ничего нового, благотворного, целительного, устойчиво-жизнеспособного и достойного сохранения»¹³²³. То, что в области морали оказывалось в нем привлекательного, было, по мнению Дальмана, не ново и не самостоятельно¹³²⁴; самобытная же сторона его рождала не духовный подъем, способный к развитию, а, наоборот, застой и смерть, и, за личиною нравственной чистоты, таила в себе нравственную апатию, отсутствие положительных начал нравственности, моральный и интеллектуальный нигилизм.

Этому суровому выводу, казалось бы, противоречит успех буддизма в странах не чисто индусской культуры, или совсем

независимых от нее, или, по характеру своих народностей, не согласных с миролюбивым духом буддизма. Однако и это соображение отпадает, или в значительной степени теряет силу при детальной проверке его. С одной стороны, мы констатируем факт упорнейшего, целые века продолжающегося сопротивления буддизму некоторых воинственных племен, например, тамулов, всегда остававшихся злейшими врагами буддизма во время своих набегов на Цейлон и в период властвования над ним. С другой стороны, невозможно отрицать успеха буддизма среди воинственных племен, порубежных с северной и западной Индией, в краях пешаварских, синдских, кашмирских, гандахарских. Но, во-1), буддизм оказывался здесь, как мы видели, недолговечным; а во-2), покровительство ему со стороны таких воинственных царей, как Канишка, которые часто, подобно ему, сами и не думали обращаться в «Закон благочестия», объясняется в немалой степени оппортунистическими соображениями, сочувствием ему как удобному для этих, крутых правом правителей пособию управляться с не очень-то кроткими и послушливыми жителями покоренных стран. Политикам не трудно было догадаться, насколько выгоднее в этом смысле для них было открыть доступ влиянию на народную нравственность миролюбивому буддизму, равнодушному ко всякой политике, ко всей государственности, внушавшему апатию к земным интересам, и поощрявшему неделание и непротивление, чем поддерживать браманизм, упорный в традиционном высокомерии привилегированных каст жрецов и воинов, привыкший к широкой свободе самоуправления в родовом быту тесно сплоченных кланов, да и по самому духу и строю своих верований далеко не столь равнодушный к земным делам и судьбам, как исповедание абсолютной пустоты и призрачности бытия.

Вне всякого сомнения, те же политические соображения располагали к буддизму и многих северных правителей. Когда первый из китайских императоров монгольской династии Кублай-хан воцарился над обширными, дикими странами, населенными «несговорчивым и буйным народом», он (по

словам местного историка), «чтобы сообщить образованный вид своим соотечественникам и смягчить природную грубость своих подданных», решил вверить их руководству «общественного наставника» и на этот ответственный пост назначил буддийского монаха, подчинивши его только одному высшему мандарину из мирян, и повелевши, чтобы приказаниям его повиновались так же, как императорским. Следующие за Кублаем правители, из монгольского дома, продолжали поощрять буддизм в своих родных краях, а народ беспрекословно принимал веру, ему свыше предписываемую, и благодушно относился к буддийскому духовенству именно потому, что оно, в своем равнодушии к светским выгодам, не злоупотребляло доверием власти и народа¹³²⁵.

Те же отношения установились к буддизму и у многих природно-китайских властителей Срединной Империй, очень деспотично распоряжавшихся браздами правления, между прочим и по отношению к вероисповеданиям, вопреки принятым взглядам на будто бы безупречную китайскую веротерпимость¹³²⁶. Императоры, по личному убеждению, а чаще по внушениям партий, бывших в данный момент в силе, становились на сторону то конфуцианства, то таотизма, то буддизма. Последний подвергался многократным и иногда жестоким гонениям, но столь же часто и внезапно фортуна поворачивалась и в его пользу. И вот, именно в этих-то резких сменах отношений власти и народа к нему подтверждается высказанная выше мысль, что вопрос об успехе и влиянии буддизма зависит от правильной оценки не столько его собственных сил, сколько условий окружавшей его среды. Успех был там, где оказывался спрос на мирное, но бездеятельное со стороны народной массы поведение; провал был там, где чувствовался подъем активного элемента, где оживлялся интерес к общественной и государственной деятельности. Не только власть, но и само китайское общество, двоились, сообразно с этим, в своем сочувствии или в антипатии к буддизму: склонные к умозрению, к ученым думам, или же к мистике и созерцанию, охотно погружались в доктрину, которая здесь, в системе Махаяны, раскрывала особо широкий простор

этого рода стремлениям. Наоборот, характеры и темпераменты практические, жаждавшие осязательной деятельности, отворачивались от учения, исповедовавшего, что не в делах – задача и цель жизни, что «действие есть величайшее из страданий»¹³²⁷, что ценнейшее – не какой-либо подвиг, а знание, что выше всего ясное сознание¹³²⁸. В ярких красках предстает пред нами этот контраст при столкновении двух противоположных типов в дошедшем до нас рассказе о беседе, происходившей в 526 году по Р. Х. в Нанкине между южно-китайским императором Лианг-ву-ти и знаменитым индийским миссионером-буддистом Бодхидхармой, – рассказ, аналогичный с приведенными раньше южными повестями о беседе Будды с деятельным человеколюбом Анатапиндикой и с добродетельным юношей Магхой. Точь-в-точь как некогда те ранние прозелиты, император вздумал справиться, велика ли окажется заслуга в его усердии к добрым делам, между прочим, и к построению буддийских святилищ, к переписыванию священных книг и к умножению числа монахов? К удивлению энергичного правителя ответ был: «никаких заслуг во всем этом нет». «Да почему же?» допытывался-было смущенный Сын Солнца. – «А потому», холодно заметил буддийский старец, «что все это – лишь ничтожное следствие несовершенной, несамодовлеющей причины; все это – не субстанция, а тень, лишенная реальности». – «Так в чем же истинная заслуга?» – «В чистоте и просвещении мысли, в глубине и полноте ее; достоинство в том, чтобы пребывать погруженным в мышление среди окружающей пустоты и тишины; а к такому достоинству не ведут светские, мирские средства», а следовательно, – и сама добродетель¹³²⁹. Неудовлетворенный ответом, император потребовал разъяснения: «в чем же заключается главнейшая из священных доктрин?», но и на этот вопрос получил ответ лишь отрицательный: «там, где все – пустота, там ничто не может быть названо святым и священным». Совсем опешивший, император, теряя терпение, воскликнул: «но, наконец, что же такое ты сам, так отвечающий мне?», и услышал в заключение: «Я и сам не знаю, что я такое»; не диво, что, по словам

буддийского повествователя, император так и остался неубежденным мудростью абсолютной пустоты и апатии¹³³⁰.

Не диво и то, что конфуциане, выдвигавшие на первый план как раз то, к чему был невосприимчив буддизм, а именно, энергичную, нравственную, практическую деятельность, – не переставали обвинять его в растлении общественной нравственности. Они обращали внимание светской власти на то, что за время успехов буддизма, в империи умножились пагоды и кумиры (ибо китайские прозелиты резко нарушали предписания дхаммы на этот счет), но что «благочестивые чувства сменились легкомыслием и, вместо искренности и чистоты жизни, возобладали хитрость и зависть»¹³³¹. «Славить счастье нирваны», говорили конфуциане, «значить поощрять ленивую бездеятельность». Напрасно буддисты оправдываются тем, что все их помыслы и стремления направлены к высшей цели, к будущей жизни, награждающей за усилия (ибо таковы были, опять совершенно не согласные с подлинной дхаммой¹³³², мотивы китайско-буддийской популярной этики): «в этой погоне за далеким идеалом ближайшие желания, внушаемые животной природой человека, остаются подавленными»; да сверх того, «мудрость, состоящая в подавлении всех желаний, несогласима с признанием желания попасть на небо за основное побуждение к добродетели»¹³³³. Позднее из того же лагеря возобновляются жалобы на то, что общественные нравы вырождаются под влиянием буддизма; монахи ведут праздный и ленивый образ жизни, бесполезный для общества, а отказ буддистов от признания обязательств к родным и к государству есть преступление против высших добродетелей: сыновнего благочестия и верности государству»¹³³⁴. Упреки эти, типично-китайские, не раз имели успех и вызывали жестокие гонения на сторонников освобождения от всех земных цепей¹³³⁵.

Против этих обвинений китайские буддисты могли бы оправдываться только тем, что они, под видом подлинной дхаммы, внушали народу только искаженный ее вариант, в котором центр тяжести лежал не в умозрении, а в добродетели, а конечною целью был не прорыв в абсолютную пустоту

нирваны, а только благополучно-расчетливая перекочёвка в улучшенное, сравнительно с земным, новое существование. Такого положения им в большинстве случаев и приходилось держаться, и только поэтому и завоевал себе этот подложный буддизм широкое сочувствие в народной массе. Но позиция становилась совершенно безнадёжной, когда защитники «Закона благочестия» решались возвращаться к его подлинной тенденции в сторону отрицания самостоятельной ценности дел, например, когда Чан-ши, вождь той секты китайских буддистов, которая ставит себе целью «изменение самого себя путем созерцания, или спокойного мышления», проповедовал такие воззрения: «истинный метод познания есть не иметь никакого метода (= нет абсолютной познаваемости в научном смысле). – Вне духа нет Будды (= нет абсолютной реальности Божественного). – Нечего искать добродетели; нечего бежать порока (= нет абсолютной реальности нравственного); нет ничего чистого, ни грязного. – Ощущать предмет (= иметь чувственное восприятие его) значит только сознать самодеятельность духа (= нет абсолютной реальности внешнего мира). – Но и дух не знает самого себя, ибо он ослеплен ощущениями» (= нет абсолютной истины и в деятельности духа). На почве такого махаянистического нигилизма могла ли удержаться активная мораль обычного нравственного здравого смысла? Разумеется – нет! И действительно, на вопрос: какими же способами достигается религиозно-нравственное совершенство (или, вернее, – благоговейно-нравственное, ибо дхамма – не религия)? Матсу отвечает; «благочестие состоит не в применении каких-либо средств и действий (а следовательно, – и добродетели): применение каких бы то ни было средств губительно для достижения конечной цели» (то есть конечного освобождения, задерживаемого «делами», обязывающими, в силу закона кармы, к возрождению). Когда же у мечтательного мудреца допытывались: «что же, однако, надо делать для того, чтобы продвигаться в совершенствовании?», он отвечал: «ресурсов самой человеческой природы достаточно для ее потребностей; единственное потребное: избегать и порока, и добродетели; могущий свершить это, будет благочестивым

человеком»¹³³⁶, – вывод вполне последовательный для верной себе мудрости неделания, но более последовательный и радикальный, чем тот, на который, в применении к большинству людей, к мирянам, по крайней мере, отважился сам Будда. Но такая последовательность, такой радикализм неделания невыносимы для нравственно здорового большинства. И здесь – причина отклонения от буддизма в Китае натур активного темперамента, и их борьба с ним, как с расслабляющим моральную энергию общества. Вот причина и того, что даже принимавшие буддизм усваивали его преимущественно не в только что очерченной, нигилистически-созерцательной форме, а в обработанной для потребностей «вульгарного, невоспитанного народа», по презрительному выражению «Алмазной Сутры»¹³³⁷.

Так сложились издавна отношения к буддизму народной массы в Китае; приблизительно так же обстоят они там и в настоящее время. Прежде всего, он страшно обезличился, и чтится не в своих специфических чертах: сельское население в проявлениях своего ритуального усердия не делает различия между буддийскими и таотическими святилищами и торжествами, проявляя одинаковую щедрость к тем и другим, одинаковую веру в идолов, красующихся в изобилии там и тут. А, если образованные китайцы иногда заглядывают в буддийские книги, смакуя их метафизические и гносеологические тонкости, и похваляют, с видом знатока, глубокомыслие виртуозов Махаяны, это не мешает им в практической жизни предпочитать Будде Конфуция, как наставника нравственного поведения; и лишь немногие искренние буддисты, преимущественно из среднего сословия, да встречающиеся кое-где отшельники, подвигающиеся в пещере или в келейном затворе, остаются убежденными исповедниками подлинно-буддийского пути избавления.

В общем, при таких условиях, несмотря на проповедь нравственной чистоты, незлобия и непротивления злу, буддизм не повысил уровня китайской нравственности. Хорошие влияния его здесь парализовались дефектными сторонами его же учения. Он поколебал веру народа в небо, понимаемое как

мироправящее Божество, и заместил единоличного властителя вселенной бесчисленными буддами и бодхисатвами, бессильными влиять на порядок космоса и предоставляющими осуществление спасения самому спасающемуся, ибо, по выражению Праджна-Парамиты, «в действительности нет живых существ, которым Будда мог бы принести спасение; если бы таковые были, Будда по необходимости должен был бы признать реальность таких произвольных (безосновательных) понятий, как тождественная единица, существо, живое существо и личность. Но признавать такие концепции может только вульгарный, необразованный народ»¹³³⁸. И к досаде, и огорчению «образованных и избранных», народ признал все это, и человеческого мудреца, Будду первоначального, так же, как и метафизического Будду Махаяны, заменил грубой концепцией Будды, как одного из многих могущественных божеств обязывавшегося народного культа.

Самая настойчивость буддийской проповеди о нравственной чистоте расслаблялась отсутствием подлинного понятия греха: в китайском народном сознании очень живо убеждение в зависимости жизненных неудач и бед от проступков в настоящей жизни или в предшествующих бытиях; но на проступки эти смотрят не как на вменяемые грехи в религиозном и нравственном смысле, а как на промахи сознания, на следствия неведения, на этот раз – чисто побуддийски, но с точки зрения мало способной поощрить к энергичной, активной борьбе со грехом путем воздействия на волевою сторону человеческой природы: наоборот, здесь все клонится к вышеизложенному уравниванию самобытной цены добра и зла пред неопределимой, всепоглощающей бездной высшего, нигилистического, безразличного единства нирваны. Далее: интенсивность верховного примата совести не повысилась, а скорее, понизилась от приравнивания человека к животному; признание сотворенного «по образу Божию и по Его подобию» за сложившегося по образу и подобию общего зоологического типа, может быть, и повышало «любовь и уважение» к животному, но, конечно, не могло повысить уважения к нравственному достоинству человека. Бессильною

оказалась и заманчивая для некоторых постановка нравственной обязанности, как самодовлеющей ценности, независимо от ее отношений к Богу и от ее следствий. Во-1), здесь даже в подлинное буддийское понимание вопроса вкрадывалось противоречие, ибо для неискаженной дхаммы нет ни в чем самодовлеющей ценности, нет ее, следовательно, и в добродетели; а во-2), народ в Китае мотивом к добродетели считает не самоценность ее, а надежду на награду за нее на небе и страх наказания в аду за противоположное поведение: «грубо чувственные представления о будущей жизни», говорит знаток китайских нравов, «принизили народное понимание обязанности и добродетели; поводы и мотивы благочестия у простонародных буддистов в Китае очень низменного свойства; религиозность превратилась в механическое орудие для приобретения всякого материального благополучия». Даже почтенное учение о спасительности покаяния извратилось в убеждение, что путем даров на благочестивые цели и справлением благоговейных обрядов получается скидка соответственной части грехов и наказаний¹³³⁹. С точки же зрения созерцательной школы, основанной Бодхидхармой и Ме-тсу. этика вообще отодвигается в область низшего понимания проблемы мудрости: исходя из убеждения в нереальности всего чувственно познаваемого, здесь понятия добра и зла изображаются как призрачные следствия несовершенного миропонимания, тогда как, при правильном воззрении и на самый мир, как на иллюзию же, и они, в области мистического озарения, теряют свою самобытную реальность и значение, подобно тому, как их лишаются само блаженство и страдание, сама жизнь и смерть. Примиряющее все противоположности и поглощающее все определения и различия единство всеобъемлющего Ничто лежит по ту сторону добра и зла.

Ясно, что в таком жизневоззрении еще меньше, чем в искаженном популярном буддизме, можно почерпнуть охоту, силы и вдохновение для осуществления той всемирной любви, значение и влияние которой для буддийского мира так раздуто современными поклонниками дхаммы. Не удивительно,

что и в Китае, как и везде, буддийская этика вообще и ее доктрина метты не принесли приписываемых им плодов. «Вся сила нравственного наставления в Китае», говорит Эдкинс, «осталась за конфуцианством, а не за буддизмом; собственное нравственное чутье китайцев – вот, что делает их энергичными и нравственно влиятельными; буддийский нравственный кодекс слаб, сравнительно с конфуцианским... и, если в народе есть добродетели, он ими обязан конфуцианской системе; буддизм прибавил к ней лишь идолопоклонство, да ложный взгляд на будущую жизнь, а не посодействовал росту добродетели в народе»¹³⁴⁰.

Мы остановились с подробностью на рассмотрении влияния буддийской этики на Китай потому, что в этой величайшей из стран буддийского мира особенно выпукло и ярко вырисовывается на широком историческом фоне борьба между привлекательными и слабыми сторонами учения о всеобщей любви по понятиям дхаммы и разоблачается степень действительной, а не предполагаемой ценности результатов этого учения. Для дополнения этой проверки нам остается бросить взгляд на те края, где такой борьбы вовсе, или почти, не чувствовалось, и где буддийская метта оказала будто бы широкое и не поколебавшееся во времени воздействие на общественные нравы. Указывали (например, Клапрот) на диких кочевников Средней Азии, будто бы «превратившихся в любезных и добродетельных людей, благодаря благодетельному влиянию буддизма, ощущаемому даже до пределов северной Сибири». Но воспевать безоговорочно такие хвалебные гимны можно было только в пору малого знакомства с бытом среднеазиатских племен. Мы не будем отрицать факта смягчения буддизмом нравов, хотя бы монголов; но настаиваем на том, что не следует преувеличивать степени его влияния. Из солидных наблюдений даже столь благоприятного буддизму Позднеева можно почерпнуть факты, подтверждающие наши предыдущие выводы. И здесь, среди этих будто бы «любезных и добродетельных номадов», мы опять встречаемся с характерными изъянами популярной буддийской этики. Прежде всего – и здесь еще раз налицо постановка мертвенного,

отрицательного созерцания выше деятельного добродетеля. Высшее достоинство монголы приписывают разряду лам «даянчи», *созерцателей*; их они прямо называют «святыми». Но почему? – Потому что «человек, стяжавший своею деятельностью собрание добродетельных поступков, приобретет в будущем только высокое перерождение, ибо добродетель и плоды ее осуждены все-таки на то, чтобы вращаться в орчиlane (в мире материальном). Тот же, кто будет совершать созерцания, стараясь уразуметь смысл основных свойств пустоты, тот несомненно отрешится от всего материального и приобретет святость Будды»¹³⁴¹. Но, как и в Китае, несмотря на столь решительное принципиальное предпочтение «пустоты созерцания» полноте добродетеля, и в Монголии такого рода созерцателей, отдающих на всю жизнь этому духовному подвигу, очень немного, и, обыкновенно, встречаются лишь временные даянчи¹³⁴². Тем не менее, значение добродетели является уже принципиально обесцененным, а дальше идет и практическое унижение ее: она не только не самоценна по существу, но и последование ей, как условной ценности, мотивируется условными же побуждениями и целями. Пусть усердные к молитве, и в этом отношении противоположные первоначальным, не молившимся буддистам, монголы твердят: «сораднуюсь и последую всякого рода добродетелям всех поднебесных десяти стран, всех боддхисатв, пратиека-будд, шраваков и всех одушевленных существ, да совершу я в полноте все святые деяния»¹³⁴³, но выполнять свершение это признается с одинаковым успехом возможным и самому, и через другого, ибо «сделать добро – все равно – самому или через другого»¹³⁴⁴; а потому и в праведной молитве надежда на совершение «всех святых деяний» (опять в полную противоположность подлинному буддизму) возлагается не на силы одного милосердия, созерцания и мудрости, а еще более на силу «вездесущего и скорого помощника» в лице какого-либо святого возрожденца-хубильгана, «мудрые деяния коего – врата ко всякой добродетели»¹³⁴⁵. Под этими же вратами к нравственному совершенству народ почти всегда понимает средства ритуального, внешнего усердия: вопреки Будде, мало

ценившему наружные проявления аскетизма и совсем отринувшему молитву, здесь «пост, молитва, воздержание от всякой услады плоти остаются основным требованием религии, и чем более примет на себя человек обетов воздержания, тем вернее считается его спасение, ибо ни одна из добродетелей не может сравниться с добродетелью обетов (аскетических)»¹³⁴⁶. Но велика заслуга и других механических проявлений религиозного усердия: если за переписку священных книг обещается возрождение в блаженном царстве Сукавати, то понятно, почему всякий зажиточный монгол заставляет переписывать за свой счет эти благодетельные тексты, не упуская, притом, из вида, что «копия, начертанная киноварью, в 108 раз благодетельнее писанной чернилами, а писанная соединением семи цветов радуги в 108 раз выше писанной золотом»¹³⁴⁷. Если заслуга состоит в прочтении возможно большего количества молитв, целесообразным считается водружать пред дверями храма вращающийся столб с написанными на нем молитвами, который не знающие их и вертят с великим усердием, памятуя, что «чем больше прочтешь молитв, тем достойнее вступишь в храм»¹³⁴⁸. Если поклонение святыне или богам действительно только тогда, когда оно выполнено по точному, до мелочей выработанному шаблону, а успешность этого вида благочестия пропорциональна его количественным проявлениям, то становится понятным, как, несмотря на трудность выполнения монгольского обряда поклонов, находятся ревнители, которые этим способом промеривают, в поте лица, огромное пространство от границ Тибета до Хлассы¹³⁴⁹.

Но кто из знающих природную немощность души человеческой в поисках высшего стал бы осуждать и это механическое усердие, если бы оно вдохновлялось одними возвышенными побуждениями? Последние, надо признать, не отсутствуют в монгольских молитвах и прошениях: в этих длинных подобию ектении нет недостатка в чертах величавых и трогательных. Так, в особо торжественном «празднике 108 лампад» (цзулайн-хурале) мы можем видеть, как бы, литургическое воплощение буддийского призыва к всемирному

благорасположению. На участие в священнодействии служащий склоняет здесь небо и всех лам, бурханов и бодхисатв, всех праведников и мудрецов-хранителей священного учения, богатырей, владык земли, но также и всех драконов, населяющих преисподнюю. Все созываются «на радость, на всесовершенное услаждение тела и на собрание добродетелей». Следует затем возношение лампад в честь будд, с Шакьямуни во главе, и так далее, нисходя по ступеням сложной махаянистической иерархии божественных и демонических существ, вплоть до последнего из присутствующих, из коих «каждый, не имеющий даже и понятия о духовном, метит попасть в будды»¹³⁵⁰. Призываются все и всё, от непорочного «царства бесформенного» до царства существ, еще увлекающихся чувственными наслаждениями, дабы, отрешившись от них, они стали причастными чистому созерцанию. Призывается царство демонических асуров, да умиротворятся гнев, злоба и ожесточенность духа их, и да станут и они блаженными; призывается царство людей и животных, да избавятся они терпением от страданий, от мук взаимоистребления, от побоев, убиения и утруждения и, освободившись от глупости и безумия, да просветятся они светом трех мудростей. Призывается даже царство призраков, отбывающих кары за проступки, да и они избавятся от мучений благословением великого милосердия. Да будет свята и блестяща лампада даже в царствах ада, да и адские существа, исстари закосневшие в злодеяниях и испытывающие нестерпимые страдания, освободятся от них благословением милосердия святого и могущественного бодхисатвы и да получат совершенство в парамите (добродетели) терпения!.. Да укротится всякое зло, воздвигающее пределы телу, жизни и существованию добродетели, и полному довольству!.. Да получают счастье все и во всем!» Как прекрасен был бы этот гимн всепрощения, если бы он ограничился только приведенными отрывками! и как горько видеть в нем, тут же, рядом, и даже впереди всего этого, на первом месте, как раз после прошения «о верховном и общем благе», слова: «соблаговолите дать богатство в злате и серебре,

соблаговолите дать богатство в разного рода плодах... в четвероногих животных, в быстрых конях, в лучших, сто-вкусных яствах, в мягких и тонких одеждах, в молоке, масле и твороге, и т. д.!» И как странно, ради получения этих, даже с подлинно-буддийской точки зрения, ничтожеств, призывать, в качестве магически действующего заклятия, «счастье и добродетель солнца, луны, звезд, планет и всего великого неба!»¹³⁵¹.

Нельзя метать в простецов камень осуждения за это наивное смешение мелочного, личного расчета с величавыми порывами к всемирному благоволению; но можно и должно констатировать невыдержанность и недостаточную глубину воздействия этого учения на народные воззрения; должно указать и на существенные отличия их от первоначальных буддийских концепций мудрости и праведности. Но уже не наивным противоречием в сочетании неравноценного, а жестоким обличением мнения буддофилов о глубине проникновения народных масс доктриной всеобщей терпимости и всепрощающей любви звучат молитвенные обращения, раздающиеся при ежедневно кое-где, например, в Урге, справляемом принесении жертвы («балинов плоти и крови») хранителю веры Чжамсарану и другим лютым божествам и гениям, «божественным палачам (чаннжинам) и смертоносцам врагов веры и добродетели». Выписываем (с сокращениями) описание этого монгольского священнодействия, как поучительного образца крайнего искажения буддийских призывов к кротости и незлобию, и как отрезвляющего показания против пристрастных преувеличений их влияния на добрые нравы северных народов. «Приносящие балин хуваракы перед началом служения должны прежде всего созерцать Чжамсарана, и представить себе все пространство мира пустым. В пространстве этой пустоты они должны представить себе безграничное море из человеческой и лошадиной крови, в котором треугольником волнуются волны; в самой середине этих волн – четырехугольную медную гору и на вершине ее... солнце, человеческий и конский труп, а на них Чжамсарана. Лицо у него красное: в правой руке, испускающей пламя, он держит медный меч, упираясь им в небо: этим мечом он посекает жизнь

нарушивших обеты. На левой локтевой кости висят у него лук и стрелы, а в самой руке держит он сердце и почки врагов веры; под левой мышкой прижал он кожаное, красное знамя. Рот страшно открыт; четыре острых клыка обнажены: он быстро движет языком; имеет три глаза и страшно гневный вид. Брови и усы его пламенеют, как огонь при конце мира.. – Он коронован пятью человеческими черепами;... левая нога выпрямлена в позу пляски. Стоит он среди пламенеющего огня премудрости. По правую сторону этого бурхана должно представить стоящую Ухин-тэнгри. Она имеет три лица: красное, синеватое и лицо цвета кожи, только что снятой с животного; все три – с зубами белыми, как раковина, с изумрудными бровями и огненными волосами, украшенными яшмой и лазуритом; на ушах – золотые серьги. Она должна быть нагая, а в лицах и глазах ее изображается страстное пожелание. В правой руке – поднятый на врагов веры медный меч, а в левой – железный гвоздь, приколачивающий препятствия (к спасению). По левую сторону Чжамсарана должен быть представлен бурхан Амийн-эцзен (владыка жизни): правой рукою он поднял красное копье; левою держит дьявольскую сеть, которую бросает на врагов веры. Он одет в шлем и панцирь, и сидит на бешеном волке; ночью разъезжает он на нем и призывает к добродетели врагов веры и препятствия. По десяти сторонам от этих бурханов должно расположить восемь небесных меченосцев и двадцать одного божественного палача с мечами и гвоздями в руках. Одни придерживают закусенные зубами легкие, печень и сердце; другие лижут мозг и кровь; некоторые зажали в руке мясо и кровь; иные грызут кости и высасывают мозг; некоторые сдирают кожу до красного мяса. Все эти смертоносцы врагов веры одеты в человеческие трупы и сырые коровьи кожи. За ними следуют тысяча красных альбинов, тысяча шимнусов, тысячи ракшасов, якшасов и т. д.». И вот, все это честное воинство призывается явиться из дворца Чжамсарана, находящегося за семью пустынными и мрачными царствами, из многоэтажного дворца, сложенного из черепов, огражденного стенами из темно-красной яшмы, окруженного отовсюду медными горами, а еще далее – озерами, переполненными

человеческими и конскими трупами, и на дне которых осела лошадиная и человеческая кровь. Чжамсаран призывается прийти на помощь «для сокрушения в прах вредоносных врагов и препятствий». «Чтобы порадовать» желанных гостей, их «чествуют великим морем крови (возношением сосуда, ею наполненного), и умоляют их побуждать все живые существа возвеличивать веру и чествовать лам, уничтожать ненавистных врагов, а в особенности тех, кто ограничивает распространение веры и святости буддийской». Вот вопль, к ним обращенный: «Царь хранителей-якшасов, мать красноликая, владыка жизни, свирепые восемь меченосцев и вы, страшные палачи, умножьте вашу энергию! греховным, воздвигающим препону ламству, всем держащимся еретического учения покажите вашу силу, и спасите, о, спасительные! Ниспослав свыше шимнусов, действующих ножами, схватите врагов сетью, пришпильте их гвоздями, перерубите мечами, прострелите стрелами, пронзите копьями, высосите у них сердце! Но, заставив их покончить свое настоящее злое существование, спасите их души!.. Прекратите жизнь этих злобных врагов! плоть, кровь и кости их вкушайте устами вашими!.. Примите эту жертву плоти и крови ненавистных врагов!.. Заботьтесь милостиво о содержащих веру! Поручаю вам мое местопребывание, мое существо, мое имущество: позаботьтесь присматривать за этим всем, и днем, и ночью... Направьте меня на путь добродетели; но накажите ненавистных врагов явными знамениями! уничтожьте врагов ламства и веры вообще, ибо *только таким путем* вы сохраните веру и священное учение!»¹³⁵².

В другом богослужебном чине, в принесение жертвы «Сор» за день до Нового года, фигурирует и слепленный из теста облик врага веры, «линк». По произнесении приведенной молитвы, служащий заносит над фигурой нож, а другие ламы кричат: «этого врага веры ударь, убей, разлучи его с отцом и матерью, с родными и друзьями и со счастьем его, развей (прах) его, ниспослав на него дождь болезней, ядовитых ран и мечей» – после чего «линк» разрубается на 12 частей, куски его выбрасываются из кумирни и торжество заканчивается благодарственным гимном за истребление врагов веры и

мольбою об опоре ей и защите ее впредь¹³⁵³. Что остается добавить к этому кровавому, безумному кошмару? Если бы основатель буддийского правоверия и проповедник терпимости и всемирной любви мог, сквозь даль веков, предвидеть такое выражение той и другой, он отвернулся бы в ужасе, но и устыдился бы бессилия своих способов водворить не только мир всего мира, но даже незлобие и непротивление злу в пределах своей сангхи...

До некоторой степени благоприятнее складывается вывод относительно влияния буддизма на народные нравы в Тибете. Несмотря на безобразную примесь языческой демонологии и невероятного для других стран чародейства и всяческих суеверий, загрязнивших здесь первоначальное буддийское учение, – все же ему обязана эта загадочная раса и эта недоступная для изучения страна, какими ни на есть зачатками умственного и нравственного просвещения, приподнявшими их над омутом глубокого и лютого варварства, в котором они до тех пор находились. Мы не можем не доверять отзывам таких наблюдателей, как Гюк, Богль, Рокхилл и Уэдделл о том, что «насажденный среди таких условий уровень кротости в народном характере» обязан своим происхождением смягчающему действию таких буддийских начал, как вера в карму и перевоплощение, с которыми тибетцы будто бы настолько сроднились, что усвоение их сквозит на каждом шагу, в ежедневном быту, в заурядных речах и действиях. Но этот духовный подъем во-1), доведен лишь до известного уровня, дальше коего ему не дают развиваться, со всех сторон охватившие жизнь народа, властные цепи ламайской иерархии. Сама нравственная кротость, присущая до известной степени тибетцам, является, таким образом, привитою мирянам не столько силою убеждения, сколько их детски-покорным послушанием духовенству, смотрящему на них пренебрежительно, как «на темных мирских людей, подателей милостыни»¹³⁵⁴. Самостоятельному почину и развитию нравственного импульса здесь нет места; это – мораль по доверию и по приказу. А во-2), какими чудовищными нагромождениями умственного сора засыпаны эти проблески

благородных истин, какими нравственными помоями залиты эти вспышки почтенных чувств! Надо дивиться, как могли они уцелеть в дурмане запугивающей и оупляющей веры в несчетные злые силы, отовсюду обступающие эти робкие души, у которых сама молитва, почти не сходящая с уст и механически умножаемая до бесконечности применением вертящихся колес, цилиндров и флагов, направляется почти всегда к злым духам, к лютым божествам, к зверским демонам, от которых спасения ищут бесчисленными подачками, нескончаемыми мольбами, заклтиями, чарами, амулетами и все же «никогда не достигая успокоения душевного»¹³⁵⁵. Непрестанный кошмар суеверного мрака и ужаса тяготеет над мыслью и жизнью, и ослабляет интерес к ней и активные силы. На общем унылом фоне этого безотрадного мирозерцания чахнут и болезненно вырождаются последние привлекательные цветы буддийской этики. Более, чем где-либо, самостоятельность нравственного стремления и подвига, на которой так настаивал Будда, отошла здесь на задний план, теснимая всеобъемлющею опекою лам над мыслями, чувствами и делами народа, убежденного, что «без ламы нет приближения к Богу»¹³⁵⁶. Ламаизм, заменивший своим сложным ритуалом самостоятельные благоговейные порывы душ, «заменил и добрые дела добрыми словами»¹³⁵⁷: механическое повторение мистических изречений и отдельных слов (тантр и дхараней) и даже одного их корневого слога, стало считаться равноценным деятельному выполнению добродетелей, достаточным для магического воздействия на богов и духов, добрых и злых, с целью получения от них благ вещественных. Если, с буддийской точки зрения, само бытие не субстанциально, а идеально, то и имя вещи равнозначуще и равносильно самой вещи, точно так же, как «мудры» (йогистические символические жесты и позы) тождественны по смыслу и действительности с самими действиями¹³⁵⁸. И вот, раскрыта широкая дорога для замены деятельного подвига его механической или символической симуляцией в слове и телодвижении. Но, идя дальше по пути этого уравнивания, становится не нужным и словесное выражение священных

формул: достаточно одного взирания на их изображение, – и вот вам оправдание практики молитвенных машин, непрерывно вертящихся перед «верными» в Тибете, начиная с XIII века и поныне, и заменивших холодные буддийские медитации отупляющим, механическим усердием, выросшим на грубо-утилитарной подкладке.

Не свободна, наконец, тибетская мораль и от тех противоречий, которые мы отметили у монголов по отношению к проповеди любви и жалостливости. Правило неприкосновенности всего живущего принципиально остается в силе, и как с домашними, так и с дикими животными обращаются кротко; однако, убой скота для пищи постоянно практикуется: изредка охотятся за дичью и занимаются рыбной ловлей, хотя и смотрят на все это, как на греховное попустительство, вызываемое требованиями сурового климата, а мясников считают худшими из людей. Но рядом с проявлениями жалостливости к животным встречаемся часто с совсем не жалостливым отношением к людям. Я уже не говорю об общеизвестном факте враждебности к иноземцам, создавшей Тибету репутацию неприступной, таинственной страны; но и среди единоплеменников нельзя согласовать с жалостью к низшим тварям страшную жестокость к заключенным в тюрьмах, лютые пытки над преступниками, увечья и казни даже за такие проступки, как невзнос налогов и податей, не только что за высшее из преступлений, за убийство ламы, – ибо и это случается¹³⁵⁹.

Сходно с монгольским, и отношение к врагам правоверия: моления «к демоническим защитникам веры и к святым стражам заповедей закона» включены в главные богослужения¹³⁶⁰ с применением тех же лютых, распаляющих злобу, выражений, с которыми мы ознакомились в монгольском ритуале. Опираясь на предание, что основатель ламаизма гуру Падма Самбава, победивши дьявольские силы, отпустил их на условия, чтобы они впредь направлялись на охрану правоверия, заискивание перед именно этими жестокими и кровожадными гениями заняло первенствующее место в народном культе; изобретательный на внешние эффекты

ламаизм, не довольствуясь введением в ежедневное богослужение известного уже нам символического обряда приношения в жертву демонам изображения врага веры (в виде «балина» из теста), развил чин молебствия о наказании врагов веры в форму сложной, драматической, театрально-обстановочной мистерии, где, в назидание толпе, но, разумеется, не в поощрение кротости, непротивления и всепрощения, воочию фигурирует безобразными масками представленный сонм дьявольских чудовищ, совершающих истязания и казни над врагом веры, с пляскою мертвецов¹³⁶¹, с отрыванием рук и ног у еретика, с вырыванием из его утробы сердца и окровавленных внутренностей, которые, разорванные в клочья, тут же пожираются демонами, а остатки, предоставленные глазеющей толпе, вызывают в ней зверскую борьбу из-за обладания этими отбросами, которые либо тут же проглатываются фанатиками, либо берегутся, в качестве талисмана от хворей, ран и несчастий¹³⁶². Эта назидательная мистерия за государственный счет исполняется во всех тибетских монастырях, иногда с большою пышностью, при огромном стечении народа, и, наслаждаясь ею, тибетцы, признающие свое происхождение от племени людоедов¹³⁶³, получают возможность обновлять в себе чувства солидарности со своими звероподобными предками, но не с проповедником всемирной любви, жалости и всепрощения.

Если, наконец, от этих претящих впечатлений мы обратим взоры на приветливые подтропические края южного буддизма, на Бирманию, Сиам и Камбоджу, мы, бесспорно, встретимся здесь с преобладанием в народной жизни кротких внушений первоначальной дхаммы. Наблюдателей современных бирманцев, особенно в глубине страны, еще не тронутой растлевающим влиянием европейской культуры, усвояемой туземцами с ее дурного конца¹³⁶⁴, поражают наивность и добродушие этой расы, будто бы напоминающей чистотой сердца детей¹³⁶⁵. Мы не оспариваем обоснованности этих впечатлений, ни мнения, что народ, столь преданный буддийскому духовенству, столь подчиненный его авторитету и руководству¹³⁶⁶, весь скромный круг своего образования и

воспитания почерпает из учения дхаммы, которого, однако, в его цельном, подлинном виде, по мнению столь компетентного знатока местных нравов, как Бигандет, «ни один бирманец не понимает»¹³⁶⁷. Мы готовы далее верить и тому, что народная нравственность здесь держится «только преданностью буддийской сангхе и учению, которое сангха не совсем недостойным образом (sic!) внушает»¹³⁶⁸. Но мы не можем не видеть огромного преувеличения в утверждении, будто закон любви и солидарности со всем живущим «нигде в мире не усваивался глубже и не исполнялся вернее, как в Бирме», что «никогда не бывало на свете расы более благородно и милосердно настроенной», чем бирманская, где «бедность, это проклятие западных стран, неизвестна, хотя большинство сельского населения и живет бедно»¹³⁶⁹. Вопреки ренегату христианства, ученому бикшу, от которого исходит эта размашистая похвала, присоединяемся к мнению такого солидного, многолетнего наблюдателя, как Бигандет, а именно: что приписывание таких следствий, да в такой мере влиянию именно буддизма остается недоказанным. Да и сам панегирист, ратующий *pro domo sua*, не сумел привести в подтверждение своей непомерной хвалы никаких иных фактов, кроме усердия народа в пожертвованиях на пагоды, да обеспечения водопоем путников и паломников, или подачи пищи прохожему»¹³⁷⁰, – обычаи, надеемся, не монополюбно-бирманские, а общеиндусские и, можно сказать, общечеловеческие. Но, хотя бы и признать наличность проявлений «великой любви» в бирманских нравах, будет все-таки правильнее отнести их не на счет интенсивности внушений буддийского учения и не на счет примеров его главных представителей, монахов бирманской сангхи, бездеятельной, страшно обленившейся, преданной частым раздорам, «дошедшей до высшей степени упадка и вырождения», настолько, что «профессия монаха считается пригодной лишь для празднолюбцев, невежд и лентяев, – мнение, подтверждаемое, за немногими исключениями, почти повсеместной, всеобщей практикой»¹³⁷¹. Правильнее будет кроткие черты в нравах бирманцев отнести на счет прирожденных свойств этой расы, действительно благодушной и

незлобивой, но зато и чуждой мужественной энергии, щедрой и беспечной в своих ограниченных материальных потребностях, приветливой, жизнерадостной и жадной до удовольствий, в полную противоположность буддийскому унылому жизневоззрению, наконец, изнеженной и чувственной до настоящего распутства¹³⁷², – опять в контраст с буддизмом, от духовных представителей коего, может быть, именно в силу привлекательности противоположностей, народ особенно настойчиво требует строгого соблюдения не дающегося ему самому целомудрия¹³⁷³.

Приблизительно с теми же оговорками следует принимать отзывы о воздействии буддийской доктрины всеобщей любви на нравы камбоджийцев. Сжившийся с ними, увлекающийся экзотическими их чертами, но фанатически предубежденный против христианства, Адемар Леклер «готов простить буддизму его многие слабости за то, что он возлюбил столь много», и что «дух его в этом отношении выше религиозного духа Запада»¹³⁷⁴. Он восхищается «ежедневно окружающими его актами милосердия и любви ко всем существам», актами будто бы «незнакомыми у христиан»: вот лодочник, который по любви и милосердию, дабы, приобрести себе заслугу, даром перевозит путников с берега на берег; вот благочестивец, даром питающий прохожих, дающий им приют и услуживающий им; вот бедняк, принявший к себе в дом и призревающий еще более бедного; старик, расходующий все имение на поправку, или построение пагоды; умирающий, поручающий детям своим распределить клочья его трупа, в качестве милостыни, между птицами, преподнося им это яство на металлических тарелках; вдова, семь дней поминающая мужа подачкою рыбы птицам же, или бедняк, приносящий им корм к порогу храма, или старуха, освобождая рабов своих перед смертью, или умирающий кредитор, прощающий долг неисправному заемщику¹³⁷⁵. Как ни похвально большинство этих поступков, странно и пристрастно, за исключением претящих христианскому взгляду проявлений специфически-буддийской нежности к животным при поминках усопших, видеть в этих проявлениях милосердия что-то специально-буддийское, «незнакомое христианству»;

фанатично-несправедливо восхвалять единичные случаи кормления странников или отпуска рабов на волю или прощения долгов (да еще перед смертью!) и игнорировать массовые факты выполнения христианами всех времен, всех народов еще апостольского приказания «страннолюбия не забывают», обходить молчанием сделанное христианством для отмены рабства, и не кредиторскую, не в предсмертный только миг проявляющуюся снисходительность к должникам, а изначальные, бескорыстные благодеяния христиан неимущим, до отдачи последних своих средств, до продажи самого себя в рабство, чтобы выкупить раба! Призрачно и пристрастно на основании только приведенных примеров выводить столь ответственное заключение: «буддизм есть величайший акт милосердия и любви, известный человечеству»; «нет веры, более этой, способной сообщить духовный подъем, придающий приятный характер социальным отношениям и превращающий человека в героя кротости, милосердия и любви»¹³⁷⁶.

После того, что было приведено фактического о характере буддийской пассивной, бездеятельной, или малодетельной «метты», едва ли нужны новые опровержения столь пристрастного вывода. Скорее, признаем мы правильным заключение другого, более глубокого знатока вопроса, Бартелеми Сент-Илера: «буддизм есть милосердие без любви». Сам Леклер принужден сознаться, что в своем подлинном содержании, «в сердце своего учения» буддизм недоступен уровню народного развития в Камбодже. Здесь, как и везде, настоящий, неискаженный буддизм видит суть зла только в неведении, а не в грехе, спасение – только в знании, а не в раскаянии, не в добродетели, не в вере и не в силе Божественной благодати. «Только изучением истины можно постигнуть доктрину избавления», твердят и камбоджийские немногочисленные книжники; «чтобы отделаться от жизни и правильно оценивать вещи, надо поучаться; чтобы возжелать не нового возрождения, а постигнуть преимущества вступления в нирвану, надо поучаться; чтобы отринуть прах неведения, причину греха, причину зла, духовные должны учиться размышлять, а затем и других научать тому же»¹³⁷⁷. Однако,

слышим мы от того же поклонника буддизма, принимая эти истины за бесспорные, не только миряне, но и большинство духовных лиц остаются необузданными в них и сознаются, что дело большинства людей – «просто верить», и что лишь одним святым дано преимущество самостоятельного убеждения¹³⁷⁸. Точно так же противоречиво принимаются большинством и нравственные заповеди, опять с уступками, компромиссами и потачками слабости и греху: «монахи исполняют их «насколько смогут», а миряне – «несравненно менее того», находя, что «для живущих в мире, заповеди почти не исполнимы»¹³⁷⁹. Вот почему, в случае нарушения правил, казуистика здесь – к услугам желающих, и она в полном ходу¹³⁸⁰.

Принявши во внимание все выше сказанное, мы охотно соглашаемся с признанием, невольно вырвавшимся у того же европейского поклонника дхаммы: «успехом буддизм обязан не своему могуществу, не своим учительным силам и не искусным способам своих действий, а умственной слабости тех народных масс, нравственностью коих он правил и для коих он стал религиозною связью»¹³⁸¹.

В заключение должно отметить, что буддизм своею доктриною непротивления злу оказал разлагающее влияние на государственную и политическую жизнь народов, его исповедовавших. Ограничившись поощрением кротких и благодушных настроений, без настаивания на том, чтобы они переходили в действия, он поощрил и без того присущую Дальнему Востоку и индусскому Югу склонность в социальной апатии, подорвал значение жизненной энергии, приостановил рост мужественных добродетелей, создавая, в лучшем случае, квиетистов неделания и мучеников непротивления, но не героев активного подвига. В частности, он оказался губительным и для национально-патриотических чувств. В самом деле: какое значение могли сохранять родина, единоплеменники и общий с ними государственный строй для познавшего «бесконечную суету всего сущего» и стремившегося к всепоглощающей пустоте нирваны? Все эти связи, столь естественные, столь священные и дорогие для людей иного жизневоззрения, оказывались в мертвенном взоре буддиста только лишними

цепями, удерживавшими от конечного избавления, и уже сам Готама личным примером преподал образец полного отрешения от этих уз для того, кого он считал «вполне просвещенным». Патриотические чувства так же, как семейные и родственные, он, советовавший мудрецу ни к чему не привязываться и брести пустынную тропю, «как одинокий носорог», относил к принадлежностям несовершенного, условного и ограниченного понимания мирян, и вообще, «людей вульгарных и невоспитанных». Мы не раз прислушивались к его двусмысленным речам на эти темы; эти речи успокаивали невзыскательные умы; но они не могли проникнуть глубоко в сердца, искренно и сознательно относившиеся к долгу либо перед собою, либо перед родиной, ибо здесь приходилось выбирать одно из двух, так как соглашения для этих обязанностей по смыслу дхаммы не существовало. Это испытание выбора одного из двух настало для буддизма в дни вторжения в его родину иноземных и иноверных врагов, магометан. В борьбе с ними браманисты, вишнуисты и шиваисты явили доблестное сопротивление, геройски защищая священные очаги древних арийцев, и только по трупам их ислам, не без упорных усилий, проник в «дорогую богам» Индию. Но в этой борьбе за независимость и свободу родины буддисты не играли никакой активной роли; они беспомощно склонились перед насилием и пали, чтобы уже не возрождаться более в отчизне Готама-Будды, который и сам некогда взирал покорно на совершавшееся, будто бы на его глазах, избиение его сородичей, шакьев. Нигде и в других странах не проявил себя буддизм порывами патриотических чувств. Мы видели, что именно за подрыв их упрекали его в Китае конфуцианцы и его же влиянием объясняли упадок Срединной Империи. В обвинениях были преувеличения, были и изветы, отчасти не обоснованные, внушенные партийным пристрастием; но сущность обвинения была верна; буддизм действительно был величиною мертвою в национально-патриотическом смысле. К такому же заключению клонятся мнения о влиянии его на упадок древних царств в Индокитае. Даже такой буддофил, как Леклер, принужден признать, что крушение старого

камбоджийского государства, когда-то могущественного и цветущего, было, вероятно, подготовлено буддийской пропагандой, ибо «теория Будды об отрешении от всего и о стремлении к нирване расслабили характер нации и дезорганизовали страну. Буддизм не мог стать ферментом силы для цивилизации, и без того уже, в самой себе носившей причину разложения: его порывы к мистическим джанам (экстатическим созерцаниям), обеспоживающие и энервирующие, могли, пожалуй, создавать буддийских святых, но не людей с человеческими могучими, всеохватывающими страстями, способных служить стране и народу, защищать их, спасать и делать их долговечными!»¹³⁸². Бессильно призывая ко всемирной любви, в явное противоречие со своим же призывом к неделанию и небытию, буддизм не смог стать любвеобильным слугою человечества, а от служения Богу, им отринутому, он надменно отказался. Он сам разрушил положительные основы того милосердия и той жалости, к которым противоречиво звал жертв всемирного страдания: основу объективную, божественную – своим безбожием, основу космическую – своим разрушением реальности мира внешнего, наконец, основу нравственную, внутренне-субъективную – отрицанием реальности и тождественности личности. Кого любить, когда все в мире, и сам мир – призрак и тень, когда нет ничего существенного, неизменного, остающегося? Зачем любить, когда все – суета и страдание, когда сама любовь – умножение привязанности, а всякая привязанность – умножение страдания? Во имя чего любить, когда все пусто и преходяще?.. Если, тем не менее, буддизм учил жалости и милосердию, как проявлениям любви, он делал это вопреки своим основам и в обличение самого себя¹³⁸³.

В таком же грубом противоречии с основами подлинного буддизма стоят попытки необуддистов оправдать его от обвинения в том, что учение о нирване представляет опасность для человеческого общежития. «Конечная цель буддизма», говорит его японский защитник Фуджишима, «– создать счастье настоящей и будущей жизни, души и тела, отдельной личности и всего человечества. Но это счастье должно разниться сообразно

с временами, обстоятельствами и способностями людей. Так, думающим только о телесных наслаждениях буддизм внушает стремиться к удовольствию нравственному; занятым одним счастьем настоящего – тяготить к счастью в будущем; заботящимся лишь о своем спасении – трудиться на пользу спасения человечества... В идеальном буддийском обществе гражданское и религиозное общество совершенно тождественны,... все гражданские законы служат буддийской доктрине, а будущее существование еще не обязывает к признанию иного мира. А потому, если цивилизация нравственного и физического мира достигнет, наконец, совершенства, это и будет здешней, земною нирваною, а те, что будут обитать в таком мире, будут буддами. Отсюда видно, что буддизм не может быть опасностью для человеческого общества, и что нет никаких оснований разделять тревогу некоторых западных ученых, считающих буддийскую нирвану за великую опасность»¹³⁸⁴. Конечно, при таком истолковании нирваны и других учений и тенденций буддизма невзыскательные умы могут согласовать его с современными потребностями западной культуры; но что же, спрашивается, остается в таком случае от подлинного буддизма? Ответ может быть только один: – лживая карикатура!

14 bis. Отношения буддийской монашеской общины к мирянам и мирян к ней

Предыдущие главы имели целью выяснить внешнюю организацию и характерные черты внутренней жизни буддийской монашеской общины; но попутно мы ознакомились отчасти и с отношением буддизма к мирянам, и обратно – мирян к сангхе. Это в значительной степени облегчает и сокращает дальнейшее рассмотрение тех же вопросов. Нам уже ясно, что в буддийском мире духовные лица и миряне принципиально и практически являлись величинами самостоятельными и независимыми друг от друга; между ними не было органической связи; они были лишь механически сопоставлены рядом, жили же, руководствуясь особым для каждой стороны укладом правил, очень определенным и строгим для монахов, очень неопределенным, неоднородным и значительно облегченным для мирян. С точки зрения последовательного, выдержанного буддизма настоящими, правоверными и правомерными сынами Будды и дхаммы могли считаться только члены сангхи, то есть лица духовные, принявшие иноческий обет и чин. Остальные, то есть миряне, упасаки, признавались лишь за сочувствующих сангхе, за стремящихся к общению с ней и, в лучшем случае, как бы за кандидатов на приобретение в неопределенном будущем достоинства подлинных членов общины. Если бы сангха могла и хотела бы претендовать быть церковью (как ее, без всякого на то права, нередко величают нецерковные писатели), она не могла бы признать мирян за членов церкви, но, пожалуй, считала бы их за оглашенных, применяя к ним, однако, значительно меньшие требования, чем те, которые существовали в Церкви истинной, христианской, к оглашенным из язычников.

Именовались миряне и мирянки *упасаками* и *упасиками*, то есть «почитателями и почитательницами», и уже одно это название указывало на их сочувствие буддизму. Словесно, самому ли Учителю или кому-либо из учеников его выраженное, оно обнаруживалось в произнесении формулы, постоянно

встречающейся в собраниях речей Будды: «я прибегаю к Возвышенному, к учению (дхамме) и к общине (сангхе); за своего почитателя, за упасаку пусть считает отныне до конца моей жизни Возвышенный меня, прибегающего к нему», причем нередко прибавляется: «меня и семью мою, домашних моих и слуг моих». Фактически сходным с этим выражением почитания являлось со стороны мирян осуществление расположения к Будде, к учению или к общине на деле, каким-либо актом благотворения, покровительства, чаще же всего приветливой встречей и угощением (трапезой). Иногда словесное заявление предшествовало фактическому доказательству, иногда, наоборот, сопровождало его. Но ни в каком случае это заявление не носило характера обетной формулы, не создавало настоящего обязательства, точно так же, как ответные слова о принятии мирянина в качестве «почитателя» не имели никакого юридического и канонического значения, и не создавали для принятого никаких прав. Как просьба, так и ответ на нее, только констатировали факт сочувствия мирянина общине и принятие этого факта последнею к сведению.

На почве этого простейшего соглашения дальнейшие отношения развивались с полной свободой и непринужденностью: мирянин волен был увеличить знаки своего почитания и расположения к сангхе; мог стремиться к ознакомлению с учением, к усвоению его и к исполнению нравственных правил буддийской дисциплины; но волен он был держать себя и пассивно, ничем заметным не проявляя своего усердия; мог уменьшить знаки выражения его или совсем прекратить их, и тем самым молчаливо порвать свою, и без того легкую, связь с общиной. И за все это последняя не считала себя в праве ни укорять его, ни наказывать. Единственным способом воздействия, дозволенным в подобных случаях Буддою, был обряд так называемого «опрокинутия чаши», то есть отказ принимать в чашу пищу, подававшуюся монаху таким лицом, с которым поддерживать сношения сангха почему-либо считала невозможным¹³⁸⁵, впредь до отмены такого постановления в случае троекратной просьбы о том раскаявшегося мирянина, причем отмена этого разрыва

сношений совершалась охотно и просто, словесным о том возвещением членам сангхи¹³⁸⁶.

Мирясь таким образом с уклонением от общения с собою, сангха не считала себя призванной нести обязанности пастырского дозора за мирянами. Она могла поучать и наставлять их, как и всякого иноверца, предлагая им, по выражению Будды, «высший дар – изложение закона благочестия»; но она не считала себя обязанною делать это. Буддийский монах мог быть миссионером, огласителем, проповедником, но пастырем духовным он не был и даже не считал вправе им быть по отношению к мирянину. А, если так, то миряне могли и после своего зачисления в ряды почитателей буддизма вести себя совершенно бесконтрольно от сангхи, не только по отношению к нравственному поведению, но и к учению. Назвавшись упасаками, они могли одновременно с этим исполнять обряды других вер или сект и следовать их убеждениям и воззрениям, хотя бы таковые в идейном смысле и были не согласимы с буддийскими. Правда, расположившиеся к буддизму, обыкновенно, оказывали ему предпочтительное внимание, как это мы видели на примере Асоки, как это видим и у простых мирян, вроде того Поталийю, который говорил Готаме: «прежде мы и других аскетов и странников, которые столь часто встречаются, считали за отменных (подвижников), кормили их отборною пищею и оказывали им особые знаки почитания; отныне же мы им будем оказывать только обычные проявления почтения, а отменною пищею кормить и отменною честью почитать будем теперь одних подвижников (буддийских), ибо отверз мне очи Возвышенный и зародил во мне любовь к ним и страх перед ними»¹³⁸⁷. Так, по большей части бывало; но могло быть и иначе: упасака мог оставаться верным своим прежним, браманическим или иным религиозным убеждениям и справлять, как и до своего обращения, соответствующий культ и обряды, несмотря на то, что подлинная буддийская мудрость отрицала все это; миряне могли невозбранно совершать в этой области много такого, что сангха считала предосудительным для настоящих своих членов. Многочисленные, выше указанные, случаи дозволения мирянам целого ряда важных

отступлений от религиозных и нравственных начал подлинной буддийской доктрины имели своим источником именно это признание за упасаками широкой свободы убеждений и действий, независимо от правил, обязательных для членов сангхи.

Но, в обратном порядке, та же свобода, предоставленная мирянам, лишала их и всяких правовых преимуществ по отношению к сангхе. В отличие от джайнистских сообществ, признававших за мирянами некоторые права¹³⁸⁸, сайта буддийская, сама не касавшаяся дел мирян, тем паче не позволяла им вмешиваться в ее дела. Этому общему положению не противоречат многочисленные, указанные нами, случаи прислушивания самого Будды и продолжателей его к голосу мирян и старания согласоваться с ними, особенно когда речь шла о мирянах властных и влиятельных. Такие соглашения предписывались соображениями тактического свойства, но отнюдь не обязанностью, не требованиями правового порядка. Не по надменности и самомнению смотрели члены сангхи на мирян как на людей низшего разбора: мы уже видели, как ретиво охранял Готама своих духовных чад от пренебрежения мирянами; мы знаем особый обряд дисциплинарного взыскания, им установленный за оскорбление мирян. Однако, все эти разумные предосторожности не могли изменить основы дела: по самому существу своему мирянин действительно должен был представляться монаху личностью низшего свойства, чем духовное лицо, и перед признанием этого убеждения бессилён был и сам Будда. Не учил ли он сам, что высшая цель недостижима для упасаки? На вопрос: «есть ли хотя бы один домовладыка-мирянин, который, не покидая домашних связей, мог бы положить конец страданию при разложении тела (то есть, умирая)?» – не отвечал ли Будда: «нет! ни одного такого мирянина нет!»¹³⁸⁹. Да и не может его быть по данным условиям жизни и поведения! «Два рода людей, образ жизни и занятия коих совершенно различны, не могут быть равными (между собою), а именно: домовладыка-мирянин, содержащий жену, и человек добродетельный, отрешившийся от себя. Необузданный мирянин думает о вреде другим живым существам; овладевший

же собою мудрец всегда охраняет живые существа. Как голубогрудый павлин никогда не может быстротою полета сравниться с лебедем, так никогда не сравнивается мирянин, отец семейства с монахом, с живущим в одиночестве мудрецом, погружающимся в лесу в созерцание»¹³⁹⁰. Еще определеннее выражается буддийский мудрец в разговорах с царем Милиндой (Менандром): «низшая степень достоинства – вот отличительная черта мирянина, и в силу этой-то, характерной для него низшей степени и слабости, мирянин, если и достигнет святости, должен или в тот же день удалиться (из мира, то есть вступить в сангху), или же перейти в нирвану». Иными словами; если бы мирянину и удалось достигнуть степени совершенства равной монашеской, осуществляемой в сангхе, он уже не может оставаться в состоянии мирянина; его земная жизнь, как такового, должна прерваться; в награду за свои усилия он должен или стать монахом, или же ему предстоит смерть и переселение в нирвану; жить же святым на земле, подобно монахам, миряне, не сделавшись ими, не могут. И причина тому (поясняет далее мудрец Нагасена) «не слабость святости, а изъяны, присущие состоянию мирянина: мирянин, оставаясь светским лицом, не может выдержать силы святости: оттого-то он в тот же день удаляется или из мира (переходя в сангху), или из земной жизни в нирвану»¹³⁹¹.

Таковы перспективы для лучшего из мирян по отношению к заветной цели каждого истинного буддиста. Приведенное разъяснение чрезвычайно важно: в нем подтверждается сказанное нами раньше о сангхе, что она, в отличие от Церкви, не есть неперемненное условие спасения: как видим, и не вступивший в нее доблестный мирянин может достигнуть той степени совершенства, где растворяются врата нирваны; но зато перешагнуть за порог их приходится уже немедленно: для мирянина-праведника они разверзаются ценою утраты земной жизни. Наоборот, сопричисление к сангхе дает возможность предвкушать блаженство нирваны уже и на земле, продолжая жить в состоянии святости и в этом мире. Положим, с точки зрения выдержанной буддийской мудрости это преимущество равносильно задержке в овладении «наилучшим», нирваною;

однако с обычной, житейской, точки зрения такое промедление должно было казаться многим привлекательным; и надежда на возможность использовать это преимущество могла, в не малой степени, склонять мирян ко вступлению в сангху.

С другой стороны, даже и для тех, кто не стремился к максимальным достижениям, кто готов был в текущей жизни довольствоваться добросовестным выполнением обязанностей «пониженного» мирского состояния, даже и для тех выполнение этой задачи изображалось трудным, едва осуществимым. Так, Готама поучает: «пять условий для делания добра, для приобретения спасения в изобилии встречаются у покинувших мир, у мирян же – в малой степени.

Живущий в домашнем, семейном положении очень занят, обременен делами, многим озабочен, ради многого должен трудиться; не всегда, не везде может он отдаться (стремлению к) истине; не всегда и вполне может быть кающимся, целомудренным, благоговейным, полным отрешения»¹³⁹². Иначе обставлена жизнь у вышедшего из мира, несравненно благоприятнее для сосредоточения на главном, на едином на потребу. А, если так, то и для мудрого, благонамеренного мирянина заветной мечтою должно быть: порвать связь с миром, свершить паббаджу, исход из него.

Этот исход понимался не в исключительно буддийской форме; буддизм ничуть не стеснял мирянина в выборе образа немирского жития, хотя косвенно, конечно, не упускал случая изобразить преимущества своей дисциплины над всеми иными. Но из предыдущего изложения мы знаем, что паббаджа сама по себе еще ни к какому определенному исповеданию убеждений не обязывала, полного иноческого обета в себе не содержала и была только переходною ступенью к настоящему вступлению в сангху. Только тот из упасак, который свершал этот последний шаг, мог претендовать на соучастие во всех правах и преимуществах, с ним связанных. Ограничивавшийся же меньшим, одним неопределенным выходом из мира, опять-таки был лишен их. Тем не менее, на таких «полуаскетов» смотрели благоприятнее, чем на остающихся в мире, считая, что первые уже не далеки от спасения¹³⁹³. На них обращали

преимущественное внимание буддийские миссионеры, хотя подчас обращение этих «полуаскетов», по большей части – браманистов, оказывалось труднее, нежели мирян. Однако, и им не забывали ставить на вид, что степень их отречения от мира и степень отречения монашеского не равнозначны и не равноценны, что первая неудовлетворительна: аскеты отказались от излишеств в имуществе и пропитании, отказались и «от всякой деятельности», но сохранили за собою хотя бы самую необходимую собственность в виде пищи насущной и одежды, а – главное – они сохранили за собою право на независимый от какого-либо учреждения, произвольно определяемый образ жизни, хотя бы и отшельнического типа; монах же ничего своего не имеет; он отрекся от всякой собственности, да и от всякого проявления произвола: вступивши в общину святых, он отрезал себя от всякого общения с миром; а, подчиняясь правилам дхаммы, по точной формулировке их общиною, он обрезал у себя и цепь личного произвола¹³⁹⁴. Полуаскет же остановился на полпути; он, по существу, ближе к мирянину, чем к бикшу. У него, правда, есть одно большое преимущество над мирянином, а именно, большая степень телесной и духовной тренировки, большой навык в самообладании, самоограничении; он ближе мирянина к победе над самим собою, к этой главной победе, без которой нет прочной победы и над миром; но пока полуаскет не свершил решительного шага, не произнес иноческого обета, и он – не член сангхи, а только сочувствующий ей доброволец в подражании ее некоторым правилам.

Не требуя от упасак-«почитателей» никаких обязательств правового свойства в форме определенно выраженного обета или условия соединения с общиною, буддизм, однако, должен был установить известный минимум, если не обязательного, то, по крайней мере, желательного и вероятного, соблюдение коего служило бы фактическим признаком осуществления того сочувствия и того почтения упасак к сангхе, которые, единственно, и давали повод признать мирянина за упасаку. Такой минимум буддизм выразил в немногих правилах, исполнение коих не безусловно требовалось от упасак, но

рекомендовалось им для выполнения, и признание коих приближало к сангхе мирянина более, чем даже полуаскета, подвизавшегося всецело по собственному произволу и усмотрению. Этот кодекс заповедей для мирян выражался иногда в пятичленной, а иногда в восьмичленной формуле. Первая была обещанием воздерживаться: 1) от разрушения жизни; 2) от принятия не предлагаемых вещей; 3) от нецеломудренного поведения; 4) от лжи и 5) от вкушения хмельных напитков. Эта формула – общеприменимая, и она поныне повторяется во всех буддийских странах при ежедневном принесении в жертву цветов¹³⁹⁵. Восьмичленная формула присоединяет к перечисленным правилам еще три; не вкушать пищи в неуказанное время (после полудня); не употреблять венков и духов, и не спать иначе, как на земле (на полу), или на низком ложе¹³⁹⁶. Выполнение этих восьми правил для мирян, желательное всегда, обязательно, однако, исполнялось ими, обыкновенно, лишь в немногие, определенные дни, а именно: в дни справления духовными лицами упасак, а кое-где, например, в Бирмании, и во время трехмесячного дождливого периода вассы, иногда же еще и в течение половины, или даже целого, следующего за тем, месяца¹³⁹⁷.

Этот комплект «дней воздержания» считался достаточным для мирян самим Буддою. Ему приписывают многократные увещания мирянам соблюдать в вышеописанной форме упасаты¹³⁹⁸. «Если (говорил будто бы он) мудрый человек исполняет это, и потом с верою и радостью угостит, по мере возможности, собрание монахов пищей и питием, да будет должным образом поддерживать родителей своих и (добросовестно) выполнять какую-нибудь почтенную профессию, – такой домохозяин, не утомимо выполняющий все это, переселится (после смерти) к богам, называемым «самосияющими»¹³⁹⁹; большего от него не требуется, ибо «полную монашескую дхамму осуществить занятый мирскими делами не может»¹⁴⁰⁰.

Очень распространен был, однако, обычай, еще и теперь местами практикующийся, давать обет соблюдать восемь

правил по доброй воле еще в иное, кроме указанного, время, более или менее продолжительное¹⁴⁰¹. Само собою понятно, подобное увеличение нравственных требований, оставаясь всегда только добровольным, необязательным, почиталось, однако, очень похвальным и поощрялось. А насколько могло и еще дальше простираться добровольное совершенствование мирян, видно из характеристики идеального упасаки, сохранившейся в Самютте – и Ангутарре-никаях. Здесь на вопрос шакки Маганамы: «кого можно считать за упасаку?», Готама отвечает: «того, кто своим прибежищем избрал Будду, дхамму и сангху», а на вопрос: «поскольку можно считать мирянина исполненным нравственного достоинства?» поясняет: «поскольку он выполняет восемь правил». – «А когда можно считать мирянина одушевленным верою?» – «Когда он вполне верит в мудрость Познавшего истину, верит в то, что это – Возвышенный, Учитель, вполне просвещающий, в учении и поведении совершенный, благословенный, знаток мира, несравненный, руководитель необузданных, наставник богов и людей, Будда, Величавый». – «А когда мирянин может почитаться одушевленным щедростью?» – «Когда, живя в доме (в семье, в хозяйственном быту), он держит дух свой свободным от грязной скупости, когда дает охотно, рукою раскрытою, когда подавать для него – отрада, когда к просящему он благосклонен и в подаче, и оделении находит удовольствие». – «А когда мирянин одушевлен мудростью?» – «Тогда, когда он обладает мудростью, прозревающею зачатие и прохождение, мудростью святою, все проникающею, ведущею к полному уничтожению страдания»¹⁴⁰². Если все изложенное мирянин совершает для себя самого, он трудится для личного спасения; если же он и другого приводит к вере, к нравственности, к щедрости, не только сам имеет общение с монахами, сам внемлет Доброму Закону, преподанное учение хранит, строго ему и его правилам следует, но и ко всему этому и другого располагает, склоняет и научает, – такой мирянин трудится как для собственного блага, так и для блага других людей»¹⁴⁰³.

Правила, предложенные мирянам, для выполнения с точки зрения людей, окрепших в подвижнической дисциплине, могли считаться умеренными; но не так смотрели на них сами миряне; многие из них находили, что «аскет Готама» слишком требователен, что он излишне настаивает на мелочах, на точном дополнении чересчур многочисленных правил¹⁴⁰⁴. Далеко не единственным представителем такого взгляда был тот принц Дандапани, что по пути с веселой прогулки забрел было познакомиться с «мудрецом из рода шакьев», но, услышавши, что он внушает «не желать ни бытия, ни небытия и не привлекаться ни к каким впечатлениям и восприятиям», оробел и, «опустив голову, высунувши язык и нахмутивши лоб», поспешил убратся подальше от строгого аскета¹⁴⁰⁵. При обзоре бытовых порядков сангхи и происхождения ее устава, мы постоянно встречались с критикой мирян, относившейся то к поведению монахов, то к заводимым среди них порядкам. Мы видели, как внимательно прислушивался учредитель общины к голосу мирян, как тактично умел он использовать их советы или намёки и как, соответственно преобладавшему мнению, смягчал он свои требования от мирян, снисходил к их привычкам и слабостям и, в особенности, к их бытовым условиям. Он даже запретил оповещать желавших вступить в монашество о трудностях «жестокого» иноческого жития, дабы не запугивать малодушных прозелитов. Вместе с тем, он строго воспрещал монахам пренебрежительно отзываться о мирянах и поносить достоинство мирского состояния. Лишь изредка срывались у него самого резкие отрицательные отзывы, вроде следующего: «домашняя жизнь – тюрьма, грязный тупик; выход же из мира – свободный простор небесного пространства; невозможно, оставаясь в доме, точно выполнять вполне чистое, вполне просвещенное подвижничество»¹⁴⁰⁶. Несравненно чаще встречаем мы у него умеренные отзывы о мирском быте. Он оправдывает себя от обвинения в том, что он будто бы «отрицатель настоящей жизни, разрушитель, упразднитель ее»; «это мне приписывают», уверяет он, «понапрасну, лживо: отрицания жизни, ее разрушения, ее упразднения я не проповедую; одно только проповедовал, и проповедую я:

истину о наличии страдания и об искоренении его»¹⁴⁰⁷. Мы знаем, к чему приводило это учение, последовательно до конца проводимое, и можем сказать, что, применительно к такому радикализму, обвинители Готама были не совсем не правы. Но дело в том, что в своих обращениях к мирянам, если последние не были еще достаточно подготовлены к принятию полноты дхаммы, Готама никогда и не проявлял себя радикалом: он шел с легкой совестью на компромиссы, на уступки, мирился на полумерах и охотно признавал, что с традиционной, популярной точки зрения и здешняя жизнь с добросовестным выполнением ее обязанностей имела свою ценность, сохраняла смысл и значение как для земных целей, так и для расчетов на улучшенное возрождение на небе, куда желали попасть миряне, чтобы жить среди тех или иных божеств, в которых они верили. В этом условном и ограниченном смысле, Готама без споров соглашался с тем, что «и среди облеченных в белые одежды», т. е. среди мирян, есть достойные, добродетельные и мудрые люди, ибо «и они от времени до времени утверждают свой дух на четырех столпах благоразумия и проницательности; и они пребывают неустанно бдительными над телом, стараясь превозмочь светские пожелания и заботы, блюдут стражу над чувствами, берегутся соблазнов, исходящих из явлений и впечатлений»¹⁴⁰⁸. «Я не хвалю и не порицаю огульно, без разбора», говорит Готама брамину, защищавшему перед ним достоинство домашней и семейной жизни: «если кто живет плохо, в миру ли, вне мира ли, – я не хвалю его; если же живет хорошо, в миру ли, вне мира ли, – хвалю: за свою хорошую жизнь он может добиться соответствующего, по справедливости ему подобающего»¹⁴⁰⁹. Однако, и этим «немногим лучшим из многих» он не устает противопоставлять образец такого добродетельного мирянина, который познал ограниченность всего мирского, и потому даже и наилучшей деятельности, в миру предпочитает уход из него, паббаджу¹⁴¹⁰.

Можно сказать даже, что из всех тем, повторяющихся в многочисленных речах и беседах Будды, эта – одна из наиболее часто встречающихся. Пока люди еще не вошли в кругозор буддийского жизнепонимания, он не подрывает традиционных

взглядов на ценность земной жизни в ее лучших проявлениях, семейных и общественных; он только внушает добросовестное исполнение ее нравственных обязанностей. Но чуть только слушателям раскрылись пустынные, холодные горизонты подлинной дхаммы, он трубит отбой от земного не для того, чтобы звать к небесному, ибо вождение небесных обитателей – опять суета, а для того, чтобы вести к конечной переправе через поток бытия, к нирване. Вот образцы бесед того и другого типа. Что отвечает он браманистам, гражданам салийским, допытывавшимся, почему после смерти одни попадают на путь погибельный, а другие – на благой, ведущий к миру небесному? – «Потому, граждане, что первые жили неправильно и несправедливо, а вторые правильно и праведно»; а затем тотчас же пояснял: «первые были убийцами, жестокими, кровожадными, насильниками, безжалостными к собратьям по существованию, брали им не дарованное в деревне и в лесу, предавались наказуемым страстям с девицами подопечными, или подневольными, или с разукрашенными цветами баядерками; или же лгали перед родными и властями в качестве свидетелей; или внушали раздоры и науськивали людей друг на друга; радовались ненависти; или же грубыми, острыми, колкими словами обижали друг друга; язвили; гневались; невовремя пустословили праздное, вздорное; или же, наконец, прегрешали мыслью, то корыстно, то злоумышленно, и, придерживаясь ложных мнений, как, например: «подача милостыни, щедрость, снисходительность, все это – пустошь: нет награды и наказания за добрые или дурные дела; посюсторонняя и потусторонняя жизнь – пустые понятия; отец, мать и духовное рождение – бессодержательные слова, и нет праведников на свете». Вот какова, граждане, заблуждающаяся, неправильная, несправедливая жизнь. А истинная, правильная, праведная, ей противоположна»¹⁴¹¹. Как видим, здесь, в обращении к браманистам из народа, не вошедшим в круг буддийского понимания, в обращении к признающим важность «дел» и ищущим не упразднения в нирване, а жизни блаженной на небе, – только и речи, что о необходимости добродетели, только и обещаний в награду за

нее, что небо! Но вот другая беседа, с умирающим домовладыкой из упасак, утешить которого перед кончиной Будда послал «первопрестольного» ученика Сарипутту со своим наперсником Анандою. Что же тут вещает светило буддийской мудрости? «Ты близок, друг, к смерти; смотри же, упражняйся в подобающем тебе. Прими решение: «не буду более привязываться сознанием к оку (то есть к зрительным впечатлениям), ни к уху, ни к языку, ни к телу, ни даже к духу, ни к какой форме, ни к какой вещи, ни к какому чувству, ни к чему земляному, водяному, огневому, воздушному, ни к чему определенно пространственному, ни к беспредельно пространственному вещественному, ни к беспредельному в области сознания; не буду прилежать ни области бытия, ни области небытия, ни здешнему миру, ни какому-либо иному; да и к тому, что я уже видел, слышал, о чем думал, что познал и расследовал в мысли, – и к тому всему я прилежать уже не буду, и всем этим не будет более связано мое сознание». Вот в чем, вот как должен ты упражняться, домовладыка; а теперь не волнуйся и успокойся». Но со вздохом и слезами прошептал умирающий: «не могу не волноваться! не могу успокоиться! сколько времени служил я Учителю и могучим духом монахам, и никогда еще не слыхивал столь глубокомысленной речи». – «Это оттого, домовладыка, что одетым в белое мирянам столь глубокие речи недостаточно ясны; ясны они лишь подвижникам». – «Но нет же, пет, достопочтенный Сарипутта», упорствовал бедняк-упасака; «и носящим белую одежду мирянам могут они быть достаточно ясными: есть же ведь и в миру благородные сыны (человеческие), не в конец еще испорченные! не слышат они таких речей – и погибают; а услышат, – поймут!» Промолчали на это буддийские апостолы; а благонамеренный мирянин вскорости умер и возродился в новой, блаженной форме, то есть все-таки не достиг «высшего», – нирваны¹⁴¹². Здесь, в противоположность первому рассказу, речь идет о человеке близком к буддийскому пониманию, и притом в трагический момент наступающей жизненной развязки. Оттого и назидание звучит здесь подлинно-буддийское, не подслащенное «вульгарными» мотивами, свойственными

«заурядному, невоспитанному люду»¹⁴¹³; о добродетели, о «делах», о небе, как награде за них – ни слова; речь только об упразднении связей с жизнью; расчистка пути к полету в «абсолютную пустоту», и, уж конечно, никаких расчетов на блага в будущем. Цену речи понимает и принимает сам прозелит, но дивится, зачем же от него так долго скрывали неподкрашенную, самоцветную истину? зачем перед ним, верным «почитателем» Учителя и братии, молчали и Учитель, и братия? Но вот, в последний момент, представители их объясняют ему эту странную загадку: да потому, очевидно, что, миряне-то – не сыны Будды, не братья членам его общины!.. И вот почему даже такой почтенный упасака, как этот умиравший, не сподобился умереть окончательно, подобно праведным монахам, а возродился в новом, блаженном состоянии, как и подобает, по буддийскому учению, несовершенному лицу, неполноправному мирянину.

Такое разграничение обязанностей, прав и преимуществ между духовными и мирянами было настолько естественным в глазах индусов, настолько соответствовало традиционным привычкам к градациям внешнего, общественного положения и достоинства внутреннего, духовного, что никаких возражений со стороны мирян против применявшейся к ним буддистами тактики мы не видим. Упасаки могли только, как сейчас описанный, сожалеть о том, что им не довелось сопричислиться к сонму избранных; но самим им, неизбранным и заурядным, мечтать об уравнивании с избранными казалось немыслимою дерзостью. Они беспрекословно признавали умственное и нравственное превосходство духовных, сознавались, что присущая «достопочтенным отцам» полнота учения и дисциплины мирянам не по силам.

Иногда, впрочем, особенно на первых порах, это сознание превращалось в упрек толпы народной буддизму. Опасения Готама, что его учение сочтут за слишком мудреное, трудно постижимое и не охотно приемлемое, нередко оправдывались. Так, например, личчавийский князь Сунаккато, вышедший из сангхи, в которую было зачислился, распускал по Весали такую мольбу: «аскет Готама не обладает сверхземным, священным

сокровищем ясности знания; темными измышлениями и трудностями наполненное учение предлагает он, им самим выдуманное и измышленное; цель же его просто-напросто такая: кто погрузится в эти хитросплетенные мудрования, тот будто бы добьется полного угашения страдания»¹⁴¹⁴. Народ, науськанный браминами, откликался на такие речи насмешками и оскорблениями по адресу монахов: «вон они», кричала толпа, «эти лысые святоши, эта нахальная сволочь! «Созерцание, созерцание!..» Они, видите ли, им только и дышат: согнувши спины, потупивши взоры, они смакуют созерцание; все видят, всюду проникают, все охватывают своим созерцанием! Точно сова, что с ветки выслеживает мышь, уставится на нее и смотрит, и смотрит,... или словно осел, выпряженный из телеги, воззрится на навозную кучу и вглядывается в нее, озирает ее кругом, со всех сторон, – так вот эти лысые святоши, это нахальное отродье возится и носится со своим созерцанием»¹⁴¹⁵. На эти безобразные остроты Готама приказывал отвечать безгневным, ласковым разъяснением неосновательности упрека; сам же, беседуя с мирянами, старался не вдаваться в учено-философские тонкости и ограничивался существенным, практически для его цели важным. Так поступал он даже со многими учеными из «граждан», из «благородных» и из браминов, с опытными диалектиками, подвергавшими разные системы столь тонкому анализу, что, казалось, им было бы пустяком «рассечь продольно пополам волосочек». И вот, когда такие виртуозы словопрения и тонкомыслия являлись к нему для состязаний, они обезоруживались простотою и назидательностью его речи, и из возражателей нередко превращались в последователей его¹⁴¹⁶.

Вполне целесообразным приемом оказывался тот способ постепенного оглашения, который настойчиво применялся Готамою и его учениками и о котором мы уже не раз имели случаи упоминать: «сначала говорил он о пользе милостыни, о нравственном поведении, о небе, об опасности тщеславия, о заразе похотей и о выгодах отрешения (от них)... А когда дух (слушателя) оказывался подготовленным, восприимчивым,

освобожденным от препятствий к пониманию истины, окрыленным и верующим, тогда проповедовал он главное учение будд, а именно: о страдании, о причине страдания, о прекращении страдания и о пути», и все это – «с выражением такой любви» к слушателям, что пришедшие без всякого расположения к проповеднику, «подавленные чувством любви», готовы были следовать за ним шаг за шагом, «как молодой теленок за матерью»¹⁴¹⁷.

Превосходно влияла также неторопливость и сдержанность, проявлявшиеся Готамою, и по его приказу, учениками его при обращении в «закон благочестия». Так, когда Сиха, главный военачальник личчавийцев, придерживавшийся раньше ниргрантского толка (джайнизма), пожелал стать учеником Готама, он был поражен замечанием последнего: «не торопись, Сиха; рассмотри сначала хорошенько, что ты собираешься делать: люди с положением, подобным твоему, ничего не должны предпринимать без должного обсуждения». – «Эти слова», воскликнул в ответ прозелит, «увеличивают и мою радость, и веру в тебя, Благословенный! Другие учителя, если бы я пришел к ним, стали бы звонить по всему Весали: «военачальник Сиха стал нашим учеником!»; ты же говоришь мне: «подумай сначала, обсуди» ... О тебе мне говорили, будто ты учишь, что одному тебе, и никому иному, надо приносить дары; что только за это можно получить великую награду¹⁴¹⁸; а ты увещаешь меня продолжать подаяния и ниргрантам! Тем паче, в третий раз прошу тебя, господин мой, принять меня»¹⁴¹⁹. Совершенно сходный рассказ сохранился в обращении домовладыки Упали¹⁴²⁰. Точно так же Магакачана троекратно отказывал мирянину в посвящении, поставляя ему на вид трудности иноческого подвига и советуя оставаться пока упасакою, довольствуясь временным соблюдением правил строгой жизни¹⁴²¹. Мало того! Даже к уже вступившим в монашество мудрый Учитель применял снисходительность там, где без этого можно было ждать отпадения, ухода из сангхи. Такой случай был с Соной Коливой, «изнеженно воспитанным» сыном одного сетти (откупщика, казначея): принявши посвящение упасампады, он скоро утомился суровыми

бытовыми порядками общины и предался таким думам: «хотя я и сопричислялся к ученикам Благословенного, выполняющим строгие обеты, однако сердце мое не освободилось от мирских пожеланий, и множество всяких благ ожидает меня дома: неужели нельзя одновременно пользоваться этим благосостоянием и творить добро? Вернусь-ка я к низшей степени (мирянина); буду пользоваться своим богатством, за и добрые дела буду делать». Прозрел Благословенный соблазн, овладевший юношей, и, внезапно явившись к нему, спросил: «думается, Сона, прежде, когда ты в миру жил, ты был искусен в игре на лютне?» – «Так, владыко!» отвечивал Сона. – «А как ты полагаешь, Сона, годилась ли бы твоя лютня для игры, если бы ты слишком туго натянул струны?» – «Нет, господин, не годилась бы». – «А, если бы ты слишком слабо натянул струны?» – «Тоже не годилась бы». – «Ну вот, Сона, таким же образом слишком большая ревность в совершении обета приводит к самоправедности, к самопревознесению, к духовной гордости, а слишком слабо выполняемое решение – к бессилию, к падению; а потому, Сона, будь стоек в равномерном решении, стремись к гармонии своих духовных сил, на этом сосредоточь мысль свою». Исполнил Сона совет мудреца и устоял на «пути», постепенно превозмог трудности, «выполнил жизнь высшую и постиг, что «после настоящей жизни потустороннего не существует»¹⁴²². Впрочем, даже и достигшим высокой степени святости, Готама, в виде исключения, разрешал некоторые облегчения правил, во внимание к «деликатному воспитанию» подвизавшихся¹⁴²³.

Да и как было не давать снисхождений новоначальным, когда и более зрелые, даже уже возведенные в достоинство наставников, упаджай и ачарьев, иногда бросали общину, возвращались в мир или переходили в другую секту¹⁴²⁴? Мы знаем из предыдущего изложения, что и таких без особых затруднений принимали обратно в общину, если они высказывали на то желание, сопровождаемое раскаянием и готовностью подчиниться установленным для таких случаев правилам. Такая примирительная тактика, резко отличавшаяся от нетерпимости браминов, ниргрант и других иноверцев по

отношению к буддизму¹⁴²⁵, разумеется, могла служить выгодной рекомендацией последнего в глазах народа. Когда, например, враги, распускали про Готаму слух, будто, ради него, миряне убивают животных, а он ест мясо, заведомо для него приготовленное, он доказывал неосновательность таких наговоров, но, в то же время, объяснял простецам, что склоняется на их просьбы только из любви к ним, ценя их доброе намерение и что достоинство подобных чувств как с той, так и с другой стороны несравненно превосходит значение вкушения мяса или отказа от него¹⁴²⁶. Такие нравственные уроки, понятное дело, только поднимали престиж буддизма в общественном мнении.

Благотворно влияло в том же смысле и другое впечатление, выносимое мирянами из посещений монастырей и из наблюдений над бытом сангхи, а именно: впечатление мира и согласия, в ней царившего. Вот, например, как объясняет Будде раджа косальский Пасенади причину своего уважения к сангхе: «видал я, говорит он, на своем веку немало аскетов, великих подвижников, живших совершенною жизнью до последнего вздоха; но такой совершенной, законченной подвижнической жизни, владыко, как здесь (в твоей общине) нигде не встречал. Всюду – смута, раздоры, волнения: сражаются цари с царями, князья с князьями, спорят жрецы с жрецами, граждане с гражданами; ссорятся мать с сыном, сын с матерью, отец с сыном, брат и сестра с братом и сестрою, и друг с другом своим. Здесь же, владыко, вижу монахов, живущих в согласии, в единомыслии, без распрей, кротко взирающих друг на друга ласковым взором. Нигде, нигде, господин мой, не доводилось мне видеть столь единодушного собрания, как здешнее». Пленяла его дальше и стройность внешней дисциплины; «я – царь», откровенно говорил он, «властитель, получивший помазание на право вязать и решить, оправдывать и казнить. И вот, когда я творю суд и совет, мне, несмотря на мои просьбы, не удается водворить полную тишину и унять посторонние разговоры среди присутствующих. А здесь, когда Возвышенный излагает учение перед многосотенным собранием, ни разу не слышал я, чтобы кто-нибудь чихнул или шептался. Изумительно,

поистине чудесно, как можно так вышколить собрание без применения принуждения и силы! Нигде не встречал я столь упорядоченного собрания»¹⁴²⁷. Этот отзыв – очень лестный, и по тону изложения он носит характер исторической достоверности. Тем не менее, он довольно резко противоречит жалобам самого Готама на нескончаемые споры и распри среди монахов и его признанию о почти полной невозможности водворить между ними ненарушимое, тихое и мирное житие¹⁴²⁸. Чтобы согласовать эти признания с противоположными впечатлениями мирян, надо предположить, что последние, сравнительно редко соприкасавшиеся с духовными, но допускаясь близко к внутреннему быту вихар и келий, знали этот быт, эти нравы довольно поверхностно и по всему вероятно, преимущественно с благоприятной, «казовой» стороны, вследствие чего и приговор мирян о нравственных доблестях монахов получался повышенный.

Несомненно, сам Готама принимал все меры к тому, чтобы не уронить доброй репутации своих духовных чад во мнении мирян: мы видели, как внимательно приглядывался и прислушивался он к отзывам о правилах и обычаях, вводившихся в сангхе, или отсутствовавших в ней, и как многое в организации иноческого быта регулировалось указаниями, советами или, наоборот, порицаниями и насмешками мирян. К тому, что мы уже знаем по этому поводу, добавим еще несколько фактов в доказательство того, до каких мелочей простиралось старание Учителя не уронить учеников в глазах общественного мнения. Так, он запрещает монахам носить тяжести перекинутыми через плечо на коромысле потому только, что «народ роптал, говоря: «точь в точь, как царские поставщики»; запрещал влезать на деревья, потому что народ, балагурия, сравнивал таких верхолазов с обезьянами¹⁴²⁹; или еще: запретил монахам общеупотребительные пожелания доброго здоровья чихнувшему; но чуть только заметил, что миряне обижаются на молчание монахов, когда в подобных случаях последних присутствующие приветствовали восклицанием: «долголетия желаем Вашей Достопочтенности!» – он велел отвечать: «да будете долговечны и вы!», ссылаясь на

то, что «миряне любят изречения, выражающие пожелания счастья»¹⁴³⁰.

Снисходя иногда к такому мелочному проявлению суеверия, Готама (к чести его будь сказано!) в общем энергично противился подкупать в свою пользу расположение народное потворством суеверным наклонностям толпы. Народ, выросший в сгущенной атмосфере чудесного, требовал знамений и от новоявленных учителей и праведников; но мы уже знаем, как стойко противился Готама проявлению так называемых магических сил, как он даже наказывал за их бестактное применение. Несмотря, однако, на все это старание, он мог лично и многократно убеждаться в трудности борьбы с суеверным закалом толпы. Вот один пример из многих: как-то раз, когда старейшины селений магадхского царства, по совету раджи Бимбисары, собрались «послушать наставлений Будды о предметах, касающихся вечности», Готама заметил, что на него обращают внимания значительно меньше, чем на его ученика Сагату, потому только, что последний ухитрился как-то, будто бы чудесным образом, на глазах толпы исчезнуть с лестницы дома, где жил Благословенный, и столь же внезапно появиться снова на прежнем месте. Раздосадованный младенческим малодушием толпы, Готама повелел своему магу проделать перед нею еще несколько чудес на манер факиров и йогов. Сказано – сделано; но, когда затем маг, на глазах опешившего народа припал к стопам Готамы и воскликнул: «вот, кто учитель мой; я же – лишь ученик его!» – толпа заголосила: «о чудеса! о велии чудеса! если столь силен и могуществен ученик, то во сколько же раз должен быть могущественнее учитель!» И с этой минуты, наивно заканчивает сказание, «стали они в сердцах своих чтить Благословенного более, нежели достопочтенного Сагату, чем и воспользовался, конечно, первый для их оглашения, увенчавшегося, разумеется, полным успехом»¹⁴³¹.

Так, разнообразными приемами, где – подлаживаясь под уровень слушателей, где – паря высоко над ними, творец сангхи умел привлекать к ней умы мирян и сердца их, сердца, пожалуй, удачнее и проще, чем умы. Постигнуть глубокомысленный, медлительно развивавшийся ход идей

дхаммы было действительно трудно; полюбить же величаво-кроткий образ ее проповедника и его смиренных, тихих нравом учеников, столь непохожих на корыстных и властных браминов и на зараженных духовною гордостью аскетов разных толков, было легко. Они подкупали народ своею простотой, ненавязчивостью, бескорыстием, да и чинностью поведения, которая, при жизни зоркого руководителя, у большинства была велика и непритворна. Утомившихся же чересчур осложнившимся и переставшим быть понятным культовым браманическим ритуалом должен был привлекать в буддизме еще перевес нравственного элемента и внутреннего благочестия над внешнею, обрядовою праведностью. После исполинских, многовековых нагромождений индуcского ритуализма, богослужебного и бытового, практическая сторона буддизма должна была казаться изумительно простою и ясною, а для остывших к традиционным формулам, – чарующе простою, бременем легким после непосильных, неудобноносимых бремен необъятного браманического кодекса благочестия и благочиния. Чувствовалось: новое, освобождающее слово пронеслось над покорною, но согбенною под игом преданий Джамбудвиною; словно освежающее веяние после знойной засухи; смелый призыв отбросить внешнее, формальное, шаблонное, вещественное, пользующее мало, и овладеть сокровищем внутренней чистоты и необъятным простором духовной свободы не только от искусственных цепей земных законов, но и от природных уз бытия... И все это – как достижимое, как доступное не путем принудительного выполнения законодательных бесчисленных норм, не силою санкции браминов, не магическим могуществом священных формул и обрядов, столь сложных, столь трудно заучиваемых и свершаемых, а исключительно самостоятельным, для каждого возможным подъемом духа, ищущего, жаждущего своего освобождения... Поистине, было чему подивиться внимавшим этому новому благовестию, было отчего воскликнуть: «изумительно! чудесно! превосходно!», как это столько раз срывалось с уст слушателей «мудреца из рода шакьев». Для большинства, для простецов, для людей даже среднего уровня

развития обаяние нового благовестия было бы, вероятно, меньше, если бы им до конца был ясен смысл и конечный исход этой, будто бы благой вести, если бы ими было осязательно воспринято, что на дне чаши буддийской мудрости таится не сома бессмертия, не животворящая амрита, а наркотический дурман нирваны. Но трудно было сынам и дочерям земли, оплетенным лианами страстей, прозреть сквозь их заросли ход и исход лабиринта буддийской мудрости; да их и не сразу разоблачали перед неопытным и пугливым взором. Зато другая сторона, нравственная, практическая, в ее приспособленном к народным воззрениям виде, легко льнула к сердцам и прививалась тем успешнее, что великие трудности полного подвига, сопряженные с принятием всей идейной стороны учения, остались на долю монахов, тогда как от мирян требования были не тяжки. Отсюда и порыв мирян к духовным, уважение к ним, как осуществителям того, что, по сознанию светских, так трудно свершить, оставаясь в миру.

Порыв этот выражался в желании почтить «достопочтенных» и послужить им; способы же и содержание услуги обнаруживались сами собою. Иноки давали обет ничего-не-имения, ни даже средств к пропитанию: надо было, следовательно, обеспечить их пищей и, прежде всего, тем простейшим способом, который был предусмотрен уставом сангхи – подачею пищи в чашу монаха-нищего. Будда назвал это подаяние милостынею; да иной пищи, как «насушенная», и не могло быть в буддизме, где прием денежных даров был воспрещен. «Милостыню чаши» Будда возвел в заслугу праведности со стороны мирян; они же смотрели на этот акт, скорее, как на обязанность, на долг, приученные к тому исстари индускими обычаями кормить не только подвижников, но и простого нуждающегося, во исполнение предписания законов, преподанных домовладыкам помнить о прокормлении даже животных и птиц, выбрасывая им, хотя бы, малые крохи от трапезы своей. По старинному пониманию и по толкованию шаштр смысл самого звания домовладык был в том, что они были именно «кормильцы» всего общежития. В этом было основание их кастового достоинства, источник их прав на

трудовые, хозяйственные, промышленные и торговые занятия, прав, в состав коих включалась не обязанность, а почетное преимущество приносить дары царю и браминам. Этот обычай настолько сросся с индусским бытом, настолько вошел в состав местных взглядов на общественное благочиние, что при нем совершенно, или в значительной степени, отпадало претящее нашему европейскому пониманию признание не предосудительности для одних – трудиться на себя и на высшие классы, а для других – без упрека совести пользоваться плодами чужих трудов, в виде даров, им приносимых.

Такой порядок вещей протекал гладко до тех пор, пока браминство было не привилегией и не синекурой только, но и всеми признанной и важной общественной службой, отправлением известных функций, существенно нужных для благоденствия всего общежития. Однако, возраставшая алчность обмирщавшихся браминов¹⁴³², их высокомерие, а, главное, упадок веры в действенность тех обрядов, которые делали нужными браминов, неизбежно должны были ослабить усердие мирян к дарам в их пользу. Джатаки и беседы Будды полны яркими изображениями браминов-богачей, тунеядцев, спекулянтов, притеснителей, ненасытно-алчных в умножении и без того крупных достояний; и нам понятен становится успех резких обвинительных речей Готама против этих дальневосточных книжников и фарисеев, лицемеров. И вот, когда, в противоположность им, на фоне народной жизни появился новый, симпатичный для мирян образ буддийского монаха-нищего, не претендующего на власть и почести, бескорыстного, скромного, не навязывающегося, малым довольного, – не диво, что сердца домовладык потянулись к ним, уже не в силу предписаний шастр, а вольным, непринужденным порывом, по одному желанию послужить праведникам.

Не только не осуждали монахов за сбор пищи в нищенскую чашу; напротив, наперерыв шли навстречу в подаянии пищи. Среди стольких описаний обхода монахами поселений для сбора ее мы не встречаем упоминаний об отказе в ней, разве только изредка, в случаях наговоров на буддистов со стороны

клеветников из иноверцев. Наоборот, отказ монаха, по постановлению общины, принимать от кого-либо пищу, этот как называемый «оборот чаши», единственное наказание, допускавшееся относительно мирян, оказывало на них потрясающее действие: от одного известия о таком приговоре Вадда личчавиец упал в обморок, а, очнувшись, рыдал и был неутешным в горе; с женою, детьми и друзьями направился он к Будде молить о прощении греха, за который отринули его милостыню¹⁴³³.

Бесчисленны в буддийской словесности свидетельства об усердии мирян в снабжении монахов пищей, и уже обилие в самом иноческом уставе предупредительных и карательных мер за злоупотребления этим усердием говорит, как велико оно было. Не ограничивались подачею в чашу при ежедневном обходе монахами селений; считалось за счастье угостить их посытнее, да получше у себя на дому. Пример, как мы видели, подавали раджи и их родственники: Сенья Бимбисара магадхский, Пасенади косальский, его жена Маллика, про которую ее муж иронически говорил, что она живет не своим разумением, а умом «своего аскета Готамы»¹⁴³⁴, сын раджи бадджийского Бодхи, приглашающие Готаму с братией на трапезу в новоотстроенный дворец свой, дабы этим посещением праведников освятить его¹⁴³⁵ – вот, подающие пример радушия к сангхе. За царьками и князьями следуют сановники: вот, двое магадхских «министров», Сунда и Вассакара, угощают Учителя и учеников, и, в память посещения, называют ворота, через которые вступили они в их поместья, «вратами Готамы»; а он поучает их, совсем не в буддийском духе, а в духе народных воззрений, «читать всех местных богов и приносить им жертвы», ибо «почитающие, будут почтены»¹⁴³⁶. Другой «высокий придворный сановник» проявляет такое же радушие к буддийским инокам, несмотря на свою близость к секте адживаков¹⁴³⁷. Даже из неговорчивых и надменных браминов находились иногда желающие угостить чем-нибудь лакомым, свежими тиловыми зернами и новым сотовым мёдом¹⁴³⁸. Так, браманический аскет Кения, находя в

новоявленных подвижниках сходство с древними риши, сначала предлагает им разные напитки, а потом и целую трапезу¹⁴³⁹.

Вошло в обычай устраивать угощения сангхи за общественный счет или в складчину, между богатыми гражданами. Так капилавастские шаки чествовали своего славного сородича и его нищую братию при освящении нового здания общественных собраний¹⁴⁴⁰; так знатные личчавийцы звали к себе на обед Будду с учениками и готовы были за большую сумму перекупить очередь на его посещение у опередившей их таким же приглашением куртизанки Амбапали¹⁴⁴¹. Так, еще паталигамские «благочестивые миряне» угощали то же общество в своем скромном общественном помещении, устлавши земляной пол его соломой и осветивши зал одним масляным светильником¹⁴⁴². Люди заурядного положения, среднего достатка, а часто и бедняки, по мере сил, не отставали в усердии от знатных и богатых; горожане и поселяне устанавливали между собою очередь на право угощения монахов; в Весали, например, последних этим способом до того закармливали «сладкою пищею», что многие сильно расхворались¹⁴⁴³. Такую же очередь завели жители Кусинары при поставке съестных припасов для сангхи, причем, не успевшие попасть в очередь, приняли на себя снабжение такими продуктами, которых не доставало¹⁴⁴⁴. Когда Готама отправился в Андакавинду с 1250 монахами, за ними по пути следовал целый обоз поселян, нагруженный солью, маслом, рисом и «твердою пищею» для поочередного угощения братии жертвователями этих даров, бывших настолько многочисленными, что до некоторых из принесших их очередь не успевала дойти и в два месяца¹⁴⁴⁵. Не имевшие возможности сами принять «достопочтенных» рады были помочь соседям в приготовлениях к приему и во время него: одни кололи дрова; другие носили воду, третьи чистили посуду и т. д.¹⁴⁴⁶ Там, где большое количество монахов делало кормление их довольно сложным и расходистым, тотчас же являлись желающие пособить добровольною доставкой припасов, или личными услугами¹⁴⁴⁷. И так велико было усердие простого народа к этому роду гостеприимства и милостыни, что не иссякало оно

даже и в голодные годы: и в эту пору силились напитать всю многочисленную монашескую братию, хотя и «скромною» трапезою¹⁴⁴⁸. Легенда сохранила нам рассказ о невероятном самопожертвовании, до которого будто бы простиралась в исключительных случаях готовность мирян напитать нуждающегося монаха, а именно: как мирянка Суппия, лишенная возможности добыть мясо, чтобы накормить ослабевшего от болезни инока, изжарила для него кусок, вырезанный из собственного тела¹⁴⁴⁹, узнавши о чем, Будда, говорят, исцелил героиню, но в правила свои ввел воспрещение есть человеческое мясо. Из того же рассказа мы узнаём, что некоторые благочестивые миряне и мирянки, «истинные податели и свершители добрых дел», посвящали себя специально служению общине: обходили вихару за вихарой и келью за кельей, разузнавая о том, кто в чем нуждался, не болен ли кто из «достопочтенных», и чем можно кому помочь¹⁴⁵⁰. Другие благотворители довольствовались избранием предметом своих попечений какого-нибудь отдельного подвижника, например, Сарипутту, или Упананду¹⁴⁵¹.

Но снабжение общины пищей было только главным видом благотворительности к ней мирян: при первой возможности усердие готово было проявиться и в других формах. Стоило только Будде разрешить мирянам построение вихар и других зданий для нужд общины, как всюду (мы это отметили уже раньше) вспыхнуло необыкновенное усердие к пожертвованиям на это дело и к участию в нем личным трудом; а в труде и жертвах от богатых не отставали и малоимущие, мастеровые и поселяне. То же самое наблюдается после разрешения жертвовать материал для монашеских одежд: мы видели выше, как миряне, в буквальном смысле слова, завалили сукном и другими тканями монастырские склады¹⁴⁵²; оказался воспрещенный правилами излишек: пришлось отсылать обратно чивары, присланные в обители¹⁴⁵³. Нашлись желающие в течение целой своей жизни снабжать монастыри не только пищей, но и одеждою, и лекарствами¹⁴⁵⁴. Наконец, некоторые специалисты рады были послужить общине своим профессиональным знанием, например, врачи – медицинскою

помощью и советами по санитарной части, как лейбмедик Дживака, манкировавший иногда, ради такой услуги, даже своими придворными обязанностями¹⁴⁵⁵.

Чем же отвечали духовные на все эти проявления почтения и любви со стороны мирян? В строгом смысле в их распоряжении был только один искренний и правомочный ответный дар, но зато, с буддийской точки зрения, и высший дар, тот, что назван был Буддою «милостынею научения истине». И надо отдать должное первобуддизму: этот дар он расточал щедро, при каждой возможности. Почти все, до нас дошедшие, описания сношений с мирянами, все эти угощения, прием даров, ответы на разные запросы, – все обычно оканчивается «наставлением и научением, направленным к ободрению и возвеселению духа» внимавших, причем оглашение это велось приспособительно к народному пониманию и с указанною выше постепенностью перехода от воззрений общепринятых к специально буддийским. Это и называлось проповедью, или поучением «должным способом, или подобающим порядком».

Но, если таким образом многочисленны были заботы об идейном, умственном просвещении мирян применительно к основным началам дхаммы, то несравненно меньшее старание прилагалось к практическому дозору за их нравственным воспитанием. Обыкновенно, им с первого же знакомства предлагались к принятию и руководству заповеди, составленные для живущих в мире; но затем не принималось никаких мер к упрочению их в сердцах и в жизни принявших их. Можно сказать, что буддийские духовные были достаточно ретивы в отправлении миссионерской и огласительной функции, но совершенно отказывались от обязанностей пастырских. Своим назначением они считали усердно сеять зерно истины, и не ленились готовить среду для его принятия; но об уходе за духовным посевом, о дальнейшей обработке душевной почвы для правильного развития брошенного в нее зерна, об ограждении ростков его от плевелов и терний, которыми так богата нива земной жизни, они почти не думали применительно к мирянам. И это – не по лени или упущению, а из принципа, по

убеждению, что они не вправе вмешиваться в жизнь мирян, как не входящих в состав общины. Мы видели, как пассивно относилась сангха к применению пастырских забот даже и к своим собственным членам, как слабо развита была в ней стража над незрелыми духом, над колеблющимися, отступающими, падающими, в каком забросе было воспитание отдельных личностей и характеров, сообразованное с их индивидуальными свойствами, как формалистично-сухи, безжизненно шаблонны и редки были увещания слабеющим, или впавшим в искушение. Если пастырское служение осталось в зачаточном и чахлом, недоразвитом виде в среде даже самой общины, то за пределами ее оно, можно сказать, совсем отсутствовало. Духовные, правда, неустанно указывали светским, что мир во зле лежит, указывали, по-своему, и как избавиться от зла; но сами выходить в мир для активной борьбы со злом они не хотели, предоставляя упасакам самостоятельно выбираться из засасывавшего их омута суеты на берег тишины и бесстрастия. Притом же устав и порядки сангхи делали активное проявление пастырского усердия почти невозможным. Ведь общение духовных с мирянами было чисто случайное; упасакам присутствие на собраниях сангхи было запрещено и тем самым отрезана возможность к общению и сближению с духовными в наиболее важные моменты их жизни. Доступ же в монастыри дозволялся лишь ради каких-либо дел, на краткое время, да и то лишь в пределах преддверий (дворов и сеней) обитателей. В свою очередь, духовные могли идти к мирянам только для сбора ежедневной пищи, не вступая ни в какие разговоры, или же являлись по особому приглашению, на трапезу, протекавшую так же безмолвную, и заканчивавшуюся поучением общего, безличного характера, а не частными разговорами о каких-либо обстоятельствах частного же свойства. Одни только монахи предосудительного типа, чаббаджийцы, позволяли себе посещать мирян, вопреки правилам устава, и вступать в праздную болтовню с ними, за что их и постигала строгая кара. Таким образом, духовное общение монахов с мирянами ограничивалось поучением в общих чертах; сношения же индивидуального свойства были

прямо невозможны потому уже, что в период оседлой жизни (в дождливую пору) отлучки из монастыря были воспрещены, или поставлены в узко определенные границы, а остальное время года монахи проводили в уединении; значит, и здесь встречи с мирянами могли быть только случайные и краткие. Пастырского же извещения недугующих, страждущих, заключенных, бедствующих совсем не практиковалось.

Таким образом, можно сказать, что, за редкими, случайными исключениями, духовные не касались мирян в их бытовой, семейной и личной жизни, и не шли сами навстречу их нравственным и материальным нуждам. Нарушался этот порядок только изредка, да и то, по почину самих мирян: эти, вопреки уклончивости духовных, иногда усиленными просьбами, привлекали их на время поближе к себе, к своим заботам и нуждам. Так, нам уже известны старания раджей и иных влиятельных и состоятельных особ склонить монахов провести в помещениях этих лиц период вассы (оседлого жития в дождливую пору). «Удостоиться такого великого счастья» добивались иногда и маленькие люди, например, речной перевозчик Гатинаро, приглашению коего славный старейшина Кассапа отдал предпочтение перед зовом бенаресского раджи Кики¹⁴⁵⁶. Однако, и в подобных случаях близость местопребывания духовных мало меняла характер их отношений к упасакам: монашеские собрания оставались столь же недоступными мирянам; упасаты справлялись той и другой стороною раздельно, каждой по-своему; беседы могли быть, конечно, менее торжественными и более частыми, но опять лишь на обще-доктринальные темы. Пастырских отношений, следовательно, и здесь не было; в лучшем случае, на мирян мог действовать только молчаливый пример поведения духовных.

Как исключение, да и то, возбуждавшее нареkanie со стороны братии, встречаем мы в одной джатаке упоминание о дружбе монаха с мирянином, начавшейся еще до принятия первым священного сана. Но чем же исчерпывались и эти необычные отношения? Монах ежедневно подходил к дому друга-мирянина; тот подавал ему пищу, а затем, отобедавши

сам, шел с ним в монастырь, где проводил время до солнечного заката в разговоре и поучительной беседе, после чего монах провожал его до городских ворот¹⁴⁵⁷. Такой же исключительный характер носят, скорее, фантастические, чем исторические рассказы джатак об обращении мирян к Будде за помощью по своим частным делам, например, рассказ о присылке к нему для исправления буйного нравом личчавийского принца¹⁴⁵⁸, или обращение к Будде же беременной дочери одного раджи с просьбой оказать ей чудесную помощь при исключительно тяжелых родах¹⁴⁵⁹. Так, еще жена косальского раджи Пасенади Маллика, усердная почитательница Будды, просила его примирить ее с мужем, чего Учитель и достиг убедительной речью «о сладости супружеского согласия»¹⁴⁶⁰. Этим же способом восстанавливал он будто бы домашний мир и у заурядных обывателей соседних селений¹⁴⁶¹. Хочется верить, что такого рода благотворное влияние буддийских духовных в отдельных случаях действительно имело место; но едва ли эти случаи могли быть частыми. Для постоянного, широкого и прочного нравственного воздействия на семейную жизнь буддизму не доставало принципиальной основы – признания за семейным союзом положительного значения и положительной ценности. Подлинный, непритворный буддизм не мог ценить ни супружеских, ни родительских, ни сыновних отношений потому, что все они, с его точки зрения, создавали пагубные препятствия к освобождению от суеты житейской, от соблазнов чувств и от человеческих привязанностей, которые все, каковы бы они ни были, отвергались буддизмом, как горький родник страдания. Притом же, была и другая, специальная причина бессилия буддизма влиять в положительном смысле на семейную жизнь, а именно: его принципиально враждебное отношение к женщине. К рассмотрению этой важной по своим следствиям стороны буддизма мы и переходим в следующей главе.

V. 15. Отношение буддизма к женщине

Если можно считать буддизм за религию, то надо признать, что из всех религий это та, которая наиболее отрицательно и враждебно относилась к женщине. Если же допустить, как это нередко делалось, что буддизм – одна из религий, претендующих быть всемирными и всех объемлющими, то первым самообличением такой претензии будет исключение буддизмом из своего плана спасения целой воловины рода человеческого, женской его половины. Были религии (древнеязыческие), признававшие огромное значение женственности, как начала космического, как воплощения силы вещественной, воспринимающей жизненную энергию и рождающей. Есть религия (христианская), в высшей степени облагородившая женственность в нравственном и религиозном смысле. Были и есть религии (ислам), принижавшие и унижавшие нравственное и общественное значение женщины и, однако, все же не лишавшие ее надежды на спасение. Но ни одна религия не относилась к ней столь враждебно и отрицательно, как буддизм. Для него женщина не только не равноправна с мужчиной в мире духовном, как в христианстве; она даже не низшее существо, сравнительно с мужским, как в магометанстве; она, независимо от сравнения с мужчиной, по самой природе своей, с буддийской точки зрения – существо низкое, умственно и нравственно глубоко несовершенное и, что хуже всего, неисправимое, безнадежное для достижения законченной мудрости и полной святости, а следовательно, неспособное к спасению до тех пор, пока сохраняет свою отличительную черту, женственность. Во многих религиях и во всякой аскетике женщина считалась за источник соблазна, за помеху спасению и для мужской половины человеческого рода; но в других религиях, в христианской в особенности, она не обречена неизбежно и навсегда оставаться таковою; в христианстве для нее открыта возможность не одного пути – гибельного, но и противоположного, спасительного: из соблазнительницы она может стать подвижницей и даже помощницей и

руководительницей спасения других. Буддизм же отрицает за нею все это: женщина, как женщина, поскольку она женщина, стоит вне области спасения: она не сотрудник и не соучастник его, а враг, естественный, могущественный и неисправимый. Отсюда и отношение буддизма к женщине не просто равнодушное или безучастное, не только пренебрежительное, а действительно враждебное.

Почему так? Несправедливость ли это, ошибка ли во взгляде и суждении, или правильное заключение, законно вытекающее из основных убеждений буддизма? Некоторые писатели видят в этой черте воплощение будто бы общего, типично азиатского, деспотического, пренебрежительного отношения к женщине. Это предположение ошибочно: такое отношение ничуть не помешало сохранять женскому элементу огромное значение в древних религиях Вавилона и Ассирии, в пунических и других культах Переднего Востока, и даже сам ислам, столь угнетающий женщину, не отказал ей в возможности примкнуть к правоверию, оставил ей надежду на спасение, хотя и ограничил права женщин на участие в общественном культе. Правда, буддизм ставит женщину в бытовом и общественном положении несравненно ниже мужчины: однако не по бытовым, социальным и политическим соображениям отвергнул он ее в области своего духовного устройства, а по требованиям некоторых основных начал своего учения, отчасти нравственных, а прежде всего идейных, доктринальных.

Приносить женщину и отвергать ее на основании только одних бытовых условий буддизму было бы трудно с надеждою на успех, уже в силу противодействия со стороны окружающей, общеиндусской среды. Мы уже имели случай указать, что древнеиндусская жизнь, сильная своим семейным строем и родовым бытом, и освящавшая тот и другой авторитетом религиозным, выработала воззрение на женщину отнюдь не пренебрежительное, а, наоборот, очень почтительное. При той неразрывной связи, которая установилась в индусском быту между культом и семьей, где отец-домовладыка был обязательно, вместе с тем, и жрец, невозможно было отрицательно относиться к органической половине семьи, к

женщине. И такого отрицательного отношения здесь не только не было, но, напротив, сознание важности женственного начала, как материнского, как воплощения телесной, формирующей основы семьи, побуждало чтить материнство, как начало священное, рядом с мужским, родительским началом, и не в меньшей против него, а в большей степени. Патриархат в Индии, надо думать, предшествовал патриархату; но и тогда, когда основанный на первом, архаический общественный строй отошел в область смутных воспоминаний, уцелело не только в частно-бытовом, но и в правовом сознании высокое уважение к достоинству материнства. Оно ярко выражено в сборниках индусских законов, в дхарма-шастрах.

Мать в тысячу раз почтеннее отца», внушает Васишта¹⁴⁶², и объясняет причину такого приговора: «все создания существуют, благодаря заботам о них матерей»¹⁴⁶³. Вот почему, «сообразно с законом, женщины никогда не могут быть уничижаемы»¹⁴⁶⁴; вот почему в индусском быту, как и в законодательстве, отсутствовал столь распространенный в других народах взгляд на женщину, как на существо нечистое; наоборот, «женщины свободны от загрязнений»¹⁴⁶⁵; их временная нечистота устраняет грехи»¹⁴⁶⁶. Если в древне-индусском понимании деторождение приравнивается к жертвоприношению, а потомством приобретает бессмертие¹⁴⁶⁷, то и женщина, как родительница, продлительница рода, как осуществительница родового бессмертия, становится в этой своей функции существом священным; она – «жертвенник, на котором приносят в жертву посев потомства»¹⁴⁶⁸ она, по Атарваведе¹⁴⁶⁹, «подобна небу, порождающему потомство от излиятий неба». Как бы после этого ни были обильны и резки в народных поговорках и в памятниках словесности, выражающих популярные воззрения, обвинения на женщин за их нравственные изъязны, эти нападки не могли поколебать высокого уважения к материнству в индусском жизневоззрении, чем, в частности, объясняется и обилие симпатизирующих женщинам характеристик женского сердца и чувства любви, ему присущего, в произведениях индусской словесности, начиная от бесхитростных народных повестей до художественно-законченных классических

произведений. Идти против столь глубоко укоренившегося уважения к бытовому достоинству женщины буддизм, всегда оберегавшийся стать движением революционным, не мог. Именно в бытовом, частном и общественном смысле, с точки зрения социально-этической, он присоединился к этому воззрению и настроению и (мы это уже достаточно указали) энергично поддерживали общепринятые нравственные правила о супружеских, родительских и сыновне-дочерних добродетелях, вменяя эти правила в заповеди благочестивого жития для мирян, живущих светским порядком.

Но взгляд буддизма на женщину и отношение к ней тотчас же менялись круто и решительно, как только от общепринятой бытовой точки зрения он переходил к своей собственной, доктринальной, специфически-буддийской. Здесь почтительное отношение мгновенно сменялось явно враждебным, полным отринутием женщины, несмотря на ее громадное бытовое значение, несмотря на ее достоинство как супруги и матери. Почему же так? Да именно в силу этих же самых свойств женщины; не вследствие случайных недостатков, или слабостей и проступков ее, а в силу основных свойств ее природы, тех самых свойств, за которые ее возвышало древнеиндусское бытовое и правовое понимание. И в этом смысле, с своей точки зрения, буддизм был только последователен и безусловно прав. Женщина, именно как супруга, как мать, как родительница потомства, как представительница длительности рода, а следовательно, и жизни, как поддержка бессмертия в смысле возрождения, – женщина с буддийской точки зрения была действительно враг того «Закона благочестия», который высшею своею целью ставил избавление от возрождений, от какого бы то ни было бессмертия. Мало того! она-то и была врагом по преимуществу, тою силою, что, рождая скорбящее, болеющее, дряхлеющее и умирающее, продляла страдания в мире и поддерживала источник страдания, само бытие индивидов и личностей. Как раз за то, следовательно, за что превозносили женщину древнейшие натуралистические верования в религиозном смысле (как мировое, воплощающее и рождающее начало) и за что почитало ее в бытовом отношении и

индусское понимание (как ту же силу, проявляющуюся в строе человеческого общежития), как раз за это самое возненавидел ее буддизм и воздвиг на нее осмысленное, и с своей точки зрения, правомерное гонение. Если завершительным победным кличем буддийского подвижника были слова: «свершен подвиг: разрушена жизнь; мир более не существует!», – то нормальным условием этой победы, необходимым предшествованием этого торжествующего клича должен был быть призыв: «разрушьте поддержку круговорота мирового бытия, воплощающую, рождающую силу, – женщину! прочь самка, гетера, супруга, мать!». И буддизм отверг всех их, не отрицая их различий и степеней достоинства в бытовом и нравственном отношениях, но не считаясь с ними в своем стремлении к конечной цели мудрости. Для избежания от горя жизни, для разрушения мира страданий надо было избавиться от власти женщины над миром и жизнью. Буддизм не поколебался принести эту жертву.

Проблему своего отрицательного отношения к женщине он решил своим излюбленным, отрицательным же, пассивным способом, то есть не воздействием на женщину с целью исправить, перевоспитать, если можно, переродить ее, а простым отходом от нее, уклонением от всякого общения с нею, полным игнорированием ее. Этот способ отношений, сводившийся к упразднению всяких отношений, был по душе буддизму не только потому, что он согласовался с его общим предпочтением неделания деланию, но и независимо от того еще, в силу убеждения в страшной опасности каких-либо, хотя бы и благонамеренных, сношений с женщиною, вследствие ее рокового, почти непреодолимого соблазнительного влияния на чувственную сторону человеческого организма. Для буддизма, видевшего в увлечении чувством, чувственностью и похотью главную причину духовного ослепления и главную помеху просветления, женщина, это воплощение чувственности по преимуществу, являлась существом демоническим, влекущим в омут гибели, главной пособницей врага спасения, Мары. Говоря об этом духе зла, мы указали на его тесную связь с чувственной любовью, Камой, и как, по индусским воззрениям, разделявшимся Готамой, основные проявления чувственности

являлись воплощенными в мимических образах в трех дочерях Мары, и какую роль играли последние в процессе искушения самого Будды. В переводе идейного содержания этого мифа на реалистическую почву, такой же союзницей духа зла являлась в жизни и каждая отдельная женщина: она – воплощение чувства, «радостного ли, горестного ли, но, во всяком случае, манящего человека к себе, привязывающего его к себе. И по мере того, как человек ощущает чувства, льнет к ним, цепляется за них, он испытывает некоторое удовлетворение. Это и есть стремление к бытию, жажда бытия. Через это и возникает бытие, а через бытие – рождение, а через рождение – одряхление, умирание, печаль, скорбь, страдание, ужас и отчаяние. Так возникает и развивается вся цепь страдания»¹⁴⁷⁰. И средоточие, и сильнейшее проявление этого рокового соблазна – женщина, вся сотканная из обаяния чувств, из дурмана страстей, из иллюзий телесной красоты и чар опьяняющих наслаждений. Об этих свойствах женского организма Готама говорит часто, с жаром и, вместе, с горечью, обличающими глубокие и болезненные личные переживания в этой области. Подавляющая сила этих трагических впечатлений делает его совершенно невосприимчивым, совсем слепым к нежным и благородным сторонам женской природы. Его не коснулись те наивные черты естественной чистоты, искренности, верности любимому существу, преданности ему до самопожертвования, которая сумела воплотить по данным действительной жизни индусская поэзия в образах Савитри и Шаконталы, ни те почтенные образы достойных исполнительниц супружеского и материнского долга, что встают перед нами порою в народной литературе джатак и авадан рядом с обильными сценами женских слабостей и пороков. Он допускает, конечно, возможность и наличие добродетельных женщин, «кротких, терпеливых, незлобивых, неупрямых, чуждых раздражительности, гнева, недоверия, зависти, ненависти, ревности и тщеславия»¹⁴⁷¹: но эти черты его совсем не трогают и не влияют на его общий суровый приговор о женщинах. Наоборот, дурные и опасные их свойства у него всегда в

памяти, всегда перед глазами, и он неутомим в предостережениях, относительно их. Проследим это детально.

Прежде всего – отношение к женской красоте. Готама не был слеп к ней, и в дни юности, окруженный прихотями гаремной жизни, вероятно, увлекался ею. Воспоминания об этом в некоторых суттах изложены речью, в которой сквозят отголоски лично изведанной, сладкой отравы страстей. Так, в символическом описании «Великого Царя славы» он повествует, что обладал «женщиной-сокровищем», грациозной по стану, красивой по внешности, очаровательной по манерам, прекрасной по сложению: ни слишком высокою, ни слишком короткою по росту. Ни слишком полной, ни чересчур худощавою, не очень смуглою, но и не слишком бледною; превосходя красоту человеческую, она красотою равнялась с богами; прикосновение кожи этой чудной женщины, Ананда, было подобно прикосновению нежного хлопка; в прохладную пору члены тела ее были теплы, в жару – прохладны; от тела ее веяло ароматом сандалового дерева, а от уст – благоуханием лотоса... И никогда эта жемчужина из женщин, Ананда, даже мысленно не была не верна Великому Царю славы; тем паче не могла она изменять ему телесно»¹⁴⁷²... Мы знаем, что Великий Царь славы добровольно отказался от этого «сокровища» и всех сходных с ним существ; по даже и в пору упрочившейся аскетической сдержанности, он иногда, встречаясь с какою-нибудь выдающеюся красавицей, например с гетерою Амрою, не мог удержаться от восклицания: «воистину, исключительно прекрасна эта женщина и способна была бы очаровать чувства монаха подвижника!»¹⁴⁷³.

Но красота в положительном смысле не существует для Будды; он не видит в ней отражения божественного совершенства, не понимает ее художественной ценности и еще менее ее гармонию с нравственною чистотою и с здоровым духом. Она для него всецело – заманчивое марево чувственности, влекущее не в бездну греха, к которому довольно равнодушен Будда, а в омут привязанностей к жизни. Вот почему взывает он: «отбросьте объекты пяти чувств; отбросьте прекрасное, чарующее; избегайте образов, кажущихся

прекрасными, ибо их сопровождает страсть! обретайте ум сосредоточенный и не волнуемый тем, что нравится! возлюбите безобразное (лишенное внешней прелести)¹⁴⁷⁴! Не только губительна красота, но и лжива; лжива, потому что призрачна: под прекрасным таится безобразное претящее. «Одни безумцы обманываются видом красоты, мудрец же, прозревая тщету всех этих воображаемых прелестей, взирает на них как на сон, как на марево, как на грезу фантазии»¹⁴⁷⁵.

Мы видели в легенде об обращении Готама, как он познал этот обман в лице заснувших баядерок, в последнюю ночь, проведенную в гареме: мы слышали, как в другую ночь, в «Ночь просветления» под деревом Бодхи, он отражал чары дочерей Мары и их приспешниц словами: «вы – призраки, вы сны, вы лживых грёз виденья!.. Я вижу все: вы мерзости полны; червей, претящих в вашем теле вижу!». «Оно полно воды и грязных выделений; прочь оттолкнуть его ногой и то противно». А позднее, когда из ученика мудрости он стал учителем, наставником в ней, он не уставал разоблачать этот обман женской красоты, с каким-то злорадством смакуя трагизм ее перехода в безобразие под влиянием старости, болезни и смерти. «Познайте мучение телесности, братия!» взывал он духовным сынам. «Вот вам образец его. Взгляните на царскую или браминскую дочь, или на дочь простого гражданина в пору ее расцвета, по 15-му или 16-му году. Не кажется ли эта сверкающая, ослепительная красота великолепной в эти мгновения? А между тем, прекрасное, манящее и желанное в этой блестящей красоте и есть не что иное, как мучение телесности! В чем же оно, братия? Взгляните на то же существо в другую пору ее жизни, по 80-му, 90-му или сотому году: всмотритесь, какая она разбитая, согбенная, иссохшая, на клюку опирающаяся, едва плетущаяся, бессильная, выцветшая, беззубая, облысевшая, с дрожащею головою, морщинистая, темными пятнами покрытая... Куда же, братия, исчезла прежняя, сияющая красота, и почему сменилась столь жалким видом? Вот вам ничтожество телесности!.. А потом, братия, взгляните на ту же сестру недугующую, тяжело страждущую, загрязненную испражнениями, поднимаемую и обслуживаемую

другими. Что же случилось, братия, с этой сияющей красотой, куда исчезла она и почто сменилась столь жалким на вид?.. Вот вам ничтожество телесного, братия! А потом взгляните на тело той же сестры на одре смертном, через день, два или три после кончины ее, как оно вздулось, почернело, предалось тлению... Что же, братия? где делась прежняя сияющая красота?.. Таково ничтожество телесного!.. А потом взгляните на то же тело, воронами и грифами расклевываемое, псами и шакалами терзаемое, тысячами червей точимое... А еще позднее взгляните на скелет с отрывками мяса, залитой кровью, но сдерживаемый связками... а затем брошенный уже без мускулов, без крови, без жил... Взгляните на эти кости, уже ничем не связанные, там и сям рассеянные, где – кость ноги, где – руки, где – бедро, где – позвоночник, где – челюсть... Или ещё через год, когда и это все превратится в прах... Ну, что же, братия? Куда же делась та прежняя, сияющая красота? куда исчезла? и как сменилась жалким, безобразным, «претящим, – ничтожеством телесного?»¹⁴⁷⁶ Не довольствуясь случайным применением этих назидательных картин, Будда ввел их в процесс тех «медитаций», упражняться в коих он рекомендовал своим ученикам ежедневно. Преподанное им в этом отношении усердно и систематично разрабатывалось его последователями, в качестве особенно полезного противодействия соблазнам женской красоты; так, например, в Лалитавистаре мы находим детальное описание претящих свойств и эффектов женского тела, проведенное с клиническим и циническим реализмом¹⁴⁷⁷.

Разрушая иллюзию внешней привлекательности женщины, Будда и продолжатели его деда старались развенчать и ее умственные и нравственные достоинства. Что касается способностей умственных, то о них в буддийской среде установилась общепринятая поговорка; «бабий ум – в два пальца шириной»¹⁴⁷⁸. На это полусхотливое, полусерьезное изречение ссылается даже дух зла Мара, когда старается отклонить любознательных и вдумчивых женщин от изучения духовной мудрости под предлогом ее недоступности для слабого женского ума¹⁴⁷⁹. Многочисленны в популярной повествовательной буддийской литературе характеристики

женского малоумия, малодушия и болтливости. Но еще обильнее и сильнее обвинения против нравственной стороны их природы. Вот отзывы священных текстов: «Женщина – очаг страстей, претящий и презренный»¹⁴⁸⁰, «самое нечистое, самое чудовищное из существ»¹⁴⁸¹; «подлинный ад для живых существ»¹⁴⁸². «Ненасытна женщина в половом акте и в рождении: до самой смерти не чувствует она отвращения к ним и пресыщения ими»¹⁴⁸³. Этот приговор, приписываемый самому «Всеведущему», буддийская словесность не устает повторять, разрабатывая мотивы его во множестве повестей, изображающих «гнусность женщин». Так, одна из джатак перечисляет множество известных женщин царственного рода, браминских жен, богатых и знатных, наконец, даже «подвижниц, живших на кладбищах», которые все развратничали, меняли мужа на мужа, любовника на любовника, красавца на уродка-калеку: «как земля всему одинаково рада, всем отдает свои сокровища, всем безразлично дает убежище в недрах своих, все сносит, ничего не страшась, ни о чем не заботясь, – так и женщины. Оттого и не должен им верить мужчина. И, заметьте, это все – не простые блудницы, не уличные побегушки¹⁴⁸⁴! Но все они – те же проститутки, те же убийцы! Со своими хитросплетенными локонами, они – те же разбойники, то же, что отравленная водка; извилисты в хитростях, как рог антилопы, лжеязычны, как змеи, скрытны, как пещера, ненасытны, как ад, неудовлетворимы, как демоны, все поглощающие, как бог смерти Яма, все истребляющие, как пламень, все увлекающие, как река, всюду порхающие как ветер, не делающие ни для кого различий, как гора Неру (всех равно озаряющая), всегда плодоносящие, как ядовитое дерево». «Все женщины рады творить злое, как только есть к тому возможность»... «Мелочные, легкомысленные, неблагодарные, изменницы все они, не признающие ни того, что для них сделано, ни того, что они должны делать, не признающие ни матери, ни отца, ни брата,... предающиеся только похотям. ...Не люби красивую женщину; не люби многолюбящую; не люби искусную (в обольщениях любви)¹⁴⁸⁵, не люби продажную; не люби чужую женщину»; но не верь и своей подруге и жене, ни даже той, что

уже десять раз бывала матерью! «Не верь дарящей наслаждение, не верь клянущейся в любви! Как истина их ложь звучит; обман в движениях их, во взорах, в улыбке, в ласке и в речах. Они – сокрытые убийцы, ... все пожирающий огонь, все увлекающий поток, неуловимые, как ветер, неисчерпаемы, как море, продажны, хитры, лживы все!.. Весь мир сгубить они способны»¹⁴⁸⁶. Рядом с этими лирическими излияниями ненависти к женщине встречаем жестокие диатрибы против них, отрецензированные в виде сухого перечня их недостатков и пороков, «по пунктам»¹⁴⁸⁷.

Несмотря, однако, на все эти предохранительные разоблачения, обличения и предостережения, страх перед демонической властью женщины разлит в буддийском сознании и в жизни аскетов, сынов сангхи. Это признает сам Будда, когда во вступительной речи Ангуттары-никаи¹⁴⁸⁸ говорит: «я не знаю другого образа, братия, который так бы опутывал сердце мужчины, как образ женщины, ни иного голоса, иного запаха, иного вкуса, иного прикосновения, которые настолько же, как ее, опутывали бы сетями сердце мужчины». Глубокомысленнейшие мудрецы, величайшие праведники-подвижники оказались бессильными перед этой злой силой и пали; и потому лучший совет тут, единственный даже совет: «кто их знает, тот пусть бежит от них, не говоря с ними ни единого слова». Как раз это предписание дает и сам Готама своим ученикам: «как должны мы, владыка, вести себя относительно женщин?» спрашивает Ананда. – «Избегать их взора». – «А если они все-таки нас увидят?» – Не говорить с ними, Ананда». – «А если по необходимости придется говорить?» – «В таком случае надо быть бдительным над собою, Ананда»¹⁴⁸⁹. Эти предписания вошли в монашеские правила и в практику общины. Проникать в последнюю женщинам, не исключая и монахинь, строжайше воспрещалось: присутствие монахинь на собраниях сангхи нарушало законность таковых¹⁴⁹⁰; протест монахинь против решений собраний не имел никакого значения, даже не заслушивался¹⁴⁹¹. Запрещено было совершать упасаты в присутствии инокинь или женщин из разряда так называемых сиккаман, то есть подготовлявшихся в течение двухлетнего

срока к принятию иноческого сана¹⁴⁹². Целый ряд других предосторожностей предписан был при некоторых неизбежных сношениях с монахинями.

Что касается мирянок, то избегать общения с ними приказано было насколько окажется возможным. Полное уклонение от сношений было неосуществимо уже потому, что при сборе пищи насущной наполнявшими нищенскую монашескую чашу были преимущественно хозяйки домов или их дочери и невестки. Зато монаху вменено было в правило не говорить с ними ни слова и даже не смотреть на подающую милостыню и не благодарить ее¹⁴⁹³. Входить в жилые помещения мирян, в особенности в спальни, монахам строжайше воспрещалось, из опасения встретиться с женщинами¹⁴⁹⁴. Запрещалось даже идти по одной и той же дороге с женщиною, а при встрече с нею велено было сворачивать с пути, отвернуться и выждать, пока она пройдет мимо.

Если так относился буддизм даже к невинным сношениям с женщиною, то можно себе представить, как сурово смотрел он на половое сближение с нею. Половой акт, священный в древне-индусском религиозном ритуале и в законодательстве, являлся с точки зрения буддийского учения об условиях возрождения главным препятствием к достижению конечной цели дхаммы, освобождения от личного бытия. Вот почему, если бы в дхамме имелось подлинное понятие о грехе, половой акт был бы для нее грехом по преимуществу. Но дхамма боролась не с грехом, а с заблуждением суждения, желания и воли, и потому, с ее точки зрения, половой акт являлся величайшим заблуждением, крайним противоречием мудрости, опаснейшим противодействием выходу из муки бытия, ибо он продлял плен в оковах похоти, продлял потомство в роде человеческого, а для отдельной личности являлся орудием кармы, поводом и средством к возрождению и перевоплощению. Половое воздержание, абсолютное целомудрие это – освобождение и себя, и других от цепей бытия. «Отдающийся половым сношениям», учит Дхаммапада, «есть человек падший, побежденный, пропащий»; если же он променял прежнее

целомудрие на эти сношения, он – «низкое, заурядное создание; он лишился всего прежнего почета и уважения, из мудреца стал безумцем и, как безумец, будет претерпевать подобающее ему страдание. Глядя на столь жалкое состояние, пусть мудрец от начала до конца крепко держится одинокой жизни, не предаваясь половым сношениям. Да познает он, что одиночество – высшее состояние для людей благородных; но пусть не превозносится он этим, воображая, что он-то и есть наилучший из людей, хотя и несомненно, что он близок к ниббанае»¹⁴⁹⁵.

Вот почему соблюдение абсолютного целомудрия включено было в монашеский устав, как одно из основных правил; и можно сказать, что из всех таковых именно оно соблюдалось особенно строго. Мы видели, как рано, еще при жизни Будды, пришлось сделать немалые смягчения в правиле о нестяжании; мы видели, сколько искусственных, двусмысленных послаблений вкралось в применении правила «не убий!»; но в правиле о целомудрии никогда никаких компромиссов и уступок не вносилось, как не была применяема к нему и казуистика, разлагавшая строгость правил. «Монах, получивший посвящение упасампада», говорит Магавага, «обязан воздерживаться от всяких половых сношений, даже с животными. Монах, имеющий половые сношения, – не ученик и не последователь Сына шакьев. Как человек, у которого отрезана голова, не может прожить с одним туловищем, так и монах, предающийся половому акту, – не ученик и не последователь Шакьяпутты. Воздерживайтесь же от сего до конца жизни вашей!»¹⁴⁹⁶. Нарушения целомудрия при нераскаянности считались грехом смертным, а невыполнение испытания или наказания, возложенного за этот грех, влекло за собою исключение из сангхи. Но и в правила для мирян был включен пункт «воздержания от дурного поведения в чувственных похотях», по восьми же членной формуле – «от нецеломудренного поведения». И, если, соответственно общему, непринудительному характеру правил, для мирян установленных, и это предписание не считалось безусловно

обязательным, то все же возможно большее приближение к нему вменялось в величайшее достоинство и мирянину.

Зная трудности выполнения обета целомудрия, Готама прилагал особые старания к ограждению своих учеников от опасностей его нарушения. Неустанно взывал он: «храните добродетель, храните чистоту; храня и лелея чистоту, стойте крепко в поведении и в действии; берегитесь малейшего проступка, ибо малейший ложный шаг ведет дальше и дальше (к падению)»¹⁴⁹⁷. «Если сердце будет загрязнено, ждите плохого исхода»¹⁴⁹⁸. «Влечение к полу привязывает к жизни: благородный же восьмеричный путь ведет к уничтожению привязанности к жизни»¹⁴⁹⁹. Бегите же половых соблазнов! Не смотрите на соблазняющее, не внемлите блзнящему, не касайтесь его, не вспоминайте, не мечтайте о нем!..» Так учил мудрец, испытавший на себе самом чары пола. Они же, ученики, слушали и слушались, и часто с успехом выдерживали борение плоти, сопротивлялись искушениям. Но не всегда удавалось одержать победу. К одному, покинувшему мир¹⁵⁰⁰, пришла жена с ребенком, молила вернуть любовь ей и сыну, дразнила воспоминаниями о порывах страсти, старалась разжалобить видом осиротевшего младенца... Аскет пребыл непоколебимым, и стойкостью своею обратил и молодую жену к сокровищу целомудрия. Другому, еще юному, более слабому, повстречалась на дороге брошенная им, ради пустыни, жена... поманила на грех... Этот не устоял, нарушил иноческий обет; когда же покался братии, Учитель повелел, чтобы, для ограждения новоначальных от встречных искушений, их сопровождал в странствиях надежный товарищ-охранитель¹⁵⁰¹. Даже вспоминать о женщинах воспрещал Будда: «знайте», грозно молвил он малодушным, «что вы уже раньше из-за женщины губили жизнь свою, уже жарились на раскаленных углях!.. И все – из-за любви! Из-за нее гибнут члены тела; из-за нее несчастье и скорбь и все пять родов цепей! Презрение стреле любви, что ранит тяжело так людей! презрение и той стране, где правит женщина людьми! презрение всем существам, что женской власти преданы!»¹⁵⁰². Молодого монаха, размечтавшегося «о какой-то глупой девчонке», он

вразумляет рассказом о том, как он выручил его из подобной же опасности в одном из прежних воплощений¹⁵⁰³. Чтобы спасти близкого от гибели, он иногда, если верить преданиям, решался прибегать к довольно двусмысленным средствам: так, когда принявшего монашество, младшего его брата Нанду преследовали соблазнительные мечты о его прежней подруге, «сельской красавице» Джанападакаляни, Готама, чтобы охладить его, возбуждением ли воображения рассказом, гипнотическими ли приемами или, как говорит джатака, просто чудесною силою, показал ему 500 божественных дев неба 33 богов, в сравнении с красотой коих земная «сельская красавица» показалась «искалеченной, полубодранной обезьяной», и пообещал пылкому юноше обладание этими божественными девами, если он будет вести жизнь истинного аскета. Юноша согласился, и в грезах о будущих чувственных наградах стихла земная страсть, а тем временем старейшины, архаты отрезвили его вопросом: «ужели на святой путь чистоты ты вступил лишь ради загрязнения женщиною?» Устыдился юноша, ужаснулся греху, вооружился мечом усилия и достиг святости, а затем молвил Возвышенному; «владыка, освобождаю тебя от твоего обещания». Учитель же отвечал: «я уже освободился от него с того мига, как ты достиг святости»¹⁵⁰⁴.

Но иногда блудное наваждение и сопровождающее его злое уныние овладевали монахами, словно зараза, повально; так будто бы случилось однажды в обители джетаванской с пятьюстами иноков, которых в среднюю стражу ночи мучали сладострастные видения. Учитель же, «как галка о снесенном яйце, как самка яка о тельце своем», заботившийся во все части дня и ночи об учениках, проник в тайники их мыслей, тут же, ночью, созвал их и предупредил о том, что «дурные дела не могут утаиться» и прочел им внушительное наставление о добродетели и о необходимости тушить пожар похоти при первой вспышке, при первой же искре¹⁵⁰⁵. Не всем это удавалось: некоторых искушения доводили до отчаяния и, чтобы от них избавиться, иные оскотпляли себя. Будда запретил кастрацию суровым приговором: «безумно резать тело вместо

того, чтобы вырезать страсть»¹⁵⁰⁶, а евнухов не позволил принимать в общину. Но впадавших в «блудное уныние», приводившее к отчаянию, он старался ободрить, и это ему иногда, по-видимому, удавалось: по крайней мере, среди учеников установилась вера в то, что мучимых похотью «Учитель спасает от загрязнения возвещением им истины и указанием путей». Искушаемых приводили к нему для исцеления; он беседовал с ним ласково, участливо: «о чем грустишь? отчего унываешь, отчаиваешься, монах? Ведь женщины уже и раньше доводили до загрязнения даже и совершенно чистых существ, таких, которые сдерживали похоть силою экстаза; как же не загрязнять им незначительных, заурядных людей? Безупречно чистые, высшей славы достигшие, и те впадали в позор; тем паче не вполне еще чистые! Или урагану, потрясаящему даже гору Синеру, не развеять кучи сухих листьев?»

Эта похоть мучила и таких мудрецов, что сиживали у корней Древа Мудрости и бывали причастниками полноты знания; как же не мучить ей тебя?»¹⁵⁰⁷. А, если искушаемый замышлял вернуться в мир. Готама его отговаривал, стараясь убедить, что «и домашняя жизнь не укрощает чувственности: не были ли ее рабами повелители четырех частей света и двух тысяч островов, да и четыре божественных мировых стража, да и самые боги высших небес?»¹⁵⁰⁸

В качестве исцеляющего от чувственности средства он, как сказано, советовал почаще предаваться рассуждению о бренности всего сущего, созерцанию безобразия и претящих сторон «телесности», и развенчанию обаяния физической красоты. Буддийская аскетика прочно усвоила эти внушения и, как мы уже видели, ввела созерцание разлагающегося трупа в круг своих наиболее любимых, особенно часто применявшихся, медитаций. Некоторые до того приобрели навык в подобном превращении соблазнительного в претящее, что и в живом существе им постоянно чудился мертвец. Типичный ответ в этом смысле дал отшельник горы четийской Магатисса мужу одной красавицы-щеголихи на вопрос: «не встречал ли он такой женщины по пути?» – Мужчину ль, женщину ль я встретил на

пути, – не знаю; одно тебе могу сказать: скелет здесь точно встретился со мною»¹⁵⁰⁹. Впрочем, «смысленным людям» не трудно было доказать, что «не одно мертвое тело противно, но и живое, что, только благодаря нарядному прикрытию, ускользают от нашего внимания его претящие стороны. «Вся красота – глубиною с толщину кожи», гласила буддийская поговорка; «в действительности, тело есть собрание более чем 300 костей, сдерживаемых 900 связками и жилами, и облеченных в 900 мускулов, а снаружи в оболочку влажной кутикулы, покрытой верхнею кожей, пористою, непрерывно выпускающею из себя известные выделения. Тело – достояние червей, очаг болезней и раб всевозможных страданий; из своих девяти отверстий оно непрестанно точит материю... По нечистоте, зловонию и претящей злокачественности тело самого царя ничем не разнится от тела чандалы... Только при помощи очищений, да омовений, да прикрасы нарядов ускользает от внимания людей отвратительность тела, и только поэтому мужчины находят удовольствие в женщинах и женщины в мужчинах. В действительности же здесь нет ни малейших разумных оснований для чего-либо привлекательного и приятного... Тело противно, нечисто, навозу подобно и имеющие очи, чтобы видеть, презирают, его, и только одни безумцы тешатся им... А посему, мужи мудрые, размыслите хорошенько и вы, и сами увидите, что красота чужда телу, что, мертвое ли, живое ли оно, все равно! – природа его одна и та же – гниение»¹⁵¹⁰. Отражения этих рассуждений нередки в иносеческой лирике: так, монах Нандако отвечает одной соблазнительнице, указывая на тело: «оно позорных мерзостей полно; гнилой сосуд, прислужник смерти, и трижды тоекратный ад»¹⁵¹¹. Другой певец-подвижник в нескольких стансах описывает гнусность тела, «из грязи происшедшего, нечистотами переполненного», и сравнивает его с гнойным нарывом или с протухшим прудом, и заканчивает выводом, что любить его могут одни слепые безумцы¹⁵¹².

Столь настойчивый поход против «телесности» и чувственности, и против женщины, как главного воплощения их чар, достоин тем более замечания, что, как мы убедились выше,

ни Будда, ни правильно понимавшие учение его, вовсе не стояли за крайности аскетизма, и его преувеличенной напряженности предпочитали умеренный «серединный путь». Они постоянно разъясняли, что внешние аскетические подвиги не могут быть самоцелью для мудреца и праведника¹⁵¹³; они решительно осуждали поэтому крайние подвижнические лишения джайн и объявляли, что этим путем достигнуть спасения невозможно. Но почему же, в таком случае, столь энергичный поход против «телесности» и тела? почему столь суровое отрицание прав тела, возбуждение такой ненависти к нему, даже в среде мирян? После того, что мы знаем о воспрещении в буддизме самоубийства, кастрации, излишнего физического изнурения, как вредного для здоровья, признаваемого иногда (конечно, в популярном смысле за «высшее благо», ясно, что и здесь телообуздание, телоумерщвление – не самоцель: «выгода и польза подвижничества – не милостыня, не честь, не слава, не возвеличение добродетели общины, не счастье самоуглубления, не ясность знания: непоколебимое освобождение духа – вот истинная цель подвижничества, его зерно (сущность) и цель»¹⁵¹⁴. «Если же не овладеем телом, не овладеем и духом»¹⁵¹⁵; овладеть же духом значит освободить его от оков бытия. Вот каким образом достижение конечной цели буддийской мудрости связано с вопросом об отринутии телесности и ее повелительницы-чаровницы, женщины.

И такую убежденную, такую жгучую была в буддийской среде борьба с последнею, что рефлекс этой вражды передавался и ее жертве: сама женщина признала свою «низость» сравнительно с мужчиной, признала позорность и гнусность своей природы. В самом деле, когда мы знаем, с каким пренебрежением, с какою ненавистью к ней относились, сначала трудно понять, что могло привлекать к буддизму женщину, да еще столь сильно, как мы видим в первые времена жизни сангхи. Для этого женщине надо было превозмочь свою женственность, сознать ее немощь и несовершенство, смириться, унижиться, а затем отречься от признанного за ничтожное. И мы видим, что так в действительности и было.

Конечно, не всегда и не исключительно по этой причине стремилась буддийская женщина в уединение монастыря или пустыни: конечно, бывали и другие к тому побуждения. Во-1), мы не должны забывать общего предрасположения индусов к подвижничеству, передававшегося, естественно, и женским душам. Мы знаем, как часто за браминами, свершавшими паббаджу, исход из мира, следовали их жены, чтобы спастись в отшельничестве вместе; и в этом общественное мнение не усматривало ничего двусмысленного, ничего предосудительного: то было явление нормальное, освященное не одним бытовым обычаем, но и формулами законов. Мы не раз встречались с такими подвижницами в джатаках, в том числе, и с молодыми, и с прекрасными. Подобные образцы влияли на души, склонные к самоотречению и к отрешению от мира, и когда волна буддизма стала широко разливаться по руслу индусской жизни, многие женщины, примкнувшие к новому движению, опираясь на прецеденты жен-подвижниц в браманической среде, воспламенялись желанием сравняться с ними в этой новой области мудрости. Таково было общее побуждение к подвижничеству на иноческий лад. Частные же поводы к разрыву с миром были многочисленны и разнообразны. Песни монахинь, искренние и наивные, разоблачают их нам с трогательной простотой.

Многих гонят из мира «мучения тяжелых условий жизни»¹⁵¹⁶, по-видимому, трудно переносимых; но даром слышится зачастую вопль отчаяния: «жалка, достойна сожаления участь женщин!» – настолько, что им, матерям и девицам, будто бы нередко приходилось прибегать к самоубийству¹⁵¹⁷. Уйти от таких мучений в тишину отшельничества настрадавшимся казалось заманчивою участью. Других, наоборот, удручало сознание одиночества среди людей: вот, например, бездетная, бедная вдова, лишенная родных и друзей, семь лет, в зной и стужу, бродит, как нищая, по миру, пока, наконец, ее не приютили буддийские монахини в своей обители¹⁵¹⁸. Вот, служанка, которой приходится постоянно дрожать от страха пред взысканиями строгой госпожой, для нее паббаджа – освобождение от

невыносимого ига рабства¹⁵¹⁹. Вот мать, доведенная почти до безумия скорбью о смерти ребенка: три года скитается она по околицам селений, по кладбищам; в отчаянии рвет на себе волосы, не осушает глаз, едва не умирает с голода, и вдруг встречается «с Ним, с Владыкою», слышит его, смиряющую скорби, речь, и дух ее мгновенно озаряется светом тихим, мир снисходит на душу. «Он открыл ей истину из жалости к ней»; она становится монахиней, «и вся скорбь иссякла, истлела навеки, ибо найдена, опознана почва, откуда бьет родник страдания»¹⁵²⁰. «Сына и дочь (жалуется одна вдова) я узрела мертвыми, а мать, отца и брата я созерцала раньше на смертном одре; на нем же видела я истлевающими труп мужа и драгоценные мне тела моих деток: одна-одинёшенька осталась я на белом свете и в ужасе смерти обрела то, чего смерть объять не в силах, и из царства смерти вышла я на святой восьмеричный путь»¹⁵²¹. Добродетельную Исидаси привели в монастырь нелюбовь и обиды двух мужей, которым она служила верой и правдой¹⁵²². Уппалаванну убедило «в гнили прелестей похоти» развратное поведение придворного общества, где мать и дочь оспаривали друг у друга расположение изменившего ей мужа¹⁵²³. Суммутику оттолкнул от мира недостойный любовник, принуждавший ее торговать телом в его пользу¹⁵²⁴.

Но не одна нужда, не одно горе приводят женщину к разрыву с миром: к тому же склоняет многих, благоприятно поставленных, разочарование в прелестях светской жизни, которыми они пресытились, или суетность коих они постепенно, а иногда и мгновенно, постигли. Поучительны признания самих подвижниц о том, как и почему произошел в них душевный перелом. Вот что повествует о себе, например, некая Анонама (конечно, как полагается, в стихотворных шлоках): «из гордого рода происходила я; высокорожденною была я и красивою, украшенною молодостью, богатством и роскошью; и рано стали свататься за меня храбрые княжичи; искали руки моей сыновья богачей; послов за послами слали юноши к отцу моему, прося у него «лучшую из дев, обещая заплатить за нее золотом, по весу ее». Но вот, однажды повстречала она «Верховного победителя, мир превозмогшего, высшего из людей», припала к ногам его и

села в сторонке, смиренно послушать речей его. И он открыл ей истину «из жалости к ней»; и, не сходя с места, исцелела она духом и, с обритою головою, как бесприютная странница, пошла по миру, отрешившись от родных и родины¹⁵²⁵. А вот рассказ другой счастливцы, Суджаты: «в шелковых одеждах, умощенная благовониями, убранная цветами, увешанная драгоценностями, толпою прислужниц окруженная, с запасом риса и прохладного молока, сладких печений и свежих овощей, ехала я из дому на веселый праздник, устроенный в парке. И после многих танцев и игр, навеселившись вдоволь, на обратном пути увидела на опушке леса монастырь, из любопытства зашла в него, и там застала Просветителя мира, поклонилась ему, присела... А Он, царь сердцеведцев, от ТОС \o «1–5» \h \z крыл мне истину из сожаления ко мне, И поняла я сразу святое слово мыслителя, основательно постигла его, и тут же овладела вечным, чистым счастьем и, внутренне просветлевшая, покинула дом и родину»¹⁵²⁶. В обоих случаях решающую роль, очевидно, сыграло исключительное по силе влияние самого Будды. Но там, где душа была подготовлена к перелому, нередко оказывалось достаточным и самых заурядных проповедников дхаммы: добросовестную, усердную к домашним трудам хозяйку Сакулу впервые из уст прохожего монаха услышанная «благая весть» «о бессуетном, вечном, чистом царстве» заставляет покинуть «дочь, сына, переполненные хлебом житницы, ярко сверкающее золото» и превратиться в нищенствующую монахиню¹⁵²⁷. Другая мать семейства, вскормившая и вырастившая десять детей, встречается, уже в пожилом возрасте, с какою-то монахиней, слушает внушение о происхождении, неустойчивости и гибели всего сущего, и без борьбы, даже не озираясь на тех, кому отдана была целая жизнь, ухолит в бесприютную паббаджу¹⁵²⁸.

Натурам более вдумчивым, мистически и аскетически настроенным, не требовалось даже заурядного поучения со стороны: просветление иногда приходило само собою, в уединении, в сосредоточенной думе о смысле жизни или под влиянием какого-либо особо сильного впечатления. Вот пример

такого обращения, а вместе с тем, и того лирического творчества, образцы коего собраны в Теригате;

«У ручейка сидела я
И созерцала, как струя
С вершин бежит и мчится прочь,
На миг сверкнет и пропадет...
И сердца страстного порыв
Сдержала сразу я, точь-в-точь.
Как всадник резвого коня.
И келья приняла меня;
Зажгла светильник на всю ночь;
Но был фитиль в нем короток,
Погас мгновенно огонек...
И вот, во тьме, мой дух постиг,
Что жизнь моя – короткий миг;
Как этот свет, как та струя,
Обман – весь призрак бытия»¹⁵²⁹.

У характеров иного рода, у натур порывистых и страстных могучим двигателем в сторону мироотречения и самоотречения являлось разочарование в чувстве и чувственности. Так, одна неизвестная поэтесса жалуется:

«В сетях у необузданных страстей
Душевного я мира не нашла;
Без отклика, без помощи друзей
В отчаянье до кельи добрела
И ей поведала печаль свою...
О, пусть и ныне я все одинока!
Но внутреннее просветлело око,
Но сердце обновилось чистотой,
И чуток слух, и на душе покой»¹⁵³⁰.

Другая, Сиха, подробно повествует, как, терзаемая ненасытностью желаний и погонею за наслаждениями, она нигде не обретала удовлетворения и не могла залить тоски сердца потоками страстных волнений; как побледневшая, изнемогающая, семь лет провела она в мучительной внутренней борьбе и, решивши, что «лучше повеситься, чем жить грешницей среди людей», уже набросила на шею петлю, когда

на нее внезапно снизошло «просветление» и «исцелило ее больное сердце»¹⁵³¹.

Достоин замечания обилие блестящих по красоте, а иногда и по умственному развитию гетер¹⁵³², преобразившихся в подвижниц под влиянием буддизма. Самая известная из них, Амбапали, слава которой гремела по всей северной Индии, красавица, засыпанная золотом и драгоценными камнями, владельница обширных поместий, не уступавшая в роскоши и надменности известным в обоих отношениях личчавийским князьям и даже будто бы увеличившая процветание города Весали своим пребыванием в нем¹⁵³³ – она, как мы увидим ниже, в предсмертные дни Будды пожелала увидеть его и с целым поездом блестящих колесниц отправилась в Котигама, послушать его речей, пригласила его с братией на следующий день к себе, угощала их, сама служила им и жадно внимала поучению, а на прощанье подарила сангхе свою роскошную виллу и окружавший ее парк¹⁵³⁴. Мы не знаем немедленно ли после этого завершилось ее обращение; но в сборнике песен буддийских монахинь мы встречаем ее уже состарившейся, бросившей всю мирскую суету и декламирующей о ничтожестве телесной красоты¹⁵³⁵. Другая гетера Вимала вспоминает, как прежде, «сияющая красотой, опьяняющая прелестями, избалованная счастьем и одуренная тщеславием, полная молодости и страсти, она смеялась над всеми; как рядила, как румянила свое тело для привлечения безумцев; как, хитрее рыболова и охотника, закидывала удочки и расставляла силки соблазна, виртуозная в искусстве сладострастия, над всеми глумящаяся, все в насмешку обращающая. И вот, теперь, довольствуясь крохами, брошенными в нищенскую чашу, обрита, прикрытая желтым рубищем, сидит она под тенью дерева, потонувшая в созерцании, от всего отрешившаяся, но блаженная, и шепчет: «отброшена вся суета: все радости людей, богов, желанья все, вся жизни ложь, – минуло все, исчезло все! вне плоти я! угасла я!»¹⁵³⁶.

Для уяснения свойств буддийского самосознания характерно то, что в признаниях этих бывших соблазнительниц-грешниц лишь очень редко и слабо звучит мотив сознания

греховности прежнего поведения, как, например, у той, что хотела «лучше повеситься, чем продолжать жить грешницею». Религиозного пробуждения в них не видно; в религиозном смысле они остаются неверующими и нераскаянными: так, одна из этих блудниц, ставшая подвижницей-отшельницей, вспоминая прежнюю жизнь, льет не слезы покаяния, а саркастически фрондирует: «пусть другие восхищаются служением телам небесным! пусть, за неимением истинного знания, выдумывают себе безумцы покаянные и искупительные жертвы! я же чту Пробужденного, высшего владыку; я свободна от всякого горя»¹⁵³⁷. Преобладающим поводом обратиться на путь подвижничества является пресыщение суетною жизнью и разочарование в привлекательности чувственных наслаждений: «из-за отвращения к скорби мира стала я нищей», говорит «светлорусая Бхадда»¹⁵³⁸. Энергичный протест против «телесности», исходивший из мужской среды, передавался особенно интенсивно именно тем женщинам, которые являлись преимущественным воплощением телесного соблазна. И вот, жрицы красоты развенчивают красоту, соблазнительницы прелестями тела обличают его претящие стороны, пособницы Мары в искушениях отказываются от обольщений чарами любви и чувственности. Вот несколько искренних признаний на эту тему, ярко характеризующих не только разочарование женских душ в суете жизни, но и типы того нравственного и духовного идеала, который должен им заменить покинутое при выходе из мира.

«Созерцай, Нанда, хилое, одутливое, истлевающее тело! проникайся ужасом, и им оздоравливай сердце, и достигай того, что никогда, нигде, никого не вводит в соблазн; и, если будешь мужественной, если станешь чистой, прохладу обретешь ты и угаснешь в мире»¹⁵³⁹. А вот дочь и мать беседуют о том же: «не забывай (говорит первая), что тело гибнет, хоть льнем к нему безумно мы; жди терпеливо смерти тела, сознательно, благоразумно!», а мать добавляет про себя: «тебе столь дорогую плоть вниз, от чела и до подошв, вверх от подошвы до чела, внимательным окинь ты взором, и узришь ты, что все оно полно зловонием и гнилью. Вот в этом созерцанье строгом

исчезла чувственность моя, сгорели похоти и страсти, угасла плотью, прахом я, свободна духом стала я»¹⁵⁴⁰. А другая прозревшая грешница откликается: «На тело так взирала я, упорно, долго, день за днем; и, наконец, прониклась вся я отвращением к нему; я поняла теперь его; оно претит глубоко мне; чиста, свободна я теперь: угасла я, остыла я!»¹⁵⁴¹. И под влиянием этих впечатлений резко меняются отношения женщины к красоте и к любви. Бывшая бенаресская гетера Адхаками, «за улыбку которой платили целые сокровища», восклицает: «претит мне красота моя! Я отреклась от красоты! О, если б никогда, нигде не возрождаться снова мне!»¹⁵⁴². Другая отвечает искусителю:

«Я отрешалась от любви.
Что ты зовешь любви усладой.
Полно мученьем, не отрадой.
Умолкли страстные влеченья:
Туман рассеялся ночной:
Я не боюсь искушенья;
Нет власти смерти надо мной»¹⁵⁴³.

А вот другой диалог молодой отшельницы с духом зла:

Искуситель: «Зачем не любишь жизни ты?

Живущему к ней льнуть отрадно:

Вкушай любви восторги жадно

В расцвете юной красоты!

Покаяться успеешь ты.

Уначала: Нет, лживой речи вы не верьте!

Не к жизни люди льнут, а к смерти

Нет, эта жизнь – не храм свободы!

Она – тюрьмы угрюмой своды:

Под грезой жизни обаянья

Объемлем мы одно страданье.

Ты, благородных шакьев Сын,

Ты истину открыл один.

Как нам обман отбросить прочь,

Как жажду жизни превозмочь»¹⁵⁴⁴.

Но, быть может, опаснее самого Мары были юным отшельницам человеческие соблазнитель, нарушавшие нередко

их уединение¹⁵⁴⁵, однако, и их пылкие призывы они умели охлаждать суровыми назиданиями дхаммы. Один влюбленный юноша обращается к молодой подвижнице с такою речью:

«Ты молода, ты так безгрешна!
Зачем в пустыне неутешно
Под желтой рясой вянешь ты?
Взгляни, как яркие цветы
Покрыли травы и кусты;
Благоухает, зеленеет
Весь лес, и нежный ветер веет;
Цветет весна; поет весна;
К блаженству манит нас она»..

А, если робкое сердце страшится «любви свободного порыва», – стоит только молвить слово, и целомудренную красавицу ждет семейная жизнь, дом – полная чаша и священное ложе супруги-хозяйки... Чтобы склонить неумолимую, он шепчет страстные речи о своей любви, о ее красоте: в своей легкой, желтой одежде она – точно золотая статуя под тенью деревьев, что солнечный луч, проскользнувший сквозь заросли лесные; но солнца дороже, целого мира дороже ему ее милый взор, «такой усталый, истомленный»... И что же отвечает ему она:

«Умолкни, взор твой ослеплен;
Того, что есть, не видит он;
Где красота, где наслажденье?
Перед тобою смерть и тленье:
Телесный образ мой – лишь прах».

Она рисует ему картину обветшания, умирания, разложения своего тела, а, когда он, не слушая, продолжает твердить о прелести «ее усталых, томных глаз, забыть которых он не в силах», она вырывает один из них и протягивает его ему со словами:

«Безумец, жертва ослепленья,
Прозри! вот средство исцеленья,
Вот твой соблазн: познай его!
Я ж буду счастлива глубоко
И тем одним, что это око

Не соблазнит уж никого».
И пал пред нею он, рыдая:
«Прости мой грех, прости, святая!
Не смею на тебя взглянуть.
Веди меня на правый путь!
А Ты, подавший всем прозрение.
Подай ей, чистой, исцеленье!»¹⁵⁴⁶

Такими геройскими усилиями пыталась буддийская женщина опровергнуть основное предубеждение против принятия ее в сонм праведных; свидетельствуя о своем «глубоком отвращении ко всем светским наслаждениям», о своем ужасе перед похотью телесной и о своей готовности «распять чувственность», она вызывает «считать ее не за женщину, а за подвижницу»¹⁵⁴⁷.

И все же эти пылкие порывы к подвижничеству не встречали желанного отклика в холодном уме Будды. Слишком предубежденный против женской природы, он не верил в возможность широкого успеха женщины в борьбе со страстями и мирскими соблазнами. Скорее, думал он, вступление их в общину или даже, хотя бы до некоторой степени приближение их ней, внесет деморализующий элемент в монашескую среду. Вот почему он упорно отклонял просьбы об учреждении женского иночества, хотя потребность в последнем обнаружилась очень рано и столь настойчиво, что, в конце концов, пришлось уступить. Случилось это тогда, когда ходатайство об учреждении женского иночества взяла на себя приемная мать и воспитательница Готамы, Магапраджапати Готами. Трижды молила она об этом своего бывшего питомца; трижды получала отказ; а затем, самовольно обрезавши себе волосы и облекшись в монашеское, оранжевого цвета, платье, вместе с несколькими другими женщинами из клана шакьев стала в Весали у входа в дом, где тогда пребывал Благословенный и, «неподвижная, запыленная, с опухшими от ходьбы ногами, вся в слезах, неутешная в скорби», решилась ждать свидания и новой беседы с ним. Увидал ее Ананда, едва мог узнать ее; спросил о причине такого явления царственной старицы и стал уговаривать Учителя разрешить женщинам

исполнить столь для них желательное. Но и его троекратная просьба осталась безуспешной. Тогда достопочтенный повел дело с другого конца: «способны ли, владыко, женщины (спросил он), если они покинут домашнюю жизнь и вступят в паббаджу, под учение и дисциплину Благословенного, осуществить плод первого обращения, или второго пути, или третьего пути архатства?» – Да, Ананда», принужден был ответить Учитель. – «А если так, владыко, то было бы хорошо, чтобы ради той, которая оказала великие услуги Благословенному, как тетка и мамка, вскормившая его своею грудью после смерти его матери, женщинам было дозволено покидать домашний образ жизни и вступать в бездомовный, под начало учения и дисциплины Благословенного». Чувство благодарности пересилило в Будде тактические соображения, и он вымолвил: «скажи же ей, что, если она примет на себя выполнение восьми главных правил, это зачтется ей как посвящение». Условие было с восторгом принято, обет произнесен, и Магапраджанати стала первой инокиней, якобы принявшей упасампаду¹⁵⁴⁸. Но когда Ананда доложил о свершившемся факте Учителю, этот произнес знаменательные слова: «если бы, Ананда, женщины не получили этого дозволения, тогда чистая дхамма просуществовала бы долго, тогда благородный закон продержался бы 1000 лет; теперь же, когда женщины получили это дозволение, он простоит только 500 лет; ибо как дома, в коих много женщин, но мало мужей, легко подвергаются насилию грабителей, точно так же, Ананда, не может долго длиться и та вера, в которой, при каком бы то ни было учении и при любой дисциплине, женщинам дозволяется из домашней жизни переходить в бездомовное существование... И вот почему, подобно человеку предусмотрительному, заключающему большой водоем в такую ограду, выше коей не должна подниматься вода, так и я, ради предупреждения (злоупотреблений), основоположил восемь главных правил для монахинь, которых они во всю жизнь свою переступать не должны»¹⁵⁴⁹.

Эта атта-гарудхамма, это восьмеричное правило гласило: «1) биккунни (монахиня), хотя бы и столетнего возраста, должна

вставать в присутствии монаха, правильно посвященного, приветствовать его, кланяться и справлять все приличествующие знаки почтения; 2) биккунни не должна проводить дождливой поры года в округе, где не имеется монахов; 3) каждые полмесяца биккунни должна узнавать от сангхи две вещи: число, на которое приходится справление упасаты, и когда явится к инокиням монах для увещания; 4) по окончании периода вассы, биккунни должны справлять паварану (опрос о проступках) пред обеими сангхами, мужскою и женскою, касательно того, что было предосудительного видено, слышано или заподозрено; 5) биккунни, впавшая в тяжкий проступок, должна подвергнуться дисциплине манатты пред обеими сангхами; 6) когда биккунни, в качестве послушницы, будет наставлена в шести правилах¹⁵⁵⁰, она может просить о посвящении упасампады у обеих сангх; 7) ни под каким предлогом биккунни не должна оказывать пренебрежения монаху или поносить его; 8) запрещается официальное (публичное) увещание монахинями монахов; обратное же увещание монахами монахинь не воспрещается»¹⁵⁵¹.

И обстоятельства, вызвавшие разрешение женского иночества, и эти «предупредительные» правила и, более всего, сейчас приведенное предсказание Готамы не оставляют сомнения в том, что разрешение на «выполнение желания женщин» дано им было нехотя и против воли. И это еще раз обличает непригодность буддизма стать системой всеобщеприменимою¹⁵⁵², универсальною. Тенденцию эту мы отметили в нем уже и раньше, по поводу разных стеснений, воздвигнутых им при вступлении в сангху таких разрядов лиц, как подневольные, служилые люди, должники, больные, калеки, престарелые и т. д. Но то все были исключения малочисленные; здесь же встречаемся с желанием вычеркнуть сразу, если не из Церкви, невозможной в буддизме, то все же из сообщества мудрых и праведных, целую половину человеческого рода, несмотря на только что слышанное нами признание способности ее представительниц достигать мудрости и святости. С особой ясностью выступает здесь хладнокровное ограничение избранных малым количеством, убежденное

исповедание мнения, не раз повторявшегося Буддою: «спасение и мудрость – для немногих». Он, которого женщины, как мы от них слышали, любили прославлять за жалость к ним, был на самом деле настолько мало жалостлив, что уже один факт отвержения им и унижения женской половины человеческого рода должен в значительной степени сбавить приписываемую буддизму жалостливость ко всем созданиям. Если, несмотря на это, он все же разрешил учреждение женской общины, то сделал это не по мотиву сожаления и сострадания, а из-за практических расчетов организатора-дельца, привыкшего считаться с общественным настроением и уступать ему там, где, в противном случае, его собственному творению грозили народное недовольство, противодействие или же перевес инославия. Не из деликатности перед воспитательницею своею, а потому, что он видел в ней выражение потребности женской души на единение с сангхою, потребности, которая, оставленная неудовлетворенной, могла бы повредить его делу, он согласился исполнить «желание женщин», не переменявши дурного мнения о них; махнув рукой на далекое будущее, он, ради успеха в ближайшее время, дал свое согласие на опасное, по его убеждению, нововведение, но постарался все же урезать и ограничить его, насколько можно, правилами, «предупреждающими» зло надления женщин духовными правами.

Эта тормозящая тактика сквозит во всем развитии женского иночества в противоположность усилиям женщин отвоевать себе какие ни на есть права в духовном общежитии. Не успела Магапраджапати объявить единомышленницам из клана шакьев о своем посвящении, как она, опять при содействии Ананды, стала хлопотать о том же и за них; а их было много, преимущественно родственницы, да свойственницы самого Будды, да знатные дамы из Капилавасту и окрестностей столицы шакьев; среди них, после безуспешных попыток вернуть к себе мужа, оказалась и жена Будды Яшодхара¹⁵⁵³. При таком составе просящих трудно было отказать в исполнении их просьбы, и он разрешил женщинам получать посвящение упасампады от монахов¹⁵⁵⁴. Но, едва

сподобившись посвящения, они уже хлопчут о том, чтобы правило о приветствии и выражении знаков почтения к старшим было распространено и на монахов по отношению к достойным монахиням. Готама, вопреки обыкновению, даже вышел из себя от столь дерзкой просьбы: «невозможно, Ананда, непозволительно было бы с моей стороны дать такое приказание: даже учителя дурных доктрин не позволяют такого обращения с женщинами; тем менее может это быть допущено Татагатою». И тотчас же редактировал правило: «вы не должны, монахи, склоняться пред женщинами, ни вставать в их присутствии, ни протягивать к ним сложенных рук, ни выполнять пред ними каких-либо обязанностей младшего к старшему»¹⁵⁵⁵. Тогда Магапраджапати просила разъяснить, как поступать с правилом для монахинь, применимым и к монахам, и как с неприменимым к ним? Ответ был: «исполнять первое так же, как велено монахам, а второе, сообразно с его сущностью и смыслом»¹⁵⁵⁶.

Добившись прав на установление иноческой дисциплины, женщины не замедлили просьбами о предоставлении им права и на овладение догмой учения. Праджапати настаивает преподавать ей доктрину дхаммы в отвлеченном виде, не в применении к практическим потребностям отдельного лица, а теоретически, принципиально, «дабы затем можно было, наедине размышляя о ней, готовиться к архатству», к святости. Этот плохо замаскированный подступ женщин проникнуть не только в область нравственного подвижничества, но и в высшую сферу экстазов и созерцаний, Готама отпарировал преподаванием сущности мудрости в очень неопределенных чертах и с тенденцией как раз не в ту сторону, которой добивались, в сторону практическую. Вот этот уклончивый ответ, закрывающий женщине доступ в вершины буддийского доктринального «просветления»: «относительно всех учений, о которых тебе будет ясно, что они ведут к миру, а не к страсти, к почтительности, а не к гордости, к желанию малого, а не многого, к уединению, а не к любви к обществу, к усердию, а не к лени, к согласию, а не к ссорам, – относительно всех таких учений мы можем быть уверены, что это и есть Дхамма, это и

есть Виная, это и есть учение Учителя»¹⁵⁵⁷. Из этих директив ясно, что внимание и усердие женщин, даже вступивших в иночество, должно направляться не в область умозрительных, догматических интересов, а в область практического, нравственного совершенствования. Это совсем не то, что рекомендуется членам мужской общины; это, наоборот, напоминает советы мирянам. Женщина, конечно, подчинилась и этому ограничению.

Оставалось испытать претензию на равноправие при отправлении обрядов в буддийском слабом подобии культа. Сначала монахини не справляли патимокки; но скоро стали просить разрешить им читать ее. Будда разрешил, но приказал, чтобы текст читали не сами монахини, а монахи. Но против этого восстала негодующая молва народная: «это их жены, их любовницы; вот когда позабавятся они вместе!» Тотчас же последовала отмена чтений монахами в женских обителях: «пусть монахини сами читают Патимокку». Но они не знали, как надо читать; научать пришлось все-таки мужчинам. Далее: не введена была исповедь среди женщин; пришлось научить и ей, а выслушивать исповедующихся – все же монахам. Толпа злословила и по этому поводу, и вот, исповедников заменили исповедницами из достойных и старейших «сестер»¹⁵⁵⁸. Тем же порядком отвоевали себе женщины право совершать «дисциплинарные процессы», расследование проступков и постановление приговоров о провинившихся.

Вмешательство мужского элемента в жизнь женских обителей, таким образом, само собою, хотя и против воли организатора, было устранено; оно удержалось лишь в одном пункте, применительно к научению в Винае. Несмотря на приведенное первоначальное отклонение Готамой женщин от сосредоточения на доктринальных вопросах, разрешение монахиням некоторых официальных функций делало необходимым точное знакомство с Винаей; а между тем, инокини сознавали, что «тяжело женщине запоминать ее, тяжело и лет по семи следовать за Благословенным ради изучения ее». И вот, достойным, надежным монахам, особо избранным, и по очереди между таковыми, предписано было

справлять наставление к уразумению Винаи в женских обителях¹⁵⁵⁹. Сверх того, установлено, чтобы так называемое «увещание», то, есть наставление о покаянии в проступках и о правильном житии, вверялось так же особо для того сангхой выбираемым монахам¹⁵⁶⁰. По поводу последнего постановления еще раз обнаружилось с мужской стороны пренебрежение к женщинам, а с женской – нежелание быть под началом мужчин: так, некоторые «братья» отказывались принимать обязанности увещателя под разными предлогами: болезни, пребывания, «в джунгле» и даже под предлогом собственной ограниченности¹⁵⁶¹; с другой стороны «сестры» отказывались ходить на увещания или жаловались, что таковые ведутся без достаточных причин и оснований¹⁵⁶². Эти трения были постепенно сглажены¹⁵⁶³, и вошло в обычай, что для выслушивания увещания, монахини, поочередно, по две, по три зараз, шли в мужскую обитель к назначенному увещателю и, «кланяясь земно сангхе мужской, просили, чтобы сангхе женской разрешено было выслушать увещание»¹⁵⁶⁴. Таким образом, хотя и не без некоторой борьбы, две важнейших функции в иноческой жизни: наставление в учении и увещание относительно поведения и соблюдения дисциплины остались за мужским элементом и этим закреплено было его преобладание в подвижническом быту.

Тот же принцип проводился добавочно, и в несложных экономических его отношениях. Так, например, завещание инокинями своего имущества формулою: «после моей смерти пусть мои предметы необходимости станут собственностью сангхи» толковалось в пользу сангхи мужской¹⁵⁶⁵; так еще воспрещалось монахам уделять из собранной ими пищи что-либо монахиням, хотя бы последние в ней нуждались, а собранное оказалось в излишнем для мужской сангхи количестве; можно было делиться только доставленным в запасные склады монастырей, да и то лишь при ненадобности для последних¹⁵⁶⁶.

Важнее было то, что само вступление женщин в иночество, дозволенное по достижении 20-летнего возраста¹⁵⁶⁷, должно было закрепляться в мужской инстанции. Этому предшествовал

чин принятия женскою общиною вступающей по обряду и формулам, сходным с описанными выше мужскими: сначала шел опрос о неимении препятствий к посвящению, включавший в себя те же вопросы, что и соответствующая мужская формула, но с добавлением расследования относительно одиннадцати возможных, специально женских, телесных недостатках¹⁵⁶⁸; преподание предварительных объяснений по поводу опроса и научение правильным ответам вверено было опытным монахиням. По выдержании этого испытания, женская сангха постановляла приговор о «принятии госпожи такой-то, предложенной и наставленной госпожою такою-то и достойной принять посвящение упасампады»¹⁵⁶⁹. Справивши все это, принятую женщинами вели в мужскую общину, где вступающая трижды просила о даровании ей упасампады, что и совершалось уже известным нам порядком. Посвящение заканчивалось чтением формулы трех дозволенных вещей и восьми недозволенных¹⁵⁷⁰, тех же, что и в соответствующих мужских правилах, с тою разницею, что из первой формулы исключено было четвертое правило: «жить в лесу»¹⁵⁷¹; его пришлось отменить потому, что лесные отшельницы нередко делались жертвами насилия бродяг и разбойников¹⁵⁷². — По окончании «летования» (вассы), монахиням предписывалось свершать обряд павараны, также в двойной форме; сначала в женской общине, потом — в мужской¹⁵⁷³.

В общем, как главные, так и мелкие правила устава для инокинь были скопированы, и в большинстве формул, даже дословно, с мужских, со введением лишь тех различий, которые были необходимы для удержания первенства мужской сангхи над женскою, или же вызывались особенностями пола. Правила этого второго разряда весьма многочисленны; они изложены частью в десятом отделе Чуллавагги, главным же образом, в Патимокке для монахинь, Биккуни-Патимокке. Бросить на них взгляд не бесполезно для ознакомления с теми тенденциями и целями, которые преследовались организаторами женского иночества.

На первом плане поставлена забота о предохранении мужчин от искушения женщинами: строжайше запрещено не

только все прямо блазнящее, но и поклоны мужчинам, разговоры с ними, пребывание с ними наедине, принятие пищи от монахов¹⁵⁷⁴; особенно запрещено прислуживать духовным лицам, входить в сады, где они находятся, и предлагать им несколько вопросов подряд¹⁵⁷⁵. Почти столько же стеснены сношения и с мирянами: и от них ничего нельзя брать, кроме пищи в нищенскую чашу, в определенную для того пору; нельзя входить в дома мирян, ни оставаться с ними наедине, ночью ли, днем ли, в сокромом ли, в открытом ли месте¹⁵⁷⁶; нельзя подавать одежду страннику¹⁵⁷⁷ или оказывать кому-либо медицинскую помощь совместно с мужчинами¹⁵⁷⁸. Далее – заботы об упрочении нравственной чистоты и благопристойности между самими монахинями: во-1), друг перед другом¹⁵⁷⁹, во-2), по отношению к присутствующим, посторонним лицам. Монахине нельзя одной пойти в деревню, ни переправиться через реку, ни провести ночь вне своего жилища; нельзя смотреть на пляски, на картины, изображающие людей¹⁵⁸⁰, слушать музыку или пение, посещать дворцы, сценические представления, увеселительные сады или пруды¹⁵⁸¹. Запрещено все излишнее, нарядное, прихотливое в одежде; нельзя носить украшений, зонтик, башмаки; нельзя умываться с примесью к воде духов, красок, масла¹⁵⁸²; нельзя ездить в экипажах¹⁵⁸³. Никакой прихоти в еде, дозволенной притом лишь раз в день¹⁵⁸⁴: нельзя вкушать незрелых злаков, горчицы, масла, меду, растительных соков, рыбы, мяса, молока, сметаны и чеснока¹⁵⁸⁵; нельзя превышать размеров, установленных для порций пищи¹⁵⁸⁶. Нарушение всех этих правил считается «поступком порицаемым и гибельным», хотя и «искупаемым исповедью»¹⁵⁸⁷.

В общем, устав был строг, правила воздержания суровы. Между тем, из вступавших в монашество не все оказывались ригористками: были и из инокинь такие, которых, по сравнению с вольнодумными монахами, называли «чаббаджийками»¹⁵⁸⁸. Они пробовали вести «двойную жизнь, смешанную, то как духовные, то как мирянки». Таких другие сестры должны были вразумлять словами: «грешно поступаете вы, возлюбленные, живя смешанным образом, имея дурную славу, вредя сангхе;

образумьтесь, возлюбленные»¹⁵⁸⁹. Некоторые, тяготясь излишнею строгостью буддийского устава, предпочитали переходить в другие секты, говоря: «разве только одни шакийские дочери – подвижницы? есть и другие подвижницы, стыдливые, кающиеся, любящие научение: с ними стану исполнять обеты чистоты». Таким сестры должны сказать: «гневаясь и будучи недовольна, не говори так... Полно, возлюбленная! Закон хорошо преподан; исполняй обеты чистоты, чтобы положить предел скорби»¹⁵⁹⁰. Обыкновенно, дело в подобных случаях ограничивалось закрытым увещанием и раскаянием; переход же к браманическим аскетам, «тиртикам» карался отлучением, без права обратного принятия¹⁵⁹¹. Как и в мужской сангхе, можно было безнаказанно покинуть монастырь и вернуться в мир; но, оставаясь монахиней, нельзя было вмешиваться ни в какие мирские дела; это считалось грехом, и даже тяжким: так, грехом перворазрядным из отпускаемых считалось судиться с домохозяином, сыном его или рабом, с ремесленником или с шраманом и странствующим аскетом¹⁵⁹²; более легким проступком, но все же греховным, считалось исполнение инокинею какого-либо поручения домохозяина, а с другой стороны – «злобствование на семью мирянина»¹⁵⁹³; тем паче воспрещалось вводить в монастыри «ученицу-прельстительницу, живущую с мужчиной или с юношей»¹⁵⁹⁴.

После столь кропотливой регуляции мелких условий внешней благопристойности¹⁵⁹⁵, нельзя не подивиться сравнительной скудости правил о более важных требованиях нравственного и духовного благочиния в женской Патимокке. Есть в ней, правда, несколько правил на этот счет, тождественных с соответственными статьями мужского устава¹⁵⁹⁶; но все же обращает на себя внимание малочисленность требований этого рода, согласованных с особенностями женской природы и женского быта. Есть внушения соблюдать почтительность к мужскому духовенству: не дерзать садиться в присутствии монаха без его разрешения¹⁵⁹⁷, ни приставать к нему, ни спорить с ним или вчинять на него жалобу¹⁵⁹⁸, тем паче – бранить или поносить духовное лицо¹⁵⁹⁹,

или бить его¹⁶⁰⁰. Некоторые правила свидетельствуют о заботах об охране внутреннего мира в женских общежитиях: не поносить собрания «сестер»¹⁶⁰¹, не протестовать против наказаний, наложенных женскою сангхою¹⁶⁰², не делать сознательно друг другу неприятностей, не отказываться услуживать «скорбящей», хотя бы и келейнице, не доводить сестру до ропота, не проклинать ее, не попрекать нарушением обетов чистоты¹⁶⁰³; не драться, «ибо во всяком ударе – грех пачи, поэтому нельзя и самой себе наносить удары, ни даже плакать¹⁶⁰⁴; нельзя, наконец, вымогать взятку от ищущей посвящения¹⁶⁰⁵. Сравним эти немногочисленные предписания с огромным кодексом правил для монахов, и нам станет ясным, насколько менее заботился Готама и весь первоначальный буддизм о женской иноческой жизни, чем о мужской. Нехотя разрешенная, первая и руководилась неохотно; о специальной организации и регуляции ее думали мало, полагая достаточным поставить подвижницам в образец мужской иноческий устав в его главных частях. В итоге, можно сказать, что, если мужская сангха была излюбленным детищем Готамы и главным предметом его дум и попечений, то сангха женская осталась для него навсегда насильно ему навязанною и никогда не любимую падчерицею.

Вот почему и в источниках так мало сведений о внутренней стороне устройства женских обителей. Мы узнаём в коротких словах о том, что миряне уже в раннюю пору предоставляли им для житья то сторожку какого-нибудь служащего, то скотский хлев. Когда подобных помещений оказалось недостаточно, разрешено было строить особые здания для общежитий инокинь; но, кажется, большого усердия в пожертвованиях на этот предмет не замечалось; по крайней мере, вместо расширения монастырей, упоминается лишь об отведении мест для жилья отдельным инокиням¹⁶⁰⁶. Очевидно, больших женских общежитий не было; во всяком случае, ничего такого, что могло бы сравниваться с огромными мужскими монастырями, в несколько тысяч человек, упоминаемыми китайскими паломниками¹⁶⁰⁷. Крупные цифры, определяющие в легендах число монахинь¹⁶⁰⁸, явно фантастичны, и даже рассказы Чуллавагги и других источников о 500 женщинах, сразу

принявших иночество в Капилавасту и ее округе по примеру Праджапати надо считать за преувеличение. Расцвету женского иночества, а следовательно, и расширению женских монастырей мешала привычка индусов смотреть на женщину прежде всего как на мать и хозяйку дома, и за это именно чтить ее. Мы видели, как при зарождении и мужской сангхи народ роптал, что новоявленные святоши подрывают семейную жизнь, увеличивают число вдов и сирот, грозят обезлюдить страну... Такие протесты должны были принять еще более острый характер, когда участились случаи вступления женщин в монашество. До нас дошли жалобы родных и выражения их попыток отклонить девиц от разрыва с миром; даже уже вступивших в паббаджу старались вернуть в семью¹⁶⁰⁹. Положим, встречались иногда и обратные примеры принятия девицами иноческого обета по совету матери¹⁶¹⁰; но случаи эти были редки. Обыкновенно же от подобных решений дочерей матери «громко рыдали, отец был подавлен скорбью» и оба «старались разговорить свое дитя» заманчивыми перспективами привольной, счастливой семейной жизни и указаниями на «трудности, ох! тяжелые трудности подвижничества»¹⁶¹¹. И надо было не женскую силу воли для того, чтобы, вопреки настояниям и слезам родителей, а иногда и мольбам жениха¹⁶¹², поставить все-таки на своем решении. Принимая же во внимание, что согласие родителей было необходимо при совершении посвящения¹⁶¹³, должно думать, что частый отказ в этом составлял значительное препятствие к развитию женского монашества. Как бы то ни было, о женских общежитиях и монастырях мы слышим сравнительно редко, так же, как и о их настоятельницах и руководительницах. Надо думать, что таковою была, например, Патачара, обратившая и укрепившая многих; она была дочерью сетти (казначея царского) из Саватти, и за нею осталось прозвище «вершины монашеской дисциплины»¹⁶¹⁴. «Во главе могучих знанием» поставлена еще Кхема. Она была родом из Сагалы в стране маддийцев, дочь раджи, а потом «первая жена» царя Бимбисары магадхского. «Гордая своим происхождением и положением, молодостью, красотою», она упорно уклонялась от

беседы с Готамою, к которому так благоволил ее муж; переворот произошел в ней стремительно, когда Готама, «желая исцелить ее от ее глупого тщеславия», дал ей возможность чудесным образом созерцать превращение тела красавицы в тело больной старухи и в разлагающийся труп. Кхема, с согласия мужа, променяла дворец на келью и за свои подвиги и мудрость прославилась в женской сангхе, так что на ее собраниях занимала место «первой сестры справа»¹⁶¹⁵. Она, вместе с Уппалаванною¹⁶¹⁶, считалась главной из учениц Будды¹⁶¹⁷. Упоминаются и другие «матери» женской общины, но о деятельности их сведений не имеется, как и вообще в буддийской словесности, столь обильной жанровыми картинками из жизни монахов, соответствующие сцены из быта обитателей женских почти совершенно отсутствуют.

Все это приводит к заключению, что общежития эти получили сравнительно с мужскими слабое развитие, а потому надо предположить, что многие инокини подвизались наедине; отсюда же один шаг до предположения, что они пустынножительствовали. И действительно, перелистывая Теригату, получаешь впечатление, что тип таких, в одиночестве подвизавшихся, был преобладающим. А между тем, пустынножительству правила ставили серьезные затруднения: при необходимости пользоваться духовными услугами монахов (при научении, увещании и посвящении), нельзя было монахиням жить вдали от местопребывания мужской общины; а затем постоянное местопребывание монахинь в лесу было даже исключено из их устава, вследствие опасности быть обиженными и обесчещенными в безлюдной глуши. Духовной сестре было запрещено «бродить» не только в дождливую пору вассы, но и в остальное время года, в своей и чужой стране, «в местах опасных и страшных без провожатых»¹⁶¹⁸. С другой стороны, полный отказ в пустынножительстве был бы не только обиден для жаждавших высших аскетических подвигов, но и стоял бы в противоречии с общей тенденцией буддийских правил о «строгом житии». И вот потому-то отшельничество, в умаленной против мужчин дозе, было не только разрешено монахиням, но даже вменено им в обязанность: правило 40-е

отдела пачиттий и «Женской Патимокки» гласит: «если духовная сестра после периода дождей не станет бродить, хотя бы пять-шесть иоджан, это – грех пáчи», а 70-е правило вменяет ей в обязанность брать с собою и новопосвященную келейницу для участия и ее в этом подвиге, в том же размере. Отсюда надо заключать, что в большинстве случаев монахиням для своего отшельничества приходилось избирать места не очень отдаленные от селений и от мужских монастырей, хотя в песнях и поэмах, описывающих жизнь отшельниц, упоминается о пребывании их «в глубине лесов, где рыщут дикие звери, где ревет безумно разъяренный слон»¹⁶¹⁹. Но при стеснении пустынножителства требованиями устава и при недостаточном числе общежитии, многим приходилось довольствоваться одиноким келейным житием¹⁶²⁰, или же бродячим образом жизни нищей странницы¹⁶²¹, особенно трудным для «нежных, слабо сложенных женщин», иногда обессиливавших до невозможности уже держаться на ногах от усталости, лишений или же по старости лет¹⁶²². Нередко скитания длились долгие годы. 7 лет, 25, даже будто бы 50¹⁶²³; иногда такие бесприютные страдалицы возбуждали к себе жалость встречавшихся с ними обитательниц женских общин и эти монахини помещали их в свой монастырь, с разрешения руководительниц его.

Обозревая совокупность условий, при которых приходилось спасаться буддийской женщине, мы убеждаемся, что жизнь этих бедных подвижниц, как телесная, так и духовная, была значительно тяжелее и, вместе с тем, бесцветнее жизни мужчин-иноков. Сохранение подчинения мужчине, в лице мужской сангхи, меньшее развитие общежительного начала при стесненности единоличного отшельничества лишали монахинь той полной независимости от всего стороннего, которая составляла великое преимущество мужского монашества. Эти же условия вели к умалению той беззаботности относительно необходимейших условий существования, которая была обеспечена мужской сангхе. Далее: малое развитие общежительного начала лишало очень многих инокинь всех тех преимуществ, которые создаются духовным сближением друг с другом: взаимонаучением, примерами поведения, обоюдную

поддержкою, крепостью корпоративной солидарности. Все это не могло не отзываться на душевном состоянии инокинь; их жизнь была еще беднее содержанием, чем жизнь мужской сангхи. Собрания, совещания, ритуальные торжества, даже хозяйственные заботы женских обителей – все это оставалось урезанной и ослабленной копией распорядков мужских монастырей, а потому и все изъяны строя последних чувствовались здесь еще сильнее. Отсутствовал столь привычный женщине, столь соответствующий ее природе семейно-хозяйственный труд, да и всякий труд, телесный и духовный. Отсутствовали подвиги милосердия; то, что было еще открыто любвеобильной мирянке: снабжение голодающих пропитанием, уход за больными, навещение скорбящих и нуждающихся, заботы о сиротах, – все это было недоступно монахине, при наличности воспрещения входить в дома мирян, говорить с мужчинами, оказывать санитарно-врачебную помощь им, или совместно с ними.

Чем же было буддийской женщине наполнять пустоту жизни в «пустых» кельях или в лесном уединении? Подвижницы браманические были в этом отношении поставлены благоприятнее последовательниц Готама: там имелся сложный обрядовый ритуал благочестия, подлежащий выполнению; там можно было отводить душу проявлениями внешнего культового усердия; здесь же и в этом отношении была пустота, ничем осязательным не замещенная. Одна отшельница, бывшая браманистка, сама проводит это сравнение: «В былое время в полнолуние и в новолуние опять, и в четверть каждую луны, последуя жрецов приказу, я жертвы щедро приносила и торжества справляла все, желая небо приобрести и милости богов снискать. Теперь, довольствуясь крохами, обрита и желтой рясой прикрытая, я не ищу благоволения богов»¹⁶²⁴. Эти подвижницы – не то, что простодушные мирянки, всегда готовые использовать уступки, сделанные им со стороны Учителя по части общепринятых, народных верований; нет! даже самому Маре не удастся изловить их в сети обмана праздных верований! *Пусть убеждает искунитель:*

О тридцати трех божествах

Не забывай, Сисуначала;
О божествах из царства мрака,
О божествах из царства света.
О божествах самодовольных,
Которых чтила ты когда-то».
«Мужественная» инокиня отвечает:
«О всех о них уже давно
Я поразмыслила довольно.
Мне ясно: все заражены
Они дурманом бытия.
Желанием себялюбивым
Из жизни в жизнь переходить.
Из них никто еще не смог
Спасть из петли жизни личной,
Из круга выйти рокового
То зарождения, то смерти.
Но мне Учитель мой открыл
Ту истину, что заурядным
Умом постигнуть невозможно.
Благую весть я приняла;
Рассеялись туман и сумрак»¹⁶²⁵.

На той же отрицательной точке зрения по отношению к религиозной вере стоит другая монахиня, Чала. Здесь опять та же оригинально-буддийская постановка проблемы веры и неверия: защитником и миссионером веры в богов является искуситель, дух лжи, с целью помешать этой проповедью принятию мудрости дхаммы. Вот почему он спрашивает:

«Зачем нет веры у тебя?
Взгляни: ведь верят же другие!
Не будь и ты глухой, упрямой!»
Чала отвечает:
Другие толки легковыверны,
К поверьям, мненьям всяким склонны;
Но то, что подлинно нам знать
И понимать необходимо,
Незнанью их непостижимо.
Потомок шакьев благородных.

Преодолевший мир, открыл
Мне истину. В ней нет сомненья.
Благуя весть я приняла;
Приказ исполнила владыки;
Побеждены туман и мрак
И с ними власть твоя, проклятый!»¹⁶²⁶.

Итак, религиозным подвигам вообще и молитве в частности не было места в душах буддийских монахинь, а это создавало в духовном мире их такую пустоту, заполнить которую им было тем труднее, что и нравственная сторона их жизни была также опустошена апатичным отношением к задачам деятельной добродетели и принижением значения греха, чтобы не сказать полным отрицанием его. Мы отметили эту черту буддийской аскетики у мужчин-подвижников, но, пожалуй, она еще ярче выделяется на бледном фоне жизни аскетов. Психология подвижниц христианских показывает, что женской душе, как более чувствительной и нежной, чем мужская, переживания раскаяния во грехах присущи в формах особенно интенсивных, словно сила страсти, прежде владевшая грешницами, ищет искупительного возрождения в порывах и усилиях покаянных. Наглядное тому доказательство – многочисленные блудницы, превратившиеся в праведниц и изгладившие былые грехи потоками слез и величием подвигов благочестивых. В сонме буддийских аскетов таких падших было, как мы видели, не мало; но в их исповедях, в их поэтических признаниях, за единственным исключением, совсем не звучат мелодии покаянные в их подлинном смысле. Не только ни разу мы не слышим бесконечно повторяющегося в памятниках христианской аскетики религиозного вопля души верующей: «Боже, милостив буди мне, грешному!», или «помилуй мя, Боже, помилуй мя!» – нет даже просто этического возгласа: «горе мне, грешнику, или грешнице!». Обратившиеся осуждают прежнюю жизнь, презирают ее, но не за греховность, а только за суетность, не за преступность, а лишь за легкомыслие и бесплодность для высшей цели. Это покаяние не во грехе, а в неосновательности и ошибочности суждений, желаний и поведения, в отсутствии «ясного сознания», в «глупости», в

«безумии». Здесь нет Того высшего, абсолютного, безусловно безгрешного, перед Кем могла бы каяться во грехе душа, сокрушенная сознанием своей вины; не к кому здесь взывать о помиловании, об исцелении от заразы греха; нет потребности и в искуплении вины, ни надежды на то, как это мы видим в аскетике джайн, полагавшей, что мучительно-лютые подвиги самоограничения и самоистязания принудительно действуют на карму не только применительно к судьбе грядущей, но и в отношении к следствиям жизни прошлой, «стирая, сглаживая» грехи¹⁶²⁷. Будда отверг и осудил этот догмат джайн, но вместе с тем объявил сокрушение о грехах настолько же бесполезным, насколько искупление их невозможным. Это воззрение нашло себе отражение в песнях монахинь, и даже в выражениях дерзких и насмешливых, образцы коих мы привели раньше. Мало того! Этим стоически-спокойным душам хочется и других, терзающихся сознанием греха и страхом кары, перетянуть к себе, в ледяное море буддийского покоя: так некая *Пунника* обращается к «водяному брамину» с вопросом:

«Чего боишься ты, брамин? Зачем в ручье изо дня в день, дрожа от холода, сидишь, терпя мученья без конца?» Он отвечает: «ужель не знаешь ты – зачем? Благодетельные дела свершают, чтоб изгладить злые. Грех юности и зрелых лет вода раскаянья смывает». – *Пунника*: «Не трать, не трать напрасных слов! Один безумец научить безумцев мог такому вздору! Ведь если б так – на небеса лягушки, змеи, крокодилы переселяться бы могли! Нет! убивающий живое: мясник, охотник, рыболов, палач, разбойник-душегубец омыть не смогут преступленья! Когда б грехи вода смывала, она б снесла и след заслуг, и ты всего б лишился, друг. Нет, лучше избегай дурного и не заботься о воде. Я помогу твоей беде: иди к Учителю скорее; принять он каждого готов под сангхи иноческий кров. Там образ полной чистоты наверное обрящешь ты». – *Брамин*: «Помощник мой и избавитель! Иду, спешу в твою обитель! твое веленье – мне закон; спасенье мне дарует он»¹⁶²⁸.

Освободившись таким образом от дел, от молитв и от покаяния, чем, повторяем, могла наполнить свой невольный досуг буддийская аскетка? Не пристальным изучением дебрей

философской стороны дхаммы, занятием не одобренным Учителем даже для мужской сангхи, тем менее для существ «с умом в два пальца шириною». Исключения могли, конечно, встречаться и в этом направлении: бывали любознательные, острые пониманием и вдумчивые головы и у этих отшельниц. Недаром одна из них, Сама, возражает лукавому, дразнившему ее попреки слабости женского ума: «что тебе за дело до того, что я женщина? Когда природный ум надежен, когда и знание в нем есть, и понимание закона, тогда ответить вправе я: я – женщина; я – и мужчина»¹⁶²⁹. Такие «ясно-сознательные» готовы были держать экзамен на степень овладевшей философской стороною дхаммы хотя бы у самого Мары, как это видим в лице некоей Селы, или еще Ваджиры в Самюттаникае¹⁶³⁰. Но это, разумеется, – либо редкие исключения, либо, ещё вернее, приукрашенные и преувеличенные изображения более скромной действительности. Большинству женщин, конечно, заниматься философским анализом не было возможности, едва ли была и охота: для этого не доставало подготовки и навыка, как и поощрения. Оставалось отдаться процессу отрешения от всего мирского, земного, общечеловеческого и индивидуального, производить над собой процесс самоуничтожения личности, не путем тонкого мысленного разложения онтологических и гносеологических основ объективного и субъективного бытия, а упрощенным способом волевого, аскетического самоупразднения. И действительно, если мы развернем Теригату, сборник лирических душеизлияний буддийских монахинь, мы увидим, что именно этот безотрадный мотив решительно преобладает в их психологии.

Вывод из их жизненного опыта – обычно-буддийский:

«И мир богов, и мир людей,
И мир животных, и теней,
И мир духов, и адский мир,
Все – только призрачный кумир;
В нем все – страдание и горе;
Объемлет здесь вас скорби море;
В аду вас ужас ждет другой;

Но чужд и небесам покой;
И на богов надежды тщетны;
Мольбы и к небу безответны.
В одном, в одном для нас спасенье:
От суетности отрешенье, —
Оно одно окончит беды,
Оно одно венчает силой
Для завершающей победы
Над колыбелью и могилой»¹⁶³¹,
«Для вечного освобожденья
От умиранья и рожденья»¹⁶³².

Цель жизни – перервать «жизну бытия», достигнуть смерти конечной, полагающей предел «бешенству повторяющихся смертей»¹⁶³³. «Ведь жизнь не стоит ничего! о ней и знать я не хочу!» «от ней, полна к ней отвращения, я отрекаюсь навсегда. О, если бы мне никогда не видеть снова возрожденья!»¹⁶³⁴. Добиться уверенности в возможности этого, перевоспитать себя так, чтобы умертвить в себе жажду жизни и заменить ее жаждою небытия, а для этого отрешиться от всяких желаний, «смирить сердце и обуздать его настолько, чтобы в непоколебимом равновесии и безучастии ко всему все явления, все различия, все окружающее и собственное существо стали бы равными нулю»¹⁶³⁵ – вот практическая задача жизни буддийских подвижниц и единственное содержание их подвига.

Они его свершают с искренностью и настойчивостью, и с особым, своеобразным нигилистическим пафосом, едва понятным для иного, положительного жизневоззрения, как языческого, так и христианского. Кажущееся безумием, приводит их в неподдельный восторг: «угашение – вот несравненное ни с чем, вот подлинное счастье!», «вот награда мужества и чистоты жизни!»¹⁶³⁶ восклицают они. Как часто стараются они успокоить себя убеждением, что «живут последнюю жизнь»¹⁶³⁷. В этом сознания почерпают они источник «высшего мира» и «ненарушимой, светлой бодрости духа»¹⁶³⁸, – они сказали бы «радости», если бы ощущение радости не было нарушением достигнутого душевного равновесия, возвратным шагом к падению. И, однако, радость,

именно радость, но какая-то зловещая, противоестественная радость, звучит в их победных кликах, повторяющихся как нормальный, торжествующий финал их духовных песен:

«Сгорела я; истлела я;
Угасла я; остыла я,
И навсегда, и навсегда!
И не воскресну никогда!»¹⁶³⁹
... «Достигнуто раскрепощенье
От всех цепей, от всех бремен»¹⁶⁴⁰.
... Мир вечных смен, – разрушен он,
И к бытию нет возвращенья¹⁶⁴¹.
... Все бытие истреблено,
И вытравлено все оно»¹⁶⁴².
... Жизнь выжжена вплоть до корней
И не вернуться снова к ней¹⁶⁴³.
... Вот следствие, вот плод, награда
Того, чему была я рада
Служить в смирении моем!
Сбылось заветное стремленье;
Вот он, вот миг освобожденья¹⁶⁴⁴.
Отныне спи спокойном сном!¹⁶⁴⁵

Мы верим в неподдельность, в правдивость этих признаний; присматриваясь к порывам этого наноса самоуничтожения, мы чувствуем его искренность; мы знаем, наконец, что эти «песни восторга» писаны не для показа, что это действительно вопль одинокого существа, исходящий не только из «пустых» келий, но и из душ, умышленно и безжалостно опустошенных. Но чего нам не понять осязательным и сродственным восприятием, это то, как можно довольствоваться этим пафосом истребления жизни, да еще в женской душе? Не понять этого жуткого восторга потому, что на смену его безумной вспышки нечего было дать, не на что было тратить хотя бы и жалкие остатки слабеющих сил. Глубины знания были заповеданы; дела – отринуты... Уцелела, впрочем, одна область, таинственная область мистических озарений и магических сил. Наличие последних у женщин действительно констатируется источниками: Уппалаванна поставлена во главе

одаренных этими силами¹⁶⁴⁶; но мы имеем полное основание думать, что обладательницам их приходилось применять их еще реже, чем магам из мужчин, и с еще большими препятствиями со стороны вождей буддийского движения. Женщинам не могло быть неведомо нерасположение Будды к применению магических сил. Одна легенда повествует по этому поводу, как некая новообращенная Горами обратилась к нему с предложением: «владыко! нет надобности тебе утруждать себя творением чудес: я, рабыня твоя, произведу их, вместо тебя». – «Знаю, дочь моя», ответил он, «что у тебя есть эта сила, но не ради нее собралось здесь народное множество». И не дал разрешения чудодействовать. А Горами подумала: «есть другие люди, более меня способные, говорить вящие дела». Прозорливец же тотчас возгласил: «могущие творить чудеса, пусть выйдут вперед!» Многие вышли из толпы, между прочим, богач Анатанеин, маленькая девочка Тсера, какая-то пожилая женщина и «царь магов» Моггаллан, все горевшие желанием великими чудесами убедить иноверцев и еретиков в правоте дхаммы. Но Будда отверг услуги всех под предлогом, что доказывать истину учения – его дело, а не посторонних лиц¹⁶⁴⁷. Как ни фантастична канва рассказа, суть ее ясна; он, очевидно, вызван действительным нерасположением Будды к занятиям магией вообще, а у женщин в особенности; последнее подтверждается и другим сказанием, а именно, будто он отринул даже главную тауматургистку буддийскую, Уппалаванну, строгим упреком: «не приличествует инокине совершать магические деяния в присутствии Учителя»¹⁶⁴⁸.

Невозбранном, казалось бы, должно было, наоборот, оставаться стремление женщин к мистическому созерцанию и к плодам его. Однако, как мы видели, Будда и от этого отклонял своих последовательниц, низводя их с таинственных высот экстаза в равнину нравственного совершенствования. Форменного воспрещения, однако, тут не было, и любительницы созерцаний и озарений были, надо думать, многочисленны среди келейных и лесных отшельниц. Ангуттара-никая ставит во главе «предающихся углублениям» (мистическим «погружениям») Нанду, или Рупананду, двоюродную сестру

Будды; во главе «одаренных сверхземным оком» – Сакулу; во главе «помнящих прежние существования» – Бхадду-Капилани; во главе «овладевших великим знанием, то есть шестью абхиньями, – Бхадду-Каччану¹⁶⁴⁹. Обладание «всеми тремя знаниями» часто упоминается и в Теригате; но нигде нет в этих свидетельствах указаний на способы созерцания, на процесс экстатических состояний у женщин. Если бы у нас не было иных осведомительных источников по этим вопросам, из специально женских показаний мы не знали бы об этих мистических переживаниях ничего. Для объяснения этого интересного факта остается предположить, что или буддийские подвижницы и в этом отношении были сильно стеснены в свободе действий и в признаниях о них сравнительно с мужчинами, или же, что мистические вдохновения им были присущи в меньшей степени, либо принимали упрощенные формы, или же, наконец, (и это кажется наиболее вероятная из догадок), что женщины были менее склонны рефлексировать по этому поводу и не желали разоблачать столь интимных и таинственных переживаний. Надо принять во внимание и то, что область мистических озарений и экстаза должна была становиться менее доступной женщинам, вследствие воздействия на них самих принципиального признания несовершенства их природы буддийской доктриной. Им не отказывали в приближении к совершенству путями мистическими; но это приближение все же оставалось временным, частичным, незаконченным, и, несмотря на него, непоколебленным пребывало в силе общее, принципиальное правило: «невозможно, лишено оснований, недопустимо, чтобы женское существо стало праведным, вполне просвещенным, саммасамбуддой: невозможно это для женщины, тогда как для мужчины это возможно... Невозможно, чтобы женское существо стало миродержцем, царем небесных духов, блаженных духов, святых духов, тогда как для мужчины все это возможно... Невозможно, наконец, чтобы женское существо стало Буддой»¹⁶⁵⁰.

Позднейшая система «Великой переправы», Магаяны, в силу своей общей склонности расширять и облегчать путь спасения, не могла не сознавать, каким тяжким тому

препятствием было пренебрежение духовною участью женщины в первоначальном буддизме. Естественно, возникало желание смягчить суровость этого отношения, и под влиянием такого желания оценка достоинства женщины в Магаяне действительно до некоторой степени повысилась. Отголосок этой перемены мы видим в одной интересной магаянистической легенде об инокине Утпалаванне (Уппаллаванне). В лице ее невзыскательные любители аналогий и параллелей между буддизмом и христианством могли бы усмотреть нечто вроде Магдалины буддизма, ибо ей на долю выпала честь первой встретить Будду после его возвращения на землю с неба 33 богов, куда он временно будто бы отлучился для наставления своей матери Майи¹⁶⁵¹. Пребывание его в горнем мире длилось три месяца, оставаясь тайной для учеников; лишь за семь дней до окончания срока оно было обнаружено обладавшим даром «небесного ока» Ануруддою, который и послал Моггаллана приветствовать вознесшегося Учителя от лица учеников. После краткой беседы Будда отпустил Моггаллана, сообщивши ему, что через неделю он вернется на землю. Весть эта произвела огромную сенсацию, и цари четырех стран света со своими народами вышли навстречу «Всемирно-чтимого». И вот, и у монахини Утпаллаваны сердце зарделось желанием узреть его в этот момент прежде всех. Но ее смущала мысль: «ведь я – только женщина! как может выпасть на мою долю счастье первой удостоиться увидеть его?» Но Всеведущий, прозревши силу чувства ее, дал возможность стать ее мечте действительностью: не цари, не мудрецы, не ученики, – женщина раньше всех увидела сходящего с неба Будду!... При первоначальном, безусловно пренебрежительном отношении буддизма к женщине такая поправка достоинству низшего существа была невозможна; вот почему эта легенда несомненно свидетельствует о смягчении сурового отношения к женщине в позднейшую пору. Однако, и здесь, приличия ради, «буддийской Магдалине» сочли нужным на краткий срок встречи с Буддою сообщить мужской образ, – царя-чакравартина¹⁶⁵². Да и то, словно испугавшись опасного отступления от обычного взгляда на женщину, дальнейшее предание о чудесном событии

постаралось ослабить его эффект. Вот, например, какой характерный для позднейшей махаянистической доктрины вариант той же легенды сообщает Гиуэн-тсанг: «в ту пору, когда Татагата возвращался из дворца Ишвары-дэвы в Джамбудвину, мудрец Субхути, спокойно сидя в своей келье, подумал: «вот, Будда возвращается к общению с людьми, и божественные существа сопровождают его, и служат ему, но мне зачем идти во сретение ему? разве я не слыхал от него, что все, кажущееся сущим, чуждо реальности? Если же такова природа вещей, то, значит, я уже духовными очами созерцал мудрость духовного тела Будды». Пока мудрец рассуждал так, непосвященная в глубокомыслие буддийского идеализма Утпаллаванна рвалась увидеть Будду запросто, очами телесными, побуждаемая не ученою любознательностью, а силою любви и благоговения. Внял Возвышенный желанию простодушной, обратил ее в царячакравартина и сподобил ее первой узреть телесными очами с неба сходящего Будду, но, в то же время, пояснил: «а все же не ты первая (вообще) узрела меня! Субхути, постигший пустоту (нереальность) всего сущего, вот, кто узрел мое духовное тело»¹⁶⁵³. И здесь, следовательно, буддизм остался верен своему предубеждению, что высшая мудрость – не для женского ума; недаром та же легенда в другой, южной версии, повествуя о наставлении Буддой своей матери на небе тайнам дхаммы, не забыла упомянуть, что предварительно Майя из женщины переродилась в божественное существо мужского пола¹⁶⁵⁴. Если и в более раннюю пору стали иногда допускать достижение женщинами высших степеней святости, то условием этого ставили именно перерождение их и существа мужские: так, по сказанию Дикха-Никаи, некая Гоника, дочь шакьев из Капилавасту, верившая в Будду, дхамму и сангху, и выполнявшая предписания, «отбросивши женские помыслы и возрадивши в себе помыслы мужские», после смерти возродилась для блаженной жизни в сообществе 33 богов, усыновленная ими в виде Гонаки, сына богов. Легенда изображает нам ее в этом новом виде, упрекающей трех буддийских монахов: «смотрите, я была девица, а вы – монахи, пользовавшиеся благодатью внимать наставлениям самого

Учителя о том, как надо устраивать жизнь. И вот, даже и мне удалось достигнуть общения с 33 богами и стать сыном их; а вы возрождаетесь в пониженном состоянии гандхарв! Печально, грустно видеть такую участь среди своих единоверцев!»¹⁶⁵⁵.

С течением времени, по мере того как учения Магаяны упрочивали надежду на спасение многих, крепла вероятность достижения и женщинами высших степеней мудрости и праведности. На этой точке зрения стоят позднейшие северные повести; так, например, вся восьмая декада Авадана-шатаки посвящена рассказам о том, как женщины достигали архатства. Здесь мы видим, какая глубокая перемена произошла в этом отношении сравнительно с первоначальным буддизмом; здесь уже раскрыта возможность совершенствования для женщин не только благовоспитанных и неизменно благонравных, выбранных из высшего круга общества, но и для затерянных в низших его слоях, в среде, обильной пороками: для рабыни, для уличной танцовщицы легкомысленного поведения¹⁶⁵⁶. Преобладают, разумеется, благонравные, причем общему чертою, определяющею их высокое нравственное достоинство, выставляется отвращение к браку и предпочтение ему монашеской жизни. Однако, соблюдение абсолютного целомудрия не является непременным условием достижения архатства: последнего удостоивается и замужняя женщина, безобразная по внешности, доведенная до отчаяния насмешками над ее уродливостью и обратившаяся к учению Будды в тот самый миг, когда она, с горя, уже накинула-было себе петлю на шею¹⁶⁵⁷. Более того! Обращается на правый путь и достигает архатства распутная плясунья, пытавшаяся соблазнить мудреца-подвижника, а по другому варианту – даже самого Будду, образумившего эту грешницу уже известным нам приемом, превращением ее в старуху¹⁶⁵⁸. И, что всего замечательнее, причиной, приводящей к такому счастливому исходу, лишь в редких случаях указывается свершение высоких и длительных подвигов (например, «настойчивость в (доброкачественном) поведении на пространстве 12000 лет»¹⁶⁵⁹; в большинстве же случаев считаются достаточными типичные акты буддийского благочестия, как-то: оказание

милосердия Будде, явившемуся инкогнито, или же заведомо ему и ученикам его, усердие в прислуживании им и угощении их, сопровождаемое торжественно выраженным желанием достигнуть когда-либо архатства. Движение в пользу восстановления достоинства женщины, по-видимому, совпадало с тем, выше нами указанным, которое стремилось возвеличить значение активной добродетели и так называемых «малых дел». Раз последние возросли в своей ценности, свойственно было и на участь женщины смотреть оптимистичнее, ибо именно в области добродетели женщина не отставала от мужчины.

Впрочем, позднейшая пора относилась благоприятнее, чем более ранняя, и к вопросу о доступности женщине духовного звания: среди женщин-архати упоминается Сомма, дочь брамина, отличавшаяся выдающимися умственными способностями и великою ученостью: когда отец ее, брамин, читал священные тексты ученикам, она сразу запоминала их, а, выслушавши шастры закона, делала верное истолкование их так же, как и Патимокки. Вот почему в Шравасти вокруг нее ежедневно толпились желавшие получить разъяснения темных мест учения¹⁶⁶⁰. За «замечательную женщину по великому знанию и глубокой образованности» считали еще Ксему, жену раджи, перешедшую в иночество¹⁶⁶¹. Но все же то были сравнительно редкие примеры. Но зато позднейшая пора признала за такими, достигшими высокой степени мудрости, женщинами право и компетенцию поучать ей и других, даже и мужчин. По крайней мере в Авадана-шатаке в большинстве рассказов об этих «архати» им не только приписывается обладание таинственными магическими силами¹⁶⁶², но и право, с благословения Будды, проповедовать закон народу, причем эта проповедь сопровождалась будто бы великим успехом. Такой «проповедницей пред толпою» была якобы юная Супрабха и «красавица из Каши» Кашисундари¹⁶⁶³, тогда как Качангала считалась «первой из истолковательниц конечных истин дхаммы» монахиням и мирянкам¹⁶⁶⁴. Из более надежных, ранних источников мы знаем, что Будда таких полномочий по части публичного учения женщинам не давал, а следовательно,

и повествования о проповедях их перед толпою надо отнести к разряду легендарных, а не исторических. Тем не менее, признание позднейшей порой такой деятельности за дозволенную и правомочную ясно показывает, как далеко магаянистическое воззрение на достоинство женщины шагнуло за пределы первоначального, гинаянистического. Завершающим проявлением смелости в этом отношении можно считать допущение в одном из магаянистических текстов¹⁶⁶⁵ возможности, что женщина приобретением знания, праведностью и продолжительным, тяжким искуплением грехов может, наконец, освободиться от женской природы, переродиться в мужчину и, со временем, стать даже Буддой. Такая участь была будто бы обещана Буддой одной старухе, в которой он признал свою мать «в течение пятисот предшествующих существований». Однако, и для этой исключительной счастливцы предсказанное сбудется уже тогда, когда все обычные несовершенства нынешнего миропорядка упразднятся, а в частности исчезнут и гений зла, Мара, и его спутница и пособница, женщина-самка, когда состоится «освобождение от ига материнской утробы (как органа возрождений), и самое имя женщины перестанет произноситься и прославляться»¹⁶⁶⁶.

Так, даже в самых смелых мечтах о восстановлении достоинства женщины звучит еще уничижающий ее тон. Действительность же, надо думать, была для нее еще более неблагоприятна. Скудость сведений о женском монашестве лишает нас данных для суждения о степени его распространения в разных странах и о влиянии на окружающую среду. Но, принимая во внимание выше очерченные условия жизни буддийских инокинь, мы вправе предположить, что это влияние было незначительно. Мы лучше ознакомлены с миром внутренних переживаний этих своеобразных подвижниц; но к тем лирическим разоблачениям, которые в этом отношении дает нам сборник их песен, добавлений почти не существует, кроме случайных упоминаний в Випае, в некоторых суттах и джатаках о кое-каких чертах их быта. Им приходилось, по-видимому, испытывать немало насмешек и оскорблений: то распутные

женщины поднимали их на смех за целомудрие¹⁶⁶⁷, то вольнодумцы из монахов, чаббаджийцы, пытались соблазнять их или подбивать на дурные дела¹⁶⁶⁸. Да и миряне, как мы видели, склонны были неосновательно подозревать их в непозволительных сношениях с духовными и светскими людьми. Изветы были часто напрасные¹⁶⁶⁹; но не было недостатка и в действительно дурных чертах в поведении инокинь; среди них встречались корыстолюбивые¹⁶⁷⁰, высокомерные, непочтительные к монахам; многочисленны были случаи споров друг с другом, ссор и даже драк¹⁶⁷¹. Вообще же, институт женского монашества, хотя и просуществовал не менее тысячи лет после Готамы, однако, с течением времени не укрепился, а пришел в расстройство и вымер. Когда именно, и как это произошло, — мы не осведомлены источниками и принуждены довольствоваться относительно этих вопросов немногими случайными указаниями. В начале V века по Р.Х. Фа-Гиэн упоминает об индусских монахинях, живших по монастырям и содержавшихся на общественный счет¹⁶⁷². В «Срединном царстве», Маджимадесе, у них установился особый культ, состоявший в принесении жертв в «ступе», посвященной Ананде, как тому из учеников Будды, который ходатайствовал об учреждении женского иночества¹⁶⁷³. В VII веке И-Тсинг констатирует существование монахинь «во всех странах Южного моря» и в Китае, и отмечает превосходство первых, выражающееся в «нищенски-бедной и простой жизни», тогда как из китайских монахинь «некоторые никогда не думают о созерцании и чтении, а предаются побуждениям земных желаний; другие же заняты нарядами и щегольством, об исполнении же предписаний закона не заботятся». От него же узнаём мы, что средства существования у китайских монахинь и у обителей их в эту пору были очень ограниченные, так что во многих местах им нечем было кормиться. Отсюда возникал вопрос о необходимости для них труда, ради снискания средств к пропитанию; но, замечает китайский паломник, «работая, они часто поступают вопреки учению Владыки и нарушают его благородные желания»; почему им рекомендуется лучше терпеть нужду, но оставаться верными

решению «пребывать бездомовными, ради достижения мокши, то есть конечного освобождения», и для этого «следовать надёжнейшим путем квиэтизма (неделания), преуспевая в мудрости, соблюдая правила денно и нощно, не заботясь об удобствах телесных и не мешаясь в суетные труды мирского образа жизни». «Существо, хотя бы и женского пола, одаренное могучим духом, не должно заниматься прялкой и веретеном, ни обычными домашними работами и тем менее думать об обилии одежд и о нарядах»¹⁶⁷⁴. Еще позднее, в первой половине VIII века, в очень известной и популярной в Индии драме Бавабхути «Малати-Мадхаве» в числе действующих лиц мы встречаем буддийских монахинь, из которых одна, Камандаки, занимает в пьесе, напоминающей по сюжету «Ромео и Джульетту», положение, сходное с Фра-Лоренцо в творении Шекспира¹⁶⁷⁵.

Несколько лучше осведомлены мы о состоянии женского иночества на Цейлоне, хотя сведения, сообщаемые хрониками Магаванзою и Дипаванзою, носят фантастический характер, изобилуют преувеличениями и шаблонными описаниями по определенному образцу. Начало женскому монашеству положено было здесь женою прославленного царя Деванампиятиссы Анулой, которая вместе с 500 своими придворными дамами и девушками посвящена была дочерью Ашоки Сангамиттою, тою самою, что привезла на Цейлон отпрыски священного дерева Бодхи¹⁶⁷⁶. Тогда же был основан первый женский, хатталакский монастырь, занявший почетное положение в истории цейлонской сангхи¹⁶⁷⁷. Женская община стяжала себе покровительство и щедрости царей и цариц¹⁶⁷⁸, в особенности жены царя Дутта-Гамини, прозванной Вихарадэвою, «богиней вихар», очевидно в награду за построение и украшение таковых¹⁶⁷⁹. Число монахинь, указываемое хрониками, конечно, чудовищно преувеличено, и из приводимых цифр отнюдь нельзя выводить заключений о действительном их количестве; однако, уже из простого сопоставления хотя бы и преувеличенных показаний о количестве монахинь с числом монахов¹⁶⁸⁰, ясно, насколько меньше было первых.

Чем позднее, тем реже, слышим мы о них и на Цейлоне, хотя женское иночество существовало там долгие века. Так, царь Аггабодхи II (ок. 600 г. по Р. Х.) построил монастырь для своей жены, принявшей пострижение, а около 623 года постриглась жена царя Джеттатиссы, прославившаяся затем, как проповедница, в совершенстве знавшая Абхи-дхамму и комментарии к ней¹⁶⁸¹. Затем мы слышим о построении женской обители Махиндою I в 768 г. и другими лицами в 807, 912 и 939 годах¹⁶⁸², но после этой даты хроники смолкают о монахинях. В институциях великого царя Паракрамы¹⁶⁸³, в перечне разрядов лиц, составляющих буддийское общество, из прежнего, обычного, пятерного его состава: монахов, монахинь, послушников (новоначальных), мирян и мирянок, монахини оказываются вычеркнутыми¹⁶⁸⁴. Надо полагать, что женское иночество, никогда не бывшее влиятельным в Магадхе и на Цейлоне¹⁶⁸⁵ уже раньше вымерло на острове и потому не было включено в реставрационные меры Паракрамы. Во всяком случае, с тех пор ему уже не удавалось оправиться, и в настоящее время на Цейлоне очень мало, или вовсе нет монахинь¹⁶⁸⁶.

В Сиаме, Лаосе, Камбодже и Бирмании женское монашество давно прекратилось¹⁶⁸⁷, и новейшие опыты восстановления его не имеют успеха¹⁶⁸⁸. Да и трудно ожидать его в странах, где, как в Сиаме и Лаосе, даже монахи не славятся строгостью и чистотой жизни, а женщины в Камбодже отличаются легкомыслием и чувственностью, раньше же предавались полной распущенности, которую буддизм смог обуздать лишь до некоторой степени¹⁶⁸⁹. В Непале вымерло не только женское, но и мужское иночество. В Китае довольно еще много женских монастырей, преимущественно в южных областях: в одном Кантоне более 80 обителей; но все они ничтожно малы по числу живущих в них. В одежде инокини подражают монахам; подобно им, бреют голову, но поверх головы носят покрывало; устав, по мере возможности, так же приурочивается к мужскому, да и в дисциплинарном отношении инокини стоят под контролем монахов же¹⁶⁹⁰.

Что касается Тибета, то в западной его части женских монастырей мало, в центральной же и восточной достаточно¹⁶⁹¹, а один из них, Самдингский, принадлежит даже к наиболее усердно посещаемым паломниками¹⁶⁹². Тибетский канон священных книг еще хранит в себе Пратимокшу, приспособленную для монахинь, и Пояснения женской дисциплины (Биккуни-Виная-Вибханга)¹⁶⁹³; еще соблюдается древнее подразделение на послушниц (джетсульма) и принявших полный обет и посвящение (джесслонгма)¹⁶⁹⁴, но едва ли существуют иные, высшие степени иерархические, как предполагал Кеппен на основании рассказов прежних путешественников¹⁶⁹⁵. Несомненно, однако, что вера тибетцев в чудесных «перерожденцев», хубилганов, то есть в воплощение божественных существ в человеческом образе¹⁶⁹⁶ нашла себе применение и в женском иночестве в лице таковой же настоятельницы сейчас упомянутого Самдингского монастыря, почитаемой за воплощение «свиньеподобной» божественной фурии Дорджепагмо (тибетского видоизменения индуcской богини Ваджраварахи), защитницы правоверия от врагов его¹⁶⁹⁷. Это, будто бы, чудесное существо пользуется величайшим уважением в стране и привилегиями, и почестями, присвоенными только высшим чинам ламайской иерархии¹⁶⁹⁸. Но это – оригинальное исключение; вообще же, положение тибетских монахинь незавидное: они едва возвышаются в общественном мнении над уровнем заурядных мирянок; большинство из них мало развиты, или совсем неграмотны¹⁶⁹⁹. Наконец, в Монголии женское иночество так же в упадке: монахинь мало; живут они не по монастырям, а у родителей своих, или родственников; иноческий обет носит часто характер временный и нередко нарушается¹⁷⁰⁰.

В итоге, надо, вместе с большинством исследователей буддизма, признать, что в истории его развития женщины-монахини едва ли играли сколько-нибудь влиятельную роль. Можно даже с уверенностью сказать, что их опередили в этом отношении мирянки. Увлекаясь благотворением ничего не имущей, но и не трудящейся сангхе, эти последние, даже больше мужчин, упрочили возможность ее существования,

доставляя, в качестве домохозяек, общине средства к пропитанию изо дня в день, тогда как женщины монахини, бессильные помочь другим, только увеличивали толпу нуждавшихся в помощи. Мирянка, мать семейства, хозяйка, добровольно принявшая на себя заботу о насущных потребностях «бездомовных» и алчущих, стала действительно добрым гением-хранителем нищей братии, она-то, главным образом, и воспитала в буддийском мире целые поколения в привычке и любви к такому типу милосердия. И эта нравственная заслуга была тем выше, чем она была бескорыстнее, чем дальше она стояла от соображений личного и корпоративного расчета: здесь за подвиг милосердия взялись существа, пренебрегаемые как раз теми, кому они благодарили, существа, не ждавшие благодарности в настоящем, не уповавшие на награду в будущем, так как они сами принципиально признавали недостижимость для женщин высшей цели буддийской дхаммы. Их подвиг любви, велик ли, скромн ли, он был по внешним проявлениям, был внутренне ценен сочетанием добровольности со смирением. Здесь, пожалуй, осязательнее и плодотворнее, чем в чем-либо ином, воплотилась та майтри, та метта, та буддийская дружественная благорасположенность, которая должна была вдохновляться независимым от расчета и награды влечением к сочувствию, состраданию и благодеянию. Буддийская словесность обильна бытовыми сценами любвеобильной заботливости мирянок о нищенствующим монахам, и не понапрасну стяжали они прозвище «матерей»: в глазах этих добродетельных матрон, отрекшийся от мира приравнялся к сироте, и на нем в этом смысле с особенною нежностью сосредоточивалось материнское чувство женщины. Образцом такой неутомимо деятельной на пользу сангхи мирянки была «мать» Висакха, стяжавшая среди женщин такую же почтенную известность, как Апатапиндика среди мужчин-благодетелей. В течение своей долгой жизни она изо дня в день снабжала пищей обитателей вихар и странников, а больных и ухаживавших за ними – кроме того, и лечебными пособиями; за ее счет всему составу местной общины выдавался второй комплект одежд, дабы можно было

таким образом устроить смену единственной, полагавшейся монаху, одежды, когда она загрязнялась или промокала в дождливую пору. Висакха же ввела особые купальные одежды для монахинь, находя, что «нагота нечиста и соблазнительна»; наконец, ею же возведены были и наполнены всем необходимым особые здания в Саватти для сангхи, в несколько этажей, с верандами для отдыха и закромами для склада имущества¹⁷⁰¹. Поучителен ответ ее Будде на вопрос: «каких выгод ждет она для себя от своей благотворительности?» – «Ты выгоду только», отвечала она, «что я буду знать, что всякий, пришедший в Саватти и нуждающийся в одежде, пище или лекарствах, получает необходимое ему; мысль об этом наполняет радостью душу мою; сердце мое успокаивается, и упражняю я таким образом нравственные силы мои в семи родах мудрости». Поражен был учитель чистотою побуждений этой «матери», и поставил ее, и дела ее, в пример женщинам-мирянкам, назвавши дары и труды их, из таких мотивов происходящие, «небесными дарами, разрушающими печаль и создающими долговременное небесное блаженство»¹⁷⁰². И стала она действительно «выдающимся образцом для бесчисленных других мирянок»¹⁷⁰³, в особенности, для многих знатных и богатых женщин, как, например, для бабки раджи косальского Пасенади, наградившей сангху в своем духовном завещании разнообразным имуществом, из которого многое оказалось даже неприемлемым по правилам иноческого устава¹⁷⁰⁴, или как для одной из жен того же царька, Маммики, которая, хотя и воздвигла в своем парке зал «для свободного обсуждения различных систем учений»¹⁷⁰⁵, однако была настолько привержена к Будде, что без его совета не предпринимала ничего.

ТОС \о «1–5» \h \z Несмотря на все проявления любви и почтения женщины к буддизму, он оставался к ней всегда суровым и жестким. В нем совершенно отсутствовало понимание характерных сторон женственности, и правильно было замечено, что «учение Будды было приспособлено только к природе мужчины и не уделяло места женской натуре. Вся мысль его, все приемы обращений его – в мужском роде;

женского он и знать не хочет; для него есть только один род, мужской, да и тот под конец (выполняемого мудрецом процесса духовного развития) перерождается в средний»¹⁷⁰⁶. Элемент «вечно-женственного» в воззрениях на природу, и на божество, и на само человечество остается ему непонятным, или тенденциозно и карикатурно искаженным. Но, даже отвлекаясь от искаженной предубеждением действительности, даже поднимаясь в сферу мистическую, буддизм в гамме своих ощущений совершенно не знает той тональности религиозного чувства, которая в христианской мистике привела к апофеозу просветленной, преображенной женственности в лице непорочной Пресвятой Девы Марии и Софии, Премудрости Божией. Относящиеся сюда мистически-философские грезы, так же, как развившийся на почве их экстаз религиозного эроса, совершенно чужды холодной области буддийского созерцания¹⁷⁰⁷.

Впрочем, и спускаясь с мистических высот в область земных настроений, буддизм также игнорирует чувство любви в женщине и к женщине, сводя всю любовь на грубую чувственность, а затем отвергая таковую. Не самостоятельное создание буддизма, а пережиток, унаследованный от более ранней, общеиндусской аскетической среды, надо видеть в тех случаях, когда любящие друг друга юноша и девица¹⁷⁰⁸, или муж и жена¹⁷⁰⁹, пребывая в духовном союзе любви, хранили строжайшее целомудрие. Для буддийского отношения даже и к такому типу духовной любви остается характерным ответ одного из подобных подвижников на вопрос: «чем является для него его сожительница по пустыне?» – «она для меня ничто»¹⁷¹⁰.

Еще более важное практическое значение имело отношение буддизма к семейной жизни мирян и к чувствам и обязанностям, из нее вытекающим. Здесь, где более всего проявляются ценные стороны женственности, непонимание ее буддизмом сказалось особенно ярко. При том, указанном выше, отрицательном отношении к браку, которое было характерно для буддизма, при его признании даже и в быту мирян лишь условной и пониженной ценности семейных добродетелей, буддизм просматривал, или принижал красоту и доблесть

чувств, лежавших в их основе. Для существенных сторон его доктрины семейная жизнь утратила положительное значение; она являлась не содействием им, а отвлечением от них, соблазном в иную, гибельную сторону. Для последовательного буддиста-радикала семья – не храм нравственной чистоты, не очаг благочестия; это – нарушающая стройность храма мудрости пристройка, ради земных, общежительных целей, отнюдь не обязательных для подлинного мудреца, отвергающего эту жизнь открыто и решительно. «(Так называемое) благословенное поведение в семейной мирской жизни», говорит такой мудрец, «приводит не к разложению (живущего навсегда), не к прекращению бытия, не к просветлению, а лишь к (новому) появлению в ином, святом мире»¹⁷¹¹. «Мудрец освобождает себя от жены и детей, от дома и двора и разлучается с ними», отвечает другой подвижник жене, напоминающей ему о его супружеских и родительских обязанностях¹⁷¹². В законченной форме это отчуждение от общения не только с родными и близкими, но и с людьми вообще, выражено в одной из речей Сутта-Нипаты. Вот этот текст, слывающий за один из классических в буддийской словесности: «отложивши недоброжелательство относительно всех существ, ни одной из них не причиняя вреда, пусть мудрец не желает себе ни сына, ни тем более товарища; пусть идет он своим путем один, подобно носорогу. В имеющем сношения с другими возникают привязанности; за привязанностями следует скорбь, и принимая это в соображение, пусть шествует он одиноко, подобно носорогу. Жалеющий друзей и близких товарищей, причиняет ущерб себе, опутывая цепями дух свой; вот почему, видя таковую опасность дружбы¹⁷¹³, пойдём одиноко, подобно носорогу. Высокому бамбуковому дереву с переплетающимися ветвями подобен погруженный в заботы о детях и жене; но мы, уподобляясь стеблю бамбука, ни к чему не льнущему, пойдём одиноко, как носорог. Как зверь, ничем не связанный, бродит по лесу, питаясь в свое удовольствие, так пусть и мудрец, соображаясь с одною своею волею, бредет своим путем, одиноко, как носорог... Не заботясь о чужих детях, ...геройски разрубивши все связи мирские, пойдём своим путем,

одинок, как носорог... Оставивши сына и жену, отца и мать, богатство и запасы хлеба, родных и предметы пожеланий, пойдем одинок, подобно носорогу... Не поддерживая других, нищенствуя от дома к дому, но храня дух освобожденным от всего домашнего, пойдем одинок, подобно носорогу... Овладевши справедливостью, покоем и чистотою, и неуклонно стремясь к обладанию высшим благом (ниббану), с душою, свободною от всякой привязанности, но не ленивою, но крепкою, но полной телесной и духовной силы, будем идти своим путем одинок, подобно носорогу!»¹⁷¹⁴.

В другой сутте, одной из лучших по форме, находим яркое противопоставление благ подвижнического одиночества благам семейного и хозяйственного быта, изложенное в виде диалога между стадовладельцем («пастухом») Дханией и Буддою. «Я сварил свой рис; я подоил коров» (так молвил пастух Дхания); я живу с товарищами своими у отмелей реки Махи; дом мой прочно покрыт; очаг мой зажжен; а потому, если хочешь, проливайся дождем, о, небо!» – «Я свободен от гнева, свободен от упрямства (так молвил Бхагават); жилище мое на одну ночь расстояния от отмелей Махи; мой дом не покрыт, но погашен пламень страстей моих, и потому, если хочешь, проливайся дождем, о, небо!» – «Нет ос вокруг меня; коровы мои пасутся на обильных траву лугах, и дождь им не помеха. Лейся же, дождь, если хочешь!» – «Надежную плотину соорудил себе я (молвил Бхагават): переправился я (к ниббане), достиг того берега, перебрался за поток страстей, и не нужна мне ныне и плотина: лейся же, дождь, если хочешь!» – «Жена моя послушна, не легкомысленна она (молвил пастух Дхания); давно уже живем мы вместе; привлекательна она, но ничего дурного о ней я не слышу; лейся же, дождь, если небу угодно!» – «Дух мой послушен, избавлен от всего мирского (молвил Бхагават); с давних пор хорошо он обуздан и воспринял высокую степень выправки, и нет более дурного во мне. Лейся же, дождь, если небу угодно!» – «Я содержи себя своим заработком (молвил пастух Дхания); дети мои окружают меня; все здоровы они, и ничего дурного нет за ними; лейся же, дождь, если небу угодно!» – «Сам себе я слуга (молвил

Бхагават); с приобретенным мною, странствую я по всему свету, и нет мне нужды служить кому-либо: лейся же, дождь, если небу угодно!»

На поддержку мирянина против аскета вставляет свои соображения дух зла, Мара: «имеющий сынов», молвит он, «наслаждается сынами; имеющий коров – коровами, ибо упадхи (иллюзия субстанциальности сущего) есть наслаждение для людей; чуждый ей не знает наслажденья». Но Будда и ему возражает: «познавший рождение сынов познает и заботу о сынах (заботу от сынов): имеющий коров познает заботу от коров своих; ибо упадхи – причина забот человеческих; не знающий же ее, не ведает и забот»¹⁷¹⁵.

Не довольствуясь общим развенчанием идеала семейного счастья, не страшась, вопреки стойкому в индусском быту чувству родовой связи, призывать «быть чуждым братьям»¹⁷¹⁶, буддизм имел смелость восставать против ценности наиболее ценимого в индусском общественном укладе жизни, против ценности сыновства. Все проявления семейного долга только терпимы буддизмом, в качестве невольных уступок несовершенным воззрениям мирян; для «посвященного» же, подлинного мудреца все они – обуза, от которой он должен освободиться. В лирических признаниях монахов и монахинь этот взгляд высказан без оговорок и смягчений: супружеская связь это – сеть, уловляющая свободного, и увлекающая в бездну гибели; семейный очаг – гнездо змеиное¹⁷¹⁷; дети, сыны – одна забота, одно огорчение: лучше разmozжить ребенку голову топором на пороге родного дома, лучше бросить его на растерзание шакалам и псам, нежели на детей променять независимость мудреца, удалившегося в уединение¹⁷¹⁸. Даже забота о родителях и привязанность к ним – помехи спасению: «не быть помехою, не быть препятствием они могут лишь для некоторых подвижников, исключительного духовного закала, для таких, например, как тот роханский юноша, повесть о коем носит до некоторой степени сходство со сказанием об Алексии, «человеке Божиим». Вопреки желанию отца и матери, покинул он отчий дом, принял иночество и скрывался от неутешных его уходом родителей, не узнававших его, когда он ежедневно

приходил с чашею нищего к порогу родного жилья, пока благочестивый обман не был разоблачен наставником подвижника, к великому восхищению родителей, усмотревших в таком поведении «прием, свойственный только великим святым, ибо этот человек три месяца вкушал пищу в доме матери, носившей его в чреве своем, и ни разу не вымолвил: «я – сын твой, а ты – мать моя!» О, удивительный, о, дивный человек! Для такого человека даже отец и мать – не помеха спасению, тем менее какие-либо иные миряне»¹⁷¹⁹. Только при таких взглядах на ценность сдержанности сыновних чувств могло сложиться суровое правило: «если бы даже родная мать упала в яму, сын-монах может спасти ее не иначе, как при помощи шеста, ей протянутого», то есть. не прикасаясь к ней¹⁷²⁰.

Через меру прославляемый за свою жалостливость, буддизм не знает улыбки сочувствия семейному счастью. Но нет у него и слезы сострадания семейному горю, да и не должно для него ее быть. Привить это убеждение, указать священные примеры бесчувственности – одна из его любимых задач в назидательных джатаках. У бодхисатвы умер брат, всеми оплакиваемый за добродетели; один Будда не пролил ни слезинки, не вымолвил ни единой жалобы, а когда народ порицал его за это, он хладнокровно отвечал: «брат умер, что же из этого? и я умру, и вы умрете! почему же не плачете вы о самих себе? Если же вы, слепые безумцы, по неразумию оплакиваете умершего, то мне-то зачем же плакать?..» И он положил конец их печали»¹⁷²¹. Другой пример: у какого-то помещика умерла горячо любимая жена: он был неутешен и дни за днями проводил на ее могиле. Узнавши об этом, Будда решил: «никто не может исцелить его, кроме меня»; и вот, для исцеления, он рассказывает ему трогательную повесть о том, как некий юноша, женившийся по принуждению родителей на девице, также отказывавшейся от брака, «жил с нею сначала в одной спальне, подобно двум святым, ни разу даже не взглянув друг на друга с чувственным пожеланием», а по смерти родителей ушел с нею же спасаться в дебрях Гималаев. Когда же подруга-подвижница умерла и оплакивавшие юную

красавицу посторонние дивились его спокойствию и допытывались, чем она приходилась ему, он отвечал; «пока она была жива, она была для меня нечто; теперь же, когда она принадлежит иному миру, она для меня ничто. То же случится и с другими людьми; о чем же мне плакать? Если бы оплакивать все переставшее существовать, пришлось бы прежде всего оплакивать самого себя, как непрерывно находящегося во власти смерти... Живущий, пока он жив, должен посвящать себя живущему, а не оплакивать минувшего»¹⁷²².

С неумолимою последовательностью применяется то же правило к чувствам сынов к родителям. Вот поразительный образец наставления к этой нечестивой жёсткости сердца буддизмом, столь прославляемым за его предполагаемое мягкосердие. В одном из своих прежних рождений (рассказывает про себя Будда) он был Суджатою, сыном богатого бенаресца. Этот последний не мог примириться со смертью своего отца: он перенес его останки в парк свой; воздвиг над ними пагоду и не переставал украшать ее цветами, дела же свои забросил и едва соглашался принимать пищу. Суджата решил «хитростью вернуть его к здравому смыслу». Отыскавши за городом дохлую корову, он стал носить ей траву и воду, твердя: «покушай! испей водицы!», и так продолжал, пока народ не заговорил о нем, как о сумасшедшем, и пока сам отец не стал допрашивать его о смысле столь неразумных поступков. Бодхисатва же ответил: «да тут, по крайней мере, остались еще и голова, и хвост, и ноги; у дедушки же нет и их; и, если ты все же плачешь над его могилой, сумасшедший (не я, а) – ты». Тогда, заключает повествователь, «познал отец мудрость сына, такого сына, каким и должен быть сын, желающий освободить отца от скорби по отцу, как это и подобает мудрым людям, сострадательным к другим»¹⁷²³. В другой джатаке принц Рама уговаривает братьев и сестру не скорбеть о смерти отца, не проявлять «даже ни малейшей печали», ибо «печалование бесполезно, и оплакивающий умерших поступает глупо»¹⁷²⁴.

Завершением проповеди бесчувственности является применение ее к утрате детей. Попрание и этого естественного

материнского чувства особенно ярко выясняет неспособность буддизма к пониманию женственности даже в ее наиболее чистых проявлениях. Оно нашло свое классическое выражение в известной, получившей широкое, даже международное, распространение повести о Кизаготах. То была жена одного богатого человека, молодая, красивая, счастливая; но умер внезапно у нее единственный ее сынок, и сразу померкло все счастье: обезумев от горя, с уже похолодевшим ребенком на руках, бегала она из дома в дом, моля соседей о помощи, еще надеясь как-нибудь вернуть дитя свое к жизни. Встречный буддийский монах направил ее к Готаме: «у него найдешь лекарство; он подаст тебе исцеление». Ринулась она к Владыке, припала к ногам его и, рыдая, вопила: «господь мой и повелитель! если есть у тебя лекарство для спасения моего дитяти, дай мне его!» – «Знаю я такое лекарство», ответил Будда: оно оказалось простым горчичным зерном, но получить его надо было не иначе, как от людей, в чьем доме никогда еще не умирал никто, ни из хозяев, ни из рабов и слуг. С какою поспешностью бросилась она на поиски, с какою пламенной мольбою просила желанного! И все – тщетно: зерен нашлось немало, но не нашлось ни одной хижины, ни одного дворца, не посещенного смертью. Истомленная, доведенная до отчаяния, она, наконец, сложила тело своего ребенка в лесу и вернулась к целителю скорбей. «Нашла ли ты зерно горушное?» спросил он. – «Нет, не нашла, владыко! мне всюду был один ответ: «живущих не много на свете, но мертвые бесчисленны». Не дал и он ей иного ответа, иного утешения, а, направивши мысль ее к учению о неустойчивости, и преходимости всего сущего, привел ее к смирению пред роком. И смолкла она в рыданиях своих, и просветлела духом, познала суету любви материнской и всякой привязанности, и пошла по стопам проповедника пустоты и ничтожества бытия¹⁷²⁵.

Но то, что в этой повести поставлено в образец, было далеко не всем по силам, и не диво, что буддизм позднейшей поры, религиозизировавшийся и смягчивший первоначальную суровость по отношению к чувствам и делам, буддизм северных стран, махаянистический, пошедший на встречу требованиям

народной традиционной этики, иначе отнесся и к вопросу о бесчувственности при утратах близких сердцу. Он не только не счел скорбь по умершим безумием и «глупостью», но в ответ на это естественное чувство попытался ввести в буддийский ритуал некоторое подобие культа мертвых, в котором воспоминания о древних обрядах и поверьях этого рода, почерпнутые из иных религий, сочетаются с представлениями и назидательными символами, соответствующими буддийской дхамме. Этот культ, в сжатой форме не чужд даже южному буддизму, более верно первоначальным заветам. У сингалезов, в случае смерти, буддийские монахи, даже без зова домашних, идут «утешать» их чтением кратких священных стихов, присутствуют при похоронах и, снаряжая покойника, приговаривают, поливая его водою: «как вода, текущая с вершин вниз (благодетельствует земле), так данное в здешнем мире да будет полезно *претам* (душам, теням умерших), или покойному»; а вера в то, что даже и добродетельный усопший возрождается в качестве *преты*, по крайней мере, на неделю, заставляет этих буддистов справлять стародавний обычай приношений претам, дабы накормить их голодающие души¹⁷²⁶. Та же вера в «прет», в маны умерших, вечно голодных, не знающих покоя, блуждающих по пустырям и распутьям, терзаемых внутренними и внешними муками за проступки прошлого, эта же вера свойственна и камбоджийцам, сочетающим в ней пережитки первобытных грубых поверий с буддийской доктриной¹⁷²⁷. Здесь, как и в Бирмании, в Лаосе, на Цейлоне, в Тибете и Китае, народ верит в действенность молитв и добрых дел, совершаемых живущими, на улучшение загробной участи умерших. Буддизм принужден был уступить в этом отношении популярным воззрениям, и, не оправдывая их прямо, тем не менее, их терпит, вернее – молчаливо поощряет. Камбоджийские монахи, наравне с мирянами, забывши внушения Готамы о бесчувственности, убеждены, что не только их дела, но и каждого верующего любое доброе дело, свершенное ради искупления умершего, находящегося в аду, оказывает пользу как последнему, так и выполняющему добродетельный поступок, причем, одни верят, что этим

способом лишь облегчаются страдания и сокращается срок их, тогда как другие допускают даже полное и немедленное освобождение из ада. В совершенную противоположность вышеприведенным первоначальным воззваниям к сынам не скорбеть об утрате родителей, здесь убеждены, что «дети, молящиеся за них, подающие во имя их милостыню, заслужат тем самым и себе такую же участь в будущем. Этим способом живущие поддерживают связь с умершими и, памятуя своих предков, удостоиваются не быть забытыми и своими детьми»¹⁷²⁸.

Сложными, многочисленными, долго длящимися священными обрядами выражают свою скорбь по умершим и жители Тибета, и больше всего заупокойными службами («мессами») по ним, более или менее пышно обставленными, смотря по положению покойного, и, в соответствующей степени, менее или более продолжительными (у богатых и знатных они длятся 7 недель, по князьям же служат их целый год)¹⁷²⁹. Обильные возлияния и угощения пищей перед трупом еще не вынесенного из дома покойника, а затем перед его бумажным изображением, молитвы и заклинания с целью обеспечить ему благополучную переправу через опасные загробные места и направить его на благой, «белый» путь, церемонии ограждения его от злых духов и изгнания духа смерти, наконец, благоговейное сбережение сожженного праха усопшего, или его изображения, на домашнем алтаре, все эти обряды, старательно выполняемые тибетцами, свидетельствуют о том, как мало удалось среди них привить буддийское равнодушие к судьбе умерших родных и близких¹⁷³⁰. Среди монголов тщательное соблюдение многочисленных, до мелочей разработанных погребальных правил и обрядов вызвано также, конечно, не одним различием способов погребения («в земле, воде, огне, воздухе и дереве»), и зависимостью обрядов от часа смерти¹⁷³¹, как и вообще не одними суеверными побуждениями, унаследованными от до-буддийских верований, но и, прежде всего, чувствами сожаления к покойнику, заботою охранить его в той области, в которую переносит его земная кончина, и обеспечить ему пребывание там, или переход в лучшее

состояние. Наконец, в Китае, стране «сыновнего благочестия», по преимуществу, буддийское равнодушие к утрате отцов должно было встретить, и действительно встретило, наибольшее сопротивление со стороны народного настроения. «Китайцы», говорит знаток религиозного сознания Срединной Империи де-Гроот, «китайцы стоят во главе тех народностей, для которых нирвана кажется слишком отвлеченной, чтобы быть приемлемой... Народная масса никак не может войти в смысл ее; ей нужно что-либо иное, более удовлетворяющее обычное, здоровое человеческое чувство»; вот почему она охотнее приняла и усвоила веру в рай и ад, незнакомую чистокровному южному буддизму, но принятую северным¹⁷³². А это, естественно, еще усилило и без того живое в китайской душе чувство жалости к отшедшим отцам и вытекающую отсюда заботливость о них. Если уже и раньше Конфуций внушал, что «любить родителей, служить умершим, как живым, усопшим так же, как им служили бы, если бы они были живы, есть высшая степень сыновнего благочестия»¹⁷³³ и, если мудрец Тсенг находил, что «добродетели народа тогда достигнут своего естественного совершенства, когда усопшие будут пользоваться должным вниманием, и когда будут памятовать даже о давно отшедших»¹⁷³⁴, причем, эти мысли не обуславливались страхом ада и надеждою на рай, – то тем более, когда эти последние побуждения присоединились к первоначальным, народные чувства к усопшим-близким стали еще живее, еще интенсивнее. Выражением их и являются у китайцев изумительно точно и пространно разработанные обряды похорон и правила, соблюдаемые во время периода печалования (траура) по усопшим, в том виде, например, как они изложены в широко распространенном и прочно усвоенном сборнике Тчу-ги «Киа-ли» или «Книге домашних обрядов»¹⁷³⁵, внушенной (в противоположность буддийской бесчувственности) именно «чувством, побуждающим чтить мертвых и следовать за ними в их отдаление так, как будто бы мы их видим»¹⁷³⁶. В сочетании же с буддизмом, хотя и вопреки его первоначальной проповеди на этот счет, создался тот трогательный культ мертвых, который нашел свое литургическое выражение в необыкновенно

любимых народом, «заупокойных службах», которые справляются, после тщательной подготовки, не менее, как в четыре дня, и представляют ряд суеверно-благоговейных усилий не только улучшить внешние условия положения умершего в загробной области, но и вырвать его совсем из власти ада и злых, смертоносных сил¹⁷³⁷. Всюду, таким образом, здравый нравственный смысл народной души энергично реагирует против неестественной буддийской проповеди полной бесчувственности к утрате близких, дорогих сердцу; неистребимая в человеке потребность любви и содружества всюду противодействует попранию семейных и родственных чувств буддизмом и его проповеди «брести своим путем одиноко, подобно носорогу».

V. 16. Порядок жизни в буддийской общине. – В монастыре и в «пустыне», – Проповедническая и учительная деятельность Будды

Мы рассмотрели состав буддийской общины, ее организацию, устав монашеский: познакомились с характером буддийской аскетики и с отношением буддизма к мирянам и к светской жизни. Нам остается теперь бросить взгляд на внешний распорядок быта сангхи в добавление к уже известному нам по этой части из предшествующего изложения.

Как умственная и нравственная жизнь общины ставила себе в образец самого Будду, так же точно и во внешнем распорядке быта образцом для подражания ей служили практиковавшиеся им самим обычаи и привычки. Обычай учителя, хотя бы и не возведенный им в нечто обязательное, добровольно принимался учениками к руководству в поведении и становился правилом, или, хотя бы, идеалом для посильного выполнения. Схему «порядка дня» Будды, с некоторыми поправками, относящимися к различиям в положении и в авторитете, можно поэтому считать типичной и для всей сангхи первоначального периода. Очерк этого порядка сохранил нам с достаточной подробностью комментарий Буддагоши к Дикха-Никае¹⁷³⁸. За исключением немногих прикрас явно фантастического свойства (вроде приветствия Будды всем творением во время его выходов из кельи, замены неровных путей гладкими, чудесного света и т. п.), описание это носит характер картины, списанной с действительности и сохраненной, вероятно, с большою точностью почтительным преданием. Передаем здесь этот ценный текст в его главных чертах.

Благословенный вставал рано утром и «из расположения к прислуживавшему ему ученику (обыкновенно, Ананде, чтобы дать ему возможность послужить учителю), а также, чтобы выполнить требования телесной гигиены, полоскал рот и справлял другие необходимые заботы о своем теле, затем все время до выхода за сбором подаяния он проводил в уединении. Когда же наставал час выхода, он надевал исподнюю одежду,

пояс и верхнее платье и, взявши чашу, направлялся в деревню или в город, за подаянием. Иногда он шел один, иногда окруженный монахами; иногда шествие его протекало почти незаметно, иногда же сопровождалось многими чудесами... По (чудесным) приметам народ узнавал о том, что Благословенный вышел за сбором милостыни, и, облекшись в лучшие одежды, с благовониями, цветами и иными дарами, люди выходили к нему навстречу из домов своих на улицу. И, благоговейно приветствуя его дарами и выражениями послушания, просили его, одни: – «достопочтенный господин, отряди нам десяток монахов, для прокормления», а другие просили о двадцати или о сотне. И брали у него чашу, и предлагали ему сиденье, и с усердием наполняли чашу пищей. Окончивши трапезу, Благословенный, с должным рассуждением о различных расположениях духа у людей, наставлял их в учении так, что одни оказывались признавшими «убежища» (условия спасения), другие – принявшими пять заповедей (для мирян предназначавшихся); некоторые обращались; некоторые достигали уже плодов (последнего) единственного возврата (к жизни), или плодов состояния безвозвратного, а иные вступали в обладание и высшим плодом, святостью, и удалялись из мира. Оказавши такую благодать народу, он вставал и возвращался в обитель.

Прибывши туда, садился в беседке на великолепной циновке, для него постланной, и ожидал, пока монахи окончат трапезу; когда же она кончалась, брат-прислужник оповещал о том Благословенного, и он вступал тогда в наполненную ароматами комнату, садился на приготовленное прислужником сиденье и мыл себе ноги. Затем становился на верхней площадке лестницы (как бы на хорах) и увещевал собрание монахов, говоря: «О, иноки, прилежно трудитесь над спасением вашим, ибо не часто доводится миру лицезреть Будду: редкий случай возрождение среди людей (в образе человеческого); редки благоприятные условия для исхода из мира и для внимания истинному учению».

В эту пору некоторые просили его задать им упражнения для размышлений, и он указывал те, что приличествовали

каждому, сообразно с личными его свойствами. Тогда все приветствовали Благословенного и расходились по местам, где они имели обыкновение проводить ночь или день; одни шли в лес, другие к подошве дерева, иные к холмам и так далее, а некоторые (возносились в созерцании) на небо четырех великих царей..., или на небо Васаватти.

Благословенный же, взойдя в накуренную благовониями комнату, если ему хотелось, позволял себе прилечь не надолго, на львиный манер, на правый бок, обдуманно и сосредоточенно. Давши отдых телу, он вставал и обзревал мир. А тем временем окрестные поселяне, или горожане, подавшие ему пищу, собирались в обитель, опять разодетые по-праздничному, опять с ароматами, цветами и другими дарами.

Когда же слушатели оказывались в сборе, он приближался к ним, подобающим, дивным образом, и, воссевши в зале чтений на сиденье своем, на великолепной циновке, для него разостланной, учил дхамме, сообразно с требованиями минуты и обстоятельств. Когда же исполнялось время (беседы), отпускал слушателей: народ же почтительно приветствовал его и расходился.

Закончивши таким образом свои послеобеденные обязанности, вставал с циновки и, если желал искупаться, шел в купальню и прохлаждал члены тела водою, приготовленную прислужником, который затем расстилал ему циновку в надушенной комнате. Благословенный же, облачившись в двойную одежду из красного сукна, препоясавшись и перекинувши верхний покров через правое плечо, садился и пребывал на некое время в одиночестве, погруженным в созерцание. Затем входили иноки, из разных мест пришедшие повидать Благословенного. Одни из них предлагали вопросы, другие просили тем для размышлений, а иные желали услышать проповедь. И, таким образом выполняя их желания, Благословенный заканчивал первую стражу ночи.

По свершении же им этих обязанностей и по уходе монахов, божества всей системы десяти тысяч миров пользовались случаем приблизиться к Благословенному и задать ему приходившие им на ум вопросы, хотя бы длиною не более

четырех слогов. И, отвечая им, Благословенный завершал среднюю стражу ночи. Последнюю же стражу делил на три части; и так как от столь продолжительного сиденья, начиная с утра, тело его уставало, он одну часть (третьей стражи) проводил в прохаживании взад и вперед; во вторую же часть обдуманно и сосредоточенно прилегал в своей комнате на правый бок, в львиной позе. В третью же часть стражи вставал, садился, обзревал мир оком Будды, дабы открыть такую личность, которая бы некогда, при каком-либо из прежних будд, подаянием милостыни, или выполнением заповедей, или иными преисполненными заслуг деяниями могла бы (стать достойною) выразить торжественное пожелание (сделаться со временем Буддою). Таковы были его обычаи.

Вникая в их описание и устранив из него неизбежную для индусского рассказа долю преувеличений и чудесности, мы можем вывести заключение, что ежедневная жизнь Будды протекала при обстановке, чуждой излишеств, но не лишенной некоторых житейских удобств. Правда, они лишь немногим превышали те, которыми пользовались и другие «достопочтенные», старейшие члены сангхи: заботы о чистоте и соблюдение правил физической гигиены были им не только разрешены, но и вменены даже в обязанность; прислужник полагался не одному Будде, но и каждому старцу-учителю в лице его ученика, а характер и размеры услуг были приблизительно одинаковые. Разве только комната, наполненная ароматными курениями, воспрещенными для учеников, да «великолепная» циновка для сиденья, вместо простой, вносили некоторые черты комфорта в обстановку ежедневной жизни Учителя. В действительности, эта обстановка могла быть и еще проще, чем в описании: Будда был слишком умен для того, чтобы послаблениями личным прихотям расшатывать настойчивые требования умеренности от своих последователей; он являл собою яркий пример простоты жизни и ограничения немногим необходимым для поддержки здоровья и телесных сил.

И, однако, даже при такой умеренности, – какая разница замечается между внешними условиями его жизни и теми,

среди которых протекала деятельность Учителя из Назарета! Будда не роскошествовал, не прихотничал; но все же у него были превосходно выстроенные, наилучшими санитарными условиями окруженные, просторные и красиво, садами и прудами обрамленные, обители – велуванская, дар царя Бимбисары, и джетаванская, созданная щедростями Анатапиндики. У «Сына же человеческого», после Его дневных трудов «не было места, где главу подклонить». Ему не торопились подстилать «великолепных» ковров, куда бы Он ни ступил: только раз в Евангелии читаем мы о горнице, «приготовленной и устланной» для Него и учеников Его; но то была горница Сионская, предназначенная уже для последней прощальной Его беседы и для свершения таинства, предшествовавшего подвигу крестному. И только раз, да и то вызывая нарекания, грешница, «возлюбившая много», дерзнула принести Ему в дар сосуд «мира многоценного, наполнившего комнату благоуханием», но и то было, по Его словам, уже приготовлением тела Его к погребению. Вообще же ежедневные труды Спасителя мира протекали при условиях физически тяжелых, в напряжении постоянном и нередко при отсутствии даже насущно необходимого. В отличие от правильно и гигиенично распланированного «порядка дня» Будды, и отличие от регулярного отдыха и сна, от умеренного движения, прогулочного свойства, на смену слишком продолжительному бездеятельному сиденью, в отличие от этого, Христос с утра до ночи – в бессменных трудах скитания, поучения и дел милосердия: идет из города в город, из веси в весь, куда зовут, тогда, когда зовут нужда, скорбь, болезнь или смерть. Поучает Он не в прохладе очаровательной бенгальской ночи, как Будда, а под жгучими лучами палестинского солнца, на горе, у озера, и еще чаще на пыльных рынках и улицах душного Иерусалима; ночь же Он отдает не отдыху, а молитве «в пустынном месте» или в «затворенной комнате». Мы слышим о Его утомлении: Он засыпает от него даже во время бури, в лодке; мы многократно слышим, что Он и ученики, Его сопровождавшие, терпят голод и жажду (Мф.12:1. Мк.2:23. Лк.6:1. Ин.4:8. Мк.11:12, 8:16.); Ему не дают воды омыть уставшие от ходьбы ноги (Лк.7:14.)... Изредка

Его зовут на скромный семейный пир (Кана), на угощение трапезою; но это – исключения, случаи редкие; у Будды же приглашения такого рода столь многочисленны, что он не поспевает удовлетворять их, и, если нет чрезмерного преувеличения в сказаниях, сюда относящихся, можно было бы думать, что прибегать к обходу по домам с нищенскою чашею для получения пропитания приходилось отнюдь не каждый день; порою угощения следовали непрерывно одно за другим, и очередь на них иногда тянулась на целые недели.

В общем, жизнь Будды в физическом отношении носила ровный, благоразумно упорядоченный характер, быть может, томительно однообразный и малодеятельный с европейской точки зрения, но подходящий к наклонностям ориенталов вообще, к индусскому быту в частности. Приблизительно по той же схеме распределялась жизнь и монахов в общине. Отсутствие труда телесного и духовного, молитвенного, оставляло значительную часть времени свободною. Занять его можно было только двумя способами: или беседою, или погружением в размышление и созерцание. Но беседы на суетные темы¹⁷³⁹, «разговоры низкого, уличного свойства», безусловно воспрещались монахам. Мало того. Будда предостерегал учеников своих даже от разговоров и на возвышенные, но «запутанные» философские темы, видя в них сеть, в которую незаметным образом улавливаются умы. «Верующий, обладающий подлинным знанием», внушал он, «узревший путь (к ниббане), не должен быть сторонником ни одной из 62 философских школ»¹⁷⁴⁰; он должен стоять выше их разномнений и противоречий, должен преодолеть их споры¹⁷⁴¹, «свергнуть с себя бремя всех философских воззрений»¹⁷⁴². Философия не очищает ни ума, ни сердца, ни поведения; она надмевает и родит раздоры, о внутреннем же мире не дает и понятия. Святость зависит не от философского хитроумия, не от ученого многознания; а, если бы, на лучший конец, то и другое, и приводило к чистоте и добродетели, эти качества оказывались бы почерпнутыми не из истинного родника мудрости, не из подлинной дхаммы. Это было бы уже уклонением от прямого пути, отвлечением в сторону от единственного необходимого,

сосредоточившись на коем «муж великого разумения» уже не нуждается в каких либо иных, разнообразных занятиях¹⁷⁴³. Критическому и скептическому расследованию истины Будда, в применении к ученикам своим, решительно предпочитал веру; «вера в здешнем мире – лучшее достояние человека, ... ею переплывают реку» (отделяющую от ниббаны). Вера эта характеризуется не как слепая, а как «разумная»; но разумность свою она почерпает не из области науки и философии, а из доктрины практической жизненной мудрости, дхаммы¹⁷⁴⁴. Но «истина, вечная истина – только одна, единственная, и иной – нет». Она известна, она «хорошо (правильно и удобопонятно) возведена»; проповедовать иную, значит уклоняться от истины и чистоты; а потому «смысленным людям» нельзя и спорить об истине с другими «смысленными»¹⁷⁴⁵; неразумному же истина, все равно, недоступна. Споры о ней бесплодны в умственном отношении, губельны в нравственном: они родят гордыню, самопревознесение, принижение иначе мыслящего, раздоры¹⁷⁴⁶.

Несмотря на эти предостережения, склонность к прениям по поводу понимания дхаммы и применения, и выполнения правил устава, была очень сильна в сангхе. Это видно из частых упоминаний о спорах между монахами, спорах, доходивших нередко до брани, а иногда и до драки. Целый ряд уже известных нам дисциплинарных мер был направлен к подавлению этого зла, постоянное возрождение коего нельзя объяснять одним вздорным нравом монахов. Причина лежала глубже: с одной стороны – в отмеченном выше условном, оппортунистическом и казуистическом характере правил практических, а с другой – в потребности занять невольный, огромный досуг внешне бездеятельной жизни какой-нибудь внутренней, мыслительной работой. Но, как видим, и она введена была в суровые и тесные рамки; сужена была ширина кругозора, парализована самостоятельность суждения: ненасытность ума, смелость запросов, ретивость диалектическая – все это осуждалось, осмеивалось. Поощрялось многодумание, долгодумание, но про себя, в тиши уединения, в «пустых кельях», в лесном одиночестве, а не

выражение плодов размышления пред братьями и пришлыми. Для такого поучения, как мы видели, установлены были опять точные правила и определенные приемы; избираемы были особые, надёжные лица, сравнительно немногие. Огромное же большинство братии приучено было внимать, а не поучать; и обычай этот выполнялся тем охотнее, что большинство из них были действительно простецы умом, часто неграмотные, а иногда даже столь неразвитые, что не могли сосчитать количества присутствовавших на собраниях, или определять время дня и года с точностью. В этой простоте и в невежестве не усматривали ничего зазорного; публично сознавались в ней, как например, тот монах, что отклонял настойчивые расспросы любознательной монахини, словами; «я глуп, сестрица, как могу я научать тебя?» Когда этой толпе простецов случается, по почину одного ли из своей среды, или по требованию со стороны, встретиться с необходимостью решения какого-нибудь неясного или спорного пункта, они обычно отказываются высказаться сами, а отсылают вопрошающего, а, обыкновенно, и сами, толпою, идут с ним, выслушать решение из уст Готама или от какого-нибудь общепризнанного знатока дхаммы, как Моггаллана или Сарипутты. Так, например, достопочтенный Малункья говорит: «многие воззрения Возвышенный оставил неразъясненными, или уклонился от ответа по поводу них; это мне не нравится; не по вкусу мне это: пойду-ка я к Возвышенному и вопрошу его об этом»¹⁷⁴⁷: точно так же поступают другие выдающиеся монахи: Бхаддали, Удайи, Киссана¹⁷⁴⁸. Попытки поучения где-нибудь на стороне, у иноверцев, обыкновенно, признавались неудовлетворительными¹⁷⁴⁹. Нередко таковыми же оказывались обращения и к своим авторитетам, даже к узкому «знатоку, хранителю и стражу слова учения», как Сарипутта: приходилось и его разъяснения проверять в верховной инстанции¹⁷⁵⁰. Вот почему прочно установившимся, обычным приемом для выхода из затруднений и недоумений был следующий: «идем к Возвышенному! чему он нас будет учить, тому и будем внимать!»¹⁷⁵¹. Этот прием вполне одобрялся самим Готамой:

«от Возвышенного исходит знание; к нему возвращается: от него же должно получать и истолкование его»¹⁷⁵².

Таким образом, присутствием на беседах наиболее компетентных наставников, преимущественно же самого Готама, исчерпывалась для большинства монахов возможность занять свободное время разъяснениями учения или правил поведения. Беседы были частые и многочисленные, а для живших в непосредственной близости Готама, вероятно, ежедневные. Для них были отведены определенные часы, рассчитанные так, чтобы не совпадать с временем «предназначенным у монахов для духовного делания, для углубленного размышления»¹⁷⁵³. Поводы к беседам были разные. Иногда, и без специального какого-либо побуждения, монахам просто хотелось занять мысль и досуг: «давно, брат Ананда», говорят они как-то, «давно не слышали мы назидательного поучения из уст Возвышенного (по случаю летней, кочевой поры); хорошо было бы послушать его» – и идут... Затем, если не встречалось запроса на беседу со стороны, учитель и сам имел обыкновение сзывать учеников на поучение; то вмешивался в их разговор¹⁷⁵⁴ и направлял его, то сам выбирал тему. И можно сказать даже, что наиболее важные положения дхаммы обсуждались именно в таких, по почину самого Готама возникавших беседах, которые, вместе с тем, отличались и наибольшей пространностью и старательностью разработки. Хотя в том виде, в каком они дошли до нас в сборниках речей Будды, они расположены без системы, вразброд, или же, сообразно с приемом, обычным в буддийской словесности, объединены лишь каким-нибудь внешним условным признаком¹⁷⁵⁵, тем не менее с вероятностью можно допустить, что в течение многолетней практики и при частом повторении одинаковых тем, у учителя выработался известный план бесед, в котором важнейшие положения учения излагались не без системы и с некоторой внутренней последовательностью.

Но, по-видимому, еще чаще возникали беседы по поводу вопросов, возбуждавшихся отдельными учениками или целыми группами их, вследствие сомнений или недоумений,

возникавших у них либо наедине, либо в разговорах друг с другом, или с лицами посторонними. Так, например, одна из важнейших речей Дикха-Никаи, Мага-нидана- суттанта, возникла в качестве разъяснения Буддою взглядов Ананды на проблему причинности: то, что для невзыскательного ученика казалось «яснее ясного», предстало пред изощренным пониманием учителя вопросом сложным и мудреным, получавшим совершенно новую постановку после его компетентного анализа¹⁷⁵⁶. Или, например, некий монах ошибочно приписывает Готаме мнение о неизменности сознания в круговороте бытия; возникают недоумения о правильности толкования слов учителя, и вот, все идет к нему за разрешением затруднения¹⁷⁵⁷. Не всегда беседы завязываются по поводу мудреных вопросов; столь же часто повод к ним дают практические потребности: сколько разговоров, например, возбуждает вопрос о времени и количестве еды для монахов!¹⁷⁵⁸ да и большая часть мелких положений устава вышла, как мы ранее видели, из обсуждения недоуменных случаев, выдвинутых жизнью и повергавшихся братией на усмотрение учителя.

Особую категорию собеседников-вопрошателей составляли кочующие, пришлые монахи, всегда довольно многочисленные в буддийских обителях. То были прежде всего простые прохожие из других районов, свершавшие свои летние странствия, большею частью в одиночку или по двое, но иногда и целыми партиями в несколько сот человек. Прибытие таких гостей приятно нарушало однообразие монастырского быта: им выходили навстречу, их радушно принимали, омывали им ноги, отводили место для отдыха; начинались беседы, расспросы о дальних краях, о порядках в иных обителях, о приключениях в пути, и подчас разговор принимал такой шумный характер, что строгий учитель отказывался дать аудиенцию новоприбывшим, и им приходилось уходить пристыженными, или же приносить повинную в легкомысленном поведении¹⁷⁵⁹. Но это были сравнительно редкие случаи недоразумений. Вообще же, вошло в обычаи у многих иноместных монахов, справивших вассу в своей обители, навещать главу сангхи: расспрашивали о его

временном местопребывании и шли к нему, иногда издалека, укрепиться духом, провериться в убеждениях и поведении, обогатиться назиданием и живым примером, Готама понимал эту потребность и поощрял ее¹⁷⁶⁰; ласково встречал приходящих одними и теми же вопросами: «Хорошо ли идут дела у вас, монахи? Хватает ли у вас средств к существованию? Хорошо ли вы провели вассу, в мире ли, в согласии, без ссоры? и не терпели ли недостатка в пище?». Ответ в большинстве случаев получался утвердительный¹⁷⁶¹. Тогда Готама производил проверочные расспросы и преподавал надлежащие советы или поучения пришельцам. Эти последние в свою очередь пользовались случаем доложить ему о местных нуждах своих обителей и испросить инструкций по поручению целой общины. или отдельных ее членов¹⁷⁶². Таким образом, посредством этих посещений, поддерживалась связь между поместными учреждениями и верховным руководителем всех их, крепло единство организации и чувство солидарности. В особенности стремились увидеть Благословенного новонаачальные, усматривавшие в посещении этом и в беседе с Буддою как бы закрепление их посвящения в иноческий сан. В пору возникновения буддизма такой визит к главе сангхи считался почти что обязательным; с распространением области проповеди и с увеличением числа обращающихся, выполнение такого паломничества стало затруднительным, и на нем не настаивали; однако, и позднее духовные руководители не препятствовали благочестивому обряду и скорее поощряли его¹⁷⁶³.

За братией шли миряне, также по разным побуждениям: одни, хотя сравнительно редко, по поводу личных, либо семейных забот, другие для выражения почтения учителю, третьи (и таких было больше всего) – за поучением. Многими, еще необращенными, двигало простое любопытство, волна молвы, разливавшаяся в народе о новом, диковинном проповеднике и о его духовных чадах. Так, браманические домохозяева в Сале, одном из поселков страны косальской, говорят друг другу: «какой-то аскет, господин Готама, сын шакьев, отрекшийся от (княжеского) наследства шакьев,

странствует по краям нашим и прибыл с многими иноками сюда, в Салу. Этого господина Готаму всюду приветствуют радостными кликами и славят, будто он и есть Возвышенный, Святой, вполне пробужденный, в знании и поведении испытанный, желанный, мироведец, несравненный пастырь стада человеческого, учитель богов и людей. ...Он возвещает учение, дарующее блаженство в начале, середине и конце... он учит вполне чистому, просветленному подвижничеству. Счастливы те, коим дано узреть такого святого!». И вот, поселяне идут к Готаме, низко кланяются, вежливо приветствуют его и почтительно садятся в стороне, молча выжидая его вопроса. «Есть ли у вас, отцы-домовладыки, какой-нибудь излюбленный учитель, к которому вы питаете основательное доверие?» спрашивает он. – «Нет, господин; нет у нас такого», отвечают они. – «В таком случае, да послужит вам наставлением к благу и спасению это бесспорное учение»; – и приступал к общепонятному изложению дхаммы в форме, подходящей для мирян¹⁷⁶⁴. Сцены этого рода, описанные со стереотипною монотонностью, повторяются в разных местностях¹⁷⁶⁵, иногда на глазах браминов, а подчас даже с их ведома, и оканчиваются нередко обращением их самих. Одна из таких жанровых картин воскрешает пред нами ту среду, где непринужденно, сам собою назревал успех нового учения. Некий Чанки, жрец, облагодетельствованный раджой косальским, живет в своем имении Опасаде, живет по-барски, окруженный царственным богатством, в местности на которую и взглянуть-то весело, столько в ней пастбищ, лесных и водяных угодий, да наполненных хлебом житниц. Отдыхал однажды брамин Чанки на кровле дома своего и вдруг видит: жители его деревни гурьбою потянулись куда-то на север, к Дубраве богов. Спрашивает: «куда это собралась деревенщина, да еще в таком множестве?» и узнаёт, что идут к рубежу салийского леса, куда прикочевал аскет Готам, из рода шакьев, великий проповедник; хотят повидать, послушать его. Брамин охотится идти с ними, но его удерживают другие жрецы: «ему ли, с двух сторон благородно рожденному, чисто зачатому, до седьмого предка незапятнанному в происхождении, да еще такому

богатому, знатоку трех Вед, верховному учителю стольких, почитаемому самым раджою Пасенади, – ему ли пристало идти к аскету Готама. Скорее, этот пусть идет навестить брамина Чанки!»? Но, видно, молва о новом учителе уже донеслась до умного брамина: ему известно высокое происхождение новоявленного мудреца, да ведомо также и расположение к нему раджи Бимбисары магадхского, и местного, косальского, Пасенади... И вот, изумленным охранителям своего достоинства он внушает: «аскет Готама – гость наш, а гостя подобает высоко ценить, уважать и чествовать. Я знаю цену Готама, и не ему идти ко мне, а мне к нему». И идет... слушает... обращается окончательно¹⁷⁶⁶.

Если даже иноверцев так влекло к изумительному проповеднику, то тем более, конечно, мирян из «верных», упасак. Эти постоянно теснились у врат обителей, где пребывал Готама, а во время его странствий ловили случай увидеть его на пути; иногда целыми обозами следовали, по неделям, за ним, везя снабжение для братии, дожидаясь очереди угостить «достопочтенных»¹⁷⁶⁷; а угощение, – мы знаем, – всегда заканчивалось беседою.

Рядом с массовыми посещениями – сколько единичных! То придворный врач Дживака совещается с мудрецом или сам дает ему практические указания, какие завести порядки в общине¹⁷⁶⁸; то известный зодчий Панчаканча расспрашивает об учении¹⁷⁶⁹. Вот Ратхапала, «наследник одного из первейших по благородству родов»¹⁷⁷⁰, вот молодой представитель клана пышных личчавийских князей¹⁷⁷¹ вот другие знатные юноши¹⁷⁷², даже сыновья раджей¹⁷⁷³ добиваются свидания с Буддою, беседуют предварительно с учениками его, потом с ним самим. Вот, например, царский сын, Бодхи, отстроил и убрал свою виллу «Лотосовую розу», устлал подход к ней белыми тканями до самой последней ступеньки, и шлет молодого брамина звать Готаму к себе на новоселье. Пришел мудрец, но остановился у входа в здание, не захотел топтать дорогих тканей, а когда их убрали, заметил: «не среди благополучия и счастья приобретается благо; в горести приобретается благо», и, задумавшему похвалиться роскошью, хозяину рассказывает

назидательную повесть о своих аскетических подвигах, о том, много ли человеку нужно, чтобы прожить и достигнуть высшего¹⁷⁷⁴.

А вот, наконец, и царственные особы! Вот, из соотечественников Готама князь шакьев, Маганамо, просит своего глубокомысленного сородича выяснить ему учение о «цепи страданий»¹⁷⁷⁵; является за наставлением и другой «принц шакьев Дандапани», но повергается в смущение проповедью о том, что не надо желать ни бытия, ни небытия»¹⁷⁷⁶. Зато авантыйский раджа Мадура, проповедавая, что последователь Готама Каччано, «ученый, мудрый, глубокомысленный, многоопытный, красноречивый, преклонный возрастом и достопочтенный», обитает в Камышовом Болоте, пешком пробирается к нему в дебри, чтобы позанять у него буддийской мудрости¹⁷⁷⁷. Знакомый нам повелитель Магадхи Бимбисара подобным же образом отыскивает достопочтенного Пилиндаваччу, приютившегося в горном гроте¹⁷⁷⁸. О его беседах с самим Возвышенным мы уже говорили раньше. Частыми собеседниками бывали также раджа косальский Пасенади и его жена Малика, не устававшая твердить: «что аскет Готама сказал, то и верно». Муж ее, хотя подчас и подшучивал над таким безусловным преклонением пред авторитетом аскета Готама, и не прочь был проверить его, однако, и сам охотно беседовал то с Анандою, то с его великим учителем, и любо ему было от суеты городской и забот государственных переноситься «под сень могучих деревьев, от шума удаленных, затерянных в тиши уединения, где люди пребывают в одиночестве, погруженными в думы глубокие»¹⁷⁷⁹. Но не одних мудрых правителей манило к себе поучение Будды; иногда влеклись к нему и, смущенною совестью, цари грешники, как тот сын Бимбисары, Аджатакатту, что, по одним сказаниям, свергнул с престола престарелого отца своего и заточил в темницу, а по другим даже убил его. Однажды, в день Комуди, Белой Лилии, в полнолуние четвертого месяца, восседал он на верхней террасе дворца своего, окруженный сановниками. «Как прекрасна, как пленительна, как отрадна эта лунная ночь, друзья!» воскликнул преступный баловень счастья. «Какого бы

нам брамина или отшельника позвать сюда, чтобы он беседою своею досыта упоил души наши?». Ему стали перечислять прославленных мудрецов и виртуозных диалектиков; называли почтенного Пурану Кассапу, главу известной школы, высокочтимого народом старца, проведшего долгие годы в пустыне; называли циника Макхали из Коровьего Хлева, Аджиту Длинноволосого, и хитроумных Пакуду и Санджаю из Белатты, и беспримерных по лютости подвижничества учителей из «нагих сынов Магавиры-Натапутты, На все молчал Аджатакатту, и лишь когда лейбмедик Дживака напомнил о Готаме, гостившем в его манговой роще, царь, вероятно, вспомнивший о нем, как о друге своего отца, повелел снаряжать парадный выезд. Готовы сотни богато убранных слонов и коней для свиты, для придворных женщин; раджа восседает на своем белом слоне: впереди прислужники с зажжёнными факелами. Двинулась процессия через сонные улицы Раджагахи, за околицу, к Манговому Лесу. Вот он таинственно выступает из дали, залитой лунным светом. И страх, внезапный страх находит на царя: «не обманываешь ли ты меня, Дживака? не в руки ли скрытых врагов предаешь меня? Ты говорил, будто здесь обитает мудрец с 1250 последователей: отчего же такая тишина кругом? ни звука, ни слова среди такого множества?». Но испуг смущенной совести был напрасен: тут были воистину только сыны мира, любители тишины: и тот, кого искали, сидел, окруженный ими, прислонясь к столбу садовой беседки, со взором, устремленным на восток, спокойным, как озеро в ясную погоду, и кротким голосом спросил царя: «где мысли твои, сын мой? там ли они, куда любовь направляет их?» – «Мысли мои о сыне моем, о любимце моем, Удайи-Бхадде: желал бы я, чтобы в жизни его царило такое же спокойствие, какое царствует здесь». И сел Аджатакатту почтительно в стороне от Благословенного, и стал внимать речи его «о плодах пустынножительства, выше коих ничего на свете нет». И пока внимал, таяло застывшее во грехах сердце его, и в умилении воскликнул он: «истина открылась мне! многообразно вскрыта она тобою, Благословенный! Отныне к тебе прибегаю и к истине, и к общине твоей! Прими меня в число учеников своих.

Грех овладел мною, господин, по слабости и безумию моему: из жажды власти умертвил я отца моего, мужа правды, царя благочестивого. Прими меня, владыко, сознающего грех мой, дабы в будущем воздерживаться мне от грехов». И отвечив мудрец: «воистину, царь, грех одолел тебя; по поскольку прозрел ты в деянии своем грех и покался в нем согласно требованиям правды, приемлем раскаяние твое. Ибо таков обычай душ благородных; раз признают они проступок за проступок, и правильно каются в нем, они становятся способными к самообладанию в будущем»¹⁷⁸⁰.

Величавыми должны были казаться присутствующим речи, приводившие к таким следствиям; укрепляли они за Готамою славу сердцеведца, всепроникающего. Иного рода впечатления, в ином смысле эффе́ктные, вызывали его беседы с представителями иноверческой мудрости, с главарями, или горячими адептами разных религиозных сект и философских школ. Мы видели, что Индия в ту пору была полна ими, и чем разнообразнее было вокруг духовное брожение, тем живее сказывалась потребность в обмене мнений, в поисках истины, в прениях о ней, искусство коих доведено было до софистической виртуозности. Волны этого движения докатывались и до порогов буддийских вихар, а в пору летних странствий еще чаще встречались на путях мудреца из рода шакьев. На нем, как новоявленном учителе, юнейшем среди стольких богатых школьным преемством и упроченною славой, на нем манило испробовать свою диалектическую ловкость ученых говорунов, особенно из молодежи. Некоторые, совсем легкомысленные, начинали с пренебрежительных насмешек над «лысым святошей» и над его «жалкими черноризцами, рожденными из подошв браминских»; но насмешникам скоро приходилось уходить прочь, посрамленными, или же превращаться в покорных учеников¹⁷⁸¹. Других, более основательных из молодежи, подсылали старые брамины провести об образе мыслей смелого реформатора, дерзавшего оспаривать духовные привилегии каст¹⁷⁸², или, чего доброго, отрицавшего, пожалуй, и самих богов¹⁷⁸³. Но Готама был слишком умен, чтобы попасться в ловушку: ни упразднения каст, ни отрицания

богов не оказывалось, но взгляды на них и оценка их были новые, своеобразные и так поставленные, что опровергнуть их было не по силам спорщикам из новичков. Приходилось идти к нему самым опытным людям, знатокам священных текстов и прадедовских преданий. Так поступают, например, косальские и магадхские брамины, проездом через Весали, несмотря на «неотложные» личные дела свои¹⁷⁸⁴. Так, после расспросов у народа и вслед за посланным на предварительные разведки учеником, лично плетется к Готаме 120-летний митильский старец Брахмаю, «близкий к концу, выживший век свой, знаток трех Вед и их толкований, знаток учения о звуках и формах речи, легенд и гимнов, носитель всех признаков всемирного мудреца». И вот это-то светило браманического знания, пришедши к Готаме, обращается к нему с таким запросом: «известны, ведомы мне внешние соотношения вещей, и о них люди идут ко мне за советом; я же хочу спросить тебя о внутренних соотношениях: в чем внутреннее знание, в чем истинная святость, в чем подлинное совершенство?». И, когда, получивши ответ, старец разоблачает плечо в знак почтения пред Готамою и, павши ниц, лобызает ноги его, присутствующих объемлет священный трепет по поводу «небывалого, чудесного события» и все, в один голос, восклицают: «беспримерна, чудесна могучая сила аскета, если даже столь знаменитый, столь прославленный жрец, как Брахмаю, выражает ему подобное почитание!». А Готама, поднявши и обласкавши старца, «направил постепенно беседу в ту сторону учения, которая свойственна уже пробужденным». И уверовал Брахмаю; а затем в скором времени скончался. И когда спросили ученики Будду: «где же теперь находится Брахмаю и что из него стало?», ответил: «мудр был брамин Брахмаю; в жажде знания последовал он учению моему и не соблазнился о нем. По уничтожении пяти, вниз влекущих, цепей он вознесся в горние, дабы угаснуть там с тем, чтобы уже никогда более не возвращаться в мир сей». И возрадовались иноки слову Возвышенного¹⁷⁸⁵.

Конечно, случаи столь эффектных обращений имели место не часто, но тем большее впечатление производили они на

толпу. Зато вовсе не редки были, по-видимому, беседы менее известных браминов с Готамою, беседы то миролюбивые, как тех двух молодых начётчиков, что, не сумевши сговориться между собою о каком-то спорном пункте, идут за решением к мудрецу из рода шакьев¹⁷⁸⁶, а то беседы и озлобленные, как в Каммасадаме, в стране Куру, у очага брамина, где странник Магандио гневно обличал нового проповедника в недостаточно строгом взгляде на необходимость аскетических подвигов¹⁷⁸⁷. Этот странник принадлежал, впрочем, кажется, к тем кочующим адживакам, или же к джайнам, которые (последние в особенности) оказывались наиболее непримиримыми противниками нового движения так же, как и представители других аскетических сект, доводивших подвижнические лишения до крайних пределов, вроде, например, того колийца Пупно, который, подобно коровам, щипал траву на лугу, или того «голового, собачьего ученика» Сенийо, что, подобно псам, глотал отбросы, валявшиеся на земле, и на голой же земле отдыхал, свернувшись, по-собачьи, в клубок¹⁷⁸⁸. Таким самоистязателям «новые лысые святоши» казались потворщиками слабостям и прихотям тела, и первые обличали их пред народом чуть не в эпикурействе, им мало было бесед и споров наедине¹⁷⁸⁹; они рвались к публичным прениям, в присутствии самого вождя джайн Натапутты (Магавиры), окруженного целой толпою последователей¹⁷⁹⁰. В зале, построенном косальской принцессой Маликой для свободных диспутов на философские темы, «странствующий нищий» Потханада с тремястами собратьев вызывал Готама на обсуждение теории души¹⁷⁹¹. В Весали молодой ниргрант (джайн) Саччако, «опытный диалектик, превосходный оратор, высокочтимый многими, старавшийся выследить слабости Будды, дхаммы и сангхи» расхаживая по улицам, зазывал личчавийских князей и весь честной народ на свое словопрение с аскетом Готамою, где он «схватит его за рога, как косматого барана, и закружит его, свернет ему шею и пригнет к земле своею речью, так что его в пот бросит от этой потехи». Когда Готама уклонился от последней, хвостун направился сам к нему в Великий Лес, с толпою, жадной до подобных зрелищ, и затеял спор на тему о

реальности и субстанциальности личности, но, быстро сбитый со своих позиций остроумным противником, принужден был умолкнуть с великим стыдом¹⁷⁹².

Как ни сдержан был Готама, он считал нужным отражать таких, слишком развязных оппонентов насмешкою, или строгим тоном речи¹⁷⁹³, а ученикам по этому поводу намекал даже, что за непочтительное отношение к прениям об истине учения грозит внезапная смерть: «череп может расколоться на семь частей»¹⁷⁹⁴. Но там, где он замечал серьезные искания истины и правды, он охотно шел им навстречу; с этой целью он сам отыскивает странника Вачаготту и беседует с ним тоном смиренным, несамомнительным, привлекая этим к дальнейшему общению¹⁷⁹⁵. Прослышал он, что многие известные, уважаемые странники прикочевали к окрестностям Раджагахи, к Павлиньему Холму, или, что странствующий учитель Сандако с пятьюстами последователей остановился близ Косамби в гроте под смоковницею, – и вот, к одним идет он сам, а к другим направляется Ананда, конечно, не без его ведома¹⁷⁹⁶. Пусть в толпе этой – нестройные, праздные речи, отсутствие сосредоточенного настроения! С его приближением смолкает болтовня: а начнет он говорить, – напрягается внимание, а там, дальше, глядишь, и сердца дрогнули, и души раскрылись для радостной встречи благовестия о новых путях избавления от скорби бытия. Никому нет отказа в поучении: иногда высокопоставленные или, просто высокомерные, не желая беспокоиться сами, зовут проповедников к себе на дом; не всегда можно немедленно исполнить просьбу: то раньше отозваны в иное место; то нездоровье мешает; но стоит только поправиться, да найти свободный час, – идут, хотя бы и старцы, к молодому спесивцу, идут со смирением и самообладанием подлинных мудрецов, понимающих, что там, где речь о просветлении целого мира, там не до счетов мелкого самолюбия¹⁷⁹⁷. Завистники следят за ними, шествуют по пятам, распуская клевету, злословие¹⁷⁹⁸, и даже такое светило подвижничества, как Магавира-Натапутта, ведет козни против них. Пусть их злобствуют! «вы же, братия (внушает учитель бесстрастия), вы не гневайтесь на осуждение нашего учения,

как и не радуйтесь одобрению его»¹⁷⁹⁹: истина выше порицания и не нуждается в похвалах...

Но именно это спокойствие, это незлобие привлекали к общине «достопочтенных»: за ее сынами упрочилась репутация «тихих» и «кротких», настолько, что шум и споры мгновенно смолкали при появлении этих «любителей тишины»¹⁸⁰⁰ и цари (мы это слышали раньше) дивились, откуда такой порядок, такая дисциплина при отсутствии мер принудительных? Зато стоустая молва громко и широко разносила рассказ о мудрости, красноречии и чудесных свойствах вождя этих безмолвников. В какой бы деревушке он ни появился, о нем уже оповещали, как о знаменитости; не даром знатнейшие раджи и учнейшие брамины склонялись к ногам его! Да что раджи и брамины! весь сонм сияющих богов, с самим Саккою во главе, спускался будто бы с небес, чтобы в Индровой пещере, на горе Ведия, поучаться у мудреца из рода шакьев; а ученик его Моггаллан, наоборот, взлетал в сферу 33 божеств, посвящать ее обитателей в глубины дхаммы!¹⁸⁰¹ Между «верными» тайно передавался слух, будто и сам Благословенный восходил туда же, чтобы в течение сорока дней поучать истине мать свою Майю¹⁸⁰². О божествах низшего разбора нечего и говорить; сколько лучезарных гениев и очаровательных небесных дев, сколько скромных лесных и змееподобных нагов внимало в уединении гор и джунгл мудрецу, докучало ему просьбами или добивалось посвящения в ученики!.. Рассказы этого рода, вполне нормальные с народно-индусской точки зрения, быть может, и не поощрялись самим Готамою, но это не мешало им разрастаться в окружающей среде в пышные фантастические легенды и слагаться иногда в целые поэмы, переходившие из уст в уста¹⁸⁰³ и множившие славу «учителя богов и людей».

До нас дошли некоторые приписываемые ему беседы с божествами, но они не вносят ни одной новой, оригинальной черты в стилизованные по общему шаблону речи Будды, обращенные к простым смертным: никакого окрыления высшими стремлениями, никакого мистического или экстатического подъема над областью обычной холодной рассудительности. Еще раз на этих речах мы убеждаемся, до

какой степени омертвела душа Будды к религиозному началу и какую ничтожною величиною стали в его мировоззрении боги индусского пантеона. Мысли и стремления его не на небе и не к небу, не к Богу и не к богам; мысли его, против воли, – на земле с людьми, которых он хотел просветить, пока он сам еще на земле, пока не исполнится конечное, заветное стремление стать вне земли и вне неба. И не о богах, а о людях заботится он, и вот, по отношению к ним, приемы его проповедей, его назидательных и полемических речей оказывались и разнообразными, и целесообразными.

Мы уже ознакомились с ними раньше и не будем повторять здесь сказанного выше о его приспособлениях к народным верованиям, даже к суевериям и к установившимся нравственным и социальным воззрениям; не будем возвращаться и к описанию его приемов постепенного перехода от всех этих условных и пониженных требований к высшим, вытекающим из подлинной буддийской дхаммы, которую он начинал раскрывать уже после того, как умы были к ней подготовлены и «сердца смягчены» предыдущими беседами. Нам остается только добавить несколько слов о двух приемах назидания, обильно применявшихся им при оглашении народных масс, да и отдельных лиц. Мы разумеем использование им при этом поучений в форме то баснеподобных повестей, то притчей. Обе формы – исконные восточные, общедоступные, родные душе народной, и потому воспользоваться ими было в высшей степени целесообразно. Он так и делал. Не все столь многочисленные джатаки и аваданы, вкладываемые преданием в его уста, действительно исходили из них; но что многие созданы им самим и что еще большее количество их, живших до него в местном фольклоре, было воскрешено и преображено им с новым применением их смысла, – в этом не может быть сомнения. И мы едва ли ошибемся, если скажем, что поучения в этой форме могли живее и легче запечатлеваться в сердцах слушателей простодушных и в умах мало развитых, чем строгие беседы на темы отвлеченные, излагавшиеся по сухим правилам школьной диалектики. Предание, в лице «Лотоса истинного Закона»,

приписывает самому Будде следующее признание по этому поводу: «Татагата, знающий различия способностей и сил разных существ, предлагает различные формы изложения дхаммы; он рассказывает многочисленные повести, занятные, приятные, зараз и поучительные, и нравящиеся, повести, благодаря которым все существа не только остаются довольны законом в настоящей жизни, но и после смерти достигают счастливого состояния»¹⁸⁰⁴. И действительно, в джатаках, и сходных с ними повестях, все манило к себе внимание и сочувствие слушателей из народа: и этот бытовой фон, на котором выпуклыми, хорошо из жизни знакомыми чертами выступал яркоцветный, нередко фантастический рассказ, и краткость поучения в образной, наглядно убедительной форме, и, наконец, все проникавшее веяние новой мудрости, так снисходительно сочетавшей себя с традиционными нравами, привычками и симпатиями. Новые духовные истины проникали здесь в народное понимание через русло старого жизневоззрения, и новые цветы распускались на кроне древа прадедовской мудрости, корни которой терялись в глубине родной, седой старины. И не сразу, не скоро уяснялось сознанию внимавших этим, как будто бесхитростным рассказам, как тонкие лианы нового учения, привившиеся на мшистых стволах и опутавшие их своею гибкою сетью, мертвили старых великанов, высасывая из них жизненные соки, развенчивая их былой смысл и значение. Наивные мотивы старинного фольклора, простенькие жанровые картины из современной жизни, народные легенды, а подчас и сложные, уже на литературный лад выполненные новеллы¹⁸⁰⁵, – все незаметным образом преображалось в поучение на мотивы новой доктрины и новой этики; под кажущуюся простоту крылась очень определенная, неуклонно выдерживаемая тенденция.

Притчи короче и проще по построению; но их любит весь Восток; любили их и современники Готамы; любил и он их, и часто говаривал: «предложу я притчу вам, ибо и притчами многим разумным людям выясняется смысл речи»¹⁸⁰⁶. Отсюда – обилие их: Нейманн, имевший терпение составить список тех из них, которые встречаются в Среднем Собрании речей Будды,

насчитал их почти до четырехсот; сколько же было их во всех речах и беседах¹⁸⁰⁷! Лишь изредка расширяются они до размеров целого рассказа, целой повести; большинство – не более, как сжатые подобиya, образные сравнения или противоположения, вплетающиеся в беседу чертами беглыми, но столь обильными, что они пронизывают своими нитями всю ткань речи, оживляя монотонный фон поучения и педантически однообразно повторяющийся ход рассуждений. Материал притчей очень разнообразен; он почерпается из картин природы, из народного быта, часто из самых простых актов заурядной жизни; исторический же элемент и мифологический в качестве источников отсутствуют. Материал притчей берется без предварительного обдумывания, без предумышленного подбора; он подхвачен на лету, под вдохновением ближайшего встречного впечатления. Отсюда – достоинства и недостатки этих подобиy, образов, сравнений и контрастов: с одной стороны – их живость, простота, какая-то наивная прелесть безыскусственного творчества; с другой – нередко невзыскательность в выборе, отсутствие выдержанного художественного вкуса, неизящная пестрота красок, а порою и прямо некрасивая реалистическая грубость мотивов. Вот, наглядные, взятые из Среднего Собрания речей, образцы того и другого, начиная с наименее удачного.

Монах, соблюдающий внешние правила аскетизма, пустынник, облеченный в лохмотья и почтенный на вид, но внутри полный еще непобежденными, губительными похотями, подобен только что вышедшему из мастерской, жестяному сосуду, блестящему, сверкающему наружной чистотой, но наполненному человеческими, собачьими или змеиными испражнениями (Маджима-никая, речь 5). Подобно тому, как возмущился бы и с негодованием стал бы оказывать сопротивление красавец-юноша или прелестная молодая женщина, которым бы осмелились навесить на шею ожерелье из высушенного кала, так должен возмущаться и негодовать монах, если, среди его стараний вращаться в области одних достойных мыслей и образов воображения, у него невольно возникают образы позорные: жадности, ненависти,

чувственности (20). В подробно начертанной картине мясника, свежеющего только что зарезанную корову, внутренние части туши должны обозначать шесть внутренних, а кожа – шесть внешних областей человеческого организма; мускулы, связки, жилы это – похоти наши: остро отточенный нож – святая мудрость, та, что отделяет прочь нечистые внутренности, проводники похотей, обрезая все ненужное, все претящее (146). В pendant к этой притче, обращенной к монахиням, вот другая, клинического характера, предназначенная для монахов: здесь пред нами картина человека, опасно раненого отравленной стрелой, и около которого хлопочут сначала – невежественный знахарь, пытающийся целить рану ядовитой мазью, а потом – знающий опытный врач. Смысл притчи таков: рана – это шесть чувств (5 обычно признаваемых, с присоединением, по-индусски, мышления); ядовитая мазь – неведение; отравленная стрела – жажда жизни и наслаждения; зонд в руках врача – прозрение; операционный нож – священная мудрость, дхамма, а опытный врач – Будда (105; ср. 101). Или еще – описание прокаженного со всеми претящими подробностями его страшного недуга; а недуг этот – борьба страстей, желаний, похотей в человеке, духовно неустроенном. Тщетно ищет зараженный облегчения страданий; напрасно рвет ногтями нарывы и язвы свои; напрасно друзья-потворщики пробуют выжечь их раскаленными углями: еще грязнее становятся раны, сильнее гниение, назойливее черви, грызущие истлевающее, но все еще похотливое тело! ничто не поможет, пока не вырвана с корнем жажда жизни, алчба суетных желаний. Прочь корень заразы! Тогда вернется здоровье духа, высшее из благ... (75). Образы, как видим, неизящные, претящие даже, но содержательные, назидательные...

Рядом – сравнения, почерпнутые из случайных, встречных впечатлений, простейших по формам, но в которые вдумчивая мысль вливает ценный духовный смысл. Как часто, например, приходилось учителю с учениками, во время перекочевки идти по большой дороге в столицу магадхского края Раджагаху по тому широкому, колесницами утопанному, царскому пути, на который выходило столько окольных, проселочных дорог и

тропинок, извилистых, тернистых и сбивчивых: и вот, путь этот уподобляется святому восьмеричному пути, единственному прямому, безошибочному, к цели ведущему, в отличие от лабиринта иных учений (107). Или другое скромное, путевое же впечатление: высохший колодец на степной дороге; высоко поднятая жердь-«журавец», и на ней пустое кожаное ведро, знойным ветром колеблемое... И вот, поучение уже готово; пустое ведро – ведь это человек, не сумевший познать природу своего тела; ведь это – внутренняя пустота, в которую ежеминутно может влиться смерть, подобно тому, как в пустое ведро прохожий властен вылить остаток воды из своей походной фляги (119). Или еще: сидит учитель в Саватти, «на террасе Матери Мигары», окруженный учениками, и беседует; и вдруг приходит ему на ум сравнение: «как эта терраса не богата ни слонами, ни волами, ни конями, ни золотом и серебром, ни пышным обществом жен и мужей, и все ее богатство – в сонме иноков, поучающихся истине, – так и у монаха, устранившего от себя понятия «деревня» (поселок) и «человек», и удержавшего единственное излюбленное понятие «лес» (пустыня), сердце на одном последнем сосредоточено, в нем одном почерпает и подъем духа, и веселие, и покой. Нет в нем более и разлада, неразлучного с понятиями «деревня» и «человек»; обеднело его жизневоззрение утратою этих понятий; но зато обогатилось оно понятием «лес» (– пустыня), обогатилось истинной, ненарушимой, безусловно чистой бедностью» (121).

Краткими, но вдумчивыми чертами живописуются свойства человеческого тела и души человеческой. С обнаженными костями сравниваются чувственные вожеления, с пылающею соломой, с рдеющими углями, но и с грезами сна по призрачности содержания, с нищенскою подачкою по малоценности, а с другой стороны, по опасности – с разрезами меча, с уколами копьем, с ядовитым укусом пастью змеиною (22). Ложно понятый, неправильно выполняемый аскетизм одних только внешних подвигов, без внутреннего устроения духа, это – обоюдоострый меч, страшно отточенный и коварно прикрытый монашеской рясой (40); берегитесь его! Но, с другой стороны, горе и малодушно отворачивающимся от

подвижничества из-за страха пред опасностями, его окружающими. Так, и купающийся трусит перед «опасностями волны, крокодила, водоворота и акулы»; неустойчивость в выполнении обета подвижнического и потому отпадение от него – вот опасность волны; искушение аскета пищевыми соблазнами – вот опасность крокодила; искушение желаниями и похотями, из внешних чувств исходящими, вот опасность водоворота; искушение сладострастием, чарами женщины – вот опасность акулы (67). Увлечение красотой – увлечение призраком: красота тела – что она, как не быстро выцветающая размалевка стен? (82)... И пусть не говорят, что все эти увлечения, все привязанности к чувственному, земному – пустяки и мелочи, не цепи, а тонкие, легко расторгимые нити! Не правда! тонкой привязью закреплена ножка пойманного перепела, но не вырваться ему на свободу: слабо рванется, – не одолеть петли, а сильно, – повредит ногу, и опять – нет ему спасения из плена ничтожной на вид сети! (66) Берегитесь же и малых соблазнов: из малого зерна, из нежного ростка вырастает могучее дерево; устраняйте же похоть и волю, и себялюбие, устраняйте их или в корне уже упрочившегося дерева, или же в вершине нарастания: срежьте крону пальмы в самом стержне ее, и рост прекратится (140); так обрезанная, пальма есть сердце, навсегда очищенное от ростка страстей ножом целителя их, Будды (36; 22; 43; 49).

Не увлекайтесь кажущейся прелестью чувственных, вещественных благ и красот. Правда, не легко в них разобраться; но разобраться надо: проста, обзору и беглого взгляда сразу доступна, как степная равнина, душа животного, но таинственна и темна, как черная пещера, душа человека (51). Ищите же прозрения путем самоисследования: оно – что зеркало, в котором юноша или молодая женщина рассматривают лицо свое и, заметивши грязь или пятно на нем, спешат смыть их и радуются потом, говоря: «благо мне, ибо чист я!» (115). Но, исследуя себя и окружающее, внимательно и зорко вглядывайтесь во все, чтобы уметь отличать благо от зла, сущее от кажущегося. Обольстительны, как грезы сна, желания, но страданий и мучений полны они (54). Погоня за ними,

изменчивыми, цели не достигающими, удовлетворения не дающими, безумна. Если сами вещи преходящи и тленны, какова же устойчивость, какова ценность впечатлений и образов, от них исходящих и манящих неразумного? Ведь, если у дерева-великана, глубоко укоренившегося, все-таки изменчивы и не вечны корни, ствол, ветви и лиственная сень, то может ли быть устойчивою, дарующею прочное обладание созерцателю тень от подвижных и краткодневных листьев? (146). То, к чему вы так страстно льнете вожделениями, за утрату именно этого-то и приходится всегда дрожать; жажда обладания неразлучна со страхом утраты. Но что такое страх безумца? – огонь, одна искра коего готова мгновенно охватить соломенную, или камышовую, кровлю сельской хижины; а вспыхнула крыша, – вот уже трещат и рушатся балки, и окна, и стены; безумец же беспомощен при виде пожара; бесстрашно и бесстрастно взирает на него лишь мудрец в сознании, что его благо никакому пламени недоступно (115). Вы льнете к дому, к хозяйству, к семье; но домашняя жизнь – тюрьма, грязный тупик безвыходный; выход же из мира, паббаджа, это – покой, простор и свобода небесного пространства (112). Пристрастие к вещам и людям это – цепи, тяжелые, гнетущие; равнодушие же ко всему, равновесие души это – очищенное в горниле золото, для всего истинно ценного пригодное (40). Умейте же делать выбор между действительными и призрачными благами, и не подражайте легкомысленным. Вот, пред вами человек, жаждущий жизни, а не смерти, блаженства, а не скорби; и однако, он хватается за тыквенную флягу или за кубок, в которых, неведомо для него, заманчивый напиток смешан с ядом. Знающий содержание чаши предостерегает его: «милый! здесь яд: если хочешь, – пей, но знай: как бы ни нравились тебе цвет, вкус, аромат напитка, за минутным наслаждением последуют смертные муки». И сбудется слово мудрое, если, не внемля ему, жаждущий все же прильнет устами к коварной чаше. Сему уподобим, монахи, образ жизни заботящегося о блаженстве в настоящем, и забывающего о скорби будущей (46).

Строя здание вашего избавления, отметайте же прочь все вредное, подобно опытному каменщику, отбирающему одни хорошие камни (20). Да сверх того, не запаздывайте устранением зла в его зародыше: запоздаете, – не сладить вам с ним! И опять поясняет красивою притчею, вдохновенною живым восприятием впечатлений, навеваемых тропическою природою: кончается лето, и созревает плод ползучей лианы, и зерно его западает в землю у самого корня роскошного дерева, а божество, обитающее в нем, повергается от этого в испуг, тревогу и волнение; друзья же и родные его, божки рощей и лесов, собираются вокруг и хором утешают его: «не бойся, милый; наверное, это зернышко будет проглочено фазаном или растоптано ланью, или выжжено лесным пожаром, или затоптано лесниками, или же термиты утащат его, – все равно: не дать ему ростка»! А между тем, монахи, никто не истребил зернышка, и проросло-таки оно в дождливую пору, выглянуло наружу, поднялось и превратилось в лиану, юную, гибкую, мягкую, присоски пускающую, и жадно обвилось оно пышное, могучее дерево. И жутко стало на сердце у обитавшего в дереве божества. «Зачем же», твердило оно, «друзья и родные мои, божки дубрав и лесов, заверяли меня, что не прорастет семечко, или же шептали мне: «сладостно быть обвитым этой гибкой, мягкой, юной лианой»?.. А лиана тем временем все змеилась вокруг могучего дерева, все больше обвивалась, а достигнув вершины, разветвилась и сетью плетей своих, словно густым пологом, нависла над могучим деревом, и задушила его. И тогда-то подумало, жившее в нем, божество: «о, ужас, ужас! вот в чем ужас, что милые друзья мои и родные, божки лесные и дубровные, гении деревьев и трав, корней и вершин, не предусмотрели этого, а только утешали меня, тогда как в малом зернышке этом причина тех великих болей и жгучих мук, что ныне я переживаю»! Вот, точно так же, монахи, говорят и учат многие аскеты и брамины: «мы не находим зла в наслаждении», и дают волю наслаждению, и говорят: «сладки объятия этих юных, этих гибких, этих пухлых монахинь». Так молвят они, и так дают простор похоти. Но потом, по разложении тела, после смерти, вниз, на другой путь, скорбный

и погибельный, попадут они, и болезненные, жгучие, мучений полные чувства будут переживать они. Вот вам, монахи, подобие жизни, дарующей блаженство в настоящем и скорбь в грядущем» (45).

В другой притче, рисующей противоположные следствия мудрого поведения, Готама опять подымается до высокой степени изящества. «Подобно тому, как тени высоких горных вершин в час солнечного заката клонятся на равнину, нисходят на нее и объемлют ее собою, так же точно, садится ли мудрый, ложится ли на одр свой или просто наземь, все доброе в думах, словах и мыслях, им совершенное, осеняет его в минуты эти, покрывает, объемлет его. И наполняется он сознанием благоприятно свершенного, спасительно свершенного, и страх бежит прочь от него, и туда, где нет места страху, упоает он достигнуть после смерти. Чужды ему заботы, гнет, жалобы, стенания и отчаяние; и уже при жизни вкушает он радость и веселие духа, а по разложении тела вступает на благой путь, ведущий в области небесные» (129).

Так, можно сказать, сплошную, ярко-цветную ленту развиваются главные черты подготовительной проповеди Готамы, располагающей к принятию его учения, и надо признать несомненную талантливость, с которою выполнял он «ту первую подготовительную сторону взятой им на себя задачи. Теми же приемами пользовался он и дальше для введения уже подготовленных в русло своего подлинного учения. Вот, как он сам, опять притчею, характеризует цель, которою он задается по отношению к наставляемым им. «Если бы», говорит он, «большое стадо диких животных в лесистой долине попало на вязкую, болотистую почву, и какой-нибудь зложелательный человек, замысливший погубить их, преградил бы им твердую, надежную дорогу и заставил бы их направиться в топь, мы скоро увидели бы, как тают, как уменьшаются размеры стада; и, наоборот, если бы явился благонамеренный человек и преградил опасный путь, и направил бы стадо на путь падежный, оно ободрилось бы, окрепло и продолжало бы благоденствовать. Каков же смысл этого подобия? Поясню вам смысл его, монахи: широкая, топкая низина обозначает

желания; великое стадо диких животных – род человеческий: человек зложелательный это – природа злая; путь, уклоняющийся от правильного, это – восьмеричный путь ложного знания, заблуждений в настроении, в речи, в действиях, в поведении, в сгорании, в воззрениях, в углублении (в созерцании); тропинка, заводящая в трясину – похоть чувственных вожделений; спуск в болото – неведение; человек же, сжалившийся над стадом, задумывавшийся над его спасением, это – Совершенный, Святой, Вполне-пробужденный, а правильная дорога, по которой надежно и весело идти, есть святой восьмеричный путь» (19).

Обильны притчи, имеющие целью внушить доверие к руководителю на этот путь. Здесь мы, местами, встречаем несколько аналогий с притчами Христа¹⁸⁰⁸, как по содержанию, так, иногда, и по формам выражения. Сходства эти, не давая оснований для предположений, иногда делавшихся, о заимствованиях, подтверждают только ту истицу, что глубокое, вдумчивое исследование важнейших психологических, этических и педагогических проблем приводит часто к сходным, а иногда, к тождественным, решениям и даже к сходной формулировке ответов и наставлений, как бы свидетельствуя о вероятности того, что должны ответы на коренные запросы духа даны, хотя бы зачаточно, но достаточно определенно, в душах очень различных во многом другом, как по свойствам своим, так и, в особенности, по внешним, окружающим их условиям. Так и в данном случае, притчи и подобию Будды на тему о добром пастырстве свидетельствуют не о заимствованиях от него тех же тем истинным «Пастырем Добрым», а о том, что известная степень приближения к правильному решению пастырских задач доступна была и тому дальневосточному вождю, который, хотя и сам был в заблуждении относительно пути спасения, однако к обязанностям пастырским относился с глубокою искренностью и добросовестностью. Несмотря на все сказанное, есть, тем не менее, одно резкое различие в тоне пастырских притчей Будды и Христа. При всей определенности указаний на свой авторитет и на свои полномочия свыше, как Пастыря Доброго, пастырский

тон Христа остается смиренным, чуждым самопревознесения и ненавязчивым; наоборот, пастырские притчи Будды полны самовосхваления и самовозвеличения, крайности которых мы не вправе отнести на долю позднейших редакций и передач его речей, так как именно эта черта выступает с достаточной яркостью и там, где авторство приписываемых Будде выражений наиболее удостоверено (начиная с Бенаресской проповеди). Та же черта выделяется очень рельефно и в притчах: с океаном по глубине и необъятности полноты содержания сравнивает он здесь себя (72) Пусть же желающий познать вождя старательно исследует его признаки, его свойства, в отличие от всех других учителей, подобно тому как опытный зверолов осторожно, не спеша, распознает след царя слонов в густых зарослях, среди целой сети следов слонов заурядных (27). Пусть не сравнивают Будду с другими вождями: они тем опаснее, чем самоувереннее, как тот слабоумный магадхский пастух, что в последний дождливый месяц, не расследовавши свойств почвы на берегах Ганга и силы течения, погнав стадо через реку, чтобы переправить его на ту сторону, в Сувидеху, но потопил его в водовороте вздутой от ливней реки (34). Но опасна не одна умственная ограниченность учителей; еще губительнее недобросовестность, подмен правды ложью, истины заблуждением. Невменяемы простодушные люди, вверяющиеся таким вождям; это – отроки, с которых только что сняли цепи; но горе увлекающим в соблазн! Так, слепорожденный, не различающий цветов, но наслышавшийся о красоте чистого, белого платья, охотно меняет свою одежду на вымазанную жиром и дегтем рубаху, обманно недобросовестным встречным выдаваемую за белую и незапятнанную (75). Но и без злого умысла сплошь и рядом губят себя и друг друга слепые вожди слепых: «рядом хватающихся один за другого слепцов, из коих ничего не видит ни первый, ни средний, ни последний, представляются мне громко разглагольствующие жрецы-брамины, из которых ничего не видит ни первый, ни средний, ни последний. Как же получишь ты, Барадваджа, истину от них? Доверие к ним не лишено ли оснований?» (95 и 99). И, если эти слепые вожди

позволяют себе отрицать правильное учение потому только, что не понимают его, они подобны слепорожденным, упрямо твердящим: «мы не видим ни черных, ни белых, ни синих, ни красных, ни желтых и зеленых предметов, ни звезд, ни месяца, ни солнца: – значит, и нет ничего этого, как и нет людей, способных это видеть» (99). В действительности, однако, есть цвета и краски, есть светила небесные, есть и люди зрячие, имеющие очи, чтобы видеть. За ними пойдем по твердому, безопасному пути, а не за теми, что вязнут в тине болотной и, цепляясь друг за друга, взаимно втягиваются все глубже в трясину (8); прежде же всего, вверимся безусловно наиболее зрячему в дальновидному, всесовершенно прозревшему: он – сердцеведец. Когда к возросшему на тучной почве дереву, широко раскинувшему крону свою, темно-зеленую, богатую тенью, направляется путник, зноем опаленный, истощенный, дрожащий от усталости, жаждою мучимый, и увидит его прозорливый муж, то воскликнет последний: «правильным путем шествует человек сей, прямо к дереву». И вот, он уже заранее видит его сидящим или лежащим в тени, исполненным некоторых отрадных чувств. Так и я, Сарипутта, презираю насквозь и опознаю сердце и душу человека; вижу какой путь избрал он, и где, по разложении тела, по смерти, вновь появится человек тот; вижу своим небесным оком я его в будущем, снова в образе человека, уже многими отрадными чувствами преисполненного. Но вижу и другого, шествующего по противоположному пути и долженствующего попасть в царство теней, ибо к кривому и редко-лиственному, на скудной почве возросшему дереву направил он для отдыха путь свой. Вижу, наконец, и третьего странника, того, что близится к лотосовому пруду, как зеркало ясному, тихому, прохладному, блестящему, обрамленному опушкою густого леса. Заранее небесным оком своим вижу я как путник этот, омывшись от пыли дорожной, утоливши жажду и преодолевши тяжесть утомления, отдыхает, сидя или лежа, у окраины леса, уже одними отрадными чувствами полный» (12).

Но не только прозорлив Возвышенный; он и жалостлив: при виде заблудшего стада, направляющегося в трясину, он

преграждает путь к ней и направляет на путь надежный. В противоположность пастуху малоумному, он, пастырь мудрый, не вовлечет необдуманно стадо в омут бурливой реки; зная, что простодушный человек – тоже дитя, беспомощное, обнаженное от пеленок (80), он, пастырь добрый, будет заботиться о нем, как доилица-корова о тельце, не отпуская его от себя, поспешая на поиски, если угнали его прочь (48). Как трубач, созывает он сбившихся с дороги, выводя их на должный путь, приучая различать небесным слухом тоны близкие, земные и дальние, идущие из миров иных (77). И, внемлющие мощному призыву, не останутся при мелочных, ограниченных делах, а достигнут до состояния совершенного сострадания (к другому), полного веселья (в себе) и ничем непоколебимого освобождения духа. Имеющие очи, чтобы видеть, узрят истину, многообразно указанную и изложенную владыкою Готамою (99), познают драгоценный алмаз, восьмигранный, с игрою чистой воды, превосходно граненый и отшлифованный, прозрачный алмаз дхаммы (77).

Но ничто не дается без труда; готов трудиться учитель: как искусный гончар, или токарь, или резчик по слоновой кости, или как ювелир, он старательно обрабатывает умы, чувства, волю учеников своих (77), и, зная их различия, как опытный возница пышной колесницы, обучает ретивых, рвущихся вперед коней, постепенно приспособляя приемы дрессировки к их индивидуальным свойствам, обуздывая их и ведя шаг за шагом, от легких упражнений к труднейшим (107). Но необходимо и самоупражнение, усилие самих подвижающихся. В упражнениях берите в пример землю, воду, огонь, воздух, пространство: как земля и другие стихии, что бы в них ни бросали, чистое ли или грязное, даже отвратительное, претящее, не приходят в ужас, не возмущаются, не противятся, так и ты, упражняющийся на стезях мудрости, не возмущайся ничем; приятным и неприятным одинаково не должно нарушаться равновесие духа. И как пространство не возбуждается, не теряет покоя ни от чего приятного или неприятного, так и ты пребывай ненарушимым и неограничимым ничем (62). В особенности старайтесь размышлять над свойствами тела, прозревать в смысл и

ценность телесности: познать се должным образом все равно, что объять духом океан, в который, в конце концов, вливаются все реки (19). От познания начала телесного переходите к изучению способностей и духа; усилием над собою, напряжением воли, сосредоточением внимания, последовательным устранением препятствий, восходите от низших степеней «превозмогания» к высшим, к сферам созерцательным, которые также характеризуются уподоблениями: четвертая степень сравнивается с голубыми венчиками льна, 5-я – с золотистыми цветами корицы, 6-я – с алою мальвой, а 7-я – с сиянием утренней звезды (77). Познавший и расценивший должным образом телесное в духовное не станет в поведении предпочитать эфемерного блаженства настоящего будущему, непреходящему. Так, «в последний месяц дождливой поры, осенью, рассеиваются и уплывают вдаль чреватые ливнями тучи, и солнце восходит, и разгоняет лучами своими последние туманы, и светит, разгораясь ярким полымем» (46). «Как человеку, одаренному ясным зрением и стоящему на берегу горного озера, сквозь прозрачную воду видны раковины и улитки, гравий и песок на дне, и рыбы, снующие туда и сюда, или неподвижно замершие, – так и монах, постигший истину, видит в чем суета, в чем страдание и в чем источник их, в чем их уничтожение и какой путь ведет к тому» (39 и 77). Ярким подобием характеризуются и следствия прозрения: «как в пруду нет ни одного голубого, алого или белого лотоса, который во всех своих частях, до малейших даже, не возникал бы в воде, не в ней бы развивался, не из глубины бы водной получал питание, не ею бы прохлаждал корни и венчиков своих, – так нет и во всем существе познавшего истину ничего, что не проникалось бы высшею радостью» (39). Как озеро, питающееся одними своими подземными родниками, и в которое ни с востока и запада, ни с севера и юга не вливается ни одного ручья: как озеро, над коим не разрешается ни единое облако, и которое всецело насыщается одною прохладною, из недр земли исходящею водою, – так и монах, достигший ясного блаженства, почерпаемого в самопогружении пребывает серьезно

настроенным, усердным, неутомимым; и исчезают в нем привычные воспоминания, и укрепляется дух его в силе и единстве (119).

Мы видим из обзора притчей Будды, с какою полнотой и вдумчивостью и, вместе с тем, как непринужденно и общедоступно размещались в них многочисленные положения его учения, а при желании, пожалуй, и все оно, во всяком случае, в той части его, которая предназначалась для еще необращенных, или новообращенных, нуждающихся в подготовительном и приспособительном оглашении и начальном руководстве. К таким, конечно, главным образом и применялось поучение подобиями и притчами. Однако часто обращено оно было и к уже подвинувшимся на пути, не к «цыплятам, только что вылупившимся из яйца» (Средн. Собрание, речь 53), а к таким зрелым ученикам, как Ананда или Сарипутта. Красота и целесообразность этого приема поучения очевидны, и тот факт, что многие черты своего мудреного, на выводах сложных рассуждений и на утонченных отвлеченностях построенного учения Готама сумел облечь в такие яркие, из жизни выхваченные, всегда меткие и часто изящные образы, этот факт является одним из самых убедительных доказательств его гениальности, как проповедника, учителя и воспитателя. Здесь пред нами одна из разгадок не легко разрешимой проблемы: каким образом учение, самым автором его ославленное как пригодное лишь для немногих, смогло, тем не менее, в немалой степени, проникнуть в народное понимание и прочно привиться к нему.

Так, разнообразными приемами и способами, смотря по составу слушателей, поучал Готама: то холодным, медленно развивавшимся рассуждением, то в более живой форме диалога, то при помощи басен и повестей, то, наконец, подобиями и притчами. Сверх же всего этого, он нередко имел обыкновение завершать изложение своих мыслей повторением их в стихотворной форме, которая в сжатых чертах резюмировала и обобщала наиболее существенное в предшествующей речи. Этот прием, как и иные, им применявшиеся, был не им впервые введен в употребление при

поучениях; он был с давних пор в ходу в Индии, стране, не имеющей себе равных по обычаю излагать религиозно-философские мысли в метрической форме. До какой степени велик был к тому навык и как легко умели индусские мыслители справляться с этой трудной задачей, видно из огромных размеров, которые иногда принимали метрические изложения этого рода. Наглядным примером может служить следующий факт: четыре философских текста, извлеченных Денсеном из Магабхараты, представляют собою в немецком переводе целый том в 996 страниц 8°¹⁸⁰⁹. Лично Готама не увлекался столь щедрым применением ритмической речи и поэтических форм к поучению; да это и не соответствовало бы его общему нерасположению к специально философским расследованиям и спорам: упрощенный, практический характер большинства его бесед не нуждался в длинных одах и поэмах на философские темы: ему достаточно было сжатых изречений в метрической форме так называемых «гатт», довольствовавшихся короткими строфами и еще чаще четверостишием или, точнее, удвоенным двестишием, свойственным шлоке, метру, наиболее употребительному в подобных случаях¹⁸¹⁰.

Ученики и позднейшие последователи склонны были придавать особое, как бы священное значение этим изречениям и ставили их по важности выше прозаических. Но сам Готама едва ли разделял этот взгляд, если верить в подлинность приписываемого ему предсказания о судьбах его учения: перечисляя опасности, имеющие возрасти или вновь возникнуть в будущем, он предрекает, между прочим, что «тогда монахи будут предпочитать внимать не проповедуемым Татагатою, глубокомысленным суттантам, выше сего мира парящим и относящимся к области нирваны, а суттантам еретическим, возвещаемым учениками и изукрашенным нарядными словами и красивым слогосложением»¹⁸¹¹. В другом предполагаемом пророчестве описывается и последовательность исчезновения учения («знания»), причем процесс этот начинается с Абхидхамма-питаки (философской части канона); затем передается забвению Сутта-питака (в таком порядке: Ангуттараникая, Самютта-н.; Маджхбва-н.; Дигха-н.; Куддака-н.), так, что

будут помнить только джатаки да Винаю, осужденные однако потом также на вымирание¹⁸¹². Важнее этого легендарного, и притом явно позднейшего показания, другое, фактическое, о том, что далеко не всегда стихотворное изложение первенствовало над прозаическим. Как раз в тех книгах, которые по своей смешанной форме дают преимущественный повод для такого рода сравнения, в Удане и в Итивуттаке, мы видим, что стихотворная форма отнюдь не обязательно и не безусловно предпочиталась для сосредоточения в ней существенного, наиболее важного. Если такое предпочтение еще можно обнаружить в Удане, стихотворные части коей несомненно принадлежат к остаткам древней буддийской поэзии, тогда как прозаические рассказы, их окружающие, надо думать, являются добавлениями из времен позднейших, то в Итивуттаке, наоборот, преимущество по полноте содержания, да и по достоинству изложения, остается за прозаическими частями, которые и были, по-видимому, первоначальными, тогда как их стихотворные пересказы представляются работою поры позднейшей, силившейся, во что бы то ни стало, наиболее важные моменты повествований или поучений облечь в торжественную метрическую форму. Так полагает историк буддийской литературы Винтерниц¹⁸¹³: американский же переводчик Итивуттаки Мур не сходит с этим взглядом, находя, что «не имеется ничего такого, что давало бы основание оспаривать подлинную принадлежность станс Итивуттаки самому Будде»¹⁸¹⁴. Еще дальше в том же направлении идет Эдмундс¹⁸¹⁵, восклицающий: «если Итивуттака не слова Будды, значит, вообще не сохранилось никаких (подлинных) слов его». Проще, да, кажется, и вернее, будет признать, что сам Будда отдавал предпочтение форме изложения стихотворной или прозаической не по существу той или другой, а по их практическому соответствию с содержанием речей и с обстоятельствами, сопровождавшими их произнесение. По крайней мере, в Ангуттара-никае¹⁸¹⁶ не делается принципиального различия между формами изложения, а требуется, чтобы учение усваивалось во всех его проявлениях, как в поучительных речах, так и в смешанных со

стихами прозаических текстах и в их истолкованиях, причем необходимым считается ясное понимание не только общего смысла текста, но и смысла отдельных слов, ибо «правильное понимание смысла слов ведет и к правильному пониманию смысла содержания, и это – даже первое условие для укрепления, сохранения и распространения истинного учения».

За всем тем нельзя отрицать любви самого Готама к обобщению и резюмированию прозаического содержания повествований или поучений в стихотворной форме. Недаром говорит он: «пока уцелеет хотя бы одна четырехстишная строфа, относящаяся к учению, нельзя будет считать последнее погибшим»¹⁸¹⁷. Уже одно обилие приписываемых ему стихотворных изречений подтверждает его любовь к такой форме поучения. Разумеется, далеко не вся эта громадная масса отдельных стихов и строф действительно принадлежит ему; очень вероятно, что при введении в канон добавочных текстов, им старались сообщить облик подлинности, для чего прибегали и к обсуждаемому нами способу ее удостоверения, влагая в уста «хозяина дхаммы» многое, не исходившее из них. Этим объясняются, например, только что упомянутые разногласия, а иногда и противоречия в Ити-вуттаке, а также и стилистические изъяны стихотворных частей, сравнительно с прозаическими. С другой стороны, старательное историко-критическое и филологическое расследование достаточно основательно установило глубокую, вероятно, до самого Готама восходящую, древность многих гат, включенных даже в такие сравнительно поздние повествования, как Абхинишкраманасутра и Лалитавистара. Тем более вероятна принадлежность Готаме гат в более древних текстах, как-то: в очень многих суттах Среднего и Пространного Собраний, а также в Самютте- и Ангуттаре-никаях.

Что касается таких поэтических сборников, как Дхаммапада и Сутта-Нипата, то факт принадлежности компилятивной работы, создавшей их, не к первоначальной поре буддизма не мешает признать значительную часть включенных в них стихов за изначально-буддийские, а вероятно, даже и за Буддовские, идущие от самого Готама. Вероятность этого предположения

основывается на том, что более половины стихов Дхаммапады встречаются уже в других древнейших текстах палийского канона, откуда они, очевидно, и были перемещены в позднейшие сборники, получившие, таким образом, форму поэтических антологий¹⁸¹⁸. Сходную генеалогию можно проследить и по отношению ко многим гатам Сутта-Нипаты¹⁸¹⁹, относительно которой знатоки полагают, что большая часть ее ведет свое происхождение, если не всецело от самого Готама, то, по крайней мере, из круга ближайших к нему учеников и что сложились эти изречения вскоре после его кончины¹⁸²⁰. Принимая же во внимание благоговейное отношение учеников к преданию и точность, с которой оно передавалось¹⁸²¹, можно с большой вероятностью считать многие стихотворные изречения и этих сборников вдохновленными самим отцом буддизма и сохранившимися нередко и в подлинных его выражениях.

Вероятность эта увеличивается еще следующим соображением. С метрическим воплощением благоговейных мыслей и чувств в Индии изначально связывалось особое, священное же значение; этой форме изложения приписывалась своего рода богодухновенность, а в связи с этим, и своеобразная магическая сила. Подлинный, чуждый религиозности буддизм не знал богодухновенности в буквальном, теистическом смысле слова; но некоторого рода возвышенный, благоговейный, в чудесное, сверхъестественное состояние переходящий, экстаз признавал и он. Сам Готама неоднократно свидетельствовал об осенении его таким чудесным наитием¹⁸²², а тот из его учеников, который проявлял наибольшие поэтические дарования, Ванджиса, поставленный Ангуттарою-никаей «во главе стихотворцев»¹⁸²³ и прозванный «мастером речи»¹⁸²⁴, говорит о себе, что стихи его не были плодом предварительного обдумывания, а создавались «мгновенным озарением»¹⁸²⁵. Такой взгляд на поэтическое творчество, как на нечто стихийное, экстраординарное, овладевающее духом, объясняет нам особое уважение к метрическим изречениям, и старание сохранить их в точной передаче. По этим побуждениям гатам, помещенным в позднейших повествованиях или в сборниках поучений, очень

часто предпосылаются такого рода замечания: «по этому поводу (или просто – «тогда») Татагата выдохнул из себя следующее торжественное изречение¹⁸²⁶, или «поэтому-то и рек Благословенный»¹⁸²⁷, или еще проще: «поэтому-то и сказано»¹⁸²⁸. Два сборника текстов претендуют быть специальными сочетаниями такого рода «торжественных», особо вдохновенных изречений, а именно: Итивуттака, на что указывает и самое название ее¹⁸²⁹, и в особенности Удана, гаты коей по преимуществу считались экстатически возникшими, произнесенными в состоянии высшей экзальтации или сверхъестественного вдохновения, чем и объясняется как название книги (Удана – «выдыхание»), так и только что приведенная, инсценирующая такие изречения формула: «он выдохнул их из себя».

Сообразно со столь высоким взглядом на происхождение метрических изречений, можно было бы ожидать, что они приурочивались лишь к наиболее важным положениям учения Готама, или же к наиболее значительным моментам его жизни. Действительно, такие совпадения многочисленны, но в общем правило их отнюдь нельзя возводить. Очень многие гаты относятся, по свидетельству текстов, к моментам, «вскоре последовавшим за просветлением Будды» и за днями экстатического вкушения им духовного блаженства по окончании великой внутренней борьбы. К числу таких поэтических изречений относятся те, которые мы встречали в соответственных местах текстов, излагающих биографию, или легенду Будды; сюда же принадлежит и часть «торжественных изречений» Уданы. Что касается жизнеописания, то, разумеется, не все они одинаково богаты гатами: мы их не видим в биографических отрывках, помещенных в Магавагге, но в суттах Среднего Собрания, они уже встречаются: так, приписываемый легендой Готаме в момент рождения его клич самовосхваления «На свете – наивысший я; на свете наилучший я, и в целом мире – первый я; последнюю я жизнь живу, и возрожденью уж не быть» – повторен в 123 речи Маджиманикаи. Далее, вспоминая свои аскетические подвиги, Готама говорит Сарипутте в четырех двустиших, что подвижническим

усердием, суровостью его и страданиями, с этим сопряженными, он превзошел всех предшественников (речь 12). Момент просветления отмечен в 26-й речи стихами: «Навеки я освобожден; последней жизнью я живу, и возрожденью вновь не быть». В Нидана-кате, наоборот, эта краткая строфа переработана в приведенную нами раньше «победную песнь», произносимую будто бы в этот момент всеми буддами. В Маджиманикае далее стихотворно изложены сомнения Готама в успешности предстоящей проповеди, просьба Брами не отказываться от возвещения дхаммы и согласие на то Готама. За всем тем, число гат биографического содержания в Среднем Собрании не велико, и это обстоятельство можно счесть за косвенный признак их глубокой древности или принадлежности действительно самому Готаме. Напротив того, в позднейших жизнеописаниях, в Абхинишкрамане и Лалитавистаре, почти каждая биографическая черта, равно, как и множество изречений Готама, после прозаического изложения повторяются и в стихотворной форме.

Что касается Уданы, то часть ее метрических изречений так же вызвана событиями из жизни учителя. Некоторые из этих строф действительно отражают на себе то в личной, то в безличной форме психологию «прозревшего и успокоившегося», «когда познание условий бытия брезжит над упорно размышляющим брамином, когда постиг он природу причин и следствий, когда все сомнения исчезают»¹⁸³⁰ «и он стоит (непоколебимо), отгоняя полчища Искусителя, подобный солнцу, разливающему лучи свои на все пространство»¹⁸³¹, или: «как сладостно уединение вкусившему покой, тому, кто истину услышал и узрел! Какое счастье свободным быть от страсти! Какое счастье одолеть желанье и устранить понятие «Я есмь!» О, вот оно, вот высшее блаженство!»¹⁸³². Испытания Марою Готама также вызывают у него «торжественные изречения»: так, когда злой дух, незадолго до кончины Готама, уговаривает его ускорить ее добровольно, мудрец заканчивает опровержение софизмов врага гатою: «мудрец отрекся от жизни, но, взирая на длину или краткость ее, он отрекся от причины жизни; спокойно и радостно порвал он эту причину»¹⁸³³. Другие тексты,

описывающие встречи с Марою, также содержат в себе гаты, удостоверяющие, по мнению Виндиша, древность самих текстов¹⁸³⁴.

Вообще, совокупность гат, носящих биографический характер, если не ограничиваться при подборе одними лишь древнейшими источниками, а прибегать и к позднейшим, легендарным повествованиям, окажется обнимающею столь многие моменты жизни Готама, что у исследователей буддийской словесности установилось предположение, что в форме этих-то разрозненных метрических отрывков, идущих частью непосредственно от самого Готама, а частью из древнейшего о нем предания, и сложились первоначальные черты его легендарного, или полулегендарного жизнеописания прежде, чем стали возникать подробные, последовательно изложенные в прозе, биографические повести, а еще позднее – целые поэмы, вроде Ашвогошевой.

Было бы, однако, ошибочно, как я уже и раньше заметил, полагать, что только одни важные события подавали повод к тем поэтическим импровизациям, которые в буддийской словесности характеризуются как «торжественные, вдохновенные и никогда еще не слыханные» изречения. Как раз в Удане многие из них, и притом иногда из лучших, вызваны совсем ничтожными обстоятельствами. Вот пример: монахи спорят о том, кто из двух раджей богаче и могущественнее: Бимбисара ли магадхский или Басенади косальский? ищут решения у Готама, а тот отвечает: не приличествует вам, монахам, да еще потомкам благородных семейств, покинувшим очаги свои ради бездомного жития, пускаться в такие споры... Когда сходитесь в собрание, одно из двух для вас должно быть обязательным: или благочестивая беседа, или благородное молчание», и заканчивает торжественным изречением:

«Все чувственные блага на земле
или на небе, в области богов
Не стоят и шестнадцатой частицы
Блаженства упразднения желаний»¹⁸³⁵.

Мирянину, жаждавшему беседы с учителем, но не удосуживавшемуся заняться ею вследствие непрерывных

хозяйственных дел, Готама говорит в назидание гату:

«Блажен, кто праведен, учен
И собственность кому чужда!
Богач же – вечный раб забот
И вечный раб других людей»¹⁸³⁶.

А вот, опять мелкий случай, вызывающий веское слово: жалуется благотворительница сангхи Висакха Мигарамата Готаме на невнимание раджи к ее просьбе, а он отвечает одним стихом:

«Всякая слабость есть скорбь: всякая сила – блаженство»¹⁸³⁷.

Зато и этому же самому радже, не уразумевшему блага подвижничества, он, при случае, внушает:

«Тот, кто другим свою жизнь не отдал,
Праведной жизнью тот не живет»¹⁸³⁸.

Иногда «торжественные» гаты заканчивают собою поучения на особо важные темы: так, например, знаменитая, столь повлиявшая на успех буддизма в первые дни его оглашения «проповедь об огне», приведенная в Магавагге (I. 21) только в прозаическом изложении, в Удане (III, 10) сохранилась в сокращении, заканчивающемся метрическим финалом, резюмирующим тему в патетическом тоне. Так, еще в том же сборнике за «речью о нирване», произнесенную пред учениками в джетаванском саду, следует ряд метрических изречений, пытающихся выяснить наиболее трудное из положений буддийской догматики, приблизительно в следующих выражениях: «есть, о, монахи, состояние, где нет ни земли, ни воды, ни тепла, ни воздуха, ни бесконечности пространства, ни бесконечности сознания, ни состояния полного отрицания, ни перцепции, ни отсутствия ее, ни этого мира, ни иного, ни солнца, ни луны. Это – ни вступление, ни уход, ни приостановка, ни смерть, ни рождение: оно без устойчивости, без процесса развития, без основы, оно – конец скорби». «Есть, о, монахи, нерожденное, безначальное, несозданное, несформированное. И не будь его, о, монахи, не было бы избавления от рождающегося, преходящего, творимого, формирующегося». «Где есть зависимость, там есть и

неустойчивость; где нет зависимости, там нет и неустойчивости; где нет неустойчивости, там покой; где покой, там нет желаний; где нет желаний, нет роста и умаления; где нет роста и умаления, нет рождения и смерти; где нет рождения и смерти, нет и здешнего (единого) мира, ни двух («обоих») миров. Это и есть конец страдания»¹⁸³⁹.

Мы видим, таким образом, что иногда самые важные и самые трудно постижимые положения учения Готама решался излагать в стихотворной форме, побуждаемый, вероятно, желанием облегчить ученикам усвоение основных догматических идей в виде легко запоминаемых поэтических афоризмов, и мы знаем по множеству текстов, что теми же приемами, действительно, часто пользовались и ученики для концентрации дхаммы и для упрощенного и облегченного ее внедрения новообращаемым, или людям не книжным.

Но еще более обильное применение нашли стихотворные изречения в области поучений практического, нравственного характера. Два лучших и наиболее известных произведения буддийской словесности, Дхаммапада и Сутта-Нипата – сборники поэтических афоризмов именно этого рода; но таковые же щедро рассеяны и по другим текстам, особенно в 1 половине 4-й части Ангуттара-никаи, где они встречаются непрерывно, и в Самюте-никае, где отделы I – VI¹⁸⁴⁰, местами, состоят почти сплошь из стихов, хотя не все эти стихи носят характер «торжественных изречений» (иногда они – просто повествовательные), и приписываются они не одному Готаме, но и другим лицам (так, в Марасамюте и в Биккуписамюте действующие лица преимущественно монахини). Реже нравственно-поучительные гаты, в Пространном и в Среднем собраниях сутт.

Литературное достоинство гат очень неравномерно: на отдельные, истинным вдохновением окрыленные, стихи и строфы приходится куча виршей, в которых нет ничего, кроме сухой и холодной назидательности. Особенно бледны в этом смысле гаты Ангуттара-никаи, может быть, вследствие особых, неблагоприятных формальных условий этого сборника, а именно, приурочения содержания к определенному числу

обсуждаемых предметов: единственных – в 1-й части, четверных – в 4-й и т. д. Среди менее обильных гат Среднего Собрания встречаем, наоборот, несколько, выражающих лучшие мысли буддийской этики, например:

«Вражды враждой не прекратить:

Враждой не примирить врагов.

Незлобие дарует мир. –

Таков закон в века веков»¹⁸⁴¹

или:

«О миновавшем не жалеть:

Надежд в грядущее не знать;

Прошедшее отбросить прочь,

А будущего не иметь, –

Кто этим силен день и ночь,

Тот в одиночестве блажен»¹⁸⁴².

Заслуга и задача Будды характеризуются здесь следующими гатами:

И мир земной, и мир иной,

Раскрыл Всеведущий собой;

Закон и заповедь природы,

Конец скорбей, венец свободы.

Всю ширь и глубь существования

Постиг он высшей силой знания,

И вечности отверз врата

В тот мир, где меркнет суета.

Неведенья исчезла мгла;

Побеждены потоки зла, и

Будды верные сыны

От власти смерти спасены»¹⁸⁴³.

Наиболее удачных своих выражений нравственные афоризмы достигают в Дхаммападе и Сутта-Нипате. Если эти произведения пользуются преимущественной симпатией читателей буддийской литературы, то этим они обязаны тому, что здесь поэтические изречения составляют целиком (как в Дхаммападе), или в значительной степени, как в Сутта-Нипате, содержание этих антологий. После томительно монотонных, бесконечно повторяющихся прозаических текстов других

сборников отрадно, наконец, отдохнуть на этих кратких, но богатых смыслом афоризмах, облеченных в гибкую форму шлоки или, изредка, в иные стихотворные размеры¹⁸⁴⁴. Среди однообразной пустыни обычных буддийских рассуждений это – словно цветущие оазисы, где, подобно свежему роднику из-под знойных песков, пробивается, наконец, наружу так упрямо сдерживаемое буддийскою аскетикою чувство. Но в этой поэзии, которую нельзя назвать религиозною, но должно, однако, признать за благоговейную по содержанию и тону, чувство проявляется не так, как в светской поэзии индусов, – с несравнимо меньшею страстностью, с меньшим увлечением яркою красочностью образов и с большим воздержанием от напыщенного пафоса и от всяческих преувеличений. В сравнении со светскою, эта поэзия – то же, что целомудренная колористическая сдержанность фрески после ослепительных красочных эффектов масляной живописи; ничего резкого, ничего умышленно подчеркнутого; благородная сдержанность и сжатость как реалистических описаний, так и образов поэтический фантазии, сравнительно с тем жестким и лютым натурализмом, с которым мы сталкивались в темах для медитаций и с тем, не всегда разборчивым, обилием следующих друг за другом подобий, которое свойственно буддийским притчам. Самая сжатость этих афоризмов, ограничивающихся, по большей части, короткою строфою и значительно реже сплетающихся в одно целое из нескольких строф, способствует смирению формы пред содержанием и вдумчивому сосредоточению мысли и чувства на немногом по объему. Эта поэзия не берется воплощать в себе процесс зарождения и развития известных идей, чувств и настроений: сложную задачу эту она предоставляет другим формам изложения, сама же хочет только обобщать и подводить итоги этим процессам, извлечь конечные выводы из них и запечатлеть в спокойной, объективной форме результаты субъективно, интимно передуманного и прочувствованного. Так и кажется, что для аскетической мудрости самоотрешения и мироотречения нужно было создать и завершительную поэтическую форму столь же подвижнически-сдержанную, добровольно

ограничивающую обилие и разнообразие ресурсов искусства и заменяющую венки из вычурных орхидей и страстно млеющих роз целомудренными белыми лилиями и жасминами-чампаками, любимыми дарами буддийских алтарей. Дхаммапада все время держится в пределах такого эстетического самоограничения короткими афоризмами, подобно звеньям молитвенных четок, нанизанными друг за другом и лишь изредка сочетающимися насколько сплетений их в небольшое целое. Сутта-Нипата часто расширяет свои формы до размеров то целой песни на определенную тему (напр., «Будь одинок, подобно носорогу!»), то краткого диалога, но никогда не теряя чувства меры, не впадая в сухую, рассудочную назидательность и не нарушая нагромождением подробностей сосредоточенной красоты основного мотива.

Предназначенные не для одних избранных, уже проникших вглубь дхаммы, а для широкого круга разнообразных слушателей и читателей, эти антологии сочетают в себе идеи и назидания, приспособленные к разным степеням духовного развития; мало того! они нередко, рядом с чистокровными буддийскими мотивами, напевают и более древние, общеиндусские, браманические мелодии. Часто здесь рядом – и популярная, «пониженная» мораль, приспособительная к большинству людей, и более утонченная, аскетическая буддийская этика для уже вступивших на «благородный 8-ричный путь». Вот, например, афоризмы, предназначенные для большинства, пригодные и для благочестивых мирян:

«...Как снежные вершины гор
Всем видны издали в пути,
Так праведника светить взор:
Его и в тьме легко найти;
Но без следа исчезнет злой.
Как стрел полёт во тьме ночной».¹⁸⁴⁵
«...Железной цепи не зови
Тяжелой цепью! Цепь страстей,
Семьи, богатства и любви
Железных тяжелей цепей»¹⁸⁴⁶.
«...Сияет солнце ясным днем,

А месяц в сумраке ночей: —
Герой прославится мечом
А мудрый — думою своей»¹⁸⁴⁷.
«...Собой сначала овладей
И лишь потом учи других...
Стань сам владыкой над собой:
Не будет над тобой владык:
Себя старайся покорить.
Ты покоришь сердца людей»¹⁸⁴⁸.
«...Ни в беспредельности небес,
Ни в темной глубине морей,
Ни в недрах горных не найти,
Такого места, где б сокрыть
Виновный мог проступок свой».¹⁸⁴⁹
«...Победа над самим собой
Важнее всех других побед:
Ни гению, ни божеству,
ни Брахману, ни духу зла
Не победить вовек того,
Кто сам себя преодолел»¹⁸⁵⁰.
«...Благо обуздывать дух; трудно его обуздать:
Легок, летуч, прихотлив дух, произволом гонимый,
Тот лишь, кто им овладел, счастье способен вкусить»¹⁸⁵¹.
«...Безумцев похоть точно плющ,
Растет и душит все вокруг
И умножает скорбь и боль.
С того ж, кто похоть превозмог,
Столь неотступную в миру,
С того страданья ниспадут,
Как с лотосовых лепестков
Спадают капельки дождя»¹⁸⁵².
«...Нет пламени сильнее страстей;
Блаженства выше нет покоя»¹⁸⁵³.

От этих общедоступных нравственных советов, так изложенных, в таком направлении подобранных, переход к повышенным аскетическим требованиям специфически-буддийской морали является постепенным, и не трудным. Вот,

например, каковы будут перемены только что приведенных мотивов с этой, повышенной точки зрения:

«...Победа ненависть зовет;
Кто побежден, тот раб мученья.
Ужели мучить – наслаждение?
Блаженство знает только тот,
Кто от побед и пораженья
Отрекся добровольно сам»¹⁸⁵⁴.

«...Преодолей любовью зло,
Добром его преодолей!
Смири щедротою скупца,
Смири правдивостью лжеца!»¹⁸⁵⁵.

Как видим, это уже проповедь хорошо нам знакомой буддийской метты, майтри, универсальной любви, зачинающейся в незлобии, переходящей в великодушие и самопожертвование:

«Другим не делай ничего,
За что бы мог стяжать упрек.
Все существа вокруг тебя
Да будут счастливы всегда»¹⁸⁵⁶.
«Как мать, забывши о себе,
Хранит одно свое дитя.
Так пусть наполнится твой дух
Одной любовью ко всем.
Всем существам и всем мирам
Отдай свой дух в любви одной
Без тени зла и без границ!»¹⁸⁵⁷.

Самоотрешение носит здесь, как видим, активный характер самоотверженного подвига в пользу другого, и это, как мы знаем, – последнее, наивысшее созвучие общечеловеческой стороны буддийской этики, наиболее в ней привлекательное, и однако, – не основное для подлинной дхаммы, для конечного пути к освобождению. Для этого последнего решающее значение имеет не дар, не жертва себя другому, а раскрепощение самого себя от привязанности к чему-либо:

«Все то, что в прошлом, позади,
Что в будущем, что впереди,

Что в настоящем – все отдай,
И вступишь ты в свободы край,
И сам свободным можешь стать,
Чтоб возродений впредь не знать»¹⁸⁵⁸.

Эта отдача – даже не жертва, не утрата чего-либо реально ценного, это отказ не от блага, не от счастья, а от призрака их, коварного, губительного:

«Довольство порождает скорбь,
Довольство порождает страх;
Кто чужд ему, над тем ни скорбь,
Ни страх не властны никогда»¹⁸⁵⁹.

«... Любовь родит и страх, и скорбь.

Не знает их лишь тот один,
Кому неведома любовь»¹⁸⁶⁰.

В привязанности – скорби море:

«Любить не должно ничего;

Любимого утрата – горе.

Ни ненавидеть, ни любить –

Цепей не знать, рабом не быть»¹⁸⁶¹ вот мудрость!

«Кто удовольствовал свой дух

Неизреченного желаньем (желанием нирваны).

Не одурманена чья мысль

Любовью, тот перешагнул

Поток коварный бытия»¹⁸⁶².

Но для этого недостаточно не любить других; надо разлюбить и самого себя:

«Как поздний лотоса цветок,

Срезай бестрепетной рукой

Любовь, привязанность к себе,

Коль хочешь ты познать покой»¹⁸⁶³.

Освободившись от любви, освободись и от желаний:

«Не сожалею о том, что старо,

Не увлекайся новизной!

Утрата – не беда, не кара;

Лишь в безжеланности покой»¹⁸⁶⁴.

«... Как в море там, где глубина.

Не зарождается полна.

Так дух спокойный мудреца
Достиг желания конца;
От вождельеньям стал чужой:
Внутри, извне – один покой»¹⁸⁶⁵.
А покой, это и есть буддийский идеал блаженства.
«Мы счастливы, хотя ничто
«Моим», «своим» мы не зовём;
Подобно светлым божествам,
Блаженством мы упоены»¹⁸⁶⁶.

Это блаженство дается не в мире, не в общении с людьми, а в бегстве из мира, в одиночестве: хвала одиночества, с таким пафосом воплощенная в «сутте о носороге», резюмируется кратко и в гатах:

«Сиди один, лежи один.
Один броди, один борись
С самим собой и счастлив будь
В глуши лесной»¹⁸⁶⁷.
«...Старайся сам себя понять;
Старайся сам себя поднять;
Так, укрепленный сам собой,
Познаешь счастье и покой.
Владыкой будешь над собой»¹⁸⁶⁸.

Да и о чем жалеть в миру и в жизни, когда все в мире – суета и призрачное благо, когда сама жизнь кратковременна и полна горя!

«Все сотворенное умрет;
Все созданное – скорбь и боль;
Кто эту истину постиг,
Тот равнодушен ко всему.
Вот путь единый чистоты»¹⁸⁶⁹.

Но горе не познавшему пути! не уйти ему от власти царя смерти, Ямы:

«Осенний лист, увядший ты:
Уж вестник Ямы пред тобой;
Стоишь ты, странник, у ворот.
Но не с чем в путь тебе идти!
Замкнись на острове»¹⁸⁷⁰; будь мудр.

Нечистоту свою развей,
Освободися от вины,
И путь в мир праведных найдешь»¹⁸⁷¹.
«....Познай вселенной пустоту.
Бессодержательность миров
И призрачность свою познай:
Ты этим превозможешь смерть;
Бессилен смерти царь узреть
Того, кто смотрит так на мир»¹⁸⁷².

Но для достижения этого необходимо, с одной стороны, наставление в правильном знании, а с другой – воплощение знания и переживание его истин в личном духовном опыте в созерцании, ибо:

«Без званья нет и созерцанья:
Без созерцанья знанья нет:
В ком созерцанья свет и званья,
Тому преград к нирване нет»¹⁸⁷³.

Но то и другое трудно достижимо, медленно осуществимо без надежного, опытного водительства; без него истомись и жить в сбивчивых поисках истины:

«Как ночь долга лишенным сна,
Как утомленным длинен путь,
Так точно жизнь долга для тех,
Кто света дхаммы не познал»¹⁸⁷⁴.

Спешите же к источнику чистого света, и к ученикам его: «как на куче придорожного сора распускается лилия, разливающая вокруг обаятельный аромат, так и последние из учеников подлинно просветленного сияют знанием ярче всех слепых мира»¹⁸⁷⁵.

Познавши же истину, держитесь ее, крепко, непоколебимо, не смущаясь никакими сомнениями, не обращая внимания ни на какие призывы к иной истине: иной, другой истины быть не может!

«Есть истина, одна,
И рядом с нею нет другой;
Не может спора быть о ней
У рассудительных людей:

Иначе же – одно и то ж –
Была бы истина и ложь»¹⁸⁷⁶.

Как бы разноценны по своему поэтическому достоинству ни были гаты, образцы коих мы привели (конечно, в очень несовершенной передаче), они, в совокупности, способны были обнимать собою целый ряд важных идей буддийской этики и догматики. Хаотическая разбросанность их по разным текстам и беспорядочное чередование даже в антологических сборниках показывают, однако, что из них никогда не пробовали составить систематического, конденсированного изложения учения, и что они возникали непредумышленно, в процессе бесед и поучений, а затем, уже значительно позднее, сочетались, без определенного плана, в случайную, пеструю группировку по произволу составителей сборников такого рода изречений.

Как ни многочисленны, как ни содержательны были беседы Готама с учениками его и со сторонними пришельцами, они не могли занять всего свободного времени у первых, да и принципиально не должны были поглощать его сверх известной меры; наоборот, мы видели, что воспрещалось, без особо уважительных причин, отвлекать учителя и учеников беседами от других, не менее важных занятий: размышлений и созерцаний наедине. О существенном значении, которое им придавали, мы уже говорили: добавим, что, последовательно рассуждая, на них-то и должна была сосредоточиваться главная энергия людей, с одной стороны, лишенных молитвенного, «умного делания» и физического труда, а с другой, полагавших средоточие своего жизненного подвига, согласно буддийскому учению о способах избавления от личного бытия, не в делах, а в «знании», рождаемом напряженным рассуждением и завершаемым экстатически-мистическим созерцанием: «размышляй и созерцай», как можно больше, интенсивнее, – вот постоянно повторяющееся внушение и требование Готамы: «выполняйте созерцание; не будьте праздными, чтобы не раскаяться впоследствии; считайте это за нашу заповедь»¹⁸⁷⁷. Да и Дхаммапада начинается словами: «все, что в нас есть, – результат того, что мы думаем; все основано на наших мыслях, все создано из них»¹⁸⁷⁸. Отсюда – заповедь и повеление: «все

повергать на суд размышления, дабы во всем достигнуть ясного сознания». Иноку, добивающемуся его, учитель поощрительно говорит: «правильно, брат! так и надо! благородно твое глубокомыслие, брат; хороша твоя проницательность; превосходит и твой вопрос: «кем, владыко, правится мир, с чем связан он, чей власти подчинен?» Отвечаю тебе: сознанием, брат, правится он; с сознанием связан он и ему подчинен»¹⁸⁷⁹. Поэтому «истинное углубление (в размышление и созерцание) есть путь добродетели, древнейший, неразрушенный доселе и неразрушимый и впредь путь, который никогда не погибнет и никогда не будет осужден аскетами, браманами и мудрецами»¹⁸⁸⁰.

Сообразно с этими взглядами и предписаниями, предаваться размышлению и созерцанию и стало главным делом монахов, выполнять которое и приказано было им регулярно, в определенные часы, утром, в полдень и вечером. Из расписания порядка дня Готама мы видели, что утром к нему являлись монахи за получением от него тем для созерцаний. Какого рода они были, каково было их назначение, и каким образом старались их использовать, – эти также уже было изложено нами выше. В распределении тем, сообразно с духовными наклонностями, способностями и с личными потребностями учеников. Готама, по-видимому, проявил большую проницательность, подкрепленную указаниями долголетнего опыта. По крайней мере, в описаниях бесед мы часто встречаемся с выражениями неподдельного удивления учеников тому, как умеет Всеведущий проникать в тайники душ и выбирать надлежащие для отдельных лиц и случаев целительные средства. Восторженно выражено это убеждение неким достопочтенным Пинджией: «(во всем мире) есть только один, рассеивающий мрак; это – высокорожденный, светоносный Готама Великого Разумения, Готама Великой Мудрости... Его вижу я в душе моей; я вижу его и оком своим будущим, денно и нощно... Со всего сорвал он покрывало; ... во все проник... и все ему известно»¹⁸⁸¹. «Потому и преклоняюсь пред тобою, что ты – Всеведущий!» восклицает некий Дотака¹⁸⁸²; в Параяна-вагга в Сутте-Нипате рисует нам сцену

предумышленного экзамена Готама по части всеведения посланными брамина Бавари. Сколько бы ни было преувеличений и наивного самообольщения в этой вере во всеведение «Учителя людей и богов», одно несомненно было: он действительно не оставлял духовных детей своих без пристального надзора: «как галка за снесенным яйцом, как мать за сыном», говорит один древний текст, «следил он за ними»: трижды днем и трижды ночью обходил кельи, являлся иногда внезапно, в часы, когда его менее всего могли ожидать, и тут же, неотлагательно, выполнял свои задачи пастыря душ и телес, оберегать которые он взялся¹⁸⁸³.

С особым вниманием следил он за ходом «медитаций» и созерцаний, и результаты своих наблюдений имел обыкновение сообщать сопровождавшим его монахам для практического назидания, подтверждаемого животрепещущими примерами. Тексты не только приводят общую рекомендацию «экстазов созерцания»¹⁸⁸⁴, но и довольно часто рисуют нам картины таких психологических наблюдений и их этических толкований: то обращает Готама внимание своих спутников на одного биккху, «сидящего в крестообразной позе, с выпрямленным телом, задумчивого и сознательного, выносящего безропотно острые, пронизывающие, страшные муки, как следствия дел, совершенных в прошлом», и поясняет гатою:

«От кармы, кто свободным стал,
Кто прах грехов былых стряхнул,
Себя и все свое отверг,
Тот чужд и жалоб, и скорбей»¹⁸⁸⁵.

То указывает он на достопочтенных Моггаллана и Каччану, погруженных в «медитацию о теле», и замечает: «кто до такой степени погружен в эту спасительную думу, тот сможет совершить свое освобождение и достигнуть покоя»¹⁸⁸⁶. Указывая на двух «завсегдатаев лесов», одетых в лохмотья, пребывающих в уединении и предающихся возвышенным размышлениям, он восклицает: «к сосредоточившемуся на выпрених думах, к навывшему пребывать на путях безмолвия, к такому иноку, всегда спокойному и вдумчивому, горе не дерзнет приблизиться»¹⁸⁸⁷. В другой раз, поводом к

назидательному изречению оказываются наблюдения над монахом, погруженным в созерцание освобождения от губительной силы похотей. Наконец, он и на себе самом подает пример важности пребывания в созерцании: в присутствии учеников он остается «погруженным в медитацию вплоть до утраты рассуждения и сознания»; вышедши же из этого состояния, поясняет его значение «торжественным изречением»¹⁸⁸⁸. Подробные перечисления многообразной пользы медитации находим в суттах; вот, например, перечень преимуществ, даруемых размышлением о теле: им создается власть над недовольством, тревогою и страхом, нечувствительность к холоду и зною, к голоду и жажде, к непогоде, к укусам мошек, ос и пресмыкающихся, безопасность от влияния злонамеренных речей, притупленность к телесным страданиям вообще¹⁸⁸⁹. Но сверх того, медитации открывают путь к дальнейшему духовному подъему, отверзают врата в царство созерцаний, прозрений и наделяют высокими преимуществами, с этим связанными. Навык создает в мудрецах возможность пользоваться по желанию «четырьмя степенями созерцания, сокровенными, но уже и в настоящем дарующими блаженство». Далее обнаруживаются магические способности, власть над собственным телом, простирающаяся даже до неба Брамь; получается дар слышать «небесным ухом», очищенным, сверхземным, тоны земные и небесные, ближние и дальние; способность прозревать и познавать своим сердцем сердца других людей; вспоминать различные прежние воплощения и созерцать «небесным оком» все существа былых времен. Наконец, побеждается сила суетности, заблуждения, и уже при жизни осуществляется освобождение от них мудростью. Вот какие десять качеств может рождать медитация о собственном теле, «должным образом, усердно практикуемая, развиваемая, применяемая, проверяемая, в совершенстве выполняемая»¹⁸⁹⁰.

Последние оговорки указывают на ту разработанность, методичность и старательность приемов, которыми развивались, наставлялись, изощрялись и контролировались эти духовные упражнения. Выше мы сообщили некоторые

указания на условия и приемы этой тренировки, указания скудные, конечно, но к которым трудно было бы добавить что-либо значительное. Нет сомнения в том, что выправка чувств и мыслительных способностей выработалась у буддистов в правильную систему, быть может, не столь сложную, как в йоге, но достаточно определенную и долгим опытом проверенную. К досаде исследователей, однако, система эта, как преследовавшая цели практические, и передавалась путем практическим, непосредственным, – научением от сведущих лиц, от гуру к ученику, от старших, умудренных опытом, или особо одаренных мистическими способностями, к новоначальным. Приемы медитаций и созерцаний были предметом постоянных наблюдений со стороны заинтересованных в них, и потому не было надобности подробно описывать их и научать им письменно, даже и тогда, когда в буддийской среде почувствовалась в других отношениях надобность в письменности. Этим объясняется скудость точных сведений о приемах и обстановке, при коих выполнялись медитации и созерцания. Так, например, в одном из главных, сюда относящихся, текстов, в Аканкея-сутте Дикха-никае, мы находим обильные сведения о целях и о плодах «экстаза созерцания», но никаких указаний на метод и способы их достижения. Детальнее, богаче конкретными подробностями замечания «о 10 медитациях» и «о старательном выполнении прозрения и должного сосредоточения» в Ангуттара-никае¹⁸⁹¹, из которых мы и заимствовали сведения, приведенные нами выше, в отделе о буддийской аскетике. Тем не менее, и в этом источнике описаны лишь многочисленные мистические и экстатические созерцания в их последовательной смене и восходящем развитии, а не способы и условия их осуществления.

Правда, внутренние способы и приемы сосредоточения и духовного подъема трудно поддавались внешнему описанию. Однако, до нас дошел один довольно обширный трактат, представляющий собою наиболее разработанную попытку решить эту задачу; мы разумеем 22-ю речь Пространного Собрания, Мага-Сатипаттхана-суттанту¹⁸⁹², которую можно

признать за самое подробное из сохранившихся древне-буддийских руководств к медитации вообще, и специально к четырем важнейшим созерцаниям. Приводим здесь в сокращении содержание этого трактата, чтобы дать понятие о том, каким темам посвящена была созерцательная жизнь монахов, и какими способами, и в какой последовательности эти темы воспринимались и усваивались ими. В форме наставления к созерцанию здесь, вместе с тем, дано и поучительное изложение четырех основных положений буддийской догматики, так, что целое представляет собою, как бы сжатый катехизис, изложенный не по догматическому, а по экспериментальному методу, черпающему свою убедительность всецело из личных переживаний поучающегося.

«Есть, братия, только один путь к чистоте, к преодолению печали и жалоб, к уничтожению страдания и несчастья, к приобретению праведного поведения, к осуществлению ниббаны: этот путь – овладение четырьмя основами правильного образа мыслей. Какими же четырьмя? – По отношению к телу – усердным, ясно сознательным, вдумчивым созерцанием тела после преодоления ничтожества вождедения, встречающегося в миру; по отношению к чувствам – в (таковом же) созерцании чувств; по отношению к мыслям – в (таковом же) созерцании мыслей и по отношению к явлениям – в таковом же созерцании явлений».

«Как же пребывает в теле монах при медитации (созерцании) тела? он садится в лесу, или у подножия дерева, или в пустой келье, со скрещенными ногами, с выпрямленным телом и возбуждает в себе правильное размышление». Начинает он с анализа и регуляции дыхания: сознательно производит он то долгие, то краткие вдыхания и выдыхания, в разных позах, вникая во все свойства, условия и следствия совершающегося процесса¹⁸⁹³. Освоившись со всем этим, сосредоточивается он на созерцании своего собственного, или чужого тела, размышляет о его происхождении и уничтожении. И по отношению ко всему, относящемуся к телу, он приходит к ясному сознанию: «все это – только тело», то есть, не личность, не индивидуальность, не мое Я. И, благодаря присутствию в

нем такого опознания тела, он живет уже вне зависимости от него и от чего бы то ни было в мире. Далее уясняет он себе размышлением смысл и значение каждого телесного действия и состояния, то есть, что значит «я хожу, стою, сижу, лежу»? Малейшие действия: протягивание руки, чаши, глотание воды, жевание, даже освобождение от нечистот, – все совершается в глубокомысленном обсуждении смысла и цены происходящего; даже усыпление производится «с полным осознанием!» И все эти действия опознаются как функции «только тела», – не более того. Затем следует обзор всех частей тела, внешних и внутренних, от пяток до головы, и в обратном порядке, и все они выясняются как «тело же, и только», да притом преисполненное нечистотами всевозможного рода. Далее то же тело рассматривается как сочетание частиц четырех мировых стихий, и познаются законы его образования, роста, упадка и разложения. На последнем процессе, как мы уже ранее видели, с особою подробностью и живостью восприятия останавливаются медитации, воспроизводя его мыслью и воображением шаг за шагом, с возможно большею яркостью всех, претящих его, подробностей, от момента смерти до полного истления даже костей. Так завершается «наиполезнейшая медитация о теле».

Вторую является медитация о чувствах, проводимая, приблизительно, в том же порядке; рассматриваются по очереди приятные и неприятные ощущения, или состояние отсутствия их; анализируются «плотские и неплотские» вождения, удовольствия, неудовольствия, или отсутствие тех и других; и все многообразие этих явлений, ощущений, настроений и состояний в конечном уравнении опознается как «ощущения, как чувства, – и только!», сообразно с чем рушится привязанность к ощущениям и зависимость от них и от всего, что связано с ними. Тот же процесс применяется и к мыслям, к мышлению, к духу, к сознанию: опять рассматриваются мысли «приятные и неприятные, полные суеты и свободные от нее, внимательные и рассеянные, возвышенные и глубокие, священные, благоговейные и обратные им, свободные и несвободные»; и все они в конечном уравнении признаются «не

более, как мыслями», то есть, опять-таки чем-то производным, феноменальным, несущественным, не имеющим, следовательно, абсолютного бытия, смысла и ценности самостоятельной; и снова опознание что оканчивается развенчанием интереса к ним, привязанности к ним и, в соответствующей мере, – освобождением от привязанности к миру вообще, этот отрицательно-освободительный процесс переносится, наконец, и на весь мир явлений, и притом, в связи с так называемыми пятью ниваранами (помехами, препятствиями). Размышляющий, отслеживает в себе возникновение или отсутствие чувственного вожделения, и упразднение его, и те же процессы, применительно к благожелательным и зложелательным настроениям, к лени и энергии, к тревоге и непостоянству с одной стороны, к покою и устойчивости – с другой, к сомнению и уверенности. На себе самом и на других опознает размышляющий весь мир явлений и опять приходит к уничтожающему их ценность и привлекательность решению: «все это – не более, как явления» (феномены). И наградой этого духовного усилия опять является соответственное объему его объекта раскрепощение от цепей суеты мира и жизни. Но мир явлений сложен и воспринимается он под различными аспектами; вот почему недостаточно предыдущего анализа: он пополняется рассмотрением явлений в связи с группами привязанностей (пристрастия, настойчивого коснения). Размышляющий старается постигнуть: что такое форма, ее происхождение и минование (разрушение)? Что такое чувство, представление? что такое сочетания и само сознание, – опять в процессе их возникновения, роста, упадка и исчезновения? Опознавши и их призрачность и несущественность, упражняющийся в медитациях переходит к сходной проверке явлений «в шести внутренних и внешних областях», в сферах восприятий зрительных, звуковых, обонятельных, вкусовых, осязательных и в области внутреннего чувства (духовного), всюду расторгая цепи привязанности к чувственному уяснением себе его феноменальности, неустойчивости, преходимости и ничтожества. Дальнейший анализ мира явлений производится фильтрацией их сквозь

«семь признаков просветления», а именно: «правильного мышления, расследования закона, энергии, радостного состояния духа, покоя, благоговения и равновесия (непоколебимого равнодушия)». И, убедившись в исходе и этого контролирующего процесса, что все, подвергшееся его действиям, оказывается еще раз «только явлениями», а не сущностями и не существами, ищущий мудрости погружается в новую медитацию о мире явлений с точки зрения «четырех благородных истин», столь часто повторяемых в буддийских поучениях. И на этом основном пробном камне ценного и ничтожного, на коренной проблеме о страдании, он убеждается, что тяготение к «пяти группам помех» (освобождению), то есть привязанность к телесной форме, к чувству, восприятию (впечатлений), к сочетаниям и к сознанию, она-то и составляет «похоть, производящую возрождение, сопровождаемую приятным ощущением, ратующим вожделением жажды чувственности, жажды бытия, жажды проявления», – и отрекается от этой похоти, которая и рушится вследствие того, и исчезает, тогда как мудрый вступает с облегченным и очищенным духом на «благородный восьмеричный путь, ведущий к упразднению страдания», где окончательно ясным становится ему ничтожество всего мира явлений, «только явлений!»

Такова наиболее подробно и стройно изложенная, дошедшая до нас, программа медитаций из области буддийской духовной дисциплины. На первый взгляд она поражает своим холодным рассудочным характером: никаких интуитивных данных, никаких мистических озарений: огромная, жуткая проблема постепенного разложения субстанциальности и реальности мира выполняется всецело рассуждением, «ясным сознанием». Однако, из других источников и образцов применения «медитаций» мы знаем, какую энергичную помощь рассуждению оказывало интенсивное воспроизведение различных моментов и аспектов этого разрушительного процесса силою воображения. Есть, следовательно, основание думать, что и в только что описанной программе медитаций такое живое и яркое воспроизведение предполагалось, и

действительно имело место. «Медитация» ведь тем и отличалась от простого рассуждения, что «ясно осознанное» первоначально, затем, посредством упорного сосредоточения всего внимания на обследуемом объекте, должно было сблизить с ним дух размышляющего до максимальной полноты восприятия, и тут, конечно, дело не обходилось без постижения объекта в животрепещущей красочности, осязательности и подвижности. Однако, затем рефлексия снова вступала в свои права для доказательства, что вся эта жизненность и реальность – только призрачная. Такое преодоление воображения рефлексией имело место во всех случаях применения медитаций к различным аспектам мира явлений, а, в конце концов, когда анализ переносился на область явлений внутренних, тогда «ясное сознание» торжествовало свою победу не только над данными чувственного восприятия и воображения, но и над самими этими силами и способностями.

Но, вместе с тем, мы знаем, что буддийский процесс разложения реальности и субстанциальности бытия мог завершиться только упразднением и самой мыслительной силы, самого сознания. Это и совершалось в тех созерцаниях, которые переходили уже в разные виды экстаза, описанные выше, хотя и они, как там же было указано, не составляли наивысшей точки развития буддийской аскетики, после этих таинственных и смутных состояний возвращавшейся в адхинанне опять к ясному, внутреннему созерцанию и переживанию конечных выводов истин, без примеси чего-либо чувственного, и с упразднением даже ощущения своей собственной субъективной реальности.

В силу свойств системы буддийских медитаций и созерцаний, а именно, в силу сейчас упомянутого преобладания в них рефлексивного начала над мистическим, процессы, входившие в эти упражнения, мало нуждались в специальной подготовке, связанной с какими-либо внешними условиями. Не развлекаемость, а ради нее, уединение и тишина – вот, пожалуй, и единственные условия, в которых в большинстве случаев нуждались отдававшиеся медитациям и созерцаниям. Да и это не всегда требовалось, ибо, как мы видели, пребывать

в ясном сознании и сосредоточенности необходимо было не в состоянии одного наружного покоя, но и в движении, в ходьбе, в работе, не в уединении только, но и среди всего мира явлений, то есть и среди толпы, и суеты мирской. Только некоторые части духовной тренировки, как-то: упражнения в так называемых касинах («земляных, воздушных, огневых, цветных») нуждались во внешних, обстановочных приспособлениях; но мы видели, до какой степени и они были просты, несложны, легко осуществимы почти всюду. Насыпать и обрамить песок или землю по установленной форме для «земляной» касины, найти замыкаемую определенными границами водную поверхность для «водяной», щель в стенах, или ключевую скважину, для «воздушной» – все это было, конечно, не трудно; упражнения такого рода могли, следовательно, справляться частью в пустых кельях, а частью наружи, где-нибудь на задворках обители (как это и рекомендовалось) или, в кочевую пору, в любом уединенном месте, под деревом, откуда открывался кругозор на пространство лесное, поленое или водное, служившее объектом для созерцаний.

В таких местах неподвижно, безмолвно сидящими в указанных позах должно себе представлять буддийских монахов в те часы дня и ночи, когда они, согласно с установленным расписанием, а часто и сверх нормы, предавались медитациям и созерцаниям. Вот как описывает одна камбоджийская сутта это состояние: «праведник отдается медитации преимущественно посередине дня, когда зной силен, голова отягощена и взоры мутны: он скрещивает ноги и сидит, прислонившись спиной к столбу своей кельи, пребывает неподвижным, а мысль свою направляет, руководит и удерживает на каком-либо одном благоговейном объекте; он отстраняет все, могущее нарушать (созерцание); он всецело уходит в себя, мыслит глубиной сердца (органом духовного мышления по буддийской психологии), и взор его мутнеет, он вдыхает воздух и задерживает его, выдыхает и совсем не дышит; голова его начинает медленно качаться; мысль же его подымается ввысь, испаряется; что-то такое, в нем пребывавшее, его покидает; он чувствует себя, облегченным в

весе; все проваливается в нем, и тогда, как тело его остается как бы лишенным жизни, мысль его мчится через миры, нисходит в адские области, воспаряет в райские сферы, проносится через беспредельные пространства, в состоянии неопишемого восхищения»¹⁸⁹⁴. Позднейший буддизм, северный, махаянистический в особенности, несравненно более первоначального склонный к мистицизму, расширил экстатические формы созерцания, можно сказать, до неизмеримых пределов: так, у монгольских лам даянча, всецело посвящающих себя созерцанию, программа различных самадхи, или глубоких внутренних самопогружений разрастается до колоссальных размеров, обнимая собою не менее 116 видов или тем созерцания, для последовательного и целостного выполнения коих должным образом, по мнению знатоков этой дисциплины, не достаточно одной жизни¹⁸⁹⁵.

По счастью, первоначальный буддизм был в этом отношении несравненно скромнее в требованиях: изложенная нами Великая сутта о Сатипаттане заканчивается обещанием: «тот, кто таким образом будет упражняться в этих четырех основах правильного мышления в течение семи лет, тот может надеяться на получение одного из двух плодов их: или на овладение полнотой знания (архатством), еще пребывая среди мира явлений и сочетаний, или же на невозвращение» (к бытию, т. е. на прекращение возродений). Но срок семилетний принимается здесь как максимальный; при должном напряжении и соответствующих способностях, для достижения тех же результатов может оказываться достаточным от шести лет до одного года, от семи месяцев до одного, и даже до семи дней¹⁸⁹⁶, а 85-я речь Среднего Собрания еще и этот малый срок понижает до одного дня!

Вопрос о сроках, потребных для уразумения высших истин, представлял животрепещущий интерес для буддийских подвижников потому, что с этими мыслительными и созерцательными «достижениями» (как они выражались) тесно был связан вопрос о конечной цели всей аскетической дисциплины, вопрос о достижении святости, о вступлении в состояние архатства. Отсюда понятными становятся расспросы

учеников у учителя о наивысших и наименьших сроках подвижнического стажа, если позволительно так выразиться, а при неопределенности ответа (от 7 лет до 1 дня) понятны и усилия добиться более осязательных данных, путем расспросов о том же друг у друга, и посредством наблюдений над обнаружениями таинственного процесса «просветления». Из описании обращений на правый путь мы знаем, как разнообразны были мотивы, приводящие к обращению и сколь различны были размеры восприимчивости к проповеди дхаммы, которая одними принималась лишь после долгих рассуждений и сомнений, а другими почти мгновенно. Но второй, решительный момент духовного перелома, просветление, овладение мудростью и переход в архатство, был еще прихотливее в своих проявлениях. Иным так и не удавалось до конца дней своих достигнуть этого желанного мига, частью по своей вине (нерадивости к соблюдению правил, по духовной лени, по причине падений нравственных) или же по природной тупости к духовному подъему. Таковым предстояла в общине участь или быть уволенными из нее по их желанию, или же влачить в ней скромное существование с ограничениями некоторых прав, как то: права быть наставником, играть активную роль в собраниях и т. п. Нельзя сказать, однако, чтобы, при невинности поведения, духовная неодаренность навлекала пренебрежение товарищей или учителя; напротив, последний не уставал ободрять неуспешных и внушать, что, при старании и добросовестности желания, успех несомненен, рано или поздно. Тем не менее, иногда желанный миг заставлял себя ждать долго, даже очень долго. Самым удивительным примером этого рода является факт, что как раз ученик Готама, наиболее ему преданный и в обиходе жизни наиболее к нему близкий, Ананда, оказался одним из таких обездоленных мистическими способностями и потому очень запоздавшим в достижении решительного момента полного просветления, наставшего для него уже после кончины учителя¹⁸⁹⁷. Но то, что Ананда переносил в спокойном смирении, то других могло доводить до отчаяния, как, например, того Саббадасу, который в Терагате повествует, что он целых 25 лет не мог достигнуть конечного

успокоения и обрел его только за миг до самоубийства, на которое уже было решено (Терагата. 405–410). Сходные случаи многолетних тщетных усилий добиться полного просветления, усилий, доходивших до отчаяния, до пятикратного ухода из монастыря, встречаем мы и в признаниях инокинь (Теригата, 39 сл. 42 сл.).

Но все же то были случаи редкие: несравненно чаще слышим мы о быстрых достижениях желаемого, например, после семидневного созерцания или «погружения» (Тераг. 838; Териг. 31; 37; 44; 174), согласно обещанию Будды относительно достаточности этого срока, как минимального (Маджима-ник. 10; Дикха-ник. 25). Случаи сокращения и его можно считать исключительными: они, однако, встречались: так, некий Паччайо обрел полноту знания уже на пятый день после обращения (Тераг. 222–224); так, только что вступивший в сангху Мудито дал обет «ничего не есть, ни пить, и не отдыхать, пока не иссякнет в нем всякая жажда» (то есть до полного овладения архатством), и момент этот не заставил себя долго ждать (Тераг. 311 сл.). Другой, давший такой же обет, Пантако, оказался способным выполнить его в одну ночь (Тераг. 510): третий, Сунито, повествует, что, предавшись созерцанию в вечерние сумерки, он еще «до наступления мрака познал смысл бытия и возрождения, к полночи восприял свет небесный, а на утренней заре преодолел всю суету», – точь-в-точь, как случилось и с двумя монахинями (Тераг. 627; Териг. 172–3; 179–180). Один источник, правда, легендарный (джатака 264-я), уверяет, будто знатный юноша Баддаджи уже во время первой, слышанной им, проповеди Будды «очистился от всех загрязнений и достиг высшего плода, святости». Такая быстрота духовного подъема поражала наблюдателей, вызывала даже ропот между ними: от учителя требовали разъяснения причины столь выдающегося счастья и получали в ответ указание на заслуги осчастливленного в его предыдущих существованиях. Но еще более чудесными представлялись такие стремительные духовные успехи, когда они выпадали на долю малолетних: если странным считали принятие в число посвященных монахов семилетнего Сопаку (Тераг. 480 сл.), то еще непостижимее

должно было казаться признание достижения архатства семилетним же Суманою, или восьмилетним Бхаддою, да последним, притом, еще в первый же вечер по принятии его в общину (Тераг. 429; 473 сл.). В оправдание этих, разумеется, экстраординарных, случаев приводились не только общие одобрения Готамою раннего вступления на путь подвижничества¹⁸⁹⁸, но и ссылки на фактическую, будто бы, наличность у этих малолетних «святых» таких сверхъестественных даров и сил (например, магических), которые заставляли предположить здесь и наличность исключительной для такого нежного возраста праведности, или же заслуженности в предшествующих бытиях.

У нас нет сведений о том, какими осязательными, со стороны очевидными, признаками устанавливался факт достижения полного «просветления». Быть может, считали достаточными самопоказания испытавших это таинственное переживание; быть может, действительность последнего проявлялась в видимых следствиях на весь образ мыслей субъекта и на все его поведение, что и служило контролирующим средством для проверки правдивости показаний. С другой стороны, мы знаем, что и достижение весьма высоких степеней духовного подъема не гарантировало от нравственных падений, и приведенные выше рассказы из джатак показывают, что с уклонением в грех, в чувственность, в особенности у праведников, исчезала способность к высоким видам созерцания, «к экстазу», но что эта способность возвращалась при покаянии и исправлении. При такой шаткости этических признаков для определения якобы состоявшегося просветления, во многие моменты единственным признаком для удостоверения непоколебленности, следующего за просветлением, состояния праведности оставалось все-таки самосвидетельство субъекта об испытываемых им переживаниях; этим показанием, по-видимому, и довольствовались, впредь до фактического доказательства «от противного». Зато там, где сторонним можно было самим наблюдать эти переживания на других, там, понятное дело, жадно хватались за внешние приметы тех из этих процессов,

которые, нося экстатический характер, проявлялись явственными чертами внешнего свойства даже для окружающей среды. Обильны рассказы о том, что преодоление решительного момента в процессе внутреннего духовного развития сопровождалось таким своеобразным блаженством, которое накладывало особую печать на лик испытывшего его, на выражение взора, на интонацию голоса: внутренне просветлевший, сиял и внешне каким-то особым, ясным, любвеобильным и, в то же время, спокойным, невозмутимо бесстрастным светом. Вспомним, как именно это впечатление от лика Готама в первые дни после его просветления поразило встретившегося с ним опытного аскета и заставило его сразу предположить, что пред ним стоит праведник, овладевший полнотой истины. То же внешнее отличие констатируется нередко и относительно других «преуспевших», «уже при жизни вкушающих небесное блаженство». Припомним также, что в системе духовной тренировки одна из степеней духовного подъема этим, именно, состоянием и характеризуется. И надо думать, что внешние признаки его внушали наблюдавшим большое доверие к наличности и подлинности того духовного переживания, которое будто бы вызывало такие признаки: внешняя, наглядная печать покоя на челе преодолевшего соблазн мира и жизни должна была казаться особо убедительной для тех, чьим высшим стремлением и чьей конечной целью был вечный покой.

Именно этим психологическим настроением объясняется и то особое внимание, равно как и то усиленное волнение, которое вызывал в наблюдателях процесс заключительной в системе медитаций, девятой самапатти, или, так называемого, транса прекращения (нирода-самапатти), свидетельствовавшего о состоявшемся (хотя и временном лишь) прекращении в созерцателе как всякого мысленного восприятия, так и всякого ощущения. Это, описанное нами выше каталептическое состояние, длившееся иногда до семи дней и походившее даже на смерть, считалось наглядным доказательством осуществимости максимальных устремлений буддийской аскетики к полному освобождению от личного бытия: вместе с

тем, оно раскрывало пред зрителями, хотя бы и только приблизительную, однако, все же, потрясающую, картину будущего вступления в желанную ниббану. Непонятное живущему состояние абсолютного самоупражнения личности представало здесь в наглядном экстатическом подобии самого кошмарного финала буддийской трагедии духа.

Так, в беседах с великим учителем и друг с другом, в размышлениях и созерцаниях, протекала жизнь членов буддийской сангхи в оседлую пору года, жизнь однообразная, чуждая физическому труду, бедная подвигами нравственными и лишенная содержания религиозного, но все же богатая своеобразным опытом духовным и упорным напряжением мыслительных и волевых сил у тех, кто выполнял добросовестно трудную задачу, поставленную программой буддийской мудрости. Бытовая обстановка монастырской жизни, точно упорядоченная, одинаково огражденная от излишеств и от забот о необходимом, отлично соответствовала такому препровождению времени. Но она резко изменялась с наступлением кочевого, страннического периода, с уходом в «пустыню».

Справивши последнюю зимнюю упасату и закрепивши время совместного пребывания обрядом параваны, в ознаменование всеобщего покаяния и примирения пред разлукою с братьями духовными, выполнивши, сверх того, обряд касины, обеспечивавший снабжение одеждою для предстоящих странствий, монахи покидали свои обители и вступали в бродячий образ жизни. После монотонных дней неподвижного келейничества многие с нетерпением ждали наступления этого момента. Сохранилось одно поэтическое воззвание к Будде не терять времени к выступлению из обители;

..Уже покрылись пурпуром деревья;
Как факелы сверкают венчики цветов;
Весна улыбкой радости сияет:
На ветвях почки распускаться стали,
И благовонием весь воздух напоив.
Пора, владыко, в странствия пускаться!»¹⁸⁹⁹.

Выбор видов кочевой жизни был, по-видимому, предоставлен личному благоусмотрению, так же, как и решение проводить летнее время в одиночестве, или в сообществе с одним, либо несколькими товарищами. В источниках мы встречаем примеры всех этих разновидностей страннического быта. Первоначально, как раньше было указано, преобладала вызванная подражанием общеиндусскому подвижничеству, а также усиленным рвением новообращенных, охота жить в одиночестве, в глухих местах, вдали от людей. «Подобны стволам с обрубленными ветвями, живем мы (ни с кем не соприкасаясь) одиноко в лесу; «в диких зарослях, справляя суровое правило, в строгом послушании пребываем мы», «запрятавшись в бамбуковой чаще» – так описывают древние стихи подобные местопребывания (Терагата, 62:328; 435:919, 6; 23). «В густую заросль скройся глубоко: и в ней отдайся созерцанью; и станет на душе твоей легко, и узришь ты конец страданью» (там же 119) – вот совет, часто повторяющийся в сборнике иноческих песен.

Хвала пустыни, неподдельная, искренняя, порою восторженная, раздается многократно. Приветливо встречает пустыня, прибегающих к ней:

«Высоких деревьев зеленая сень.

Дождем увлажненная, свежая тень

Тому, кого манит пустыни приют.

И кров, и защиту с любовью дают» (Тераг. 110).

Но с любовью же и восторгом вспоминают о ней и ее гости, ее жители:

Кто, сердца обуздав мечту,

Познал пустыни красоту,

Кто в созерцанье погружен. –

Как неизменно счастлив он!» (85)

Его не страшит одиночество; напротив! оно-то и ценно, и дорого ему:

«Один он бродит по обрывам гор.

Где лавр блестящий зеленеет:

Над пропастью его витает взор.

Над цепью скал спокойно реет» (115).

«...Отрада обезьян и коз,
В венке из синих, водных роз
Ты дремлешь, озеро мое,
Сокрытое в объятьях скал.
Здесь, под скалой, себе жилье
Желанное я приискал» (133).
Ведь одиноким и подобает быть мудрецу:
«От всех занятий отрешись;
Беги общения с людьми...
С людьми не говорит аскет;
До мнений их и дела нет!..
...Всем звукам чутко внимлет он;
Весь мир явлений в нем вмещен;
Но все, воспринятое им,
Он не поведает другим.
Провидец мнится им слепцом,
Мудрец – немым, тупым глупцом» (494–501).

Труднее было переносить физические условия отшельничества, особенно непогоду в дождливую погоду. Выше мы указали, как приходилось пустынным страдать от бесконечных ливней под жалким прикрытием древесного дупла или легкого шалаша, как случалось дрожать от стужи в холодные, осенние ночи. Установление вассы, сделавшей обязательным пребывание в обителях в дождливую пору года, положило для большинства конец этим мучениям. Но от комаров, ос и ядовитых гадов продолжали жестоко страдать летом, а от голода – всегда. Не диво, что при таких условиях даже у не желавших щеголять чрезмерностью подвижничества «суставы на исхудавшем теле выступали наружу, как узлы на веревке, и жилы проглядывали сквозь ссохнувшуюся, огрубевшую кожу». Однако, «умеренность в пище не должна была вестя к истощению духа», а жизнь, хотя бы и «в царстве ос и комаров», но все же «в среде лесной, в красе лесной», казалась «жизнью самого Браммы в сонме богов» (243–245; 683–684:31). На то и мудрость, чтобы подняться над лишениями! на то и выправка духа, чтобы одолеть страдания!.. И их несомненно, геройски, незримо для других, преодолевали, и не

один достопочтенный Китако мог со спокойным сердцем пропеть победную песню:

«Вокруг меня скал неподвижность и мгла.

И сердце мое – словно та же скала:

Движенья, волненья не знает оно;

Над ним, вожделенье бессильно давно:

А где неизменность и ясность сознанья.

Там скорби нет места, там нет и страданья» (192).

Вопрошавшим: «что делаешь ты здесь, в диком лесу, блюдя строгое правило, подчиняясь суровой дисциплине»? эти «граждане дубровы» могли ответить:

«Блаженство чистое хочу

В себя я досыта впитать:

Все семь ступеней испытать

Подъема духа в созерцанье;

Очистить сердце до сиянья

Кристаллов горных чистоты;

Свершить венец всему страданью,

Всей власти светской суеты,

И корень жажды бытия

Исторгнуть прочь без сожалений,

Чтоб впредь не ведать возрождений;

Вот то, чего ищу здесь я» (435–440).

Своеобразную прелесть этим хвалам пустынножительства придает сплетение в них живого восприятия красот природы с мечтами о духовном совершенствовании, о задачах и целях подвижничества. Чуткость к явлениям природы и усвоение их в гармоничном созвучии с движениями души и с парением мысли составляло вообще характерную черту психологии индусов, едва ли превзойденную каким-либо другим народом древности. Эта потребность проектировать думы и чувства человеческие на фоне жизни космической была следствием особо интимного отношения индусов к миру животных и растительных организмов, с которым, в силу веры в перемены и перерождения форм бытия, связано было чуждое другим расам чувство родственной близости человека ко всему живущему. Богатая же южная фантазия, воспитанная на мифологических и

космологических грезах, расширяла область живого далеко за обычные пределы западного кругозора и включала в него подземный и надземный мир стихий и метеорологических явлений: огонь и вода, земля и воздух, и эфир тридцатитрехнебесного пространства становились в этом широком восприятии естественными, родными, дорогими собратями духа человеческого, который здесь, кажется, интенсивнее и индивидуальнее, чем где-либо, чувствовал себя единым с ними, и при повторяющемся возрождении своей индивидуальности, и при ее поглощении тем же всеобъемлющим космическим целым в вечном круговороте бытия. Этой интимной, конкретной близостью человеческой личности с природой не в ее совокупности только, но и во всем бесконечном разнообразии ее частных форм, ее видов и разновидностей, этих личностей растительного и животного мира, отличается индусское восприятие природы от эллинского, высоко художественного и уравновешенного, конгениально чуткого к выдающимся, наиболее пластичным, синтетическим ее чертам, но сравнительно равнодушного к вышеупомянутым реальным деталям индивидуального описания животных и растительных организмов и форм¹⁹⁰⁰.

Вот это-то родственное чутье и задушевное восприятие деталей черт природы и сквозит с большой яркостью красок и свежестью впечатлений в поэтических исповедях буддийских певцов пустыни. Они то и дело поясняют явления природы различные фазисы своего душевного состояния, то в созвучном их сближении, то в противопоставлении. Попытки приблизительного переложения нескольких отрывков этого рода, быть может, дадут нам, хотя бы приблизительное, понятие зараз и о духовных переживаниях этих аскетов, и о поэтическом обрамлении их на фоне природы, в пределах коего развиваются некоторые моменты этих внутренних борений.

Вот, например, как описывает пустынный Вимало момент приближающейся победы духа над препятствиями к его сосредоточению:

«Чуть окропленная дождем,
Еще крутится пыль столбом.

Сверкнула молния из туч;
Во мне же гаснет мысли луч
Я сердцем овладел своим. (50)

А вот другая, более сложная картина духовного подъема созерцателя:

«Синеголовые, хохлатые фазаны
Лесные дебри резким криком оглашают:
Земля – ковер растений ярко-цветных,
А небо – в черных водоносных тучах.
Но, созерцаньем просветляемое, тело
У мудреца подымлется в святом покое
Над суетностью дел. Он знанием объемлет
Таинственное царство Вечности, что блещет
Бессмертной, совершенной чистотою
Из беспредельности, почти неразличимой» (211–212).
Или описание блаженства созерцания среди пустыни:
«Когда рокошет гром в вершинах горных
И эхом отдается по ущельям,
И, туч покров прорвав, струится ливень,
А под скалой мудрец застыл в экстазе,
Он полон несравненного блаженства.
Когда, среди полей, лугов цветущих,
У ручейка сидит он в созерцаньи,
Он полон несравненного блаженства,
Когда в полночный час, в лесу дремучем,
Прохладную росю окропленный,
Не внемля скрытых хищников рыканью,
Мудрец замрет в недвижимом созерцанье,
Он полон несравненного блаженства.
Когда, заботам всем и думам чуждый,
Оковы страха, цепи заблуждений
С себя стряхнув, он бродит по ущельям.
Безмолвно, весь предавшись созерцанью, –
Он полон несравненного блаженства.
Когда спокойно разлагает думой
Он заблуждения основы и страданья,
И полагает им конец на веки,

Он полон несравненного блаженства» (522–526).

Идиллически покойною красотою дышит описание полуденного созерцания «Кассапы Великого» на скале, с которой видны ему светлые вершины гор, опоясанных зарослью каперцовых кустов, где бродят слоны: изборозжденные трещинами, ярко окрашенные утесы, застилаемые искрящеюся завесой водопада: зубчатые очертания горной цепи, вырисовывающиеся на своде ясной лазури; долины, дымящиеся росой, в час, когда павлины приветствуют пробуждающееся утро громкими криками, а в чаше высокой конопли щебечут мелкие птицы; рощи, где мирно пасутся стада и табуны диких животных: и, спокойно дремлющее в своем скалистом обрамлении, заросшее голубыми кувшинками озеро, к которому, в часы зноя, чтобы утолить жажду, спускаются серны и обезьяны (1061–1070).

Ввиду того, что медитации и созерцания составляли главное занятие отшельников, они отдавались им в пустыне тем прилежнее, чем меньше было здесь помех и отвлечений от этого, единственного доступного буддистам рода «умного делания». Те самые люди, что в своем длительном безмолвии и в своей окаменелой неподвижности рисковали быть сочтенными за празднлюбцев, сами считали состояние этой кажущейся бездеятельности за важнейшее дело; требуя полного устранения от мирской суетливой деловитости, они, применительно к труду внутреннему, над самими собою, взывали:

«Рассвет, закат, и день, и ночь
Уносят части жизни прочь,
И близится последний час.
Всегда негаданный для нас;
Трудись же ночью, брат, и днем.
Великим, малым-ли трудом!» (451–452).

Вот почему созерцанию истины отдавались не только в полуденные часы подавляющего тропического зноя, но и во мраке полуночи; вот почему один из таких созерцателей восклицает:

«Усталость, сон, умчитесь прочь!

Как задремать к такую ночь?
Когда небес вся глубина
Венками ярких звезд полна,
И все влечет пытливый ум
К полету в область горних дум...» (1193).

Но, несмотря на все усердие к сосредоточению «на помыслах и чувствах благородных», и на весь навык к тому, несмотря на прелесть и аскетические выгоды идиллической обстановки этих духовных усилий, внутренняя жизнь буддийских отшельников не всегда была подобна светлому, безоблачному дню. Путь к истине, прямолинейный в теории, оказывался в действительности извилистым и прерывистым; свет истины слишком часто тонул и меркнул в облаках волевых колебаний, в тучах чувственных искушений. Их преодолевали¹⁹⁰¹; но не легко давалась победа: жгучие видения женской, страстной красоты-соблазнительницы, отразившиеся в песнях Терагаты, показывают трудность борьбы¹⁹⁰². Но не одни чары пола, а и вообще, искушения чувств смущали покой пустынников. Мы знаем, как энергично старалась буддийская духовная дисциплина обуздывать чувство, этого главного врага своего основного нравственного начала – бесстрастия; знаем, какого строгого надзора требовала она над очагом чувств и страстей, над сердцем. В Терагате сохранилась элегия некоего Телапуты в форме трогательной беседы этого отшельника со своим сердцем, рисуящая нам, местами не без подлинного поэтического вдохновения, картину тяжелой внутренней борьбы, нередко возникавшей в глубине даже «крепко замуравленного» сердца (Тераг. 355 и сл.). Исповедь начинается с жалоб на медленность наступления бесчувственности к телесным лишениям и с упреков сердцу за то, что оно, манившее так сильно к уходу в пустыню, теперь, когда в жертву этому желанию принесены товарищи, семья, любовь и дружба, опять не знает покоя, опять в смятении и недовольстве. Недаром сказано было Царем-пастырем человеческого стада: «неустойчиво сердце!..» И вот, мученик этой неустойчивости обращается к нему с увещанием:

«Здесь, в темных дебрях леса, оглашённых

Лишь криками павлинов и фазанов,
А – ночью ревом тигра и пантеры.
Здесь, сердце, научись не ведать страха:
Окрепни силами, устойчивость познай:
Сокровищам предайся созерцанья,
Чтоб тройственным познанием овладеть:
Свети бесстрастно в непрерывном бдении,
Как над пустынною дорогой светит
Спокойно полная, полночная луна,
Не отвлекаясь в сторону, мерцаньем
Огней дымящих сельских очагов.
Ты сеяло столь щедро истин семена;
Их нежные уж зеленели всходы,
Уж распускались почки и цветы...
Ужель теперь под самый корень срубишь
Ты дерево, возвращенное тобою?..
Зачем полно ты вечных колебаний?
Не ты ль одно возводишь нас в священство
Жреца сменяющихся поколений,
Гражданское достоинство творишь
И царское величье сообщаемь?
Через тебя мы можем стать богами
И через тебя ж до рабства ниспадать,
До уровня животных бессловесных,
Иль возрождаться демонами злыми
В унылом царстве призраков печальных. ...
Так и теперь! Как сыч ночной, безшумно
Туда-сюда невидимо скользящий,
Меня ты кличешь с правого пути.
Но зову твоему внимать не стану!
Не по несчастью, нужде или вине
Отрекся я от мира: добровольно
Твоим призывам я всегда внимал.
А ныне вновь вздымаешь ты желанье
Вернуться на заросшую тропу,
Где жажда бытия, где суета земная.
Где счастье – с страданием в борьбе

Где в ореоле лживой красоты
К себе влечет и манит вожденье. ...
Но нет! меня ты снова не обманешь!
Отныне смелым буду я с тобою.
Как укротитель буйного слона.
Я прихотей твоих рабом не буду.
Стыдись! смирись! Ты надо мной не властно,
Не ты, а я отныне повелитель.
Твои неукротимые порывы
К твердыне духа крепко привяжу я
И их дозором окружу бессменным,
И всю толпу рабов твоих, желаний,
Что в чадном хмеле плотских наслаждений.
Как в вихре прах, кружатся в пляске смерти
Из омута страстей тебя я вырву.
И ты, подобно робкой серне горной,
Из лабиринта скал и зарослей лесных
Поднимешься на ясную вершину,
И там, в надоблачной, лазурной выси,
У ног твоих мир жалкой суеты
В ничтожестве увидишь распростертый.
И, наконец, в сознании победы.
На неприступной ничему твердыне.
В блаженном, вечном отдохнешь покое» (1091–1145).

Рядом с признанием в таких тяжелых и длительных борениях с самим собою встречаются нередкие, пожалуй, даже более многочисленные свидетельства о спокойном и устойчивом пребывании в состоянии раз достигнутого духовного перерождения. Мы не беремся судить о степени искренности всех их, и, между прочим, потому, что в Тера- и Тери-гате исповеди как раз этого рода носят слишком часто оттенки явной стилизации по определенной, постепенно выработавшейся общей формуле. Во многих случаях такие самопохвалы ненарушимому бесстрастию надо отнести к числу тех «общих мест», которыми так богата буддийская словесность. Но заподозривать в неискренности и преувеличениях все подобные признания было бы столь же неосновательно: по данным и

других источников, позволительно думать, что не бред духовной гордости, а правда настойчиво и успешно проведенного духовного самовоспитания, звучат иногда в песнях монахов и монахинь, как, например, в следующих строках достопочтенного Реваты:

«С тех пор, как дом покинул я,
Чтоб странником бродить смиренным,
Чужда мечтам душа моя
Властолюбивым и надменным.
Я всем с тех пор и брат, и друг;
Весь мир и каждое создание.
Что дышит, что зовет вокруг,
Во мне встречает состраданье.
От шума света огражден
Пустыней горной и лесною.
Безмолвно, в думу погружен,
Я здесь беседую с собою.
Храню извне и изнутри.
Как порубежную твердыню,
Я от зари и до зари
Духовной чистоты святыню.
Ничто не радует меня:
Что есть, что будет и что было,
Ни жизнь, ни смерть, – ничто не мило.
Спокойно жду заката дня» (645–655).

Так, в приблизительных чертах, почерпнутых нами из признаний самих буддийских отшельников, протекало их одиночное пребывание в пустыне. Оно считалось высоко полезным, желательным, достохвальным, но отнюдь не обязательным для всех, согласно с поговоркою;

«Живи в тесной пустыне одиноко,
Пока страстей не иссушишь потока;
Но, если одолеть его не смог, в любви
Тогда по-братски, с братьями живи» (142).

В этом же смысле высказался и Готама, когда Девадатта настаивал перед ним на введении непрерывного пустынничества для монахов: «кто хочет, может жить в

лесу; что хочет – близ деревни... На целых восемь месяцев дозволил я пребывание у корней деревьев»¹⁹⁰³. В 17-й же речи Среднего Собрания дано такое предписание: если от пребывания в пустыне не наблюдается духовной пользы, следует оставаться в ней не долго: надо переходить в другое место; если замечается некоторая польза, – оставаться на некоторое время; если большая – оставаться там на долгий срок. Симпатии иноков, чем дальше, тем больше склонялись в сторону совместного жития даже и в кочевую пору года. Могучим побуждением к тому в первый период существования сангхи была возможность, при совместной жизни, находиться поблизости самого Будды: наблюдать его поведение, внимать его поучениям, чувствовать себя под непосредственным его надзором – все это, вместе взятое, было слишком большой приманкой для добросовестных учеников, чтобы этим не воспользовалось большинство их. Вот почему в текстах, описывающих странничества Готама, мы лишь редко застаем его в одиночестве, хотя и известен случай удаления его в таковое даже на продолжительный срок восьми или девяти месяцев¹⁹⁰⁴. По большей же части его сопровождало множество учеников, обозначаемое, по обычной буддийской формуле, условною цифрою 500 и 1250 человек, число, по-видимому, высшее в действительности¹⁹⁰⁵, но которое позднейшая бойкая фантазия не постеснялась расширить даже до 80000.

Нередко десятки и сотни монахов группировались и около других выдающихся старейшин, Сарипутты, Моггаллана, Кассапы Великого, Каччаны Великого. Другие сочетания обуславливались принадлежностью к одному и тому же району или к одной и той же обители¹⁹⁰⁶. Сплачивались еще и по сродству характеров, темпераментов настроений: так, вольнолюбивые и вольнодумные чаббаджийцы постоянно фигурируют в повествованиях коллективно; но не менее объединенною оказывалась и братия строгого типа, как, например, те ануруддийцы, которых Готама выставлял образцами людям и даже богам за их полное единодушие и совершенную братскую любовь, так что у них «при разных телах была одна общая воля»¹⁹⁰⁷. Наконец, нередко были случаи

странничества и пустынножительства в малом сообществе, вдвоем, втроем. Знаменательно в этом отношении предписание Готама в 17-й речи Маджимы никаи: если человек живет в сообществе с другим человеком и замечает, что от такого сообщества его умственное прозрение не возрастает, дух не сосредоточивается, суетность не побеждается, надежного покоя не получается, тогда такого сотоварища надо покинуть как можно скорее, днем ли, ночью ли, даже не простясь с ним. Если при таком внутреннем положении от сотоварища, однако, получается физическая и материальная помощь, то такого покинуть надо лишь по прошествии некоторого времени. Если, наоборот, материальная польза от сожития совместного мала, но замечается прирост сил духовных, то с подобным товарищем должно провести некоторое время. Если же, наконец, сожительство оказывается хорошо обеспечивающим оба условия правильного существования, и материальное, и духовное, «с таким человеком не следует расставаться до тех пор, пока не выгонят».

Сообщество, как видим, имело и хорошие, и опасные стороны. К первым, помимо уже указанных преимуществ пребывания с надежными руководителями, принадлежала возможность духовной взаимопомощи, укрепления друг друга словом и делом, ограждение от расслабления и уныния, столь угнетавших одиноких. Зато труднее было в обществе, хотя бы и аскетических сподвижников, неукоснительно удерживаться в непрестанном сосредоточении мысли и настроения души: легче было отвлекаться от дум и созерцаний, вследствие соприкосновения с волною мирской жизни, легче впадать в праздные беседы, недоразумения и ссоры друг с другом, в соблазны со стороны. Мирясь с этими недостатками, как с неизбежными в большом сообществе, Готама непрерывно старался противодействовать им и, мы видели, – с немалым успехом, так что, в общем, за его учениками и спутниками в народе установилась прочная репутация смирных, молчаливых, чинных, серьезных иноков, хотя в далеко не столь ретивых к крайним аскетическим подвигам, как аскеты браманические, или как «нагие сыны Натапуты-Магавиры».

Странничество и пустынножительство с учителем во главе принимало, таким образом, характер в значительной степени смягченный в трудностях. Необходимость ежедневного снабжения братии пищей путем испрашивания ее у мирян, если и позволяла селиться в лесу или в горах, то лишь неподалеку от жилья, или, выражаясь формулой, предписанною в уставах: «не слишком близко и не слишком далеко от него». Источники дают нам возможность проследить с большой точностью места менявшегося пребывания Готамы и его спутников, благодаря тому, что в начале каждой сутты Пространного и Среднего Собраний, да и во многих других текстах, передающих его речи и беседы, почти всегда определенно отмечено, где именно они были произнесены, из этих очень ценных топографических указаний, ныне проверенных археологическим путем, явствует, что большая часть поучений была произнесена в местах оседлого пребывания Готамы, в дождливую пору года. Главным таким пунктом была обитель джетаванская, находившаяся близ Саватти (Шравасты), в парке, подаренном Будде и общине его щедрым благодетелем Анатапиндикой (к ней относятся 67 речей из 150 в Среднем Собрании и некоторые в Пространном). Как бы дополнением к этому центру деятельности являлась «Восточная Роща», где благодетельница буддизма, «мать Мигара» соорудила террасу для философских и религиозных бесед (упоминается 6 раз в Среднем Собрании). Вторым центром была Раджагриха, где щедростью придворного врача Дживаки создан был другой постоянный, комфортабельный приют для Будды и чад его, обитель велуванская (15 упоминаний в Мадджхима-никае и многократные в Дикхе-никае). Из сохранившегося в камбоджийском жизнеописании списке мест, где проводилась васса (дождливая пора года), можно заключить, что из 45 сезонов оседлого жития 21 был проведен в Джетаване, 5 в Мигарамате и 6 в Велуване¹⁹⁰⁸. В кочевое время эти обители пустыни; но очень часто переселение не простиралось дальше ближайших окрестностей их. В те времена для удаления в «пустыню» не требовалось больших передвижений: стремительная быстрота роста под-тропической флоры проявлялась всюду, где ей не противодействовало

непрерывное трудовое сопротивление человека, и мы видим, что даже тотчас за окраинами такого крупного населенного пункта, как Весали, начиналась опушка того «Великого Леса» (Магаваны), что тянулся к северу до подошв Гималаев¹⁹⁰⁹; такой же «великий лес» шел и от околлиц Капилавасту¹⁹¹⁰. Вот такие-то преддверия пустыни и были излюбленными местами пребывания Готамы и его духовной семьи в кочевую пору, а, если верить камбоджийскому расписанию, то иногда в подобных местах проводилось даже и дождливое время: так, 5-я васса состоялась будто бы в весалийском «Великом Лесу», 7-я – в Таватимсе, в «Раю Индры», на вершине «Камня Голубого Лотоса». 8-я – в лесу близ города Тесакалы, 10-я – в лесу каралаванском, а 13-я – на горе Чалияпарвате. Здесь, стараниями почитателей, для отшельников создавались скиты, «пустыньки», легенькие постройки, пригодные для неприхотливой летней жизни и часто ограничивавшиеся одним помостом да крышею, утвержденною на деревянных столбах, – нечто вроде платформы, покрытой сверху, открытой с боков¹⁹¹¹. Такая «пустынька» имела на окраине весалийского леса¹⁹¹², другая – поблизости Раджагрихи в «Бамбуковом Парке», у «места кормежки белок»¹⁹¹³, третья – на поляне у Типоды¹⁹¹⁴, а четвертая на особо любимой Буддою Графовой Горе¹⁹¹⁵. Такие же летние скиты отмечены в источниках у Косамби, в «Саду Учреждения» (то есть, отведенном для сангхи)¹⁹¹⁶ близ Паланды в манговом парке Паварики¹⁹¹⁷, в Митиле – в фруктовом насаждении Макадевы¹⁹¹⁸, у Кусинары – в роще маллийцев¹⁹¹⁹, близ Бенареса – во владении благотворительницы Кхеми¹⁹²⁰; наконец, на родине Будды, в стране шакьев, главным местом его летнего пребывания был «Сад смоковниц» под Капилавасту¹⁹²¹. Когда же удалялись от городов, держались поблизости сел и деревень¹⁹²²; но иногда уходили куда-нибудь и подальше, в глушь: на берег озера, на отмели Ганга, в «Каменную Пустыню» у Надики, в Косингамский лес, в Тростниковое Болото у Мидхуры¹⁹²³.

Время остановок во всех этих пунктах было, разумеется, неопределенное и неравномерное: смотря по обстоятельствам, иногда задерживались на довольно продолжительный срок:

иногда скоро снимались с места. Последнее случалось, по-видимому, тогда, когда, по каким-либо соображениям, Готама совершал последовательный обход определенной местности. Так, упоминаются круговые обходы магадхского района и колийского¹⁹²⁴. Иногда же, и, кажется, частенько, бродили и без выработанного плана, просто из стороны в сторону, «туда и сюда», как выражаются источники¹⁹²⁵. Вот как описывает Сумангала-Виласини это, так называвшееся, «медленное странствие». «Под ним надо разуместь ежедневный переход в деревню или в город на иоджану или половину иоджаны расстояния для сбора милостыни, чтобы доставить тем удовольствие миру (мирянам). Такого рода странствия у Возвышенного распространялись на окружность то в 900, то в 600, то в 300 иоджан. Если ему угодно было странствовать по широкому округу, он справлял сначала паварану и выступал затем в день лунного преполовения, окруженный великою толпою монахов. И тогда во все стороны, на сотню миль, разносилась о том громкая молва: приходившие (к нему) могли сообщать о том другим... Возвышенный в это время проводил в деревнях и городах по одному дню, по два, по три; дружелюбно и благосклонно сносился с народным множеством и сообщением им учения укреплял в них (надежду на) спасение, направленную к ниббане. В девять месяцев заканчивал он такое странствие. Если же в течение дождливого периода не успевали усовершенствоваться монахи в успокоении и в прозрении (истины), тогда он отлагал празднование великой павараны, укорачивал ее и справлял ее в полнолуние месяца Каттики. В первый же день Маггасиры выступал в путь, окруженный множеством монахов, и начинал странствие в пределах среднего обхода (в 600 иоджан)... и оканчивал его в восемь месяцев. Если же и после четырехмесячного дождливого периода направляемые им к обращению существа не достигали все-таки зрелого понимания, тогда, для доведения такового до зрелости, он оставался еще на месяц, на два, на три или на четыре на том же месте, и лишь после этого выступал в путь в сообществе множества монахов: и тогда уже странствовал в пределах укороченного района (т. е. на

пространстве 300 иоджан), оканчивая обход в 7, 6, 5 месяцев, или в 4»¹⁹²⁶.

В общей сложности странствия Готамы и его спутников распространялись преимущественно на царства магадхское и косальское, и на соприкасавшиеся с ними небольшие, независимые области, самоуправлявшиеся на основах родового (кланового) аристократического строя (к числу таких принадлежали княжества шакьев, личчавийцев, маллов кусинарских). Эти местности совпадают с нынешними округами Бихары и Удхи, и части Непала. Здесь сосредоточивалась личная деятельность Готамы и его сотрудников; здесь же из всей Индии, его миссионерские труды достигли наиболее быстрых и широких успехов. Наивное, но именно поэтому внушающее доверие, свидетельство об этом можно почерпнуть в словах Ананды, который, уговаривая учителя не умирать «в каком-то глухом поселке, «среди джунгл», указывал ему, в качестве подходящих для кончины мест, «большие города, такие, как Чампа, Раджагаха, Саватти, Сакета, Косамби и Бенарес, где найдется много зажиточной знати и браминов, и домовладык, уверовавших в Татагату, и которые должным образом воздадут почести останкам его»¹⁹²⁷. Наоборот, царства и княжества Западной Индии редко посещались буддистами первого поколения, и там их пропаганда была слабее по усилиям, беднее по результатам, потому, надо думать, что именно эти места, в отличие от прежде названных, были исконными очагами ведической, браманической культуры, борьба с которою среди этих оплотов старых верований и бытовых преданий оказывалась непосильною для нового учения¹⁹²⁸.

Цель перемещений Готамы древним текстом определяется следующим образом: «он странствовал не из-за получения одежды или иных даров; он думал: «неправедные, необращенные, престарелые, больные – когда-то они дойдут до Совершенного? Когда-то увидят его? Если же я (сам) предприиму странствие, великое количество людей получит возможность узреть Совершенного; и тогда у одних успокоится сердца, другие выразят свое благоговение принесением венков и

ароматов, трети станут подавать пищу в милостыню, а еще иные покинут ложную веру и станут правоверными. И послужит это им во спасение и благословение на долгое время». Итак, странствия свои совершал он из сострадания к миру»¹⁹²⁹. Едва ли мы ошибемся, если предположим, что, помимо указанной, еще и другую цель имел при этом Готама, а именно: по отношению к ученикам иноместным, не всегда с ним бывшим, – навестить их, опросить их о ходе духовного роста и о внешних условиях жизни, укрепить и наставить их на дальнейшее развитие; по отношению же к ученикам, сопровождавшим его – дать им возможность, не расставаясь с ним, изведать труды страннического быта, ввести до некоторой степени и их в пустынножительство, хотя бы и с пониженными относительно его требованиями. Посещение новых мест открывало новые области для миссионерской деятельности; извещение местностей, уже знакомых, открывало поприще для деятельности контролирующей и вспомогательной применительно к отдельным лицам и к целым общинам, ранее образовавшимся, но часто страдавшим неустройством или расстройством организации и дисциплины. Миссионерские и пастырские труды самого Готамы и его уже опытных, компетентных помощников, таких опор его, как Сарипутта, Моггаллан, Ананда, Кассапа, Ревата или Каччана, труды, свершавшиеся на глазах сонма учеников, сопровождавших вождя, становились живою школою предстоявших и им, со временем, подобных же трудов. Наконец, под надежным дозором верховного учителя само общение с мирянами во время их посещений для бесед или во время трапез братии у них утрачивало в значительной степени свои опасные, соблазнительные стороны, сохраняя в силе условия полезные. Все это, конечно, требовало неутомимой энергии пропагандиста среди «внешних», неусыпной бдительности пастыря среди уже собранного стада духовного, хладнокровно расчетливой организаторской способности, наконец, настойчивости и тактичности в применении авторитета и вытекавшей из него власти. Но этими качествами Готама был одарен в высокой

степени, а как именно он ими пользовался, – с этим мы уже имели не раз случай ознакомиться.

Жизнь и легенда Буды

V. 17. Свидание Будды с родными; их обращение. – Измена Девадатты. – Гибель шакьев

Ознакомившись с устройством и бытом буддийской общины, сангхи, и возвращаясь, после долгого перерыва, к продолжению изложения жизни и легенды ее основателя и руководителя, напомним о том, что, насколько эта жизнь за многие годы от «просветления» Будды до его кончины была богата миссионерскими и организаторскими трудами, настолько же она была бедна какими-либо внешними выдающимися событиями, нарушавшими ее спокойное, монотонное течение. Надо думать, что отчасти по этой причине биографические и легендарные источники оставляют нас почти в полном неведении о том, как протекала жизнь Будды за целый 23-летний период, начиная от 21-го года, считая с «ночи просветления», – до 44-го, то есть до 79-го, предпоследнего года его жизни. Единственными достопримечательными событиями, помимо относящихся к внутренней жизни общины, за 45-летний период учительства Готама, о которых сохранились воспоминания в источниках, – оказываются только посещение им своей родины, обращение его родственников в новую веру, бунт против него Девадатты, да гибель сородичей Готама, шакьев. Ознакомимся же с этими событиями.

Если верить легендам, отец мудреца с самого момента его ухода из дома не переставал разузнавать о его местопребывании и поддерживать сношения с ним¹⁹³⁰. Первыми посланцами Суддходаны были Шукра и Ангирас, безуспешно старавшиеся вернуть царственного беглеца к прежней жизни тотчас же после его удаления из дворца¹⁹³¹. Со время аскетических подвигов его в урувельском лесу тайные соглядатаи будто бы ежедневно извещали старого раджу о положении его сына, пугая иногда вестями о чрезмерных лишениях, которым подвергал себя слишком ретивый отшельник¹⁹³². Когда же, по окончании аскетических опытов, Готама выступил на проповедническое поприще, весть о его блестящих успехах не замедлила, конечно, проникнуть и на его

родину, и тогда Суддходана счел своевременным возобновить попытки привлечь к себе сына. Девять раз отправлял он посланных в Раджагриху звать его в Капилавасту повидаться с родными, но каждый раз послы, увлеченные вещими речами Будды, вступали в число учеников его и забывали о своей миссии, или же не решались выполнить ее¹⁹³³. Тогда отправлено было лицо особенно надёжное, некий Кала-Удайи («Черный Удайи»), бывший в дни детства и отрочества сверстником и другом царевича. Он прибыл в Раджагриху по окончании первой вассы, проведенной Готамою в Исипатане, месяцев через пять после оставления Бенареса новым проповедником. Увлекательною поэтической импровизацией («в 60 стансах») старался Удайи склонить бывшего друга к приятному путешествию, в весеннюю пору, на родину, для свидания с тоскующими по отсутствующему родными. Готама, наконец, дал согласие и со множеством новообращенных¹⁹³⁴ пустился в путь, медленным ходом, с расчетом пройти в два месяца шестидесятимильное расстояние, отделявшее Раджагриху от Капилавасту.

Легенды, пространно описывающие это путешествие и последующую встречу Готама с родными¹⁹³⁵, сплели вокруг этого исторического факта пышный венок из фантастических прикрас. Здесь описывается, например, как Удайи чудесным образом переносится в Капилавасту, сообщает Суддходане радостную весть о начавшемся путешествии его сына и ежедневно, при помощи воздушных перелетов, приносит Готаме чашу с пищей с царского стола. В столице тем временем готовятся к торжественному приему путников, отводят им для пребывания ниргородовую рощу близ города, а в день прибытия гостей народ бежит навстречу, дети, девицы и юноши – впереди, с букетами цветов. Однако, сдержанное спокойствие, с которым Готама относится к этим проявлениям почтения, показалось оскорбительным для «гордых по своей природе и закоснелых в надменности» шакьев: «за что ему, младшему, сравнительно с нами, станем кланяться мы, старшие?» роптали они, да и сам Суддходана, радуясь свиданию с сыном, «не желал иметь никакого дела с его монахами»¹⁹³⁶. Ясно было, что прием и

почести относились, в лучшем смысле, только к получившему известность сородичу и соотечественнику, а не к проповеднику какого-то нового учения. Готама же, наоборот, интересовался происходившим исключительно в связи с задачей своей духовной миссии. Не желая нарушать сыновний долг почтения к отцу, он еще более опасался подорвать в учениках и в народе свой авторитет духовного вождя, выразителя верховной истины, почином в проявлении уважения к еще необращенному в здоровое учение; и потому, вместо того, чтобы первому приблизиться с поклоном к отцу и родным, он, говорят легенды, предпочел сломить их гордость проявлением своего достоинства: он будто бы приподнялся на воздух на глазах у всех, и это чудо настолько поразило присутствующих, что первым старый раджа, а за ним вслед и все шакьи, «до единого», почтительно преклонились перед ним. Однако, и после этого ни один из «гордецов» не догадался пригласить его к себе на трапезу¹⁹³⁷; промолчал будто бы даже отец, и таким образом новому пророку пришлось провести первую ночь на родине в роще, под открытым небом. Но это обстоятельство Готама использовал для вящего успеха своего дела: поутру, он, царский сын, наряду со своею худою братией, пошел смиренно, с чашею нищего в руке, за снисканием пропитания по улицам столицы своего бывшего княжества. Невиданное зрелище немедленно привлекло к себе всеобщее внимание: «окна вторых и третьих этажей в домах стремительно растворялись, и зрители замирали в удивлении от совершавшегося пред ними». Особенно смутилась покинутая жена подвижника, Яшодхара, и поспешила сообщить тестю о происходившем. Страшно взволновался старец; «подбирая долгополую одежду», побежал он к сыну и молил его не срамить нищенством старый, славный род. «Или у нас не найдется пищи для тебя и монахов? или забыл ты, что мы исходим от царского рода Великого Избранника, Мага-Сумматы, первого царя на земле? и кто же когда-либо нищенствовал из вождей наших!..» – «Преемство от царей», спокойно отвечивал Готама, «это – твое преемство, о, царь, мое же преемство идет от будд, от Дипанкары и Конданы, и так далее, до Кассапы; будды же все испрашивали

себе нищенски пропитание и жили подаянием». И, остановившись среди улицы, возгласил:

«Прочь, прочь, земная суета!
Да будет ваша жизнь свята!
Кто в добродетель облечен,
Во всех мирах в блаженстве он».

А затем стал пояснять эту мысль притчею в форме джатаки, и пока говорил, отец его сподобился достигнуть второй степени святости (анагами) и, будто бы, поспешил издать указ, разрешающий из каждой семьи шакьев одному желающему вступать в сангху¹⁹³⁸; по другому же варианту этот приказ состоялся по решению самих шакьев, и притом в форме обязательной¹⁹³⁹, последствием чего было зачисление в буддийскую общину сразу до полутысячи человек.

Первым «обратившимся» был, будто бы, дядя Готама Суклодана¹⁹⁴⁰, но еще большее впечатление произвело принятие монашества шестью юношами из царственного дома: сыном Суклоданы Бадрикой, братом Яшодхары Девадаттой, Райватой, Аниррудой, Анандой, двоюродным братом Готамы, и младшим, родным его братом Нандой¹⁹⁴¹. Надо думать, что эти принцы приняли иночество просто под влиянием общей вспышки энтузиазма к буддийской проповеди, и притом, по крайней мере, Нанда и Девадатта, не без колебаний и даже с попытками вернуться в мир; легенда же разработала историю их обращения в сложную, затейливую повесть. Приписавши старику Суддходане желание отказаться от княжения, она изображает Нанду, Бадрику и Девадатту частью предназначенными, а частью самовольными претендентами на унаследование власти. Наиболее честолюбивым оказался Девадатта, наиболее правомочным Нанда, младший сын старого раджи, или же Бадрика, сын Суклоданы. Через два-три дня после прибытия Готамы назначено было торжество совершеннолетия Нанды, коронование его и свадьба. Но Готама решил, во что бы то ни стало, добиться его обращения. Неоднократно заводил он речь об этом, но каждый раз встречал отпор, главным образом, вследствие пылкой любви юноши к красавице Сундари. Однажды, когда он стоял с нею у окна,

Готама вошел в дом, и молча сел у входа. Нанда предложил ему в угощение чашу с медом и рисом; Готама отказался и вышел на улицу, а Нанда, с чашею в руках, последовал за ним, чтобы отнести угощение к месту отдохновения праведника. Народ, видя это, говорил о том, что и Нанда стал нищим монахом; Готаме же проповедью о ничтожестве телесных наслаждений, наконец, удалось сломить упорство юноши. Его поспешили тут же обрить, в знак принятия иноческого чина. Но быстро вернулось к нему влечение к миру; он не раз пытался бежать домой, но Готама всегда успевал помешать бегству и, наконец, исцелил его от любви к Сундари казуистическим приемом, рассказанным нами выше, а именно, обещанием, за отказ от земной красавицы, предоставить ему обладание несравненно прекраснейшими богинями в ином мире¹⁹⁴². Примером принцев Аниррудды и Ананды¹⁹⁴³ склонены были к принятию иночества Бадрика и Девадатта, последний против воли (быть может, в силу жребия, на него павшего, по закону о принудительном вступлении в сангху) и с затаенным замыслом добиться власти, если не в мирской среде, то в духовной¹⁹⁴⁴. Как бы то ни было, вступление в иночество сразу такой блестящей группы княжичей не могло не повлиять на окружающих и вызвало широкое подражание. Готама же, чтобы смирить еще не вымершую в новообращенных аристократическую надменность, и чтобы показать ничтожество знатности в монашеской среде, распорядился, прежде, чем этих князей, постричь их цирюльника, Упали, одновременно с ними обратившегося: таким образом, гордым князьям пришлось поклониться до земли смиренному труженику, ставшему, хотя бы на миг, старшим по духовному чину, сравнительно с ними¹⁹⁴⁵.

Отзывчивыми к проповеди дхаммы оказались и женщины княжеского дома, и придворные дамы. Ниданаката уверяет, будто все они выразили послушание Благословенному, кроме жены его Яшодхары¹⁹⁴⁶. Пример подала тетка Готамы и его воспитательница Магапраджанати¹⁹⁴⁷, первая же затем возбудившая и вопрос об учреждении женского иночества и своею настойчивостью заставившая Будду, хотя и против воли, исполнить ее желание¹⁹⁴⁸. Те сказания, которые приписывают

Готама троеженство, упоминают о немедленном обращении его второй жены Гопы и третьей, Мрихаджи¹⁹⁴⁹. Одна мать Рахулы, Яшодхара, упорно вела себя уклончиво: с новой силой вспыхнула в ней любовь к мужу и вновь засветилась в ней надежда вернуть его. Не вышла она навстречу ему и ждала, не зайдет ли он сам к ней? Он и пришел, но не один, а с отцом и со своими любимцами, Сарапуттой и Моггалланом. И только что вступил он в ее комнату, она бросилась на колени перед ним и прильнула челом к ногам его: а старик Суддходана тем временем рассказывал, как с того самого дня, когда Яшодхара узнала о том, что супруг ее облекся в желтую монашескую рясу, и она не захотела носить иного платья, сменила роскошное ложе на убогий, жесткий одр и ограничила свое питание скудным приемом простейшей пищи, раз в день. Похвалил мудрец поведение жены и рассказал назидательную джатаку о прежнем подвижническом усердии Яшодхары¹⁹⁵⁰. Но тенденциозная повесть не привела к решительному шагу: Яшодхара все еще надеялась на поворот в сторону мирского счастья¹⁹⁵¹. Чтобы разжалобить мужа, она подослала к нему 6-летнего Рахулу и подучила его следовать по улицам за отцом, повторяя слова: «выдай мне мое наследство, аскет!». Готама же на это будто бы заметил: «он просит меня даровать ему вещи гибнущие и малоценные, я же дам ему нечто драгоценнейшее и более прочное», и, ко всеобщему удивлению, повелел Сарипутте принять мальчика, несмотря на его ранний возраст, в сангху, в качестве послушника¹⁹⁵².

Событие это повергло раджу Суддходану в неутешное горе, так как пострижение внука вырвало у старика последнего наследника княжеской власти. В утешение отцу и по просьбе его, Готама ввел в свой устав воспреещение принимать в монахи юношей без согласия их родителей¹⁹⁵³, но Рахулу все-таки не вернул обратно: он так и вырос в монастыре и стал впоследствии одним из старейшин сангхи, имя коего нередко фигурирует в памятниках буддийской словесности; к нему, между прочим, относятся поучения, известные под именем «Вопрошения Рахулы», рекомендуемые, в качестве канонического произведения, царем Ашокою для всеобщего

пользования правоверным¹⁹⁵⁴. Яшодхара же, доведенная до отчаяния и чуть не до самоубийства¹⁹⁵⁵ утратою и сына, была, наконец, образумлена проповедью Сарипутты, признала истину дхаммы, а несколько позднее, вместе с Праджапати и другими знатными женщинами, приняла иноческий чин¹⁹⁵⁶.

Этими успехами закончилось пребывание Готамы на родине¹⁹⁵⁷. Укрепивши наставлениями новообращенных и, захвативши с собою юного Рахулу, он отбыл в Раджагриху¹⁹⁵⁸. Желая дополнить эффект обращения родных, позднейшая легенда вспомнила и о матери Будды, Майе, полагая, что было бы зазорно ее одну оставить в числе неверовавших. Смерть Майи задолго до выступления ее сына на путь проповеди не составила непреодолимого препятствия для смелой индусской фантазии; чтобы поправить дело, возникла легенда о визите Будды на небо 33 богов для оглашения там, в течение целых трех месяцев, своей матери, следствием чего было обращение не ее только, но и «бесчисленного количества» различных божественных существ¹⁹⁵⁹. Добавление это, несомненно, довольно позднего происхождения, так как материалом для проповеди на небе оно избирает как раз позднейшую часть буддийского канона, Абхидхамму, и, может быть, даже сама легенда сложена была не без тенденциозного намерения возвеличить значение этой третьей, философской части свода священных книг¹⁹⁶⁰. Как бы то ни было, эпизод принадлежит к числу наиболее фантастически обставленных в ряду буддийских повестей. Будде приписывается применение на этот срок способности одновременного пребывания в двух личностях, из коих одна, «в виде сходного с Буддой подобия», по выражению текста проповедовала Абхидхамму на земле, а другая – на небе¹⁹⁶¹. Далее, подробно, вычурно-чудесными чертами описаны восхождение Будды на небо и, в особенности, обратное его нисхождение на землю¹⁹⁶². рекогносцировка в мир 33 богов Моггаллана, посланного братией разведать, куда девался подлинный учитель, и торжественная встреча последнего царями, народом и «Магдалиною буддизма», монахиней Утпалаварной, о чем мы уже говорили раньше¹⁹⁶³. Но важнее этих сказочных деталей затерянное среди них,

тенденциозное, против духовного уравниения женщин с мужчинами направленное, замечание сингалезского сказания, будто мать Будды, ради коей произошли все эти чрезвычайные события, и которая достигла полноты святости, была в тот момент, когда Будда предпринял посвятить ее в глубины Абхидхаммы, уже не женщиной, а мужчиной, так как возродилась она на небесах не в виде богини, а в виде бога «Дэва Матру»¹⁹⁶⁴.

В дальнейшем ходе отрывочных рассказов биографического свойства мы узнаем лишь очень немногое о последующих сношениях Будды с его родными. Упоминается только о том, что, когда отец его впал в предсмертную болезнь, Готама, «силою плодов (духовного своего подвига), собранных во время 49-дневного пребывания под деревом Бодхи», и при благоговейном содействии избранных учеников (Нанды, Ананды, Сарипутты и Моггаллана), молившихся об исцелении больного «силою достоинств, приобретенных у ног Будды», достиг немедленного прекращения страданий 97-летнего старца, а затем «изложил ему закон изменения всего сущего и преподал ему много превосходных наставлений», после чего Суддходана, «в совершенном смирении, узрел пред собою истинное состояние ниббаны», провел несколько дней в блаженном настроении духа, и, наконец, испросивши у всех прощение, простившись с близкими и почтительно преклонившись пред сыном, тихо скончался. Будда же, омывши тело его и возложивши его на похоронный костер и лично выполнивши «почтенный и благоговейный долг возжжения его», в противоположность всеобщим слезам и стонам, бесстрастно произнес проповедь о неизбежности перемен, о неотвратимости всемирного закона смерти и о бесполезности скорби по умершим¹⁹⁶⁵.

В отличие от этих кратких рассказов, история Девадатты и его предательства представлена в буддийской словесности чрезвычайно обильно. Постепенно к мрачной личности Девадатты приурочили чуть не все раздоры, нестроения и дурные деяния, имевшие место в сангхе, и таким образом самоуверенного честолюбца преобразили в демоническое

воплощение неисправимого и непримиримого зла, создавши тем самым из него эффектную противоположность кротости и великодушия Будды. В такой позднейшей концепции Девадатта изображается уже изначально predetermined к злодеяниям и к гибели за них. Многочисленные джатаки старались использовать этот благодарный драматический сюжет, повествуя о преступлениях Девадатты, в его прежних существованиях¹⁹⁶⁶. Другие легенды отмечают его злонамеренность уже в ранние годы сверстничества с Готамою. Для выяснения исторической личности буддийского героя зла эти последние, бегло набросанные черты, конечно, важнее пространных, сказочных повествований. Мы видим, что между двоюродными братьями (Девадатта был сыном того дяди его, Супрабудды, который стал впоследствии его тестем) еще в юности установились сопернические отношения (напомним состязание на турнире); были, может быть, поводы и к более серьезному разладу в последующую, уже семейную пору жизни Готамы¹⁹⁶⁷. Девадатта не был лишен ни ума, ни телесных, атлетических достоинств, но его злым гением было непомерное честолюбие, не терпевшее превосходства других. Уход Готамы в паббаджу, очистивши Девадатте путь к княжению, не устранил, однако, ближайших претендентов на унаследование власти (Баддию (Бхадрику) и Рахулу), и, быть может, сознание невозможности добиться высшего на арене светских успехов и побудило его, в пору обращения князьев-шакьев в новую веру, примкнуть к товарищам-родственникам, вступившим в иночество, но примкнуть не по призванию к духовным подвигам, а в расчете сравняться на духовном поприще со своим прежним, теперь прославившимся, соперником. Может статься, однако, что иночество было принято и принудительно, если не вымышлен рассказ об обязательной жертве каждой семьей шакьев одного из своих сынов сангхе. Во всяком случае, обращение Девадатты изображается источниками как неискреннее и неохотное.

Вступивши в общину, он сначала занялся подражанием речам и делам Готамы, или, как выражаются источники, «подражанием его святости»¹⁹⁶⁸, но, так как это не оказывало

влияния на монахов, которые даже доносили об этом учителю, то Девадатта попробовал иным способом импонировать им. У него будто бы оказались выдающиеся способности к развитию тех магических сил, которые для успешного своего проявления не требовали, с буддийской точки зрения, непрямого присутствия праведности. И вот, он обратился к Готаме с просьбой научить его магическим приемам, а тот ответил: «посвяти себя добродетели, духовному прозрению и высшему ведению, тогда приобретешь магические и иные силы». Сходный ответ дали честолюбцу и другие авторитетные лица, пока, наконец, знаменитый Кашьяпа, «не имевший себе равных ни вблизи, ни вдали», неосторожно не преподал ему желанных наставлений. «Достигши первой степени джаны, Девадатта овладел светскими путями чудотворения», говорят северные легенды¹⁹⁶⁹. Эффектным применением этого искусства он привлек к себе многочисленную группу монахов; но ему, сверх того, казалось необходимым заручиться и светским покровителем. Его выбор пал на молодого князя Аджаташатру, сына и наследника раджи Бимбисары, этого старого друга Готамы. Запугавши сначала принца своими чудесными превращениями, Девадатта затем сумел настолько привлечь его к себе, что тот будто бы дважды в день виделся с ним¹⁹⁷⁰. Такой успех вскружил голову честолюбцу: он мечтал уже о замене собою Готамы в сангхе; но, говорит легенда, чуть только столь нечестивая мысль мелькнула у него в голове, – он лишился чудесной силы «идди» (способности магических действий)¹⁹⁷¹. Это, однако, не образумило его, и он имел наглость предложить Готаме, под предлогом его преклонного возраста, отказаться от руководства сангхой и передать власть ему. Ответом было присуждение дерзновенного к исключению из братства посредством «акта оповещения» о его извержении¹⁹⁷².

Велик был позор, когда Сарипутта, сопровождаемый другими иноками, оповестил об этой каре по улицам Раджагрихи, но велика была и злоба, вспыхнувшая по этому поводу в душе мстительного честолюбца. Прежде всего, постарался он обеспечить опору со стороны светской власти и с этой

целью внушил своему другу Аджаташатре поспешить завладеть престолом отца, хотя бы и путем убийства. Одурманенный жаждою власти, царевич решился, было, лично на преступление, но попытка не удалась, а великодушный отец, наслушавшийся речей Готама о непротивлении злу, простил вину недостойному сыну и добровольно уступил ему княжение¹⁹⁷³. Однако, и это не исправило злодея: он заключил старца-отца в темницу и там заморил его голодом¹⁹⁷⁴. Девадатта же, как бы в награду за роковой совет, уговорил нового царя послать нескольких воинов убить и Готаму. Поочередно пытались посланные свершить лихое дело, но все оказывались обезоруженными спокойным величием праведника, и падали к ногам его, моля прощения греха своего¹⁹⁷⁵. Тогда внушитель преступления решился сам погубить неодолимого противника. Когда тот сидел на любимом месте под Грифовой Вершиной он, затаившись, ринул на него сверху тяжелую каменную глыбу¹⁹⁷⁶; но она, падая, застряла между двумя, чудесно сомкнувшимися в этот миг друг с другом скалами, и только одним осколком ранила Будду в ногу. Он поднял взор кверху и крикнул злодею: «или ты не знаешь, безумец, что пролитием крови Татагаты ты навлекаешь на себя карающий закон кармы не в будущем возрождении, а уже в настоящей жизни?» Учеников же, встревоженных покушением, он успокоил уверением, что никто и ничто не в силах причинить насильственной смерти буддам¹⁹⁷⁷. Угроза, однако, прошла бесследно для завистника: взбешенный неудачами, он в другой раз направил на неуязвимого соперника слона-смертоносца, известного своим лютым нравом: завидев свирепое чудовище, бежавшее по улицам, люди спасались куда попало, но Готама бесстрашно поджидал его с таким невозмутимым спокойствием, что даже неверующие пришли в восторг, да и сам слон, очарованный взором мудреца, почтительно склонился над ним и мирно удалился¹⁹⁷⁸.

Велико было негодование народное, велик позор Девадатты, когда в нем опознали виновника гнусного покушения и, наоборот, возросло уважение к Готаме. Тогда хитрец задумал вернуть к себе благоволение толпы новым приемом: он подбил

нескольких монахов из числа недовольных порядками сангхи ходатайствовать перед ее вождем о замене установленной, умеренно аскетической дисциплины более строгою. Стали требовать пустынножительства не в одну летнюю пору, но и на весь год; требовали воспрещения ходить на трапезу к мирянам, установления обязательной одежды, сшитой из лохмотьев, подобранных среди отбросов, отказа от каких бы то ни было даров со стороны... «Готама», говорил Девадатта, «не требует всего этого; мы же будем настаивать, и поседем раздор в общине; народ же привлечем на нашу сторону, ибо он охотлив до суровых порядков». На ходатайство Готама ответил, что строгости поведения никому не воспрещены, но возводить крайности в обязательное правило он не согласен. Девадатта злорадно воскликнул: «и пусть его не разрешает строгой жизни! мы же будем осуществлять ее!» Напрасно Готама старался образумить бунтаря: тот объявил, что будет справлять упасаты самостоятельно и успел увлечь за собою до пятисот из новообращенных, еще малоопытных монахов. С ними удалился он на Грифову Вершину, учредил здесь независимую от старой сангхи общину и ввел в ней упасатные собрания в удвоенном против устава количестве¹⁹⁷⁹. В смущение повергнута была сангха: только и толку было, что о начавшемся расколе; боялись дальнейшего роста зла: уже носились слухи, будто и столпы правоверия, Сарипутта и Моггаллан перекочевали в лагерь схизматиков, и то же самое возмнилось, было, на миг и Девадатте, когда, восседая среди своего, сбитого с толку, духовного стада, он завидел приближавшихся к нему двух светил «старой» сангхи. Он даже поручил им продолжать начатое им поучение, когда почувствовал усталость и прилег заснуть. Верные помощники Готамы отозвались охотно на приглашение, но беседу свою направили так, что, вразумленные ею отщепенцы поспешили вернуться к подлинному учителю. Он принял их, конечно, и не вменил им во грех следствий недомыслия и неопытности, виновнику же раскола предсказал скорую гибель на земле и целую кальпу мучений в будущем веке¹⁹⁸⁰. Узнавши о бегстве монахов, Девадатта в бешенстве ринулся к велуванскому парку, где

пребывал Готама, чтобы лично отомстить ему; но, говорит легенда, едва достиг он берегов пруда, стелившегося перед обителью, как земля расступилась и, изрыгнувши пламя, медленно поглотила нечестивого. В глубочайший круг преисподней, в осьмой ад опустился он, чтобы там изведать лютые мучения: ноги его увязли в раскаленной почве, до-красна нагретый котел опустился ему на голову, а тело на-крест пронизали четыре пламенеющих железных полосы; вот при каких условиях предстояло ему в продолжении необозримой кальпы лет искупать в мучениях вину свою. Но то обстоятельство, что в самый момент гибели, злополучный все же сознал грех свой, покался в нем и прославил Будду, вселило в души верующих надежду, что когда-нибудь страдания даже и такого преступника придут к концу, а искреннее усердие искупить грех добродетелями в новых жизнях возвысит его, в необозримо далеком будущем, даже до степени пратьеки-будды, под именем Атисары (Саттиссары)¹⁹⁸¹. Еще раньше Девадатты, под влиянием уже описанной беседы с Готамой, обратился и царь Аджаташатру, также покался в своем преступлении, отринул коварного Девадату и даже будто бы отдал в монахи своего возлюбленного сына Аджиту¹⁹⁸².

Отбрасывая массу невероятностей и явных нелепостей, вплетенных позднейшими легендами в повесть о Девадатте, можно признать, что реальное в сказаниях о нем сводится на попытку честолюбца, при помощи партии недовольных, или колеблющихся учеников Будды и при поддержке раджи Аджаташатры, вызвать раскол в сангхе и занять первенствующее положение в ней, или, хотя бы, в отколовшейся от нее части. Попытка эта имела сначала, как кажется, краткий успех: довольно значительная часть монахов покинула законного вождя, примкнула к Девадатте, а раджа-покровитель поспешил устроить для них и собственный монастырь на Грифовой Вершине. Начались собрания, в которых Девадатта излагал учение; справлялись самостоятельные от старой общины упасаты; вводилась, показно, более суровая дисциплина... Но все это оказалось обреченным на быстрый провал: монахи, образумленные

доводами Сарипутты и Моггаллана, вернулись с повинною к Готаме; отшатнулся от зачинщика раскола и его светский покровитель. Репутация Девадатты была подорвана: «люди стали отказывать ему даже и в услугах; раджа не захотел более видеть его; слава и честь его погибли»¹⁹⁸³, а когда и сам он погиб ужасною смертью, «жители Саватти, да и всей Джамбудвины, были (будто бы) умиротворены и обрадованы карою, свершившеюся над нечестивым и тем, что Вполне просветленный поправ своего противника»¹⁹⁸⁴. Достоин, однако, замечания, что древнейшее из сказаний о Девадатте (в Чуллавагге) хранит полное молчание о его кончине. Быть может, ему пришлось в нищенском виде «бродить из страны в страну», как говорит одна повесть¹⁹⁸⁵; быть может, его действительно постигла смерть в какой-нибудь катастрофической форме, из чего легенда и создала тенденциозно-назидательный рассказ о поглощении его землею¹⁹⁸⁶; а еще более поздняя пора, склонная, в духе махаянистической системы, к учению о всепрощении и о всеобщем спасении, добавила к предыдущему и надежду на избавление раскаявшегося «Иуды буддизма» от вечных мук и даже раскрыла ему перспективу преобразования со временем в пратьека-будду. Так, в отличие от мгновенного покаяния Девадатты в момент катастрофы, по большинству повестей, джатака 466-я говорит подробно о его раскаянии, о том, как он, больной, велел нести себя к Будде просить у него прощения, но не смог до него добраться, что и было предсказано Всеведущим. Будда здесь изображается еще равнодушным к участи виновного: наоборот, по более поздней, тибетской легенде он посылает Сарипутту и Моггаллана в ад увещевать Девадатту покаяться и ободрить его надеждою стать со временем пратьека-буддою¹⁹⁸⁷.

Таким образом, единственное серьезное покушение нарушить установившийся строй сангхи и поколебать авторитет Будды окончилось полной неудачей и повело лишь к возвеличению его обаяния над толпою. Такой же исход имели и более мелкие интриги против него, например, клеветы на чистоту его нравственного поведения при помощи подкупленной «еретиками», или «неверующими», «бродячей монахини»

Сундари, которую сначала подучили распусть слух о сожигательстве с нею Будды, а потом убили, и преступление это стали приписывать ученикам его¹⁹⁸⁸.

В общем, старческие годы Готама протекали, по-видимому, очень спокойно, без каких-либо выдающихся событий. Недаром к этому времени относится 23-летний, почти сплошной пробел в его биографии: видимое дело, – жизнеописателям не о чем было и повествовать. Жизнь буддийского братства и его главы струилась ровным течением, благополучно, но однообразно. Репутация учения, учителя и учеников достаточно упрочилась; плоды их деятельности успели выясниться и, по-видимому, снискали одобрение и сочувствие многих. Первый миссионерский пыл, быть может, несколько поостыл, потому ли, что исчерпана была прозелитическая восприимчивость местностей, доступных для проповеди, или потому, что сами проповедники первого, героического поколения старились и слабели силами. Элегические признания самого Будды о его одряхлении, во всяком случае, перед нами налицо в Магапариниббана-сутте и в некоторых других памятниках. Есть в последних жалобы и на упадок усердия и дисциплины, на понижение духовного уровня сангхи; но они никак не могут относиться к той поре, когда еще был жив творец ее; в них звучат разочарования времен позднейших¹⁹⁸⁹. В общем, следовательно, оглядываясь к концу жизни на свершенное им дело, «мудрец из рода шакьев» (Сакья-муни) мог быть доволен результатами своих трудов. Он не обольщал себя мечтами о том, что созданное им вечно: открыто признавал он, что творение его просуществует не более 500 лет; но оставлял он его, во всяком случае, в цветущем положении и с вероятностью дальнейшего роста. Только самому ему, почти 80-летнему, уже не под силу было с прежней неутомимостью распространять на далекое пространство свою деятельность и завоевывать для своего духовного царства новые области, в которых и успех, притом, был бы труднее достижим, на Западе – в силу противодействия слишком прочной там браманической власти, в центральной же Индии и на юге – по умственной неразвитости диких «порубежников», стоявших еще на очень низкой степени

культуры. Надо думать, поэтому, что в последние годы свои Будда странствовал значительно меньше, чем ранее, и, пожалуй, большую часть последних лет жизни проводил в Джетаване и Велуване¹⁹⁹⁰.

Кажется, только два события на краткий срок омрачили его настроение за эти годы, да и то лишь в той малейшей степени, которую допускало огромное, многолетнюю работою над собою достигнутое, самообладание и бесстрашие. Во-первых, он лишился обоих своих любимых учеников, Сарипутты и Моггаллана. Рассказ о смерти первого не лишен некоторой чувствительности, столь редкой в произведениях буддийской словесности. Бирманское сказание передает, будто этот, наиболее вдумчивый из учеников Будды, незадолго до смерти своего великого наставника, почувствовал приближение своего конца и объявил, что ему не прожить более семи дней. Затем он задался мыслью, из какого места подобает ему переселиться в ниббану? И вот, вспомнилась ему мать, даровавшая жизнь семи сынам-праведникам, но сама оставшаяся непросвещенною мудростью дхаммы: «пойду к ней», подумал он, «вразумлю ее, и из той же горницы, где я некогда увидел свет земной, переселюсь в покой ниббаны». Смирненно испросил он у Будды благословения на путь. Учитель одобрил план его, но заставил его на прощанье произнести последнее поучение братии. Трогательна была предсмертная речь, еще поучительнее расставание: пока не скрылся вдали образ учителя, благоговейно кланялся ему верный ученик. А за ним, в свою очередь, следовала почтительная толпа младшей братии, посланной Готамою, ради назидания, наблюдать за кончиною «зеркала монахов». Попутно встречный народ увеличивал процессию, и верные, узнав, в чем дело, наперерыв теснились, чтобы выразить любовь и почтение мудрецу, приближавшемуся к порогу ниббаны. В комнате, где он родился, встретился он с престарелой матерью и тотчас же почувствовал себя дурно: кровь хлынула у него горлом, но еще хватило сил раскрыть в кратких чертах основы учения пред матерью; она познала его величие, приняла его; а он сказал: «тебе обязан я жизнью, тебе столькими заботами и попечениями в дни детства и отрочества;

но ныне долг мой уплачен, а потому удались, прошу тебя». Она вышла, а он стал просить прощения у окружившей его братии; на рассвете же «впал в экстаз, прошел одну за другой четыре степени джан и погрузился в состояние безграничности ниббаны, которая есть полное изъятие от волнений страстей и от (воздействий) вещества». Величественны были похороны, но еще внушительнее была речь, в которой Готама, извещенный о совершившемся, прославил «непревзойденного, кроме Будды, никем в 10000 миров»¹⁹⁹¹.

Иначе суждено было угаснуть другому буддийскому светилу, Моггаллану. Последнее время жизни он проводил в темном гроте на горе Исиджили, и его отшельнические подвиги немало содействовали возрастанию народного уважения лично к нему и к сангхе вообще. Отсюда – зависть аскетов-иноверцев, поддержанных, быть может, сторонниками Девадатты, прогневавшимися на Моггаллана будто бы за его рассказы о видении им предателя в аду, в области страшных мучений¹⁹⁹². Они ли, иные ли враги, решили покончить с Моггалланом и для этого подговорили убийц из бродяг и грабителей, не переводившихся по соседству с проезжими путями, пролежавшими через горы и леса¹⁹⁹³. Он был жестоко избит ими, и тело его, изуродованное до неузнаваемости, было выброшено в колючие заросли. Преступление, однако, раскрылось; виновные были схвачены и, по приказанию раджи Аджаташатры, до половины стана зарыты в землю пред дворцом, а затем обложены соломой и сожжены.

Будда же жалкую кончину славного старейшины объяснил как добавочное возмездие к 1000-летним мукам его в аду в предшествующей жизни за свершенное им некогда убийство своих родителей¹⁹⁹⁴.

Наконец, предпоследний год жизни Будды был омрачен гибелью его сродичей – шакьев. Действительною причиною этой катастрофы была, надо полагать, невозможность небольшому племени, упорствовавшему жить старинным родовым бытом, удержаться в независимости от перешедших к абсолютистско-монархической форме правления, более крупных царств, магадхского и косальского, боровшихся из-за первенства, и на

пути которых к расширению, промежуточной преградой, лежала территория гордых, несговорчивых шакьев. Пожелание, или неумение, согласиться с тем или другим из могущественных конкурентов и мелкие распри с соседями, вероятно, и погубили их. Легенды же дополнили эти реальные причины мотивами романтического свойства. Рассказывали, будто Прасенаджит, раджа косальский, пленился приемною дочерью князя шакьев, Маганамы, Малдикую и взял ее себе в жены, причем шакьи скрыли от него ее «неблагородное» происхождение. От этого брака родился принц Вирудхака. Когда он вырос и однажды самовольно охотился в урочищах шакьев последние решили убить этого сына рабыни, как они выражались. Не столько угроза, сколько обидное прозвище, заставили Вирудхаку затаить в душе непримиримую злобу против гордецов-соседей¹⁹⁹⁵, Вступление на престол открыло ему возможность осуществить давно задуманное отмщение обиды. Первый его поход, однако, был приостановлен, благодаря косвенному воздействию Готама. Предупрежденный об опасности, грозившей его сородичам, он направился к Капилавасту и сел на пути следования вражьих войск, под засохшее, безлистное дерево. Проезжавший мимо Вирудхака спросил аскета, зачем, в часы зноя, избрал он для отдыха такое место, где нет тени? Готама же отвечал будто бы: «засохшие и отломившиеся ветви, и облетевшие листья это – сородичи мои шакьи, которым грозит опасность; где же и мне взять тени? о них грущу, сидя под засохшим и облетевшим деревом». Понял воитель смысл ответа и, из уважения к печали праведника-мудреца, повернул обратно¹⁹⁹⁶. Но скоро злое чувство взяло вверх над добрым: он снова двинул войско и расположился станом окрест Капилавасту. Проницательный Моггаллан поспешил известить об этом Готаму, прося разрешения противодействовать беде магическими силами. «Ничто не поможет», молвил Готама. «Шакьи должны испытать роковые следствия своих прежних дел». Всполошились шакьи, напрягли все силы для защиты города, заперлись в стенах его и зорко следили за движением врагов. Враги же заранее ликовали: «ведь шакьи – последователи Будды; они не убивают живых существ, не

станут бить и нас». И точно: шакьи издали будто бы приказ воздерживаться от всяких агрессивных действий против врагов. К несчастью, он был нарушен одним храбрецом, не знавшим о нем и напавшим на осаждавших. Тогда гнев Вирудхаки хлынул неудержимым потоком против шакьев, доверчиво отворивших городские ворота, с просьбою о пощаде, по коварному научению духа зла, Мары, принявшего образ одного из вождей их, дабы отмстить сородичам своего старого врага Готамы. Другие варианты легенды уверяют, будто Вирудхака сначала обещал пощаду сдающимся, а потом коварно нарушил данное слово. Обманом ли, силою ли, враги проникли в Капилавасту; князь Маганама, семья его и большая часть благородных шакьев, числом будто бы до 77000, были умерщвлены; оставшиеся в живых бежали в горы Непала или рассеялись по соседним округам; девицы, захваченные в плен, едва спаслись от бесчестия чудесною защитою Будды. Победитель послал за ним послушать, что он скажет по поводу происшедшего. Он пришел к тому месту, где тела благородных мужей и юношей были свалены в огромный ров, прикрытый железными листами, из-под которых еще доносились слабые стоны умирающих; пришел, сел в стороне, смотрел спокойно на окружавшую его сцену ужасной бойни, внимал последним воплям своих родных и соотечественников, и остался бесстрастным, непоколебимым в духовном равновесии, вменяемом им в обязанность мудрецу. Ни близким, ни врагам не удалось подслушать у него ни одного вздоха, подсмотреть ни одной слезинки над погибшею родиною; и только, возвращаясь обратно, в приют свой, изрек он предсказание о скорой и лютой смерти Вирудхаки и брата его, предсказание, в точности сбывшееся¹⁹⁹⁷. Так, незадолго до смерти проповедника отрешения от всех и от всего, сама судьба оторвала его от двух лучших сотрудников-друзей, от родных и от родины, как будто предзнаменую этим приближавшийся исход в нирвану того, кто, вопреки естественному стремлению всего живущего к жизни, искренно и сознательно взывал к разрыву с жизнью и к погружению в неопределенность и безразличие небытия.

V. 18. Последние дни жизни Будды и кончина его

О последних днях жизни Готама и о кончине его мы осведомлены подробно и, как кажется, с достаточной достоверностью, благодаря пространной Магапариниббана-сутте, входящей в состав Дикха-никаи (16-я сутта, II, 72–167). Этот документ считается одним из древнейших в буддийском каноне и наилучше удостоверенных относительно своей подлинности. Заимствования из него, обильные, объемистые и точные, почти дословные, встречаются во многих канонических книгах, а именно: в Магавагге и Чуллавагге, в Дикха-, Мадджима-, Самютта- и Ангуттара-никаях, в Вибханге и Удане¹⁹⁹⁸. Вместе взятые, эти повторения объемлют, приблизительно, две трети всего текста Магапариниббана-сутты, представляя таким образом веское подтверждение точности значительной его части в дошедшем до нас виде, а, вместе с тем, и удостоверение его древности, так как заимствования из этой сутты находятся в книгах, составляющих древнейшую часть канона¹⁹⁹⁹. Если до сих пор еще не отыскано санскритской редакции повести о последних днях жизни Будды и о его кончине, хотя (судя по открытиям последнего времени в Средней Азии) не совсем утрачена и надежда на находку ее, то, с другой стороны, обилие близко сходных повестей в китайской словесности²⁰⁰⁰ и в тибетской свидетельствуют о широком распространении сказания и о твердости предания, лежащего в его основе²⁰⁰¹. Выше мы указывали на общие догматические и психологические побуждения, которые должны были заставлять буддийскую мысль сосредоточивать особенное внимание на последних днях жизни основателя учения и на его кончине. Естественно было искать здесь завершения и результатов подвига целой жизни, сводить в последний раз итоги мудрости, излагавшейся столько лет, почерпать конечные назидания, внимать прощальным заветам великого учителя и, наконец, запечатлеть в памяти совершеннейший образец исхода в нирвану. Таковы были требования, предъявлявшиеся буддийской душой к повести о «Великой Кончине»; и мы сейчас

увидим, что она вполне соответствовала этим запросам, настолько соответствовала, что в ней можно было бы заподозрить тенденциозное, по заранее составленной программе выполненное произведение, если бы за ее неподдельность и историческую достоверность (в главных чертах) не ручались наивный, непринужденный ход повествования, обильный явно-реальными подробностями и определенными топографическими указаниями, подтверждающимися данными археологии, и, если бы точность передаваемых речей Будды не была засвидетельствована упомянутыми выше, многочисленными их воспроизведениями в разных других древних текстах, разновременных и разноместных по происхождению. Соответствие памятника запросам, к нему предъявлявшимся, могло и должно было возникать само собою, без всяких тенденциозных замыслов. Ведь те благоговейные пожелания и упования, с которыми души верующих должны были обращаться к последним дням жизни своего великого духовного вождя и к моменту его кончины, эти стремления были свойственны и его душе, и его творческому духу. Гениальный творец сложного учения, целого миро- и жизневоззрения, целой новой этики и нравственной дисциплины, организатор крупного общежития на новых началах, конечно, отлично понимал, что часы заката его долгой жизненной деятельности получают особое, ответственное значение, что вышеуказанные запросы, пожелания и упования непременно будут к нему предъявлены. И потому столь же естественно было ему в эти предсмертные дни, в этих прощальных беседах, в этих заключительных деяниях помнить об ожидаемом от него проникновении сознанием важности последней, встававшей перед ним, задачи и добросовестным решением ее стараться достойно завершить взятый им на себя подвиг. И мы видим, что задача эта именно так им и выполняется: естественно, просто, непринужденно, без рисовки и эффектной позировки, но с удержанием того авторитетного самодостоинства и самомнения, которые были и раньше ему присущи, словом: со всеми преимуществами, до которых был способен возвыситься буддизм, но, вместе с тем, и со

слабостями, в нем неизбежными. В этом смысле Магапариниббана-сутта не только подводит итоги жизни Будды, но и дает нам сжатый, сосредоточенный обзор его главных целей, учений и заветов; вот почему она – незаменимый памятник для характеристики духовной ценности буддизма.

В эти прощальные дни, стараясь привлечь души к тому, что он считал за путь спасения, Готама особенно охотно беседовал с мирянами, более, чем когда-либо, проявлял снисхождения к их слабостям и легко шел на уступки в своих требованиях, на компромиссы с традиционными верованиями и установившимися обычаями. Раньше его очень мало занимала общественная жизнь; он был неотзывчив на совершавшиеся вокруг него события; мы видели как, сравнительно слабо, реагировал он даже на такую потрясающую катастрофу, как гибель его отчизны и родных. Теперь он словно отступил от обычной уклончивости, не потому, конечно, чтобы в нем столь поздно пробудился интерес к общественной жизни, а потому, что снисхождением к светским заботам мирян он, напоследок, пользовался как предлогом, чтобы привлечь их, хотя бы в малой степени, к дорогим ему основам мудрости. Как раз в эту пору неугомонный магадхский раджа Аджаташатру задумал «в конец искоренить» могущество своих соседей вадджийцев. Однако, прежде, чем приступить к выполнению воинственного замысла, ему хотелось узнать, как отнесется к нему Готама, какой исход предскажет он его плану. С этой целью послал он к нему своего «первого сановника», брамина Вассакару. Слухи о готовящихся событиях, по-видимому, уже и раньше доходили до Готамы: по крайней мере, он осведомлялся, через Ананду, о том, ладно ли у вадджийцев промежду себя, и, узнавши, что среди них мирно и дружно, и что к общественным делам они относятся с энергией и любовью, он, опять через Ананду, преподал им такой совет: «пока у вадджийцев будут происходить полносоставные и частые общественные собрания, можно ожидать, что вадджийцы будут клониться не к упадку, а к процветанию. Пока они будут сходиться (для обсуждения дел) в мире и в мире же будут выполнять свои предприятия; пока они не будут пренебрегать ничем установленным, ни отменять

введенного, а будут действовать согласно со своими, в былые времена созданными учреждениями; пока будут уважать, почитать и поддерживать старейшин своих, и считать за долг внимать словам их; пока не будут они чинить обид и насилий женам и девицам из своих родов, пока будут с почтением и благоговением относиться к городским и сельским святыням своим, и будут стараться, чтобы не приходили в упадок жертвоприношения и обряды, некогда установленные и (доселе) справлявшиеся; пока они будут заботиться о подобающем покровительстве, защите и поддержке святых (архатов), среди них обитающих, так, что праведники возмогут издали притекать в их владения и спокойно пребывать в них, – до тех пор вадджийцы могут рассчитывать не на упадок благосостояния, а на процветание в будущем».

Как видим, здесь преподаны не одни нравственные советы о необходимости согласия и единодушия граждан; здесь вкратце намечена целая программа политического поведения, сводящаяся к верности традиционному социальному строю и к охране начала гражданской свободы, лежавшего в его основе, в противоположность деспотическому режиму, быстро возраставшему в соседних, более крупных царствах. Становясь в практическом вопросе на практическую же точку зрения, мудрец, не колеблясь, внушает здесь мирянам идеи, которые он сам столь часто осуждал в беседах с отрешившимися от мира, с членами сангхи, как-то: усиленный интерес к мирским делам, заботливую охрану внешних распорядков, сохранение в силе старинных обычаев и традиционного культа. Он идет даже дальше, вмешивается и сам в ход политических событий: послу воинственного раджи он смело объявляет, что вышеизложенные советы были им лично преподаны вадджийцам в Весали, и, что пока они блюдут их, они могут быть покойны за судьбу свою. Речи эти, по-видимому, повлияли на посла: он признал, что при таких условиях радже магадхскому не одолеть вадджийцев одним оружием, помимо дипломатических хитростей и нарушения согласия между ними (Магапариниббана-сутта, I, 1–5).

Ответ был передан царю, и план уничтожения вадджийцев соответственно изменился: вместо стремительного нападения, занялись постепенной подготовкой будущих военных действий; стали строить крепость в Паталигаме. Строителями оказались уже известный нам Виссакара, да другой «министр», Сунидха. Польщенные пророчеством Готама о будущей блестящей судьбе создававшегося города (Паталипуты), его начинатели пригласили к себе на трапезу мудреца и брата его, и радушно угощали их. Он же и этим случаем воспользовался, чтобы прочесть наставление в том популярном тоне на традиционный лад, который столь охотно воспринимался мирянами. «Где бы смысленный муж ни устраивал очаг свой» (говорил он), пусть он всюду поддерживает добрых и праведных, владеющих собою людей; пусть дает дары всем местным божествам: на проявление благоговения и они ответят благоговением: почтенные им, они почтут и его, и возлюбят его, как мать любит единственного сына; а человек, любимый богами, узрит и судьбу благую». Расчувствовались магадхские сановники, проводили мудреца до городских ворот и наименовали их, так же, как и соседний брод через реку, в честь гостя, «Вратами и бродом Готама» (I, 26–32 и в бирманском сказании гл. 13).

Здесь опять, и еще явственнее, чем в предыдущем случае, Готама, ради привлечения мирян, становится на точку зрения определенно религиозной этики, в столь полное противоречие со своим подлинным учением, что как древние комментаторы, так и новые, вынуждены были придумывать неубедительные истолкования приведенных слов Будды для того, чтобы кое-как оправдать бьющую в глаза, допущенную им непоследовательность²⁰⁰².

Но не к одним знатым и сильным мира обращался он с такими примирительными и приспособительными речами, но и еще чаще к простецам, к народу, например, к жителям той же Паталигамы. Узнавши о его прибытии, эти поселяне пригласили его в свой заезжий двор («дом отдохновения») побеседовать. Проста, бедна была обстановка приема: тесовый навес на деревянных столбах, земляной пол, масляный светильник, да кувшин с водою... Но не побрезгал убожеством Татагата;

пришел, омыл ноги, сел у срединного столба и со взором, устремленным на восток, стал держать такую речь к разместившимся вокруг него простолюдинам: «пятирична, о, домовладыки, невыгода, сопровождающая утрату праведности человеком, дурно поступающим: во-1), впадает он, по тени, в великую бедность; во-2), дурная молва распространяется о нем; в-3), в какое бы общество он ни вступал, браминов ли, благородных ли или домовладык, либо саманов (подвижников), – всюду приходится ему вступать робко и пристыженно; в-4), в минуту кончины своей он преисполнен страхом и, наконец, по разложении тела, после смерти, он возрождается в каком-нибудь несчастном состоянии скорби и страдания. И наоборот, домовладыки, пятирична выгода хорошо поступающего при выполнении праведного поведения: великое благосостояние стяжает он прилежанием к труду; добрая молва идет о нем повсюду; во всякое собрание входит он уверенно и с самообладанием; умирает без страха и возрождается в счастливом состоянии на небе» (Магапар. I. 19–25; Магавага, VI, 28, 1–29, 2; ср. Бигандет, гл. 13). Что может быть проще этой беседы? Заурядная мирская мораль, подкрепленная приманкою осязательных, преимущественно материальных, выгод добродетели; ни слова специфически-буддийского, ничего даже просто подвижнического по образцу, хотя бы, общеизвестной индусской аскетики: все рассчитано на приниженно-утилитарный уровень понимания. Но и этого, при случае, казалось достаточным в последние дни жизни учителю, становившемуся все более снисходительным и кротким. Та всеобъемлющая жалостливость, которую он возводил в обязанность избранным и совершенствующимся, распространялась у него самого, очевидно, для всех наглядно, и на несовершенных, заурядных людей: смотря на них, как на детей, по умственному и нравственному их развитию, он довольствовался требованием от них выполнения добродетели, сообразно с примитивными, несовершенными понятиями о ней, не возлагая на незрелые умы и слабые души бремени, для них неудобноносимых.

Такое же снисхождение проявляет он и к грешникам. Мы знаем, какое широкое место отводил его монашеский устав

покаянию и прощению; мы слышали выраженное им преступному радже прощение за искреннее покаяние. Теперь, в последние дни, он дает новое, наглядное тому же подтверждение. Вступивши в пределы весалийские, он, с монахами своими, остановился в роще гетеры Амбапали, той самой, что прославила столицу княжества красотой своею, умом и обаянием изящного обращения; из-за нее спорили раджи и царевицы; за одну ласку ее отдавали огромные состояния; слава о несравненной ни с кем чаровнице гремела чуть не по всей Индии. Но что она мудрецу, праведнику? Так и казалось: миновать ее владения, бежать от ее близости подобало бы ему, поборнику строжайшего целомудрия, врагу всех женщин. А он выбрал для отдыха как раз тенистые сени ее мангового сада!.. Узнала о том Амбапали, и новым, непривычным волнением забилося в ней сердце; на блестящей колеснице помчалась она к парку, нарядная, сверкающая драгоценностями; остановилась у входа, пешком направилась к месту, где приютился Благословенный, и, почтительно поклонившись, села на траву близ него. А он «стал наставлять ее, возвышать, возбуждать и радовать благочестивою речью». Когда же кончил, у нее, грешницы, хватило дерзости позвать его, безгрешного, на следующий день к себе, с братией, на вечернюю трапезу. Он, молча, согласился. Между тем, о прибытии его узнали сыны знатного клана личчавийцев, и пышно кавалькадою, «молодые, прекрасные, точно боги неба Таватинсы», пышно разряженные, выехали к нему для такого же приглашения. Повстречались они с Амбапали, возвращавшейся домой; узнали, что она упредила их и стали давать ей громадное «отступное», чтобы обеспечить себе первенство очереди в чествовании Татагаты. Но гетера и слышать не хочет об уступке: за все весалийское княжество и за все вассальные его владения не продаст она своего права... Махнули на нее рукою гордые личчавийцы: идут к самому мудрецу: «ужели, и вправду, он предпочтет распутницу нам, князьям личчавийским?» Но, к удивлению, он кротко ответил: «блудница Амбапали раньше вас звала меня», а им, не предчувствовавшим близкой уже гибели своего рода, он, всеведущий, молвил

несколько вразумительных слов о суетности увлечения внешней красотой, богатством и роскошью. В недоумении удалились молодые князья и в обиде; но невыразимо возрадовалась грешница: дождалась желанного часа встречи гостей, приготовила наилучшее угощение, сама служила за трапезой, а потом села у ног Готамы и сказала: «господин мой! эти палаты и рошу приношу я в дар общине нищих и тебе, владыке их». И он принял дар, и наставил ее благочестивою беседой, «пробуждая, возвышая, трогая и радуя ее», и удалился в мире, уверенный в том, что слово любви всепрощающей не пропадет даром (Магапар. сутта. II, 12; 16–24; Магавагга. VI, 30, 1–5 и Бигандет, гл. 13). И предание говорит, что оно и не пропало: грешница вняла призыву к праведности, признала суету прежней жизни и сменила ее подвигами нищенствующей инокини. В Теригате сохранилась длинная, приписываемая ей, песнь, в которой она проводит подробную параллель между красотой своего тела в молодости и его безобразием в старости, и каждой из происшедших перемен противопоставляет, в виде припева, стих о неизменности слов Вестника Истины, Будды (Териг. 252–270).

Но, как ни заботился он о мирянах, все же главные думы и попечения были, конечно, о монахах. Их преимущественно старался он укреплять в основах дхаммы частыми и внушительными беседами. Живших в окрестностях Раджагрихи, он созвал в залу общественных собраний и здесь так поучал их «семи условиям благополучия общины»: «пока, о нищие, братия будет собираться часто и многолюдно, в согласии, и будет в согласии же выполнять обязанности свои; пока монахи не будут устанавливать ничего не предписанного, ни упразднять чего-либо установленного, и будут поступать согласно с изложенными правилами сангхи; пока будут почитать и поддерживать опытных, многолетних старейшин, отцов и вождей братства, и будут считать за обязанность внимать словам их; пока они не подпадут под влияние тех вождедений, что ведут к возобновлению бытия; пока будут любить жизнь уединенную и воспитывать умы свои так, что хорошие, праведные люди будут присоединяться к ним и жить с ними в мире и покое – до тех пор братия может рассчитывать не на

упадок, а на процветание». Но и семь других условий благополучия и преуспевания указывал он: «не заниматься (мирскими) делами, не предаваться праздным разговорам, ни лени, ни любви к посещению мирян и к общению с ними, не поддаваться влиянию грешных пожеланий, не дружить с грешниками, не останавливаться на пути к нирване ради достижения чего-либо меньшего».

И еще семь иных условий праведности вменял он им в обязанность; «полноту веры, смирение сердца, боящегося проступка, обилие знания, энергию, активность духовную и полноту мудрости». Преподавал он им, сверх того, «семиричное же упражнение в высшей мудрости, то есть: в духовной деятельности, в поисках истины, в энергии, в радости, в мире, в сосредоточенном созерцании и в равновесии духа». Выяснял он далее семиричное же содержание «глубокого и сосредоточенного мышления», а именно: «осознание неустойчивости всего сущего; не индивидуальности, то есть несубстанциальности и нереальности того, что считается за индивидуальность (за личность, за «я»)²⁰⁰³; разлагаемости (всего); опознание опасности заблуждения; уразумение освящения. чистоты сердца и нирваны». И эту нравственную и догматическую программу дополнял, наконец, шестью правилами практического свойства: «быть кротким в действиях, речах и мыслях с праведниками, как в частных, так и в общественных сношениях; делить друг с другом беспристрастно и иметь в общем пользовании все разрешенное уставом; жить наедине и в сообществе по правилам добродетелей, возвеличенных мудрецами, не добродетелей, незапятнанных желанием будущей жизни или верою в действенность внешних дел, а добродетелей, ведущих к мыслям светлым и возвышенным; словом: жить, любя ту благородную и спасительную веру, которая ведет к полному истреблению скорби». (Магапарин.-сутта. I, 6–11).

Сравним эти увещания и предписания с наставлениями, обращенными к мирянам, и нам сразу будет ясно, что здесь речь идет уже о подлинно буддийском учении и о настоящей буддийской дисциплине. Тут и энергичный призыв строго блюсти

правила устава и слушаться авторитетных учителей; тут и воспрещение занятий мирскими делами, и ограничение общения с мирянами. В противоположность, рекомендуемого последним, внешнего трудолюбия, здесь – требование почить от дел внешних, но зато усилить активность духовную. В противоположность слышанному там поощрению добродетели с обещанием наград за него в будущей жизни, тут – требование «добродетели, незапятнанной желанием будущей жизни и верою в действенность внешних дел», малоценности коих противопоставляется «величие и святость мыслей», да глубокомысленность созерцания. Наконец, в связи со всем предыдущим, здесь – ни слова о молитвах, жертвоприношениях, о культе богов! Вместо всего этого – только призыв любить «благородную, спасительную веру», ведущую не к жизни вечной, а к небытию вечному, не на небо сияющих богов, а в неопределимую, неопишемую ниббану.

И, чтобы крепче внедрить в умы и сердца посвященных эти основные положения дхаммы, Готама сжимает их в краткую, условную по выражениям, формулу, которою и заканчивает свою «пространную беседу о природе правильного поведения, глубокого созерцания и высшего разума». Формула эта, в том виде, как она многократно приведена в Маганариниббана-сутте, сама по себе неопределенна, но для слышавших предшествующую ей «пространную беседу» она была вполне ясна и являлась, в своей условной терминологии, итогом сравнительной расценки изложенных нами раньше трех частей буддийской аскетики, а именно: дисциплины активной стороны духовного прогресса («силы»), дисциплины разума и звания, («паньни») и дисциплины высшего мистического созерцания («самадхи»). Очевидно, «пространная беседа», здесь упоминаемая, давала определения и оценку всех этих трех степеней духовного развития и, указывая на превосходство каждой последующей степени, начиная с низшей, нравственной, до высшей, созерцательной, отмечала, вместе с тем, необходимость каждой из них и их тесной взаимной связи. Вот этот-то последний вывод и выражен в столь настойчиво повторяемой в Магапариниббана-сутте формуле, гласящей:

«велик плод, велико преимущество глубины созерцания, соединенного с праведным поведением; велик плод, велико преимущество разумения (рассуждения), соединенного с глубоким созерцанием. Дух (то есть способность созерцательная), окруженный разумением, освобождается от великих зол, то есть от чувственности, от веры в реальность индивидуальности (в реальность своего Я), от заблуждения и невежества» (Магапарин. сут. 1,12). Не простым обычаем многократных повторений, свойственным буддийским поучениям, а особому, определенному побуждению упрочить напоследок, как можно тверже, в умах и сердцах слушателей это уравнивающее и примиряющее заключение о необходимости, хотя и не равноправного, но все же гармоничного сочетания трех сторон духовного прогресса, объясняется то обстоятельство, что Будда повторял эту формулу и речь, ей предшествующую, в очень многих местностях, им посещавшихся, во время его последнего странствования (на Грифовой Вершине, в Амбалаттике, в Наланде, Котигаме, Надике, Бандагаме, Бхога-нагаре).

Не ограничиваясь поучениями общего, принципиального характера, опытный воспитатель духовной семьи пользовался и каждым частным случаем в ее жизни для подкрепления правильных взглядов и желательных настроений. Кажется, под конец многолетней деятельности в нем острее, чем раньше, ощущалась порою досада на трудность усвоения учениками некоторых основных положений дхаммы. На закате жизни он убеждался в справедливости опасения, высказанного им уже в момент первого приступа к учительству: «трудно приемлемо это учение для большинства людей»! Теперь он видел, что труднее всего было заменить естественную жажду бессмертия желанием нирваны, понимаемой в смысле полного упразднения личного бытия. К естественной, если можно так выразиться, биологической трудности принятия нирваны присоединялась специальная трудность доктринального свойства. Из всех идей буддийской догматики идея нирваны – наиболее неопределенная и особенно трудно выяснимая, а быть может, и совсем невыяснимая. Не случайно, конечно, в суждениях о ней

современные историки и философы остаются до сих пор разделенными и противоречащими друг другу: одни считают ее за состояние абсолютного небытия и потому полного безразличия и ничтожества, тогда как другие, видя в ней состояние успокоения, завершающего исход из всяких перемен и страданий, приписывают ей свойства некоего своеобразного умиротворения и бесстрастного блаженства. Вся старательность научного расследования вопроса не только не облегчила его решения, но, скорее, запутала и затруднила его. Знаток санскритской и палийской словесности Чайльдерс констатировал этот факт в 1875 году²⁰⁰⁴, Дальман, подвергнувший проблему новому переисследованию в 1896 г.²⁰⁰⁵, подтвердил наличие прежних разномнений; непримиренными остаются они и донныне; быть может, останутся таковыми и навсегда. Дело в том, что противоречивые взгляды на нирвану (приблизительно сводящиеся к двум вышеуказанным типам) даны в самих текстах буддийских, в самих попытках определения нирваны Буддой, так же, как и в различных восприятиях этого понятия учениками и сотрудниками его. Исследователи совершенно правильно жалуются на уклончивость Будды от точного определения нирваны и на широкий простор, который он таким образом оставил для субъективных толкований и гаданий. Но современные исследователи едва ли правы, когда они, менее буддистов органически понимающие нирвану, и менее древних осведомленные о происхождении учения о ней, решаются, тем не менее, вносить категорическую определенность и решительность выводов в область, считавшуюся неопределимою и нерешенною для их более компетентных предшественников. Если сам Будда, столь упорно настаивавший на необходимости во всем «ясного сознания» и точных определений, отказался, однако, в данном случае от обычной своей требовательности и предпочел ясности – туманность, а определенности – разноречивые и не точные уподобления; если обычно столь усердные и обильные буддийские комментаторы оставили нам этот капитальный вопрос своей догматики опять-таки невыясненным, – мы вправе

заклучить, что все это произошло неспроста и не случайно, а по основательным и сознательным причинам. На этот счет мы имеем вполне определенные указания из уст самого Будды: когда один из учеников, Малункяпутта, добивался от него разрешения недоумения: «существует ли Совершенный после смерти или нет»? Готама ответил: «нельзя сказать, что он существует; но нельзя сказать, что он и не существует; нельзя, наконец, сказать, что он и существует, и не существует после смерти. Совершенный не обещал дать сведений об этом, и потому то, что не было сообщено мною вам, вы и должны считать несообщенным (неоткрытым), а за сообщенное (за известное) считать лишь то, что я сообщил» (Маджхима-ник. 63). Точно то же отвечал он стороннему аскету Ваччаготте и на добавочный вопрос: «воскреснет (восстанет) ли или не воскреснет подвижник, освободивший от всего дух свой?» промолвил: «воскреснет» – это выражение не верно; «не воскреснет», – и это не верно! Как то, так и другое здесь не годится». Когда же неудовлетворенный собеседник проворчал: «на все мои вопросы ты отвечаешь все одно и тоже: ««то не годится; это не верно»; в вот я, Готама, остаюсь в неведении, в путанице (понятий), и весь плод моих прежних бесед с тобою, господин Готама, внушавший мне такое доверие к тебе, снова для меня утрачен», – что же ответил на этот упрек мудрец? «довольно, Ваччо, толковать о неведении, о путанице понятий! Ведь это учение таково, что его трудно открыть, трудно усвоить, трудно продумать и понять» (Мадж. ник. 72). Совершенно такие же ответы на те же вопросы получил раджа косальский Пасенади сначала от ученой монахини Кхемы, а потом, будто бы, и от самого Готамы (Самьютта-ник. IV; 374 слл.).

Из приведенных текстов ясно, что отказ Будды от определенных ответов на вопросы о нирване вызван был не одними практическими соображениями о бесплодности таких расследований для главной цели мудрости – для избавления от страдания – (Мадж. ник. 63 и 72), но и мотивами доктринального свойства; трудностью вопроса, его неопределенностью по существу. Как говорить определенно и утвердительно о свойствах того, что противопоставляется всему

положительному, всему живому, волевому, сознательному, всему тому, что Ангуттара-никая (I, Ш, 32 сутта) называет «прекращением всякого различия», а следовательно, и определения?.. Недаром и сам Будда находил, что постигнуть нирвану лучше всего можно сосредоточением мысли на отсутствии чего бы то ни было, на универсальном не-бытии, на полном ничто и ничего (Сутта-нипата, 1069)²⁰⁰⁶. Если, несмотря на все это, некоторые из величайших знатоков Индии и буддизма, как Макс Мюллер²⁰⁰⁷ и Ольденберг²⁰⁰⁸, отказывались видеть в нирване нечто только отрицательное под тем предлогом, что в таком случае буддизм был бы «религией Ничто» (Religion des Nichts), а «религия, приводящая в конечном своем исходе к «Ничто», перестает быть религией», то на это мы вправе ответить, что дхамма и не есть религия, что подлинный буддизм в проекции его основателя и не хотел быть религией, а, если буддизм последующий стал ею, то в противоречие с первоначальной концепцией. Для этого, последующего буддизма, сообразно с изменившеюся его задачей, конечно, необходимо было заменять абсолютное Ничто, несогласимое с религиозными требованиями, началами положительными: и таковые, как слишком хорошо известно, позднейший буддизм в изобилии внес в свою реформу первоначальной догматики, этики и аскетики; реформировал он, между прочим, и концепцию посмертного Будды, также в положительном смысле, равно как и популярные воззрения на нирвану видоизменились в том же направлении, в отличие, однако, от воззрений позднейших учено-философских концепций нирваны, скорее, усиливших, чем уменьшивших ее нигилистический смысл. Весь этот процесс, исторически свидетельствуя о принципиальной правильности взгляда на невозможность для религии удовольствоваться в своих конечных стремлениях областью Абсолютного Ничто, не оправдывает, тем не менее, предположения: «следовательно, и в изначальном буддизме самого Будды и его ближайших единомышленников дело обстояло так же; следовательно, и у них в концепции нирваны удерживалось и преобладало начало положительное». В действительности, у них вопрос о нирване в

этом смысле оставался нерешенным, проблематичным, и притом сознательно оставленным в своем загадочном, двусмысленном виде. Это, вопреки своему собственному, иному мнению, косвенным образом признает и сам Ольденберг, когда, после точнейшего обследования всего материала, собранного из древнейших текстов о значении термина нирваны, приходит (38) к «поразительному», как он выражается, результату, что «ни за одним из двух свойственных древне-буддийской общине взглядов на нирвану (либо как на Ничто, либо как на высшее блаженство) нельзя признать полной правильности» и преобладания. Этот вывод, несомненно верный, обязывал бы, думается нам, историков и критиков буддизма не усиливать стать более последовательными и догматичными, чем сами буддисты, и не примирять искусственно, очевидно, существовавшее широкое расхождение и даже противоречие в понимании нирваны. Иначе мы рискуем историческую реальность подменить тенденциозными предположениями нашего личного отношения к буддизму. Недаром те писатели, которые, симпатизируя ему, склонны к преувеличению его положительных достоинств, отказываются от нигилистического истолкования нирваны, тогда как противоположно настроенные настаивают на таковом.

На самом деле, всем, достаточно знакомым с буддийскими текстами, очевидна наличие в них обоих, противоречащих друг другу концепций нирваны, одной – безусловно нигилистической, и другой – удерживающей за нею некоторые положительные элементы. Эти разномнения, эту непоследовательность пытались (Дальман) выяснить генетическим методом, выводя буддийскую идею нирваны из древне-индусской концепции всеобъемлющего и потому неопределимого Брахмы²⁰⁰⁹, но заимствовавши это величавое понятие из области браманических философских умозрений, буддизм-де не смог органически слить его с совокупностью собственных идей и претворить в полном соответствии с ними концепцию Брахма – Нирваны. Несмотря на всю историческую убедительность этого предположения, Ольденберг (334) справедливо замечает, что все же остается огромная пропасть

между двумя этими концепциями: браманическому мыслителю несозданный, вечный Брахма есть настолько несомненная реальность, что пред нею бледнеет реальность всего созданного, почерпающего все бытие, всю жизнь исключительно из несозданного, тогда как в речах буддиста о нирване слова «есть нечто несозданное» сохраняют определенное содержание лишь в том смысле, что созданное может освободиться от страдания, (присущего) тварности, что есть путь из мира тварного в не исследуемую несозданность. Но куда ведет он: к высшему ли бытию или к Ничто, – этого не решает буддийское вероисповедание, лавирующее на острие ножа между тем и другим». Становясь на точку зрения гипотезы Дальмана, действительно представляется в высокой степени убедительным, что первоначальная, браманическая концепция Брахма-нирваны должна была манить к усвоению ее в положительном смысле. Между тем, вся совокупность буддийской дхаммы клонила к нигилистическому представлению о нирване. При таких условиях не диво, что для мыслителя, принципиально отворотившегося от углубления в отвлеченные философские рассуждения, каковым был Готама, трудно было выбраться из возникавших недоумений, и не диво, что он предпочел оставить их неразрешенными.

Но, думается нам, было у него и другое, более веское побуждение к тому же. Вопрос о нирване был чреват трудностями не доктринального, не научного только свойства, но и практического, психологического, нравственного. Что из того, что логическая последовательность требовала от «ясного сознания» признания вступления в Абсолютное Ничто, за венец подвижнического пути сынов дхаммы! Логика сердца, побуждаемая еще не в конец омертвевшим чувством, не вступая в явный спор с сознанием, тем не менее скрытно, затаенно рвалась к остаткам жизни, к подобиям бытия даже и в области, определяемой только отрицанием. То была естественная реакция инстинкта жизни против искусственно создаваемой апофеозы смерти. Не отрицало буддийское сердце утверждения буддийского ума, что нирвана есть прекращение всякого ощущения, мышления, сознания, желания и действия;

но, про себя, в тайниках души, оно уповало, что в общем итоге этих частных отрицаний удерживается все-таки нечто положительное; блаженство, создающееся именно от прекращения всего перечисленного. Как раз это, если можно так выразиться, подспудное настроение и упование буддийской души выразил однажды глубокомысленнейший из учеников Будды Сарипутта, когда воскликнул «нирвана – блаженство»!», а на вопрос: «какое же может быть блаженство там, где нет ощущения?», пояснил: «именно в том-то, друг мой, и состоит блаженство, что нет здесь никакого ощущения». (Ангуттараникая. V, 414 сл.).

Таким образом, приходится признать, что в первоначальном буддизме не было решительного преобладания одного какого-либо взгляда на нирвану, что два понимания боролись между собою. Из них более последовательною и правомочною с доктринальной, догматической точки зрения была концепция нигилистическая. На нее указывает и этимологический смысл термина²⁰¹⁰; к тому же истолкованию в отрицательном смысле клонили и логические требования совокупности буддийского учения. Поразительно обилие синонимов «нирваны», носящих отрицательный характер, обилие подавляющее, сравнительно с описаниями ее в противоположном смысле. Так, ее называют «полным исчезновением: полным прекращением; исходом; освобождением от стеснений; оставлением; отсутствием стремления к чему либо; гибелью (концом) страстей и желаний; отсутствием зачинания; несуществующим; безусловным; лишенным желаний; непроемляющим карму; освобождением от представлений, от возрождения, от обновленного существования; нерожденным, не дряхлеющим; не недугующим, бессмертным, беспечальным, не подверженным тлению²⁰¹¹; прекращением всякого различия; освобождением от всякого влечения к жизни: упразднением воли: разложением²⁰¹²; истреблением желаний, отсутствием страсти, покоем сердца, отсутствием чего-либо потустороннего после настоящей жизни²⁰¹³. Она – уничтожение довольства, уничтожение ненависти, уничтожение заблуждения; конец стремления к бытию: полное исчезновение всех форм

бытия²⁰¹⁴; она – не рожденное, не ставшее, не сотворенное, не сформированное и (она же –) исход из рожденного, ставшего, созданного, сформированного²⁰¹⁵, она – не имеющее ни возникновения, ни роста, ни продления, ни прехождения; она без происхождения, без развития, без основы²⁰¹⁶, нечто непостижимое, бесконечное, нечто такое, где нет места стихиям, где кончаются долгое и краткое, малое и великое, прекрасное и безобразное, где совершенно прекращаются (исчезают всякие) имена и формы²⁰¹⁷ это – полное угашение²⁰¹⁸.

Казалось бы, этого слишком достаточно для оправдания понимания нирваны в чисто-отрицательном смысле, в смысле «полного Ничто», совершенного небытия²⁰¹⁹. Но дело в том, что, рядом с этими нигилистическими чертами, ей, в текстах и в восприятии буддистов, сообщаются нередко и черты чего-то положительного, не безразличного и неопределимого, а способного быть воспринятым в смысле желательного, отрадного, блаженного. Во-1), включение в предыдущие характеристики прекращения всего тяжелого, мучительного, вредного слишком манило тем самым представлять себе нирвану, в противоположность этому, как нечто полезное, легкое, приятное. А затем, к тому же, могло клонить умы недостаточно вдумчивые и основное буддийское воззрение на то, что всякое бытие в совокупности своих переживаний есть страдание, а потому прекращение бытия должно быть благом, прекращение страдания должно быть отрадным. Правда, аккуратная до педантичности индусская школьная диалектика предупреждала от такого опрометчивого (путем простого противопоставления) заключения, вводя при каждом исследовании не только элементарные вопросы об утверждении или отрицании наличности чего-либо, но и добавочный вопрос: искомое «и существует, и не существует»; но эти тонкие логические разграничения были не для большинства, часто предпочитавшего довольствоваться вышеупомянутым заключением от противоположного, заключением неточным, конечно, с диалектической точки зрения, но заманчивым с нравственной, и соответствовавшим затаенной потребности души найти в конце долгого жизненного подвига не безразличие

и бессодержательность абсолютной пустоты, а нечто отрадное, даже блаженное. И, что всего знаменательнее, отражение этой потребности мы находим в речах не одних учеников Будды, но и в приписываемых ему самому. Очевидно, согласуясь, временами и при случае, с запросами чувства своих слушателей и снисходя к ним, он иногда называет нирвану не только «наилучшим» (Сутта-нипата. 86), но и «высшим благом» (там же, 34), причем, однако, тут же, тотчас же поясняется, что «вступивший в нее не испытывает наслаждения, так же, как и страдания» (85); но из уст Сарипутты мы уже слышали, что такое «не ощущение» и есть высшее блаженство. Как бы то ни было, в таких особенно популярных и любимых сборниках афоризмов буддийской мудрости, как Дхаммапада и Сутта-Нипата, мы, рядом с квалификацией нирваны чертами отрицательными, в изобилии встречаемся и с ее характеристикой чертами положительными. Она не только «тихое состояние, спокойное место» (Сут. Нип. 142. Дхаммап. 368), «безопасность» (благонадежность), «прочная основа» (С. Н. 809; 946), «совершеннейшая чистота» (С. Н., 697), «безусловная свобода» (Дхамм. 92), она и «неменяющееся, непогибающее» (С. Н. 203:758; 1148. 1085; Дхам. 225). «бессмертное» (Дхам. 371), но и «разрушение одряхления (упадка) и смерти» (С. Н. 1093). «путь бессмертия» (Дхам. 21); она «наилучшее» (С. Н. 86); «наивысшая выгода (благополучие); превосходнейшая драгоценность» (С. Н. 232); «высшее счастье» (Дхам. 23; 203; 204); «высшее блаженство» (С. Н. 267), которым и «наслаждаются вступившие в ниббану» (С. Н. 85).

Очевидно, многие из этих определений должно отнести к образным выражениям поэтической речи, к уподоблениям, при помощи коих силились создать хотя бы какое-нибудь подобие состояния, считавшегося «невыразимым» (Дхам. 218), «трудно познаваемым» (Удана. VIII, 2). На такие приемы принужден был снисходить и Готама: от умолявших его разъяснить великую загадку конца, он отделялся образным оборотом речи: «как пламя, источник коего истощился, угасает при порыве ветра и перестает быть, – таково и вступление мудреца в ниббану» (С.

Н. 1073). Но это, как видим, – уподобление, клонящееся к нигилистической концепции ниббаны; требовали же чаще разъяснений иного свойства, в смысле положительном. Особенно распространено было понятие нирваны как чего-то пространственно-обоснованного, и народные воззрения этого типа в окружавшей буддистов среде принимали иногда наивно чувственный характер: так, например, джайны следующим образом описывали «место, называемое «нирваной»: «это – надёжное, счастливое, спокойное место, свободное от страдания, совершенное и вечное, на виду у всех находящееся, но такое, которое достигается только великими мудрецами»²⁰²⁰, место, описываемое иногда подробно, «похожее на раскрытый зонтик» и блещущее золотом, перламутром, драгоценными камнями и цветами²⁰²¹! В среде, где могли с успехом обращаться столь бесцеремонные описания «местопребывания блаженных, совершенных душ, освободившихся от всяких трансмиграций и достигших превосходного состояния совершенства»²⁰²², там можно было считать сравнительно невинным даже для буддиста такое образное описание ниббаны, которое приписывается Будде; «в ужасающем потоке бытия и страдания я укажу тебе ни с чем не сравнимый остров, ничем не обладающий, но и ничего не желающий, – ниббану, разрешение одряхления и смерти» (Сутта-нипата, 1091–1093), «озеро божественного спокойствия», где «находят счастье и радость те, что познали Бессмертное – Ниббану» (Дхам. 374). Однако, это место такое, «где нет воды, земли, огня и воздуха, где не блещут звезды, не сияет солнце, не светит месяц, где нет и тьмы, как нет там и форм (сочетаний явлений), ни отсутствия их, ни счастья, ни горя». (Удана 1, 10. Самютта-ник. I, 1, 3, 7), «ни долгого, ни краткого, ни малого, ни великого, ни прекрасного, ни безобразного, – где всякое имя, всякая форма, всякое сознание исчезают» (Дикха-ник. XI).

Вопрос об истолковании нирваны таким образом составлял, быть может, самый животрепещущий, наиболее волновавший, но и наиболее смущавший души в среде, в которой приходилось вращаться не одному Будде, но и иным, современным ему, учителям мудрости. Мы только что привели

толки и мечты джайн о нирване: но и в браманических кругах те и другие были в полном ходу: так, к Сарипутте приставал браманический аскет Джамбукадака со словами; «ниббана»... все твердят: «ниббана, ниббана...» Да что же она такое, друг? объясни!»²⁰²³. Еще более приставали, конечно, к Готама: «жажду слов твоих, великий мудрец», вопиял некий достопочтенный Дхотака, «научи меня тайне угашения самого себя; сжался надо мною, наставь меня дхамме упразднения так, чтобы я понял ее, и, не расплываясь, как облака в воздухе, мог бы спокойно и независимо блуждать в этом мире»²⁰²⁴. А другой выражался так: «одному, без помощи, не переплыть мне великой реки (бытия); укажи мне, всевидящий, как переплыть мне ее?» А опытный кормчий отвечал: «переплывешь ее, если будешь иметь в виду Ничто, если будешь вдумчиво погружаться в созерцание небытия, если, отбросивши все чувственные наслаждения и бремя сомнений, станешь вперять взор свой денно и ночно в область угашения». Но как не удовлетворил неопределенный ответ упомянутого нами раньше брамина, так не удовлетворило и это смутное указание Упасиву: он молил дать пояснения: «в царстве нетовщины прекращается ли всякое дальнейшее развитие? остается ли сознание у успокоившегося там? исчезает ли он только видимо, или совсем уже не существует, или только освобождается от всего болезненного?», а на это Готама досадливо отвечает: «для исчезнувшего нет более форм (бытия): для него нет более того, благодаря чему они существуют, а если все отрезано прочь, то покончены, обрезаны и все споры»²⁰²⁵.

Но сколько он ни твердил о бесполезности споров и расспросов о нирване, находя достаточным одно практическое разъяснение ее, а именно: ощущение того предвкушения ее, которое, разумеется, в неполном виде, дается испытывать архатам (святым) уже при жизни²⁰²⁶, – недоумения и расспросы не прекращались; но, чем дальше, тем более, они тяготили его. Магапариниббана-сутта сохранила нам отражение этого настроения. Скончались праведник Сальха, благочестивая инокиня Нанда и еще кое-какие хорошие люди, и вот, даже неотлучный от учителя Ананда, ежедневно пивший из русла его

наставлений, бежит к нему и добивается узнать: возродятся ли эти отменные люди? где они после кончины? какая участь ожидает их?.. Готама, с нескрываемой досадой, отвечает: «успокойся! их участь в согласии со свершенным ими: Сальха, самостоятельно уже в этом мире разрушил великое зло и достиг архатства и освобождения сердца и ума (то есть полного, бесповоротного угашения) Сестра Нанда разрывом пяти цепей, приковывающих к этому миру, унаследовала высшие небеса, где найдет свой окончательный, безвозвратный исход. Благочестивый Судатта разрушением трех цепей и низведением похоти злобы и заблуждения до минимума стал сакадагамином, который найдет свой конец при первом же возвращении в мир», и так далее: свершившие в большей или меньшей степени подвиг освобождения от привязанности к бытию, будут и награждены в соответственной степени замедленным или ускоренным избавлением от бытия и возрождения; но всем, добросовестно потрудившимся, обеспечено «конечное спасение». А затем добавляет «можно ли дивиться тому, Ананда, что люди умирают? но то докучает Будде, что, как скоро кто-либо умирает, ты приходишь к нему и снова вопрошаешь его так же и о том же. И потому (чтобы прекратить это), я научу вас Зерцалу Истины, обладая коим избранный ученик может сам предсказывать судьбу свою и других людей. Зерцало Истины состоит в том, чтобы иметь в настоящем мире веру в Будду, в то, что Благословенный есть святой, вполне просвещенный, мудрый, праведный, блаженный, мироведец, всевышний, укротитель упорных сердец, учитель богов и людей, благословенный Будда. Надо, далее, иметь веру в истину (дхамму), ин возвещенную, и в сангху, в общину учеников его, шествующую по четырем степеням благородного восьмеричного пути; веру в то, что эта сангха Будды достойна чести, радушия, даров и уважения; что она великая нива заслуг в мире сем: что она обладает добродетелями ненарушимыми, незапятнанными, способными даровать истинную свободу, не омраченную желанием будущей жизни или верою в действительность внешних актов. Таков, Ананда, путь; таково Зерцало Истины, при помощи коего избранный ученик может предречь о себе самом: «ад

разрушен мною; я более не подлежу возрождению в состоянии страдания; я уверен в конечном спасении» (Магапар. сут. II, 6–10).

Мы видим, что докучливыми расспросами о судьбе усопших Готама воспользовался, чтобы преподать «верным» сжатую догматическую формулу чрезвычайной важности. Это краткий, но цельный буддийский Символ веры. И какая противоположность в нем к христианскому Символу веры! Здесь нет веры в Бога: Бог даже не упомянут! Но вера в некую триаду есть, только не в Пресвятую, Божественную, Безначальную и Живоначальную Троицу, а в триаду человеческую, ведущую свое начало от самонадеянного и самодовлеющего учителя. Он – первое лицо этой триады и творец ее. Его учение, дхамма, это – второе лицо, буддийский Логос, но не Божественное, предвечное Слово, плотию ставшее; это, наоборот, творение сына плоти, человека, возводящего свое «ясное сознание» в совершенный, высший разум, свою волю и поведение – в полноту святости. Наконец, осязательное, видимое воплощение его примера и его духа, высказанное в учении, есть третье лицо буддийской триады, сангха, община учеников, которая, хотя и не называется Церковью (за неимением Бога), однако, подобно Церкви, объявляется и святою, и непогрешимою, и единою спасающею, даже вселенскою, так как вступить в ее ряды призываются все. Но откуда ждать в этом искаженном подобии Церкви подлинной святости и непогрешимости, если все элементы, ее составляющие, до ее высших идеалов включительно, не переходят за пределы, ресурсы и силы только человека и природы, взятых в их естественных, искаженных грехом, безблагодатных возможностях и способностях? Даже одно отрицание Буддою греха в настоящем, религиозном смысле не дает уже права буддийскому Логосу утверждать возможность осуществления полной святости и непогрешимости, ибо он сам ежеминутно признает нескончаемые падения естественной воли и чувств, нескончаемые заблуждения представлений, сознания, рассуждения, умозаключения и значительную предельность, ограниченность знания даже у величайшего мудреца? Откуда в

доктрине, признавшей человеческую личность, а тем более все ее функции и их производное, за не единое, не устойчивое, не вечное, не субстанциальное и даже не реальное, а лишь за феноменальное и иллюзорное, разлагающееся без остатка, откуда в этом учении вера в возможность достижения абсолютной истины (знания) и абсолютной правды (святости)? откуда вера в возможность коллективного достижения таковых в союзе (в сангхе), составленном из сочленов несовершенных, заблуждающихся, прегрешающих, при отсутствии в этой общине чего-либо сверхчеловеческого, сверхнечеловеческого, сверхмогущественного, абсолютного в интеллектуальном и моральном смысле? Нет в этом жалком, искаженном подобии Церкви непосредственного, благодатного веяния Духа Божия, ибо вера в Бога и богов, с точки зрения буддийского Логоса, только «грязнит чистоту веры». Нет здесь и таинств; священнодействия крещения и миропомазания, мы видели, заменены внешним обетом, исчерпываемым сухой словесной формулой, безнаказанно отменяемой во всякое время. Таинство покаяния, подорванное принципиально уже вырождением религиозной концепции греха в простую ошибку рассуждения, практически сводится не на ответ души, кающейся Богу карающему и милующему, а на повинную перед собратьями-согрешниками. О евхаристии не может быть и речи там, где нет и в помине Агнца Божия, плотию нас ради смерть вкусившего и подающего нам *«причастие пречистых и животворящих тайн своих в Духа Святого общение, в напутие живота вечного и во благоприятен ответ на страшнем судищи Своем»*, ибо ничего этого не признает буддизм. Нет и священства там, где неведомы Дух Святой и Благодать Божия. Нет, наконец, в буддийском «Credo» и заключительного члена Символа веры: «чаю воскресения мертвых и жизни будущего века», ибо правоверный последователь дхаммы чаеет лишь прекращения возрождений и перевоплощений, и небытия нирваны. Вот почему для не утративших сознания и чувства превосходства жизни над смертью нет возможности возгласить и «Аминь!» этому «Credo» души, «отчаявшейся» в самостоятельных силах и возможностях

жизни и потому «скорбящей и болезнующей» со всею тварью, томящеюся и вздыхающею об избавлении, но, вместе с тем, и души, отрекающейся от помощи Божией и предпочитающей гордость самостоятельного избавления от Жизни смиренному упованию на спасение Божественною Благодатью, дарующей жизнь вечную.

Сознавая в глубине души трудность взятой им на себя задачи, Готама отдает предсмертные дни свои постоянным поучениям, имевшим целью охладить жажду к жизни, поощрить верных «побеждать то страдание, которое вырастает из жажды бытия» и ту печаль, что рождается не из одних чувственных пожеланий, но и из мыслей (идей) и рассуждений (Магапарин. сут. II, 14). Однако, признавая, что и сама интеллектуальная область чревата печалью и страданием, он все же для одоления скорби бытия не мог найти никакого иного исхода, кроме интеллектуальных усилий: «все, что делается, делать с полным сознанием» – таков его приказ братии в этом смысле (II, 15); вера в избавляющую силу совершенного, ясного сознания, вплоть до возможности саморазложения и самого сознания, а с ним и последнего жизненного устоя человеческой личности, – таково универсальное средство буддийского спасения, сводящегося на прекращение бытия личного. Этот исход он изображал как высшее благо, а жизнь – как зло, длящееся, как наказание, именно за непонимание и неусвоение четырех благородных истин: наличности скорби, причины ее, прекращения ее и пути к ее прекращению. Именно за это непонимание и неусвоение, говорил он ученикам, «и я, и вы, братия, осуждены были столь долго странствовать по тяжкому пути возрождений» (II, 1).

Есть, тем не менее, основания думать, что этот призыв к безусловной вере в выгоды одного чистого мышления не удовлетворял даже опытейших и глубокомысленнейших учеников. Безукоризненно крепка и у них была вера не столько в непогрешимость учения, сколько в непогрешимость учителя, и вот это-то и огорчало последнего. Так, однажды Сарипутта воскликнул: «владыко! такова сила моей веры в тебя, что, кажется мне, не было, нет, и не будет никого выше и мудрее

тебя в области высшей мудрости». А он иронически заметил: «величавы и смелы слова уст твоих, Сарипутта; точно песнь, вдохновенная экстазом, звучат они. Но, как видно, ты близко знал и знаешь всех Благословенных, всех будд долгих прошлых веков и грядущих, и понимаешь умы их, знаешь все поведение их, все учение, всю мудрость, весь образ жизни и спасение, ими достигнутое, да и в мой дух, как видится, проник ты в такой же степени?» Смутился и сознался в неведении энтузиаст. «К чему ж, в таком случае, столь величавые и смелые слова? к чему этот восторженный (хвалебный) гимн»?.. (I, 16). Очевидно, организатору великого дела ценнее похвал, льстящих личному тщеславию, было прочное усвоение учения, которое после смерти, казавшейся ему самому уже близкою, должно было заменить братии живого учителя. Он чувствовал, что ученики скоро останутся одни и заранее старался приучить их обходиться без него. Вот почему, вероятно, с наступлением дождливой поры, он и решился провести свою последнюю вассу один, в деревушке Белуве, а им посоветовал распределиться по окрестностям Весали, у каких-либо товарищей, друзей и близких людей, что и было исполнено (II. 27; Бигандет, гл. 13).

Не успел он таким образом отъединиться, как тяжелая болезнь с острыми болями приключалась с ним. Он переносил страдания с полным самообладанием, но в момент уже приближения смерти помыслил: «неправильно с моей стороны было бы скончаться, не побеседовавши с учениками, не простившись с сангхой. Постараемся же могучим усилием воли преодолеть этот недуг и удержать жизнь до predetermined времени». «И болезнь покинула его»... (Те же источники и камбоджийское сказание. I. 104).

По выздоровлении, когда он стал выходить из своего убежища на воздух, к нему поспешил явиться Ананда и стал рассказывать о пережитых опасениях за жизнь дорогого наставника и о не покидавшей учеников во время этих тревог надежде, что Будда все же не умрет, «по крайней мере, до тех пор, пока не выскажет своих распоряжений касательно братства». Это признание и удивило, и опечалило старца: «как,

Ананда? разве сангха еще чего-то ждет от меня? Ведь я поведал вам всю истину; я не делал различия между тайным и явным учением; ни одной истины не было сокрыто от вас в зажатой руке учителя... Я стар, Ананда, мое жизненное странствие клонится к концу: я достиг предела дней моих; мне 80 лет, и тело мое, как обветшавшая телега, лишь при усиленной заботе о нем едва держится на ходу, и лишь когда, отстранившись от всего внешнего и осязаемого, дух Татагаты погружается в благочестивое внутреннее созерцание, не связанное ни с чем вещественным, – только тогда облегчается телесная немощь его». Однако близость его конца не должна смущать учеников: он оставляет им руководителя неумирающего, – свое учение. И да не помыслят они заменить этого наставника кем-либо из своей среды! «Сам Татагата, Ананда, не помышлял стать вождем братства, ни подчинить его себе. Затем же будет он оставлять сангхе приказания относительно чего бы то ни было?.. Вы сами будьте светильниками себе; сами будьте убежищем себе! Не прибегайте ни к какой внешней помощи! В качестве убежища и помощи, крепко держитесь за истину и не ищите никакой помощи, никакой опоры, кроме самих себя... Кто так будет мыслить, кто так будет вести себя теперь и после моей смерти, тот достигнет наивысшей вершины», то есть, иными словами, тот будет истинною главою в сонме братьев. А потому, «заботьтесь больше о том, чтобы прилежно поучаться», а не других властно учить (Магапарин. сут. II, 31–35; сходно, в сжатом изложении, в бирманском сказании: Бигандет. гл. 13; тибетские пересказы у Рокхилла, 131).

Бывали, однако, и у «Совершенного» минуты, когда жизнь последними улыбками еще пыталась манить его к себе. Однажды утром, сидя на циновке, подостланной заботливым Анандой, и любуясь в Чапала-Четии очаровательными видами окрестностей Весали, он высказал верному ученику, что на той ступени совершенствования, которой достиг Татагата, он мог бы, если бы пожелал, продлить свою жизнь хотя бы на необъятный период целой кальпы лет. Простодушный ученик, говорит наивно легенда, не понял «столь очевидного и ясного»,

трижды повторенного намека на то, что ему Ананде, ради блага мира, следовало бы молить о такой отсрочке париниббаны: «до такой степени Лукавый опутал его сердце!» Но другой неотлучный, хотя и невидимый, спутник Благословенного, Дух Зла, Мара понял опасность отсрочки и приступил с последним искушением к старому сопернику, заподозривши в нем последнюю вспышку любви к жизни. «Умри ныне же, Благословенный», шептал ему Мара: «пора уже тебе удалиться, даже в силу слова, тобою самим некогда реченного, что ты не умрешь, пока братья и сестры общины и последователи, и последовательницы из мирян не станут мудрыми, хорошо дисциплинированными, законченными в знании и начитанности в Писании, исполняющими все обязанности, праведными по жизни и способными передавать учение другим, возвещать, укреплять и до тонкостей изъяснять его, распространяя истину широко по миру. Ныне они стали таковыми; они могут выполнять это: умри же, Благословенный; время отшествия твоего настало». Отвечал Благословенный: «возрадуйся, о, Лукавый и конечное угашение Татагаты свершится вскоре; в исходе третьего месяца отселе скончается Татагата». «Так, добровольно и сознательно, отринул он остаток predeterminedной ему жизни». Последнее искушение было побеждено, и землетрясение, и громы небесные засвидетельствовали торжество мудрости над дурманящими чарами жизни (Магапарин. сут. III, 1–10). Проснулся отдохавший под деревом Ананда и спросил о причине ужасающих явлений природы, и, узнавши ее²⁰²⁷, припал к учителю с мольбой остаться еще на земле, «на благо и счастье многих и многих, ради спасения людей и богов». Но Будда строго промолвил: «довольно! не умоляй Татагату; минуло время для таких просьб: раньше, до принятия последнего решения, должен был ты молить Благословенного, и, быть может, мольбы твои тогда не остались бы не услышанными. Но теперь, когда он сознательно и добровольно отринул остаток дней своих, теперь, из-за любви к жизни, изменить произнесенному слову невозможно. А потому – в путь, Ананда, – идем к Великому

Лесу, в Магавану. Собери братию в Палату Служений!..» (III, 43–64; ср. Бигандет, гл. 14; камбоджийское сказание I, 107–108).

И, когда собрались, он сел на циновку посреди них и начал прощальную беседу. «Я поведал вам, братья, истины, мною постигнутые. Вы же, вполне их усвоившие, выполняйте их, размышляйте о них и распространяйте их, дабы чистая благочестивая мудрость (дхамма) была долговечна и длилась бы из жалости к миру, на благо и счастье, и пользу богов и людей. Каковы же истины, мною постигнутые и вам возведенные? вот они²⁰²⁸: четыре глубокие думы (о теле, об ощущениях, об идеях, о разуме и поведении), четверная великая борьба против греха (а именно: борьба против только что возникающих греховных движений духа; борьба, сокрушающая уже возникшие греховные стремления; борьба, побуждающая к возникновению благого, и борьба, содействующая уже возникшему благому): четыре пути, коими достигаются чудесные способности идди (желание получить их, необходимое упражнение, необходимая подготовка сердца и расследование искомого и путей к нему), пять нравственных сил (способностей) и пять органов сил духовных²⁰²⁹ (вера; энергия (ревность); размышление (вдумчивость): созерцание; мудрость; семь родов мудрости (энергия; вдумчивость: созерцание: расследование (учения); радость; покой; мир душевный) и восьмеричная благородная стезя (правильные (праведные) воззрения и речи; праведная жизнь; праведные (правильные) цели; праведное (безгрешное, безубойное) питание; постоянство в добродетели; интеллектуальная активность и глубокомыслие (сосредоточенная, серьезная дума)».

Этот ретроспективный, по нескольким направлениям проводимый, обзор содержания дхаммы, дошедший в Магапариниббана-сутте лишь в форме краткого перечисления его частей, но легко восстанавливаемый в своем составе из других источников, был, надо думать, изложен Готамою в его прощальной беседе подробно. Завершением же явилось следующее обращение: «Теперь же, внимайте, братья, со вниманием, увещаю вас: все составное старится. Усердно

созидайте спасение ваше. Конечное угашение Татагаты близко: через три месяца скончается он. Зрел возраст мой: клонится жизнь моя к концу. Я оставляю вас, уповаю только на самого себя; ревнуйте же, братия, будьте святы и вдумчивы! будьте стойки в решениях; будьте бдительны над сердцами своими! Тот, кто неустанно, крепко будет держаться этого учения и этого правила (то есть дхаммы и винаи), тот переплывет море бытия и положит конец скорби (страданию)» (III, 65–66; краткое бирманское переложение той же беседы – у Бигандета, гл. 14: тибетское – у Рокхилла. 132).

Такова прощальная беседа Будды с учениками. В ней есть, бесспорно, возвышенные и трогательные черты; но в общем тоне слышится что то немощное, отзывающееся дряхлостью старца, сознающего, что он «едва держится на ходу, подобно обветшавшей телеге, способной двигаться лишь с большой осторожностью». Да и откуда было взяться иному тону, бодрящему, животворному? Что ждало благовестника нирваны? Не то, что должно было воспоследовать за иною прощальной беседой, беседой в Горнице Сионской. – не величаявая священная трагедия Гефсимании и Голгофы, не подвиг Крестный и не светозарная Ночь Воскресения, «вечного дня провозвестница». В противоположность Благовестнику жизни вечной, благовестника небытия вечного ждало только обычное, жалкое угасание обветшавшей жизни. И это отразилось на беседе магаванской. Беседа сионская полна сознанием величия грядущих событий, скорого прославления Сына Человеческого и Бога в Нем; полна надежды и упования на Бога. «Не оставляю вас сиры; прииду к вам», говорит Христос; *«еще мало, и мир тому не увидит Мене: вы же увидите Мя, яко Аз живу, и вы живи будете: в той день уразумеете вы, яко Аз во Отце Моем, и вы во Мне, и Аз в вас... Утешитель же, Дух Святый, его же послет Отец во имя Мое, той вы научит всему»*. Вот животворные упования беседы в Горнице Сионской. В Палате же Служений, в беседе магаванской, мы слышали: – одна надежда, одно упование угасающего учителя конечного угашения: только на самого себя! да и ученикам заповедано не ждать более ничего от него и ни откуда, не искать иного

прибежища. иной опоры, кроме, как в самих себе и в учении. Но как искать укрепления от немощи, исцеления от немощи в самих себе, немощных по природе? или как искать того же в союзе с учением, которое только продукт искусственного, насильственного поворота мысли в сторону небытия, в противоречие с естественным голосом жизни, зовущими к бытию, бессмертию? Не живое, непосредственное единение Отца в Сыне и Учителя в учениках обещает своим ученикам Будда, и не Духа-Утешителя Жизни Подателя, а мертвую букву своего учения или, как впоследствии выражались, букву Писания.

Это прикрепление к букве, если верить дальнейшему повествованию Магапариниббана-сутты, нашло узаконение со стороны Готама в одной из следующих его бесед, состоявшейся в Бхога-Нагаре, куда он прибыл после коротких остановок в нескольких поселках в окрестностях Весали (Банда-гаме, Хатти-гаме, Амба-гаме и Джамбу-гаме. IV, 1–5). Речь шла на тему «о четырех великих ссылках (указаниях) на авторитет». То был заблаговременный ответ на недоумения, которые могли бы впоследствии возникать у верующих в четырех случаях: во-1), когда отдельное лицо, принадлежавшее к братству, утверждало бы: «из уст самого Благословенного я слышал, я принял то-то и то-то; следовательно, это – истина, закон, учение самого Учителя»; во-2), если выдаваемое за таковое исходило из какой-либо поместной общины монахов с их старейшинами и вождями: или в-3), от нескольких старейшин сангхи, начетчиков, содержащих веру согласно с преданием, опытных в положениях учения, в правилах устава, в выводах учения и закона или в-4), хотя бы от одного лица такого же достоинства. Во всех этих случаях, что бы ни было высказано, высказанное не должно быть принимаемо ни с похвалою, ни с порицанием. Без похвалы и порицания пусть будут внимательно обследованы каждое слово и каждый слог, и затем сопоставлены с Писанием и сравнены с правилами сангхи. И, если при таком сравнении окажется, что они не согласны с Писанием и не подходят к правилам общины, тогда вы можете заключить: «поистине, это – не слово Благословенного, и оно было ложно понято». И

потому, братия, вы должны отстранить его, и, наоборот, должны принять согласное со словом Писания и с правилами сангхи» (IV, 7–11).

Этим указанием закончились прощальные беседы Будды, не открывшие ничего нового, но подводившие итоги всей его предыдущей проповеди и закреплявшие, санкционировавшие их торжественным образом в патетические, последние моменты его жизни. Развязка, видимо, близилась... В Паве, с большой толпою учеников, он остановился в манговой роще Чунды кузнеца, или мастера металлических изделий, который, послушав поучений, попросил Благословенного с братией к себе на трапезу. Она состояла из обычных кушаний, сладкого риса и пирогов, и особого, приготовленного из сушёного кабаньего мяса. Будда приказал угощать монахов первыми блюдами, а себе подать мясное. За угощением, по обычаю, последовало поучение; но, когда оно окончилось, Готамой овладел острый и болезненный приступ дизентерии. Терпеливо перенося страдания – он кое-как побрел дальше к Кусинаре. (IV. 14–22. Бигандэт, гл. II: Камбодж. сказание. I, 109–110). Но силы покидали его; жажда томила: он присел под деревом на плаще, подостланном неотлучным Анандою, и чувствовал себя уже в полном изнеможении. Однако слабость не помешала ему преподавать последние поучения даже случайным прохожим или проезжим, например, какому-то Пуккусе, одному из учеников того Алары Каламы, что был некогда наставником и самого Готамы. Пуккуса был поражен тем, что сидевший перед ним мудрец, походивший уже, скорее, на мертвеца, чем на живого человека, сохранял такое спокойное, величавое состояние духа. Выслушавши его поучение и признавши его своим учителем, этот молодой маллиец, в знак благодарности, подарил ему две златотканых одежды (IV, 33–46; Бигандет, гл. 14. Рокхилл, 134, Шифнер, 291); больной же, выкупавшись в речке Какутте и перешедши ее вброд, почувствовал себя окончательно ослабевшим, и улегся наземь на разостланном плаще: чувствуя, что он умрет от последствий угощения Чунды, он позаботился устранить от последнего всякие погрёки и даже обещал в будущем награду тому, чье радушие ускорило

«освобождение» Татагаты (IV, 53–57 Бигандет, гл. 14: Рокхилл, 135).

Приближались последние минуты жизни великого человека. Легенда благоговейно обвила их ярким венком чудес: тело умирающего будто бы просияло ослепительным блеском, затмившим парчовые, подаренные ему одежды, которыми он был прикрыт²⁰³⁰; два развесистых садовых дерева (*Shorea robusta*), под сенью коих он лежал, мгновенно зацвели и осыпали его душистыми лепестками, и все соседние деревья, кустарники и травы повернулись ветвями и стеблями в его сторону, благоговейно склоняясь; цветы и распыленные ароматы ниспадали с небес; дивные мелодии хвалебных хоров лились в воздушном пространстве, и духи горних обитателей слетались невидимо послужить «наследнику и преемнику будд веков минувших»²⁰³¹. И, если верить сказаниям о «Великой Кончине», сам герой их, обычно столь скромный, в эти последние минуты, проникаясь экстазом наступающего торжества своего жизненного подвига, впадает в галлюцинации, сходные с сейчас упомянутыми: сам верует в свершающееся прославление его в законченном отныне, священном сани Будды, Учителя не только людей, но и богов; сам видит поклонение ему горних, неземных существ и начинает допускать таковое же со стороны существ дольних, земных. У изголовья, любовно прохлаждая его опахалом, стоит достопочтенный Упавана (по одному варианту – монахиня Утпалаварна, «Магдалина буддийская»); но умирающий «с недовольством» отстраняет его, поясняя, что он мешает взирать на Татагату бесчисленному сонму богов десяти мировых систем и всевозможным небесным, земным и подземным духам²⁰³², «справляющим последнюю ночную службу у смертного ложа Татагаты, ломающим руки, рвущим на себе волосы и с рыданиями повергающимся во прах от скорби о слишком близкой кончине Благословенного»²⁰³³.

Дурман самопрославления, быть может, и в самом деле одолевал в эти предсмертные, экстатические минуты того, кто, принципиально протестуя против обожествления его верующими, однако, принципиально же внушал не надеяться ни

на кого, кроме самого себя, в лице самого себя преподавал образец самодовлеющего спасения и утверждал, что дальше и выше – ничего нет, и быть не может.

Так и теперь, грезившейся ему, а, может быть, и другим экстатикам, фантазмагорией он воспользовался, чтобы лишний раз подчеркнуть превосходство своей безрелигиозной дхаммы над величию богов. На расспросы Ананды, о каких это, скорбящих о Благословенном духах, говорит он, он заметил: «есть и небесные, и земные духи, неумеренно предающиеся скорби, терзаниям и слезам по поводу моей кончины; но есть и иные духи, бесстрастные, спокойные, владеющие собой, помнящие реченное: «не вечны все составные вещи...», и таковые выше первых по мудрости» (Магапар. сут. V, 12–14). Он указывал и на то, что все чудесные проявления почета и поклонения ему, обнаруживаемые столь величественно божественными существами, в сущности, очень мало его трогают; «не таким способом Ананда, выражается истинное почтение, благоговение и поклонение Татагате. Нет! Монах, или монахиня, благочестивые мирянин и мирянка, постоянно выполняющие все великие и малые обязанности, праведные в поведении, исполнительные в правилах, – вот те, что истинно чтут Татагату, благоговеют перед ним, поклоняются ему и приносят ему наиценнейшие дары. А потому, Ананда, и вы будьте постоянны в исполнении великих и малых обязанностей, будьте праведны в жизни, идя по пути заповедей. Вот чему надо научать, Ананда» (Магапарин. сут, V, 6 и Бигандет, гл. 14).

Но ученики думали иначе: наэлектризованные торжественностью минуты и самыми видениями о поклонении богов уходящему возлюбленному вождю и наставнику, они более, чем когда-либо, несмотря на его расхолаживающие речи, склонны были выражать ему свою любовь и благоговение на религиозный лад. Не желая совсем разочаровывать их, он, снисходя к их запросам, указывает на четыре места, куда, с чувствами благоговения и благочестивого страха могли бы совершаться паломничества в память о нем: место рождения, «просветления, начала проповеди и отшествия в нирвану, то есть место совершенного исхода, не оставляющего после себя

решительно ничего». Он даже обещает умирающему во время таких паломничеств возрождение «в счастливых областях небесных» (Магап. сут. V. 16–22). Но он отговаривает учеников хлопотать о своих останках, «и отвлекаться этим от забот о самих себе, о своем собственном благе. Найдутся (помимо вас) мудрые люди среди благородных, браминов и домовладык (т. е. среди мирян), крепко верующие в Татагату: они и воздадут должные почести его останкам». И вот, для сведения этих-то людей он и сообщает подобающий церемониал своих похорон, который должен быть выполнен так же, как при погребении «царя царей», миродержца-чакравартина²⁰³⁴; а так как в этот ритуал входила и постановка величественных памятников усопшему монарху, то Готама, уподобляя земному властителю верховного духовного вождя, Будду, предписывает, чтобы на четырех, перекрещивающихся у его могилы путях, было воздвигнуто по надгробному священному зданию, дагабе, или ступе. Если действительно такое распоряжение исходило от него, это было уже крупным шагом в сторону обоготворения того, кто принципиально восставал против своей апофеозы: тот, кто упразднил для своих последователей храмы богам, разрешил создавать памятные святилища, не замедлившие превратиться в храмы, над следующими разрядами людей: над «архатом-Буддою, то есть Татагатой, или совершенным буддой, над паччека (пратьека)-буддою, достигшим личного совершенства, но не возвестившим истину миру, то есть, над не взявшим на себя в данном существовании миссию будды; в-3), увековечивания памяти постановкой дагабы достоин даже всякий истинный последователь, «слушатель» Татагаты, а в-4), ради соблюдения народных поверий и преданий, той же привилегии достоин и земной «царь царей». Он объясняет и мотив данного разрешения: у многих взирающих на эти святилища «сердца преисполнятся миром и довольством, и через то они, после смерти, возродятся в счастливых областях небесных», иными словами: культ таких великих усопших признается содействующим, если не высшей цели конечного избавления, то, во всяком случае, подъему в улучшенные сферы повторного бытия. В итоге, дело сводилось,

следовательно, к разрешению некоторого рода зачаточного культа Будды для тех, еще несовершенных его почитателей, которые еще не возвысились до сознания ненужности и бесполезности какого бы то ни было культа (Магапарин. сут. V, 23–31; бирман. сказание – Бигандет, гл. 11; тибетское – у Рокхилла, 137).

Равнодушный к тому, что могло бы казаться лестным душе тщеславной, падкой на соблазн славы, он, несмотря на свое всегдашнее суровое отношение к чувствительности, теперь, напоследок, становится снисходительным к ней, отзывчивым на ее проявления. Узнавши, что Ананда плачет в уединении о скорой кончине «доброго» учителя, он зовет его к себе, утешает: «не печалься, Ананда, не плачь! или я не говорил вам по поводу прежних случаев: природа всех вещей такова, что с наиболее близкими и дорогими из них мы должны расставаться, утрачивать их? Да и каким образом существо, рождающееся и составное («организованное»), содержащее в себе присущую ему необходимость разложения, каким образом такое существо могло бы не разлагаться? Такое состояние (бессмертия) невозможно! Ты же, Ананда, долго был мне близок актами неизменной и безграничной любви и доброты. ...ты хорошо потрудился; продолжай же быть энергичным в усилиях (достигнуть цели) и ты скоро отрезвишься от чувственности, индивидуальности (признания реальности своего Я и пристрастия к нему), от заблуждения и неведения»²⁰³⁵. А затем стал хвалить высокие достоинства Ананды пред окружающими его монахами. (V, 32–40; бирманск. сказание – Бигандет, гл. 14; тибетское – Шифнер, 292).

Отклонивши наивную просьбу Ананды не умирать в глухом селении, затерянном в зарослях джунглы, когда есть столько славных городов, где многочисленными в них последователями Татагаты могли бы быть подобающим образом справлены его похороны, умирающий, однако, посылает Ананду предупредить маллов кусинарских, во владениях коих он пребывал, о скорой кончине своей, дабы они невниманием и непочтительностью не навлекли бы нареканий на себя в будущем, ибо им следует навестить Татагату в последние часы его жизни (V, 41–45).

Печально побрел Ананда исполнять поручение и застал маллов в зале общественных собраний, занятых рассмотрением дел своих. Благоговейно выслушали они печальную весть, и горько восплакали и возрыдали; и все, с женами, отроками, юношами и девами своими, направились в рощу к Благословенному, где Ананда, разделив их на группы, поочередно представил их умирающему в первую стражу ночи (V, 46–51 и Бигандет, гл. 14. Рокхилл, 137).

Больной был утомлен до крайности, но, несмотря на это, ему до последней минуты пришлось выполнять свой учительский долг. Вслед за маллами явился некий аскет Субхадда; слух о предстоящей кончине великого мудреца дошел и до него, а между тем, у него на душе лежало «какое-то чувство неуверенности» в некоторых истинах, и он жаждал разрешения своих сомнений Готамою. Но в такую минуту было не до философской беседы: Ананда, было, отказал в ней; Готама же велел допустить пришельца: «не утруждать меня хочет он, а удовлетворить жажду знания: я готов отвечать ему и уверен, что он легко и быстро поймет меня». Субхадда, обрадованный, начал расспрашивать о разных известных мыслителях, вождях философских школ, всеми почитаемых, Пуране-Кассапе, Макхали из Коровьего Хлева, Санджае, сыне рабыни из Беллати и иных, – все ли они, как сами уверяют, вполне постигли вещей истину, или же не постигли? или же некоторые из них ее постигли, а другие нет? «Остановись, Субхадда, перебил его Готама, «оставь в покое вопрос о постижении ими истины! лучше я научу тебя самой истине: приклони ухо твое и внимай прилежно. Какова бы ни была доктрина и дисциплина, если в них не обретается благородный восьмеричный путь, в ней не найти и мужа истинной праведности, первой, второй, третьей или четвертой степени. И наоборот: есть этот путь, есть и святость! В излагаемых мною учении и дисциплине обретается благородный восьмеричный путь; в них одних возможен и истинный праведник. Все же остальные системы иных учителей пусты; в них нет истинных праведников; ...в одном этом учении можно жить совершенною жизнью». Выслушал Субхадда это самоуверенное утверждение,

одобрил его и просил о зачислении себя в ученики, на что Готама согласился, избавивши его даже от четырехмесячного испытания, полагавшегося для обращающихся из иноверия; то был последний ученик привлеченный к дхамме самим учителем (V, 52–69 и бирман. сказание, гл. 14: тибетское у Рокхилла, 138–9 и Шифнера, 292–3).

Теперь оставалось только проститься с братьями-друзьями, его окружавшими, и он направил речь в ту сторону, куда, естественно, влеклись в такие минуты их думы. «Возможно», молвил он им, «что кто-либо из вас помыслит: «вот и прервалось слово учителя; и нет у нас более учителя!» Я же скажу: вы должны смотреть на положение иначе: истины учения и правила устава (для поведения), возвещенные и изложенные мною, вот кто, после моего ухода, да будет вашим учителем!» (VI, I).

Как этими словами, так и предыдущими, обращенными к Субхадде, Готама, вполне признал исключительное якобы превосходство своего учения и своих правил поведения над какими-либо иными. Это, казалось бы, должно иметь своим следствием, так сказать, канонизацию и неприкосновенность того и другого. Однако, на это последовательное требование Готама не отважился. Наоборот, он, на прощанье с учениками, предоставил им, по желанию, «упразднить все малые, менее важные правила» (VI, 3). Этим давалось разрешение на свободное расследование целесообразности или непригодности установленной дисциплины, разрешение тем более важное, что оно не сопровождалось определением, какие именно правила должны считаться за «малые» и отменяемые? Вопросы об этом определении возник будто бы лишь пред первым буддийским собором, но остался нерешенным и тогда, так как члены собора, опасаясь осуждения за отмену правил, решили оставить в неприкосновенности все их, не исключая и малых²⁰³⁶. Ученики, как видно, были равнодушнее к духовной свободе, чем их наставник. Он же старался оградить ее даже и в предсмертные свои минуты: «возможно, братия, говорил он, что у кого-либо из вас остается еще какое-либо сомнение или недоразумение относительно Будды, или истины (учения), или пути, или

способов пути? (В таком случае), братия, вопрошайте свободно (не стесняясь), чтобы потом вас не упрекала бы мысль: «учитель был лицом к лицу с нами, а мы не осмелились спросить его тогда». Но на этот призыв никто не откликнулся; а когда учитель трижды безуспешно повторил его, Ананда от лица всей сангхи заявил, что из всего собрания нет ни единого сомневающегося или недоумевающего. Отрадно было умирающему столь крепкое и единодушное исповедание веры; он поспешил ответить, что и он верит в полноту их искренности и убежденности, и в то, что даже последний из них действительно вступил на правый путь и может рассчитывать на конечное избавление (VI, 5–9 и бирманское сказание, гл. 14).

Больше говорить было не о чем, да и силы умирающего приходили к концу. «Внемлите, братия», прошептал он, «внемлите увещанию моему: умирание присуще всем составным вещам и существам! Трудитесь ревностно над устройением своего спасения!»²⁰³⁷. То были последние слова его; на рассвете его не стало.

Желая возвеличить торжественность момента, легенда создает ряд тенденциозных прославлений его природою, богами и людьми. Землетрясением и громом откликнулись мировые стихии на потрясающее всю вселенную событие, а боги и люди, соответственно свойствам своим, в разных оттенках отзывались о нем. Космическое божество индусского философского сознания, Брахма-Сахампати, высказалось о нем спокойным тоном знатока буддийской догматики, в следующих, приблизительно, выражениях:

«Все сочетанья всех живых существ
Должны разрушиться в своем составе;
Должно распасться то, что образует
Духовного с вещественным союз,
Все то, что на земле или на небе
Минующую личность создает.
Иначе быть не может, если сам
Учитель, ни людьми, ни божествами,
Никем не превзойденный, сам преемник
Великих мудрецов веков былых,

Всемудрый и всеведущий – скончался»²⁰³⁸.

Проще, не столь рефлексивно, но с большим чувством, отозвался «владыка богов» Сакка, верховный бог индусского народного языческого религиозного понимания: «преходящи все части и силы всякого существа; их природа – рост и распадение; рождаются они и снова разлагаются. Блаженны погружающиеся в вечный покой!»²⁰³⁹. Человеческие восприятия катастрофы также сопоставлены в двух типичных вариантах: непоколебимый в исповедании рокового закона смерти, представитель законченной, бесстрастной буддийской мудрости, Анурудда указывает только на спокойное, ничем не смущаемое отношение умирающего учителя к моменту вступления в абсолютный покой нирваны. Наоборот, еще не достигший архатства, живой, простодушный сангвиник Ананда восклицает: «о, что за ужас, ужас был тогда (от страха волосы поднялись дыбом!), когда исполненный всесовершенством, верховный Будда опочил!» (Магапар. сут. VI, 14–18).

Первоначальное, реалистическое описание события рисует нам его более простыми и правдивыми чертами. «Когда скончался Благословенный, те из братьев, которые еще не достигли полного освобождения от страстей, стремглав бросались наземь, ломали руки, рыдали и вопили: «слишком рано умер Благословенный! слишком рано Блаженный покинул бытие! слишком рано угас свет мира!» Бессмертные же архаты сдерживали скорбь свою, сосредоточиваясь на мысли: «неустойчиво, не вечно все составное! Как может оно избежать разложения?» Тогда достопочтенный Анурудда обратился к монахам с увещанием: «довольно воплей и слез, братия! Не говорил ли заранее вам Благословенный, что в природе вещей утрата всего нам дорогого и близкого? Невозможно не разлагаться чему-либо рожденному, сложному, составному, носящему в существе своем необходимость разложения... (Не будем предаваться скорби): иначе и духи (постигшие мудрость) будут попрекать нас» (VI, 19–21).

Ночь прошла в благоговейной, тихой беседе... С зарею Ананда побрел к маллам кусинарским и сообщил им горестную весть. Взрыдали они, и жены, и девы, и отроки их, восклицая:

«слишком рано опочил Благословенный! слишком рано угас свет мира!»... А затем, «собравши благовонные курения, и венки, и музыкальные инструменты, и пятьсот смен одежд для тела почившего, направились в рощу, где оно лежало. Шесть дней чествовали они его дарами, пением гимнов, священными плясками, возношением курений и цветов, а на седьмой, в торжественном шествии, понесли его в Кусинару и приступили к выполнению церемониала похорон, сообщенного Анаидою со слов почившего, по обряду погребения «царя царей», мирового монарха, «чакравартина». Тело, закутанное в пятьсот оборотов тканей, с прослойкой хлопка, и положенное в огромный резервуар, наполненный маслом, с надставленным сверху вторым сосудом с маслом же, возложено было на исполинский костер. Но зажечь его не удавалось (по решению небесных духов) до момента прибытия, отсутствовавшего, почтенного Кассапы Великого. Наконец, он прибыл, и когда, вместе со всею братией, трижды благоговейно обошел вокруг костра и поклонился стопам почившего, костер чудесным образом запылал сам. И сгорело тело все так, что не осталось ни сажки, ни пепла: уцелели только кости²⁰⁴⁰. Благовонною водою, смешавшеюся с дождем, посланным с неба, затушили маллы кусинарские похоронный костер, перенесли кости в залу совета и окружили их изгородью из копий и валом из луков, и стражу приставили для охраны, и семь дней воздавали почтение мощам благоговейными гимнами и музыкой, и плясками, возжиганием ароматов и принесением цветочных гирлянд и венков. (Магапар. сут. VI, 22–50; осложненное описание в бирманском сказании, гл. 15; тибетское у Рокхилла, 144–145).

И возник между знатными и сильными мира спор из-за обладания мощами Благословенного. Первым явился гонец царя Аджаташатры и доложил слова своего повелителя: «Благословенный происходил из касты воинов; и я – из нее же; я достоин получить часть мощей Благословенного; я помещу их в священный ларец и во славу их справлю благоговейное торжество». Но не замедлили явиться и гордые личчавийцы, и говорили: «а мы – разве не воины? разве не достойны и мы

части мощей, которые почтим не менее и не хуже?» Подоспели и шакьи, ссылаясь на свое преимущество в качестве сородичей, соотечественников усопшего. За ними потянулись буллийцы из Аллакаппы, колийцы из Рамагамы и маллы павийские, наконец, брамин ветадинский, заявивший, что, если воины достойны священного наследия, то тем паче и он, брамин, представитель высшего сана. Выслушали знатных пришедших скромные сельчане, маллы кусинарские и, как один человек, воскликнули: «в нашем селении угодно было опочить Благословенному: никому не уступим ни частицы останков его!» Спор обострился... Еще минута, – и засверкали бы мечи... Но, находившийся в толпе брамин Дона остановил смуту вдохновенно произнесенными словами:

«Учил нас кротости великий Будда.
Не подобает, чтоб из-за останков
Того, кто лучшим был из всех существ,
Возникли распри и бои, и язвы.
Нет! лучше на восемь частей разделим
Мы эти мощи в дружеском согласье.
И да воздвигнутся над ними ступы
Повсюду в знак доверия к тому,
Кто истиною просиял над миром».

Послушались совета соперники: раздел свершился мирно, и над прахом того, кто все объявил прахом и тленом, и не дал в благородном, в заблудшем уме своем места Богу и даже воспретил богопочитание своим последователям, воздвиглись священные холмы с надгробиями над ними, ступами и дагабами, а пышно отпразднованные в разных местах благоговейные торжества над его останками, в наши дни отчасти найденными²⁰⁴¹, положили начало принципиально воспрещенному, практически же неизбежному культу Будды, его обоготворению²⁰⁴².

«Так было; так подобало быть!» гласят последние слова Магадариинбауа-сутты, Книги Великой Кончины, достовернейшей и одной из древнейших книг, если не самой древней книги буддийского канона. Этими словами заканчивается комментарий к ней славнейшего знатока

буддийского священного писания, Буддагоши. И действительно: то, что было, предопределяло то, что долженствовало быть. Последующее развитие буддизма, столь противоречащее его началу, невидимыми, трудно обнаружимыми нитями связано, однако, с самым началом, хотя бы как неизбежный протест души человеческой против тех отрицаний, которых требовал от нее, вопреки естественной у живущих жажде жизни, тот, кто, ради избавления от тяготы бытия, не отступил пред отрицанием реальности самой личности, пред саморазложением души и духа.

V. 19. Заключение. Общие замечания о значения жизни и деятельности Будды

Как легендарные, так и реалистические повествования о жизни Будды показывают, что он довольно рано и очень глубоко задумался над вопросом о смысле и цели жизни, и разрешению его отдал все свои силы, всю свою гениальность. Но каким же путем решил он его? Проблему эту, основную и неизбежную для всякого человека, сознательно и добросовестно относящегося к личному своему бытию и к своим обязанностям к людям, миру и Богу, можно решать с трех различных точек зрения: физической, этической и религиозной. Первая усматривает смысл и цель жизни в ее внешне-осязательном, материальном устройстве, из коего, или при помощи коего, развивается постепенно благоустройство и духовное. Вторая полагает смысл жизни и цель ее в осуществлении запросов нравственных, а третья – в жизненном воплощении идеала религиозного, или, по меньшей мере, в стремлении к осуществлению его до наибольших пределов. Первая точка зрения была совершенно неприемлема для Будды: отрицание ценности вещественных благ, как мы видели, составляло существенную черту его психологического и философского уклада, черту, которая особенно ярко подчеркивается и в жизнеописаниях его, и в учении. Мы видели, какую суровую школу подвижничества отрешения от чувственности и материальных благ прошел он сам; и, если в своем учении он отверг принципиально существенное и самодовлеющее значение аскетизма для спасения, то, наоборот, и в собственной жизни, и в жизни основанной им общины он сохранил аскетизм в широких размерах, как необходимую, практическую, подготовительную ступень к мудрости и праведности. Менее кого-либо другого был бы он способен стать на ту точку зрения на задачи человечества, последовательнейшим выразителем коей является исторический материализм, определяющий всецело или, после новейших поправок теории, главным образом, экономическими условиями возникновение и рост нравственных и иных

духовных сторон жизни. Видеть в последних следствие, результат или дополнение, «надстройку» первичных материальных факторов Будда не только не мог, но и усматривал в материальных интересах прямую помеху прогрессу нравственному и умственному, вследствие чего и старался так ревниво охранять свое духовное стадо от соблазна вещью. Вот почему он не был реформатором в социальном смысле вообще, и в экономическом в частности: вот почему и объяснение происхождения и успеха буддизма из условий социально-экономических, как это не раз пытались делать, ошибочно и ложно в самом своем корне.

Но, с другой стороны, не мог Будда решать проблему смысла и цели жизни и с религиозной точки зрения, так как в нем самом выродилась и вымерла вера в абсолютное божественное начало. Не враждуя открыто ни с остатками народного индусского языческого многобожия, ни с философской пантеистической и идеалистической концепцией всеобъемлющего Божества, он не разделял ни того, ни другого воззрения, не интересовался ими, потому что в задаче, которой он всецело отдался, религиозное начало вообще не играло существенной роли; Будда только попутно, временами, соприкасался с ним, а потому и относился к нему оппортунистически, смотря по случаю и применению к пониженной или повышенной степени своих учеников и слушателей, решая вопрос об отношении к богам или Божеству, то в консервативно-почтительном, то в пренебрежительно-равнодушном смысле.

Таким образом, единственным аспектом, под которым мог Будда решать проблему смысла и цели жизни, был этический. На нравственной точке зрения и на вытекавшей из нее задаче он всецело и сосредоточился, к сожалению, однако, с большей искренностью и энергией, чем с глубиной и шириной взгляда. И в этом отношении, как и вообще, Будда занял характерное для него, промежуточное положение между языческим натурализмом и христианским идеализмом. Не удовлетворенный миром и жизнью, *каковы они есть*, не довольный *фактом* существующего в его несовершенстве, он

устранял свойственную первобытному язычеству и классическому античному миру способность воспринимать блаженство бытия в мимолетном миге настоящего: бренность, минуемость Настоящего убила в нем восприятие красоты Настоящего, Прошлого и Будущего, оставивши в силе лишь страдание от восприятия их несовершенства или от утраты того, что, отчасти, могло быть в них дорого и мило. Но с другой стороны, не смог Будда возвыситься и до иного, *проективного* понимания мира и жизни, то есть до стремления изменить то, что физически (независимо от нравственного) есть, в то, что в силу нравственных требований должно бы быть, он не в состоянии был понять необходимости преобразить и мир, и жизнь согласно с высшими велениями духа в иные, лучшие, если и не в абсолютно совершенные. Переставши быть язычником, Будда не смог бы стать и христианином: в нем не было веры в положительное мирозначие и жизненачие, в совершенное, абсолютное, Божественное. Фатализм космического процесса, безначального, неизменяемого, рокового и непостижимого, фатализм, так неистребимо усвоенный индусскою мыслью, тяготеет всем ужасом своей непобедимости и над миро- и жизневоззрением Будды.

Отсюда – и односторонность постановки у него нравственной, коренной для него проблемы. Смело можно сказать, что с тех пор, как на земле сверкнула первая искра мысли, едва ли кто задумывался над вещей загадкой зла в мире и в жизни с такой острой, с такой жгучей болью, объявшей железными тисками все чувства, помыслы и волю, как великий пессимист «Леса Страданий». Но именно потому, что он с такою трагическою живостью и полнотой воспринимал «истину страдания» и безжалостный факт неумирающего зла, он изверился в возможности их противоположности: добра, блага, блаженства. В нравственной проблеме он постиг лишь ее первую, отрицательную половину: ужас страдания и безобразие зла; но он оказался совершенно неспособным противопоставить им положительную сторону той же двуликой задачи: осуществимость добра, блага и красоты, и достижимость блаженства.

И, если мы спросим о причине этой безотрадной односторонности, этого отчаяния в победе добра над злом, иного ответа нельзя найти, как тот, что доступ вере в положительное, надежде на него и любви к нему Будда закрыл в своей душе фаталистическим мировоззрением, с одной стороны, религиозным отрицанием – с другой. Не будь первого, даже и среди сумрака неверия, сквозь чашу сомнений и тернии страданий ему мог бы еще брезжить луч надежды: избавиться от зла одолением его, путем активной борьбы с ним человеческого знания и человеческой воли. Но для этого надо допустить возможность изменения и совершенствования несовершенного сущего в лучшее, улучшающееся, совершенствующееся, в долженствующее быть. Но, как было сказано, космологический фатализм Будды закрывает ясные дали этой надежды непроницаемой стеною неотменимой физической невозможности. И тогда единственное спасение – вера в независящее от человека Высшее, Положительное, Абсолютное, Совершенное, вера в Бога всемогущего, всеблаготворного, могущего противопоставить злу – благо, гибели – спасение, страданию – блаженство.

Но Бога нет в душе Будды, и вот почему он безнадежный пессимист. Искренностью и добросовестною, вдумчивостью, Будда стоял неизмеримо выше легиона поверхностных скептиков и отрицателей и потому, с решимостью героя, он признал невозможность положительного. Вы слышали: «всегда, везде, все – одно и то же... И на земле, и на небе, и в настоящем, и в будущем – все пусто! Всегда и всюду в мире, каков он был, есть и будет, несомненна одна лишь фактическая истина: всемирность страдания!»

Глубже всех суетливых, но близоруких реформаторов внешних условий жизни, уповающих одними социальными поправками побороть зло в мире, Будда понял, что не в этих далеких следствиях зла, а в его корне, в естественной нашей бедности и немощи, в природном нашем несовершенстве, в болезни, старости и смерти – основной родник, глубочайшая причина всего физического и значительной доли нравственного зла. Он понял, что пока эти «три меча» непрестанно висят над

каждым из нас, – весь мир, вся жизнь, – в оковах страдания и все чувственно манящие нас блага – только коварные чары жажды бытия и счастья.

В этой глубокой постановке проблемы физического зла – великая, всемирно-историческая заслуга Будды.

Но рядом опять – какая односторонность! Мастерски определив физическую причину зла, Будда слишком принизил значение нравственной его причины, значение греха. На первый взгляд это положение может показаться неосновательным: ведь Будда так часто, так настойчиво призывает избегать нравственных проступков, а в покаянии полагает чуть не единственное содержание скудного подобия культа, организованного им в сангхе! Все это – факт; но дело – в смысле факта, в его идейном и этическом обосновании. Как подлинного, слова «грех» нет в буддийском писании, так и в буддийской дхамме нет подлинного понятия греха. Понятие греха в его истинном, собственном смысле немыслимо без противопоставления ему идеала совершенной святости, идеала, выраженного в абсолютном, то есть религиозном законе, который является таковым потому, что исходит он из причины всесовершенной, из нравственного образца абсолютного и вечного, а не условного и изменчивого, вследствие чего и нравственные нормы, из такого закона исходящие, представляются также безусловными и постоянными. Грех – не простой проступок против временной, местной, условной конвенции нравственной обязанности; грех – преступление абсолютного, безусловного и универсального закона добра, закона, из такового же, высшего источника исходящего, ибо «без закона грех мертв», говорит ап. Павел (Рим.7:8). Без этого начала безусловности, абсолютности и неизменности долженствующего быть, противопоставленного греху, грех понижается до уровня проступка условного против условных же правил или обычаев и привычек поведения ограничено утилитарного, а подчас и произвольного свойства. Между тем, как раз это-то пониженное представление о нравственном проступке, не восходящее до божественной, абсолютной нормы, и есть та единственная форма

нравственного зла, которую признает Будда. Иной, высшей нравственной нормы ему почерпнуть неоткуда, ибо в основе буддийского миропорядка лежит не религиозный закон божественного совершенства, а только физический закон причинности. Нравственный проступок ведет совершившего его к невыгодным, вредным для него последствиям, но исключительно в силу естественной связи следствия с причиной, отнюдь не в силу нарушения абсолютной нормы святости, ибо таковой в природе нет, а за природою, или выше ее, ничего положительного не существует. В частности, грех невыгоден потому только, что понижает для грешника условия его бытия в грядущих перевоплощениях. Несравненно же важнее всего этого то, что отсутствие греха и даже замена его положительным добром, не спасает праведника от коренных проявлений зла и страдания: от одряхления, умирания и возрождения в новых формах, для новой тяготы и муки бытия. В буддизме праведность, святость – не самоцель, ни даже радикальное средство к достижению цели, к избавлению от страдания; она – лишь промежуточная, несовершенная ступень к ослаблению зла, а не победа над ним. В буддийской схеме мудрости грех не ведет к смерти; а праведность только улучшает будущую форму бытия. Но жизнь, всякая жизнь, хотя бы и улучшенная, хотя бы и в мире богов, в лоне небес, – сама не благо, ибо и там закон перемены, одряхления и смерти для нового перерождения сохраняет свою силу. Без праведности, как подготовительной степени мудрости, нет избавления от бремени бытия; но все же не в самой праведности – конечное избавление. а в том высшем знании, которое приводит даже к отказу от желания награды за праведность, к отказу от жизни небесной, богоподобной, к отказу от самого понятия личного Я, а с ним – и от всякой, какой бы то ни было жизни.

Вот почему духовный переворот Будды совершается независимо от сознания греховности, как первопричины высшего зла, нравственного. И, в связи с этим, чрезвычайно характерно и знаменательно то, что в повествованиях о жизни Будды нет эпизода, соответствующего столь существенному евангельскому: нет всенародного призыва Предтечи к покаянию,

как необходимому условию вступления в приближающееся Царствие Божие. Призыву «покайтесь!» здесь соответствует клич не к святости, а к «ясному сознанию», к уразумению универсального закона страдания и средства избавиться от его гнета не путем добродетели и благочестия, а путем правильного рассуждения, предлагаемого в дхамме. Крещение в смысле очищения от греха и отречения от Духа Зла, здесь заменено «просветлением» понимания и отказом от иллюзий ошибочного суждения. В отличие от Христа, отвергающего раскаявшемуся злодею двери рая, Будда отвергает кающимся доступ только в область смягченных страданий и продленного, но нежелательного бытия, а не в блаженную жизнь вечную.

Но, если так, если даже нравственный перелом и подвиг бессильны изменить мир и жизнь в их страдальческой сущности, – гибнет вся радость бытия, гаснет последний луч веры в жизнь, и тени смертные отовсюду объемлют душу. Развенчание жизни, разочарование в ее достоинстве, красоте и привлекательности с одной стороны, ее бесконечность – с другой... Это ли не ужас, это ли не бездна отчаяния?.. Усталость жизнью, *taedium vitae*, – вот поэтому преобладающая нота заунывной мелодии больной буддийской души, ее трагический доминант-аккорд, нескончаемые модуляции коего звучат всюду, от начала до конца, в памятниках буддийской словесности.

Но где же выход, какой же выход из неприглядной скорби и тоски существования для тех, кто, как Будда и его правоверные, не верят в возможность естественного изменения мира усилиями самого человечества и знать не хотят изменений мира и жизни волею и мощью сверхъестественной, Божией, благодатной? Выход возможен тут только один: отказ от спасения человечества, от возможности жизни и блаженства, и замена их избавлением от страдания, а с ним – и от самой жизни. В этом гордом плане избавления проповедник нирваны мнит обойтись одними человеческими силами: «каждый», говорит он, «должен стать своим собственным спасителем, и никто иной нас спасти не может». Человек праведный и, прежде всего, мудрый, познавший полноту истины, – вот «бог среди богов», говорит 91 сутта Ангутарра-никаи.

Но каким же образом, повторяем, может мудрец осуществить свое избавление от страдания, это единственное спасение, допускаемое буддизмом? Отрекшийся от помощи Божией, бессильный перед роковыми силами процесса космического круговорота в его вечной смене рождений и смертей, исхода из гнетущих целей бремени бытия буддизм может искать действительно лишь в изменении личностью самой себя. «Извлеки прочь из сердца стрелу страдания, некуда бежать: надо сесть спокойно, перешагнувши за порог желаний, и познать необходимость своего угасания» (Сутта-Нипата, 938–940). «Познавши неустойчивость всего в мире, надо разорвать всякую связь с миром и искать убежища в одном самом себе, стремясь к единственной цели, к царству неизменяемости» (95 сутта Самютта-никаи).

И это, казалось бы, переносит вопрос об избавлении, если не в мировом и общечеловеческом, то, хотя бы, в личном только и, следовательно, пониженном смысле, еще раз в область нравственного самосовершенствования. Так, обыкновенно, и понимают, и изображают положение проблемы поклонники и защитники буддизма. Но мы уже видели, что не осуществление какого-либо нравственного идеала составляет конечную цель буддизма. Несовершенная в своем источнике и в своей конечной цели, буддийская этика несовершенна и в своей промежуточной, практической инстанции. Как бы призрачен или ограничен ни был, по нашему убеждению, отвлеченный и неопределенный идеал гуманистической этики, так называемой «чистой человечности», даже и ему нет простора для широкого, глубокого осуществления в буддизме. Ведь и этот идеал, как бы фантастически ни строил он понятие якобы «чистой человечности», забывая о ее, ныне уже природной, греховной нечистоте и немощи, и какого бы еще более призрачного, высокого по достоинству кумира ни создавал он из совокупного человечества, составленного, однако, из несовершенных индивидуальностей, – все же ведь и этот гуманистический идеал нравственности немыслим без возведения активной нравственной деятельности во всеобщий долг и в первообязанность, благодаря коей поддерживается, растет и

совершенствуется связь личности со всечеловеческим целым, этим «Великим Фетишем» религии человеко-божества. В буддизме же, мы знаем, «освобождение от каких бы то ни было связей, ограничение себя одним самим собою», как буквально говорит притча о добродетельном Анатапиндике, есть один из основных заветов Учителя мудрости. Деятельное человеколюбие, таким образом, поставлено в подчиненное положение не относительно Бога, из Которого, как из первоисточника полноты любви непорочной, осязательные, активные проявления ее и к ближним, к людям, могут только возрастать и совершенствоваться, а не умаляться. Деятельное человеколюбие в буддизме принесено личностью в жертву одному своему собственному избавлению, и притом уже известным нам, только отрицательным способом. Не говорим уже о главном, о том, как мелок, как жалко эгоистичен, да и как по этому самому немощен этот план единоличного, самодовлеющего избавления от индивидуального страдания, сравнительно с христианским идеалом совокупного спасения совместным и взаимным подвигом, «миром да собором», братством о Христе, в Его святой, обильной благодатными дарами Церкви, объемлющей не одну ничтожную количеством группу избранных, как буддийская сангха, а весь сонм верующих! Не говорим уже о том, что план спасения универсального таким образом немыслим в сангхе, не претендующей быть даже отдаленным, искаженным подобием Церкви! Но даже и в добровольно отмежеванных себе, столь узких пределах, этот план буддийского спасения остается задачей пассивной по отношению к другим, не требующей «положения души своей за други своя». Не повторяя сказанного о недостатках чрезмерно прославляемой буддийской, будто бы всемирной, всеобъемлющей любви ко всему живущему, напомним лишь то, что нет и быть не может подлинной, деятельной, плодотворной любви там, где любовь признана «источником печали и страха», где повелено «не любить ничего» (Дхаммапада.215:211), «отрешаться вполне от всех и от всего» (там же, 417) и где мудрец объявлен «независящим от добродетели и святых дел», не обязанным руководствоваться

ими (Сутта Нипата, 803, 846), ибо «чистота зиждется не на добродетели и не на святых делах», которые поэтому и «надо отложить в сторону» (839), а на высшей мудрости ясного сознания и высшего знания. Убежденный в том, что всякие дела, не исключая и святейших, в силу закона кармы, только продляют бытие и задерживают желанный, конечный исход в нирвану, буддизм имел смелость выше борьбы со злом и выше активной добродетели поставить опасную, пассивную мудрость непротивления злу и неделания. Вот почему с полной последовательностью на заключительное искушение Мары, на приглашение продлить жизнь для свершения добрых дел, Будда мог, не колеблясь, ответить: «добрые дела для меня не нужны; они мне бесполезны... У меня есть вера и сила, и разум крепко обоснован во мне, а если так, – зачем мне еще жить?» (Сутта Нипата, 426–7; 430–1).

Как раз наоборот! уничтожение личной жизни становится с этой точки зрения основной и конечной задачей мудрости. Осуществить по отношению к самому себе разрушение мира (Кудака-никая, 112 сутта), «без всякого остатка раствориться в начале небытия» (там же), «достигнуть высшего, ниббаны» (Сутта Нипата, 266) – вот цель, вот подвиг, вот награда мудрости. Иных нет.

Но – еще раз! – как осуществить? И теперь уже мы у конечного решения! Осуществить, мы видели – не религиозным, да и не нравственным путем. Остается последний путь, путь знания. Но знание, как в смысле точного природоведения, так и в смысле философского миро- и жизнеобъяснения, принижено, и в значительной части отвергнуто Буддой, как «не пользующее ни мало» для достижения цели, поставленной дхаммой мудрецу. Знание, желательное, необходимое, как известно, ограничивалось обладанием только четырьмя благородными истинами практического свойства: о страдании, его причине, его прекращении и о способе прекращения. К последнему, к способу, собственно говоря, сводилась главным образом и вся проблема.

Задача состояла в том, чтобы, вопреки установившемуся популярному индусскому убеждению в неуничтожимости жизни

в бесконечно повторяющемся круговороте роковой космической эволюции, доказать возможность прекращения возрождении для человека, а, с тем вместе, и возможность конечного перехода его в небытие. Будда пытается решить задачу старательным анализом составных частей организма чувствующего и сознательного существа. Классификация этих, так называемых сканд, каковы бы ни были научные недостатки ее схемы²⁰⁴³ обнимает все телесные и духовные силы, и способности человека. Но ни одна из них, по убеждению Будды, не отличается постоянством; каждая, в отдельности и в связи с другими, находится в процессе непрерывного течения, непрерывных изменений: все силы и способности «подобны пене волн, мареву воздушного пространства, грезам и привидениям». Ни в чем из всего этого нет субстанциального, первоначального, неразложимого (Сутта Нипата, 5), и в этом смысле все в мире – иллюзия, обман (там же, 9): «мир всецело несубстанциален» (937); в нем все феноменально, все – только минующее и кажущееся явление. В частности, не реально, а призрачно тело, как целое (193; 202), да и вся материя в ее вечном круговороте изменчивых перевоплощений. Но таковы же и духовные составные части человека, восприятия чувств, рефлексивная способность и, наконец, их завершение и синтез – сознание (Самютта-никая, 18–20 сутты и 99-я). Разрушаемость – такова природа человека, и нет в нем ни единого атома устойчивого, неизменного, перманентного (там же, сутта 95).

А, если так, ни одна из составных частей, сил и способностей человека, равно, как и совокупность их, не может быть признана за душу в ее установившемся смысле, то есть за определенную, целостную, самобытную, устойчивую сущность. Чувствуя, что именно в этой точке кроется узел основной трудности всей решаемой проблемы, Будда особенно энергично настаивает на ошибочности обычного представления о единстве и цельности души. «Только невежды и не обратившиеся на путь истины», говорит он, могут отождествлять душу с различными категориями материальных и духовных сил. Этим ложным представлением о душе и создается превратная, беспочвенная идея личного существования и его свойств в настоящем, а,

во-2), слагаются произвольные заключения о состоянии души в будущем, в положительном ли, в отрицательном ли смысле. Но мудрец отказывается признать субстанциальность, цельность и перманентность души: этой субъективной грезе философствующего воображения он отказывает в объективном, реальном существовании. Почитаемое за душу в объективном и субстанциальном смысле, феноменально в своем составе и в своих обнаружениях, доступных только субъективному восприятию, в свою очередь неустойчивому, из мига в миг меняющемуся. Выражаясь словами поэта, вдохновлявшегося буддийскими настроениями (Церетелева), душа – не реальная, самобытная, самостоятельная, вечная сущность, а только бегущая «тень нашей тени в ряду ее вечно изменчивых снов».

И столь велико было старание Будды внедрить это убеждение в сознание своих последователей, что в его догматике вера в субстанциальную личную душу была возведена в особую ересь, «саккаядитхи», ересь индивидуальности, и осуждена как одно из основных заблуждений в области благочестия, наравне с сомнением в учении и с верою в действенность внешних религиозных обрядов и жертв. Но осуждена вера в индивидуальное Я и в философском смысле, под именем аттавады, в качестве заблуждения, являющегося одною из причин возникновения зла, наравне с чувственностью, которую она будто бы поощряет. Вместе с тем, осуждена и вера в неразрушимость души, в ее вечность (в сутте «Жреческая Сеть» Дикха-никаи). Пространным разбором мнений индусских философов о вещественности или невещественности души, о ее сознательности или бессознательности после смерти и о возможности ее посмертного бытия в обоих смыслах, Будда приходит к заключению, что бессмертие недоказуемо, что необходимости вечности души признать нельзя.

Зачем понадобился Будде этот разгром веры в неуничтожимость души? Ясное дело, – для того, чтобы подорвать зиждившуюся на этом убеждении другую веру, в бесконечные перевоплощения жизненной силы. С точки зрения Будды то, что называется душою, живо лишь временно и

условно, до тех лишь пор, пока в человеческой личности жива танха, жажда личного бытия. Умирая телесно, но не отрешившись добровольно и сознательно от вожделения индивидуального своего бытия, человек не весь умирает: умирает из него то, что в физическом и психическом, помимо воли его данном сочетании, распалось, в силу опять, не от него зависящих, причин и условий существования. Но то, что связано с собственным желанием личности, вожделение личного бытия, танха, – это остается; и, как не умершая еще часть бывшего организма, является и после его распада источником и зародышем возрождения жизни в иной, новой, опять субъективной, индивидуальной форме.

И здесь-то, на подкрепление этого, столь гадательно выставленного положения, буддизм выдвигает свою веру в универсальную силу закона причинной связи, в смысле неизбежности осуществления определенных следствий сознательной и волевой жизни вообще в мире. Умирая физически в неволе, но не желая расстаться с обольстительной чаровницей танхой, с жаждой личного бытия, существа, бывшие живыми, переносят за пределы видимой смерти способность возрождения в будущем, которую в период ее промежуточного между двумя жизнями, временно-бесформенного существования, в качестве лишь потенции к новой жизни, Будда называет тришной, то есть еще не переопределявшеюся и не зафиксировавшеюся во внешних формах жаждою бытия и упаданой, силою, схватывающей и сосредоточивающей. Эта-то двулика сила, встречаясь в мировом круговороте совокупности бытия со следствиями дел бывшей личности в ее предшествующих трансформациях, соединяется с ними вновь в силу таинственного закона кармы, закона объединения этих постулатов, этих как бы творений былых составных частей личности, этих отзвуков и наследий минувшего Я, с его еще не вымершею жаждою продления личного бытия, с танхою. Результатом этого, трудно постижимого процесса и является будто бы новое существо, пониженного, или повышенного, сравнительно с прежними, типа и с новой, строго

предопределенной ему, судьбой и местом пребывания, смотря по свойствам и деяниям бывшего субъекта.

Как бы философски-туманно и физиологически, и психологически произвольно ни было учение о карме, в основе его есть неотрицаемый, двойной нравственный смысл и соответствующая ему несомненная ценность. Во-1), здесь дано, какое ни на есть объяснение, если не происхождения, то, по крайней мере, развития зла и страдания в мире, независимо от чуждого буддизму в религиозном смысле понятия греха, во-2), здесь установлено и возмездие за добро и зло. И эти два свойства доктрины кармы, за неимением в буддизме высшей нравственной санкции, почерпаемой в вере в совершенство абсолютное, – сообщили идее кармы жуткую, но неотразимую прелесть в сердцах буддистов и сделали из нее наиболее стойкий их догмат, переживший все исторические и местные превратности в судьбах учения. И действительно, это, можно сказать, единственное, конечно, лишь до известной степени оздоровляющее, нравственное веяние, вносимое в проповедь спасения самого лишь себя одним лишь самим собою. Однако и сравнительная ценность этой доктрины становится ясна только после того, как выяснено будет, в чем конечная цель буддийской мудрости, воздвигаемая на почве таинственной, непостижимой силы кармы.

Говорим: «таинственной и непостижимой» потому, что она, как с физической, так и с философской стороны, необъяснима и недоказуема рассуждением, ибо и материалистов и спиритуалистов одинаково невозможно убедить в уцелеваемости жажды личного бытия при разрушении не только телесных, но и всех других невещественных начал бывшего организма и при отрицании (как это делает буддизм) цельности, самобытности и вечности души. Почему оторванный от предшествующего сложного целого, составлявшего определенную личность, один порыв танхи устоит пред все смывающей прочь волною океана смерти? Эта необъясненная буддизмом и признанная им за необъяснимую тайна решена им в утвердительном смысле чисто-догматически, произвольно. Почему, далее, даже допустивши такое переживание жажды

личного бытия над самым личным бытием и допуская, с другой стороны, сохранность в мировом процессе следствий предшествующей жизни разрушившейся личности, почему, спрашивается, состоится определенное, планомерное, новую личность образующее, слияние их с перевоплощающими объятиями вожделения бытия? Это – вторая тайна, столь же необъясненная и необъяснимая, как и первая, и опять принятая всецело на веру в наличность и непреложную действенность закона кармы.

В этих двух заманчивых великих произвольностях – огромный философский самообман буддизма, самообман, с разоблачением коего рушится казавшаяся-было прочным нравственным приобретением связь учения о возрождении с нравственной ответственностью, с наградой и наказанием за добро и зло; колеблется и рушится, в смысле убедительно доказанного, и все последующее, а именно: надежда буддистов на возможность победы человека над воскресающей жизненной силой, ради чего, собственно говоря, Будда и направил «ясное сознание», которым он так гордился, в темный, запутанный лабиринт не им выработанного, но им охотно принятого учения о карме.

Можно было бы, однако, простить буддизму это огромное философское недоразумение и бездоказательное утверждение, если бы побуждением к принятию их являлось нечто положительно нравственное, если бы, например, буддизм, хотя бы непоследовательно и неумело, желал этим порывом высказать библейское упование: «скончался праведник, но правда его пребывает вовеки», и это содействие созиданию Царства Правды, вечного царства, дает и сотруднику его, праведнику, подобающее участие в жизни вечной. Но ведь здесь – как раз наоборот! Ведь цель буддизма, когда он признает закон кармы, не укрепить и возвеличить, а сломить и попортить этот закон; цель не в том, чтобы овладеть бессмертием, а в том, чтобы укрыться от него в холодную пустоту нирваны. Все усилия Будды к тому и направлены, чтобы остановить нескончаемый круговорот возрождений. Мы знаем, как надеялся он достигнуть этого, как, исходя из отрицания самобытной и

перманентной цельности и субстанциальности личности, он счел возможным, путем критического отрицательного анализа всех ее составных частей, дойти до постепенного упразднения реальности и действительности каждой из них в производящем эту разрушительную работу субъекте. Это саморазложение личности в неспособных к существованию после смерти частях ее организма и в таковых же его потенциях и функциях, и должно было завершиться отрицанием единственного уцелевающего и после видимой смерти вождения, то есть, танхи, жажды личного бытия. Прочь эта основная похоть! восклицает Дхаммапада, разбивши ее, освободившись от связи с прошлым и будущим, направься по ту сторону бытия личного, очисти разум навсегда от всего; умертви не только желание, но и самосознание, – и ты перестанешь быть рабом рождения и старости; терния существования будут срезаны вместе с его корнем, и то состояние, в коем ты свершишь это полное самоотречение, станет твоим последним рождением. (Дхаммапада, 343; 346; 348; 351; 353). Уже при жизни такой, «вполне просветленный» мудрец будет вправе воскликнуть: «свершен подвиг! побеждена жизнь! мир (для меня) более не существует! – обычная формула победного клича торжествующей, высшей степени буддийской праведности, архатства.

Таков, считаемый Буддою осуществимым, единственный исход из тяготы бытия; таково единственное для него возможное решение проблемы всемирного страдания. Это и есть выход в нирвану. Выше мы привели разномнения в ее истолковании и склонились к признанию правильным понимание ее в абсолютно-нигилистическом смысле. Если и имели место иные истолкования, в смысле положительном, они у Учителя и у «вполне просветленных» его последователей могли быть лишь уступками менее «просветленным»; они были компромиссами ослабевающей логической последовательности ума с назойливыми, неотступными требованиями сердца, чувства, неугасимой потребности раскрыть что-либо положительное и живое даже в царстве абсолютного Ничто, в полном безразличии небытия.

И это все было лишь доказательством сопротивления духа жизни той мертвой петле, которую набрасывала на него мудрость отчаяния и полного разочарования в жизни. Несмотря на это сопротивление, нельзя, однако, не признать, что, все же, и в первоначальную пору буддизма, и в последующие времена, находились люди, подобные самому Будде, Сарипутте, Кашьяпе и иным, «великим» из его духовной семьи, которые искренно и неподдельно влеклись к подлинному, отрицательному идеалу, завершением коего являлся вечный покой личного небытия. Нет ничего труднее для нашей европейской души, воспитанной на заветах античной классической культуры и христианского просвещения, как понять влечение к этому нигилистическому идеалу дальневосточной мудрости. Оно предполагает иную, чем западная, психологическую и этическую подпочву, настолько противоположную нашей, что мы сродственно, сочувственно, гармонически-созвучно примкнуть к ней не можем душою здоровою, не зараженною до самых глубин своих неисцелимым пессимизмом. Наличие Шопенгауэра и его преемников и продолжателей не меняет дела: это все – виртуозы философского утонченного мышления, не сливающегося органически с жизнью даже у творцов пессимистических систем, или же это – больные души. Но где на Западе исповедание такого пессимизма не в отвлеченных лишь умозрениях, а в жизни, устрояемой всецело сообразно с его требованиями, да притом людьми духовно здоровыми и, наконец, целыми массами, не единично, а народно?.. Не ясно ли, что для такого жизненного восприятия буддийского благовестия нужна была совершенно европейской культуре чуждая, многовековая, специфически-индусская подготовка умственного и нравственного кругозора, иные, чем наши, этика, психология, космология и иное, наконец, религиозное миро- и жизневоззрение. Во второй части нашей работы, путем расследования генезиса главных сторон буддийского учения, мы усиленно попытаемся вскрыть до некоторой степени эту таинственную загадку индусской и дальневосточной души, способной жить иногда тем идеалом, в котором наше

нормальное жизнепонимание не видит ничего животворного, а чувствует лишь одно мертвящее. Теперь же спешим оговориться, что даже и в странах, принявших в былое время, или еще приемлющих буддизм, удовлетворение его подлинным, отрицательным идеалом было и есть – дело лишь сравнительно немногих. Но будет парадоксом сказать, что буддизм оказался популярным и живучим, лишь благодаря искажениям своего подлинного учения, лишь вследствие сознательной или несознательной измены своему идеалу и замены его иным.

«Так было! так подобало быть!» Пересоздание отвлеченного философского атеистического учения в религиозное народным сознанием и чувством началось немедленно вслед за кончиною творца буддизма и переродило это учение до неузнаваемости. У многих «господин Готама» еще при жизни его превратился в «Господа», во «Владыку». «Ты равен, для нас, Бrame» (Суттанипата, 508): «боготворить подобает тебя, благородный муж; боготворить тебя должно, лучший из людей: в мире людей и богов нет равного тебе. Простри ноги твои, дабы я мог поклониться им!» (Там же, 544; 547) – вот как покушались ревностные неопиты превознести еще живого Будду. После его смерти эти порывы усилились; и, если южному буддизму еще удавалось, хотя и не вполне, сдерживать их, то лишь благодаря равнодушному отношению к сочетанию нового учения дхаммы со старыми народными верованиями, открывавшими выход в сторону религиозности. По именно потому, что южный буддизм принципиально не отозвался на потребность религиозизировать дхамму, он, после временного расцвета, не смог выдержать борьбы с браманизмом, джайнизмом и исламом, и вымер в Индии (кроме Цейлона, Сиам и Бирмы). Зато буддизм северный, по выражению Рис-Дэвидс, отдался неудержимой и «ненасытной жажде сердец создавать богов, чтобы заселять ими области опустевшего индусского пантеона»²⁰⁴⁴. И этот новый пантеон разросся до таких чудовищных размеров, что составленный в 1800 году пекинским Великим Ламою Чжанчжухутукту иконописный лицевой подлинник²⁰⁴⁵ обнимает собою не менее 300 «главнейших и популярнейших» богов и святых ламайской церкви. Какое грубое язычество, чувственное и

лютое в воплощениях своей мрачной фантазии, получилось здесь из первоначального буддийского безбожия, об этом могут сразу получить понятие те, кому доводилось бросить хотя бы беглый взгляд на воспроизведения образов буддийско-тибетской и монгольской иконографии²⁰⁴⁶. Если бы из глубины той нирваны, к которой стремился отвернувшийся от неба Готама, он мог вернуться на землю, конечно, он не признал бы огромное большинство своих теперешних последователей не только за «вполне просветленных» учеников, членов сангхи, но и за сколько-нибудь просветленных дхаммой мирян-упасак, стоящих с ней в связи. Он счел бы их за тех безумцев, от коих он советовал мудрецу пренебрежительно отворачиваться. Но и с своей стороны эти миллионы человеческих душ явились бы пред ним основательными обличителями его собственного гордого заблуждения и живым доказательством того, что учение, призывающее ко спасению всех, но без веры в Бога, а силою одного человеческого рассуждения и одной человеческой воли, не только не может быть принято всеми, но, именно по своей иррелигиозности, отвергается в своем подлинном виде огромным большинством и заменяется, за отсутствием веры в единого Бога, суевериями грубого язычества. Именно благодаря своей измене первоначальному учению, именно благодаря какой ни на есть религиозизации его развитию культа и образованию хотя бы жалкого подобия церкви, северный буддизм обеспечил себе общедоступность восприятия и широкое распространение в народных массах.

Лишенный запретом Будды возможности сосредоточить порывы религиозных чувств на перешедшем в небытие Учителе, северный буддизм направил свое усердие на будущих будд, пребывающих будто бы в небесных мирах в ожидании приближающегося для них земного существования. Расчленилось, дифференцировалось и, вместе с тем, религиозизировалось понятие самого Будды, различные аспекты коего, все более углубляемые и возвышаемые в догматическом смысле, стали получать обособленное воплощение в лице отдельных божеств. Так, около 400 года по Р. Хр. установился в северо-буддийских странах культ

Манджушри («Кроткой Святости»), олицетворения мудрости вообще, творческой мудрости и миропорядка по преимуществу, и Авалокитешвары, «Господа, свыше на землю призирающего», олицетворения силы вообще, силы же, заботящейся о мире по преимуществу. Еще же позднее из понятия Авалокитешвары выделилась концепция третьего лица северо-буддийской триады, Ваджрапани, так же соответствующего понятию Творца-Мироправителя, тогда как Авалокитешвара переродился в олицетворение духа Будды, пребывающего в сонме верующих, в сангхе. Таким образом, здесь, в чертах, хотя и убогих сравнительно с величавою христианскою концепцией Бога Живого, проявляется все же усилие восстановить упраздненные Буддой верования в Творца и в Промысл Божий²⁰⁴⁷.

Еще позднее, чуть ли не в X веке, однако, на почве догматического воззрения уже очень раннего, возникает культ нового божественного существа, безначального, бесконечного и всеведущего, Ади-Будды, «предвечного Будды», или, как он иногда называется, «Вечной плоти Будды»²⁰⁴⁸, из коего, наподобие гностических эманаций, развиваются божества космических сфер, соответствующих разным степеням духовного подъема, «будды созерцания», «дхияни-будды», пребывающие в пяти группах мировых областей, на которые делится индусский космос, вследствие чего таких дхияни-будд северная догматика знает поименно только пять, хотя, в качестве эманаций будд грядущих, бесчисленных, и эти небесные, «созерцательные» предобразования также неисчислимы²⁰⁴⁹.

Даже южный, более верный первоначальному учению буддизм не уберегся от некоторого уклона в сторону многобожия: и он принял учение о будущих буддах в доктрине боддхисатв, ставшей зародышем всей последующей политеистической эволюции буддизма. Культ будущего, ближайшего преемника Готамы, Майтрейи-«Любвеобильного» давно сросся с духовной жизнью южных правоверных: о его восприятии религиозным чувством народа свидетельствуют уже китайские паломники²⁰⁵⁰ и древняя цейлонская хроника Магаванза²⁰⁵¹; а обилие его изображений в буддийской

иконографии²⁰⁵² говорит о распространенности культовой потребности в сверхъестественном существе, еще не отчуждившемся, как ушедший в нирвану Готама, от мира, еще способном «любеобильно», «всесострадательно» отзываться на мольбы и упования обращающихся к нему²⁰⁵³.

Наконец, к богам присоединились богини, к эманациям и перевоплощениям божеств – таковые же трансформации святых в существа божественные же, с большим или меньшим объемом сверхъестественных способностей и сил²⁰⁵⁴, а для завершения всего, в соответствующей степени, возросла и оразнообразилась и демоническая половина северо-буддийского пантеона²⁰⁵⁵, получившая в Тибете преобладание над его светлой половиной в практических проявлениях религиозной жизни народа²⁰⁵⁶.

Параллельно с этим процессом и с осложнением догматических идей шло развитие культа и иерархии. Буддийская иконография разрослась до грандиозных размеров и покрыла, живописно и пластично, храмы и стены монастырей, внесла бесчисленные изображения богов, будд и святых в частные жилища, изваяла их статуи и рельефы среди тропических зарослей Цейлона, Сиамы, Бирмании и Явы, полей и садов Китая и Японии, гор и пустынь Тибета, Монголии и Средней Азии. На место призыва Готамы спастись одними человеческими силами каждого отдельного верующего, забывши завет Готамы о равенстве всех в поисках истины и в осуществлении плана спасения, северные последователи его создали сложные градации даров святости и соответственного духовного авторитета, выработали многостепенную систему привилегированной иерархии²⁰⁵⁷; а, удалившись от первоначальной крайней простоты и малочисленности благочестивых обрядов, не только размножили их количественно до крайностей, но и увеличили качественное значение, им приписываемое, до пределов, грубо противоречащих убеждению подлинного буддизма в ничтожестве внешней обрядности. Словно саркастическим ответом на принижение Готамой значения для спасения даже подвигов добродетели, явилась эта позднейшая вера его

последователей в действенность и заслугу механически, по определенному ритуалу совершаемых, мелких обрядовых актов, вера в магическую силу именно внешней определенной формулы благоговейного действия и его обстановки; самодовлеющей силе «ясного сознания», столь превознесенного Буддой, одного ясного сознания, противопоставили в системе тантризма дурман заклинаний, чародейства и болезненного гипноза, граничащего с умопомешательством²⁰⁵⁸.

Воскресла, наконец, и в особенности, попранная Буддой потребность в молитве и, сломивши все запрещения, выявилась в великом, но дурно направленном усердии, полагавшем достоинство не во внутреннем настроении и свойствах молящегося, а в точности и количестве молитв. И это многоглаголение разрослось до таких неисполнимых размеров, что, вместо произнесения текстов священного писания и молитв устами верующих, вошли в употребление так называемые молитвенные цилиндры и колеса с начертанными на них формулами молитв или заклинаний, и вращение которых в домах и храмах рукою молящегося, а на площадях, дорогах, перекрестках, в ущельях гор и на берегах рек и горных потоков силою ветра и течением вод – явление, обычное в Тибете и Монголии²⁰⁵⁹, точно так же, как и привязанные к высоким шестам, исписанные священными изречениями и молитвами флаги, автоматически, послушно духу жалкого изуверства выполняющие непонятный Будде даже в чистом виде призыв: «непрестанно молитесь!»

«Так было! так подобало быть!..» Величавый, добросовестный, бескорыстный и высоко даровитый проповедник нравственной чистоты, духовной сосредоточенности и силы воли, направленных на одоление земной суеты и горя несовершенного земного бытия, создал настроение душ, благоприятное для развития религии, хотя упорно звал не к ней, а к безрелигиозной мудрости. Но религия немыслима без Бога, и, если буддизм все же переработался в систему религиозную, то лишь в явное противоречие и обличение своих основных начал. Именно этой великой измене

он обязан своею долговечностью и своим распространением. Но, если так, мы уже не вправе говорить о заслуге Готама перед человечеством в смысле его влияния на религиозный процесс его. Если и был в этом историческом процессе прогресс или частичный перевес прогресса над частичным же регрессом, все это свершилось не по желанию, не по замыслу Будды, не с его благословения, а вопреки им. О широком влиянии Будды на прогресс народов и стран справедливо говорить, следовательно, лишь в ином смысле, в смысле очищения нравственных понятий и чувств, укрепления и роста их, и влияния этого этического учения на личные и общественные нравы. Заслуги Будды в этом направлении отрицать невозможно, но не следует ее и преувеличивать. Выше мы высказались по этому вопросу, столь пристрастно или неумело решаемому в наши дни многими; мы видели, насколько фактическая действительность далека от буддийского этического идеала, но мы видели, сверх того (что всего важнее), еще и дефектность и немощность самого этого идеала, если он остается верным себе, то есть: во-1), предназначенным не для всех людей, а лишь для избранного меньшинства, а во-2), зовущим не к положительному, деятельному человеколюбию, к активной борьбе со злом, а лишь к пассивному добродушному настроению, предпочитающему непротивление злу одолению зла, неделание – энергическому подвигу, покой – деятельности и стремление к небытию – священному долгу жизни. Этика и нравственность, вдохновляемые не жаждою бессмертия и жизни вечной, а томлением по угашению самого себя и холодным дыханием нирваны, бессильны достигнуть верховной цели всякого, истинно-нравственного стремления, – спасения себя и человечества. На место спасения, бессмысленного без сохранения или восстановления блага жизни, здесь остается возможным только избавление от непоправимого, будто бы, зла жизни.

Буддизм и не обещает ничего иного, ничего большого: ни спасения жизни, ни счастливой жизни, ни вечной жизни! ничего, кроме избавления от страдания, а так как страдание неразлучно с какою бы то ни было жизнью, то – ничего, кроме избавления от

жизни! В искреннем и добросовестном признании этой ограниченности своей задачи и своих ресурсов – великая добродетель, правдивость и скромность буддизма, его духовная честность. И, отвечая на нее тем же, то есть, не требуя от него того, чего он не обещал, и не приписывая ему того, чего он не хотел и не мог дать, и должна слагаться беспристрастная расценка его роли и значения во всемирно-историческом процессе вообще, в развитии и росте религиозного понимания и опыта в частности.

В таинственном по своим сокрытым от нас целям, но ясном, в некоторой степени, по своим историческим обнаружениям, ходе постепенного развития религиозного понимания и переживания различные нехристианские религии получают свое, сравнительное с нею, и относительное значение, и достоинство в связи с вопросом о том, какую сторону религиозных запросов души человеческой, и в какой мере, и с какою успешностью каждая из них выполняла. Жажда правды и вытекающее из нее искание Бога, присущее единичной душе, воплощались исторически в своих различных аспектах коллективно в лице разных религий. Неспособные постигнуть всей глубины и истины религиозной проблемы в таком совершенстве, как это дано Божией Благодатью одному христианству, каждая из них вносила по частям, по мере сил и окружающих условий, свой больший или меньший вклад во всемирную сокровищницу религиозной мысли, религиозного чувства, религиозного подвига. Здесь не место останавливаться на обзоре этих зараз и величавых по своему порыву, и часто жалостных по своей немощи, стремлениях обнять, хотя бы по частям, хотя бы односторонне, неисчерпаемое богатство религиозного идеала и воплотить его в соответственной мере и форме в жизни. Мы пережили время пренебрежительного отношения к историческому, условному, следовательно, но все же реальному достоинству этих поисков Бога и правды Его людьми, «во тьме сидящими», на извилистых, тернистых и стропотных путях окольных, доколе не угодно было Солнцу Правды воссиять на едином прямом и непреложном Пути, который есть, вместе с тем, Истина и Жизнь. Для исторического

понимания, введенного в подобающие ему в данном случае пределы, несомненно, со сказанной оговоркой, поучительны, ценны и дороги даже наивные усилия первобытных натуралистических религий одухотворить таинственные области и силы природы и жизни введением в них веяния Божественного. Еще ценнее глубокое сосредоточение думы древнего Египта на сознании вины, греха и суда, за ними грядущего, и его следствий. К воспринятой здесь уже так интенсивно проблеме избавления от власти смерти, религиозная мысль Ирана присоединяет в величавых размерах глубоко драматическую концепцию борьбы добра со злом и устремляет свои нравственные усилия на подвиг очищения телесного и духовного, усматривая выход из-под власти тьмы в царство света уже при блеске зари веры в воскресение. В ином направлении вдумчивая мысль индусов, под глубоким впечатлением неизменной закономерности космического процесса, покорно склоняется пред признанием универсального закона соответствия причины и следствия, но силится, в доктрине кармы, сообщить ему нравственный характер и смысл; с другой же стороны, в концепции всеобъемлющего мирового начала Брахмана, являет величавую попытку философского синтеза на почве пантеистического и идеалистического монизма. И разве не ценны и не трогательны благоговейные недоумения эллинского гения пред загадкой таинственных путей неумолимого рока? а далее – почти богодухновенные прозрения Платона в мир Божественного, Вечного, первоисточника Добра и Красоты? и, наконец, по примеру некоторых восточных культов, но, очищая их от налетов чувственного натурализма, в мистериях – все возрождающее осознание и переживание силы греха, немощности только человеческого и необходимости искупления жертвенным подвигом Бога сострадающего и милующего?..

В эти разнотональные, волнующие мелодии великой симфонии души человеческой, ищущей Неведомого Бога, в эти мелодии, не смогшие найти разрешения своих диссонансов в завершительном, всепримиряющем, гармоническом аккорде, буддизм внес и свой духовный лейтмотив, предопределивший

направление всего учения и всей исторической судьбы его. Глубже и острее какого-либо иного миро- и жизневоззрения осознал и восчувствовал буддизм неизбежный в несовершенной природе закон изменчивости, одряхления и умирания и вытекающий отсюда универсальный факт страдания всего живущего. Никогда еще, быть может, душа человеческая не наполнялась таким ужасом пред лицом этого факта, и потому никогда и никем столь последовательно и беспросветно ни был воспринят и усвоен пессимистический аспект жизни. Всецелая подавленность этим ощущением закрыла буддизму взоры на положительную сторону жизни, и под гнетом такого настроения и мысль буддийская направилась исключительно в ту сторону, откуда она могла получить только усиление пессимизма, а не его преодоление, а именно в сторону фатализма и безрелигиозности. Буддизм восчувствовал страдание несовершенной и мимолетной жизни с такой непреодолимой силой, что признал этот жуткий факт за нигде, никогда, никем и ничем не исправимый. Убеждение в роковом, неизменном характере космического процесса увековечивало страдание и делало его физически непреодолимым. Но то же мировоззрение лишало возможности победить его и на почве религиозной, ибо, с точки зрения буддизма, закон изменчивости и минувости всего сущего распространялся и на те несовершенные, ограниченные божественные существа, выше коих не смогла в признании Божественного подняться буддийская мысль. Воспринявши от предшествующей и современной себе индусской философии величавые концепции кармы, с одной стороны, и всеобъемлющего мирового начала Брахмана – с другой, она усвоила ту и другую концепцию опять только в пессимистическом смысле. Карма и ее следствие – возрождение, перевоплощение, постигнуты были не как нечто желательное, в смысле улучшения и продления блага жизни, а как источник новых страданий, возобновляющихся с новой жизнью, а философско-религиозный монизм учения о Великом Брахмане, примиряющем все противоположности, учения (несмотря на только отрицательные приемы описания Брахмана), воспринимавшегося индусами все же в

положительном и ободряющем смысле, пересоздан был буддизмом в отрицательном направлении, в концепцию нирваны, также всеобъемлющей, также разрешающей все противоположности, но всецело в смысле нигилистическом, в смысле замены чего бы то ни было положительного безразличным и бессодержательным Ничто. Высшее всеобъемлющее начало, носившее в философском монизме характер абсолютной полноты и наибольшей содержательности, внушавших, если не религиозное, то, во всяком случае, благоговейное к нему чувство, превратилось здесь в абсолютную пустоту, в которой растаяло и все Божественное, а с тем вместе истлела возможность и какого-либо положительного упования души. Отчаяние в невозможности преодоления страдания стало полным, и стремление к спасению, эта основа всякой религии, сменилось порывом к прекращению страдания во что бы то ни стало, хотя бы жертвою человеческой личности, хотя бы ценою всей жизни, хотя бы гибелью всего мира.

Ни до буддизма, ни после него никто не отваживался на столь решительный шаг в сторону полной безнадежности; один буддизм насмелился свершить этот шаг, и в этом – трагическое величие и воспитательная ценность его подвига, не превзойденного в своем роде в истории. Не в этом ли (гадаем мы) и его провиденциальная миссия в ходе развития религиозного опыта человечества? Так и кажется, что в сложном и таинственном плане Господнего мироводительства, рядом со столькими поисками Бога, Истины, Правды, Красоты и Блаженства, и со столькими упованиями, окрылявшими дух человеческий в трудных путях этих поисков, необходимо было явить во всей безотрадной силе еще одно течение: отказ от самых поисков всего этого, вследствие полного отсутствия упования в торжество чего-либо положительного. К устам человечества, жаждавшего спасения жизни, но столь часто напоявшегося хмельною чашею чувственных вожделений и призрачных упований, прежде чем приять Чашу Спасения с призыванием в помощь Имени Бога Спасяющего, надо было, ради научения противоположностью, приблизить чашу отчаяния,

почерпнутую из мертвящих струй нирваны, дабы тем осязательнее и убежденнее понять и принять истину речения Спасителя: «без Мене не можете творити ничесоже!» Величайшая заслуга отрицательнейшей из систем миро- и жизневоззрения, буддийской, сводилась именно на подтверждение этой положительнейшей истины свидетельством от обратного ей.

Глубже и живее кого-либо буддизм познал правдивость трагического вопля страждущего человека: «немощен есмь!» и в этом – всемирно-историческая заслуга буддизма, в воспитательном, показательном смысле не изжитая еще и поныне. Но буддизм совершенно не познал второй истины, немедленно следующей за первую; он не расслышал, или не захотел услышать второго клича души человеческой, клича верующего во спасение Благодатью Божией: «помилуй мя, Господи, яко не токмо немощен есмь, но и Твое есмь создание» (3-я молитва пред святым причащением, Симеона Метафраста). В лице буддизма тварь забыла и отринула своего Творца и Промыслителя, поставивши на Его место роковой, бессмысленный круговорот будто бы безначальных, слепых космических сил. Отсюда – неутешная, неисцелимая скорбь буддийского пессимизма, этого законченного воплощения «души, не имеющей упования». Утративши веру в Творца, она потеряла ее и в себя, а неверие и гордость помешали ей примкнуть и к третьему кличу «души болезнующей, помощи и спасения требующей»: «творение и создание Твое быв, не отчаяваю своего спасения» (2-я молитва пред святым причащением, Василия Великого). «Твой есмь аз: спаси мя!» (Пс.118:94). Спасение стало невозможно, гибель души и жизни неизбежна, и «неимущему упованию» мудрецу, искавшему убежища и помощи «только в себе», ничего иного не осталось на выбор, кроме выполнения последнего призыва, несшегося из холодной пустоты нирваны: «умри! откажись сам от жизни! сам разложи ее усилием сознания и воли, и упразднением желания, воли и сознания, до невозможности ее обновления и возобновления, ибо в отказе от жизни, в небытии – конец страдания!»

Но многих ли может удовлетворить, успокоить этот конечный вывод в его подлинном, неослабленном, не подложном виде? Сам Будда признал: «лишь немногих!» и с изумительною легкостью помирился на неизбежной, с его точки зрения, безнадежности избавления большинства человечества от страдания. Но, если так, проблема всемирного страдания после попытки ее решения Буддою, восстает перед человечеством с удвоенным ужасом и с усиленным требованием иного выхода из теснин, куда заводят пессимизм и отрицание. И выход есть, выход положительный! он один; иного и быть не может! Он указан Христом-Спасителем. Ясно и величаво выступает здесь ободряющая, оздоравливающая духовная сила и нравственная красота христианства. В полную противоположность отрицательному буддийскому взгляду на жизнь, в христианстве высшее благо совпадает с вечною жизнью в Царствии Божиим. И, если жизнь земная представляется сравнительно малоценною, то потому лишь, что впереди – сокровище неизмеримо ценнейшее. Не принижая достоинства даже несовершенной земной жизни, – напротив, сводя небо на землю для свершения воли Отца Небесного здесь, как и там, и тем освящая и само земное христианство от несовершенного, бренного, человеческого и природного, тварного, обращает взоры к более и выше, чем естественному. Христианское разумение обретает это высшее в Боге, как абсолютном, вечном бытии и как в абсолютной любви, то есть совершенстве. Тот, Кто определяет Себя искони и вовеки Сущим («Аз есмь Сущий») и чья сущность – Любовь, Тот и в Своем воплощенном Откровении, во Христе, есть «Путь, Истина и Жизнь». Познать Его – значит познать путь; идти Его путем – значит жить в Нем, а жить в Нем – значит иметь жизнь вечную: «сия же есть жизнь вечная, да знают Тебя, Единого Истинного Бога и посланного Тобою Иисуса Христа» (Ин.17:3). Вот единственный положительный выход для «безумно во тьме душевного уныния пребывающих» (Канон апостолам, песнь 5).

Но, если этот спасительный путь не познан или отвергнут? Что тогда? – Тогда – либо рабское, безропотное подчинение разумного, волевого существа слепой, безвольной силе,

безумному закону бессмысленного страдания, либо объятый со всех сторон тьмой отчаяния последний путь, путь Будды: избавление себя от страдания прекращением самой жизни, добровольное самоуничтожение...

Повторяем: в том, что, оставаясь верным своей фаталистической и атеистической точке зрения на мир и жизнь, Будда последовательно и смело признал невозможность иного исхода из бездны зла и страдания, как добровольное самоуничтожение, – в этом всемирно-историческая заслуга величайшего и честнейшего из пессимистов. И тем, кто, исходя из тех же, или сходных, предпосылок, думает прийти к иным, более утешительным результатам, или же малодушно успокаивается на полпути, не додумавши, куда ведет избранный путь, – тем надо посоветовать вернуться в суровую школу глубокого и добросовестного пессимизма Готама. Здесь лучше, чем где-либо, они познают грозную альтернативу: или «все пусто!», и тогда душе, не мирящейся с пустотой и отрицанием, впереди – только мертвая петля отчаяния, одни холодные объятия нирваны. Или же – Он есть, Он жив! «Аще взыду на небо, Ты тамо еси! Аще сниду во ад, тамо еси!» (Пс.138:8). Он есть, Он, Сущий! Он близок к нам, ибо в Нем и живем мы, Его творение. Он слышит нас, потому что возлюбил нас, Он, Бог-Любовь, и устами Кроткого и Смиренного сердцем зовет нас: «приидите ко Мне вси труждающиеся и обремененнии.... и обрящете покой душам вашим», покой не нирваны, небытия вечного, а жизни в Боге, жизни вечной.

Примечания

¹ - Лалитавистара посвящает этим приветствиям целую главу, 23-ю.

² - Mahâvagg. I. I, 1.

³ - Lalitav. Ch. XXIII, p 298 Fouc.

⁴ - Bigandet. Ch. V, p. 96 франц. изд.

⁵ - Лалитавистара, Ch. XXIV, p. 309 ss., называя этот вид экстаза «усвоением пищи радости», дает хаотический обзор его содержания.

⁶ - Mahâv. I, I, 2–6.

⁷ - Так, (Bigandet, ch. V. p. 97) в эти дни было будто бы определено, что «Закон» установится на Цейлоне в 236 году после кончины Будды, сыном Ашоки, Махендрою.

⁸ - Mahâv I. C.

⁹ - Rockhill, pp. 34–35 по 4-й книге Дульвы.

¹⁰ - Изображение – у Pleyte. Fig. 100.

¹¹ - Так, в Nidânakathâ, p. 106, Rb. Dav. и Bigandet. Ch. V, p. 97–98. Боро-будурское изображение 1-й недели у Pleyte. Fig. 97.

¹² - С изложенным распределением, взятым из бирманской версии, сходны: Магавасту III, 273 sqq. (кроме подробностей об обдумывании Абхидхаммы) и Ниданаката, pp. 105–106; с некоторыми отступлениями – камбоджское сказание: Livres sacrés du Camb. 1, pp. 53–57, сингалезское у Spence Hardy, Manual, и Абхинишкрамана, ch. XXXI, 7, pp. 236 sqq. Beal. Бирманский рассказ упоминает о проявлениях великих сверхъестественных сил и чудес Будды во время 2-й недели для убеждения некоторых божественных существ в том, что он уже стал Буддой; отражение этого эпизода есть и в камбоджской повести, но без чудес. – В Абхинишкрамане, 1. с., царь змей Кала-Нага-раджа, у которого Будда проводит 4-ю неделю, становится учеником Будды, «раскрывшего ему тройное убежище и пять законов». – По Лалитавистаре (ch, XXIV) 1-я неделя проводится неподвижно под деревом Бодхи, 2-я посвящена «длинной прогулке в областях трех тысяч

миров»: 3-я опять в неподвижном созерцании места „просветления“, а 4-я – в „краткой прогулке от восточного моря до западного“!

¹³ - В Ниданакату, в бирманское сказание, в сингалезское, камбоджское, в Магавасту, в тибетское (Schiefner, 246, неясно) и даже в Лалитавистару, ch. XXIV, несмотря на отнесение ею того же эпизода к более раннему моменту, к борьбе с Марою в ночь просветления.

¹⁴ - Mahâvagga, I, 2, 1–3; по бирманской легенде, Bigandet, ch. V, pp, 101–103, вопрошавший был „еретик Мингалика, гордившийся своею кастою и говоривший громко и непочтительно“, но все же, после поучения Будды, ставший (по Абхинишкрамане. Ch. XXXI, §7) его учеником.

¹⁵ - Изображения этого эпизода отсутствуют в гандхарских рельефах, но встречаются в Амаравати, Fergusson. Amarâvati. Pl. 76; в индокитайском же искусстве это один из любимых мотивов; в Боро-Будуре – Pleyte. Fig. 101, он заменен сценою поклонения Мучалинды и других нагов. В китайско-туркестанских фресках – Grünwedel. Altbuddh. Kultstätten. 80, 96, 214 etc.

¹⁶ - Mahâvagga. 1, 3, 1–4. Bigandet, ch. V, p. 103; инцидент отнесен здесь к шестой неделе. Nidânakathâ, 109. Abhin. kr. s. ch. 31, p. 238. Livres sacr. du Cambodge. I, p. 59. Spence Hardy, p. 186. Rockhill. p. 35. Buddha – Carita. XV, 49–53. Mahâvastu. I, 3. III, 301.

¹⁷ - Abhin. kr. s., 1. c.; Bigandet, Ch. V, p. 99: Mahâvastu. III. 302. Изображение – Pleyte. Fig. 102.

¹⁸ - По Ниданакате, p, 109. Rh. Dav., он в недели созерцания „не чувствовал телесных потребностей и питался радостью размышления, радостью пути и плода его“.

¹⁹ - Об этих гениях было сказано выше, при изложении схемы буддийского мироздания. Ср. Spence Hardy. Manual, p. 24. По Дипавамзе, XVI, 12, их звали Дхатаратса, Вирулхака, Вирупаккха и Вессавана, или Кувера. По Абхинишкрамане, ch. XXXII, они предлагали Будде сначала золотые чаши, потом

серебряные, он же согласился принять лишь глиняные, как приличествовало нищему монаху.

²⁰ - Так по наиболее древнему рассказу Магавагги, I, 4.

²¹ - Bigandet, Ch. V, pp. 104–107. Nidânakatha, p. 110, Abhin. Kr. S. Ch. XXXII. Lalitavistara, ch. XXIV, Spence Hardy, pp. 183 sq. 186 sqq. Livres sacrés du Cambodge. 1, 61 ss. и Schiefner, 246.

Точность передачи этого эпизода источниками заставляет признать за ним фактическую достоверность. Бирманцы полагают, что братья-купцы происходили из их страны и что туда же увезли они мощи, подаренные им Буддой, хранящиеся будто бы в монастыре Гириханду. Spence Hardy, pp. 187–188; об этих первых мощах Будды упоминают все перечисленные сказания, кроме Лалитавистары, где, вместо того, включено очень пространное благословение Будды этим первым уверовавшим, с обещанием им особых успехов в торговых делах. Текст легенды имеется на большом колоколе в Рангуне. Цейлонцы верят, что те же мощи были перенесены на их остров из Ориссы в 490 году; Mahâvamsa, ch. 39. Изображения сцены с купцами в гандхарских рельефах предположительно указаны Foucher. L'art gr.-bouddh. p. 415; Pleyte, fig. 103. Grunwedel. Altbuddh. Kultstätten, S. 119, 154. Чаше встречается сцена предложения богами четырех чаш и превращения их в одну: Foucher, pp. 415 ss.; Pleyte, fig. 104, 105.

²² - Mahâvagga. 1, 5. 2–3.

²³ - Id. 1, 3, 4–13. Сходно – Bigandet, ch. VI, pp. 108–110. В кратком пересказе Ниданакаты мотивом уклонения от проповеди является у Будды неуверенность в своей учительской способности; просто и кратко – в камбоджийской легенде 1, § 67, p. 63–64. Ср. Mahâvastu, I, 230; III, 315; Spence Hardy, p. 168, и Rockhill, p. 35; подробнее в Абхинишкрамаве, Ch, 33, и в особенности в 35-й главе Лалитавистары. – Изображения „моления о проповеди“ многочисленны: Foucher. L'art gréco-bouddhique, fig, 212–215. Pleyte, fig, 106, 107. Это „моление“, обращенное ко всем грядущим буддам (бодхисаттвам), вошло в состав позднейшей богослужебной формулы т. н. садхан, заклинаний, имеющих целью обеспечить благоволение богов или иных высших существ; об этом ритуале

– Burnouf. Introduction à l'histoire du bouddhisme. p. 522 и в особенности La Vallée-Poussin. Bouddhisme. Études et matériaux, 1898, 105 ss.

²⁴ - Сцена возвещения о смерти учителей Будды есть в Боро-Будуре; Pleyte, fig. 108.

²⁵ - „Он пошел пешком, хотя все прежние будды свершали всегда этот путь перелетом по воздуху“, назидательно замечает бирманская повесть: Bigandet. Ch. VI, p. 111; перелететь пришлось только через Ганг под Бенаресом, за неимением денег для уплаты лодочнику за перевоз: Abhin. Kr. S. Ch. XXXIII, § 2; Mahāvastu, III, 327–328; Lalitavistara, ch. XXVI, Узнавши от перевозчика о чудесном событии, царь Вимбисара приказал впредь освободить от перевозочного сбора всех странствующих монахов!.. В Абхинишкрамане. 1. с., рассказу о путешествии в Бенарес предшествует безуспешная попытка Мары отклонить Будду от проповеди. Важные топографические указания тот же источник дает в перечислении поселений, через которые шел Будда, перечислении, точность коего подтвердилась исследованиями археологов и географов. Ср. об этом маршруте Mahāvastu, III, 325–327, где каждый пункт отмечается встречами с разными полубожественными существами и с брамином Надином.

²⁶ - Mahāvagga. I, 6, 1–8. Встреча с адживакою есть в Боро-будурском цикле, Pleyte, fig. 110, в который включено еще несколько сцен по пути в Бенарес по Лалитавистаре и Будда-Чарите, fig. 111–114.

²⁷ - В Абхинишкрамане, 1. с., вместо адживаки, фигурирует нищенствующий брамин Упакама. Включенные в обращение к нему выражения о том, что Будда идет „свет даровать во мраке заключенным и отворить врата бессмертья людям“ подали повод к неосновательному сближению этих стихов древне-буддийской гаты с текстами Св. Писания (Ис.42:7: „извести от уз связанные и из дому темницы и сидящая во тме“; Лк.1:79: „Просветити во тме и сени смёртней сидящая“. 2Тим.1:10: „... просвещением Спасителя нашего Иисуса Христа, разрушившего убо смерть и возсиявшего жизнь и нетление благовествованием“). Но, независимо от „совершенно не

буддийского“ (как правильно замечает Рис Дэвидс, Buddhism. p. 43, ed. cit) характера выражения „отворить врата бессмертия людям“, более древняя редакция этого же эпизода в Магавагге (I, 6) показывает полную несостоятельность предполагаемого тождества смысла гаты с библейскими текстами, так как в первом случае речь идет отнюдь не о бессмертии, а об „амате“, термине, прилагаемом к нирване в смысле „божественного напитка мудрых“, то есть „упоевания их нирваною“. – Об Упаке ср. еще Spence Hardy, Manual, p. 184; Mahāvastu, 1. c.; Nidanakathā, p. 112; Rockhill, p. 35–36; Lalitavistara, ch. XXVI, pp. 337 – 338. Фоус. Бирманское сказание (Bigandet. ch. VI, pp. 111–113) называет его еретиком и сообщает особую юмористическую новеллу о его позднейшем обращении.

²⁸ - Mahāvagga. I, 6, 10–14.

²⁹ - Fo-sho-hing-tsan-king. III, 15, vv. 1228–1231. Будда-Чарита, XV, 111, наоборот, выражается короче и скромнее. Сообразно с приказом Будды «не звать его более по его собственному имени» (Mahāvagga. I, 6. 12. Fo-sho... III, 15. v. 1228), во всех источниках с этого момента его называют то Татагатою (Татхагатою, пришедшим подобно прежним буддам), то Благословенным, то Владыкою и т. п., но не „достопочтенным Готамою“; последняя форма обращения уцелела только в обращениях к нему браминов и разных сектантов и „еретиков“; в северных сказаниях термин Готама вообще встречается редко.

³⁰ - Дхамма-чакка-ниваттана-сутта (по санск. Дхарма-чакра-правартанам-сутра) в своей древнейшей форме сохранилась в палийской редакции: в Магавагге, I, 6, 17–19, в Ангуттара-викайе и в Самьютта-никайе (отдел V). Перевод с первого текста дан Ольденбергом в Vinaya Texts. I, в S. B. E., XIII, pp. 94–97; со второго – Рис-Дэвидсом в Buddhist Suttas, в S. B. E. XI, 146–153; с этого английского перевода сделан русский, Герасимова, Буддийские сутты, Москва, 1900, 87 слл.; перевод с палийского текста Самьютты, вместе с тибетской версией его, дал Леон Фейр (в Fragments extraits du Kandjour, Paris, 1888 (Annales du Musée Guimet T. V, pp. 111 ss.), присоединивший к нему еще три других редакции с тибетского и особую краткую сутру „о четырех истинах“, pp. 122–123. В тибетском каноне

главная сутра встречается до шести раз: 1) в Дульве IV. f. 64 – 88; 2) там же, XI, 69–71; 3) в Мдо, XXVI, 88–92 (по Абхинишкрамане); 4) Мдо, XXVI, 425–431 – Дхармачакра-сутра; 5) Мдо, XXX, 427–431. она же; и 6) Мдо, II, по Лалитавистаре. В последней она помещена в 26 главе, а в Абхинишкрамане в 34-й; в Магавасту, III, 331 sqq. Ниданаката, р. 111. Rh. Dav., определенно упоминает эту сутру, не приводя ее содержания. Будда-Чарита, XVI, дает ее в вольном, осложненном подробностями, пересказе, так же, как и Фо-шо-гинг-тсан-кинг, III, 15. 1235 sqq. – опять с новыми вариантами. – О смысле этой сутры и ее историческом значении см. введение Рис-Дэвидса к его вышеуказанному переводу, pp. 139 sqq., и в его же Buddhism, pp. 47 sqq. ed. clt L. Feer, Études bouddhiques, 1, 189 ss. и статью Рис-Дэвидса в Fortnightly Review. December 1879.

³¹ - Помещенные в скобках пояснения взяты из древних комментариев.

³² - Dhamma-cakka-ppavattana-sutta, 2–24; 28.

³³ - Idem, 25–28.

³⁴ - Так, по Ниданакате, р. 113; по Абхинишкрамане. Ch. 34. § 1. Конданья помогал Будде убеждать остальных иноков. По Магавасту, III, 348–349, он удостоился чести стать “первозванным” в награду за доброе дело, совершенное в одно из прежних воплощений; эта повесть сохранилась в Абхинишкрамане, Ch. 34, § 2. – Об упорстве остальных четырех иноков – Feer. Fragments du Kandjour. p. 122.

³⁵ - Bigandet, ch. 6, p. 114. Абхинишкрамана, Ch. 34, § 1, считает нужным дать даже подробную характеристику голоса Будды.

³⁶ - Mahāvagga, I, 6, 32–37. Abh. kr. s. 1. c., Rockhill, p. 38.

³⁷ - Beal. A Catena of buddhist Scriptures. pp. 134–135.

³⁸ - Nidānakathā, 1. c. Эта вторая речь, называемая Анатталаккхана-суттою, суттою „отсутствия признаков личности“, доказывает, что пять так называемых кханд (тело, ощущения, перцепция, самкхары и сознание) преходящи, и не составляют того, что разумеется под личностью, индивидуумом.

Эта сутта помещена в Магавагге, I, 6,38–46: есть она и у Feer, *Fragments*, 124–126.

³⁹ - Алэбастер, *Wheel of the Law*, p. 78, приводит следующий, относящийся сюда, сиамо-буддийский текст: „это священное колесо может быть уподоблено чаккре (колесу колесницы) Индры, владыки духов, которое истребляет тех, против коих оно низвергается; так же точно и священное колесо владыки Будды уничтожает зло в людских наклонностях и приводит к святой нирване“. – О значении колеса в буддийской иконографии было сказано выше. Ср. еще об этом Montelius, *Das Rad als religiöses Sinnbild* и в особенности Simpson. *The buddhist Praying-Wheel*. London, 1896; несколько замечаний о международном значении этого символа – у Wilke, *Kulturbeziehungen zwischen Indien, Orient und Europa*. Würzburg; 1913, 81 ff. Изображение Бенаресской проповеди: Foucher, *L'art gr.-bouddh.*, fig. 220. Несравненно многочисленнее символические изображения поворота колеса и поклонения ему: таково одно древнее, на балюстраде Бодхагайского храма: Cunningham, *Mahâbodhi*, Pl. VIII, fig. 3; таковы три сцены поклонения богам, нагов и животных в Санчи: Fergusson. *Tree and Serpent Worship*. Pl. XXIX, fig. 2, XXX, fig. 1, XLIII, fig. 1, и символические изображения Колеса Закона там же Pl. XLII, 1–3, XLIII, 2–5; сцена поклонения в Амаравати – *ibid.* Pl. LXXI. fig. 2. Сцены культа Колеса Закона, увенчанного еще тремя колесами, то есть, так называемую „триратною“, тремя «драгоценностями», символизирующими триаду (Будда (учитель), Дхамма (учение) и Сангха (Община), в верности коим давали обет вступающие в общину, – у Foucher. *L'art gr.-bouddh.* fig. 216–218; на fig. 219 триратна утверждена не на колесе, а на колонне; сюжет этот сочетается иногда с бенаресскою проповедью, в число слушателей коей, кроме пяти монахов, включаются, ради симметрии, какие-нибудь божества, – часто встречающийся Ваджрапани, или же (изредка) воплощение ночи, во время коей была произнесена бенаресская проповедь (по сингалезской легенде, Spence Hardy, p. 191, ночь была в числе внимавших поучению). В Боро-Будуре бенаресскому событию посвящены три рельефа: Pleyte, Fig. 117: Будда

приближается к монахам; Fig. 118 – услуги монахов; Fig. 120 – возвешение Закона. – Очень обильны изображения бенаресской проповеди в буддийской иконографии китайского Туркестана; указания у Grünwedel. *Altbuddh. Kultstätten. Index*, s. v. Benares и Predigt (свыше 20 раз); воспроизведения этой сцены – там же, Fig. 191, а и b.; 884; символы Дхаммы – *ibid.* S. 99, 141, 154, 178, 245; символическое изображение Колеса Закона: 124, 89, 121, 154, 176, 237, 278, 285, 287, 291; символ трех колес – 315.

⁴⁰ - В Законах Ману, XII, 124, перевоплощение сравнивается именно с колесом телеги. Фюрер открыл изображения колеса, сходные по символическому смыслу с буддийским, в джайнистских изваяниях, а Бюлер доказал, что и джайны, и буддисты заимствовали этот символ из браманических воззрений, где он так же был олицетворением „неоспоримого (торжествующего) царства священного Закона“: в *Transactions of the 9-th Interuat. Congress of Orientalists*. I, p. 22 J; изображение джайнистского колеса из Матхуры – в *Epigraphia Indica*. II. 321, и у Simpson. *The Buddhist Praying-Wheel*, 68. где, pp. 69 sqq., по Шатанатха-брахмане (1, 5, 1–2) излагается миф о покорении мира и стихий шествием бога на колеснице и соответствующий этому ритуал чествования колеса в его двойном значении: как символа миродержавства и символа торжествующего священного закона.

⁴¹ - Abhin. kram. s. Ch. 34, § 1, p. 253. Beal. Бирманское сказание Bigandet, Ch. 6, p. 116, доводит число божественных прозелитов до 18,000,000,000!

⁴² - Lalitavistara, ch. 26, pp. 341–346. В Будда-Чарите, XV, 119, существо, устанавливающее Колесо Закона, названо Дхарма-чаккрою, „главным из сынов джинов“ (пророков-избавителей, сходных с буддами, по терминологии джайн).

⁴³ - Lalitavistara, pp. 350–368; этот панегирик включен и в Будда-Чариту, XVI, 63–84.

⁴⁴ - Lalitav. и Buddha-Car., 1. с.

⁴⁵ - В Будда-Чарите, XVI, 52 sqq., будущий будда Майтрейя от лица сонма богов просит Будду описать, „в какой форме было им повернуто Колесо Закона“. В ответ на это Будда дает

следующую философскую характеристику Колеса Закона: „оно не имеет ни протяжения, ни начала, ни рождения, ни родины; оно обособлено и чуждо всему материальному; многораздельное, беспричинное, не поддающееся определению.., оно искореняет все ложные учения; оно всегда ясно, как чистый эфир; оно не допускает сомнений: оно без конца и середины; оно существует независимо от „оно есть“ или „оно не есть“; оно отделено (независимо) от души или бездушности (от признания бытия или не-бытия души); в настоящем своем качестве и количестве оно имеет пределы и не имеет их; оно обладает ему одному присущими свойствами, не зависящими от чувств, от разума, от души и от действия. Таково Колесо Закона, повернутое мною“. Buddba-Charita, XVI, 55–62: сходно – в Лалите, 1. с., которая свою последнюю (27-ю) главу посвящает самопрославлению этой книги, в качестве систематического „орудия Закона“ (в Будда-Чарите, XVI. 85, этим орудием названа вся Магайяна) и описанию преимуществ и наград тех, кто им усердно и с верою пользуется.

⁴⁶ - Боро-Будурский иконографический цикл так же заканчивается сценою „Поворота Колеса“.

⁴⁷ - Mahâvagga, I. с.

⁴⁸ - Fo-sho-hing-tsan-king. III, 15, 1213.

⁴⁹ - Idem. v. 1252.

⁵⁰ - Idem. v. 1264.

⁵¹ - Вот эти рассуждения по Фо-шо-гинг-тсан-кингу, IV, 18, vv. 1456–1468 „Если бы мир был сотворен Ишварою, тогда не было бы ни юных, ни старых; не было бы ни „прежде“, ни „после“ (последовательности во времени), ни пяти путей рождения (кханд, ведущих к возрождению), и однажды родившимся не было бы уже разрушения; не было бы ни печали, ни бедствий, ни совершения добра и зла; ибо все, все действия и нечистые дела (даже) происходили бы от Ишвары-дэвы. Не могло бы тогда быть и сомнений в нем; люди, не побуждаясь огорчающими действиями, не восставали бы против Творца, а чтили бы его, как Самосущего. Не чтили бы тогда и многих других богов, вместо Единого. Далее, если бы Ишвара

был творцом, он не был бы самосушим, ибо в сотворенном им мире ему пришлось бы непрерывно заниматься творчеством (или поддержанием созданного; следовательно, – вечно задаваться творческою целью, то есть, чем-то еще неосуществленным, следовательно, – еще не самодовлеющим. Если же бы он творил без цели и плана, он был бы подобен грудному младенцу... Скорбь и радость свойственны всему живущему; но они-то, по крайней мере, никак уж не могут быть произведением Ишвары: ибо, если бы от него исходили скорбь и радость, он должен был бы сам ощущать любовь и ненависть. Если же он любит не должным образом (не все равно), то есть, причиняя одним скорбь, а другим радость, или, если он не чужд ненависти, его нельзя назвать самосушим (самодовлеющим). И само добро и зло были бы тогда безразличны, и не было бы награды за дела; ибо дела были бы его произведениями, его делами, и все вещи были бы одно с ним, творцом. А если так, то тогда и дела наши, и сами мы, творящие их, были бы так же самосушими. А если Ишвара не создан, то и все вещи, будучи одно с ним (как происшедшие из него), так же не созданы. Если же скажете, что есть причина иная, чем творец, в таком случае Ишвара не есть конец всего, не есть Неистощимый, и, следовательно, все должно быть, в конце концов, не сотворенным, не созданным творцом. Итак, ясно: – идея Ишвары падает в прах в этом рассуждении, и все подобные противоречия и утверждения должны быть обличены; если же вы этого не делаете, порицание должно обратиться на вас“.

⁵² - Олдьденберг. Будда, стр. 132.

⁵³ - Fo-sho... III, 14, 1150–1153.

⁵⁴ - Idem. IV, 16, 1366–1369.

⁵⁵ - Dhammapada, Ch. 12, v. 167.

⁵⁶ - Idem. v. 166.

⁵⁷ - Samyntta-nikâya. 8 сутта.

⁵⁸ - Dhammapada. XVI, 215; 211.

⁵⁹ - Idem. XXVI, 417.

⁶⁰ - Sutta-Nipâta, vv. 803; 846; 839.

⁶¹ - Уже после изложения вышеприведенной противоположности между христианством и буддизмом мне было отрадно встретить ее подтверждения в остававшихся мне раньше неизвестными статьях такого знатока индусской культуры, как Л. фон-Шредер: *Buddhismus und Christentum, was sie gemein haben und was sie unterscheidet* (1803); *Buddha* (1895); *Buddha und unsere Zeit* (1905); *Die Reden des Buddha* (1906). Статьи эти переизданы в только что вышедшем сборнике *Reden und Aufsätze, vornehmlich über Indiens Literatur und Kultur, von Leop. v. Schroeder. Leipzig, 1913*. См. в особенности, стр. 115: снова и снова со стороны буддизма – отрицание; со стороны христианства – утверждение. Любить, страдать и, наконец, жить – вот обязанность, вот желание истинного христианина! Не любить, не страдать, не жить – вот идеал буддиста. Здесь, воистину, выясняется глубокая и широкая, не переходимая пропасть, разъединяющая буддизм с христианством“. Ср. 205 ff.; 220 ff.

⁶² - Должность хранителя казны, *setthi, setthi-tihana*, была почетною и выборною среди торгового сословия; позднее это была должность по назначению от раджи, в городах и при дворце; с нею соединялись некоторые наследственные права и преимущества по общественному положению.

⁶³ - Рассказы об этом есть в Магавагге, I. 7, I–3 и у Bigandet. Ch. VI, pp. 116–117. В Абхинишкрамана-сутре, после длинной истории предшествующего воплощения Ясы (он назван здесь Ясадою), Ch. 34–35, повторяется сокращенно повесть о жизни его в трех дворцах и уходе в уединение, с присоединением эпизода о встрече юноши с трупом только что умершей старухи, – эпизода, скомпанованного, очевидно, по образу третьей встречи Будды.

⁶⁴ - Так по Магавагге, I, 7, 4–6; сходно в бирманском сказании (Bigandet, 1. с.), где Яса назвав Ратхою, и, с некоторыми новыми подробностями, – в Абхинишкрамана-сутре, 1. с. Ср. Spence Hardy, *Man. of Budd.* 187–192. Очень кратко изложен весь эпизод в Ниданакате, 113, и в камбоджийском жизнеописании: *Liv. sacr. du Camb.* I, p. 65, где Яса переименован в *Yosakulbut-Prohm'a*. Обстоятельнее и, в общем,

согласно с южными версиями, изложена повесть о “Яшасе” или „Яшодe“ (Grags-pa) в тибетских жизнеописаниях Будды: у Schiefner, Tib. Leb. 247 и у Rockhill. 38–39. Будда-Чарита, упоминающая о разных других прозелитах, неизвестных другим источникам, о Ясе говорит очень кратко: XVII, 5; несколько подробнее – Фо-шо-гинг-тсан-кинг, IV, 16, vv. 1280–1294, где, устыдившегося прежней своей роскоши, новообращенного, Будда ободряет словами: „и под изукрашенной драгоценными камнями одеждою сердце может побеждать чувственность; и под рубищем аскетов может оно поглощаться светскими мыслями. Мирянин и пустынник равны, если оба отогнали прочь мысль о своей личности“.

⁶⁵ - Mahâvagga. 1, 7, 7–15 и 8, 1–4. Bigandet, Ch.VI, 117–122. Abhin. kr. s. ch. 35. Rockhill, 38–39, Schiefner. 1 с. Ниданаката и камбоджийское сказание не упоминают об обращении родных Ясы.

⁶⁶ - Mahâvagga. I, 9 и 10; сходно и остальные источники.

⁶⁷ - Mahâvagga, I, 11, 1; в довольно сходных чертах повторено это наставление у Bigandet, Ch. VI, p. 126; короткий пересказ есть в Фо-шо-гинг-тсан-кинге, IV, 16, 1298–1302, тогда как в Будда-Чарите напутственная речь выпущена, а в Ниданакате сведена на слова: “идите, нищие, проповедуйте и учите!” Магавасту, III, 415 sqq, ограничивается немногими предписаниями практического свойства: идти врозь; ничего не просить, ни даже пищи; не благодарить за нее.

⁶⁸ - Abhin kr. s. Ch. 36, 2, p. 268.

⁶⁹ - Fo-sho... v. 1295.

⁷⁰ - Nidânakathâ, pp. 113–114.

⁷¹ - Bigandet. Ch. VI. p. 126.

⁷² - «...силою дел в прежних рожденьях; эти дела теперь приносили совершенные плоды». Fo-sho... v. 1296. В подтверждение приводятся повести о прежних воплощениях Ясы: Abhin. kr s. Ch.34 § 3; Ch.35 § 1; Ch.30 § 4.

⁷³ - Fo-sho... v. 1303.

⁷⁴ - Nidânakathâ, p 114.

⁷⁵ - Дважды в Магавасту: III, 415 и 420–421.

⁷⁶ - S. B. E. XIII, p. 112–113. Note.

⁷⁷ - Mahâvagga. I, 12, 1.

⁷⁸ - Bigandet, Ch. VI, p. 127.

⁷⁹ - Mahâvagga. I, 12, 1–4. Bigandet, Ch. VI, 127–128. О самом обряде будет сказано ниже.

⁸⁰ - Abhin, kr. s. Ch. 36, § 2.

⁸¹ - Mahâv. 1, 13, 1.

⁸² - Mahâvagga. I, 14. Эта, очевидно, с натуры списанная, жанровая сцена, пропущена в Ниданакате, но подробнее, чем в Магавагге пересказана в бирманском повествовании: Bigandet, ch. VI, p. 130: ср. сингалезский вариант у Sp. Hardy, 193, камбоджийский в Livres sacr. du Camb. 1, 65, и Mahâvastu. III, 376. Тибетская версия, Rockhill. 40, присоединяет к этому рассказу эпизод о научении еще какого-то брамана и его жены, да сверх того, и старых знакомых Будды: Нанды и Нандабалы. Абхинишкрамана, ch. 39, добавляет обращение еще не то 30, не то 60 путников. Изображение обращения „30 кутил“ можно, кажется, распознать в Fig. 222 у Фуше, L'art gréco-bouddhique.

⁸³ - Краткие рассказы об этих двукратных попытках Мары смутить Будду уверениями, что последний все еще находится во власти зла и пренебрежительные ответы Будды приведены в Магавагге, 1, 11, 2 и 1, 13, 2; Ср. Bigandet Ch. VI, pp. 127 и 129. Mahâvastu. III, 418. Abhinish. Kr s. Ch. 34 и 39. Rockhill, 39; Feer. Extraits du Kandjour, 31.

⁸⁴ - По северному счету – 500; по Магавагге, I, 20, 24, – до 3500!

⁸⁵ - Mahâvagga I, 15–20, где некоторые части рассказа воспроизведены даже дважды: подробно и сходно: Bigandet, ch. 4'1; в Абхинишкрамане – многие фантастические добавления: в Ch. 40 § 2 – Ch. 42 упоминается о присоединении к общине племянника Кассан. Упасаны с его 230 учениками: в том же роде – в Магавасту, III. 423–434. Совсем краткие рассказы об обращении Кассан, с опущением чудес, даны в Livres sacres du Cambodge. I, 66, § 19 и в Ниданакате, p. 114, Rh. Dav. Из тибетских сказаний подробное у Schiefner, 249–252, более краткое у Rockhill, 41; кроме того – Feer. Extraits du Kandjour в

Annales du Musée Guimet. V, 127 ss. В иконографии эпизод обращения Кашьян разработан подробно: он встречается уже на изваяниях в Санчи: Fergusson. Tree and Serpent Worship. 1868. Pl. XXXII и Grünwedel. Buddh. Kunst, 61 ff. Fig. 28–30. В этих сценах фигура самого Будды, согласно правилу древнейшего буддийского искусства, отсутствует; так же – и в сложной композиции обращения Кашьян на одном из столбов балюстрады в ступе Амараватийской (Fergusson. Pl, LXX): здесь образ учителя-проповедника заменен символическим изображением столпа учения, стоящего на троне и увенчанного эмблемою буддийской триады (Будды, Закона и Общины). В гандхарских рельефах сцены из легенды о Кашьянах многочисленны: Foucher, L'art gréco-bouddh. I, pp. 443 es. и Fig. 223–227; ср. Grünwedel. Buddh. Kunst. 118 ff., Fig. 59–61 и Archeological Survey of India. Rep. XI, 149 f. Очень многочисленные турфанские изображения перечислены, а отчасти и воспроизведены у Грюнведеля *Altbuddh. Kultstätten*; см. Index, s. voc. – По преданию, передаваемому Гиуэн-тсангом, мощи Кашьяны Урувельского, которого впоследствии стали смешивать с одним из предшественников Готама, Буддою Кассаною, хранятся в горе Куккутапади (Гуруппаде) близ Гайи, впредь до пришествия очередного будды Майтрейи, к которому должна перейти одежда Кашьяны, после чего тело последнего сгорит без остатка.

⁸⁶ - Mahāvagga I. 19, 1.

⁸⁷ - Feer. Extraits du Kandjour. V, 128–129.

⁸⁸ - Там же, 130.

⁸⁹ - Так прямо сказано у Rockhill, 41, в тибетском повествовании.

⁹⁰ - Mahāvagga. I, 21; Bigandet, ch. VII, 140–141. Ниданаката, р. 114, не передавая, как и Абхинишкрамана и Магавасту, самой проповеди, приписывает обращение Кассап именно этим «поучениям, извлекаемым из огня». Тибетская версия приведена у Feer. V, 131; ср. Rockhill, р. 41.

⁹¹ - Nidānakathā, р. 116.

⁹² - Mahâvagga. 1, 22. Bigandet, ch. VII, pp. 143–150; Abhin. kr. s. Ch. 44: в следующей главе помещен другой рассказ, в котором парк предлагается Будде и его общине неким благородным Каландою. Ср. Mahâvastu, III. 437–449; Spence Hardy, p. 196; Livres sacrés du Cambodge. I, 67, § 29; Schiefner. Tibet. Lebensbeschr. 252–255. По одному из тибетских сказаний (Rockhill. 41–43) обращение Бимбисары происходит не в Урувеле, а в пригородной священной роще. Изображение посещения Будды царем, может быть, дано на одном из рельефов Калькуттского музея: Foucher. L'art gr.-bouddh. Fig. 188, в Амиравати: Fergusson. Pl. LXX, нижняя сцена, быть может, изображает момент публичного подчинения Кашьяпы Будде. Тут же – шествие в Раджагриху, причем Будда опять изображен лишь символически, в виде предшествующего толпе столпа Закона. Вступление в Раджагриху есть (на двух рельефах) у Фуше, Fig. 229 и 230.

⁹³ - Abhin. kr. s. Ch. 45.

⁹⁴ - Nidânakathà, p. 118; Sp. Hardy, p. 154 и Livres sacrés du Cambodge I. 68–69. Ниданаката прибавляет, что подобное же чудо было замечено при основании первой вихары на Цейлоне. О происхождении парка Велуваны сложились особые легенды: Schiefner, 253. Rockhill, 43.

⁹⁵ - История их происхождения включена в 47-ю главу Абхинишкраманы: добавления – в 48-й, p. 331, Beal; ср. Livres sacrés du Camb. I, 69–70.

⁹⁶ - Bigandet, ch. VI, p. 151.

⁹⁷ - Livres sacrés du Camb. I, 70 и Schiefner, 255.

⁹⁸ - Он стал харкать кровью: Mahâvagga. I. 24. 3, и умер: Bigandet, ch. VI, p. 150 (здесь он изображен еретиком): Abhin. kr. s, p. 330, Beal. Наоборот, по тибетскому преданию, Сарипутта и Моггалан обратились к Будде только после смерти Саньджайи, и даже по его совету: Rockhill, 44–45; ср. Schiefner. 255–257.

⁹⁹ - Bigandet. Ch. VI, p. 150–154. Mahâvagga. 1, 23–24, 4. Abhin. kr. s. Ch. 44–49: здесь особенно подробно излагаются заслуги Сарипутты. Nidânakathà, p. 118–119, Livres sacrés du Cambodge. I, 69–72. Сцена обращения Сарипутты и Моггалана

не отразилась в буддийской иконографии, но в среднеазиатских фресках встречаются изображения Будды с его двумя верховными учениками по сторонам: *Altbuddh. Kultstätten*. 18, 234; они же, без Учителя – 245.

¹⁰⁰ - Bigandet. Ch. VI pp. 154 155.

¹⁰¹ - Своему переводу Авадана-Шатаки Леон Фезр предпослал очень полезное сопоставление такого рода формул, столь надоедливо часто повторяющихся в буддийских повествованиях („*lieux communs bouddhiques*”): *Annales du Musée Guimet*. T. XVIII, 1 sqq. Мы находим здесь традиционно упроченные характеристики: счастливого брака, хорошего воспитания, добродетельного человека, богача, царя, формулы приветствия Будды, желания достигнуть мудрости, признаков вступления в предварительную степень обладания ею и, наконец, в состояние полной святости, в архатство. Эти характеристики взяты из памятников северного буддизма, но сходные с ними можно, не в меньшем количестве, извлечь и из южно-буддийской словесности.

¹⁰² - В оригинале встречается также написание санха и санга – Редакция Азбуки веры.

¹⁰³ - *Digha-nikâjo*. II Thl. 6 Rede (=16). 7 S. 341 второго тома перевода Нейманна (286–7 подлинника).

¹⁰⁴ - *Cullavagga* IV, 1, 1.

¹⁰⁵ - *Mahâvagga*. III, 1, 1.

¹⁰⁶ - *Theragâthâ und Therigâthâ Lieder der Mouche und Nonnen Gotamo Büddho's zum ersten Mal übersetzt von K. E. Neumann*. Berlin. 1899, № 325.

¹⁰⁷ - *Ibid.* № 522; то же в более сжатой форме 51–54.

¹⁰⁸ - *Therâgâthâ*. № 41 Neum.

¹⁰⁹ - Там же, 57–60; „порознь, в лесу, мы живем одиноко“...: № 62.

¹¹⁰ - „Скамью и зонт я смастерилИ удалился с ними в лес.Тройное знание я обрел;Приказ Владыки я свершил“; № 55.

¹¹¹ - Там же, №№ 685, 683, 684, 207, 208.

¹¹² - *Mahâvagga*. III, 1, 2–3.

¹¹³ - Vinaya Texts. P. I. S. B. E. XIII, 299, Note.

¹¹⁴ - Там же, р. 300, Note; ср. о церемонии шраваны в древнеиндусском ритуале Hillebrandt Vedische Opfer uad Zauber. § 49, s. 76 ff.

¹¹⁵ - Mahâvagga III, 3 и 4.

¹¹⁶ - Mahâvagga III, 4, 3.

¹¹⁷ - Там же, III, 5.

¹¹⁸ - Там же, III, 6.

¹¹⁹ - Там же, III, 7.

¹²⁰ - Там же, III, 8.

¹²¹ - Там же, III, 9–11.

¹²² - Вспомним рассказы об особых палатах („дворцах“), в которых знать и богачи проводили дождливую пору.

¹²³ - Mahâvagga III, 12, 5–6.

¹²⁴ - Там же, III, 15, 1–4.

¹²⁵ - Там же, III, 7–9.

¹²⁶ - Понадобилось, будто бы, устлать золотыми монетами всю занятую садом площадь! Эта сцена „замощения Джетаваны“ есть в бархутских изображениях: Cunningham. The Stupa of Bharhut. Pl. LVII и pp. 84–86; повторено у Foucher. L'art. gréco-bouddhique, fig. 240, где есть и другое изображение дара Джетаваны: fig. 239. Монеты были в ту пору квадратной формы, как явственно видно из бархутского рельефа: их не хватило у покупателя; но владелец земли, узнавши о цели покупки, отказался от доплаты и даже сам, на свой счет, воздвигнул ворота у сада, с горницею над ними.

¹²⁷ - Cullavagga – VI, 4, 1–10: в § 9-м сам Будда советует Аната-Пиндике подарить Джеватану «сангхе всех четырех сторон света, Для настоящего времени и будущего»; то же – в Nidânakathâ, р. 131, где, pp. 130–131, описано устройство монастыря и церемониал его передачи.

¹²⁸ - Эти пять типов „дозволенных“ помещений поясняются Будда-гошею в его комментарии на Чуллавагу VI, 1,2:1) вихара: 2) addhayoga, легко построенный домик, выкрашенный в желтую краску; 3) pâsâda – навес для прохаживания для монахов; 4)

hammiya – тоже род аттика, но с жилою горницею над ним и 5) guhâ – складочное помещение в виде погреба, подвала, деревянное или кирпичное, или же высеченное в скале.

¹²⁹ - Mahâvagga. 1. 30, 4.

¹³⁰ - Cullavagga. VI, 1, 1–5. гаты эти повторены в VI. 9, 2 и в Nidânakathâ, Vol. I, p. 93 Faushöll. Jatakam, или pp. 131–2 перевода Рис Дэвидса, а также в „Вопрошениях царя Милинды р. 211, ed. Trenekner или Questions of King Milinda, S. B. E, Vol. XXXVI, p. 2, где, вслед за тем, заверяется, что изречения эти подлинно принадлежат Будде и что «дар вихар одобрялся и высоко ценится всеми буддами; он избавляет-де жертвователя от возрождения, старости и смерти; дает возможность мирянам навещать иноков и отнюдь не означает уклонения последних в светскую («хозяйственную») жизнь».

¹³¹ - Cullavagga, VI, 2, 1.

¹³² - Формула передачи: „посвящаю эти жилища сангхе четырех сторон света в настоящем и будущем“, Cullav. VI, 1, 4, сохранилась во многих надписях, в Индии и на Цейлоне, над высеченными в скалах пещерами буддийских отшельников: Rhys Davids в Indian Antiquary, May 1872.

¹³³ - Cullav. VI, 1, 3–4.

¹³⁴ - Cullav. VI, 2, 1. Интересные замечания о технике и о типе ранних буддийских построек, быстро привившемся по дешевизне в прочности, – у Foucher L'art gréco-bouddhique. 1, 104 ss, штукатурили, преимущественно, смесью извести с песком; но существовала и иная какая-то цементировка, по Гиуэн-тсангу I, p. 32, „твердая, как алмаз“.

¹³⁵ - План и рисунок таких окон у Foucher. I, 105.

¹³⁶ - Cullav. VI, 2, 1–2 и VIII, 1, 5.

¹³⁷ - Idem. V. 14, 2 и 11, 6.

¹³⁸ - Idem. VI, 3. 1.

¹³⁹ - Кроме Магавагги и Чуллавагги, немало интересных данных рассеяно в джатаках; реже – в речах Дигха и Мадджхиманикайи. Привлекательный очерк городских строений дан Рис-Дэвидсом в его Buddhist India. Ch. V. Подробно о ступах

и вихарах (с пояснением множеством иллюстраций) говорит Фуше. *L'art gréco-bouddhique*. 1, 45 ss.

¹⁴⁰ - Vinaya-Texts. III, p. 172. Note по Sutta-Vihhaüga. II, 298, где упоминается о картинной галерее раджи Пасенади Косальского. Р. Дэвидс, *Buddhist India*, p. 68, поясняет, что под этими картинными галереями, *cittâgâra*, следует разумеать стенные росписи, в которых преобладали изображения человеческих фигур.

¹⁴¹ - Cullavagga. VI, 3, 2; ср. V, 11, 6 и V, 14, 4; обозначающие эти орнаменты выражения остаются пока недоуясненными. О буддийском орнаменте ср. Grünwedel. *Buddh. Kunst*. pass, и Foucher. *L'art gr.-bouddh.* I, 203 ss.

¹⁴² - Английские переводчики Чуллавагги (S. B. E. XX, 172, Note) не думают, чтобы было запрещено изображение всяких человеческих фигур; запрещение касалось, будто бы, лишь «непристойных» изображений. Текст Чуллавагги, однако, говорит о недозволительности мужских и женских фигур вообще, как возбуждающих воображение. Нахождение в вихарах статуй и рельефов на жанровые мотивы еще не подтверждает мнения переводчиков, так как это – произведения той поры, которая уже отступила от первоначального строгого правила.

¹⁴³ - Cullav. V, 32, 1.

¹⁴⁴ - Idem. VI, 3, 3.

¹⁴⁵ - Idem. V, 14, 1–2.

¹⁴⁶ - Idem. VI, 3, 5.

¹⁴⁷ - VI, 6 и 9.

¹⁴⁸ - V, 17. Изображение таких водоемов у Rhys Davids. *Buddhist India*.

¹⁴⁹ - Cullav. V, 14 и 16.

¹⁵⁰ - Об относящемся сюда учреждении обряда, так называемой, катины (касины) – Cullav. V, 11, 3–6.

¹⁵¹ - Idem. VI, 3, 8.

¹⁵² - Cullav. VI, 1, 2.

¹⁵³ - Idem. VI, 3, 8 и V, 14, 4; ср. Mahâvagga, III, 5, 6, 9 и Cullav. IV, 4, 6, 7, и IV. 4, 10.

¹⁵⁴ - Mahâvagga, VI, 17, 7–9.

¹⁵⁵ - Там же, VI, 32, 1–2.

¹⁵⁶ - Там же. VI, 33, 1–2.

¹⁵⁷ - Cullav. VI, 3, и Bigandet, ch. VII, p. 148 ss. франц. изд. Точное местоположение Велуваны еще не определено; см., однако, PL XIV Куннингамовой карты Раджагрихи в Reports of the Archeological Survey of India. Vol. I. 1871.

¹⁵⁸ - Cullav. VI, 3, 11 и Note к соответствующему месту англ. перевода. Уже в джатаках (I, 227; 346; IV, 378; V, 52; 426; VI, 577) упоминаются семиэтажные посадки; ни одна из них не сохранилась в Индии; на Цейлоне же они представлены развалинами в Пуластипуре и Анурадхапуре. Rh Davide. Buddhist India, 70, и Cave. Ruined Cities of Ceylon. Pl, XIII.

¹⁵⁹ - Ниданаката, р. 130 англ. перев., говорит, что в центре помещалась „приятная на вид комната для Мудреца, а вокруг нее особо построенные жилища для 80 старейшин и другие помещения с одиночными и двойными стенами, длинными коридорами и открытыми (с боков) навесами, украшенными разными изображениями уток и перепелов; были и пруды, и террасы для дневных и ночных прогулок“.

¹⁶⁰ - О них Cullav. V, 35. VIII, 1, 5; 9 и 10. Mahâv. V, 8, 3; I, 25, 19.

¹⁶¹ - Cullav. V, 16, 2.

¹⁶² - Idem. V, 14, 3–5; V. 15; 16.

¹⁶³ - Idem. V, 17.

¹⁶⁴ - Idem. VI, 3, 10.

¹⁶⁵ - Изредка упоминаемые источниками садовники, вероятно, были приставлены жертвователями и были из мирян.

¹⁶⁶ - Упоминаются в Чуллавагге, VI, 3, 10.

¹⁶⁷ - Cullav. VI, 3, 10.

¹⁶⁸ - Например, на медальоне балюстрады Бхархутской ступы, изображающей “дар Джетаваны” Cunningham The Stupa of Bharhut Pl. LVII.

¹⁶⁹ - Cullav. VI, 14, 1. Ниданаката, р. 130 англ, пер., упоминает о резных фигурах уток и перепелов на навесах в Велуване.

¹⁷⁰ - Cunnigham. Stupa of Bharhut и Maisey. Sanchi and its remains. London, 1892.

¹⁷¹ - Изображение на Fig. 9 у Foucher, L'art gréco-bouddh. I.

¹⁷² - Foucher. 1, р. 180 и Fig. 10, 17, 18.

¹⁷³ - Cullav. VI, 14.

¹⁷⁴ - Mahâv. V, 10. 3–7.

¹⁷⁵ - Cullav. VI, 5, 1.

¹⁷⁶ - Mahâv. III, 5, 5–7; в 8-м параграфе того же отдела находим сходный список строений для монахинь, с опущением бани, предбанника и отдельной от главного здания ретирады, так как все эти удобства (в таком виде), воспрещались монахиням по некоторым соображениям нравственной казуистики. Cullav. X, 27, 3–4. Помещенный в Mahâv. III, 5, 9 список зданий во владениях мирян дополняет картину тогдашнего строительно-хозяйственного быта: в числе помещений, не встречающихся в монастырях, находим стойла для скота, лавки, лари, кухни, башни и вышки на вершинах зданий.

¹⁷⁷ - Пример бедного портного, так поступавшего: Cullav. VI, 5, 1–2.

¹⁷⁸ - Idem. VI, 5, 2.

¹⁷⁹ - Idem. VI, 17, 1.

¹⁸⁰ - Idem. VI, 17, 1–3.

¹⁸¹ - Idem. VI, 6, 1.

¹⁸² - Idem. VI, 11, 1.

¹⁸³ - VI, 6, 2–5; 10, 2; 11, 1–2; 21, 2.

¹⁸⁴ - VI, 2, 3 и 5.

¹⁸⁵ - Пратимокша-сутра. Буддийский служебник; перевод Минаева. Спб. 1860. Pâcittiya-dhammà § 87–88, стр. 52.

¹⁸⁶ - Mahâv. V, 10. Cullav. V, 19, 1.

¹⁸⁷ - Mahâv. V, 11; Cullav. V, 11.

¹⁸⁸ - Cullav. VI, 2, 6.

- ¹⁸⁹ - Idem. V, 21, 1–4 и 18, 1.
- ¹⁹⁰ - Idem. V, 19, 1.
- ¹⁹¹ - V. 9, 1–2.
- ¹⁹² - V, 9, 3–5.
- ¹⁹³ - Cullav. V, 8 и Bigandet, ch. 9, pp. 196–199 франц. изд.
- ¹⁹⁴ - Об этих «писачилликах» упоминается неоднократно, напр., Cullav. V. 27, 5 и Mahâv. III. 12, 3.
- ¹⁹⁵ - Cullav. V, 10, 2–3.
- ¹⁹⁶ - Idem. V, 16, 2.
- ¹⁹⁷ - Процеживание производилось сквозь какую-нибудь ткань, в крайнем случае – через край одежды. Cullav. V, 13, 1–2; однако упоминаются и настоящие фильтры, *ibid.* 3.
- ¹⁹⁸ - Idem. V, 13, 2.
- ¹⁹⁹ - V, 31, 1–2.
- ²⁰⁰ - V, 27, 6.
- ²⁰¹ - V, 27, 3.
- ²⁰² - Опять, чтобы не уподобляться „дьяволопоклонникам“: V, 27, 5.
- ²⁰³ - V, 11, 2; игольник – там же; наперсток – 5.
- ²⁰⁴ - Cullav. IV, 4, 4 и VIII, 6, 3.
- ²⁰⁵ - Cullav. V, 23, 1–3. Зонтик сначала разрешался только для больных; потом дозволено было держать его и над здоровым, в знак особого уважения, и то, лишь в пределах монастыря. Это – отголосок общеиндусского этикета; в буддийском быту этот акт вежливости с ранних пор соблюдался применительно к самому Татагате и к особо чтимым его сотрудникам. Сцены осенения зонтиками очень многочисленны в буддийской иконографии; в изображениях легенды Будды эту роль исполняют, обыкновенно, разные божественные существа. – Кроме опахал, в защиту от москитов введены были также занавески в окнах: Cullav. V, 13, 3.
- ²⁰⁶ - Idem. V, 22, 2; венки из цветов, доставлявшиеся мирянами, приказано было вешать по одну сторону вихары: V. 18.
- ²⁰⁷ - Список их – Cullav. VI. 21, 3.

²⁰⁸ - Например, найденное на улице или на дороге:
Пратимокша, §§ 83, 84, стр. 51–52.

²⁰⁹ - Mahâv. VIII, 1, 34.

²¹⁰ - Mahâv. VIII, 1, 34–36 и Bigandet, Ch. 9, p. 185–6.

²¹¹ - Idem. VIII, 4, 1–2.

²¹² - Idem. VIII, 28, 1.

²¹³ - Idem. VIII, 15, 7; мнение это высказывалось по поводу монахов, не имевших перемены платья и вынужденных поэтому сидеть обнаженными, пока сушилась одежда, промоченная дождем.

²¹⁴ - Idem. VIII, 28, 2.

²¹⁵ - Mahâv. VIII, 1, 35 и VIII, 7–9, 1.

²¹⁶ - Idem. VIII, 4, 1–5.

²¹⁷ - VIII, 29.

²¹⁸ - VIII, 13, 1.

²¹⁹ - VIII, 13, 2–5.

²²⁰ - Mahâv. I, 29, 2. IV, 3, 3. Из этого же обстоятельства Р. Дэвидс заключает, что статуи Будды, обыкновенно, изображающие его с одеждою, перекинутою через одно только плечо, относятся к поре более древней, чем приведенные сейчас тексты.

²²¹ - Mahâv. VIII, 13, 6–8.

²²² - Idem. VIII, 12, 1–2. Образцом для выкройки послужили будто бы прямолинейные межи и перекрестки рисовых полей.

²²³ - Вот как описывает костюм зажиточных маллов кусинарских Рис-Дэвидс в примечании к Mahâparinibbâra-sutta, VI, 25. S. B. E. XI, 122: то были длинные полотнища кисейной или бумажной материи из двух или, самое большее, – трех кусков: один для опоясывания вокруг бедер, другой – перекинутый через плечи, а третий для головного убора, в виде тюбана.

²²⁴ - Кроме ярких, запрещались изящные и модные цвета, например, оттенки желтого, походившие на цвет слоновой кости: Mahâv. VIII, 11, 2; о крашении одежд и сортах красок – VIII, 10.

225 - Запрещение украшений и отделки одежд, а также нарядных способов драпировки и складок „наподобие мирских одежд” – Cullav. V, 20, 4; прихотливо изготовленных поясов – idem. 1–2.

226 - S. B. E. XVII, p. 212. Note.

227 - Mahâv. VIII, 5, 1–2–8, 2.

228 - Spence Hardy. Eastern Monachism, pp. 121 sq.

229 - Mahâv. VII, 1–13.

230 - Idem. V, 4, 1–2.

231 - В описаниях посещений Будды разными лицами, не исключая и высокопоставленных, нередко упоминается об этом акте вежливости.

232 - Mahâv. V, 12.

233 - Idem. V, 1, 29.

234 - Idem. V, 1, 29–30; V, 6, 3–4; V, 7 и 8. Перечисление разных видов запрещенной обуви (V, 2, 1–4) показывает, что эта сторона костюма была очень разнообразна у индусов.

235 - Mahâv. V, 6, 1.

236 - Cullav. V, 2, 1.

237 - Idem. V, 2, 2.

238 - Id. V, 2, 3–5.

239 - Кроме волос, торчавших из носа, чтобы не походить на дьяволопоклонников!“.

240 - Чистота их была, однако, предписана.

241 - Cullav. V, 27 и X. 10, 3.

242 - Mahâv. I, 38, 8–10; I, 48, 2.

243 - Китайские и, вообще, северные буддисты оставляли, по желанию, на голове чуб.

244 - Therâgâthâ, № 1224.

245 - Id. № 1105.

246 - Id. № 1118.

247 - Cullav. V, 135.

248 - Idem. V, 14, I; ср. V, 17, 2: мирянин дарит общине баню.

²⁴⁹ - По Чуллавагге, V, 17, можно проследить постепенные улучшения гидротехнических сооружений во владениях сангхи.

²⁵⁰ - Cullav. V, 35. Mahâv. I, 23, 19; повторено в Cullav. VIII, 1, 5; правила пользования – VIII, 9–10.

²⁵¹ - Cullav. VI, 20. 2; VIII, 7, 2; VIII, 1, 2–3. Mahâv. I, 25, 14–19.

²⁵² - Пратимокша-сутра (изд. Минаева), 43.

²⁵³ - Mahâv. I, 25, 15.

²⁵⁴ - Idem. VIII, 16; V, 6, 1.

²⁵⁵ - Idem. VIII, 18.

²⁵⁶ - Cullav. VIII, 31. Под зубочистками надо понимать кусочки ароматического дерева, душистых корней или лиан: их жевали, а затем полоскали рот: S.B.E. XX, pp. 146–147. Note.

²⁵⁷ - Мыло, или порошок, его заменявший, упоминается в Mahâv. I. 25, 12

²⁵⁸ - Cullav. VIII, 8. Mahâv. I, 25, 12, устройство бани: Cullav. V, 14, 3–16, 2. Мылось одновременно несколько человек, но не в ваннах, а сидя на особого рода стульях перед широким очагом и обливаясь горячею водою: S. B. E. XX, 103. Note. Пользоваться мужскою банею монахиням было запрещено: Cullav. X, 27, 4; у них были свои, особые бани – *ibid*.

²⁵⁹ - Запрещены втирания, массаж и т. п. во время купанья: Cullav. V, 1; нельзя купаться в неуказанное время; Пратимокша – сутра, 44 § 57: „если духовный ранее истечения полумесяца после последнего купанья станет купаться вне законного времени, это – грех, *râcī*. „если станет играть в воде – *râcī*“, § 63.

²⁶⁰ - Cullav. VI, 3, 1 sqq.

²⁶¹ - Idem. V, 10.

²⁶² - Mahâv. VI, 17, 3. Ср. Пратимокша-сутра. § 38, стр. 46.

²⁶³ - Mahâv. VI. 17, 7.

²⁶⁴ - Пратимокша-сутра, *Râcittijâ-dhamma*. § 31: „духовный, не больной, может съесть однажды подаяния в доме милостыни; ежели съест более, это – *râcī*“. § 32; „в едении с толпой, вне известных обстоятельств, *râcī*. Эти обстоятельства

суть: время болезни, время подаяния чивар, время шитья чивар, время путешествия, плавания, чрезвычайного собрания, угощения новопосвященных“. § 33: „в повторительной еде, вне известных обстоятельств (болезни, подаяния и шитья чивар) – rācī “. § 34: „Если кто-либо пожелает духовного, пришедшего в дом, удовлетворить рисом или сладостями, он может, по желанию, принять две-три полных чаши; если же примет более, это rācī. Приняв две три полные чаши, за сим духовный должен разделить их с другими“. § 35: „если духовный, будучи приглашен, окончит есть, за сим снова станет вкушать пищу не предложенную, это rācī“, § 37: „если духовный не вовремя станет есть, это rācī“. § 38: „если духовный станет есть за день сохраненную пищу, это rācī“.

²⁶⁵ - Пратимокша-сутра, Pācittijā-dhamma, § 61: „если духовный умышленно лишит жизни живое существо, это rācī».

²⁶⁶ - Mahāv. VI, 31, 14.

²⁶⁷ - Id. VI, 23, 10–15.

²⁶⁸ - Id. VI, 23, 9.

²⁶⁹ - Id. VI, 23, 10.

²⁷⁰ - Так, один «новообращенный министр» подал каждому монаху по целому мясному блюду. Id. VI, 25, 1–2.

²⁷¹ - В угощении сетти раджахагского упоминаются, однако, гастрономические «деликатесы», в которые входили разные пряности (порошок из ароматичных и пикантных трав – сиччу), пикули и соусы из мясных препаратов, напр., из поросенка: Cullav. VI, 4, 1 и Note к этому тексту в S. B. E. XX, 179 180.

²⁷² - Cullav. VI, 24, 5–6: «достопримечательны достоинства молока, вареного с рисом: оно дает жизнь, цвет (лицу), радость и силу (телу), бодрость духа, устраняет голод, прогоняет жажду, упорядочивает соки тела, очищает мочевой пузырь, содействует пищеварению... Как целебное средство славит его Совершенный; а потому рисовое молоко должно быть предлагаемо людьми, стремящимися к радости, жаждущими небесной радости и человеческого благополучия».

²⁷³ - Mahāv. VI, 36, 8.

²⁷⁴ - Idem. VI, 34.

²⁷⁵ - Id. VI, 24, 2 sq.

²⁷⁶ - Пратимокша. § 39, стр. 46. Мин.

²⁷⁷ - Mahâv. V, 5, 2.

²⁷⁸ - Id. VI, 38 и 39. VI, 17, 8.

²⁷⁹ - Cullav. V, 34, 1: монахи так усердно воспользовались разрешением раджи Бимбисары кушать плоды манго в его садах, что не оставили ни одного плода щедрому хозяину.

²⁸⁰ - Mahâv. VI, 35,6. Запрещение пить пальмовую водку было, «против мнения некоторых еретиков», подтверждено весалийским собором: Cullav. XII, 1,11; по разъяснению Буддагоши, запрещение распространялось на водку, изготавливаемую «из всех семи сортов хлебных растений».

²⁸¹ - Mahâv. VI, 35, 6; однако, в VI, 36. 8 дозволено есть все овощи.

²⁸² - Id. VI, 35, 6.

²⁸³ - Mahâv. I, 30.

²⁸⁴ - Mahâv. I, 31.

²⁸⁵ - Id. VI, 40, 1.

²⁸⁶ - Id. VI, 1, 1.

²⁸⁷ - Id. VI, 1, 2–4.

²⁸⁸ - Подробности можно найти в шестом отделе Магавагги.

²⁸⁹ - Mahâv. VI, 10.

²⁹⁰ - Разрешение аптекарской посуды, ступы, пестика – Mahâv. VI, 9, 2; VI, 12.

²⁹¹ - Idem. VI, 14, 5; воспрещение клистиров по соображениям нравственного свойства – VI, 22, 4.

²⁹² - Интересный пример включения в буддийскую медицинскую практику старинного суеверного заклęcia против укуса змей сохранился в Чуллавагге, V, 6; заклęcie состоит в выражении любви к четырем „царственным родам“ змей и в пожелании мира и благополучия „всем живым тварям, каковы бы они ни были“; прибавлено, однако, противопоставление „бесконечности Будды, Истины (дхаммы) и Порядка (сангха) ограниченности пресмыкающихся и ползающих существ: змей, скорпионов, стоножек, пауков, ящериц, крыс и мышей“.

Заклятие это вошло и в одну из джатак, № 203. II, 144 sqq. Fanshöll.

²⁹³ - Ср. Wise, Hindu Medecine и Jolly. Indische Medizin в Grundriss der indo-arisch. Philol. u. Altertumsk. III B. 10 Heft.

²⁹⁴ - Hanp., Mahâv. VI, 13; 14.

²⁹⁵ - Id. VI. 22.

²⁹⁶ - Id. VI, 22, 3.

²⁹⁷ - По бирманской легенде, Bigandet, ch, 9, p. 186, он однажды будто бы прекратил чуму в Весали, вызвавши обильный ливень, который снес своими потоками трупы, заражавшие местность. Будда прекратил также жестокие боли, мучившие его отца во время тяжелой болезни, что, однако, не остановило смерти старца; – *ibid.* p. 192.

²⁹⁸ - Mahâv. VIII, 26, 1–3.

²⁹⁹ - Id. 4; I, 25, 24; I, 32, 3.

³⁰⁰ - Id. I, 26, II; I, 33, 1.

³⁰¹ - Id. VIII. 26, 5–8.

³⁰² - Так, встречается предписание отводить больным лучшие места в спальнях и вообще не тревожить их: Cullav. VI, 10, 2.

³⁰³ - Пример: Mahâv. VI, 22.

³⁰⁴ - Как тот Акасаготта, которого Будда обозвал дураком: *idem.* VI, 22, 2.

³⁰⁵ - О нем подробно – Магавагга, VIII, I, где сообщается и романтическая легенда о его происхождении. Ср. Bigandet, ch. 9, pp. 184 ss.

³⁰⁶ - Buddha. 5 Aufl. S, 395.

³⁰⁷ - Mahâvâgga, I, 12, 3–4. Тройная формула, трижды повторяемая, дана в Khuddako-Pâtho, 1. См. Khuddaka-Pâtho. Нем. перевод Зейденштюкера. Breslau. 1910. B, 7–8.

³⁰⁸ - Mahâparinibbâna-sutta. II, 33.

³⁰⁹ - *Idem.* V, 62.

³¹⁰ - Cullav. XII, 2, 5.

³¹¹ - Mahâparinibbâna-sutta. V. 62.

³¹² - Theragâthâ, № 423 sqq. в Lieder der Mönche und Nonnen Gotamo Buddho's. Aus den Theragâthâ und Therîgathâ übersetzt von K. E. Neumann. Berlin, 1899.

³¹³ - Therîgathâ, № 151 sq.

³¹⁴ - Therâgathâ, № 512.

³¹⁵ - Приводим, в размере подлинника и с усиленно большей близостью к нему, перевод этой драматической пьесы, в качестве характерного образца своеобразной иноческой поэзии буддизма: Кало: Когда-то странником был я; Потом охотником я стал; Но в сеть любви попал я сам И в ней спасенья не нашел. Меня ты хочешь обольстить Тем, что ты сына мне дала; Но я прощаюсь с тобой, Чтоб снова безотчизным стать. Чапа: Не гневайся, мой ясный князь. Не гневайся, герой святой! Кто предан гневу, тот нечист, Не знает покаянья тот. Кало: Прощай, змеиное гнездо! Как оставаться со змеей: Аскета к гибели влечет Коварство женское всегда. Чапа: Вернись, супруг мой дорогой! Вкушай отраду бытия. Как в дни былые, а меня Оставь покорною рабой. Взгляни: как злато, на холмах Цветы акации блестя; Благоухает над прудом Лиан причудливая сеть; Так и в объятиях своих Обвею негой я тебя И сладкой грёзой усыплю. Иль к красоте моей ты слеп? Кало: Так пташку вольную зовёт Ловец в погибельную сеть. Соблазн змеиный красоты Уже безвластен надо мной. Чапа: Взгляни на сына своего. О, как тебе подобен он! Ужель за то, что мною он Рожден, покинешь ты меня?.. Кало: Жену, дитя, родной очаг Мудрец отринул от себя; К свободе полной, чуждый уз, К уединенью он спешит. Чапа: Смотри: в руках моих топор; Ребенка на пороге им Убью сейчас! Остайся здесь! Дитя родное пожалей! Кало: Хотя б шакалам или псам Его ты бросила при мне, К себе, преступная жена, Меня ты вновь не привлечёшь! Чапа: О, если так..., тогда – прости! Благословляю я тебя! Therâgathâ, № 291 sqq. Neum.

³¹⁶ - Cullavagga. IX, 1, 4.

³¹⁷ - Digha-nikâya. 1 Thl. 2 Rede. B. I, s. 78–79 Neum.

³¹⁸ - Этому заявлению источники придали шаблонную форму: „тяжело человеку, живущему дома, вести высшую жизнь

во всей ее полноте, чистоте и ясном совершенстве; а потому отрежу себе волосы и бороду, облекусь в оранжевую одежду и выйду из жизни домохозяина в состояние бесприютности“. Так в Тевиджа-сутте, I, 47 и в Mahâvagga, V, 13, 1.

³¹⁹ - Mhv. (так впредь будем обозначать Магаваггу) I, 6, 32 и 34.

³²⁰ - Из Чуллакасетти-джатаки, 4, в Buddhist Birth-Stories, P. 161 sq. и комментария Буддагоши в Buddhist Suttas (S. B. E. XI. 110–111 Note 2).

³²¹ - Mhv. V. 13, 3–4.

³²² - Принимали в общину иногда даже без всякой просьбы вступающего Mhv. I, 29, 7.

³²³ - Mhv. I, 12, 1–4.

³²⁴ - Mhv. I, 28. 3 и I, 31, 2.

³²⁵ - Там же, V, 13, 2–4 и 11, где описано и ходатайство „порубежников“ перед Буддой, вызвавшее сказанную поправку.

³²⁶ - Mhv. I, 31, 3–5.

³²⁷ - Mhv. I, 31, 6–8.

³²⁸ - Mhv. I, 29. 2.

³²⁹ - Id. I, 28, 4–6.

³³⁰ - „Царское священство“, как поется в тропаре Василию Великому. „Сподоби его пожити достойно в ангельстем сем житии“, как сказано в „Чине, бываемом на одеяние рясы“. Это „венчание их (иноков) неувядаемым и нетленным венцом жизни и бессмертия“ – там же; это – „сподобление ангельскому образу“, „обручение ангельского образа“. (Последование малого образа), „совершенное житие, в нем же по подобию Господне жителство является“ (там же).

³³¹ - Mhv. X. 3 и 4.

³³² - «Samyutta Nkâya». Vol. V, LV, 1, pp. 343, 345.

³³³ - Mahaparinibbâna-sutta. I. с.

³³⁴ - Mhv. I, 49, 6.

³³⁵ - Id. I, 75.

³³⁶ - Id. I, 50.

³³⁷ - Id. 1, 51.

- 338 - Therâgâthâ, 429 sqq; 479; 486.
- 339 - Samyutta Nkâya. Vol. I, p. 68 sq.
- 340 - Therâgâthâ, 833; то же в Дхаммападе, v. 382: «Кто, будучи еще молодым монахом, приложится усердно к учению Будды, тот будет сиять в мир, как месяц, свободный от облаков». Ср. Therâgâthâ 203 и 251.
- 341 - См. напр., Manu. VI, I sq.
- 342 - Anguttara-Nikâya. Paneakanipâta. № 59 sq.
- 343 - Therâg. 108.
- 344 - Mhv. I, 54, 5.
- 345 - Mhv. I, 47, I, 46, I, 76,1.
- 346 - Mhv. I, 40.
- 347 - Id. I, 76, 1.
- 348 - Id. I, 68.
- 349 - Там же, 1, 61.
- 350 - Там же, I, 63. В позднейшем, не вошедшем в канон, но и поныне употребляющемся служебнике Kamtavâsam (он включен в Takakusu. Pali-Chrestomasy, pp. 40–52) древний опрос сохранился со всеми подробностями; он перепечатан в Зейденштюккером Pali-Buddhismus, Breslau, 1911, 431 ff.
- 351 - Id, I, 64–67; 71 и I, 39; 41–45.
- 352 - Id. I, 67.
- 353 - Digha-nikâya. I Thl. 2 Rede. B. I. S. 101, нем. пер. Неймана.
- 354 - Напр., Therâgâthâ, 705–725; атаман Ангулами-мала: 879 sqq.; с целой шайкой разбойников: 869–870.
- 355 - Mhv. I, 71.
- 356 - Mhv. I, 39.
- 357 - Id. I, 70.
- 358 - Id. 1, 42, 1.
- 359 - Id. I, 69.
- 360 - Полная формула в Магавагге, I, 76.
- 361 - Там же. 1, 77.
- 362 - Там же, I, 30, 4.

363 - Mhv. I, 78. В Khuddaka-Pâtho. II, дан текст 10 заповедей, которые обязывался соблюдать новоначальный.

364 - В ламаизме, где все посвящение носит более торжественный характер, вступающий получает новое имя; однако за сыновьями знатных родов или сановников сохраняется особый, присвоенный им титул. Waddell. The Buddhism of Tibet or Lamaism. London, 1895, 179 и Net ol.

365 - Mhv. I, 78, 1.

366 - Oldenberg. Buddha, 410. Note 1.

367 - Köppen. I. 338.

368 - Пратимокша-сутра, перевод Минаева. Спб. 1869, стр. 31: „впавший в 4 смертных греха должен занять свое прежнее положение (сделаться мирянином), быть отлучен и исключен из сожителства“.

369 - Mhv. I, 79.

370 - Там же, I, 38, 1–4.

371 - Id. I, 38, 5–10.

372 - Id. 38, 11.

373 - Там же.

374 - Id. I, 38, 1.

375 - Id. I, 38, 11.

376 - Mhv. X, 3.

377 - Id. X, 5–6.

378 - Mhv. IX, 1, 8.

379 - Там же, IX, 3, 1 и 2, 1.

380 - IX, 2. 1.

381 - IX, 2, 3.

382 - IX, 4, 8–11.

383 - Примеры в джатаках: Vannupatha-Jatak. № 2 у Rhis Davids. Buddhist Birth-stories, p. 147 и № 4, p. 161.

384 - Mhv. I, 36, 2 sqq.

385 - Id. I, 54, 4.

386 - Mhv. 1, 38. 1 sqq. Mahâparinibbâna-sutta, V, 64 и 65 и Sutta Nipâta, 6. Sabhiyasutta, 38. Так, думается мне, разрешается

противоречие, едва ли основательно усматриваемое Ольденбергом (Buddha, 403, Note 2) между первым текстом и двумя другими относительно времени новiciата для иноверцев; подтверждение моего мнения я вижу в словах, приписываемых таким посвящаемым в Mahâpar. V, 65, „примут ли меня, братия, в низший или высший чин братства, я готов оставаться на испытании в течение четырех месяцев“ и в словах (Сабхиясутты, 1 с.; „вместо (обычных 4 месяцев) я готов служить 4 года ради получения рясы и посвящения“.

387 - Mhv. I, 25, 1–6 и 32. 2.

388 - Mhv. I, 25–26; I, 32–33; Cullav. VIII, 11–12; 13–14. Ср. Минаев Пратимокша, стр. XI, XII.

389 - Dîpavamsa. IV, 36, 42, 43 и V.

390 - Yagnavalkya. I, 35 Manu. II, 145.

391 - Mhv. I, 25, 8–19 и 24.

392 - Mhv. I, 25, 10.

393 - Cullav. II, 3 и 8; о ней – ниже.

394 - Mhv. I, 25, 20 и 21.

395 - Там же, I, 25. 22.

396 - Id. I, 26.

397 - Id. I, 32–33.

398 - Id. 1, 32, 1.

399 - Там же.

400 - I, 27; то же по отношению к ачарьям и антевасикам: I, 34.

401 - Id. 1, 56.

402 - I, 60.

403 - Id. I, 57.

404 - I, 58 и 59.

405 - II, 21, 1.

406 - Id. I, 55 и Минаев. Пратимокша, стр. XIV.

407 - Mhv. 1, 36, 1.

408 - Therâgâthâ № 412.

409 - Mhv. 1, 36, 2 и 3.

⁴¹⁰ - Id. 4.

⁴¹¹ - Id. 6–10.

⁴¹² - „Для новонаначального монаха нет более полезного закона для достижения высшего блага, как закон глубочайшего внимания“, говорит будто бы Будда в Iti-vuttaka § 16, р. 30 англ. перев. Мура.

⁴¹³ - По разъяснению Буддагоша, это означало наставление в „Канлакаватте“, то есть в правилах, собранных в отделах (кандаках) Магавагги и Чуллавагги. Spence Hardy. Manual, р. 492.

⁴¹⁴ - Mhv. I, 36, 12 и 13. Ср. Sp. Hardy, pp. 492–493.

⁴¹⁵ - Mhv. I, 36, 14–16.

⁴¹⁶ - Id. 1, 36, 16.

⁴¹⁷ - Подтверждением этого предположения является тот факт, что в 34-м отделе 1-й кандаки Магавагги, несмотря на его полный параллелизм к предшествующему, 36-му, вместо пяти условий посвящения (как это видим в 36-м отделе), их шесть.

⁴¹⁸ - Anguttara-nikâyo. Eka-nipâto. IX, № 29, S. 73 немецкого перевода биккху Нанатилока. Leipzig (1908).

⁴¹⁹ - Anguttara-nikâyo. Catukka-nipâto. III, 21. S. 43 нем. перев.

⁴²⁰ - Напр., в Дхаммападе. v. 324: „почитай старцев!“

⁴²¹ - Mhv. II, 10.

⁴²² - Например, за непочтение к Моггаллану и Сарипутте и за клевету на них виновный мгновенно покрывшись огромными нарывами и умер. Suttanipâta. Kokâllyasutta.

⁴²³ - Хвалебные гимны Моггаллану. «высшему человеку», „высоковозблагодаренному Владыкою“ и Сарипутте – в Терагате. 1178 sqq., 1231 eqq., 1249 sqq; оплакивание умершего Сарипутты – 1158.

⁴²⁴ - В гимне на смерть его: Therâgâtha, 1047 sqq.

⁴²⁵ - Anguttara-nikâyo. Duka-Nipâta. XII, № 62 немец. перевода.

⁴²⁶ - Он приведен в Anguttara-Nikâya. Eka-Nipâta. XIV, 1, 19, s. 33–42 немец. перевода, из примечания к коему заимствованы

краткие биографические подробности отдельных старейшин. Там же, S. 43–45, аналогичный список 13 образцовых монахинь.

⁴²⁷ - О нем еще Samyuta-Nik, I, p. 194. Therâgâtha. 673 sqq., 1246 sqq. О знатном роде Конданьев – Dighâ-nik. 14 Kede (II Thl. 1 R.) II B. S. 5. Neum.

⁴²⁸ - Кроме приведенных отзывов о нем ср. еще Therâg. 981 sq. 1083: „фельдмаршал полководца-учителя“. – Sam. nik. I, 190. Dhammapâda, v. 403. „Даже из далека пришли бы мы, чтобы получить разъяснение из уст достопочтенного Сарипутты... Слово достопочтенного Сарипутты будем мы хранить и помнить“, говорят монахи в Majjh. nik. 3 речь. 1 B, S. 22. Neum. Ср. речь 32-ю. – Некоторые речи его включены были в собрание поучений самого Будды: Majjh. nik., речи 5, 9, 28. – В гатах, помещенных в 92 речи Маджжима-никаи, Будда говорит: „в истинном царстве, в высшем царстве, мною учрежденном, я царствую с Сарипуттою, который ближе всех сходен со мною“; а речь 111-я в очень подробном перечислении высоких достоинств и разнообразных способностей Сарипутты дает, в лице его, описание идеального монаха-мудреца, с точки зрения Будды, и величает его „сыном Возвышенного, из уст его рожденным, из истины рожденным, истиною возвращенным и наследником истины“. В 114-й речи он выступает как мастерской истолкователь кратких изречений Учителя; наконец, в речи 141-й последний предписывает монахам, обращаться к Сарипутте и Моггаллану, „держаться их, этих мудрецов и благодетелей своих собратий, этих (духовных) родителей и кормильцев, ведущих к цели, способных указать четыре великих истины, изложить их, разоблачить, развить и обнаружить“. Ср. Digha-nik. 14-я речь, где они названы „превосходною парой учеников“. В 68 джатаке (I, 308 Fausb.) Сарипутта назван „вождем учения“.

⁴²⁹ - Sam nik. 1,195. Therâg. (кроме уже приведенных мест) – 1183–4, и его чудодейственных силах; 1146 sqq. – его песни. Маджжима-никая сохранила одну из речей Моггаллана – речь 37-ю; в речи 50-й описана его способность исчезать и мгновенно переноситься на далекое расстояние.

⁴³⁰ - Therâg. 1051 sqq. и 1169, где он назван „наследником Великого Владыки. В 81 речи Среднего Собрания сам Будда с

величайшем почтением вспоминает о месте, где учил раньше „Кассапа Возвышенный, святой, вполне просвещенный“. 16 речь Дигха-никаи упоминает о его странствованиях в сопровождении огромной толпы учеников.

⁴³¹ - О нем – 31 и 68 речь Маджима-никаи; в 118-й речи он причисляется к наиболее известным старейшинам, а 127-я, названная по его имени, содержит одно из его поучений. Вместе с «благородными» юношами Наидией и Кимбиллой он составлял особую группу примерных учеников, которая носила прозвище ануруддийцев. В 16-й речи Дигха-никаи приведены его стихи на смерть Будды, в Терагате, 892 sqq., – его исповедь, с историей обращения. Он дожил до глубокой старости: Therâg. 904, упоминает о 55 годах, проведенных им „в состоянии покоя“.

⁴³² - О нем Cullavagga. VII, 1, 5–6. Anguttara-Nikaya. I, 14, 1, 6. Therâg. 842 sqq.; положением он превосходил Суддходану, отца Будды.

⁴³³ - Ang. Nik. I, 14, 1, 7. Sam. Nik. II, p. 270; Therâg. 466 sqq.

⁴³⁴ - Пиндола-Бхарадваджья: Therâg. 123–124. 177 sqq.; он уже встречался нам в рассказе о состязании в проявлении магических сил; другой Бхарадваджья – Therâg. 210, Маджжиманикая часто упоминает о представителях древнего рода Бхарадваджий, числившего в себе, между прочим, и одного из ведических певцов.

⁴³⁵ - Его характеристика – в 24 речи Среднего Собрания; речь 145 (там же) носит и название „Пунна“, где повествуется об успехе его проповеди и о его смерти. Ср. еще Therâg. 70.

⁴³⁶ - Об этой способности, кроме Ангуттара-никаи (1. с, упоминают 18, 133 и 138 речи Средн. Собрания. О его обращении – 80-я речь того же сборника, тогда как в 84-й изложена его беседа с раджей авантийским Мадхурою, окончившаяся обращением этого могущественного князя и его подданных в буддизм; область Малава, которою правил Мадхура, стала одним из наиболее важных очагов деятельности буддистов; здесь, в Санчи, воздвигнуто было одно из самых величественных святилищ буддийских, а при дворе раджей, в столице Уджени долгое время процветали науки и искусства;

здесь жил и творил Калидаса и другие поэты. Ср. Therâg. 411 sqq.

⁴³⁷ - Anguttara-nik. I, 14, 2, 3; Samannaphalasutta Дикханикаи: I, 77 ff. Neum. О гонениях на него родных – Therâg, 557 sqq; о его магических способностях (до 1000 трансформаций!) 563 sqq. Ср. 510 sqq.

⁴³⁸ - Короткое стихотворение его в Therâg. 1.

⁴³⁹ - „Всем брат, всем друг“ – Therâg. 648; ср. 645 sqq. 118-я речь Среднего Собрания причисляет его к известнейшим старейшинам.

⁴⁴⁰ - Therâg. 632 sqq.

⁴⁴¹ - Id. 365 sqq.

⁴⁴² - Id. 60.

⁴⁴³ - Id. 350 sq.

⁴⁴⁴ - О нем подробно, ниже; ср. Therâg. 295 sq. Так называемое „Увещание Рахулы“ или «Вопрошения Упатиссы», вошедшие в Среднее Собрание (речи 24, 61 и 62) рекомендовались верующим, как канонические книги, в Байратском эдикте Ашоки. Беседа Будды с Рахулой с целью окончательного отклонения последнего от суеты – Majjh. nik., речь 147.

⁴⁴⁵ - История его обращения вследствие проповеди Будды – в 82-й речи Среднего Собрания. Ср. Dhammapâda, v. 147; Therâg. 760 sqq.

⁴⁴⁶ - Therâg. 15.

⁴⁴⁷ - Id. 1209 sqq.; 1223. Ему принадлежат в Терагате хвалебные гимны в честь разных выдающихся монахов: 1218 sqq.; 1233 sqq.

⁴⁴⁸ - Id. 5 и 1218.

⁴⁴⁹ - В 23-й речи Дигханикаи помещена интересная беседа его с воинственным раджоу сетавийским Паяси, отрицавшим потусторонний мир и награду, и наказания за добрые и злые дела. Ср. Majjh. nik. речь 23.

⁴⁵⁰ - Об этом четвертом аналитическом знании (patisambhidâ) подробно – в Patisambhidâ-Maggo, двенадцатой

книге Куддака-никаи. Оно объемлет собою: 1) истинное понимание пяти вещей: а) всего, из причин происходящего, б) ниббаны, в) слов Будды, г) активной Деятельности (каммат) и д) прекращения деятельности, 2) учение (дхамму) о пяти вещах.

⁴⁵¹ - Therâg. 1018; 1224.

⁴⁵² - О нем Маджхим.-ник., речи 26, 32, 52, 50, 67, 76, 81, 88 (его беседа с раджой Косалийским Пасенади), 90 (беседа с сыном Пасенади Видудабхой:... «он сын царя, а я сын Возвышенного; следовательно, приличествует сыну поучить сына»), 104, 106, 108, 115, 118, 121, 122, 123, 132 (поучение собратьям в стихах), 136, 142, 152. Digha-nik., речи 10, 14 («Ананда – мой служитель, превосходный в услугах»), 15, 16, 17, 18 и т. д. В этих речах Ананда выступает в роли главного собеседника Будды, постоянного разведчика о разных практических делах, докладчика от братии и сторонних лиц, ходатая и т. д.; таким же изображает его и Париниббана-сутта; как тень следует он всюду за Учителем.

⁴⁵³ - Angutt. Nik. I, 14, 4, 6. Therâg. 375 sqq.

⁴⁵⁴ - Therâg. 688 sqq.

⁴⁵⁵ - 80 лет прожил он в состоянии «странника», то есть принявшего паббаджу, и за все это время не испытал будто бы «ни одного человеконенавистнического, или мстительного чувства, ни одной похотливой мысли»; ни разу никого не посвящал он, не имел ни одного ученика, ни разу не хворал, хотя даже дождливую пору проводил в лесу и умер, наконец, среди братии, обходя келью за кельей, возглашая; «сегодня, братия, вполне угаснет во мне суета»: Маджхима-никайя, речь 124.

⁴⁵⁶ - Therâg. 165.

⁴⁵⁷ - Id. 279; Другой Нандака, – 173.

⁴⁵⁸ - Therâg. 157. Mjjh. nik. 68; 128.

⁴⁵⁹ - Therâg. 547 sqq.; 1086.

⁴⁶⁰ - О ней было сказано выше в Т. 1.

⁴⁶¹ - Therâg. 133 sqq.

⁴⁶² - Therâg. 207–8.

- 463 - Mahâparinibbânâ-sutta. II, 32.
- 464 - Id. IV, 7–11.
- 465 - Id. IV, 35.
- 466 - Id. X, 2, 20.
- 467 - Mhv. II, 5,1–2.
- 468 - Id. II, 6.
- 469 - О размере аббхантары – Rhys Davids. Ancient Coins and Measures of Ceylon, p. 15.
- 470 - Mhv. II, 12, 7.
- 471 - Id. II, 7.
- 472 - Vinaya Texts. Vol. I, p. 254, Note 2, по комментарию Буддагоши.
- 473 - Mhv. II, 11.
- 474 - Например, с своими тремя одеждами. Это обстоятельство привело к учреждению особых областных делений применительно к вопросам о перенесении одежд и о местах хранения их: Id. II, 12.
- 475 - Id. II, 13, 1–2.
- 476 - О культовом значении браманических уповасат – Hillebrandt. Vedische Opfer und Zauber. § 47. S. 75–78; ср. Kern. Manual. 99–100.
- 477 - О недоразумениях и разномнениях по поводу 14-го или 15-го дня справления упосат будет сказано ниже, при рассмотрении их культового значения.
- 478 - Cullav. IV, 2 (далее мы будем обозначать ее так: Clv.).
- 479 - Clv. IV, 4, 4.
- 480 - Pâragika; samghâdisesa; pâcittiya; pâtidēsaniya; dukkata; thullaceaya и dubbhâsita.
- 481 - Clv. IV, 14, 1–2.
- 482 - Id. 8 sqq.
- 483 - Id. 1, I, sqq. и ниже.
- 484 - Id. IV, 14, 16.
- 485 - Ср. Mhv. II, 23.

⁴⁸⁶ - Пратимокша-сутра, изд. Минаева, стр. 63 и 79. Ch. IV.
14. 16.

⁴⁸⁷ - Mhv. IX, 4, 1.

⁴⁸⁸ - Id. IX, 2.

⁴⁸⁹ - Clv. IV, 14, 18.

⁴⁹⁰ - Id. IV, 14, 19–23.

⁴⁹¹ - Id. IV, 14, 24. Обращаем внимание на то, что редакция рассказа о порядке решений специальными комиссиями, очевидно, относится к позднему времени, так как в числе материалов для решений по этому способу Чуллавагга, IV, 14, 22, называет не только сутты, то есть основные источники закона, но и Сутту-Вибхангу, позднейший комментарий к ним. Это не мешает думать, что самое правило могло быть современным еще Будде, так как уснащение первоначальных правил позднейшими добавлениями – прием обычный в Магавагге и Чуллавагге.

⁴⁹² - Clv. IV, 10.

⁴⁹³ - Там же.

⁴⁹⁴ - Clv. IV, 14, 26.

⁴⁹⁵ - Id. IV, 14, 27–29.

⁴⁹⁶ - Id. IV, 14, 30–32. Ср. Пратимокша-сутра, стр. 57, Мин.

⁴⁹⁷ - Id. IV, 14, 33.

⁴⁹⁸ - Id. IV, 14, 34.

⁴⁹⁹ - Пратимокша, стр. 30–31. Мин.

⁵⁰⁰ - А именно, из разряда грехов «пачиттия»: 2-й, презрительная речь; 3-й, пренебрежение к духовным особам; 12-й, оскорбление речью; 13-й ропот и крик; 17-й, изгнание монахов из вихары рассердившимся монахом или кем-либо другим по его приказанию; 54-й, непочтение; 74, побои в гневе; 75-й, угрозы жестами; 76-й, безосновательное обвинение в грехе отпускаемом; 63-й, возбуждение уже решенного законно дела и 79-й, ропот по поводу того, на что сам высказал согласие. – Сюда же актом извержения относятся и проступки, раньше судившиеся по правилам Патимокки в разряде Samghâdisesâ-dhamma, пункты 10–12: старание рассорить

собрание или увеличить ссору, привлечь к себе последователей в возникающем раздоре и, наконец, злоречие о законе.

Пратимокша, стр. 32–33.

⁵⁰¹ - Clv. I, 1.

⁵⁰² - Id. I, 3, ср. 3.

⁵⁰³ - О ней Clv. III, 1 и 4.

⁵⁰⁴ - Пратимокша, стр. 34.

⁵⁰⁵ - Clv. I, 6, 1.

⁵⁰⁶ - Id. I, 5.

⁵⁰⁷ - Id. I, 6 и 7.

⁵⁰⁸ - Id. 1, 8; ср. главы 12 и 17.

⁵⁰⁹ - Наиболее подходящие под это проступки в Патимокке, в 31-м грехе паччитии: «есть более одного раза подаяние в доме милостыни» и в 86-м: «отлучка в деревню без необходимости и без заявления присутствующему». Наказание «за глупость и за сношения с недостойным сообществом» не предусмотрено.

⁵¹⁰ - Clv. I, 9–12.

⁵¹¹ - Id. I, 13.

⁵¹² - Clv. I, 13,2, где дан очень ценный в культурно-историческом отношении перечень их. Он вошел полностью в состав Majjhima Sila Тевиджа-сутты: Buddhist Suttas. S. B. E. X., р. 103, но отнесен здесь к браманическим ученикам; есть он и в Сутта-Вибханге, в комментарии на сангххадисесу XIII, 1, 2.

⁵¹³ - В экипажах монахам разрешалось ездить лишь в случае болезни.

⁵¹⁴ - Clv. 1, 13, 1–3.

⁵¹⁵ - Id. 4–6.

⁵¹⁶ - Id. 7.

⁵¹⁷ - Id. 14–17.

⁵¹⁸ - Хотя Чуллавагга, I, 18, 6, и говорит, по обычному шаблону процедуры, предшествующей приговору, об обязанности напомнить виновному о том, что его поступок противен правилу Патимокки, однако, за отсутствием в последней такого проступка, ясно, что в этой ошибочной ссылке

мы имеем дело только с новым примером той бесцеремонности, с какою позднейшие тексты обращались с более ранними.

⁵¹⁹ - Опять, якобы Буддою, хотя отсутствие чего-либо подобного в более древней Патимокке делает это предположение совсем невероятным.

⁵²⁰ - Clv. I, 18.

⁵²¹ - Id. 20.

⁵²² - Id. 1. 22–24.

⁵²³ - Id. 1. 25, 1.

⁵²⁴ - I, 27.

⁵²⁵ - I. 28.

⁵²⁶ - 1, 32–34.

⁵²⁷ - Это можно заключить из колебания числа титл в разных редакциях Пратимокши: в палийской их 227; в китайской 250, в Тибетской 253, в редакции Магавьютпатти – 259. Kern. Manual. 74–75.

⁵²⁸ - А именно: онанизм; чувственные соприкосновения с женщиною; соблазнительные речи к женщинам; восхваление плотской похоти, как «высшего из служений; сводничество. Пратимокша, стр. 31–32.

⁵²⁹ - Vinaya Texts. Vol. I, p. 7. Note 1.

⁵³⁰ - Пратимокша, стр. 35–36.

⁵³¹ - Там же, 36 и сл.

⁵³² - Правило 72: «если духовный при чтении Патимокки скажет: «на что мне изложение этих мелких и мельчайших правил? они существуют для огорчения, для путаницы и смущения», – в таком хулении правил заключается пачиттия».

⁵³³ - См., однако, правило 82; умышленная передача одному члену сангхи дара, предназначенного для всей общины. Ср. прав 66; „условиться с вором идти одною дорогою“.

⁵³⁴ - Правило 47; не брать лекарства более, как на 4 месяца; пр. 90; покров на рану соотносить с законными размерами; 56-е: не разводить огня для того, чтобы вспотеть (не больному); 57: купаться в неуказанное время.

⁵³⁵ - Правила 48, 49, 50, 85.

536 - „Если духовный чашу, чинару (рясу), седалище, игольник или пояс (чужие) спрячет или заставит спрятать, хотя бы с целью пошутить“... Пр. 60, „если испугает другого“... Пр. 55.

537 - Правило это объясняется отвращением буддистов к земледелию, как вредящему организмам, живущим в земле, о чем уже было сказано выше.

538 - См. Mahāvūtpatti изданную Минаевым в его Буддизме. Спб. 1887. Китайские добавления (пункты 60–85) касаются правил чинного отношения к священным зданиям; Kern. Manual. 86.

539 - Пратимокша (Мин.) стр. 54–57.

540 - Hardy. Manual. 145. Bigandet Notice sur les phongies ou moines boudhistes, присоединенная к Vie de Gaudama. Paris, 1878, p. 496; некоторые исповедуются ежедневно и даже дважды в день!

541 - Paticcâna-parivâsa; saddhanta-parivâsa; samodâna-parivâsa.

542 - Clv. II, 1, 1–4.

543 - Id. III, 1–3.

544 - Id. III, 2.

545 - Id. III, 2–6.

546 - Id. II, 2 и 3.

547 - Id. III. 7–11; 15– 19.

548 - Id. III, 20 sq. и Note 1, p. 409 Vinaya Texts. Vol. II.

549 - Id. III, 23.

550 - Id. III, 26.

551 - Id. III. 27.

552 - Таблица этой печальной классификации дана в Vinaya Texts. Vol. III, p. 423. Note 2.

553 - Clv. III, 34, 2.

554 - Id. 35–36.

555 - I-я речь Дигха-Никаи, Брахмаджала-суттанта.

556 - Например, Clv. III, 34, I etc.

- 557 - На таблицах Матик основано большинство книг Абхидхамма-питаки.
- 558 - Clv. III, 23, 5; другой пример Mhv. X, 1, 1–2.
- 559 - Mhv. II, 21, 1–4.
- 560 - О его роли на 1-м соборе – Clv. XI, I, 7.
- 561 - Clv. XII, 1, 9.
- 562 - Id. XII, 2, 7.
- 563 - Id. XII, 2, 5.
- 564 - К. Е. Neumann в предисловии к III тому его перевода Маджхиманикаи XI –XII.
- 565 - Majjh. – nik. LXXVI, II, 293, Neum.
- 566 - Anguttara – nik. III, 65, 3 и 8.
- 567 - Majjh – nik. CII. III, 20.
- 568 - Id. VI, I, 49–52.
- 569 - Warren. Buddhism in translations. Cambridge, 1906, 284.
- 570 - Dahlke. Aufsätze zum Verständniss des Buddhismus. I Theil. Berlin, 1903, 34.
- 571 - Majjhima-nik. Речь IX, I B. S. 76. Neum.
- 572 - Там же, XXVII I, 287.
- 573 - Id. CII. B. III, 2–1 ff. Ср. Udana, ch. VII, pp. 96–97, Strong, и, в особенности, сутту „Браминская сеть“ в Дикха-Никае.
- 574 - Angutt-nik. Catakka-Nipâto. Vierer-Buch., 38. S. 84.
- 575 - Там же, 186. S. 379–381.
- 576 - Angutt. nik. Eka-Nipâto, XVIII, 3.
- 577 - Dahlke, I Thl, 83.
- 578 - Digha-nik. Brahma-Jâlasutta.
- 579 - Majjh. nik. LXXIX. II, 351.
- 580 - Id. XII, I, 171.
- 581 - Id. XLIX. I, 512; CXX. III, 218 ff „33 бога–; „тневые боги; блаженные боги; 1000-кратный Брама и т. д. до 100,000-кратного; возвышенные боги; наслаждающиеся бесконечностью пространства боги; наслаждающиеся бесконечностью сознания боги; наслаждающиеся небытием боги; XXI, I, 335 ff. тоже, с

некоторыми вариантами в определениях, напр.: „боги неограниченного блаженства; боги, живущие по ту сторону безграничного блаженства“.

⁵⁸² - Id. XXI, I, 335.

⁵⁸³ - За одну из таких богинь вступился Будда, когда срубили дерево, в котором она обитала со своим маленьким сыном, и указал ей другое, подходящее для житья: комментарий Буддагоши к Дхаммападе, 222, у Warren, 430–431.

⁵⁸⁴ - См. выше, при описании „ночи просветления“ и Majjh. nik. XXXI. I, 338.

⁵⁸⁵ - Majjh. nik. CXXVII. III, 298 ff.

⁵⁸⁶ - Там же. s. 304.

⁵⁸⁷ - Id. XXXI. 1, 335.

⁵⁸⁸ - Вот как, например, Брама и боги его области отзываются о таких поучениях: „сверхъестественны, поистине чудесны высшая сила и высшее могущество аскета Готамы! Никогда еще не видали и не слыхали мы столь высокоумного, столь превыспреннего и сильного аскета, либо брахмана, как этот!“ Majjh. nik. XLIX. I, 507 ff. и 515.

⁵⁸⁹ - Напр., у Моггаллана поучались 33 бога Тушиты в присутствии царя богов, Сакко: Id. XXXVII, I. 399 ff.

⁵⁹⁰ - Id. ibid. 403.

⁵⁹¹ - Id. XC. II, 509 ff; C. II, 649–650.

⁵⁹² - «Этот Брама, боги его области и эти сонмы и толпы их, все они в твоих руках, все зависят от твоего произвола: я же не в твоих руках; я независим от твоего произвола»; говорит Будда Маре в Majjh. nik. XLIX. I, 509–510.

⁵⁹³ - Древние стихотворные гаты на эту тему – в 28-й главе Виссудхи-Магга приведены у Warren, 249.

⁵⁹⁴ - Majjh. nik. XCVII. II. 616.

⁵⁹⁵ - Abhidhammattha-Sangaha, v. 2–6 и 10 у Warren, 290; здесь продолжительность жизни даже невысокоразрядных богов-спутников четырех Мировых Стражей определена в 500 «божественных» годов, то есть в 9.000.000 годов человеческих; для дальнейших разрядов божеств длина увеличивается,

возрастая для «богов царства, где нет ни представлений (о чем-либо), ни отсутствия их», до 84 000 мировых Циклов.

⁵⁹⁶ - Majjh. nik. CXLI. III, 457.

⁵⁹⁷ - Anguttara-nik. III. 37.

⁵⁹⁸ - Возражения против Ишвары (Творца) были уже приведены выше.

⁵⁹⁹ - Mahâvagga. VI, 28, 11.

⁶⁰⁰ - Majjh. nik. XLI. I, 457.

⁶⁰¹ - Majjh. uik. XVI, 1, 167.

⁶⁰² - Id. XXXVIII. I, 419.

⁶⁰³ - Id. CXX. III. 218 ff.

⁶⁰⁴ - гаты в конце 98-й речи Маджжиманикаи.

⁶⁰⁵ - Anguttara-nikâya. IV, 36.

⁶⁰⁶ - Anguttara-nikâya. III, 18.

⁶⁰⁷ - Majjh.-nik. LXXI. II, 234–236.

⁶⁰⁸ - Id. LXIII.

⁶⁰⁹ - Digha- nikâya. XI Dialogues of the Buddha. I, p. 282.

⁶¹⁰ - Sutta-Nipâta, 524.

⁶¹¹ - „Одним своим лишь поведением И мудростью одной своею Мудрец развяжет узел весь“. Visuddhi-Magga, I.

⁶¹² - Там же.

⁶¹³ - Majjh. nik. XCV. II, 586; XCIX. II, 634.

⁶¹⁴ - Id. LXXXIV. II, 420 ff.

⁶¹⁵ - Majjh.-nik. XCVIII. II, 620–627. Ср. XCI. II. 530.

⁶¹⁶ - Anguttara-nik. Catukka-Nipâto, 22, 2.

⁶¹⁷ - Majjh.-nik. XCVI. II, 597 и 599.

⁶¹⁸ - Sutta-Nip. II. 2, 11 v. 248–249. Ср. тоже, в более сжатом виде, в 141 стихе Дхаммапады и в 7-й речи Среднего Собрания: «Что проку в волнах Сундари Или других священных вод? Преступнику позорных дел Волной священной не омыть! Лишь для того, кто сердцем чист. Цветет бессменная весна; Желанья все его сбылись И светлый праздник – жизнь его».

⁶¹⁹ - Anguttara-nik. X, 13.

620 - Udana. III. 6.

621 - Вот они, а вместе с ними – и идеальный тип индусского правителя: «он был хорошо рождённым с обеих сторон, чист родом за семь поколений; был красив сложением, чертами лица, цветом кожи, статный и бравый; был богат, могуществен и искусен в военном деле; был верующим, щедрым жертвователем, неиссякающим источником даров [для саманов и браминов, для бедных и странников, для нищих и просителей; он был делец добрых дел; учён во всех родах знания, способен изъяснять смысл речей, разумен, опытен и мудр в думах о настоящем, прошедшем и будущем».

622 - Вот эта характеристика идеального брамина по народным воззрениям: «он был хорошо рожденным, чистым по происхождению в семи поколениях; был мастер в знании трех Вед: умел наизусть повторять мистические стихи их, знал тексты Вед и указатели к ним, ритуал, фонологию (напевы и способ декламации священных стихов), экзегетику, священные легенды, наречия языка, грамматику и науку природы (*lokâyata*, «nature-lore»; об этом темном выражении, понимаемом иногда как «система материалистически- атеистической философии», см. разъяснения Рис-Дэвидса (во введении к *Kutadanta-sutta* в *Dialogues of the Buddha*, I, pp. 166–172), который видит в *локаяте* собрание мудрых изречений, загадок, стихотворных поговорок и традиционных понятий о космологии, астрономии, физике, анатомии, минералогии, зоологии и ботанике); он умел различать признаки великого человека на теле его: был добродетелен, разумен, опытен, мудр».

623 - *Kutadanta-sutta*, то есть 5-я речь Дикха-никаи.

624 - *Pâyâsi-sutra*, 10-я речь Дикха-никаи.

625 - *Sutta-Nipâta*, vv. 309–312.

626 - *Id.* vv. 1045–1047.

627 - *Iti-Vuttaka*, § 27.

628 - *Kutadanta-sutta*, I. e.

629 - *Dhammapâda*, ch. 25, v. 379–380.

630 - *Majjh.-nik.* XXI, I, 208.

631 - *Tevijja-sutta*. 1, 13–15.

- 632 - Id. I, 10 и 25.
- 633 - Cetokhila-sutta. 12, в Buddhist Suttas p. 227.
- 634 - Majjh.-nik. XXXVIII. I. 419–420. Neum.
- 635 - Sutta-Nipâta, v. 921.
- 636 - Majjh.-nik. 1. с.
- 637 - Там же.
- 638 - См. выше и Bowden. The Uposatha and Upasampadâ Ceremonies в Journ. of the R. As. Soc. 1893, 159 sqq. и Hardy, Eastern Monachism. 237 sqq.
- 639 - Mhv. II, 12.
- 640 - Id. II, I, 1.
- 641 - Clv. IX, 2, 1.
- 642 - О происхождении и редактировании Патимокки см. замечания Одьденберга и Рис-Дэвидса в Introduction к Vinaya Texts. I, pp. XI–XIII, а также предисловие Минаева к его изданию и переводу Пратимокши; ср. Winternitz. Gtesch. d. buddh. Litteratur, Leipzig, 1913, 18.
- 643 - Mhv. II, 4.
- 644 - О разнице в вычислениях 14-го и 15-го дня у оседлых (местных) и приходящих издалека монахов – Mhv. II, 34. I sqq. Повод к разномнению относительно дней упосат подан был неясностью самих текстов правил о них.
- 645 - Mhv. II, 15.
- 646 - Id. II, 5.
- 647 - Id. II, 8.
- 648 - Id. II, 16, 9.
- 649 - Id. II, 16, 10.
- 650 - Id. II, 15. 5.
- 651 - Id. II, 15, 6–11.
- 652 - Id. II, 17, 4–5.
- 653 - Id. II, 18.
- 654 - Id. II, 35.
- 655 - II, 5.
- 656 - Id. II, 22, 1–2; 23, 1.

⁶⁵⁷ - II, 24.

⁶⁵⁸ - II, 26.

⁶⁵⁹ - II, 16, 8; впрочем, запрещение отпадало в период возвращения ясного сознания.

⁶⁶⁰ - Mhv. II, 36: ср. Clv. IX, 3 и Минаев, Пратимокша. стр. 26. Всего набралось до 21 разряда «исключаемых».

⁶⁶¹ - Clv. IX, 2. 1.

⁶⁶² - В последнем случае надо было принести покаяние перед каким-нибудь безгрешным членом соседней общины. Mhv. II, 28, 6 sqq.

⁶⁶³ - Id. II, 28–33.

⁶⁶⁴ - Mhv. II, 3, 4.

⁶⁶⁵ - Минаев. Пратимокша; предисловие, стр. I. По Васильеву «Пратимокша» означает «спасение» и это самое (по его мнению) «показывает древность начала этой книги, когда думали, что достаточно одного соблюдения чистоты нравственной или, что то же, обетов, и что это может доставить верное исхождение из сансары, или спасение». (Там же). Керн, Manual, p. 74 Note думает, что термин этот означал не «разбременение» или «освобождение», а напротив, «нечто подобное духовным латам» (something serving as a (spiritual) cuirass»), то есть нечто такое, что, облекая дух в броню, непроницаемую для губительных пожеланий, тем самым освобождает его от их бремени. Ольденберг, Buddha, 428, N., 5 Aufl., не соглашаясь с этим толкованием, предлагал, вместо него, сначала «Entlastung», а позднее «was sich auf das Anhaften bezieht». Винтернитц. Gesch. d. buddh. Litteratur, 18. N., возвращается к истолкованию термина словами «Freisprechung, Absolution». Рис-Дэвидс (в Introd. to Vinaya Texts. Vol. I и в Buddhism, p. 162–3, 14-th edit), высказывался за перевод словом «разбременение» (disburdenment).

⁶⁶⁶ - «Vinaya Texts» Introduction. Vol. I, pp. XV, XII.

⁶⁶⁷ - Начало введения, заканчивающееся формулой поклонения Будд, не входило в древнейшие редакции Патимокки; оно переведено у Минаева, 1. с. исключено в Vinaya

Texts. Vol. I, 1, и Note 1 на р. 1 «Предварительные действия» однако описаны в Магавагге.

⁶⁶⁸ - Минаев. Пратимокша, стр. 25–29.

⁶⁶⁹ - Там же, стр. 57–58.

⁶⁷⁰ - Mhv. II, 5, 1; 11. 7, 2 и 13, 1 2; 15, 4–6 и 8–11 и 16.

⁶⁷¹ - «Древние старцы», говорит Буддагоша, «любили проповедь: услышав звон, на первый призыв выходили, говоря: «я первый, я первый». Минаев. Пратимокша, XVII. Мы уже упоминали о запрещении младшим монахам входить на собрания упосаты раньше старейшин.

⁶⁷² - Hardy. Eastern Monachism, 257; Bowden, The Uposatha, p. 139.

⁶⁷³ - 5-й Делийский эдикт Ашоки.

⁶⁷⁴ - Catapatha-Brâhmana, 9, 5, 1, 6.

⁶⁷⁵ - Hardy. East. Monachism, 237 sqq.

⁶⁷⁶ - Id., 232.

⁶⁷⁷ - Âpastamba, 1, 3, 9, 28; Gautama, XVI, 36; Mânu, IV, 113 и 128; Yajnavalkya. I, 146.

⁶⁷⁸ - О ведическом времяисчислении и календаре см. в Grundriss d. Indo-ar. Philol. u. Alterthumsk. III B. 9 Hft. Thibaut. Astronomie. Astrologie und Mathematik, Strassburg. 1899, 7 sqq.

⁶⁷⁹ - О буддийском календарь «по священному учению Татагаты» см. Hiuen-Tsang. Records. Book. II, 4. Vol. 1, pp. 72–73, Beal, В сингalezском календаре лето начинается в полнолуние Пальгуны, дождливый период в полнолуние Ашади, а зима в полнолуние Карттики. Kern. Manual, 100. Это деление не совпадает с указаниями Гиуэн-Тсанга. – О тибетском календаре – Waddel, Lamaism, p. 562 sqq.

⁶⁸⁰ - «В древние времена», повествует Гиуэн-Тсанг, 1. е. р. 73, «монашеское братство, ссылаясь на священное научение Будды, держалось двойного срока пребывания (в монастыре) в дождливую пору, а именно; или более ранних, или более поздних трех месяцев, то есть или от 16-го дня 5-го месяца до 15-го дня 8-го месяца, или же от 16-го 6-го месяца до 15-го девятого месяца». По Васильеву (Минаев. Пратимокша. стр.

XXIX. примеч. 75-е «летование» (васса) начиналось раннее – в средней, а позднее в последней летней луне, с 16-го числа.

⁶⁸¹ - Минаев, I. с., стр. XXX. Тибетцы довольствуются ныне половинным, то есть полуторамесячным сроком; в Пекине только один монастырь справляет «летование» – там же.

⁶⁸² - Минаев. стр. XXIX.

⁶⁸³ - Так, например, достопочтенный Упананда обещал косальскому радже Пасенади провести часть вассы у него: Mhv. III, 14; из этого рассказа видно, что по этому поводу возникала целая конкуренция между желавшими пригласить к себе монахов на «летование».

⁶⁸⁴ - Mhv. IV, 1, 11–13.

⁶⁸⁵ - Mhv. IV, 1, 13–14.

⁶⁸⁶ - Mhv. IV, 3, 1–2.

⁶⁸⁷ - Mhv. IV, 5.

⁶⁸⁸ - Случаи перечислены в Магавагге IV, 6 и 16.

⁶⁸⁹ - Id. IV. 7–15 и 17–18.

⁶⁹⁰ - Описание торжества катины в Mhv. VII, 1–3 и 13; короче – в Патимокке, у Минаева, стр. 75–76 и выписка (там же, 76–77) из Gogerley, I. As. R. S. XIX, 478. В Бирмании и на Цейлоне обряд этот, не будучи общеобязательным (так как получение одежд дозволено и отдельным монахам в качестве личного им дара), не вымер и поныне; Sp. Hardy. East. Mon. 121 sqq. Cp. Bigandet p. 498 ed. Franc.

⁶⁹¹ - О культе китайских буддистов – Edkins. Chinese Buddhism. 2 ed. London, 1893, 205 sqq. п. 239–272; особенно интересно сочетание буддийского учения о перевоплощении с характерными чертами общекитайского благочестия, т.е. с культом предков и умерших (Edkins, p. 268 sqq.); результатом этого сочетания явилась вера в рай и ад, и в возможность искупления душ из области наказаний молитвами и жертвами за них; о происхождении и значении этих «заупокойных» служб, с подробным их описанием, см. работу De Groot. Buddhist Masses for the dead at Amoy (1885); о сходных службах у ламаистов – Koeppen. Die lamaische Hierarchie und Kirche, 324. – О буддийском культе в Тибете подробные сведения у Waddell,

Lamaism и в его же Lhasa and its Mysteries. London, s. an. (1905) и Коеппен. Lamaische Hierarchie und Kirche. – О культе монгольских буддистов – Коеппен и Позднеев. Очерки быта буддийских монастырей и будд. духовенства в Монголии. Спб. 1887; краткие замечания еще у Подгорбунского. Буддизм. Вып. I, Иркутск, 1900 и у Иером. Мефодия. Буддийское мировоззрение или ламаизм. Изд. 2. Спб. 1902. 111 и слл. (описание калмыцких хурулов).

⁶⁹² - О праздновании дня рождения Будды на Цейлоне упоминают Днпавамза, XXI. 28: XXII, 60 pp. 214 и 220 перевода Ольденберга, London и Магавамза, pp. 212, 222. Торжество это совпадало с полнолунием месяца Вайшаки, что еще раз указывает на связь буддийского культа с древнеиндусским ритуалом. В Гайе день нирваны Будды праздновался с особенной торжественностью: сюда, говорит Гиуэн-тсанг, «собирались из разных стран раджи и толпы народы тысячами и десятками тысяч, при звуках музыки, разбрасывая цветы, возливая ароматы, принося благочестивые дары и продолжая, после заката солнца, торжество при свете факелов», Records. II, p. 117. Beal. – О путанице в определениях дней зачатия, рождения, «исхода» (из дома), просветления и нирваны Будды в различных местностях – там же, I, p. 73. Гиуэн-тсанг объясняет эти расхождения недостаточным пониманием «порубежными», необразованными племенами языка «срединного царства» (Индии) при перевод текстов преданий о жизни Будды.

⁶⁹³ - Том I, стр. 617 и сл.

⁶⁹⁴ - Kern, Manual. 101.

⁶⁹⁵ - Многочисленные факты – в путешествиях Фа-Гиена и Гиуэн-тсанга.

⁶⁹⁶ - Первоначальная повесть о разделе мощей – в Магапариниббана-сутте, в конце ее; ср. Hiuen-Tsang в Records. II. 41 и «Fo-sho-hing-tsan-king», Varga 28, vv. 2218 sqq.

⁶⁹⁷ - О них любит упоминать Гиуэн-тсанг, оговариваясь, что не всегда и не всем дано быть свидетелями этих чудес.

⁶⁹⁸ - Описание у Фа-Гиэна, ch. 38 в Records. I. p. LXXV sqq. За 10 дней до праздника, после торжественного объявления о нем, предписываюсь привести в порядок и украсить дороги для предстоявшей процессии: 500 изображений Будды в разные его перевоплощения расставлялись по обе стороны пути, «превосходно написанные разноцветными красками и точно живые по виду»: разбрасывались по дороге цветы; обильно дымились благовонные курения. В день самого праздника (через 10 дней после памяти нирваны Будды) зуб торжественно выносили из храма и несли по дороге; по пути народ встречал процессию щедрыми приношениями. Дошедши до Абхайской вихары, святыню возлагали на жертвенник в зале Будды, где духовенство и миряне, собравшись в огромном количестве, жгли благовония, возжигали светильники и справляли всякие религиозные церемонии днем и ночью, безостановочно. По истечения 90 дней процессия возвращалась обратно в первую вихару, где в особой часовне святыне можно было поклоняться во все дни постов. Ср. Hiuen-Tsang в Records. II, 249. – Подробная история зуба Будды – в произведении старейшины Дхаммакитти (умершего в 1197 г.) *The Dathâvansa; or the History of the Tooth-Relic of Gotama Buddha. Pali Text and Translation by Mutu Coomara Swâmy. London, 1574; ср. Gerson da Cunha. Histoire de la dent, relique de Ceylan в Annales du Musee Guimet. T. VII. p. 469. О празднестве этом в настоящее время – Dathâvansa, p. X и Hardy. Eastern Monachism, pp. 224 sqq. Во многих других местах также поклонялись зубам Будды: Hiuen-Tsang в Records, I, 45; 67; 160.*

⁶⁹⁹ - Кости и части тела Будды: Records. I, 66; челюсть его и волосы – 67 и I, p. CVII.

⁷⁰⁰ - Travels of Sung-Yun в Records. I, p. CVII.

⁷⁰¹ - Hiuen-Tsang в Records. I, 45–46.

⁷⁰² - Sung-Yun. Records, 1. p. CVII – CVIII.

⁷⁰³ - Так полагал Stanisl. Julien, тогда как Керн, Manual, p. 101, думает, что упоминаемая в 3-м эдикте Ашоки анусамьяна была не торжественным праздничным собранием, а днем

проверочного посещения очагов буддийского учения знатоками его, дхаммамагаматами чрез каждые 5 лет.

⁷⁰⁴ - Records. II, 298 и Note 46.

⁷⁰⁵ - Records. I, p, XXVIII. См. об этом празднестве еще Divyava-dana, 405; 398; 403; 419; 429.

⁷⁰⁶ - Records I, 21, I, 51–52.

⁷⁰⁷ - Дарапата. История буддизма. Перев. Васильева, Спб. 1869, 41.

⁷⁰⁸ - «Те внутренние усилия, упражнения, видения и переживания, которые обобщаются под термином баван (Meditationen, Kontemplationen), в качестве источников внутреннего пробуждения и очищения, заменяют в не-теистическом буддизме молитву теистических религий», говорит Зейденштюккер в Pali-Buddhismus in Uebersetzungen. Breslau, 1911, 173.

⁷⁰⁹ - Majjhim. Nik. VIII и XIX. B. I, S. 68 и 196 Neum.

⁷¹⁰ - Idem. VI. B. I, 48–49.

⁷¹¹ - Pali-Buddhismus, 339.

⁷¹² - Visuddhi-Magga, ch. III, у Warren, p. 288.

⁷¹³ - Majjh.-nik. CVIII. B. III. S. 94.

⁷¹⁴ - Idem. s. 95–96.

⁷¹⁵ - Особенно часто в Среднем Собрании, напр., XXII. I B. S. 230. LI. B. II. S. 15. f.. CI. B. III, S. 19 и многие другие тексты: ср. Anguttara-nikâya. Catukka Nipâta übers v. Bhikkhu Nyânatiloka. S. 90–92, 444 ft, 499. Digha-nik. XVIII, 26. XXII 21. XVII, 218 sq.

⁷¹⁶ - Samyutta-nik. I. I, 5, 8 и II, 2, 10.

⁷¹⁷ - Majjh.-nik. VIII, 1, 63–66.

⁷¹⁸ - На вопрос: «какие состояния относятся к ученичеству (sekkhâ)»' Dhamma-Sangani. Кн. III, ч. 1, гл. 2, § 1015, отвечает: «четыре пути «невключенных» и три низших плода жизни отшельнической»; об этих «плодах» см. Digha-nik. Sâmannaphala-Sutta. В противоположность секке, или ученичеству, асекка была состоянием, приложимым уже к архату, уже к прошедшему всю нужную дисциплину.

⁷¹⁹ - Angutt. nik. Vierer-Buch, s. 339.

⁷²⁰ - Idem. S. 320. Angutt. nik. V. речь 2, Majjh. nik. LXXXV. B. II. s. 460; здесь «силы борьбы» определяются как 1) доверие к Совершенному: 2) бодрость и энергия в борьбе с заблуждением; 3) честность и искренность в последовании истине, преподаваемой верховным учителем или опытным братом-иноком 4) мужество и сила в сопротивлении губительному и в достижении спасительного, 5) острота ума в расследовании мудрости. Ср. речь 90-ю, B. II, S. 507. Позднее 1-ю «силу» распространили в смысле «доверия, или веры» в Будду, на дхамму и сангху. Dhamma -Sangani, p. 14, Note 4.

⁷²¹ - Vierer-Buch. Angutt. nik, IV, 426 ff.

⁷²² - Iti Vuttaka. §§ 62, 63.

⁷²³ - Angutt. nik. Vierer-Buch, s. 62–63.

⁷²⁴ - Majjh. nik. CXVII. III. s. 182–3.

⁷²⁵ - Sutta-Nipâta, t.V. 1026 и 1106.

⁷²⁶ - Majjh. nik. CXXVIII. III. s. 322–3.

⁷²⁷ - Dhammapada. ch. 18. vv. 235 sqq.

⁷²⁸ - Sutta-Nipâta, 1, 11, vv. 193 sqq.

⁷²⁹ - Anguttara-nikâya. IV, 204.

⁷³⁰ - Majjliima-nikâya. XLI.

⁷³¹ - Dhammapada, ch. 9, vv. 127–128.

⁷³² - Idem, ch. 12, vv. 157 sqq.

⁷³³ - Id. ch. 13, vv. 167 sqq.

⁷³⁴ - Majjh. nik. XXXII. I, 343. В наставлении сыну своему Будда многократно твердит: ты должен упражняться, Рахула, любвеобильно, радостно, в равновесии духовном пребывая, упражняться». Id. Речь LXII.

⁷³⁵ - Cittam принадлежит к числу многозначных терминов в буддийской условной психологической терминологии: если в общеиндусском духовном обиходе читта могла означать то внимание, то мышление и представление, то намерение и волю, то дух (и его орган – сердце), разум, интеллигенцию (ср. С.-Петербург. Словарь. то в буддийской системе духовной тренировки читта понималась трояко; то как сила мыслительная, т. е. как разум, то как орган ее – область духа

или, по-буддийски, – сердце, то, наконец, как продукт деятельности этой силы – мысль, познание. Вот почему «учебник буддийской психологии» Дхамма-Сангани (кн. 1, ч. I, гл. 1, и дает такое ее определение: «читта есть мысль, разум, сердце; это то, что ясно; это идея в области духа; это способность духа – интеллект, это сканди интеллектуальности, это элемент, приспособленный для процесса представления чего-либо интеллектом». Сходно с термином «читта» понимается и применяется, хотя самостоятельно от него определяется, понятие «cetana»: мышление, размышление, рефлексия, рождаемая из соприкосновения (контакта) с элементом, приспособленным для представления (чего-либо)».

⁷³⁶ - Рис-Дэвидс (Dhamma-Sangani, p. 17. Note 2) говорит: «найти для термина «раппа» равнозначное европейское выражение есть одно из тяжких испытаний в буддийской философии. Пробовали передавать термин словами «разум, интеллект, прозрение, наука, разумение и знание» ..., и каждое из этих понятий может, в том или ином данном применении, означать «раппа». Главная трудность выбора состоит в определении: означала ли для буддистов раппа функцию разума, или же агрегатный продукт известной функции разума, или же, наконец, то и другое? В Majjh. nik. I, p. 292 (=XLIII речь, 1, 460 перев. Неймана) имеющим панню называется тот, кто, в силу ее, понимает природу страдания. В Digha nik. I, 124 (=IV. 23. Dial. or t. Buddha. I, d. 156) сам Будда говорит, что раппа состоит в известных интеллектуальных достижениях, как-то, джанах, в прозрении в изменяемость сущего, в получении ментального образа самого себя, в силах (магических) идди, в обладании космическим зрением и слухом, в прозревании состояния духа других людей, в памяти о своих прежних бытиях и в устранении всех порочных наклонностей. Буддагоша в Visuddhi-Magga, ch. XIV. отличает панню от санни и виньяны, приписывая ей не только различение того же, что доступно и им, то есть чувственных объектов, а также изменчивости, страдания и несубстанциальности, но и знание «Пути». Для него это «интеллект, в смысле высшей силы». Да и в ответе Готама все эти достижения описываются как силы интеллектуальные.

Тем не менее, ясно, что термин не означал простого умственного процесса, доведенного до известной степени сложности, а что он понимался в смысле интеллектуального процесса, вырабатывавшегося в согласии с известной системой понятий, имевших объективную ценность для всех последователей буддизма. Вот почему (при уяснении панно) лучше будет отбросить такие термины, как «разум, интеллект» или «понимание» и предпочесть «мудрость, или знание, или науку, или философию» в их усвоении и применении разумом данного субъекта». В этом же смысле и мы обозначаем адинацию термином «высшей мудрости» с условной, буддийской точки зрения. О *nâna* и *sannâ* ср. замечания Р. Дэвндса в *Dial. of the Buddha*. 1, p. 252. Note 1.

⁷³⁷ - Об этих процессах см. *Angutt. nik.* III, S1; III. 53.

⁷³⁸ - *Samatha* (по Петерб. Словарю *Gemüthsruhe*, *Seelenruhe*) в *Дхамма-Сангани*, кн. I, ч. I, гл. 1, § 54 и там же § 11, определяется как покой и самососредоточенность, при устойчивости и неразвлекаемости мысли: это «способность и сила правильного сосредоточения», но и «мир (покой) в области великого идеала»: (*locutaram eittam*): гл. 5, § 358. По биккху Нянатилока (*Anm. 13 к Einer Buch. (Angutt. nik. I.)*) самато есть «посредством углублений» (джан) приобретенное непоколебимое спокойствие».

⁷³⁹ - *Vipassanâ* (до Петерб. Слов. «*bei den Buddhisten richtiges Erkennen*»: по Рис-Дэвидсу – «ясновидение, или интуиция») по *Дхамме-сангани*, 1. §§. 55 и 16, есть «мудрость», под которую подразумеваются: понимание, поиски, и исследование истины (а именно 4-ной истины»), различение, отграничение, эрудиция, обширность и острота знания; критическая способность, рефлексия, анализ, широта взгляда, догадливость, способность руководить (ходом мысли), прозорливость (ясновидение, понятливость, возбуждаемость (к исследованию истины); это – мудрость, как способность, мудрость, как сила, мудрость, как меч (для усекновения пороков), мудрость, как возвышенное, мудрость как свет, мудрость, как слава, мудрость, как блеск, мудрость, как камень

многоценный; отсутствие тупости, жажда истины, правильные воззрения, – вот что такое эта мудрость».

⁷⁴⁰ - «Lokiyâ» по К. Рис-Дэвидс = «связанное с кругом бытия, составляющее часть его»; по Дхамма-Сангани кн. 3, ч. I, гл. 3, § 1093, это мирские (светские) состояния, хорошие, дурные и неопределенные, относящиеся к мирам чувств и форм, и к (области) бесформенности.

⁷⁴¹ - Lokuttaro – «то, что в мире, но не от мира» (вне свойств его и вне зависимости от него). По Дхамма-Сангани, кн. I ч. 1 гл. 5, § 82. мысль, обращенная к локутаре, занята «высшим идеалом»; (ср. § 504 sqq), «преследование высшего идеала»: по Буддагоше это «путь к идеальному» (lokuttara-mago). – Там же, р. 92. Note.

⁷⁴² - Многократно повторенные параллели между саматой и випассаной даны в IV книге Ангуттара-никаи: Vierer Buch. S. 195; 196–7:193–200; 333–338: приводим первое сравнение: «четыре рода людей, братия, встречаются на свете; какие же четыре? Один приобретает внутренний, душевный покой (самату), но не приобретает прозрения в высшее знание (випассану); у другого есть прозрение в высшее звание, но нет внутреннего, душевного покоя; у третьего нет ни того ни другого, а у четвертого имеется то и другое». – Отсюда ясно, что оба состояния считались независимыми друг от друга, и высшее, второе, не обеспечивало обладания низшим, первым.

⁷⁴³ - По Петербургскому Словарю samâdhi (в наиболее подходящем здесь смысле) есть «Vertiefung; die auf das Höchste gerichtete Aufmerksamkeit, tiefe Andacht»; но также и «Zusammensetzung, Verbindung, in Ordnung-bringen, das Bringen in Harmonie, in Ubereinstimmung», а в третьем смысле – Rechtfertigung einer Behauptung, Beweis». По Speyer. Die indische Theosophie, Leipzig, 1914, 246, «der Ausdruck Samadhi heisst, soviel wie das deutsche «Andacht»; er bedeutet nicht nur Aufmerksamkeit, sondern auch die ehrfurchtsvolle Stimmung der Verehrung, mit welcher, mau sich im Geiste dem Höheren nähert». По Oltramare. L'Histoire des idées théosophiques dans l'Inde. T. I, Paris, 1907, pp. 332–333, самади есть «une concentration intense et absolue de l'esprit», в которой «sujet et objet ne font plus qu'un»,

или, по выражению Yoga-Sutra 1, 41: «у того, чьи интеллектуальные функции подавлены (изъяты), у того происходит сосредоточение и сосуществование (со-бытие, консубстанциация) субъекта, воспринимающего, объекта воспринимаемого и акта восприятия». – Так же точно (применительно к йоге) толкует самади Гарбе. Sâmkhya und Yoga, 44: «Zustand in welchem das Denken mit seinem Objekt vollständig in eins zusammenfließt»; он же в Die Sâmkhya-Philosophie, 277: eine bis zur Bewusstlosigkeit gesteigerte Versenkung. Сходно – Deussen. Gesch. d. Philos. I. 1, 62: «eine in der Hemmung der Gedankengeschäftigkeit bestehende Versenkung». – Виды самади по учению йоги изложены у М. Мюллера (Шесть систем индийской философии, 246 и сл.), замечаящего, что «все запутанные подразделения этих родов созерцания не особенно ясны». О зависимости буддийских понятий о самади от йоги – Senart. Bouddhisme et Yoga в Revue de l'histoire des religions. XLII, 345 ss. Сепар и Ольденберг. Buddha, 82. 4 Aufl., находят, что входящие в состав самади четыре «углубления», или джаны, «теснейше соприкасаются даже в частностях специальной терминологии с объяснениями этих четырех состояний доктриной йоги». Несомненно, что и в самих буддийских текстах, например, в Дикха-никае, I (Brahmajâla-sutta), 24, о четвертой джане упоминаются как о духовном опыте, известном уже добуддийским подвижникам. Но, во-1), самади не исчерпывается одними джанами и не вполне с ними совпадает: джаны – временные, прерывающиеся экстатические состояния; самади же – постоянный, упрочившийся навык, или способность духа; а во-2), самый термин «Samadhi» не находится ни в одном из индусских произведений более ранних, чем буддийские Питаки (древнейший из санскритских текстов, где он встречается, есть Мантра-Упанишад): Rh. Davids в Introduction к Subha-sutta в Dialogues of the Buddha. I, 265–266. В Питаках, говорит Рис-Дэвидс, этот термин всегда обозначает только известное общее, духовное состояние и не имеет конкретного применения, которое ему, под именем джан, придавалось, кажется, раньше. Когда и как буддистами «или их непосредственными духовными предшественниками» было

установлено и введено новое, расширенное обозначение самади, как «самососредоточения»; как постепенно, при такой замене, физические состояния (джан) отошли, по расценке, на задний план, сравнительно с духовными состоянием, обозначаемым термином самади – это вопросы не решенные, по мнению Рис-Дэвидса, который дает некоторые разъяснения о них в своем *Yogâvacara Manual*. 1996, pp. XIV – XXVIII. В сравнительно позднейшем источнике, Dhamma-Sangani (p. 13, Note, англ. перевода Каролины Рис-Дэвидс) находим следующее описание самади: «она называется самососредоточением и своей отличительной чертой имеет отсутствие блужданий, развлечений (внимания), свою сущностью сочетание воедино состояний духа, из нее происходящих, а следствием – спокойствие, или мудрость, ибо сказано: «пребывающий в мир, понимает: он видит вещи такими, каковы они есть».

⁷⁴⁴ - О запутанных и в различном смысле применявшихся понятиях упачары и адипанни см. Rhys Davids. *Yogavacara-Manuial* pp. XI, с истолкованием которого я, в данном случае, расхожусь.

⁷⁴⁵ - Чтобы в этом убедиться, достаточно прочесть столько раз повторяющееся в Среднем Собрании описание «четырех созерцаний» (джан), которое не дает даже приблизительного понятия об этом мистическом состоянии. Более удовлетворительное описание в *Digha-nik. IX, Pottha-pâda-sutta*, в *Dial. of the Buddha. I*, pp. 248–251; ср. *Angutt. nik. I. 20, 62* и *Vierer-Buch. s. 394*. Наиболее удачное, и притом, краткое описание, пожалуй, дано в 22-й сутте Дикха-никаи: «монах, освободившийся от чувственных вожделений и дурных мыслей, вступает в 1-ю джану и пребывает в ней, вмещающей в себя думу и рассуждение, рожденные в уединении и полные радости и довольства. Подавивши их, он вступает во 2-ю джану, самовызванную, рождаемую от сосредоточения, полную радости и довольства; в ней дух, свободный от дум и рассуждений, возрастает в спокойствии и уверенности относительно пребывания в области возвышенного. Далее же, разочаровавшись в радости, он пребывает в спокойном

созерцании и бдительном самообладании, ощущая в теле своем то довольство, о коем арии говорят: «спокойно и бдительно созерцательный, живет в довольстве». Так вступает он в обитель 3-й джаны. А далее, отложивши и довольство, и недовольство, отрешившись и от счастья, и от уныния, прежде ощущавшихся, он вступает в 4-ю Джану, в восхищение (экстаз) полной чистоты, бдительности и ненарушимости (душевного равновесия), не чувствуя ни довольства, ни блаженства, ни страдания. Это и есть то, что называется правильным экстазом». В Дхамма-Сангани, кн. I, ч. 1, гл. 2, ss. 160–166, изложена четверная система джан (обычная), а в § 167–175 – пятерная, сравнительно редко встречающаяся; она получается от раздельного, неединовременного упразднения витакки и викары (vitakko K. Рис-Дэвидс переводит «conception», а Majjh. Nik, речи XIX и XXI, понимает под ними идеи, понятия, мысли; викара же есть «дискурсивное мышление»; викара, сравнительно с витаккой, должна была выражать движение и удержание (усвоение) содержания, добровольно влягаемого субъектом в свое мышление, в отличие от произвольных, первичных восприятий витакки. Dh. Sang. pp. 10–11. Note. Выбор между 4-й и 5-й системами джан предоставлялся на усмотрение педагога, приспособлявшегося к частным свойствам учеников или к специальной цели производившегося наставления.

⁷⁴⁶ - Majjh. nik. CVI. III. 70–71. Neum: 1, 484.

⁷⁴⁷ - Там же.

⁷⁴⁸ - Эта радость (piti, в отличие от sukham) не носит характера чувственного удовольствия; она даже не входит в сканду чувств, а относится буддийской психологией в сканду санкары; это – сложное психическое состояние, «центрально психологического происхождения»; оно возникает из восприятия не ощущений, а идей: по восприятии же, проникает собою весь организм, но в виде не чувственного, а духовного восторга, испытываемого, однако, и всей физической стороной организма. Dhamma-Sangani, p. 11–12. Note; ср. Visuddhi-Magga. ch. 4 и Rhys-Davids. Yogâvacara-Manual, ch 7. Позднее (у Буддагоши) пытались дать понятие об этом состоянии расчленением его на пять вариантов: восторженная дрожь радости, вызывавшая

замирание тела; вспышка радости, молнии подобная; волна радости, подобная ощущению утопавшего, выброшенного на берег; экстаз, в котором объятый им, как бы парит по воздуху, и, наконец, – все заливающая, все проникающая радость.

⁷⁴⁹ - Majjh. nik. XLV. B. I, 484; ср. Id. XIX. I, 192–3; XXXVIII, I, 426, LXXIX. II B. 353 ff. и др.

⁷⁵⁰ - Id. XIII. I, 139–140.

⁷⁵¹ - Пять «препятствий или помех, называемых также цепями и покрывалами, скрывающими от духовного взора истинные свойства вещей и дел (Digha-nik. XIII, 30. Dial. of. t. Buddha), очень часто упоминаются в больших сборниках сутт, особенно в Среднем Собрании, напр., речи 6, 22, 68, 112, 151 и др.; лучшее описание освобождения от этих цепей – в Digha-nik. II, 68–74. Число «цепей», однако, часто показывается различно: нередко упоминается только о трех цепях (так, в первых из указанных сутт Среднего Собрания); то же в Dhamma-Sangani § 1002 sqq, но тогда разумеется иное, чем в «5 цепях», а именно: признание учения о личности (о субстанциальности человеческого Я) сомнение относительно Будды, дхаммы и сангхи, и «зараза обрядностью и внешними правилами». Насчитывают иногда и 10 цепей (чувственность, отвращение, самомнение, одурманивание себя умозрительными мнениями, сомнение, увлечение внешними правилами и обрядностью, желание повторного бытия, зависть, алчность (в разных проявлениях ее), невежество Dhamma- Sangani, §1113.

⁷⁵² - Majjh. nik. XLIII. I, 464.

⁷⁵³ - Id. LI, II. 14.

⁷⁵⁴ - Там же.

⁷⁵⁵ - Id. LII, II 20.

⁷⁵⁶ - Id. LXXVII. II. 325–327; CXIX. III, 207 ff.

⁷⁵⁷ - Образцом для этого «воспоминательного познания» послужил, вероятно, рассказ Будды о своих переживаниях, сюда относящихся: Majjh. nik, IV. I B, 33 ff.; ср. с этим рассказом Digha-nik. I, 31 sq. и в II, 93 в Dial. of t. Buddha. I, pp. 27–28; 90–91.

⁷⁵⁸ - Majjh. nik. LI. B. II. 16–18.

⁷⁵⁹ - Samyutta-nikâya. II, XII. 62: «даже невежественный светский человек может пресытиться телом; но не может он пресытиться духом, сознанием, утратить усладу ими и освободиться от них».

⁷⁶⁰ - Случаи этого рода не раз указываются в джатаках, например, в 360-й джатаке, и в других вариантах повести о Гарите описывается, как аскет, впавший в грех чувственности, „лишился способности экстаза“, („озарения“), которая вернулась к нему после раскаяния и исправления.

⁷⁶¹ - Rupam = εἶδος, образ, форма, абрис.

⁷⁶² - Majjh. nik. CXXXVIII, III, 313.

⁷⁶³ - Там же, III, 314–323.

⁷⁶⁴ - Cullavagga. IX, I, 4.

⁷⁶⁵ - Иногда упоминается еще 11-я касина: aloka-kasina, но в Санджити-сутте Дикха-никаи, как и в 77 речи Среднего Собрания и в 3-й главе Висудди-Магга, ее нет. Цейлонское предание также начисляет 10 касин, «но включает в это число еще одну quasi-касину, а именно, bhâta-kasina, объемлющую зараз все четыре стихии после их отдельного созерцания. Rh. Davids. Yogâvacara-Manual. 1896, pp. 48–52. Порядок расположения касин не всегда одинаковый в источниках и на практике.

⁷⁶⁶ - Vibuddhi-Magga, ch. III, перевод у Warren, pp. 291–292.

⁷⁶⁷ - Напр., по главнейшему, в Anguttara-nik. I, 29, где перечень упражнений изложен с постоянным прибавлением слов: «или он (упражняющийся) погружается в такое-то, или в такое-то упражнение».

⁷⁶⁸ - Они изложены в Самютта-никае, IV, XI, III, 34, и будут перечислены ниже.

⁷⁶⁹ - Dhamma-Sangani, § 1365, так объясняет vsuddhi-sil'y: «это «отсутствие излишества в деле и слове».

⁷⁷⁰ - Оговариваемся, что в данном случае, как и в большинства случаев, буддийская терминология различных духовных процессов, состояний и приемов духовной дисциплины и тренировки определяется условно установленным приурочением термина к этим процессам и

приемам, а не общепринятым значением терминов, взятых независимо от такого искусственного их применения; вот почему одно буквальное, только филологическое истолкование терминов в подобных случаях совершенно недостаточно и даже, порою, может вести к грубым недоразумениям. Так, *ditthi* в буддийской терминологии будет означать не *Anweisung*, *Vorschrift*, или *glückliche Fügung* (СПб. Словарь, s. v.), а то «теорию», то «умозрение», то «взгляды», то «мнения», касающиеся спекулятивных воззрений (Dh. Sang. p. 257. Note 2); и дитти-висудди есть (по Dhamma-Sangai, § 1366) в положительном смысле – знание природы, кармы и других истин «в должном порядке», «знание того, кто держится правильного пути и того, кто владеет плодами его»: в отрицательном же смысле это – незапятнанность увлечением ложными спекулятивными мнениями (они во множестве перечислены там же, § 1215), непричастность «к дебрям (ученых) мнений, к марионеточной выставке мнений популярных», «к окольным тропам и ложным путям убеждений».

⁷⁷¹ - Это неопределенное состояние Рис-Дэвидс пытается пояснить следующими словами: «*nâpa*» зависит от «*sannâ*»; это та сумма знаний, та степень прозрения, та сила суждений, которые зависят от идей, возникающих в состояниях (усовершенствованного) сознания; причем, хотя «они и вызваны влиянием внешнего мира на органы чувств человека, однако, являются настолько подчиненными его собственной регуляции, что он, по желанию, может устранять любые из этих идей, и вызывать вместо них другие». *Dialogues of the Buddha*. I, 252. Note 1.

⁷⁷² - Примеры – *Angut. nik*, X, 12, схема «10 признаков освобожденного»; в *Sam. nik*. IV, XLIII, 34 схема «пути, ведущего к ниббана», и множество других.

⁷⁷³ - О ниваранах – *Angut. nik*. I, 1 и *Digha-nik*. XIII. *Tevijja-sutta*, 30: также (в виде притчей) в II, 71–74. *Samanna-phala-sutta*. *Angutt. nik*. III, 63. *Samyut. nik*. V, 60, 94–98: тексты из Среднего Собрании многочисленны и были уже отчасти указаны. В *Дхамма-Сангани*, кн. 3, ч. I, гл. 9, § 1152 sqq. ниваран

насчитано не 5, а 6, вследствие добавления к обычным пяти еще неведения, авидджи.

⁷⁷⁴ - Visuddhi-Magga, ch. IV; перевод у Warren, 293–296. Из канонических текстов о касинах упоминают Majjh. nik. LXXVII, B. II, S. 325 Neum.; Augutt. nik. 1, 41 и Vol. V, pp, 46 sqq.; Dhamma-Sangani. ch. II, pp. 43, 57–58 перев. Каролины Рис-Дэвидс, где, однако, упомянуто только о восьми касинах (исключены касины «интеллектуальная» и «пространственная»). Описание касин – у Sp. Hardy, Eastern Monachism. 252 sqq.

⁷⁷⁵ - Majjh. nik. XXXVI, I, 386–389.

⁷⁷⁶ - Id. LXII, II, 137.

⁷⁷⁷ - Id. XX, I. 200.

⁷⁷⁸ - Id. X, I, 86.

⁷⁷⁹ - Id. LXII, II, 142–3, CXVIII, III, 195–198.

⁷⁸⁰ - Anguttara-nikâya. I, 20 и III, 88.

⁷⁸¹ - Digha-nik. XXII, 20. Систематическая обработка учения о формах (rûpakandam) дана в Dhamma-Sangani. II, § 683 sqq. и ch. III, § 1091–1092; ценное разъяснение к этим текстам – в введении переводчицы, К. Рис-Дэвидс, pp. XLI sqq. Из древнейших источников укажем на рассуждения о «восьми ступенях преодоления» (иллюзий, рождаемых кажущимся постоянством внешних вещей) в Mahâ-parinibbâna-sutta. III, 24 sqq.

⁷⁸² - Anguttara-nikâya. I, 20, 55–62.

⁷⁸³ - Ср. Dhamma-Sangani. III, 2, p. 346. Девятою самапатти считалась нирода-самапатти; в Majjh. nik. XLIV. Vol. 1. p. 301 подлинника (ср. LIX 398–400) пятая (последняя) вимокка описана так же в качестве самапатти.

⁷⁸⁴ - Anguttara-nik. I, 20, 62. Древнейшее описание этого транса – в Patthapâda-sutta Дикха-никаи IX, 17 в Dial. of the Buddha I. p. 251.

⁷⁸⁵ - По 23-й главе Висудди-Магги разница между мертвецом и находящимся в «трансе прекращения» состоит в том, что у второго, «хотя и прекратились карма телесная, голосовая и ментальная (мыслительная), но жизненность еще не вполне истощена, естественная теплота еще не совсем

подавлена и чувства еще не прервались». Живое описание этого транса встречаем в Majjh. nik. L, V. I, s. 519–520: один ученик достопочтенного Какусанды, живший в лесу, легко впадал в «уничтожение сознания». Однажды он погрузился в него, сидя под деревом. И вот, увидали его пастухи и поселяне в этом состоянии, и воскликнули в удивлении и ужасе: «смотрите, что за чудо! сидя, помер этот аскет! похороним его!» И набрали они соломы и хвороста, и сухого навоза, покрыли ими тело достопочтенного, подложили огонь и удалились. На следующее утро достопочтенный воспрянул от своего «углубления», поднялся, встряхнул одежду, взял рясу и посох, и побрел в деревню за сбором пищи. Когда же узрели те пастухи и поселяне, как он переходил от дома к дому, они в ужасе закричали: «глядите-ка, глядите! аскет, сидя умерший, ожил!» И вот, поэтому-то постепенно и прозвали достопочтенного «жизневладыкой», овладевшим жизнью.

⁷⁸⁶ - О вимокках – Dhamma-Sangani I. 1. ch. 2, § 248, ch. 3. §§ 265–268; восьмая вимокка здесь не упомянута. Ср. Angut. nik. IV, 306 и Mahâ-parinibbâna-sutta. III, 33–42; здесь – все восемь.

⁷⁸⁷ - Духовная чувственность этого рода, обезвреживаемая до некоторой степени своей откровенной наивностью, очень ярко выступает у Мехтильды Магдебургской (ум. между 1281 и 1301 г.г.). Чуть не на каждой странице ее мистической книги *Das fließende Licht der Gottheit* встречаемся с такими выражениями как: «Süsser Gott, feurig innen, blühend aussen, minniglich schön und kraftvoll»; «Liebe! sage meinem Geliebten, dass sein Bette bereit ist und dass ich minnesieh nach ihm bin». 2; 3. «O, du giessender Gott in dem Glaube! O, du fliessender Gott in der Minne! O, du brennender Gott in der Begehrung! O, du hilschmelzender Göttin der Einigung mit dem Leib! O, du ruhender Gott au meinen Brüsten! Ohne dieh kann ich nicht sein!» 17. Или; (Gott liebkoset mit der Seele)». Du bist mein Lagerkissen, mein minnigliches Bette, du bist die Lust meiner Gottheit, der Trost meiner Menschheit, ein Bach meiner Glüht.» 19. «Je enger das Minnebett wird, je näher geht das Umhalsen, je süsser das Mundküssen schmeekt, je minniglicher sehen sie sich an.» 22. *Deutsche Mystiker. B. II. Mechthild von Magdeburg. Kempten. 1911.* – У Гейнриха Сейзе

сходные порывы облагорожены романтически-рыцарским духом; вся мистическая лирика этого «миннезенгера-монаха» преображает средневековое «служение любви» (Minnedienst) в своеобразное духовное рыцарство; недаром на груди своей вырезает он монограмму Христа, в качестве «знака вечной любви к единственному страстному желанию своего сердца, к Богу. Lebensbeschreibung, Kap. IV. Deut. Mystiker. I Band. 32–33. – У Франциска Ассизского прорывы в сторону духовной эротики достигают интенсивной пылкости в его гимнах; «души, влюбленной до безумия в Бога»: Cantico II: «In foco amor mi misc» и Cantico III, например: «Amor, che tanto bramo, \ Fa me morir d'amore! \ Per te, amor, me consumo languendo etc.». Впрочем, тут же – сознание опасности этого «безумия» любви и необходимости «упорядочения ее»: «Ordena questo amore; Non e virtù senz' ordine trovata». Francisci Assisiatis Opera omnia. Coloniae, 1849. p 188. Сдержаннее св. Катерина Сиенская: «l'amore vâ dietro all' intelletto, e quanto piu conosce, piu ama, e quanto piu ama, piu conosce». Dialogo della Divina Providentia, cap. 85. Venetiis, 1579, p. 269; однако, и она порою говорит об «опьянении души любовью к Богу» (ibid. С. 19, p. 90) и отдается жгучим мечтам о блаженстве невесты (души) «на ложе огня и крови, на ложе беспредельной любви», «тонущей в благоухающей боковой язве Иисуса Сладчайшего. Иисуса – Любви» – Lettera 223 a fra Raimondo da Capua в Lettere di S-ta Caterina da Siena. Firenze, 1860. IV. 5 sqq. – Образцы «духовных стихов» последующей поры итальянского Возрождения с уклонениями в область мистической эротики можно найти в богатом сборнике Laude spirituali di Feo Belcari e d'altri. In Firenze. 1863. – О мистической среде, создававшей эти настроения, кроме Ozanam, les poètes franciscains, Gebhardt, L'Italie mystique и литературы о Франциске Ассизском, см. Roure. Figures franciscaines. P. 1913: Musciattelli. Mistici senesi. Siena, 1913. Canay. Les bienheureuses dominicaines. 2 ed. P. 1913. Не свободен от мистических «замираний» любви (pâmoisons d'amour) и Рюисброх: De la vie contemplative, ch. 7 et 8; ср. Диалог 12 мудрых дев, предпосланный этому трактату и в Le Royaume des amans de Dieu, ch. 34: Христос – «le plus grand et le

premier des amants», ch. 35, p. 235 ed. Paris, 1912; «cet amour immense pénètre, et embrase tous les sens dans la fournaise de l'unité, ce qui fait presque que l'homme, dans les délires de la jouissance, est inondé, submergé, liquifié (d'amour) ch. 36, p. 239. – У более сдержанной св. Терезы о «сладостях и очарованиях» той же любви см. Las Morades. 4 Morada, p. 93, Madrid. 1910 и Mor. 5, p. 138: об «огневом» характере ее собственных экстазов («a manera de un fuego ardiendo») см. La vida de la s-ta madre Teresa de Jesus c. 18, 20, 28 в ее Obras. En Anveres. 1630. I Parte. – Систематическую разработку католическая мистика любви нашла в классическом произведении св. Франциска Салийского, *Traité de l'amour de Dieu*, сравнительно уравновешенном по тону, однако, местами, также не чуждом чувственного рдения (например: L. VII, ch. 8: Je le tiendrai, je ne le quitteray jamais, je mourray avec luy et brusleray dedans les flammes de son amour. Mon Jésus est tout mien, et je suis toute sienne... je vivrai et mourray sur sa poitrine... Ainsi doncq se fait la sainte exstase du vray amour»; cp. L. VII, ch. 10 о «langueures et ravissements du feu qui dévore et consume la vie des amants sacrés». – О связи этой стороны мистики Франциска Салийского с сентиментально-романтическими литературными течениями его времени – Tessier, *Le sentiment de l'amour d'après St. François de Sales*. P. (1913) и Strowski. *St. François de Sales*. P. 1908. – О наличии эротического элемента в квиэтистической мистике – Molinos. *Guida spirituale*. Roma, 1675, L. III, c. 16, p. 235. c. 12, p. 263, c. 13, p. 268 (о «внутреннем уединении в любовном, интимном покое, в объятиях Божественного Супруга»). Cp. Les Torrents M-me Guyon, а об ее личных переживаниях этого рода – Vie de M-me Guyon, Cologne, 1720. 1 P. ch. 11, p. 101, ch. 12, p. 116, eh. 19, p. 185 (брачный договор с младенцем Иисусом, «qu'il me serait un époux de sang.»). Cp. Herpe. *Geschichte der quietistischen Mystik.*; о всей же этой тенденции католической мистики – G. Dumas. *Comment aiment les mystiques chretiens*. Revue des deux mondes. 15 Sept. 1906 и Leuba. *Les tendances religienses des mystiques chrétiens* в Revue philosophique. Juillet et Novembre, 1902.

⁷⁸⁸ - Сравнение христианской аскетики с буддийской, в силу сложности темы, приходится отложить до второй части настоящей работы, излагающей учение буддизма.

⁷⁸⁹ - Samyutta-nik. XXXVII, 11. 5.

⁷⁹⁰ - Visaddhi-Magga. ch. XXIII.

⁷⁹¹ - Там же.

⁷⁹² - См. примечание бикху Ньянатилока в его переводе первой книги Ангуттара-никаи: Einer-Buch. S. 82, Anmerk. 133.

⁷⁹³ - Majjh. nik. XLVIII. I, 501–503.

⁷⁹⁴ - Samyutta-nikâya. XII. 7. Cp. Puggala-Pannatti. I, 30. Majjh. nik., речь 77-я и Angutt. nik. IX, 44.

⁷⁹⁵ - Puggala Pannatti. I, 31. S. 14 немецкого перевода Bhikkhu Nyâna-tiloka.

⁷⁹⁶ - Visaddhi-Magga. ch. I; перевод у Warren, pp. 285–287.

⁷⁹⁷ - Majjh.-nik. CXVII.

⁷⁹⁸ - Недаром, как раз в приведенном тексте Висудди-Магга оправдывает свои пространные разъяснения опасениями, что иначе «слишком сжатое изложение пути чистоты может оказаться неспособным облагодетельствовать многих».

⁷⁹⁹ - Majjh. nik. XLVIII. I, 503, Samyutta-nik., V, XLVIII, 53.

⁸⁰⁰ - О «стремящемся» («борце») и «достигшем» («не стремящемся уже») – Majjh. nik. речь 117-я, и Samyutta-nik. V, XLV, 1, 13; V, LIV, 12. Itivuttaka, 84; о признаках «вступившего в поток» – Samyutta-nik. II, XII, 41 и V, LV, 5, 5; об «осуществлении плода вступления в поток» – там же, V, LV, 55; о свойствах «не возвращающегося» – Itivuttaka, 1–6; определение архатства и «вполне освобожденного» – Sam. nik. IV, XXXVIII, 4, 2, 3 и Itivuttaka, 84; десять признаков их – Anguttara-nik. X, 111 и 112 и Sam. nik. V, XLVIII, 53; десять цепей, определяющих количество и свойство возрождений – Angut. nik. X, 13. Краткие характеристики всех вариантов типа «стремящихся» и типа «достигшего» даны в Puggala Pannatti. I, 11 – 50; в этом источнике сжато, но удобопонятно и наглядно, сопоставлены относящиеся сюда определения и описания, рассеянные и затерянные в объемистых сборниках Маджимы-, Самютты- и Ангуттары-никаи. По части систематической разработки тех же

тем, см. Dhamma-Sangani. кн. III, ч. I. гл. 5, §§ 1113 sqq. «группа цепей».

⁸⁰¹ - Вот соотношение трансов с возрождениями по Абидхамма-Сангхаге, у Warren. 291:1-й транс в своей низшей степени дарует возрождение в ряду прислужников Браммы, в средней – в ряду жрецов его, в высшей – в ряду великих богов неба Браммы». 2-й и 3-й транс, опять в трех последовательных степенях, обеспечивают возрождение в качестве «богов ограниченного и неограниченного блеска» и «богов, излучающих свет»; 4-й транс, в слабейшем проявлении, ведет к вырождению «богом ограниченного сияния», в среднем – «богом неизмеримого сияния», в высшем – «богом, вполне сияющим», а 5-й транс – одним из «богато награжденных богов», а «для тех, у кого этот транс сопровождается утратой перцепции, – одним из богов, не имеющих перцепции».

⁸⁰² - Majjh.-nik. CXIII, III, 144–150.

⁸⁰³ - Об этих cattâri brahmavihârajhânani см. Tevijja-sutta, III, 3: Maha-Sudassana-Sutta, II, 8 Majjh. nik, VII. I B. S. 57–58. Dhamma – Sangani, кн. I, ч. 2. гл. 2. § 250 и Note Visuddhi-Magga, ch. IX; ср. Hardy. Eastern Monachism, pp. 243 sqq. – О значении упекки – Dhamma – Sang. §153 n. Note. «Это – незаинтересованность, бескорыстие, беспристрастие, срединность (состояние непоколебимого равновесия духа)»; ср. §§1278–1279.

⁸⁰⁴ - Angutara-nik. III, 65, 15; тоже в Digha-nik. (Tevijja-suttanta), XIII, 76.

⁸⁰⁵ - Tevijja-sutta, 79.

⁸⁰⁶ - Rhys Davids. Buddhism. 1890. 170–171 Alabaster. Wheel of the Law. 168.

⁸⁰⁷ - Digha-nik. XXII. Nahü-satipanhâna-Sutta, 1–10. Ср. Majjh. nik., речи 10, 33 и, в особенности, 119-я, созерцание тела и трупа.

⁸⁰⁸ - Idem 11–13.

⁸⁰⁹ - Angutt. nik. I, 30, 93–102 и I, 16.

⁸¹⁰ - О пяти аспектах влечения к бытию – Angutara-nik. Vierer – Buch. S, 100 ff.

⁸¹¹ - Текст и перевод в Angutt. nik. Einer Buch: перевод Ньянатилока. S. 57–58.

⁸¹² - Об очень разнообразном значении термина sanna см. разъяснения К. Рис-Дэвидс в Dhamma-Sangani, pp. 7–8 и Note 2 и pp. 17–18, Note 2.

⁸¹³ - Angutt. nik. I, 20, 73–92.

⁸¹⁴ - О ней Majjh. nik. речи 10, 118, 125 и 151. Дхамма-Сангани (§ 358) понимает сатипаттану как возрастание вдумчивости по отношению к высшей цели (к идеалу).

⁸¹⁵ - Это – система правильных усилий, направленных к высшему идеалу». Dh.-Sangani, § 358; о них Majjh. nik., речи 77 и 78.

⁸¹⁶ - Digha-nik. XXII, 21.

⁸¹⁷ - Iddhi „в светском смысле“ есть удача, благополучие, благосостояние (Спб. Слов. s. v.); в этом смысле, например, царскими «идди» считались красота, долголетие, здоровье и расположение народа: Mahâ-sudassana-sutta, 49–53. В Anguttara-nik., I, 145, под „светскими идди“ самого Будды разумеются его сады, одежды, дворцы, музыка и изысканная пища. От „светской“ идди резко отличается идди духовная; это, по Дхамма-Сангани, § 358, – „мистические силы, направленные к достижению высшей цели, или идеала“, это – известные степени интеллектуального совершенства, выражающиеся в сверхъестественных силах (ср. СПб. Словарь, s. v.). Об этой „идди“ – Angutt. nik. III, 340, Samyutta-nik. IV, 289, 290. По Mahâ-parinib. sutta, III, 3, это – „средства духовного (ментального) прогресса и основа для назидания“ и, вместе с тем, одухотворение тела.

⁸¹⁸ - Позднее Буддагоша насчитывал девять видов идди.

⁸¹⁹ - Об интуитивном характере аббинни – Dhamma-Sangani, pp. 53, 54, 193 и Angutt. nik. III. 277, 451; IV, 348. Это знание разделяли на 6, а иногда на 5 видов; в Majjh. nik., в 6-й речи их указано и описано шесть; то же в Ангуттаре-никае, IV, 17–19.

⁸²⁰ - Об этих знаниях и силах – Angutt. nik. III, 99; Majjh. nik. Речи 77, 119 etc. Digha-nik. II. Sâmannaphala-sutta. Ср. Puggala-Pannatti. 27.

821 - Angutt.-nik. Vierer Buch. S. 166.

822 - Sâmanna-phala-sutta 87–97.

823 - Indriya, один из многозначных индусских терминов вообще (см. СПБ. Словарь, s.v.), фигурирует в буддийской психологии то в общем смысле «динамических сил и способностей делать то именно, что делается», (Dhamma-Sangani, Introd. p. LVII), то в смысле определенных внешних чувств (зрения, слуха и т. д.), напр., в Dhamma Sangani, §§ 661, 709 sqq. 971–973, то, наконец, в смысле того условного определения, которое в данном случае указано применительно к внутреннему, вне-чувственному, непосредственному ведению. Об этом последнем понятии индрий – Angutt. nik. V. 2.

824 - Angutt. nik. Vierer-Buch. S. 320.

825 - Вот они по Angutt. nik. I. 20, 2: ясность ума, глубокомыслие, радость, спокойствие, сосредоточение и духовная, устойчивая уравновешенность (непоколебимость); ср. Vierer-Buch. S. 482.

826 - Об отношении Будды к чуду есть краткая, но дельная статья у Dahlke. Aufsätze zum Verstandniss des Buddhismus. II Heft 77 ff. Статью De Lorenzo об отношении Будды к магическим силам, помещенную в Flegrea. II. 2. 4. Napoli, 1900 мне не удалось получить.

827 - Majjh. nik. CVIII. III, 91 Neum.

828 - Ibid. LXXIII. II 253–254.

829 - Ibid. VI. I, 50–51.

830 - Ibid. LXXVII, II. 329.

831 - Ibid. XII. I 109–110, где дано обычное их перечисление. «Могущественными магическими силами» называет Будду один из певцов Терагаты: Theragâthâ, 901.

832 - Mahâv. VI, 28. 12–13; VI, 23. 1–7.

833 - Ibid. VI, 26.

834 - Он особенно отличался способностью становиться невидимым и перелетать на далекие расстояния, пример – Mahâv. VI, 20, 1–3.

835 - Therigâthâ, 71:228.

- 836 - Majjh. nik. LVI. II. 62–64.
- 837 - Рассказ о семи провидцах и об Асите-Девале там же, XCIII.
- 838 - Cullavagga. VII. 1. 4.
- 839 - Там же, VI, 2. 1.
- 840 - Mahâvagga, VI. 34.
- 841 - Напомним сцену публичного призового состязания в магических силах, рассказанную в Чуллавагге, V, 8.
- 842 - Mahâv. IX, 4, 2.
- 843 - Cp. Winternitz. Witchcraft in Ancient India в Indian Antiquary. March 1899, p. 72.
- 844 - О суеверии и чародействе: Jolly. Vedische Opfer und Zauber, 167 ff.; из источников – преимущественно Атарваведа и Samavidhânabrahmana, edit. Burnell. London, 1873 о ней – Konow. Samavidhânabrahmana, ein altindisches Handbuch der Zauberei eingeleitet und übersetzt. Halle. 1893; кроме того: Bloomfield. Atharvaveda. Strassburg. 1899; Oldenberg. Religion des Veda, 476 ff; Weber. Indische Studien. IV. 395 ff; V. 195 ff. XIII, 129 ff. XVII, 177 ff. Caland. Altindische Zauberei.
- 845 - Bloomfield. Atharvaveda, 66.
- 846 - Digha-nik. Brahmana-jâlasutta 1.1. 21 sqq.
- 847 - Mangaladosavippahino – «Sünde des Mirakel-Wesens» по переводу Зейденштюккера в Fall-Buddismus S. 448 (по Sutta-Nipâta. II, 13, v. 2 = v. 359), на ответственности которого оставляю истолкование этого термина, опущенного в переводе Фаусбелля S. B. E. X, p. 59.
- 848 - Digha-nik. XXIV.
- 849 - Cullav. V, 8. 2.
- 850 - Dahlke. Aufsätze. II, 83.
- 851 - О них подробнее в Samgârava-sutta в A. N. I.168–173.
- 852 - Или «мистическое», по переводу Рис-Дэвидса.
- 853 - Смягчая тон выражения, Нейман (Digha-nik. 1, 267 нем. пер.) переводит: «ich empfinde das Wunder der Macht als ungehörig, umbekömmlich, unerquicklich».

854 - По Нейману – «зеркало» для гадания, для чего, впрочем, употреблялись и драгоценные камни.

855 - Digha-nik. XI.

856 - Samyutta-nik. XXII. 90,16.

857 - Dhammapâda V. v. 242–243.

858 - О них см. I-ю главу Сарва-Даршана-Санграхи, pp. 2 sqq. ed. Cowell and Gough, где, p. 10. приведены следующие изречения Брхаспати, родоначальника этой школы материалистов-атеистов: «нет ни неба, ни конечного освобождения, ни души в ином мире. Дела четырех каст и разрядов людей не имеют никаких реальных последствий. Три веды, эти три жезла аскетов, – только средство для существования людям, чуждым знания и мужества. – Пока живы, будем жить счастливо и обжираться, хотя бы живя в долг, на чужое! Когда же тело станет прахом, кик возможен возврат для него (к жизни)? И, если умирающий переходит в иной мир, почему же не возвращается он утешить возлюбленных своих, близких?.. Авторы трех вед были, следовательно, обманщики, мошенники, демоны». – Сходное описание современных ему вольнодумцев этого грубого типа дает сам Готама: «вот, Сандако, что утверждает их учитель: «милостыня, сострадание, щедрость – все это – пустошь! нет награды, нет и возмездия за добрые и дурные дела; посю- и потусторонний мир – вздорные понятия; отец и мать, и духовное рождение пустые слова... Из четырех стихий происходит человек, и когда умрет, земное в нем возвращается в землю, водяное в воду, огневое в пламень, а воздушное в воздух, и в пустоту пространства рассеиваются чувства. Проводы покойников, сожжение их, жертвы, раздача даров и милостыни, все это – нелепость, ложь; пустая болтовня, будто есть что-то реальное в этом: мудрецы и глупцы одинаково распадаются в прах при разложении тела; все погибают, и ничто не уцелевает после смерти». Majjh. nik. LXXVI. «Кто бы что ни делал: разрушает ли что, мучит ли, ... бьет или убивает, грабит ли, верует и обманывает, соблазняет ли чужую жену, лжет ли или ко всему этому других побуждает, – все равно! никакого проступка он тем не творит. И, если бы даже кто мог остро отточенным клинком сабли единым взмахом разнести

вдрызг все живое, и тогда за ним не было бы вины, не совершено было бы и тогда никакой несправедливости..., так же, как и кротостью, милосердием, самопожертвованием и правдивостью не стяжаются заслуги, не совершается ничего доброго. Там же, речь LX.

859 - Mahâv. VI, 31, 1–8.

860 - Там же, VI, 34, 12.

861 - Dhammapâda V, 121–122.

862 - Samyutta-nik. I. III, 1, 4.

863 - Majjh. nik. LXXIII и IX.

864 - Id. XLI.

865 - Там же.

866 - Angutt. nik. III, 99, где даны и конкретные примеры соответствия будущей судьбы жизненному поведению.

867 - Mahâv. VI, 26, 8 и VI, 36, 5.

868 - Mahâparinibbana-suttta, I, 24. Mahâv. VI. 28. 5. Udana. VIII. 6.

869 - Sutta Nipâta. I, 6, V. 89 sqq.

870 - Angutt. nik. III, 31; IV, 63; то же в Itivuttaka, 106.

871 - Angutt. nik. IV, 155; ср. в Сутта Нипате, 1, 6, vv. 16–23 (=vv 105–112), в качестве контраста, осуждение легкомысленного женолюбия, блуда, прелюбодеяния и похотливости, не соответствующей возрасту.

872 - Majjh. nik. XCVII.

873 - Angutt. nik. Zweier Buch. s. 17–18.

874 - Id. Vierer-Buch. 426.

875 - Samyutt. nik, XII, 7.

876 - Khuddaka-Pâtho. V и VI. Ср. VIII, где делам приписывается необычно преувеличенное значение.

877 - Angutt nik. Vierer-Buch, 352.

878 - Digha nik. XVI, 1–2.

879 - Majjh. nik. CXVII.

880 - Majjh. nik. LXXIII.

881 - Id. CXXXV.

⁸⁸² - Angutt. nik. Vierer-Buch. 166.

⁸⁸³ - О философском обосновании кармы см. Walleser. Die philosophische Grundlage des älteren Buddhismus. Heidelberg, 1904, 82 ff. Bastian. Der Buddhismus als religious-philosophisches System. Berlin, 1893, 13 ff. Cp. Dahlke. Buddhismus als Weltanschauung. Breslau, 1912, 50 ff. Cp. Kuroda. Outlines of the Mahâyâna, ed. cit. p. 9. Для выяснения общеиндусской постановки вопроса о карме см. Историю философии Дейссена 1 В. 2 Abth. и М. Мюллер. Шесть систем инд. философии. Москва, 1901, 99 сл. По поводу истолкований кармы не лишне припомнить слова Валлезера, op. cit, 86; «тот, кто пожелал бы искать разъяснений по этому пункту в изложениях западных исследователей, тот скоро очутился бы в лабиринте предположений, личных взглядов, общих соображений и философских определений, которые окажутся истолкованиями учения о карме, решительно противоположными подлинному духу буддизма... Обсуждение индусской философии от Гегеля и Шопенгауэра до Э. ф. Гартмана служат тому ярким подтверждением».

⁸⁸⁴ - Visuddhi-Magga, ch. 19.

⁸⁸⁵ - Angut. nik. Zweier Buch, 5; 17.

⁸⁸⁶ - Itivittaka, § 23.

⁸⁸⁷ - Puggala Pannatti. 87–88.

⁸⁸⁸ - Там же, 135; cp. Angut. nik. Vierer-Buch. 1 Rede и s. 287–288 нем. пер.

⁸⁸⁹ - Sutta-Nipâta. vv. 799–800; 803.

⁸⁹⁰ - Mahâparinib. sutta. III, 49–55.

⁸⁹¹ - Св. Марка Подв. Наставления к тем, которые думают оправдаться делами, 22, в Добротолубии. Изд. 4. Москва 1905. I, 539–540.

⁸⁹² - Там же, гл. 24. I, 540.

⁸⁹³ - Преп. Исаака Сириянина. Творения. Изд. 3. Серг. Посад. 1911, стр. 123. Слово 25.

⁸⁹⁴ - Св. Марк Подв. О духовной жизни, 70. Добротолубие, I, 515.

⁸⁹⁵ - Он же. К тем, которые думают оправдаться делами.
144. Добр. I, 551.

⁸⁹⁶ - Преп. Никиты Стифата 3-я умозрительная сотница, 41–44 Добр. V, 151–2.

⁸⁹⁷ - Там же, 69–70. V, 134–5.

⁸⁹⁸ - Быть может, наиболее отрицательное отношение к деятельной жизни из отцов, поучения коих собраны в «Добротолубии», встречается у Илии Екдики: «на поприще деятельной добродетели многие «текут, один же приемлет почесть» (1Кор.9:24), – именно тот, «кто конца ее стремится достигнуть с участием созерцания. Деятельному не удастся надолго пребывать в созерцании. У деятеля, по причине множества представлений вещей чувственных, во время молитвы лежит на сердце покрывало, не могущее открыться при сочувствии к ним. Один созерцатель, не имеющий такого сочувствия, может откровенным лицом отчасти видеть славу Божию. В доме души деятельной пребывает «рыдание, жалость и горе» (Иез.2:10), по причине тяготы трудов, а в душе созерцательной слышится «голос радования и исповедания» (Пс.41:5) по отрадности ведения». «Деятель не может украситься совершенным благообразием нравственным, если, подобно патриарху Аврааму, и он не «изыдет из дома своего», естественного закона, и от «сродства своего», от сроднившейся с ним самоугодливой жизни». Илии Екдики Цветособрание, 145, 147, 155, 159 и 164, Добр. III, 434, 435. Однако, ясно, что под «деятелем», встречающим здесь столь неприветливое отношение, праведный авва понимает деятеля еще духовно несовершенного, того, у которого еще есть «множество представлений чувственных», да притом еще и при «сочувствии им»; «то деятель – с «умом, развлекающимся безвременными помыслами», 158, и еще не отрешившийся от «самоугодливой жизни».

⁸⁹⁹ - «Любовь к Богу возбуждает в человеке и любовь к деланию добродетели, а чрез это праведный стремится к благотворению». Исаак Сир. сл. 5, стр. 26; и св. Максим Исповедник. О любви 3-я сотница, 48. Добр. III, 204; «когда хотим сделать что доброе, будем иметь целью не

человекоугодие, а Богоугождение, чтоб, на Него всегда взирая, все делать для Него». «Прекрасен путь любви, прекрасен путь милосердия ради Бога». Ис. Сир. сл. 14, стр. 58. То же у Лествичника, слово 26, 81: «во всех твоих начинаниях и во всяком образе жизни, видимое ли твою дело или духовное, да будет тебе сие законом и правилом: истинно ли оно ради Бога совершается?» и Макарий Великий, сл. 20 о совершенстве духовном, гл. 14 – «сие же тайное борение и труд, и размышление надобно непрерывно иметь любителям добродетели; приступая к исполнению всякой заповеди: «чтобы все, что ни делается доброго, совершалось во славу Божию, а не к нашей славе», Макария Египетского Духовные беседы, послания и слова. Изд. 4. Св.-Троиц. Серг. Лавра. 1904, стр. 369. «И хорошее становится не хорошим, если оно сделано для чего-нибудь иного, а не ради Бога», стр. 371. «Кто все для Бога и делает, и говорит, и помышляет, сей разумом шествует по пути истины». Макс. Испов. умозрит. и деятел. главы, 144. Добр. III, 266.

⁹⁰⁰ - «Делай добро не ради будущего воздаяния». Исаак Сир. Сл. 26. стр. 287. «Награда дается не за делание, а за смирение». Сл. 34, стр. 148. «Награда рабам не обязательна для господина». Св. Марк. Подв. К оправдывающимся делами. 19. Добр. I, 539. «Мы... совершаем добрые дела не ради воздаяния, но для хранения данной нам чистоты». 23, стр. 540.

⁹⁰¹ - Исаак Сир. Сл. 55, стр. 243.

⁹⁰² - Там же, стр. 250.

⁹⁰³ - Там же, стр. 242 и 243.

⁹⁰⁴ - Сл. 55, стр. 259. Ср. сл. 49. стр. 216, где высказано «упование, что некая часть в Царствии Небесном» соблюдается, по добрым делам их, и для многих, не могущих прийти в ту детоподобную простоту, которая указана как условие вступления в него.

⁹⁰⁵ - Сл. 55. стр. 269.

⁹⁰⁶ - Сл. 27. Стр. 127.

⁹⁰⁷ - Сл. 28. стр. 128 и 129.

⁹⁰⁸ - Сл. 5. стр. 26.

- ⁹⁰⁹ - Сл. 2, стр. 13.
- ⁹¹⁰ - Сл. 2, стр. 14.
- ⁹¹¹ - Сл. 55, стр. 251.
- ⁹¹² - Там же, 268, 269.
- ⁹¹³ - Преп. Нила Син. Мысли и увещания, 41, 45. Добр. II, 291.
- ⁹¹⁴ - Его же Увещательные главы, 52 стр. 274; 8 стр. 279; 67 и 73 стр. 275.
- ⁹¹⁵ - Преп. Иоанна, игумена Синайской горы. Лествица. 6 изд. Св. Троиц. Серг. Лавра. 1901. стр. 182. сл. 26, гл. 36.
- ⁹¹⁶ - Преп. Феодора Едесс. Слово умирительное. 13. Добр. III. 349.
- ⁹¹⁷ - Его же, Деятельные главы, 74. Добр. III. 327.
- ⁹¹⁸ - Св. Марк Подв. К оправд. делами, 12, 13, 14, 53 и Добр. I, 539; 543; 546.
- ⁹¹⁹ - Св. Максима Исповед. Умозрит. и деятельн. главы, 233. Добр. III, 287; ср. 53, стр. 241: «добрая деятельность сочетается с созерцанием».
- ⁹²⁰ - Там же, 234, стр. 286.
- ⁹²¹ - Сл. 55, стр. 262; 257; 265.
- ⁹²² - Там же, 266:267; 269.
- ⁹²³ - Лествица, Сл. 7, гл. 58, стр. 85.
- ⁹²⁴ - Писания преп. Иоанна Кассиана Римлянина. Изд. 2. Москва, 1892, стр. 421, Собесед. 14-е, гл. 3. Ср. Иером. (Еписк.) Феодор (Поздеевский). Аскетические воззрения преп. Иоанна Кассиана. Казань, 1902. 188–189, 234 слл. 281 слл.
- ⁹²⁵ - Умозр. и деят. главы, 233. Добр. III, 287–288.
- ⁹²⁶ - Св. Антония Великого. Наставления о доброй нравственности.
- ⁹²⁷ - Макарий Великий. Духовн. беседы, послания и слова. Изд. 4. Св. Троиц. Серг. Лавра. 1904, стр. 335. Он особенно настойчиво требует «понуждать себя на всякое доброе дело, к исполнению всех заповедей Господних» Бес. 19, стр. 164, «принуждать себя к добру, принуждать себя к любви», 165.
- ⁹²⁸ - Исаак Сир. Сл. 34, стр. 148 и Сл. 2, стр. 12.

- 929 - Марка Подв. Наставления, 4. Добр. I. 486.
- 930 - Там же.
- 931 - Исаак Сир. Сл. 55, стр. 245 и 247.
- 932 - Там же, 265 и 367.
- 933 - Марк Под. К оправд. дел. 5 и 7. Добр. I, 538.
- 934 - Сл. 57, стр. 294.
- 935 - Максим Исп. Умозр. и деят. главы, 222 и 223. Добр. III, 286.
- 936 - Авва Дорофей, Подвижнические наставления, 97. Добр. II, 636.
- 937 - Авва Исаия. О хранении ума, 3, Добр. I, 457.
- 938 - Антоний Вел. Наставления. 53. Добр. I, 46.
- 939 - Добр. II, 271.
- 940 - Исаак Сир., Сл. 25. стр. 123.
- 941 - Он же, Сл. 28, стр. 128.
- 942 - По гатам Терагаты, напр., 80, 227, 263, и еще более древним в речах Среднего Соборания 131-й, 132-й, 134-й и особенно 98-й.
- 943 - Исаак Сир. Сл. 2, стр. 12.
- 944 - Он же, Сл. 28, стр. 130.
- 945 - Fo-sho-hing-tsan-king. III, 14, vv. 1150–1153.
- 946 - Там же. IV, 16, vv. 1366–1369.
- 947 - Он приведен выше II, 56. Ср. Spence Hardy. Manual, 217 sqq. и Nidânakathâ, p. 130.
- 948 - Fo-sho-hing-tsan-king. IV, 18, v, 1432 sqq.
- 949 - Sutta-Nipâta. III, 5, Mâghasutta.
- 950 - Sutta-Nipâta. I, 3. 34–36 = vv. 67–69.
- 951 - Theragathâ, v. 494.
- 952 - Sutta-Nipâta. IV, 4, 5, v. 792.
- 953 - Çânkhâyana Grhya-sutra. IV, 13 и III, 8, 9; Açvalâyana Gr. S, II, 10. 3, 4. 5 sqq. II. 2, 4 sq.; Pâraskara Gr. S. II, 13 и III. 1. Gobhila Gr. S. III, 68. 9 sq.; IV, 4, 27 sq, Khâdira Gr. S. III, 3, 16 Sq.; III, 1, 45 sq. Âpastamba Gr, S. 19, 6 sq. Hiranyakeçin. Gr. S. 1, 18. Çrauta-sutra, II, 9 ed. Garbe.

⁹⁵⁴ - Так, Âpastamba (Dh. S.) I, 1. 1. 1–3. Ману. XII, 97, выводит разделение на касты со всеми следствиями оногo из вед.

⁹⁵⁵ - Vasishtha. II, 1–2 и 13–19; ср. Gautama, X, 1 sqq.

⁹⁵⁶ - По Ману, X, 4, три первых касты имеют право на повторные возрождения, у четвертого, «подчиненного, служащего класса» есть только одно рождение.

⁹⁵⁷ - Âpastamba. 1,1. 1, 7–8. Vasishtha. II, 21. 20. Gautama. X, I sq.

⁹⁵⁸ - Ману. I, 31.

⁹⁵⁹ - Ману. I, 87–91.

⁹⁶⁰ - Там же, X, 115; ср. 75–80.

⁹⁶¹ - Там же, X, 116.

⁹⁶² - Там же, VIII, 102, и IX, 225.

⁹⁶³ - Ману. X, 81–83.

⁹⁶⁴ - X, 84.

⁹⁶⁵ - Они перечислены в Ману, X, 85–90. В данном случае запрещена была торговля всякого рода растительными соками; обработанным рисом; зернами сезама; камнями; солью; скотом; „человеческими существами“; всякими тканями красного цвета, а полотняными и шерстяными даже и иных цветов; кореньями; плодами; лекарственными растениями; водою; оружием; ядами; говядиной; соком асклепия; всякими духами; молоком; медом; творогом; растительным маслом, коровьим и маслом сезамовым; воском; сахаром; дерном, снятым со священных мест; лесными животными всякого рода; хищными животными и всеми нераздельно-копытными; птицами; хмельными напитками; индиго и лаком. – В сборнике дхарма-шастр Баудаяны, II, 1, 2, 27–29, встречаем следующие, ограничивающие торговлю, правила: „продающий сезам, поистине, продает своих предков; продающий рис, поистине, продает свою жизнь; отдающий дочь ради выгодной сделки, поистине, продает часть своего духовного достоинства. – Трава и дерево, в их природном виде, могут быть продаваемы. – Животных, имеющих зубы в одной только челюсти, а также и минералы, за исключением соли, да некрашенные ткани

дозволительно продавать“. – Сведения о торговле индусов у Lassen. Ind. Altertumskunde, II B (2 Aufl.) 52 ff. IV, 880 ff. (поздняя пора): ср. Zimmer. Altindisches Leben 255 ff.; интересные данные о торговле и о купцах по джатакам у Fick'a, 172–179.

⁹⁶⁶ - Manu. X. 91–93.

⁹⁶⁷ - Там же, X, 95–98.

⁹⁶⁸ - Sénart. Les castes dans l'Inde в 121, 122 и 125-м томах Revue des deux mondes, p. 236.

⁹⁶⁹ - Zimmer. 245 ff.

⁹⁷⁰ - Вот этот список (Zimmer, 253): каретники; плотники; кузнецы; гончары: канатчики; скорняки; красильщики; охотники; псари; изготовители луков, тетивы и стрел; ювелиры; купцы; носильщики; застольные разрезыватели мяса; возницы (кучера); земледельцы; сторожа при слонах; пастухи рогатого скота и лошадей; рыбаки; лесные сторожа; дестиллировщики; балаганные лицедеи; акробаты; барабанщики; игроки на лютне, флейте и раковинах; врачи; астрономы.

⁹⁷¹ - Из буддийского периода дошел следующий список профессий, беспорядочно составленный, так как в нем «благородные» занятия перемешаны с «низкими», и, явно, далеко не полный: лошадиники; каретники; лучники; знаменоносцы; начальники и прислужники лагерей; высокие военные чины царского происхождения; вожди; воины; герои; дома-рожденные рабы; повара; цирюльники; банщики; портные; изготовители венков; прачешники; ткачи; бондари; гончары; преподаватели счетного искусства («арифметчики»); счетоводы «и еще столько иных профессий». Sâmanna-phala-sutta в Digha-nik. II, 14.

⁹⁷² - Gautama. X, 60.

⁹⁷³ - Manu. X, 122–123.

⁹⁷⁴ - Там же, X, 99–100.

⁹⁷⁵ - X, 129.

⁹⁷⁶ - Fick, 183.

⁹⁷⁷ - В Gautama, X, 31 каждому мастеровому предписано один день в месяц работать на раджу; в Visishtha, XIX, 28,

встречаем уже месячную подать с ремесленников в пользу раджи.

⁹⁷⁸ - Признание авторитетности обычного корпоративного права у земледельцев, купцов, скотопромышленников (пастухов), у дающих деньги в рост и у ремесленников – у Gautama. XI, 21. Купцы имели право самостоятельного разрешения споров друг с другом (в торговых делах); id. X. 35. О выборных старшинах – Jolly. *Recht und Sitte*, 136.

⁹⁷⁹ - Jâtak. III, 281; 405; IV, 161.

⁹⁸⁰ - Jâtak. 1, 320; 376; II, 18, 79; 197; 403; III, 281; 376; 405, IV. 159; 161; V, 282.

⁹⁸¹ - Так – улица резчиков по слоновой кости: Jâtak. 1, 320, II, 197.

⁹⁸² - Например, близ Бенареса, деревня столяров, числом до 500 человек: *ibid.* II, 18, где довольно подробно описан и экономический распорядок их профессии; поселок плотников: (I, 405; IV, 159; гончаров – III, 376; две смежных слободы кузнецов, причем в одной насчитывалось до 1000 хижин! III, 281.

⁹⁸³ - Jolly. 111 и 136.

⁹⁸⁴ - О древне-индусской музыке см. Ambros. *Geschichte der Musik*. I Band Breslau, 1862, 41 ff. и Felber. *Die indische Musik der vedischen und der klassischen Zeit*. Wien, 1912, где, на стр. 72 ff, дана и специальная библиография предмета. Вопросы об общественном положении музыкантов эти труды, однако, не касаются. «Сведения о музыке у древних теоретиков и комментаторов (говорит Фельбер, 70) слишком скудны, и из немногих встречающихся сообщений получается впечатление, что (общественное) представление о музыке было довольно низкое».

⁹⁸⁵ - В Jâtak, IV, 324, есть намек на какие-то комические представления; вообще же о драматическом искусстве сведений в джатаках нет, и Fick, 188, полагает, что театральные представления в ту пору еще не существовали. Однако, в Vaudhâyaṇa II, 1, 2, 13, в числе «низких профессий» упомянуты «представления на подмостках» и «обучение танцам, пению и игре (на сцене?)».

⁹⁸⁶ - Nârada, 14, 20–32 у Jolly, 27.

⁹⁸⁷ - В ведическую пору врачевство воспрещалось брамину, из опасения загрязниться сношениями с низшими классами, что не мешало, однако, верить, будто одна треть исцеляющей силы исходит из брамина. Zimmer. Altindisches Leben, 208.

⁹⁸⁸ - Baudhâyana, II, 1, 2, 13.

⁹⁸⁹ - Jolly, 113.

⁹⁹⁰ - По Assalâyana-sutta и по Сутта-вибанге.

⁹⁹¹ - Jâtak. II, 306; IV, 251. Однако, уже Ригведа (8, 55, 3) упоминает об искусном плетении из травы бальбаджи, – работа, которая, судя по указанию Атарваведы, 6, 138, 5, производилась женщинами. Zimmer. 255.

⁹⁹² - Таково предположение Фика, 208 f.

⁹⁹³ - В Jâtak. I, 356, оно названо жалким и низким занятием. Характерно то, что, в противоположность греческой, римской и германской старине, где изготовление тканей является одним из главных занятий женщины-хозяйки, в древне-ведическом периоде нет совсем указаний, чтобы женщины-индуски занимались тканьем; только в более позднем тексте Атарваведы упоминается о «нежно льнущей к нам одежде, сотканной женами (супругами)»: Atharvaveda, 14. 2, 51: ср. 10, 7. 42 у Zimmer, 254.

⁹⁹⁴ - Jâtak. II, 306. В ведическую пору мастерства плотника и столяра соединялись с мастерством каретника, «колесничника», вследствие чего «презренность» этого последнего, наиболее важного (для хозяйственных и военных целей) мастерства сообщилось и ближайшим к нему. У Баудаяны, I, 9, 17, 1, плотники сопоставлены с чандалами.

⁹⁹⁵ - Указание на это в Jâtak. III, 452.

⁹⁹⁶ - Ср. Dieterich. Mutter Erde. Leipzig, 1905 (не касается Индии).

⁹⁹⁷ - Впоследствии значение цирюльника повысилось, вследствие его участия в разных обрядах: при рождении, постриге младенца, а затем ученика, при свадьбе и похоронах (Nestfield. Caste System, 42), а также благодаря его обиходной близости к раджам и придворным.

⁹⁹⁸ - Пуккузы были сыновья от незаконного сожителства женщины из сословия кшатрий с шудрой. Vasishtha. XVIII, 5. Baudh. 1,8,16,8 и 11.

⁹⁹⁹ - Sutta-Vibbanga. Pâcittiya. II, 2, 1.

¹⁰⁰⁰ - О том, как мало занимались рыболовством в ведическом периоде, видно из того, что в Ригведе о рыбе упоминается всего только один раз: 10, 68, 8. В послеведическую пору рыболовство стало широко распространенным занятием; в памятниках этого времени рыбаки, однако, сопоставляются с людьми профессий презренных, с плотниками и каретниками. Zimmer. 96 и 244.

¹⁰⁰¹ - Zimmer. 221 ff.

¹⁰⁰² - Признавалось законом известное, между ними и их нанимателями установившееся обычное право: Gautama. XI, 21; за небрежное отношение к своим обязанностям или за отказ от исполнения своей профессии они подвергались наказаниям, до порки розгами включительно: Âpastamba. II, 11, 28, 3–9 и XII, 20. По Baudhâyana, 1, 5, 10, 28, «семьи унижают себя уходом за коровами и лошадьми».

¹⁰⁰³ - Занятие извозным промыслом унижает семью: так, по приведенному в предыдущем примечании тексту Баудаяны, возчики поставлены рядом с чандалами, Baudh. I, 9, 17, 1.

¹⁰⁰⁴ - Gautama, XXI, 4–6.

¹⁰⁰⁵ - Baudhâyana. II, 2, 3, 41. Вот какой образ жизни предписывается (там же, II, 1, 2, 18) «отверженным»: «они должны жить вместе; вместе выполнять свои обязанности; приносить жертвы друг за друга; учить друг друга и заключать между собою браки. Когда же породят сыновей, они должны сказать им: «покиньте нас, выйдите из среды нашей; этим вы снова достигнете области (или достоинства) арьев».

¹⁰⁰⁶ - Gautama. XV. 24.

¹⁰⁰⁷ - Vasishtha. XI. 9.

¹⁰⁰⁸ - Рабы (dâsu) и рабыни (Rgveda. VIII, 46, 33). происшедшие вероятно первоначально из туземных обитателей Индии, покоренных занявшими ее арийцами, существовали уже в ведическом периоде: Zimmer, 107–112, где проводится мысль,

что *dasyn* и *dâsa* были понятиями родственными, являющимися общим, ирано-арийским обозначением «врага». Ману, VIII, 415, знает семь родов рабов: «пленного под знаменем или в бою; слугу, отдавшегося в распоряжение кого-либо с тем, чтобы его за это содержали; рожденного от рабыни в жилище домовладыки: купленного или подаренного в качестве раба; перешедшего в качестве раба от отца к сыну (по наследству); объявленного рабом в наказание при невозможности выплатить возложенный на него штраф. – В позднейшем законодательном сборнике Нарады (The Institutes of Nârada edit. by Jolly. London, 1875, и Calcutta, 1885) виды рабства увеличиваются до 15 вариантов. – Закон признавал, что «рабы ничего своего иметь не могли, и все, ими приобретаемое, было собственностью их господ». Ману. VIII, 416. Если домовладыка был неограниченным повелителем членов своей семьи, то и рабы, входившие в состав его семейного состояния, обязаны были пребывать у него в абсолютном послушании. Jolly. *Recht und Sitte*, 78. В имущественном инвентаре они фигурировали наравне с ценными вещами, скотом и т. д., под названием «двуногих» (*dvipada*). Jolly, 97. Их можно было закладывать, как движимость, *ibid*, 101, и продавать. – Допускалось добровольное вступление в рабство (простым произношением слов: «я – твой!») и освобождение от него волею хозяина (при этом обряде господин выливал воду из сосуда на голову отпускаемого, осыпал его колосьями и цветами, а сосуд разбивал о землю). Jolly, 112 по Nârada, 5, 27, 34, 43 sq.

¹⁰⁰⁹ - Nârada, 5, 2–43.

¹⁰¹⁰ - Когда Баудаяна, I, 5, 10, 28, в число занятий, принижающих семьи, включает «службу царю», он понимает военную службу за плату.

¹⁰¹¹ - Nârada. 5, 22–24.

¹⁰¹² - Gautama. X. 5 и X, 40–42.

¹⁰¹³ - Lalitavistara, ch. III. Ср. Том I, стр. 249.

¹⁰¹⁴ - Pâtimokkha Pâcittiya-dhamma. 10.

¹⁰¹⁵ - I-Tsing. A record of the Buddhist Religion. Oxford. 1896. Ch. X, p. 62.

¹⁰¹⁶ - L. Feer. Professions interdites par le Bouddhisme (Tiré des Actes du 8-e Congrès Internat, des Orientalistes) Leide, 1890, p. 4.

¹⁰¹⁷ - Digha-nik. I. 1. 10 и 19.

¹⁰¹⁸ - Id. I. 1, 27; в частности, запрещено лечить глазные болезни, лечить детей, оказывать хирургическую помощь.

¹⁰¹⁹ - Id. I, 1, 16 и 27.

¹⁰²⁰ - Перечень запрещенных предметов прихоти и роскоши – там же. I, 1, 10. 12, 15–16.

¹⁰²¹ - Id. I, 1, 10; 13:14.

¹⁰²² - Id. ibid.

¹⁰²³ - Id. I, 1. 21–27.

¹⁰²⁴ - Запрещено приносить жертвы Агни; III. I, 1, 21, и вообще – 27: приносить дары богу с расчетом на определенное благодеяние с его стороны; освящать известные места или помещения: id. I, 1, 27.

¹⁰²⁵ - Id. I, 20 и 23.

¹⁰²⁶ - Об отношении к труду в классической древности см.: Neurath. Antike Wirthschaftsgeschihte. Leipzig, 1909: его же Anschauung der Antike Aber Handel, Gewerbe und Landwirthschaft. 1906; Meyer. Die wirthschaftliche Entwicklung des Altertums. Jena, 1895; Guiraud. Etudes économiques dans l'antiquité. Paris, 1905; Blumner. Die gewerbliche Thätigkeit der Völker des klassischen Altertums. Leipzig, 1869; Louis. Le travail dans le monde romain, Paris, 1912; Francolte. L'industrie dans la Grèce antique. Bruxelles, 1900–1; Guiraud. La main – d'oeuvre indistruelle dans la Grèce antique. P. 1900. ср. уже устаревший труд Dureau de la Malle. Economie politique des romains. Paris, 1840. Главные черты вопроса отмечены также в истории Греции Белоха, в истории афинской демократии Бузескула. Спб. 1909, 216 слл.; в историях Рима Дюрюи, Момзена и Ферреро; в историях политической экономии Ингрэма и Онкена. Кроме того – Пёльман. История античного коммунизма и социализма; Wolf. Gesell, d. antiken Sozialismus und Individualismus. Gütersloh, 1909; Adler Gesch. d. Sozialismus u. Kommunismus. I. B. Leipzig, 1899, и (с общей культурно-исторической точки зрения) – Friedländer.

Darstellungen aus der Sittengeschichte Rom's; Gruppe. Kulturgeschichte der römischen Kaiserzeit. München, 1904, I. В. Бузескул, Античность и современность, Спб. 1913. – О профессиональных корпорациях – изумительный по обилию материалов труд Вальтцинга *Les Corporations professionnelles chez les romains*. Bruxelles, 1895 s. (4 тома), где использована и остальная литература предмета. Martin. *Histoire des corporations*. Paris, 1909.

¹⁰²⁷ - Wallon. *Histoire de l'esclavage dans l'antiquité*. 2 ed. 1879. Tourmagne. *Histoire de l'esclavage*. Paris, 1880. Ciccoti *Il tramonto della sciavitù nel mondo antico*. Torino, 1897. Allard. *Les esclaves chrétiens*. Мейер. *Рабство в древнем мире*. Москва, 1899. *Куторга в собр. сочин.* Спб 1894. Т. I, статьи *Общественное положение рабов и вольноотпущенных в Афинской республике*. Schneider. *Zur Geschichte der Sklaverei im alten Rom*. Zürich. 1892. Richter. *Die Sklaverei im griech. Alterthum*. Breslau, 1886.

¹⁰²⁸ - Кроме указанных в предыдущих примечаниях работ, см. применительно к этому вопросу Leger, *travaux publics aux temps des romaine*. Paris, 1875. Buschenschütz. *Die Hauptstädte des Gewerbefleißes im klass. Altertum*. Leipzig, 1869, и Louis, *op. cit.* ch. 13: *L'activité indistruelle*, 234 ss. «В богатом римском доме», говорит Аллар (*Les esclaves* (4 ed. 1900), 9–11, «представлены были все ремесла, все искусства; то была настоящая мануфактура, где рабы создавали все предметы потребления для господ и для себя... Богатый римлянин гордился тем, что ему ничего не надо было покупать... он все извлекал из своих имений и из труда рабов своих». Пример с натуры – Petron. *Satyric*. 47; 48.

¹⁰²⁹ - Salvioli. *Le capitalisme dans le monde antique*. Paris, 1906. Ростовцев. *Капитализм и народы, хозяйство в древн. мире* Русс. Мысль, 1900, март. «Многие римляне ради наживы становились настоящими промышленными дельцами, основывали при помощи рабов своих огромные промышленные предприятия, реализуя от них колоссальные барыши... Учреждались иногда целые поселения рабов-мастеровых... Вся крупная торговля превратилась в монополию богатых

рабовладельцев, да и мелочная торговля преимущественно производилась рабами же,... накоплявшими обол за обол для своих господ». Allard, 14–15; 22; 23.

¹⁰³⁰ - Об отношении первохристианства к экономическим вопросам см. прежде всего превосходный труд Зейпеля *Die wirthschaftlichen Lehren der Kirchenväter*. Wien. 1907; русский перевод книгоиздательства «Путь», Москва, 1913; затем: Weber. *Evangelium und Arbeit*. Freiburg i. B. 1898. Winterstein. *Die sittliche Lehre vom Erdengut nach den Evangelien und apostolischen Schriften*. Mainz. 1898. Brentano. *Die wirthschaftlichen Lehren des Christlichen Altertums in Sitzungsherichte d. philos.– philol. u. hist. Klasse d. Bayer. Akad. d-W.* 1902. München. 1903, 140 ff. Nathusius. *Die Mitarbeit der Kirche an der Lösung der sozialen Frage*. Leipzig, 1904. Пибоди. *Христос и социальный вопрос*. Perin, *lieber das Reichtum in der Christi. Gesellschaft*. Regensburg, 1866–8. Wendt. *Das Eigentum nach Christl, Beurtheilung* в *Verhandlungen des VIII Evang – soz. Kongresses*. Göttingen, 1897, 9 ff. Schiller. *Reichtum und Eigentum in der altchristlichen Literatur*. Freib. i. B. 1908. Felix. *Der Einfluss der Religion auf die Entwicklung des Eigentums*. Leipzig, 1889: статья *Handel und Gewerbe im Christl. Altertum* в Funk. *Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen*. Paderborn. 1897–99. B. II, 60 ff. Grupp. *Kulturgeschichte der römischen Kaiserzeit II. B. Anfänge der Christl. Kultur*. Munchen 1904, а с точки зрения исторического материализма – Каутский. *Античный мир, Иудейство и христианство*. – Превосходные, горячею любовью к первохристианству проникнутые очерки отношения последнего к социальным и экономическим задачам дает С. Н. Булгаков в статьях «О первохристианстве»; «Первохристианство и социализм»; «Христианство и социальный вопрос» в сборнике *Два Града*. Москва, 1911; краткое пособие для ориентировки по тем же вопросам – его же *Очерки по истории экономических учений*. Вып. I. Москва, 1913.

¹⁰³¹ - Об уважении к земледелию, садоводству и виноградарству, как к нормальным занятиям благоустроенного еврея в древнюю пору, – Wellhausen. *Israelitische und jüdische Geschichte*. 6 Anfl. Berlin. 1905, 85. Так называемое «Завещание

Иссахара» сохранило нам как бы хвалебный гимн благодетельным нравственным следствиям «простоты», вызываемой земледельческим бытом, причем эта характеристика сельского труда сопровождается приказом «гнуть спину ради земледелия и занятий полевыми работами»,... «работами тяжелыми» (Testamente der XII. Patriarchen V. Issachar, с. 3 – 7, у Kautsch. Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments. Tübingen, 1900. II B. 479 – 480 и в Testament of the XII Patriarchs translated by Charles. London, 1908. – «Не возненавиди трудного дела и земледелия от Вышняго создана»; «делай землю; вознесет стог свой» – внушает Сын Сирахов: VII, 15; XX, 28. – Решительное предпочтение отдается земледелию перед торговлею, гонящейся за наживой «по всей земле» (Testam. Issach. с. 6 и 1-й из т. н. «Псалмов Соломоновых» (The Odes and Psalms of Solomon. Cambridge, 1909, 139). Поступать так, значит «забывать заповеди Господни и прилежать Велиару». – «Кто слишком занят торговлею, тот не может стать мудрым», учил Гиллель (P. Aboth, II, 5 у Bousset. Die Religion des Judentums im nentestamentlichen Zeitalter. 2 Aufl. Berlin, 1906, 495). Только благодаря иудейству «рассеяния», принужденному вести городской образ жизни, торговля восторжествовала над земледелием. – Наоборот, в отличие от Индии, Переднего Востока и классической древности, достоинство ремесла стояло высоко в общественном сознании позднейшего иудейства. У Иисуса, сына Сирахова, находим (XXXVIII, 24–29) подробное описание разных видов ручного труда с явно благосклонным отношением к нему. Более поздняя похвала ремесленному труду сложена Гамалиилом II (у Bousset, 495. N.). Учителю Шемайе приписывают общее предписание: «Люби работу» (P. Aboth, I, 10). Ср. Delitsch. Jüdisches Handwerkerleben zur Zeit Jesu. 2 Aufl., 1875. Буссе (op. cit, 494–5) обращает внимание на то, что подъему взгляда на достоинство ремесленного труда много содействовало обыкновение еврейских книжников, добавочно к своему главному, книжному делу, заниматься каким-либо ремеслом; о том же – Delitsch, 71–83.

¹⁰³² - Вавилония, несмотря на сельскохозяйственную основу своего благосостояния (о «невероятном» плодородии страны (по Геродоту (I, 193), Теофрасту, Страбону и Плинию) – Rogers. *A History of Babylonia and Assyria*. New-York. 3-ed, 1902. I, 279–280) и на обилие военнопленных рабов, бывшая «ремесленную и мануфактурную страну по преимуществу» (Sayce, *Babyloniens and Assyrians. Life and Customs*. New-York, 1900, 107, где дан интересный обзор этой стороны вавилоно-ассирийской культуры), страну, развившую значительные торговые и даже банковые обороты (о промышленно-торговых компаниях и банкирских фирмах (например, Эджиби, оперировавшей в течение нескольких поколений и пережившей благополучно смену династий и царств – Sayce, 127 sqq.; 150 sqq.)). – Вавилония установила очень оригинальное отношение к рабству. С одной стороны, законодательство смотрело на раба не как на вещь, безусловно и бесконтрольно принадлежащую хозяину, а, до известной степени, как и на личность, обладавшую некоторыми немаловажными правами: раб здесь мог иметь свою личную собственность и пускать ее в оборот; мог возвращать сам себе свободу выкупом; мог быть приобщаем к семье полноправного гражданина; ему позволялось даже свидетельствовать в судебном процессе и вчинять самостоятельные иски; он мог ссужать деньгами или товаром своего хозяина, быть участником в его деле, в качестве доверенного лица, и, наконец, иметь и сам рабов. И поскольку, вопреки состоявшемуся договору о неволе и службе, несправедливое и жестокое обращение хозяина вредило исполнению обязательств раба или интересам третьего лица, вавилонское право давало защиту угнетаемому и обиженному рабу и наказывало обидчика (Codex Hammurabi, 7, 15 – 16, 19, 199, 278–281, etc., и Oppert. *La condition des esclaves à Babylone*. Paris, 1888, 4; так же Sayce). Принципиально это казалось существенным прогрессом, сравнительно с законодательствами и нравами других стран древности, видевшими в рабе исключительно вещь, простую имущественную ценность человека свободного. С другой стороны, однако, надо помнить, что перечисленные преимущества вытекали отнюдь не из

религиозных или нравственных соображений, не из сознания обязанности выполнять Божию заповедь или долг совести к собрату, к ближнему. Исходной точкой и движущим мотивом здесь было только поверхностное юридико-экономическое соображение: оградить правильное выполнение рабом его обязанностей и связанные с ним интересы третьих лиц, его же собственные – лишь поскольку они соприкасались с последними. Именно отсутствие нравственной и религиозной мотивации в этом законодательстве и делает его столь отличным от древнееврейского, например, кодекс Хаммураби от закона Моисеева (Сходства и различия между тем и другим хорошо отмечены у Jeremias. *Moses und Hammurabi*. Leipzig, 1903, 33 ff.). Местами не лишенный гуманности закон «Отца народа» (Хаммураби) заботится не об охране человеческого достоинства в лице раба, а о неприкосновенности имущественных выгод, с ним связанных у лиц полноправных. В пределах же служебных обязательств, принятых рабом на себя (по нужде, или в уплату долга), или возложенных на него другими (родителями, братьями, кредиторами, имевшими право отдавать в рабство), рабы и в Вавилоне снисходили до уровня вещи; их можно было сдавать в найм, закладывать, отдавать в качестве приданого и продавать. Установленные за жестокое обращение наказания (почти всегда только штрафы, уменьшенные сравнительно с соответственными проступками против свободных), мало ограждали рабов от оскорблений и истязаний. В Ассирии же, подражавшей в данном отношении вавилонскому законодательству, участь рабов была еще тяжелее, вследствие большого количества рабов из военнопленных, лишенных почти всяких прав (Sayce, 78–79). «Ассириец», говорит Ленорман, *Historie ancien de l'Orient*. V, 89, «придумывал изысканные пытки и мучения, чтобы извлекать из раба до конца всю его силу, энергию и ловкость. То было (в его глазах) подъяремное животное, из коего следовало извлекать наибольшую выгоду и максимальные труды и услуги при минимальной затрате на его прокормление и содержание. Пытавшихся бежать заковывали в кандалы, били палками, запирали в железные клетки. Сажание рабов на кол, сдирание с

них кожи, распятие, выкалывание глаз, оскотление и другие увечья – вот наказания, зауряд воспроизводимые на барельефах с лютою точностью передачи». – Что касается древнего Египта, то он в первоначальные времена знал только два сословия: властвовавший класс крупных землевладельцев и воинов, и служащий, подневольный класс крестьян и ремесленников. В начале старого царства между теми и другими стал складываться новый класс «писцов» (грамотеев), развитие которого изменило всю культуру и весь быт Египта. Schneider. Kultur und Denken der alten Aegypter. Leipzig, 1907, 39. Страна по преимуществу земледельческая (таковою была она уже в доисторические времена: Breasted. A History of Egypt. New-York, 1905, 30) нуждалась главным образом в сельскохозяйственном труде, который, благодаря знойному климату и ирригационным работам, был здесь настолько же интенсивным, настолько тяжелым (превосходный очерк земледельческого быта и труда – у Erman. Aegypten und aegyptisches Leben im Altertum. Tübingen (1885), 566 ff. со множеством иллюстраций по памятникам). Но от выгод его (оживленная торговля хлебом велась с чужими странами) на долю тружеников едва-едва падали самые жалкие крохи, и крестьяне считались ничтожными, измученными существами (Erman, 590). Отголосок их жалоб на судьбу сохранился в древней песне: «или никогда не знать нам отдыха в перетаскивании хлебного зерна? уже все житницы переполнены им чрез края; уже суда, им перегруженные, готовы треснуть, а нас все понукают торопиться в работе!» (ibid. 577). Жертвам ремесленного труда, очень развитого в Египте (ср. Steindorff. Das Kunstgewerbe im alten Aegypten, 1898), жилось, однако, пожалуй, еще хуже: и они, в глазах привилегированных и ученых, были «жалкие людишки, достойные наполовину сожаления, наполовину насмешки и презрения» (ibid. 592 ff.). Прямо мученический труд выпадал, наконец, на долю перевозчиков тяжелых каменных глыб для построек из пустыни или с берегов Нила, так же, как и на долю работавших в рудниках и при сооружении колоссальных зданий фараонов. Для этих труднейших дел употреблялись преимущественно

военнопленные, главным образом, из Азии, преимущественно из Сирии, и очень многочисленные, начиная со времен завоеваний Тутмоса III (Breasted, 339; о нубийских рабах – 308–309). Из них формировали особые колонии; часто их приписывали в большом количестве к храмам (328–9 и 446); их клеймили и отдавали под надзор военной власти; жены и дети их так же обращались в рабство (482). На постройках к ним присоединяли и природных египтян; отношение же к ним всецело зависело от личного произвола правителя: Сети I, например, похвалялся гуманным отношением к этим (местным) труженикам (каждому ежедневно выдавалось по 4 фунта хлеба, по две связки овощей и жареное мясо: дважды в месяц – чистая полотняная одежда), 415. Наоборот, при Рамзесе III рабочие на царских некрополях с голоду доходили до бунта (496); а, в то же время, некоторые приближенные к тому же фараону сирийские рабы (притом, многочисленные) получали важные должности и пользовались большим влиянием на государственную жизнь, не переставая числиться рабами (497). Евреи во время пребывания в Египте так же заняты были принудительными работами, постройкой крепостей и т. д. Flinders Petrie. Egypt and Israel. London, 1911, 33–34. О более поздней поре – Хвостов. Общественные работы в эллинистическом Египте в Сборнике в честь Бузескула. Харьков 1914, 423 слл.

¹⁰³³ - О рабстве у евреев см. Mielziener. Die Verhältnisse der Selaven bei den alten Hebrâern nach biblischen und talmudischen Quellen dargestellt. Kopenhagen. 1859. Zadec Kahn. L'esclavage Selon la Bible et le Talmud. Paris, 1867. Winter. Die Stellung der Selaven bei den Juden tu rechtlicher u. gesellschaftlicher Beziehung nach talmud. Quellen. Halles 1986. Mandl. Das Slavenrecht des Alt T – 's. Hamburg. 1836. Lâufer. L'esclavage et la Bible. Lausanne, 1891. Grünfeld. Die Stellung der Sclaven bei den Juden nach bild. Quellen. Breslau. 1886. Tony Andre. L'esclavage ches les anciens hébreux. Paris, 1892. Farbstein. Das Recht der unfreien und freien Arbeiter nach jüd.-talmud. Recht Frankfurt. 1896. Buhl. Die sozialen Verhältnisse der Israeliten. Berlin, 1899. Kübel. Die soziale n. volkswirthschaftl. Gesetzgebung des A. T. 1891. Schürer. I. B. – Расхождения мнений о положении рабов весьма значительны в

этой обширной литературе, благодаря, главным образом, смешению древне-библейских данных с позднейшими, талмудическими. Отдавая по значению предпочтение последним. Садок Кан (ор. cit, p. 80) мог дойти до утверждения, будто «еврей никогда не был рабом, и что лишь в силу неточности выражений можно говорить о евреях-рабах, – преувеличение, опровергаемое достаточно ясными библейскими фактами. При несомненном существовании у евреев рабов, как единоплеменных, так и чужеземных, должно, однако, все-таки отметить, что рабство является противоречием библейскому учению о происхождении всех людей от единого общего праотца; одинаковость происхождения в другом смысле отмечает книга Иова.31:15: «еда не якоже и аз бех во чреве и тии (раб и рабыня) быша в том же чреве». Законность же неволи для рабов из евреев была поколеблена учением о богоизбранности народа еврейского. Сознание, что практика рабства противоречит сказанным общим началам, побудило закон внушать снисхождение и милосердие к рабам, а в народе укрепило охоту соблюдать эти предписания. Главный текст (применимый, впрочем, только к рабам из соплеменников) – Лев.25:39–43 и 55: «Аще же оубожает брат твой у тебе, и продастся тебе, да не поработает тебе работы рабския: аки наемник или пришлец да будет тебе, даже до лета оставления делати будет у тебе, и да изыдет от тебе, и дети его с ним в лето оставления, и да отидет в род свой, и во одержание отчее свое возвратится». Мотивом же для такого отношения является взгляд на раба не как на вещь, принадлежащую ее владельцу, а как на достояние Божие: «понеже рабы мои суть сии, их же изведох из земли Египетския, да не продается проданием рабским». «Яко мои сынови Израилевы рабы суть, отроци мои сии суть» ... «Лето оставления», здесь упоминаемое, есть седьмое, когда, после шестилетней службы, освобождался, без выкупа, раб из евреев (Исх.21:2 и слл.; Втор.15:12). О неприменении этого закона на практике и о недолговечной попытке восстановления его во времена Седекии – Иер.34:8–17. – Другим сроком для освобождения рабов указан, год юбилейный (Лев.25:10), по мнению некоторых (напр. Andre, op.

cit. p. 67), также не всегда в этом отношении соблюдавшийся (ср. А. Глаголев, Древнееврейская благотворительность, Киев, 1903, 12). Несомненно, что сравнительно снисходительное отношение к рабству, отличавшее более древнюю пору, когда, в еще патриархальном быту, раб зачастую считался членом семьи, иногда близким к хозяину и облеченным его доверием (Lévy. La famille dans l'antiquité israélite. Paris, 1904, 83; 85–86), сменилось впоследствии более суровым. Когда автор Экклезиаста говорит: «что пользы работающему от того, над чем он трудится» и потом говорит о сынах человеческих, что «они сами по себе – животные» и что участь их, и участь животных – одна (Еккл.3:9, 18–19), он мог списать это уравнение с современных ему рабов. Премудрость Соломонова (29:19, 21), во всяком случае, рекомендует телесными наказаниями побуждать раба к послушанию и не воспитывать его в неге: иначе «он захочет быть сыном», а не рабом. «Корм, палка и бремя – для осла; хлеб, наказание и дело – для раба», поучает Сын Сирахов (33:25); «занимай раба работою, и будешь иметь покой: ослабь руки ему, и он будет искать свободы... А для лукавого раба – узы и раны... Приставь его к делу, как ему следует, и если он не будет повиноваться, наложи на него тяжкие оковы» (33:26–29). Если тут же рядом встречаем совет «поступать с рабом, как с братом», то этот совет, несогласуемый с предыдущими, вызван исключительно утилитарными соображениями самого грубого свойства – нуждою в рабе и боязнию лишиться его (33:32–33). Что касается рабов из иноплеменников, то, сообразно с общим недружелюбным отношением евреев к чужеземцам (Ср. Bertholet. Die Stellung der Israeliten und der Juden zu den Fremden. Freib. i. B. 1896), положение их было, разумеется, значительно хуже, нежели у рабов из евреев: Лев.25:44–46, где упоминается о рабстве иноплеменников навсегда, «вовек»; ср. Bertholet, 50 ff. – Число рабов было вообще велико в древнюю пору; после же плена один раб приходился на 5 или 6 свободных: Mielziener, 51; колоссальных размеров греко-римского рабства Израиль не знал никогда. Наконец, у ессеев и терапевтов рабство совсем не допускалось, по свидетельству

Филона De Vita Contemplativa. Н. П. Смирнов. Терапевты. Киев. 1909, 103. Lucius. Die Therapeuten. Strassburg, 1880, 21 и его же Der Esseuismus in seinem Verhältniss zum Judenthum. Strassburg, 1881, 59.

¹⁰³⁴ - О социальном значении пророков см. Cornill. Der israelitische Prophetismus. Aufl. 1909. Kleinert. Die Propheten Israels in sozialer Bedeutung. Leipzig, 1905. Nowack. Die sozialen Problemen in Israel und deren Bedeutung für die religiöse Entwicklung dieses Volkes. Strassburg, 1892. Robertson Smith. The Prophets of Israel. Cheyne. Das religiöse Leben der Juden nach dem. Exil. Giessen, 1899; Статья Адлера, Социальные преобразования у древних евреев в сборнике Дена. Очерки из экономической и социальной истории древнего мира и средних веков. Петрогр. 1899 и С. Н. Булгакова. Апокалиптика и социализм во II томе сборника «Два града», Москва, 1911.

¹⁰³⁵ - До какой степени античная мысль, даже в лице своих величайших представителей, сроднилась с убеждением в нормальности рабства, видно из того, что даже Платон в своих «Законах» (кн. IX) признает не подлежащему наказанию гражданина, убившего своего раба, но требует казни раба в противоположном случае; а Аристотель рассуждает так: «есть мало разницы в услугах, доставляемых людям рабом и животным. Сама природа так установила, ... ибо очевидно, что одни – естественно свободные, а другие – естественно рабы, и для этих последних рабство столь же полезно, сколь и справедливо». (Полит. I, гл. II, 14; 15). Цицерон (De offic. II, 7; III, 23) относится к рабам также крайне сурово; Катон видел в них только «врагов граждан»; Варрон называл их «орудиями (машинами), наделенными человеческим голосом» (De Re rust. 1, 17). Об отношении античного общественного сознания к физическому, ручному труду можно судить по тому, что в своем идеальном государстве Платон не дает политических прав земледельцам и ремесленникам, а занятие мелочною торговлею отводит только слабосильным субъектам, не пригодным для другого дела: да и Ксенофонт, опираясь на мнение Сократа, находил презренными тружеников, не имевших, в силу своей непрерывной работы, досуга ни для

участия в делах общественных, ни для благородного общения с друзьями (Хсенорф. Оесон. IV, 2). Аристотель полагал, что есть виды труда, заниматься коими свободному человеку невозможно, не унижая себя... Правда, земледельцы и ремесленники необходимы; но им нечего мешаться в общественные дела; они недостойны звания гражданина, как и неспособны к величию духа; их продажный труд лишен доблести. У них одно только отличие от рабов; они работают на общество, тогда как рабы работают на частных лиц; они были бы рабами, если бы государство было достаточно богатым, чтобы оплачивать их, или достаточно сильным, чтобы поработить их. Отсюда следует, что молодые люди не должны учиться занятиям, унижающим граждан до уровня ремесленников (Polit. VII, 8; II, 1; III, 1; VI. 2; II, 4; III, 2, 3; IV, 12; VIII. 2). Цицерон смотрит с величайшим презрением на торгашей и ремесленников, на эти подонки города, на эту толпу негодяев и бедняков, и находит недостойными свободного человека заработка людей, отдающих свой труд в наймы, ибо мелочная торговля постыдна, а ремесленный труд позорен (Cicer. Pro Flacco 8. 18; Pro domo, 33; Tiscul. V, 34; De officiis. I, 42).

¹⁰³⁶ - Об этой стороне стоицизма и его влиянии – Wendland. Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum u. Christentum. Tübingen. 1907, 16 ff. и 43 ff. Dyroff. Die Ethik der alten Stoa. Berlin. 1897. Martha. Les moralistes sous l'empire romain. 2 ed. Paris, 1866. Bonhöffer. Epiktet und die Stoa. Stuttgart, 1890. Laferrière. Influence du stoïcisme sur la doctrine des jurisconsultes romains. Paris, 1860. О возрастании гуманности и общечеловечности в древнем мире – Reitzenstein. Werden und Wesen der Humanität im Altertum. Strassburg, 1907. Schueidewin, Die antike Humanität. Berlin, 1397. Тупцевич. Orbis in Ube. Нежин, 1902. Waldmann. Die Feindesliebe in der antiken Welt und im Christentum. Wien. 1902.

¹⁰³⁷ - Dobschütz. Die soziale Frage und die innere Mission nach dem Brief des Jakobus в Skizzen aus dem Leben der Alten Kirche. Leipzig, 1808, 93 ff. Lindsay. The Church and the Ministry in the Early Centuries. London, 1907, 54 sqq. о «деловых» собраниях

первохристиан и солидарности их в этом отношении. Гарнак, усматривающий в общинах раннего христианства не только религиозные, «но и хозяйственные общины» и признающий, что первохристианство «внушало обязанность труда», напрасно оговаривается, что при этом, однако, не внушалось мысли «о достоинстве труда и о высоком удовлетворении, им даруемом» (Harnack. *Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*. 2 Aufl. Leipzig, 1906. I, 152 и 150): им же самим приводимые тексты доказывают противоположное.

¹⁰³⁸ - Пастырь. Запов. 2.

¹⁰³⁹ - Первый опыт систематического изложения перевоспитания в христианском духе с наибольшим для той поры допустимым удержанием интереса к земному, в том числе и к вопросам, связанным с имущественными и физическими благами, сделан был Климентом Александрийским в его «Педагоге»; в трактате же *Quis dives salvetur?* мы встречаемся, быть может, с наименее строгим отношением к богатству из всего ряда писаний отцов и учителей Церкви. Ср. Ernesti. *Die Ethik des Clemens von Alexandrien*. Paderborn, 1900. De Faye. *Clément d'Alexandrie*. 2 ed. P. 1906. Patrick. *Clement of Alexandria*. Edinburgh. 1914.

¹⁰⁴⁰ - Об этом влиянии Troplong. *De l'influence du Christianisme sur le droit civil des romains*. 3 ed. Paris, 1868 и 4-ю главу превосходной, не стареющей книги Шмидта *La société civile dans le monde romain et sa transformation par le Christianisme*, 1853, недавно переизданной в английском переводе Доля: *The Social Results of Early Christianity*. London, 1907; также – Schultze. *Gesch. d. Untergangs d. griech.-rom. Heidentums*. Jena. 1892, II, 12 ff; Seck. *Gesch. d. Untergangs der antiken Welt* Berlin, 1897. I, 311 ff. Allard. *Les esclaves chrétiens*, 441 ss. О том, как велика была невольная судебная деятельность епископов, видно из того, что некоторым из них приходилось по целым дням разрешать юридические споры; к ним обращались охотно даже язычники, а Константин признал их решения стоящими выше решений других судей и по авторитетности равными его собственным декретам. Sozomen. *Hist. Eccl.* 1, с. 9.

¹⁰⁴¹ - О том, что не точно и не верно иногда называют коммунистическим строем древнейших христианских общин см. Weizsäcker. Das apostolische Zeitalter. Tübingen, 1902. 3 Aufl. 19; 22; 37; 46 («действительная проблема первоначальной общины не коммунизм, а бедность;... не общность имуществ, а помощь бедным»). Dobschütz. Die urchristlichen Gemeinden. Leipzig, 1902, 105–106 («верно, что был налицо живой дух общности (солидарности), выражавшейся в великой готовности ко взаимопомощи, неверно, – будто отказ от личной собственности в пользу общины забыл коном»). Dobschütz. Probleme des apost. Zeitalters. Leipzig, 1904, 39–43 («опровержение фактического существования коммунизма в первоначальной общине есть один из общепризнанных результатов новейшего критического исследования»). Парнасе. Mission. I, 131. N.: «на почве великой церкви из язычников коммунизма никогда не было; ... не было его и на почве иудео-христианства; пример ессеев остался без влияния». Ср. Ф. Д. Самарин. Первоначальная Церковь в Иерусалиме. Религ.-филос. Библиотека, вып. XVI-й и вышеуказанные статьи С. Н. Булгакова. – О «предполагаемом» коммунизме отцов Церкви – Seipel, 84 ff. Schilling. |Reichtum u. Eigentum in der altkirchl. Literatur, 20 ff. u pass.

¹⁰⁴² - О «communio sanctorum» и «sanctorum consortium» с исторической точки зрения см. работы Kirsch'a. The Doctrine of the Communion of Saints in the Auciont Church. Edinburgh (1910); Lindsay. The Church and the Ministry in the Early Centuries. London, 1907 и Nieder hübet. Die Lehre des hl. Ambrosius vom Reiche Gottes auf Erden Mainz, 1904, 204 ff.; с иной, отрицательно-критической точки зрения, однако, с признанием вышеизложенных духовных, внутренних основ общения у первохристиан, – Wernle. Die Anfänge unserer Religion. 2 Aufl. Tübingen. 1904, 495 ff, с определенно-православной точки зрения – Мансветов. Новозаветное учение о Церкви. Москва, 1879. Архиеп. Антоний (Храповицкий). Нравственная идея догмата Церкви в Полн. собрании сочинений, изд. 2. Т. II. СПб. 1911. Владин. Троицкий (архиеп. Илларион) Христианство или Церковь? 2 изд. Серг. Посад, 1912. – Глубокомысленно-прониновенное раскрытие духовных основ христианской

дружбы и любви дано в 11-м письме книги свящ. (профес.) П. А. Флоренского, Столп и утверждение истины. Москва. 1914. 395 слл.

¹⁰⁴³ - Atzherger. Gesch. d. christl. Eschatologie inner halb der vornieanischen Zeit, Freiburg i. B. 1896. Dewick. Primitive Christian Eschatology. Cambridge, 1912. Charles. A Critical History of the Doctrine of a Future. Life in Israel, in Judaism, and in Christianity, or Hebrew, Jewish and Christian Eshatology. London, 1899. О хилиастических тенденциях в раннем христианстве, кроме старой Geschichte des Chiliasmus Корроди, см. Robertson. Regnum Dei. New edit. London (1908) и Алфионов. Хилиазм первых трех веков христианства в Прав. Собеседнике. 1875 ч. 2.

¹⁰⁴⁴ - Правила, пространно изложенные. Вопр. 37. Творения Василия Великого. Изд. 4. Св. Троицк. Лавра. V, 147–148.

¹⁰⁴⁵ - Там же, вопр. 41. V, 155–156.

¹⁰⁴⁶ - Вопр. 42. V, 157–158.

¹⁰⁴⁷ - Там же.

¹⁰⁴⁸ - Блаж. Иероним. Письмо 47 к Марку пресвитеру: «каждый день, собственными руками, в поте лица снискиваем себе пропитание, помня изречение апостола: «аще кто не хочет делати, ниже да яст». Творения. Изд. 2. Киев. 1893. I, 49.

¹⁰⁴⁹ - «Хотя бы ты все имение раздала на бедных, у Христа ничто не будет так дорого, как то, что ты собственными руками сделаешь... в пользу бедных». Письмо 106 к Деметриаде. III, 340.

¹⁰⁵⁰ - Там же.

¹⁰⁵¹ - Письмо 101 Рустику. III, 278.

¹⁰⁵² - Там же. 278–279.

¹⁰⁵³ - На 1 Кор. Беседа 20, 6.

¹⁰⁵⁴ - Беседа на слова: «аще кто во Христе – нова тварь». Творения (СПб. 1906) XII, 922.

¹⁰⁵⁵ - Толкование на 1Кор.5:6.

¹⁰⁵⁶ - Том XII, стр. 913–914.

¹⁰⁵⁷ - Слово 14. О любви к бедным. Творения св. Григория Богослова. Изд. 3. Москва, 1889. II, 3.

¹⁰⁵⁸ - Там же, стр. 9.

¹⁰⁵⁹ - Там же, II, 24: «не будем неправедными распорядителями вверенного нам». Об этом вопросе, кроме литературы, приведенной в примечании 429-м. см. Экземплярский. Учение древней церкви о собственности и милостыне. Киев, 1910.

¹⁰⁶⁰ - Григ. Бог. II, 25–27.

¹⁰⁶¹ - Lactant, Divin. Institution. V, 16.

¹⁰⁶² - Там же, VI. 17.

¹⁰⁶³ - Там же. V, 23. Об этических и социальных убеждениях Лактанция – Садов. Древнехрист. церковн. писатель Лактанций. СПб. 1895. 208 слл., и Pichon Lactance. Paris, 1901, 130 ss.

¹⁰⁶⁴ - Ambros. Exposit. in Ps. 118. serm. 10, 7.

¹⁰⁶⁵ - Ambros, De Noë, 20, 71.

¹⁰⁶⁶ - В этом смысле люди все – „consortes и conformes“. De ofis. ministr. I, 11, 38.

¹⁰⁶⁷ - De Noë, 26, 94. De Abrah, II, 6, 28. Об этическом и социальном учении Амвросия см. Niederhuber. Die Lehre des heil. Ambrosius vom Reiche Gottes auf Erden. Mains, 1904. Ewald. Del Einfluss d. scoisch seeronianischen Moral auf d. Darstellung der Ethik bei Ambrosius. Leipzig, 1881 u Reeb. Die Grundlagen des Sittlichen nach Cicero und Ambrosius. Zweibrueken, 1876. Förster. Ambrosius. Halle a. S. 1884, 175 ff.

¹⁰⁶⁸ - Так, Цельс у Ориг. Против Цельса. III, 18; 44; 50; 55. ответ Оригена о том, что христианство „никого не отвергает“, что оно „всех делает достойными Бога« – там же, III. 48; 49 и слл. Впрочем, и христианские писатели удостоверяют преимущественное распространение нового учения среди городских слоев населения: Климент Римский (Посл. к Коринф., гл. 42. 4) говорит о проповеди как в селах, так и в городах; Ориген (Против Цельса, III, 9) ставит на первом месте города: (проповедники) «обходят не только города, но и селения, даже местечки»: Тертуллиан (Ad ioh. II, 4) указывает на «самые бедные хижины», как на преобладающие места жительства христиан в городах. – Принадлежность богатых и знатных к новой вере отмечается как явление сравнительно редкое

(Tertull. Apolog. I): однако, уже Иустин (1 Apolog. 67) упоминает о «достаточных» из христиан: а Ириней (Adv. haer. IV, 30, I) прежней любостыжательности обратившихся в христианство, противопоставляет их последующее равнодушие к приобретению имуществ, или как явление позднейшее (Евсевий. И. Ц. V, 21. Ориген. Прот. Цельса. III, 9; Тертуллиан (Apolog 42) удостоверяет бойкое участие христиан «в жизни форума, рынков, бань, лавок, мастерских, скотных дворов, ярмарок, в судоходстве, земледелии и торговле».

Постановления апостольские (IV, 2) требуют доставления работы мастеру и инструментов обучающимся мастерству. Василий Великий (Правила, простр. излож., вопр. 38. V, 151–2) дает целую сравнительную расценку различных ремесел и занятий, приличествующих ведущим «мирную и безмолвную жизнь», отдавая предпочтение земледелию (ср. Иероним. Письмо 101 Рустику, где наиболее одобряется (для монахов же) огородничество, плодоводство, пчеловодство и плетение). Августин (De opereg. monach. 25, 33) «ленивым мастерским» противопоставляет «трудолюбивых» (в ручном труде) сенаторов, ставших монахами. Древние надписи и изображения также обильно свидетельствуют о занятиях первохристиан ремеслами и рукоделием: Gruppe. Kulturgeschichte der römisch. Kaiser zeit. II. 62. Интересный подбор таких надписей у Armellini. Lezioni di Archeologia cristiana. Roma (1898), 31 sqq; из них видно, что христиане ничуть не стыдились даже таких профессий, как свинопас; «они выполняли все ремесла и занятия, не исключая самых низких, самых бедных вознаграждением», ib. 41. Об изображениях символов и орудий профессии на надгробных памятниках в смысле одобрительном, как и на надписях, – там же, 41 – 42. Особенно рекомендовалось рукоделии женщинам. напр., Климент Алекс. Paedag. III, 10:11; Иероним, письмо 116. Тв. III, 3–40; об усердии христианок к ручному труду, главным образом ради средств для дел милосердия, – Ambrosius. De virgg. I. e. 10; III, c. 4: ср. Wilpert. Die gottgeweihten Jungfrauen in den ersten Jahrhunderten der Kirche. Freiburg i. B. 1892, 32 – 33; надписи, сюда относящиеся, – у Armellini, op. cit. и у Marucehi. Le catacombe

romane. 2 ediz. Roma, 1905. В качестве интереснейшего сравнения с соответствующею стороною языческого быта и античной психологии см. Kaufmann. Die sepuleralen Jertseitedenkmalen der Antike und des Urchristentums. Mainz. 1900.

¹⁰⁶⁹ - Очевидно – по двум причинам: во-1), потому что торговля, как полагали, влечет к божьбе, ко лжи и обману (свидетельство в этом смысле некоторые усматривают у Ермы: запов. III, 3, ср. Клим. Алек. Paed. III, 11), а во-2), потому что она поощряет корыстолюбие. Иринея (IV, 30. 1) смотрит еще на прибыль от торговли как на нечто естественное, извиняя ее, однако, лишь как средство для пропитания. Климент Александрийский (Paedag. III, 11) уже запрещает запрос в цене сверх действительной стоимости продаваемого. Тертуллиану торговля противна как зло, неизбежное, пока существует корысть (De idol. 11), Лактанций (Dix. Instit. V, 18) замечает, что мудрецы торговлю не занимаются. Амвросий называет ее «недостойным способом получать доходы неправедными путями, воспламеняясь сребролюбием за счет чьего-либо разорения» (De offic. ministr, III, 3. § 57): «праведный не захочет торговать, потому что заботиться о барышах – дело не честности, а лукавства» (III, 6, § 371); барышничество же на хлебных продуктах – «изобретение нечестия, не то грабительство, не то ростовщичество» (III, 6), и совершенно недозволительное для духовных лиц, которые, и по мнению Иеронима (Письмо 49 (52) к Непоциану Т. II, 58), должны бежать от наживы, как от чумы. Наоборот. Златоуст, осуждая лживость и обманчивые клятвы торговцев, не находит все же возможным безусловно осудить торговлю (На псал. 70-й беседа 1. 17), – мнение, к которому примыкает и Августин, отдавая, однако, ремесленному труду предпочтение перед торговлю (De opera monachorum, с. 15). Нерасположение церковной власти к торговле выразилось в запрещении Льва Великого кающимся заниматься ею, вследствие «трудности избежать при ней греха» (Epist. 147.) Позднейшие постановления Церкви об ограничении и полном воспрещении торговли клирикам собраны в указанной выше статье Функа, Abhandlungen. II. 72 ff.

¹⁰⁷⁰ - Постан. апост. II, 63.

¹⁰⁷¹ - De opere monachorum, во многих местах, напр., гл. 5, 9, 10, 14, 15.

¹⁰⁷² - Достопамятные сказания о подвижничестве святых и блаженных отцов. 4 изд. СПб. 1871, стр. 3. об этом памятнике, изданном еще Котелерием в Eccl. Graec. Monuments I. 338 sqq. см. (в отношении к Антонию Великому) Лобачевский. Св. Антоний Великий. Одесса, 1906. 189 слл.

¹⁰⁷³ - Палладий. Лавсаик. гл. 34 (=38), изд. 3. СПб. 1873. 147 слл. и Созомен И. Ц. III, 14. Во всех жизнеописаниях это позднейшее сказание не упоминается, и составление устава приписывается самому преподобному.

¹⁰⁷⁴ - Там же, и Древние иноческие уставы, собранные еп. Феофаном. М. 1892, 15.

¹⁰⁷⁵ - Эфиопская версия, считающаяся лучшею, издана в Annales du Musée Guimet. T. XVII. История и критика различных редакций правил у Ladenze. Etude sur le cénobitisme pachomien. Louvain, 1893. 256 ss: (ср. Grutzmacher. Pachomius u. das älteste Klosterleben. Freiburg i. B. 1896, 116 ff). А. П. Лебедев. Коптские и арабские источники по истории древней, преимущественно, египетской Церкви и его же Новые и старые источники истории первоначального монашества в Богосл. Вестнике 1892, Янв. и Апр. Архим. Палладий. Св. Пахомий Вел. и первое иноческое общежитие. Казань, 1899. Введение (обозрение источников).

¹⁰⁷⁶ - Древн. иноч. уставы, стр. 119.

¹⁰⁷⁷ - Там же, 178.

¹⁰⁷⁸ - О нем см. интересную по материалам книгу Amélineau. Les Moines égyptiens. Vie de Schnoudi. P. 1889, испорченную скептическим направлением автора. Об уставе Шенуди – Ladeuze. 305 ss.

¹⁰⁷⁹ - Ladenze. 321 ss. и Amélineau, 94 ss., где дана интересная картина молитвенного и трудового строя атрибийских монастырей Шенуди; числивших в себе 2.200 иноков и 1.800 инокинь.

¹⁰⁸⁰ - Древн. иноч. уставы, 197, 198.

¹⁰⁸¹ - Там же, 201, 202, 201.

- ¹⁰⁸² - Там же, 206, 207.
- ¹⁰⁸³ - Там же, 210.
- ¹⁰⁸⁴ - О подвижничестве. Твор. V, 60 и Правила, пространно изложенные, вопр. 37.
- ¹⁰⁸⁵ - Правила, кратко изложенные, вопр. 207. Ср. Morison. St. Basil and his Rule. Oxford, 1912, 79 sqq.
- ¹⁰⁸⁶ - Иоанн Кассиан. О правилах общежительных монастырей. Кн. II. гл. 14. Писания. Изд. 2. М. 1992, 20.
- ¹⁰⁸⁷ - Augustin. De moribus Ecclesiae catholicae, с. 31.
- ¹⁰⁸⁸ - August. Epist. 221.
- ¹⁰⁸⁹ - Besse. Les moines de l'Afrique romaine P. 1903. II. 24–27.
- ¹⁰⁹⁰ - Augustin. De opere monachorum.
- ¹⁰⁹¹ - Древн. ниоч. уставы, 633. Это напоминает изречение аввы Иоанна Колова: «Что есть монах? – Труженик, ибо монах всегда работает до утомления». Достопамятные сказания. О подвижничестве святых и блаженных отцов. Изд. 4. Спб. 1871, 155.
- ¹⁰⁹² - О них Епифаний. Прот. ересей. Ересь 80. Твор. (1882) V, 292 слл.
- ¹⁰⁹³ - Cyrill. Alex. Ach. anthropomorphitas. Migne. LXXVI. 1076–1078.
- ¹⁰⁹⁴ - Епифаний, I. с.
- ¹⁰⁹⁵ - Augustin. De opere monachorum.
- ¹⁰⁹⁶ - Достопам. сказания. Изд. 4 (1871), стр. 369–370.
- Сходный урок дал авва Лукий евхитам, похвалявшимся, что они не занимаются рукоделием, так как непрестанно молятся. «Ужели вы и не едите?» – спросил старец. «Едим», – отвечали они. «Кто же молится за вас тогда, когда вы едите или спите? Я же, проводя целый день в работе и молитве (во время нее), зарабатываю около 16 (мелких) монет: две из них я подаю за дверь, а остальные употребляю на пищу. Кто примет от меня две монеты, молится за меня, когда я ем или сплю. Таким образом, по милости божией, исполняю непрестанную молитву». Достоп. сказания, 189–190.

¹⁰⁹⁷ - Grützmacher. Pachomius, 44.

¹⁰⁹⁸ - «Очевидно, мы должны иметь все попечение о плоде, то есть и хранении ума; впрочем, для нас нужно и лиственное одеяние, и украшение, то есть труд телесный». Достоп. сказ. 42.

¹⁰⁹⁹ - Лавсаик. (Изд. 3, 1873 г.) 15, стр. 50 и слл.

¹¹⁰⁰ - Руфин. Жизнь пустынных отцев (1898) гл. 16, стр. 83.

¹¹⁰¹ - Обзор организации труда в обителях, созданных преп. Пахомием, или подражавших его правилам, у Архим. Палладия, Пахомий Велик. 67 и слл.; Grützmacher. Pachomius, 132 ff: Schiwietz. Das morgenländ. Mönchtum. I, 206 – 208. Ladenze, 294 ss.

¹¹⁰² - Архим. Феодосий. Палестинское монашество в IV – VI вв. Киев. 1809 и (Сладкопевцев). Древние палестинские обители и прославившие их св. подвижники, Изд. Имп. Правосл. Палест. Общества. Спб. 1895–6, 4 выпуска. Genier. Vie de St. Euthyme le Grand P. 1909.

¹¹⁰³ - Иером. Анатолий. Историч. очерк сирийского монашества. Киев. 1911. (Сладкопевцев.). Древние сирийские обители и прославившие их св. подвижники. Спб., 1902. 2 выпуска. Общий обзор трудов восточного монашества дан в прекрасной книге Besse. Les moines d'Orient antérieurs au Concile de Chalcedoine. P. 1900, 355 ss.

¹¹⁰⁴ - Авва Памва, например, с тех пор как пришел в пустыню, «не провел ни одного дня без рукоделия, никогда не съел куска хлеба, данного кем-нибудь даром» и даже беседы вел, не оставляя работы. Лавсаик. 10 стр. 39 указ. Изд. Хузивский пустынный преп. Афродисий за 10 лет своего отшельнического жития неизменно доставлял смотрителю монастырской гостиницы каждый месяц 90 корзин, сплетенных своими руками. Древ. палест. Обители III, 55. Стефан ливиец, «предоставляя в распоряжение врача больные раком части тела для отсечения, не переставал работать руками, пребывая неподвижным, как будто резали чье-нибудь чужое тело». Лавсаик 28, стр. 133. – Очень распространен был среди подвижников добавочный к дневному, ночной труд, притом иногда – за других, за больных из братии: трогательный пример

того и другого у Ефрема Сирина. О том, как приобретается человеком смиренномудрие, гл. 18 ср. гл. 29 и 57. Творения Ефр. Сир. Изд. Серг. Посад. 1908. 1, 363, 367, 375. Моисей (Мурин) по ночам занимался трудной работой заготовления воды для слабосильных из числа братии. Лавсаик, 22: пресвитер Апеллий по ночам справлял кузнечную работу на обитель. Руфин, гл. 15, стр. 74.

¹¹⁰⁵ - Пахомий Вел. особенно усердствовал в трудах ухода за больными и нищими. Иларион, живя в пустыне, ежедневно занимался земледельческим трудом. Преп. Ор засадил целую рощу в болотистой местности для обеспечения братии древесным материалом, Лавсаик. 9, стр. 13. Руфин, гл. 2. стр. 26. Преп. Галактион «никогда не виден бысть празднен, но или делаше, что монастырю потребно, или молящися». О трудолюбии Евфимия Великого – Genier. St. Enthyine, 123, Саввы Освященного – Древние палест. обители III, 17. Преп. Пимен сказал однажды: «здесь нет уже труда; поэтому пойду туда, где есть труд, и там найду покой». Достоп. сказ. 281. О «большом» рукоделии аввы Памвы, 311.

¹¹⁰⁶ - См. прим. 1100. Особенную точностью в определении и выполнении функций работы и поведения во время нее отличался устав Шенуди; см., например, описание детальной регламентации хлебопечения у Amélineau. Hist de Schnoudi, 100 ss.; то же применительно к оросительным работам и к жатве: 104 ss. Преп. Пахомию приписывают прямо «гениальные» способности по организации труда. Поистине изумительно в этих фиваидских правилах и в их практике, можно сказать, непрерывное сочетание физического труда с молитвою. Запрещены были не только смех или шутки во время работы, но и громкий разговор, каждое лишнее слово, каждый взгляд в сторону, поднятие головы без надобности (Amélineau, I. c.). Во время внемонастырских работ соблюдалась строжайшая внешняя дисциплина: шествие в указанном порядке, в безмолвии, в повторении про себя текстов Св. Писания и в размышлениях о них; ни глотка воды, выпитого самовольно, без разрешения начальствующего, ни вынуждения занозы из ноги иначе, как определенным на то братом и определенным инструментом!

И при всем этом – поучения, совокупные молитвы и даже справление полного монастырского правила во время работ в болотистых зарослях Нила. Древ. иноч. уставы, 122–124 и там же, Житие преп. Феодора Освященного. 78.

¹¹⁰⁷ - В этом смысле Евфимий Вел. решительно воспротивился намерению императрицы Евдоксии обеспечить его лавру щедрым даром, так же, как и отказывался он и от мелких приношений в пользу его нуждающейся братии. Genier. St. Euthyme. 128 – 129. По правилам сирийского аввы Раббулы в обители не должно было быть ничего покупного, за исключением только самого необходимого. Les canons et résolutions canoniques de Rabboula, Jeau de Tella, Cyriaque d'Amid etc. trad. par Nan. Paris, 1906, (Правило Раббулы 10-е). Стремилась же к тому, чтобы и все необходимое было самодельным: образцовой киновией в этом смысле была дизандская, руководимая аввою Исидором: «широко обнесенная стенами, она вмещала в себе просторные помещения, много колодцев и искусственно орошаемых садов с множеством разного рода фруктовых деревьев, да и всего другого, необходимого для жизни в монастыре..., даже в изобилии, вследствие чего жившим там инокам..., раз вступившим в монастырь, никогда уже не приходилось обратно выходить из него... Только два старца имели разрешение свободно выходить и возвращаться в обитель; они продавали изделия братии и приносили что-нибудь со стороны, если встречалась надобность». Руфин, гл. 17, стр. 84–85. Нитрийские иноки также почти все делали своими руками; здесь даже странникам, по прошествии недели, давалось какое-нибудь дело, Лавсаик, 7, стр. 28. Киновия преп. Феодосия Великого почти все необходимое для содержания многочисленной братии производила сама, за исключением недоступного ей по местным условиям. Древние палестинские обители. II. 109, 115.

¹¹⁰⁸ - Преп. Пахомий ввел правило «каждодневно раздавать бедным то, что оставалось от добываемого трудами рук, не заботясь о завтрашнем дне». Древн. иноч. уставы. Житие преп. Пахомия, 18. Иоанн Кассиан, описывая порядки современных ему восточных монастырей, говорит: «там всякий своим трудом

и потом доставляет монастырю такой доход, что его достаточно бы было не только на умеренное содержание его самого, но и на нужды многих других... Себе же никто ничего более не требует, кроме двух паксимадий (сухих хлебцев, величиною с булку) IV, гл. 14. Сказания об отдельных подвижниках полны повествованиями об отдаче ими всего своего заработка бедным и больным (один пример из многих преп. Аполлоний: Лавсаик, 14, стр. 49) По мысли Феодосия Великого, киновия должна быть прибежищем и мирских нуждающихся, и трудящихся; богомольцев, странников, приютом больных, дряхлых, калек, сирот, словом, должна быть благотворительным заведением, что и было осуществлено. Древ. палест. обители. II. 108–109; 114–115.

¹¹⁰⁹ - Ефрем Сирин. О том, как приобретается смиренномудрие: Гл. 57. Такие же «уроки» в обители Шнуди: Amélineau, 97 и в пахомианских киновиях. Древн. иноч. уставы, 120.

¹¹¹⁰ - «Это были самые разнообразные работы, от черных и ремесленных до таких, которые граничат с изящными искусствами». Иером. Анатолий. Сирийск. монашество. 91. Из одной (арабской) редакции жития преп. Пахомия (Ann. du Musée Guimet XVII, 378) мы узнаём, что в обители его, кроме преобладавшего во всех монастырях плетения корзин и рогож, «земляного труда» и хлебопечения, заняты были своим делом портные, кузнецы, столяры, красильщики, кожевенники, сапожники, делатели поясов и покрывал, погонщики верблюдов и сторожа. В панопольском монастыре (небольшом) было 15 портных 7 кузнецов, 4 плотника, 12 погонщиков. 15 сукновальщиков; занимались «всяким ремеслом» и возделывали землю, работали в саду, кто на мельнице, кто на кузнице, кто в кожевне»... Лавсаик, 35, стр. 150 – 153. В обители Шнуди «представлены были все виды ремесле». Amélineau. Vie de Schnoudi. 97.

¹¹¹¹ - У Шнуди во главе каждого разряда работающих стоял распорядитель, у которого были еще свои второстепенные ставленники-надзиратели. Amélineau, 1. с. В приведенных выше источниках об организации монашеского труда (в фиваидских,

палестинских и сирийских киновиях) всюду проводилось это правило надзора и контроля над трудом. Василий Вел. (Сл. о подвижничестве 2-е, V 60) так формулирует его: «а работа их должна быть в распоряжении какого-нибудь старца, засвидетельствованного по честности жизни, который распределит дела рук их на нужные потребности, чтобы исполнилась и заповедь, повелевающая в поте и труде добывать пищу, и благопристойность их поведения оставалась безукоризненной», Данную работу нельзя было ни бросить, ни переменить без разрешения задавшего «урок».

¹¹¹² - Известный пример строгого осуждения Пахомием монаха, изготовлявшего сверх постановленной ежедневно одной рогожи, по две, и другого за замену положенной работы иною, по своему усмотрению: Древн. иноч. уставы, 30–31, 33–34. «Не старайся показать себя искусным во всяком деле, чтобы не впасть тебе в тщеславие», внушает Ефрем Сирийский о добродетели, к младшему подвижнику. Поуч. 1-е, т. I, стр. 255, изд. 5 (1908). С целью противодействия тщеславию и самоволию, налагались старцами такие труды «послушания», которые на первый взгляд могли малосмысленному наблюдателю казаться странными и бесцельными, тогда как под ними крылась настойчивая выработка самообуздания, послушания и смирения. Так, св. Антоний, обыкновенно, воспрещал спрашивать о цели и причине назначаемого труда и приказывал (напр., Павлу Препростому) иногда в течение всего дня черпать воду из колодезя и выливать на землю, расплетать и снова сплести корзины, распарывать одежду и снова сшивать ее, и т. д. Руфин, Жизнь пустынь. отцов. 110–111. Воспитательное значение имело также выполнение неприятного труда. В этом смысле авва Сисой внушал слабым волею: «не надо заниматься таким делом, которое для нас приятно». Достопам. сказания, изд. 4, стр. 364. Мотивированное увещание на эту тему – у Василия Вел.: «подвижник должен и низкие работы брать на себя с великим старанием и усердием, зная, что все, делаемое ради Бога, не маловажно, но велико духовно, достойно небес». Подвижн. уставы, гл. 23. V, 378–379. Вот почему один опытный в духовном руководстве старец,

пришедшего в его киновию монаха, превозносившегося высокою степенью своего внутреннего устройства, определил пасти свиней: вот почему и Ефрем Сирин (В подражание притчам. Тв.1:134) писал: «трудящийся в монастыре да не гнушается очищением отхожих мест, потому что нimalo не стыдно терпеть ради благочестивых». Кое-где для «неприятных» работ введена была недельная смена и очередь.

¹¹¹³ - У Пахомия Вел. излишнее от необходимого для братии ежедневно раздавалось нуждающимся. Пункт 179-й устава тавенниотской обители гласил: «братию не должно понуждать представлять слишком много изделий, чтобы умеренный труд располагал к работе, а не отталкивал от нее. «Авва Орсисий, заметивши, что в некоторых монастырях иноки слишком заняты вещественными приобретениями, увещевал их более заботиться о душе. Архим. Палладий, Св. Пахомий Вел., 182–183. О частных случаях такого злоупотребления трудом у монахов и о противодействии им отцами – Besse, Moines d'Orient, 361–362.

¹¹¹⁴ - Василий Вел. Подвижн. уст. гл. 31. V, 386. Ефрем Сир. В подражание притчам (Тв.1:104): «не вдавайся в непомерную работу, потому что хорошо и полезно делать все в меру и в порядке». – Шнуди установил ряд санитарных предписаний и санитарный надзор распорядителей труда над трудившимися во время сильного зноя. Amélineau. Vie de Schnoudi. 106. Существовали, однако, и наказания за лень: п. 164 пахомианского устава.

¹¹¹⁵ - В правилах Шнуди предписано строго следить за состоянием здоровья и сил рабочих животных: Amélineau, 167. Предписания бережно относиться не только к произведениям труда, но и к орудиям (инструментам) производства, включены в правила Пахомия Великого (пункты 147, 148, 152; установлено и наказание за небрежность), Василия Вел. (Правила, пространно изложенные, вопр. 41) и преп. Венедикта, в 23 главе его устава. Пример крайней экономии в расходах – строгие предписания Шнуди о бережливости при трате топлива: Amélineau, 99.

¹¹¹⁶ - Отшельники являлись в назначенные дни в монастырь для сдачи сработанного, и для получения нового материала; так, например, по субботам, подначальные Евфимия Великого: Genier. St Euthyme, 133, то же у фиваидских иноков: Древн. Иноч. уставы 119–120. Кое-где установлены были правильная запись и отчетность производившемуся и продаваемому. Так, говорит блаж. Иероним в предисловии к уставу тавенпиотской обители, смотрители над каждым мастерством каждую неделю давали отчет в работах авве монастыря. Сколько чего сработано, авва поверял в конце недели; количество всего вносилось в записную книгу, которая в августе, в общем собрании, подвергалась ревизии (пункт 27 устава).

¹¹¹⁷ - «Дела служения своего исполняй благообразно и тщательно... Бойся злоупотребления (при работе), потому что за тобою надзирает Бог». Василий Вел. Слово подвижническое и увещание об отречении от мира. V, 50. Пахомий Вел. не постыдился послушаться указания даже мальчика, внесшего поправку в его работу.

¹¹¹⁸ - «У нас есть своя особенная цель – простота и дешевизна, потому что избегаем случаев услужения человеческим похотям, «несмысленным и враждующим» (1Тим.6:9), работая что-либо ими требуемое», говорит Василий Вел. Правила, простр. излож. Вопр. 38. V, 152.

¹¹¹⁹ - В отношении к продаже продуктов монашеского труда, у творцов общежитий замечаются некоторые отклонения друг от друга. По правилам сирийца Раббулы, уже приведенным выше, в монастыре вообще не должно было иметь, во возможности, ничего покупного и ничего продажного. Последователи Антония Великого первоначально лишь обменивали произведения своего труда на предметы первой необходимости, или же отдавали их, в виде милостыни, приходящим. Лобачевский. Антоний Вел. 117. Авва Силуан и позднее обменивал сработанные им решета на хлеб у проезжих торговцев. Достоп. сказания, 370–371. В пахомианских общежитиях сначала продавалось сработанного лишь настолько, чтобы обеспечить необходимейшие потребности братии, и лишь огромное возропание числа ее заставило расширить продажу продуктов

иноческого труда, что не замедлило повести к злоупотреблениям и к нравственному упадку: Ladenze, 297 – 298. Преп. Пахомий считал большим грехом при продаже чего-либо брать лишнюю цену против действительной стоимости вещи, а с другой стороны, воспрещал выгадывать из рыночной цены при покупке чего-либо для братии. Палладий. Пахомий Вел. 131–133. «Лучше отнять и убавить несколько цены, нежели ради небольшой прибавки отлучаться для продажи далеко», советует Василий Вел. (Простран. правила, 39). а преп. Венедикт (гл. 57 его устава) ставит правилом; «в назначении цены пусть не вмешивается страсть любостяжания; но всего лучше назначать цену несколько меньше, чем это делают миряне». (Отцы воспрещали торговаться при покупке или продаже. Достоп. сказан. 44 и 329). Однако, позднее именно удешевление продаваемого привело к притоку покупателей у монастырей, к расширению их производства и к соответствующему их обогащению со всеми вытекающими отсюда печальными последствиями. История колебаний мнений западной церкви относительно права духовных лиц заниматься торговлею, ограничений этого права и, наконец, отмены его, опять, однако, нерешительной и не повсеместной, изложены у Funk. Kirchengeschichtliche Abhandlungen u. Untersuchungen. II, 72–77.

¹¹²⁰ - Один пример из многих: авва Агафон, пришедши однажды в город для продажи вещей своих, нашел лежащего на улица странника, о котором никто не заботился. Старец нанял для него небольшой покой, остался при нем, платил за покой из денег, полученных за рукоделье, а оставшееся употреблял на другие нужды больного. Так пробыл он с ним три месяца, пока больной не выздоровел, и лишь тогда возвратился в келью свою. Достоп. сказания, стр. 47. Распространенным видом иноческого труда было выполнение жатвенных работ на чужих полях за плату, которая шла затем на дела милосердия; Руфин, стр. 85–86; Besse, p. 375. Note.

¹¹²¹ - Беглый очерк общекультурных заслуг восточного монашества (включая и русское) я пытался дать в моих чтениях «О значения христианского подвижничества в прошлом и в

настоящем. М. 1910. Религиозно-философ. Библиотека, выпуски 22 и 23-й; специальная литература указана там же.

¹¹²² - Наиболее привлекательную картину дает, конечно, Монталамбер в *Moines d'Occident*; см. еще Workman, *The Evolution of the Monastie Ideal*. London (1913); соответствующие тома Лорановых *Etudes zur l'histoire de l'humanité*; Eicken. *Geschichte u. System der mittelalterlichen Weltauschanung*. Stuttgart, 1887, 488 ff. Uhlhorn. *Die ehristl. Liebes- thatigkeit im Mittelalter*, Stuttgart, 1884. Heimbürger. *Die Orden und Kongregationen der kath. Kirche*. Paderborn (1907).

¹¹²³ - Majjh. nik., речи 43 и 140.

¹¹²⁴ - Majjh. nik., 48.

¹¹²⁵ - Id. 16.

¹¹²⁶ - Id. 51.

¹¹²⁷ - Id. 78.

¹¹²⁸ - Ang. nik. Einer-Buch. III, S. 8–9 и V. 7.

¹¹²⁹ - Id. VI, 6. S, 19.

¹¹³⁰ - Paggala-Pannatti, 109–111.

¹¹³¹ - Majjh. nik. 78.

¹¹³² - Id. 10.

¹¹³³ - Id. 32.

¹¹³⁴ - Ang. nik. Vierer Buch. 250.

¹¹³⁵ - Paggala-Pannatti. I. с.

¹¹³⁶ - Длинная программа такого необходимого очищения от отдельных пороков в Majjh. nik. 7.

¹¹³⁷ - Majjh. nik. 6.

¹¹³⁸ - Majjh. nik. 19. B. I. 189–191 Neum.

¹¹³⁹ - Id. ibid. S. 192.

¹¹⁴⁰ - Id. ibid. S. 191.

¹¹⁴¹ - Dhammapad. XIII. v. 107; XV, vv. 197, 199, 200: XVI, 214; XVIII, 222.

¹¹⁴² - Akankheyya-sutta, 3 в Buddhist suttas. p. 210.

¹¹⁴³ - Vissudhi-Magga, ch. 1.

¹¹⁴⁴ - Majjh. nik. VI.

- ¹¹⁴⁵ - Majjh. nik. VII.
- ¹¹⁴⁶ - Так, по переводу Зейденштюккера, Kuddaka-Patha. s. 27, в отличие от интерпретации текста в Сутта-Нипате, I, 8, vv. 142–150, Фаусбёллем.
- ¹¹⁴⁷ - Ita-Vuttaka. 27.
- ¹¹⁴⁸ - Majjh. nik. XXI.
- ¹¹⁴⁹ - Пратимокша-сутра, изд. Минаева, стр. 43.
- ¹¹⁵⁰ - Mahâvagga, V, 5, 2.
- ¹¹⁵¹ - Sutta Nipâta, vv. 393.
- ¹¹⁵² - Т. II, стр. 83–84.
- ¹¹⁵³ - Mahâv. VI, 31, 14, 2. Отсюда – странно для европейского уха звучащий афоризм: «мясо дозволено невидимое, неслышимое, непредполагаемое». Kern. Gesch. d. Buddh. II, 80–81.
- ¹¹⁵⁴ - Магавагга, VI, 31, 5–6, сводит, однако, весь инцидент на выдумку джайн.
- ¹¹⁵⁵ - Красивая притча о первенствующем значении намерения в казуистических вопросах, дана в 276-й джатаке палийского сборника.
- ¹¹⁵⁶ - I-tsing. Ch. X, pp. 58–59.
- ¹¹⁵⁷ - Джатака 18-я палийск. сборника.
- ¹¹⁵⁸ - Кроме относящейся сюда литературы, указанной выше, I, 446 и 449, см. еще Schwab. Thieropfer bei den Indern.
- ¹¹⁵⁹ - Oldenberg. Religion des Veda, 11.
- ¹¹⁶⁰ - Rgveda I, 162 и 163; в конце второго гимна сказано, что конь занимает первое место в ряду жертв.
- ¹¹⁶¹ - Hillebrandt Vedische-Opfer u. Zauber, 149 ff.; Oldenberg. Rel. d. Veda. 473 ff.
- ¹¹⁶² - Hillebrandt Nationale Opfer in Alt-Indien – в сборник Fesigrués an Boehtlingk, 40 ff.
- ¹¹⁶³ - См. выше, I, 449. Вопреки Ольденбергу (Rel. d. Veda, 363 ff), сомневающемуся в существовании человеческих жертв у индусов, Парт склоняется к противоположному мнению: Roussel, la religion védique, 107–108 по рецензии Барта на труд Ольденберга.

¹¹⁶⁴ - Çatapāt Brâhm. 6, 2, 1, 18.

¹¹⁶⁵ - Так – при жертвоприношении коня, Одьденберг, 356, относит эти массовые заклятия к области пылкой жреческой фантазии; Гиллебрандт же (Ved. Opfer, 151) отказывается видеть в них только басню. Джатаки нередко говорят о принесении массовых жертв; ниже мы приводим приписываемое Будде свидетельство о том же.

¹¹⁶⁶ - Çatap. Br. 1, 2, 3, 6; и 6, 2, 2, 15. Maitr. Br. 3. 10, 2; Aitar. Br. 6, 8. 10.

¹¹⁶⁷ - Çatap. Br. 1. 2, 3, 7: Maitr. Br. 3, 10, 2. Ait. Br. 1. с.

¹¹⁶⁸ - Hillebrandt, 73–74.

¹¹⁶⁹ - Gobh. Gr. S. 1. 3, 8.

¹¹⁷⁰ - Asval. Gr. I, 9. 6.

¹¹⁷¹ - Asval. Gr. 8. 1, 9, 5.

¹¹⁷² - Hillebrandt, 73.

¹¹⁷³ - Rg-Veda I, 162, 21.

¹¹⁷⁴ - Âpast. II, 9, 22, 2.

¹¹⁷⁵ - Gaut. III, 26 и 28.

¹¹⁷⁶ - Manu VI, 3; 11–16.

¹¹⁷⁷ - Так, например, в 124 джатаке повествуется о том, как в мучительную засуху аскет устроил водопой для лесных животных и проводил дни в отыскивании для них воды, забывая о добыче себе пропитания, в благодарность за что благодетельствованные твари стали доставлять ему отборного качества плоды.

¹¹⁷⁸ - Пример дружбы пустытника со змеею – джатака 253; уже в легенде о Будде змей Мучулинда обвиняет его в дождливые дни своим телом, чтобы предохранить от стужи.

¹¹⁷⁹ - Джатака 372 и 410.

¹¹⁸⁰ - Джатака 18.

¹¹⁸¹ - Джат. 19.

¹¹⁸² - Mahâv. V, 10.

¹¹⁸³ - Majjh. nik. IX.

¹¹⁸⁴ - Idem. XLI.

- 1185 - Udânam. V, 4.
- 1186 - Cullav. V. 21, 2.
- 1187 - Jâtak. 31.
- 1188 - Waddell. The Buddhism of Tibet, 211.
- 1189 - Fo-sho-hing-tsan-king. III, 14, vv. 1125–1129; 1144–5.
- 1190 - Samyut. nik. I, III. 1. 8.
- 1191 - Cullav. V. 6. Angut nik. IV, 67. Jâtak. 203.
- 1192 - Об этом предмете см. прежде всего Fergusson. Tree and Serpent Worship in India; затем – Oldham. Serpent-Worship in India в Journ. of the R. Asiat. Soc. 1891, 361 sqq. и Winternitz. Der Sarpabali, ein altindischer Schlangenkult в Mittheil. d. anthropol. Ges. Wien. XVIII, 25 ff.; 250 ff. О формулах заклинания против укусов змей – Bloomfield, Atharva-Veda, 61; 81; важное значение, этим формулам предававшееся, видно, из того, что одна из упанишад, Garuda-Upanisad, есть не что иное, как такое заклинание: *ibid.*
- 1193 - Mahâv. VI, 23. 10–15.
- 1194 - Thera-gâthâ, 1113.
- 1195 - Jâtak. 399.
- 1196 - Idem. 222.
- 1197 - Id. 445.
- 1198 - Id. 12, 359; 385 etc.
- 1199 - Id. 22.
- 1200 - Id. 388.
- 1201 - Id. 206.
- 1202 - Id. 124.
- 1203 - Id. 253.
- 1204 - Id. 26.
- 1205 - Id. 50.
- 1206 - Id. 75.
- 1207 - Id. 438.
- 1208 - Id. 423 и 222.
- 1209 - Id. 18.
- 1210 - Id. 404.

- 1211 - Id. 468.
- 1212 - Джатака 490-я «о пяти постящихся: аскете, ястребе, змее, шакале и медведе».
- 1213 - Id. 459.
- 1214 - Id. 19.
- 1215 - Id. 433.
- 1216 - Cullav. VII, 3, 11–12.
- 1217 - Джатака 389-я и другие.
- 1218 - Jâtak. 499; Cariya-pitaka, № 8. Jatakamâla, 10; Avadâna-Çataka. IV, 4 (=35); Dvâvimeati-Avadâna, в начале эпилога; Канджур в начале Dzang-lun'a.
- 1219 - Излагаем легенду о Сиви по 499-й джатаке палийского сборника и по варианту Авадана-шатаки, где жертве глаз предшествует еще добровольная отдача тела на растерзание коршуну.
- 1220 - Avadâna-Çataka- IV, 5 (35).
- 1221 - В более древней редакции, в 458-й палийской джатаке, извергом является отец, а мать, наоборот, самоотверженно защищает ребенка; мотивом же злодеяния выставлена месть раджи (отца) к жене. Сходная по содержанию, другая джатака того же сборника – Mahâ-Dharmapala Jâtakam, в свою очередь, сходная с 19-ю повестью Мага-васту-аваданы. Наоборот, в Авадана-шатаке (IV, 3 33) находим изложенный нами вариант доведенным до крайнего контраста: с одной стороны – бессмысленного зверства матери, а с другой – смиренного послушания сына и непонятного непротивления отца.
- 1222 - Avadâna-Çataka. IV, 3 (=33).
- 1223 - Jâtak. 357.
- 1224 - Majjh. nik. XXI. I, 212. Neum.
- 1225 - Там же. I, 207.
- 1226 - Mahâvagga. X, 3 и Dhammapâda, vv. 3–5.
- 1227 - Dhammap. v. 197.
- 1228 - Idem. v. 223.
- 1229 - Idem, vv 103–105; ср. 159–160.

- 1230 - Majjh. nik. 145.
- 1231 - Джатака 443; в 195-й раджа прощает министра, соблазнившего царскую жену.
- 1232 - Джатаки 51; 208, 303.
- 1233 - Джат. 467.
- 1234 - Джат. 468.
- 1235 - Она упоминается в Sam. nik. Kosala-Sam. II, 4–5.
- 1236 - Avadana-Çataka. I, 10, trad. L. Feer, p. 47–51.
- 1237 - Джатаки 12, 482 и 433 палийского большого сборника.
- 1238 - Джатака 459.
- 1239 - Он же Кумара, по прозвищу Силадитя. О нем V. A. Smith. The Early History of India. 2 ec). Oxford. 1908, 309 sqq.
- 1240 - Hiuen-Tsang. B. V. Vol. I, p. 214 Beal's transl. 1906.
- 1241 - См. рассказ о его обращении у Bühler. Ueb d. Leben des Jaina Mönches Hemachandra. Wien, 1889, 29–42.
- 1242 - Ibid. p. 39.
- 1243 - Fa-Hien, Ch. XVI, p. 43. Legge.
- 1244 - Напр., джатаки 77 и 347, где говорится о приказе раджи «с барабанным боем объявить по улицам, что убивать животных не следует», тогда как в джатаке 385-й царь оповещает о том, что он «обеспечивает неприкосновенность жизни всем животным в лесу, всем птицам в воздухе и всем рыбам в воде».
- 1245 - Джатака 433.
- 1246 - О размерах своих владений и о влиянии на соседей он говорит в 1-м из кратких своих эдиктов, начертанных на скалах, и во 2-м из более пространных. Карта его империи приложена к 150-й странице Смитовой Early History of India и к книге Edm. Hardy. König Asoka. 1902.
- 1247 - Легенда об Асоке у Burnouf, p. 364 ss. другой вариант – Дараната. 28 слл.
- 1248 - Fa-Hien, ch. 32, p. 90 sqq. Legge. Дараната. 31 слл.
- 1249 - Об этом – Hardy. Asoka. 11–12. Smith. Asoka. 19; обвинение в убиении братьев опровергается фактом их существования во времена эдиктов Асоки.

1250 - 1 Minor Rock Edict, Rupnat-text; цитирую по полному сборнику надписей, включенному в книгу В. Смита. 2 ed. Oxford, 1909.

1251 - Там же, и сходный Брамаджирский текст того же указа.

1252 - 7-й столповый эдикт, самый пространный из всех и дающий обзор мероприятий Асоки для пропаганды дхаммы.

1253 - Сближение Эдмундом Гарди (Asoka, 13–14) этого учреждения со старинным индусским институтом тайной полиции представляется не основательным.

1254 - 5 Rock Edict.

1255 - 4-й столповой эдикт.

1256 - 2-й калингский эдикт, так называемый «эдикт провинциалу» (областному цензору нравов).

1257 - 1-й калингский эдикт (окраинным надзирателям).

1258 - 14-й, джирнарский эдикт.

1259 - 3-й из эдиктов, начертанных на скалах.

1260 - 11 Rock Edict.

1261 - 3-й и 11-й эдикты.

1262 - 1-й калингский эдикт, («The Borderer's Edict») (Jaugada – Text) и 2-й калингский («The Provincial's Edict») (Dhauli – Text).

1263 - «Завоевательные войны», говорит В. Смит, Early History of India, p, 267, «никогда не осуждались восточным общественным мнением, и ни один царь, дороживший своего репутацией, не мог оставаться довольным пределами своих владений..., в силу принципа, что «взятие царств» есть дело царя».

1264 - Такая формула приведена Л. Феером в числе «*Lieux communs du bouddhisme*» во введении к его переводу Авадана-Шатаки, p. 4.

1265 - Изображение такой колонны – впереди книги Смита об Асоке и рисунки 52 и 53 у Hardy, Asoka.

1266 - Hardy op. cit., рисунки 8, 16, 55, 59.

1267 - Добавочные сведения к этим, у Смита, Asoka, 144–5, взятым определениям – у Hardy. Asoka, 15.

1268 - Об обращении Цейлона – *Dīpawamsa*. VIII, 13; XI, 14 – XVII, 109. *Mahāvamsa* 83–138.

1269 - О том, как забывались относящиеся к этому событию факты, можно судить по тому, что в рассказе Гиуэн-тсанга (В. XI, Vol. II, p. 246–7) Махендра превращается в младшего брата Асоки. Еще страннее молчание о Махендре и его сестре Сангамитте, играющей главную роль в легенде о перенесении на Цейлон отводка от дерева Бодхи, У Фа-Гиэна, прожившего 2 года на острове (ch. 40); из этого молчания Legge, Fa-Hien, p. 103. Note, заключает, что Фа-Гиэн не слышал о них ничего на острове, иными словами, что предание о них было и там позабыто.

1270 - *Dīpawamsa*. XVIII, 53–54, *Mahāvamsa*, 155.

1271 - *Dīpaw.* XX, 24.

1272 - *Mahāv.* 215.

1273 - Kern. *Gesch. d. Buddh*, II, 429–430.

1274 - Kern. II, 477–480.

1275 - Там же. II, 429.

1276 - Там же, II, 484.

1277 - Там же, II, 485–6.

1278 - Rockhill. *Life of Buddha*, 90, 94; ср. Rhys Davids. *Buddhist India*, 14.

1279 - Рассказ об этом сохранился в *Sāmaṇṇa-phala-sutta* Дигха-никайи.

1280 - *Mahāparinibbana-sutta* в конце.

1281 - Пересказ легенды о Кунале у Hardy. Asoka 65 и Smith, Asoka, 234 sqq. Варианты подлинников многочисленны и разнообразны.

1282 - Smith. *Early History of India*, 180–1.

1283 - Дараната, 88.

1284 - Там же, 91.

1285 - Там же, 102–3.

1286 - Hiuen-tsang. V. *Records*. I, 213–221.

1287 - Hiuen-tsang. II. 193.

- 1288 - Smith. Early Hist of India, 315, по Гиуэн-тсангу.
- 1289 - Hiuen-tsang. I, 220–221.
- 1290 - Дараната, 135.
- 1291 - Life of Hiuen – Tsiang, ed. Beal, p. 180.
- 1292 - Дараната, 61, 62.
- 1293 - Дараната, 66, 67.
- 1294 - О воззрении на царскую власть в ведическую пору см. Zimmer. Altindisches Leben.
- 1295 - О правах царя в период джатак – Fick.
- 1296 - Edkins. Chinese Buddhism, 147.
- 1297 - Fa-Hien, ch. 20, pp. 64, 68, 58, 62.
- 1298 - Kern II, 145.
- 1299 - Beal. Buddhism in China. London, 1884, 237.
- 1300 - Edkins. Chinese Buddhism, 191–2.
- 1301 - Waddell. Lamaism, 265.
- 1302 - Вот эта молитва: «О будды и бодхисатвы всех десяти сторон (мира), услышьте мою смиренную мольбу! Я чистый умом инок, и мое искреннее желание – посвятить себя благодетельствованию животных; посветивши тело и блага мои добродетели, я даю обет, что главною моею целью будет благотворение всем живым существам». Waddell, 213.
- 1303 - Hiuen-Tsang. B. XI. II, 261. Beal.
- 1304 - Smith. Early Hist. of India, 172.
- 1305 - Fa-Hien. Ch. 27, p. 79.
- 1306 - Ch. 20, p. 62.
- 1307 - Hiuen – Tsang. B. V. I, 214.
- 1308 - Smith. Early Hist. of Ind., 319.
- 1309 - Waddell, 400–405.
- 1310 - Позднеев. Очерки быта буддийских монастырей и будд. духовенства в Монголии. СПб. 1887. 454–5.
- 1311 - Так выражается Leclère. Le buddhisme au Cambodge. P. 1899, XX–XXI.
- 1312 - См. соответствующие отделы у Montalembert. Moines d'Occident и Besse, Moines d'Orient. В частности, та черта этого

рода милосердия, которая, например, в китайских легендах, выставляется как высший подвиг Будды, а именно: предоставление им своего тела на питание животным (Beal. Buddh. in China, 240) или питание москитов своею кровью у другого праведника (вышеприведенный рассказ одной из джаток), – эта самая черта, в виде предоставления комарам лесных дебрей высасывать кровь из обнаженного тела, встречается в житиях некоторых северно-русских отшельников, например, преп. Павла Обнорского, рассказанною без малейшей аффектации и тенденциозного превознесения.

1313 - В. Смит, Early Hist. of Ind. 280, в своем преувеличении заслуги буддизма в деле учреждения госпиталей, забывает эти факты, полагая, что самая ранняя больница христианская, «Maison – Dieu» в Париже, была устроена в VII веке.

1314 - Сказание о Юлиане Милостивом.

1315 - Copleston. Buddhism in Magadha and Ceylon, 245; 115.

1316 - Beal. Buddhism in China, 237.

1317 - Edkins. Chinese Buddhism, 101.

1318 - Fujishima. Le bouddhisme japonais. Paris, 1886, XXVIII.

1319 - Bigandet, 504–5. Note.

1320 - Leclère. Le buddhisme au Cambodge. 313.

1321 - Idem. 314–5; 327.

1322 - Kern. II, 531. О Непале см. трехтомное, основательное сочинение S. Lévy. Le Nepal.

1323 - Статья «Buddha» в сборнике L. v. Schroeder. Reden und Aufsätze. Leipzig, 1913, 195; 202.

1324 - Dahlmann. Buddha, Ein Kulturbild des Ostens, 1898.

Автор основывается на присутствии нравственных идей, сходных с буддийскими, в Махабхарате, которую он, согласно своей гипотезе о ее происхождении (см. его книгу о Махабхарате), относит к значительно более ранней поре, чем обыкновенно думают исследователи.

1325 - Edkins. Chinese Buddhism, 148–150.

1326 - Id. 142.

1327 - Id. 81; это – афоризм 18-го «патриарха» Сангхаяшеты.

- 1328 - Id. 85; изречение 27-го патриарха Праджвятары.
- 1329 - Основная священная книга китайско-буддийского канона Праджна-Парамита, согласно с этим, говорит: «никакого реального и постоянного (остающегося) качества в заслуге не существует». The Diamond Sutra (Chin-Kang-Ching) or Prajna-Paramita, translated by W. Gemmell. London, 1912, p. 82.
- 1330 - Edkins. 100–101.
- 1331 - Id. 94.
- 1332 - «Просвещенные ученики совершенно индифферентны к соображениям награды или наказания», учит Праджна-Парамита, p. 98, ed. cit.
- 1333 - Edkins. 94–98.
- 1334 - Id. 115.
- 1335 - Id. 116; 127 о «блестящем» мемориале по поводу перенесения кости Будды в Китай, поданном ученым Ган-юи императору и оставшемся до сих пор любимой полемической книгой у противников буддизма.
- 1336 - Edkins. 129–130. Сходные учения находим в одной из школ японского буддизма, Zen, которая утверждает, что «абсолютная истина вне идей добра и зла, а истинный Будда вне категорий неведения или знания. Оттого и сама система этого учения не может быть передана ни устно, ни письменно; единственный способ ее усвоения – размышление над индивидуальной мыслью». Ryanon Fujishima. Le bouddhisme japonais. Doctrines et histoire des douze grandes sectes bouddhiques du Japon. Paris, 1889, p. XXV – XXVI.
- 1337 - Prajna-Paramita, trans. Gemmell, p. 93.
- 1338 - Там же, 92–93.
- 1339 - Edkins, 195–6.
- 1340 - Id. 201–2; 200.
- 1341 - Позднеев. Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии в связи с отношением сего последнего к народу. СПб. 1887, 202.
- 1342 - Там же, 203.
- 1343 - Там же, 315–6; 319.

- 1344 - Там же, 17.
- 1345 - Там же, 319.
- 1346 - Там же, 111.
- 1347 - Там же, 16, 17; 178.
- 1348 - Там же, 26. О вертящихся «молитвенных» аппаратах см. монографию Simpson'a. *The Buddhist Praying Wheel*.
- 1349 - Позднеев, 293–300, с подробным описанием способов и смысла «поклонения».
- 1350 - Там же, 293.
- 1351 - Там же, 370–380.
- 1352 - Позднеев, 329–337.
- 1353 - Там же, 380–382; ср. молитвы на «освящение истребительных орудий» – 409–410.
- 1354 - Waddell. *Lamaism*, 566.
- 1355 - Id. 750–3.
- 1356 - Id. 153.
- 1357 - Id. 490.
- 1358 - Id. 146–7. По учению японско-буддийской школы Jō-do «достаточно помнить и повторять одно только имя Амитабы-Будды для того, чтобы возродиться после смерти в Стране Чистоты (Сукавати)». Fujishima. *Bouddhisme japonais*, XXVI–XXVIII.
- 1359 - Там же, 657–8.
- 1360 - Там же, 442.
- 1361 - Изображение ее у Уадделя, 528; там же снимки с «царя-дьявола» и его приспешников.
- 1362 - Подробное описание мистерии – Waddell, 518–534.
- 1363 - Там же. 518.
- 1364 - Напр., со стороны алкоголизма.
- 1365 - Красиво обрамленные фоном бирманской природы впечатления на эту тему можно найти в книге Peyronton. *Paysages et Sanctuaires d'Asie*. Неумеренные хвалебные гимны в том же смысле – в книжке рангунского ученого монаха Ананды Меттейи *Die Religion von Burma übers*, v. Muller-Uhlitz. Brealau,

1911; несравненно сдержаннее – Бигандет в примечаниях и добавлениях к его переводу бирманской легенды о жизни Готамы.

1366 - Bigandet, 509, ср. 486. Ananda Metteyya, 6; 75.

1367 - Bigandet, 510.

1368 - An. Metteyya. 77.

1369 - Там же, 48–49.

1370 - An. Metteyya, 1. с.

1371 - Bigandet, 509; 482; 485; институт монахинь вымер гораздо раньше: 502 и Metteyya, 71.

1372 - «Быть может, нигде в мире женщина столь ни свободна, как в Бирме», сознается Ананда Метейя, 78; ср. отзыв Нейрутона о чувственности бирманцев.

1373 - Bigandet, 502.

1374 - Le buddhisme au Cambodge, XX, XXI.

1375 - Id. 520–1.

1376 - Id. 518.

1377 - Id. 304–5.

1378 - Id. 306–7.

1379 - Id. 312–3.

1380 - Подробно о нарушениях правил «не убий, не воруй, не прелюбодействуй» и о казуистических оправданиях, или смягчениях проступков, сюда относящихся, – Leclère, 312–320.

1381 - Id. p. XIV.

1382 - Leclère, 507.

1383 - По этому вопросу ср. статью Max Müller. Buddhist Charity и Ольденберга Der Buddhismus und die christliche Liebe в сборнике Aus dem alten Indien. Berlin, 1910, 1 ff.

1384 - Ruauon Fujishima. Le bouddhisme japonais. Paris. 1889, p. XXXVIII–XXXIX.

1385 - Восемь случаев, позволявших «опрокинутие чаши» перед упасакой, перечислены в Чуллавагге. V, 20, 3, – описание этой процедуры – там же. 4.

1386 - Там же. V, 20, 5–7.

- 1387 - Majjh. nik. Речь 54.
- 1388 - Bühler в Wiener Zeitschrift t. d. Kunde d. Morgenlandes. IV, 320.
- 1389 - Majjh. nik. 71.
- 1390 - Sutta-Nipâta, I, 12, 14–15, v.v. 219–220.
- 1391 - Milinda-Panha, 264–265. The Questions of King Milinda transl. by Rhys Davids. Part II. Oxford, 1894. IV, 7–8, pp. 96–98.
- 1392 - Majjh. nik. 99.
- 1393 - Таковы были, например, Поталийо и Кения, упоминаемые в 54-й и 92-й речах „Среднего Собрания“.
- 1394 - Majjh. nik. 54.
- 1395 - Pali-Buddhismus, 303.
- 1396 - Sutta-Nipâta. II, 14. (Dhummikasutta, v.v. 18–25) v.v. 392–400. Иногда, в позднейших редакциях, в состав этих восьми правил, опуская правило о спанье «на твердом», включали воздержание от пляски, пения, музыки и разных представлений, хотя это, собственно, – одно из добавочных правил для монахов. – В 54-й речи Среднего Собрания поставленные в образец мирянину или полуаскету восемь правил, «соблюдаемых в общине святых», редактированы иначе, а именно: не убивать, не брать не предложенного, говорить правду, не клеветать, не впадать в похоть сладострастия, не укорять и не браниться, не гневаться и не отчаиваться и не быть надменным (самоуверенным).
- 1397 - Pali-Buddhism, 1. с.; Rhys Davids. Buddhism, 141.
- 1398 - Часто говорят о таких увещаниях джатаки: Jâtak. 394, 421, 490, 494, 506, 524. Вот один из таких текстов (джат. 421): «однажды Учитель сказал упасакам, праздновавшим упасату: «вы, братья-миряне, совершили нечто спасительное. Выполнивши упасату, надо подавать милостыню, соблюдать заповеди, не чувствовать гнева, упражняться в любви и исполнять обязанности упасаты. И в былые времена мудрецы сподобились великого почета за то, что они выполняли хотя бы только часть предписаний упасаты».
- 1399 - Sutta-Nip. v.v. 401–3.

- 1400 - Там же. v. 392 (Дхаммикасутта).
- 1401 - Так и поныне в Бирмании, по Бигандету и Леклеру; то же в Непале (на очень, впрочем, краткие сроки), в Тибете и Монголии.
- 1402 - Sam. nik. V. I.V. 37.
- 1403 - Angut. nik. VIII, 25, где, в начале отдела, повторено приведенное из Самютта-никаи.
- 1404 - Majjh. nik. 66.
- 1405 - Там же, 18.
- 1406 - Там же, 33.
- 1407 - Там же, 22.
- 1408 - Там же, 31.
- 1409 - Там же, 99.
- 1410 - Шаблонная формула описания такого обращения и превращения в Majjh. nik. 51, 60, и во многих других речах.
- 1411 - Там же, 41.
- 1412 - Там же, 143.
- 1413 - Prajna-Paramita, transl. Gemmell, p. 93.
- 1414 - Majjh. nik: 12.
- 1415 - Там же, 50.
- 1416 - Там же, 27.
- 1417 - Mahâvagga, VI, 35, 1–5; сходно – VI, 26, 8, и в уже приведенной речи к паталигамским мирянам: VI, 28, 4–6.
- 1418 - Брамины распускали слух, будто Готама не признает ни одного достойного по поведению брамина или дживаки, Majjh. nik., 90.
- 1419 - Mahâvagga. VI, 31, 10.
- 1420 - Majjh. nik. 56; Нейман предполагает, что эта сцена изображена на одном из бархутских рельефов.
- 1421 - Mahâv. V, 13, 1–2.
- 1422 - Mahâv. I, 1–2, 11–18.
- 1423 - Id. 29.
- 1424 - Id. I, 32, 1; 36, 1.

1425 - Иноверцы уговаривали поселян не благотворить буддистам: джатака 379; о нетерпимости джайн вообще было сказано выше.

1426 - Majjh. nik. 55.

1427 - Там же, 89.

1428 - Кроме приведенных выше текстов, см. еще о буйных монахах Mahâv. IV, 17, 1.

1429 - Cullav. V, 30, 1; 32, 2.

1430 - Там же, V, 33, 3.

1431 - Mahâv. V, 1, 4–10.

1432 - Портрет такого обмирщившегося брамина – Majjh. nik. 97.

1433 - Cullav. V, 20, 4–7.

1434 - Majjh. nik. 87.

1435 - Cullav V, 21. 1 sqq.

1436 - Mahav. VI. 28, 9–12.

1437 - Cullav. VI, 10, 1.

1438 - Mahâv. VI, 18.

1439 - Id. VI. 35, 1–5.

1440 - Majjh. nik. 53.

1441 - Mahâv. VI, 30. 3–4.

1442 - Id. VI, 28. 1 sqq.

1443 - Cullav V, 14. 1.

1444 - Mahâv. VI, 36, 6; ср. Cullav. V, 5. 2.

1445 - Mahâv VI 24. 1–2.

1446 - Majjh. nik. 92.

1447 - Cullav. VI, 4, 1 sqq.

1448 - Id. VI, 18, 4; 19, 2; ср. VI. 17, 8.

1449 - Mahâv. VI, 23, 3 sqq.

1450 - Id. ibid. 1.

1451 - Id. ib. I, 55; VI, 19, I.

1452 - Id. VIII, 9. 1.

1453 - Id. VIII, 5. 1.

1454 - Id. VIII, 15, 7, ср. Majjh. nik. 52 о домовладыке, раздававшем по паре новых чивар всем патплипутским и весалийским инокам, и построившем для них приют на 500 человек.

1455 - Mahâv I, 39. 1.

1456 - Majjh. nik. 51.

1457 - Jâtak. 27.

1458 - Jâtak. 149.

1459 - Jâtak. 100.

1460 - Jâtak. 306 и 504.

1461 - Jâtak. 320.

1462 - Vasishtha. XIII, 48.

1463 - Id. VIII, 16.

1464 - Id. XXVIII, 4–6.

1465 - Vasishtha, I. с.

1466 - Bandhayâna, II, 2, 4. 4.

1467 - Vasish. XVII, 1–5. Bandh. II, 9, 16, 6.

1468 - Chândogya – Upanishad. V. 4, I – V, 8, 2. То же в Brhidar. Up. VI. 2. 9–13.

1469 - Atharvaveda. 14, 2, 71 также в Pâraskara Grhya-Sutra. I, 7, 3, где жених называется небом, а невеста – землею.

1470 - Majjh. nik. 38.

1471 - Angut. nik. Vierer-Buch, 432.

1472 - Digha-nik. XVII, 15.

1473 - Приведено у Schreiber Buddha und die Frauen. Tübingen и Leipzig. 1903. 24.

1474 - Dhammapada, v.v. 336, 340–341 (XI, 3:7–8).

1475 - Abhinish-kramana-sutra. Ch. XIV, p. 130. Beal.

1476 - Majjh. nik. 13.

1477 - Lalitavistara. Ch. XV, гаты 26, 28–30.

1478 - Therigâthâ, 60.

1479 - Bhikkhuni-samyutta. II, 16. Therigâthâ. 60: ср. выше. I. 573.

1480 - Bigandet. IV. 63.

- 1481 - Nidânakathâ, p. 41. Rh. Dav.
- 1482 - Lalitavistara, ch. XV.
- 1483 - Angut. nik. Zweyer-Buch, 49.
- 1484 - Проститутки и гетеры играли важную роль в индусской жизни с ведических времен (Vedische Studien. I.S. XXV и s. v. Hetâren). О их разрядах, свойствах и быте – Rich. Schmidt. Beitrâge zur indislihen Erotik. Das Liebesleben des Sanskritvelkes. 2 Aufl Berlin. 1911, 203 ff; 568 ff.
- 1485 - «Ars amandi», раньше Овидия, тщательно разрабатывалось в Индии «теоретиками», риторам и поэтами с поразительным на европейский взгляд, систематичным педантизмом, ознакомиться с коим желающие могут по обильным выпискам в толстой книге Шмидта Beitrûge zur indischen Erotik. 2 Aufl. Berlin, 1911.
- 1486 - Джатака 536: повесть и Купале. Об изменах, вероломстве и жестокости женщин см. еще джатаки 61, 62, 63, 155, 193, 198, 199, 262, 266, 436 и многие другие; ряд других свидетельств у Oldenberg. Literatur des alten Indiens, 117 ff.
- 1487 - Джатака 536: – 25 пунктов: в 15-й главе «Лалитавистары» – 32 пункта.
- 1488 - Джатака 536.
- 1489 - Mahâparinibbana-sutta V. 23.
- 1490 - Mahâv. IX, 4. 2.
- 1491 - Id. 7.
- 1492 - Id. II. 36, 1 и S B. E. XIII. p. 296. Note 1.
- 1493 - Cullav. VIII, 5, 2.
- 1494 - Id. 1. Случай падения вследствие посещения будто бы больной мирянки рассказан в джатаке 14-й. Здесь же и запрещении входить в комнаты мирянок и мирян.
- 1495 - Dhammapada v.v. 814. 823. Tissametteyyasutta.
- 1496 - Mahâv. I, 72, 2.
- 1497 - Majjh. nik. 6.
- 1498 - Id. 7.
- 1499 - Id. 9.
- 1500 - Therigâthâ. Câpa. 291 sqq.

- 1501 - Mahâv. I, 78. 1–2.
- 1502 - Джатака 13: сходный сюжет в джатаках 84 и 147.
- 1503 - Джат. 30.
- 1504 - Джатака 182. Очень подробно изложена история Нанды в Абхйишкрамана-сутре, гл. 56–57. pp. 369 sqq; 376 sqq. Beal.; тибетская версия легенды у Rockhill. 55 и у Schiefner. Tibet Lebensbesch. 256 ff. В бирманском жизнеописании Будды тот же рассказ приурочен к Ананде: Bigandet, ch. 8, p. 175–6 ed. franc.
- 1505 - Джатаки 306; 408; 459.
- 1506 - Cullav. V. 7, 1. Случаи кастрации были, кажется, не редки и всегда, будто бы, из-за влюбленности или непреодолимости половой страсти. S. B. E. XX, 77. Note.
- 1507 - Джатака 251.
- 1508 - Джатака 258. Пространное описание искушений «пяти родов борцов» с соблазнами женщины находим в Puggala-Pannatti, 270–274.
- 1509 - Visuddhi-Magga. ch. I у Warren, 298. В Theragâthâ, 315 sqq. рассказан случай сначала соблазнения монаха видом трупа женщины на кладбище, а потом отрезвления от похоти под влиянием того же впечатления. В Сутраланкаре Ашвагоши находим интересную легенду о том, как одна красавица-гетера, желая соблазнить монахов, отвадивших своею святостью народ от посещения местных блудниц, явилась в вихару во время проповеди и успела привести в великое греховное смущение монахов; но мудрый руководитель их чудесным образом воздействовал на ее тело так, что, вместо внешних его прелестей, присутствующие узрели перед собою его сокрытое безобразие, скелет, внутренности, наполненные нечистотами и т. д., последствием чего было отрезвление собрания и раскаяние соблазнительницы: Aṣvaghosa. Sutrâlamkara, trad. par. Huber. Paris, 1908. Ch, IV, p. 105 ss. Сходные способы отрезвления от чувственности, впрочем, приписывались уже и Будде: так, в бирманском его жизнеописании, Bigandet, ch. 9, pp. 195–6.
- 1510 - Visuddhi-Magga, ch. VI.
- 1511 - Theragâthâ, 279.
- 1512 - Id. 366–367; cp. 736.

1513 - Majjh. 40, 64: «аскетизм, в качестве самоцели, Возвышенный изобличал как цель, принижающую (человека), как сеть, окутывающую сердце». В 9-й речи того же сборника среди четырех родов пагубной привязанности к жизни указывается «привязанность к аскетизму, как самоцели».

1514 - Majjh nik. 29 и 30.

1515 - Majjh nik. 36.

1516 - Theragâthâ, 2.

1517 - Theragâthâ 216–7.

1518 - Theragâthâ 122–126.

1519 - Id. 236.

1520 - Id. 133–138; стр. 7, где Сундари рассказывает об утрате семи детей.

1521 - Id. 219–222, песнь Кизаготами.

1522 - Id 400 sqq. – целая поэма.

1523 - Id. 224 sqq.

1524 - Id. 23–24.

1525 - Id. 151–156.

1526 - Id. 145–150.

1527 - Id. 97 sqq.

1528 - Id. 102 sqq.

1529 - Therigathâ, 114–116.

1530 - Id. 69–70.

1531 - Id. 77–81.

1532 - Об этих «подругах великосветской общительности» см. Vâtsyâyana. Kâmasutra ed. Durgâprasâda. 1801. 2 изд. 1892, I, 1 adh., 4; и в особенности 6-й отдел, §§ 50–56. (Английский перевод Камасутры издан в Бенаресе в 1883 г.; французский Ламересса – Paris 1891 и Liseux – Paris 1885; немецкий Rich. Schmidt'a Leipzig, 1-е изд. 1897, 2-е 1900, 3-е 1907 г.). Не только «теоретики искусства любви» (об этих довольно многочисленных писателях см. очерк Die erotische Literatur im Sanskrit у R. Schmidt. Beiträge zur indischen Erotik), но и шастры законов ставили гетер на первом месте в ряду женщин вольного поведения – Колоритное описание уличных блудниц – в

Therigâthâ, 267 sqq. и 459 sqq.: обвитые шелковыми украшениями, в венках из цветов, со щеками, ярко разрумяненными сандалом и ногами, выкрашенными в розовый цвет, щелкая изящными туфлями, они пляшут под звуки лютни на улицах, а иногда врываются даже в жилища монахов.

1533 - Mahâv. VIII. I. 1., Bigandet ch. 9, p. 183.

1534 - Mahâv. VI, 30; Mahâparin. sutta. II, 16 sqq. ср. Fa-Hien. ch. 25.

1535 - Длинный гимн на эту тему – Therig. 252–270.

1536 - Id. 72–76; ср. 25–26, куртизанки Аддаками.

1537 - Id. 143.

1538 - Id. 66.

1539 - Id. 19–20.

1540 - Id. 33–34.

1541 - Id. 84–86.

1542 - Id. 26.

1543 - Id. 140–142, то же 58–59.

1544 - Id. 190–192.

1545 - Случаи насильствования монахинь такими гуляками упоминаются в Чуллавагге.

1546 - Поэма о Субхе, лесной отшельнице, в Теригаге, 366–399. В Самюттаникае. Vol. IV, p. 168–171, также говорится: „лучше выжечь себе глаза раскаленной сталью, чем прилепиться к видимому. Но что раскаленная сталь! Надо думать: „преходяще око; проходяще (все) видимое“.

1547 - „Песнь Субхи, дочери ювелира“, обращенная к родным, отговаривавшим ее от иноческой жизни: Therig., 338–365.

1548 - Cullav. X, 1, 1–6; Bigandet, ch. 9. Rockhill, 58, 60 sq. Schiefner. 267 ff.

1549 - Id. ibid. 6.

1550 - «Шесть правил для вновь принимаемых» перечислены в Bhikkhuni-Vibhanga, в разряде пачиттий LXIII–LXVII; ср. извлечение на Bhikkhuni-pâtimokkha в приложении к Пратимокша-сутре Минаева, стр. 109 и 107–108.

1551 - Cullav. XI, 1, 4.

1552 - Сознание этого есть и у самих необуддистов, восточных, по крайней мере: так, по поводу возражения, что буддизм не способен стать всемирной религией потому, что он требует от «верных» монашества, а если бы все стали монахами, деторождение прекратилось бы, находим следующий ответ в книге «Современный буддист» Phra-khlang'a (казначей) короля сиамского, приводимой у Alabaster, *Wheel of the Law*, p. 19 sqq: «да Будда никогда и не учил, что его религия должна стать всемирною. Он был только мимоидущим, преходящим лучом света, указующим путь истины; его религия была то же, что камень, брошенный в лужу, закрытую водорослями: он произвел просвет, в котором вскрылась чистая вода; но сила размаха скоро исчезла, и травы снова закрыли поверхность воды».

1553 - Bigandet. Ch. IX, p. 195 франц. пер.; Rockhill *Life of Buddha*, 56 sqq.; 62 по Лулье; Schiefner *Tibet. Lebensbeschreibung*. 265 и 268.

1554 - Cullav. X, 2.

1555 - Id. 3.

1556 - Id. 4.

1557 - Id. 5.

1558 - Id. 6.

1559 - Id. 8.

1560 - Cullav. X, 9, 3 sqq.

1561 - „Я глуп, сестрица; как же я могу исполнять обязанности увещателя?“ говорил один простец, или хитрец, по этому поводу, Cullav. X, 9, 5.

1562 - Id. 4 и 3.

1563 - 58-е правило женской Патимокки гласит; „если духовная сестра не пойдет на увещание или совершение обрядов, это – пачи (грех отпускаемый)».

1564 - Cullav. X, 9, 5.

1565 - Id. X, 11.

1566 - Id. X, 15.

- 1567 - Bhikkhunipâtimokkha, Pâcittiyâ-dhamma, 71 и Cullav. X, 17, 1.
- 1568 - Cullav. X, 17, 1.
- 1569 - Обряды выбора наставницы, наставления, испрашивания посвящения и решения женской сангхи, сходные с правилами для монахов. – Cullav. X, 17, 1–7.
- 1570 - Id. 8.
- 1571 - Id. X, 23.
- 1572 - Там же и Теригата.
- 1573 - Cullav, X, 18. Bhikk. Pâtim. 57 (Pâcit).
- 1574 - Bhik. Pâtim. Pâcit. 8; 5, 6, Минаев, стр. 105 и 111; 98–99.
- 1575 - Id. Pacit. 6, 51 и 95.
- 1576 - Id. Pâcit. 46; 15–17; 11–14.
- 1577 - Id. Pâcit 28.
- 1578 - Id. Pâcit. 60 и Cullav. X, 27,1.
- 1579 - Например: не ходить в неприличном виде, двоим не лежать на одной постели; купаться нагою: сидеть, скрестивши ноги. Bhikk. Pâtim. 31; 32; 96; 5; 42.
- 1580 - Sutta-Vibh. II, 298.
- 1581 - Минаев, Прат. сутра, стр. 98; Bhikkh. Pâtim. Pâcit. 10; 41.
- 1582 - Id. 87; 84; 88; 89; ср. Cullav. X, 27, 4.
- 1583 - Bhik. Pât. Pâcit. 85. Cullav. X, 21.
- 1584 - Bhik. Pât. Pâcit. 54.
- 1585 - Id. 7; Минаев, стр. 120. Ср. Джатака 136.
- 1586 - Bhik. Pât. Pâc. 11 и 12.
- 1587 - Минаев, 120.
- 1588 - Cullav, X, 21.
- 1589 - Минаев, 101–102.
- 1590 - Bhik. Pât. Pâc. 10.
- 1591 - Cullav. X, 26, 2 и Минаев, 95.
- 1592 - Минаев, 97.
- 1593 - Bhik. Pât. Pâc. 44 55.

1594 - Id. 79.

1595 - Верхов вмешательства в мелочные распоряжки женского быта можно считать регуляцию женского костюма в период месячных очищений: организатор сангхи не считал и этого законодательного акта не соответствующим своему достоинству! Cullav. X, 16 и соответствующие правила, женской Патимокки.

1596 - Перечень сходных статей у Минаева, 94.

1597 - Bhik. Pât. Pâc. 94.

1598 - Cullav. X, 20.

1599 - Bhik. Pât. Pâc. 52.

1600 - Случалось и это! Cullav. X, 12.

1601 - Bhik. Pât. Pâc. 53.

1602 - Минаев, 101.

1603 - Bhik. Pât. Pâc. 33, 34, 18, 19.

1604 - Id. 3; 20.

1605 - Id. 77; 78.

1606 - Cullav. X. 24.

1607 - Фа-Гиэн говорит о «нескольких мириадах» иноков в Хотанских монастырях, ch. 3, p. 16. Legge; в гоматском монастыре их было 3000, p. 17; на яркандских съездах их собирались «целые тучи», ch. p. 22; в «Срединном царстве» северной Индии (Маджхима-десе) было до 500 монастырей, ch. 8, p. 28; вокруг джетаванской вихары было 98 монастырей, ch. 20, p. 61, в цейлонском монастыре Абхая-джири было 5000 монахов: ch. 38 p. 102. Гиуэн-тсанг застал в Наланде «несколько тысяч» монахов. В. IX, Vol. I, p. 170. Beal.

1608 - Rockhill, 58. Bigandet. Ch. IX, p. 194. Schiefner. 268.

1609 - Длинная «Песнь Субхи дочери ювелира» в Теригате, 338 sqq. не что иное, как возражение на эти старания.

1610 - «Мать Бадды» в Теригате, 204 sqq.

1611 - Поэма Сумедхи, дочери царской в Теригате, 461–463; ср. 271 sqq, 327 и 430.

1612 - В поэме Сумедхи описывается, как эта девица накануне свадьбы обрезает себе волосы на иноческий лад и

встречает принца-жениха длинной проповедью о суете всего мирского, не исключая и царской власти, царского великолепия, молодости и любви. Жених, убедившись в основательности решения, просит ее родителей дать согласие на ее уход из мира.

¹⁶¹³ - Cullav. X, 17, 1.

¹⁶¹⁴ - О ней и ее наставлениях ее духовным детям Therig. 112 sqq; 117 sqq; 125, 175 sqq. Angutt. nik. I, 14, 5, 4.

¹⁶¹⁵ - Bigandet. Ch. 9, p. 196 ed. franç. Cp. Angutt. nik. I, 14, 5, 2.

¹⁶¹⁶ - «Лотусоподобная», прозванная так за свои голубые глаза. Она была также дочерью сетти из Саватти о ней Angutt. nik. I, 14, 5, 3. Therigathâ, 224 sqq. Samyutta nik. I. V, 5.

¹⁶¹⁷ - Feer. Le Bhikkhuni-saunyuttam. Paris 1977. Extrait de la Revue Orientale américaine. Nouv. série. 1977 № 1, p. 52.

¹⁶¹⁸ - Bhikk.-Pâtim. Pâcit. 39; 37; 38.

¹⁶¹⁹ - Therig. 373; cp. 230.

¹⁶²⁰ - Упоминания о кельях часты в Теригате: 37:42; 115; 169 и т. д.

¹⁶²¹ - Такою была красавица «светлорусая Бхадда»: id. 66.

¹⁶²² - Id. 17; 27; 29.

¹⁶²³ - Чанда 7 лет «нищенствует, скитаясь из дома к дому, в зной и холод», всюду и всем чужая, пока ее не приняли в монастырь: Id. 123–125; cp. 79; 25-летние скитания – 67; 50-летние – 110: бывшая джайна Бхадда, исходившая всю Бенгалию, области Магадхи, Бенареса, Радджи и Косалы.

¹⁶²⁴ - Therig. 31–32.

¹⁶²⁵ - Id. 197–203.

¹⁶²⁶ - Id. 183–185.

¹⁶²⁷ - «Свободные братья», говорят Натапутта (Магавира), «вы некогда творили злое; это вы искупаете теперь горьким, болезненным подвижничеством; ибо, если вы в настоящее время обуздываете дела, слова и помышления, вы не допускаете дальнейшего возникновения злого (это признавал и Будда). Таким образом, покаянием и истреблением старых дел

и избеганием новых прекращается приток их в будущем: а где нет притока, иссякает действенность дел (их следствия)» (это отрицал Будда) Majjh. nik. 14.

1628 - Therig. 236–250.

1629 - Bhikkhuni-saunyuttam, trad. L. Feer, p. 65, Sam. nik. I. V.

2.

1630 - Id. Feer., p. 64–67. Sam. nik. I, V, 9; 10.

1631 - Therigâthâ, 475–477.

1632 - Id. 11.

1633 - Id. 11 и 10.

1634 - Id. 26; ср. 359.

1635 - Id. 4:91; 119; 177.

1636 - Id. 20.

1637 - Id. 7; 10; 22; 56; 65 etc.

1638 - Id. 212; 360.

1639 - Id. 15; 16; 18; 34; 53; 66; 76; 86; 101; 132.

1640 - Id. 364.

1641 - Id. 147.

1642 - Id. 91.

1643 - Id. 106.

1644 - Id. 521.

1645 - Id. I.

1646 - Angut. nik. 1. 14, 5, 3.

1647 - Bigandet. Ch. IX, p. 201.

1648 - Rockhill. Life of Buddha, 81–82.

1649 - Angut. nik, I, 14.

1650 - Id. I, 15, 20.

1651 - Подробное повествование об этом посещении у Hardy. Manual. 298–302; по этой версии, как и по Фа-Гиэну (ch. 17, p. 48) это было небо 33 богов; по Эйтелю же (Handbook for the study of Chinese Buddhism) то было небо Тушиты.

1652 - Fa-Hien, ch. 17, pp. 47–51. На месте приветствия Уппаллаванной Будды было воздвигнуто святилище.

1653 - Hiuen-tsang, B. IV. Vol. II, pp. 204–205.

- 1654 - Sp. Hardy, Manual, I. e.
1655 - Digha-nik. XXI. Sakka-Panha-suttanta.
1656 - Avadâna-Çâtaka. VIII, 5, 8.
1657 - Id. VIII, 10.
1658 - Id. VIII, 5.
1659 - Id. VIII, 9.
1660 - Id. VIII, 4.
1661 - Id. VIII, 9.
1662 - Там же.
1663 - Id. VIII, 6.
1664 - Id. VIII, 8.
1665 - В 14-м тексте 13-го тома отдела Мдо в Канджуре;
приведено у Feer. Fragments du Kandjour, p. 364 ss.
1666 - Там же.
1667 - Mahâv. VIII, 15. 11. Cullav. 4, 8.
1668 - Cullav. IV, 4, 8.
1669 - Пример – джатака 12.
1670 - Джатака 115.
1671 - Cullav. X, 7, 1.
1672 - Fa-Hien, ch. 17, pp. 51–52.
1673 - Id. ch. 16, p. 45.
1674 - J -Tsing. Record of the Buddhist Religion, translated by
Tatakusu. Oxford. 1398: ch. 12, pp. 79–80.
1675 - Macdonell. Sanskrit Literature, 363–364 и De Lorenzo
India e Buddismo antico, 420.
1676 - Mahâvamsa. Ch. 14. pp. 32–333: ch. 18, p. 110; ch. 120
Turnour.
1677 - В нем происходили иногда особо важные собрания
монахов; Mahâvamsa, ch, 19, pp. 120–121; ch. 20, p. 123.
1678 - Там же: ch. 33, p. 202: ch. 34. p. 214; ch. 36, p. 224;
Dipavamsa, XIX, 12.
1679 - Mahâvam. Ch. 22, p. 132.
1680 - По Дипаванзе VII, 1, это отношение определяется как
96000 монахинь к 80 «коти», т. е. к 800,000,000 монахов! –

Магаванза, ch. 29, pp. 171–2, описывая освящение главной цейлонской ступы, построенной Дуттагамини, приводит колоссальные цифры монахов из разных обителей, не упоминая о монахинях; но в той же главе говорится о 14000 инокинях, будто бы достигших архатства! Дипаванза упоминает (XVIII, 20; 31; 34) о 20 и 16 тысячах монахинь.

1681 - Mahâvam. XLII, 49; XLIV, 114.

1682 - Id. XLVII, 36; XLIX, 25; LII, 24 и 63.

1683 - Id. LXXIII, 74, 138; LXXV, 35; LXXI, 46.

1684 - Id. LXXXIV, 20; противоречащее этому упоминание о них в LXXXI, 68, Копльстон, Buddhism, primitive and present in Magadha and Ceylon. 2 ed. 1908, 230, считает за обмолвку на старый лад, «по привычке».

1685 - Copleston, 135.

1686 - Id. ibid., по Warren'y, Buddhism in translatione, 392, их там нет; «орден монахинь теперь не признается правоверными буддистами», p. 410.

1687 - Ananda Metteyya. Die Religion von Burma, 71. Koeppen. I, 375.

1688 - Copleston, 132.

1689 - Leclere, 425; 503.

1690 - Hackmann. Buddhism as a Religion, London, 1910, 245 и Milne. Life in China. London, 1858, 134–5.

1691 - Waddell. Lamaism, 274; 286.

1692 - Hackmann, 171.

1693 - Waddell. op. cit. 160.

1694 - Koeppen. II, 263.

1695 - Id. I, 376.

1696 - Позднеев, 233 слл.; число их и список в 80-х годах XIX века, там же, 238 слл.

1697 - Waddell. Lamaism. 275 и 245; описание новейшей, 6-летней жрицы этой и ее предшественницы у Waddell. Lhasa and its Mysteries. London. 3-e edit. s. an. (1905), 294 sqq.

1698 - Waddell. Lhasa, 295–6.

1699 - Waddell. Lamaism, 170; 286.

- 1700 - Koeppen. I, 375–6.
- 1701 - Cullav. VI, 14, 1. Ср. о ней джатаку 489-ю.
- 1702 - Mahâv. VIII, 15 Ср. о других ее дарах и благодеяниях. Id. VIII, 18; Cullav. X, 22.
- 1703 - Так, по мнению Шрейбера, Buddha u. d. Frauen, 53.
- 1704 - Cullav. VI, 14,1.
- 1705 - Digha-nik. X, 148.
- 1706 - Schreiber, 33.
- 1707 - Эту черту отмечает Dahlke в своем коротеньком эскизе об отношении буддизма к женщине в Aufsätze sum Verstandniss d. Buddh. II, Thl., 47.
- 1708 - Джатака 328 палийск. сборника.
- 1709 - Узаконение и одобрение обычая некоторых браминов удаляться в пустыню вместе с женами находим в Магаговинда-сутте Дикха-Никаи (Digh. nik. XIX).
- 1710 - В одной из уже приведенных выше джатак.
- 1711 - Majjh. nik. 83.
- 1712 - Therigâtha, 301.
- 1713 - „Никаких задушевных (интимных) отношений – вот точка зрения мудреца»: Sutta Nip. I, 12.
- 1714 - Sutta – Nipâta. Khaggavisânasutta, vv. 34 sqq.
- 1715 - Sutta – Nipâta. I, v.v. 18 sqq. Dhaniyasutta.
- 1716 - Majjh. nik. 98.
- 1717 - Therigathâ, 298; 294; ср. 72.
- 1718 - Id. 302–303.
- 1719 - Visuddhi-Magga. Ch. VII, у Warren, 434–436.
- 1720 - Приведено у Dahlke, Aufsätze, II Thl. 45.
- 1721 - Джатака 317 палийск. сборника.
- 1722 - Джатака 328.
- 1723 - Джат. 352.
- 1724 - Джатаки 461 и 410.
- 1725 - Повесть о Кизаготах, сравнительно позднего, индусского, а не греческого, как, предполагали некоторые, происхождения, сохранившаяся в комментарии к Дхаммападе,

по южной бирманской версии (в Buddha-ghosha's Parables, ch. X, transl. by Rogers) приведена у Rhys Davids. Buddhism (1890), pp. 133–4. Об этой легенде см. Thiessen. Die Legende von Kisagotami. Breslau, 1880. Монахиня Кизаготами упоминается в Ангуттара-никае, I, 14,5,12 и в Самютта-никае, Vol I, p. 130. В Теригате, 213 sqq., есть стихи, ей приписываемые, но рассказ в них об утратах ею всех близких не совпадает с содержанием легенды.

1726 - Copleston. Buddhism in Magadha and Cejlon, 261.

1727 - Leclère. Le buddhisme au Cambodge, 139–142.

1728 - Idem, 384–386.

1729 - Koeppen. II, 324.

1730 - Waddell. Lamaism, 488–498.

1731 - Позднеев. 456 слл.

1732 - De Groot. Buddhist Masses for the Dead at Amoy. Sin. loe. et an. (1385).

1733 - De Groot, 31.

1734 - Там же.

1735 - Tchou-hi. Kia-li. Livre des rites domestiques chinois, traduit par De Harlez. Paris, 1889, ch. VIII, pp. 69–127.

1736 - Idem. Ch. I, p. 15.

1737 - De Groot. Buddhist Masses for the Dead, pp. 32–120.

1738 - Sumangâla – Vilâsini. I, 45–48. Перевод английский у Warren, 91 sqq|.; немецкий у Dutoit Das Leben des Buddha, 211 ff.

1739 - Перечисление таких воспрещенных тем для разговора в Digha-nik Brahma-Jâla-sutta, 17. В 76-й речи Среднего Собрания шумные, такого рода, разговоры «кочующими аскетами» смолкают при приближении к ним буддийских монахов, по той причине, что «эти достопочтенные не любят шума, тишина им нравится, тишину ценят они». То же в 78-й речи.

1740 - Sutta-Nipâta, v. 370.

1741 - Id. v. 538.

1742 - Id. v. 787.

1743 - Id. vv. 788–803 и 837–845.

- 1744 - Id. vv. 180–183.
- 1745 - Id. vv. 884–886; 891.
- 1746 - Id. 824 sqq.; 887 sqq, Digha-Nik. Brahma-jâla-sutta 18 sqq.
- 1747 - Majjh. nik. Речь 63.
- 1748 - Id. 65, 66, 32.
- 1749 - Id. 13.
- 1750 - Id. 32.
- 1751 - Id. 79.
- 1752 - Id. 47.
- 1753 - Id. 78.
- 1754 - Пример – Digha-Nik. XIV, Mahâpadâna-suttanta.
- 1755 - Так, вся Ангутарра-никая распланирована на книги: „единственных вещей“, „парных“, „тройных“, „четверных“ и т. д. (напр,: „4 основы учения и дисциплины“; „4 не измеримых отдаления“ и т. д.). „Среднее Собрание“ делится на „книги подобий“, „книги пар“, „книги мирян, монахов, странников, царей“ и т. д.
- 1756 - Digha-Nik. XIV.
- 1757 - Majjh. Nik, 38; ср. 22.
- 1758 - Id., речи 65; 66 и 70.
- 1759 - Id. 67 и Mahâv. IX, I.
- 1760 - Majjh. Nik. 67: «Это молодые монахи, еще недавние подвижники, только что вступившие в это учение и в эту дисциплину: если им не удастся увидеть Возвышенного, они легко могут завянуть и пропасть, как нежные ростки без воды», говорили князя-шакьи Готаме, упрашивая его принять провинившихся новоначальных, и просьба была, конечно, исполнена.
- 1761 - Majjh. Nik. 21; Mahâv. IV, I, 8–9.
- 1762 - Mahâv. V, 13.
- 1763 - Id. I, 13, 4.
- 1764 - Majjh. Nik. 60.
- 1765 - Id. 82; 91; 150.

1766 - Id. 95. Сходный случай в Digha-Nik. IV с брамином Сонадандой.

1767 - Тексты приведены были в главе об отношении к мирянам.

1768 - Majjh-nik. 55.

1769 - Id. 59.

1770 - Id. 82.

1771 - Id. 105.

1772 - Id. 140; 68.

1773 - Id. 125; 58.

1774 - Id. 85.

1775 - Id. 14.

1776 - Id. 18.

1777 - Id. 84.

1778 - Mahâv. VI, 15, 1.

1779 - Majjh-nik. 88–90.

1780 - Digha-Nik. II.

1781 - Id. III и Majjh. nik. 81.

1782 - Majjh. Nik. 93.

1783 - Id. 100.

1784 - Digha-Nik. VI, 1.

1785 - Majjh. nik. 91.

1786 - Id. 98, ср. 99.

1787 - Id. 75.

1788 - Majjh. Nik. 57.

1789 - Id. 74.

1790 - Id. 56.

1791 - Digha-Nik. IX; ср. Majjh. Nik. 78.

1792 - Majjh. Nik. 35; ср. 36.

1793 - Id. 27.

1794 - Id. 35.

1795 - Id. 71; 72; 73.

1796 - Id. 76; 77.

- 1797 - Digha Nik. X.
- 1798 - Id. I, 1.
- 1799 - Там же.
- 1800 - Majjh. Nik. 76.
- 1801 - Id. 37 и Digh. Nik. XX и XXI.
- 1802 - См. выше II, 553.
- 1803 - Одну из них сохранила нам 20-я сутта Дикха-Никаи, Makâ-Samaya-Suttanta.
- 1804 - Saddharma Pundarika. or the Lotus of the True Law, transl. by H. Kern. S. B. E. XXI Oxford. 1834, p. 120.
- 1805 - Таковы в особенности последние джатаки палийского сборника, а также некоторые северные авадамы. Выделение зерна таких повестей, часто очень древнего, из позднейших наслоений и отграничение народного элемента от литературной обработки – задача привлекательная и плодотворная, но и не легкая для сравнительной исторической критики. О джатаках с литературной точки зрения, кроме работ, указанных выше, 1,187 – 8, см. Oldenberg. Literatur des alten Indien, 103 ff; S. Oldenburg в J. R. A. S. 1893, 301 sqq; и в Записках Восточ. Отд. Императорск. Русск. Археол. Общ. 1892. L. Feer в J. A. 1876 ser. 7. T. V, p. 357 ss T. VI, p. 243 ss; 1895, ser. 9. T. V, pp. 31 ss, 189 ss, 1897. ser. 9. T. IX, pp. 288 ss. Foucher. Les représentations de «Jatakas» sur les bas-reliefs de Barhut. P. 1908. S. Lévi. Les Jatakas, étapes du Bouddha sur la voie des transmutations в Ann. du Mus. Guimet. T. XIX. Rhis Davids. Buddhist India, 189 sqq. Francke в Wiener Zeitschrift für d. Kunde d. Morgenlandes. XX. 1906, 317 ff. и в Bezzenbergers Beiträge. XXII, 1897, 289 ff., и Winternitz, Gesch. d. ind. Literatur. II B. D. buddh. Litt. Leipzig. 1913, 89 ff.. где указана и добавочная библиография. Обширный сборник китайско-буддийских повестей такого же, как джатаки, или сходного типа составил Chavannes. 500 contes et apologues extraits du Tripitaka Chinois. trad. en franç;. 3 vls. P. 1910–11. Тибетские повести; Schiefner в Bull. d. l'Acad. Imp. d. Sc. d. St. Petersh. 1876–7. Mélanges asiatiques, T. VII et VIII и в Mem. d. l'Ac. d. St. Pétersb. 1875. Англ. перевод – Tibetan Tales derived from Indian Sources transl. from the Tibetan by A. Schiefner, done

into English by Ralston. Lond. 1906. Rockhill. Tibetan Buddhist Birth-Stories from the Kandjur в J. A. O. S XVIII, 1907, 1 sqq. По вопросу о влиянии Индии на международную литературу сказок – Forke. Die indischen Mârchen und ihre Bedeutung für d. vergleich. Mârchenforschung. Berlin, 1911.

¹⁸⁰⁶ - Majjh. Nik. 24; 43; 105.

¹⁸⁰⁷ - Указатель к ним составлен Каролиной Рис-Дэвидс: Similes in the Nikâyas. A Classified Index в Jour. of t. Pali-Text Society. 1907–8. См. ее же Buddhist Parables and Similes в The Open Court. Vol. XXII, 522 sqq.

¹⁸⁰⁸ - О притчах Христа – Тренч. Толкование притчей Господа нашего Иисуса Христа. Изд. 2. СПб. 1888. Lisco. Die Parabeln Jesu etc.

¹⁸⁰⁹ - Deussen. Vier philosophische Texte des Mahabhâratam. Leipzig, 1906.

¹⁸¹⁰ - Вот как анализирует построение шлоки Ольденберг, Buddha 99: «Каждая из обеих строк двустопная распадается на две половины по 8 слогов. Вторая, заканчивающая стих, состоит из ямбов: первая же (в ее наичаще встречающемся типе) как будто также стремится к ямбическому завершению; однако, этот ритм очень плавно перестраивается в его противоположность; так возникает своеобразный «задерживающийся» (по выражению Гегеля) ход шлоки».

¹⁸¹¹ - Samyutta nik. XX. 7. Angut.-nik. IV, 160. V. 79,5: ср. De la Vallée Poussin Bouddhisme. P. 1909, 149–150.

¹⁸¹² - В Anâgata-Vanisa, изданной Минаевым: в переводе у Warren, 483–484.

¹⁸¹³ - Winternitz, 67.

¹⁸¹⁴ - Introduction to Iti-Vutt. p. 2–3.

¹⁸¹⁵ - Buddhist and Christian Gospels I, 83; ср. 1, 209, sqq.

¹⁸¹⁶ - Vierer-Buch. 218, 312.

¹⁸¹⁷ - Warren. 1. с.

¹⁸¹⁸ - Winternitz. 65, по Rhys-Davids в J. R. A. S. 1900, 559 sqq.

1819 - Winternitz. 72 и Franke в Ztschft. d. Deut. Morgenl. Gesell. 1909. 1 ff; 23 ff: 255 ff 551 ff. 1910, 1 ff. 760 ff.

1820 - Winternitz, 72. Фаусбёлль, Introd. to Sutta-Nip. S. B. E. X, p. XI, 2 ed., считает большую часть 3-го отдела (т. е. Магавагги) и весь 4-й (Аттакаваггу) за очень древние.

1821 - Замечательны в этом отношении слова Фаусбёлля (1. с.): «мы никогда не должны думать, что наше знание (в подобных вещах) может превосходить знание долговременного предания, передававшегося от одного учителя (гуру) к другому».

1822 - Так, уже в Бенаресской проповеди; еще яснее в приведенных раньше текстах Маджхима-никаи по поводу аскетических подвигов в пустыне.

1823 - Angut.-nik. I. XIV, 1.

1824 - Ему посвящен целый отдел Самютта-никаи: I. 8: Vangisathera-Samyntta; повторено в Сутта-Нипате. vv 341 sqq. Cullavagga, 12. Его хвалебные песни в честь разных учеников Будды собраны в Theragâthâ: 1218; 1223 sqq; 1231 sqq: 1246 sq. 1249 sq; гимн учителю и ученикам – 1234 sqq; другие стихотворения его (о себе самом) там же – 1253 sqq; 1263 sqq.

1825 - Так переводит Ольденберг, Buddha, 224, 5 Aufl, соответствующие выражения в Самютта-никае и Сутта-нипате.

1826 - Так – в Уданае, в каждом отделе, и всегда в одинаковой формуле.

1827 - Так в Итивуттаке.

1828 - Так – в Ниданакате. В Лалитавистаре и Абхивишкрамана-сутре: «тогда произнес он следующие гаты» или: «как говорится в гате», и тому подобное.

1829 - «Так говорил» (Будда); более точный смысл был бы таков: «речи, начинающиеся словами: «Так было сказано» (Буддою).

1830 - Udana. 1, сходно – 2.

1831 - Id. 3.

1832 - Id. II. I.

1833 - Id. VI, I.

- 1834 - Windisch. Buddha und Mara.
1835 - Udana. II. 2.
1836 - Id. II. 5.
1837 - Id. II. 9.
1838 - Id. VIII. 7.
1839 - Id. VIII. 1; 3; 4.
1840 - Sagâthavagga, – «отдел с гатами».
1841 - Majjh. nik. Речь 128.
1842 - Id. 134 132; эти гаты особенно часто повторяются.
1843 - Id. 34.
1844 - Размер Tristubh или Jagati: Winternitz. 66. Oldenburg.
Die Litteratur Indiens, 99 N.
1845 - Dhammapada, v. 304.
1846 - Id. 345.
1847 - Id. 387.
1848 - Id. 158–160.
1849 - Id. 127.
1850 - Id. 105.
1851 - Id. 35.
1852 - Id. 336.
1853 - Id. 202.
1854 - Id. 201.
1855 - Id. 223.
1856 - Sutta-Nip. 144.
1857 - Sutta-Nip. 148, 149.
1858 - Dham. 348.
1859 - Id. 212.
1860 - Id. 215.
1861 - Id. 211.
1862 - Id. 218.
1863 - Id. 285.
1864 - Sut.-Nid. 944.
1865 - Id. 920.

- 1866 - Dhammapad. 920.
- 1867 - Id. 305.
- 1868 - Id. 379–380.
- 1869 - Id. 277, 278.
- 1870 - Нирвана часто уподобляется тихому острову среди бурного моря.
- 1871 - Dhammap. 235; 236.
- 1872 - Sut. Nip. 1118.
- 1873 - Dhammap. 372.
- 1874 - Id. 60.
- 1875 - Id. 58–59.
- 1876 - Id. 884, 886.
- 1877 - Majjh. Nik. 8, 19, etc.
- 1878 - Dhammap. I. 1.
- 1879 - Angutt. nik. Vierer-Buch. S. 379. № 186.
- 1880 - Id. s. 62. 63. №№ 29–30.
- 1881 - Sut. nip. 1135, 1141, 1146–7.
- 1882 - Id. 1062.
- 1883 - Jâtak. 305; 408 и 459.
- 1884 - См. особенно Âkankheyya-sutta в Buddhist Suttas. S. B. E. XI, 210 sqq.
- 1885 - Udâna, III, 1.
- 1886 - Id. III. 5.
- 1887 - Id. IV. 7.
- 1888 - Id. VII. 7.
- 1889 - Majjh. Nik. 119.
- 1890 - Majjh nik. 145. Еще подробнее о преимуществах и плодах созерцания и экстаза повествует Аканкея-сутта Дикханикаи.
- 1891 - Angutt. nik. I, 16 и I, 20 ср. 21.
- 1892 - Digha-nik. XXII: переводы – в Pali-Buddhismus. 362 ff, и у Warren. 353 sqq: сходное, но в сокращении, – в 10-й речи Среднего Собраниа.

¹⁸⁹³ - Методика дыхания здесь не указана: она преподавалась, очевидно, на опыт и, надо думать, по правилам, в общем, сходным с йогистическими.

¹⁸⁹⁴ - Leclère. Le buddhisme au Cambodge, 345.

¹⁸⁹⁵ - Очень подробное и интересное описание разных видов самадхи и приемов созерцания у монголов дает Позднеев, 202–233.

¹⁸⁹⁶ - Digha-nik. XXII. 32.

¹⁸⁹⁷ - Последний, 11-й отдел Чуллавагги, § 6, повествует, что после смерти Будды, накануне открытия собора монахов в Раджагахе, Ананда решил не присутствовать на нем, ибо, говорил он, «мне это не подобает, потому что я еще только на пути к архатству»; но смирение его в ту же ночь было награждено «полным освобождением сердца от мира».

¹⁸⁹⁸ - Theragâtha, 873; 203; 251 и особенно, Angutt. nik. Paneakanipata. 59 sqq. и Dhammap. 382.

¹⁸⁹⁹ - Theragâtha, 528. В бирманском жизнеописании, Bigandet, ch. 8, p. 160, и некоторых других источниках сходные уговоры, обращенные к Будде, приписываются послу его отца, чтобы расположить к путешествию на родину.

¹⁹⁰⁰ - Ни в одном древнегреческом тексте литературного типа (не научного) мы не найдем описания животных и растений сколько-нибудь приближающегося к такому конкретному богатству зоологических и ботанических видовых подробностей, как то, которое встречаем в 536-й джатаке палийского сборника: «Рассказ о куиале» (индийской кукушке). Jâtakam. V 447, 449–450 Dutoit.

¹⁹⁰¹ - Therag. 279 sqq; 367 sqq. Энергичное разоблачение чар чувственности – Therig. 488–492.

¹⁹⁰² - Напр., Therag. 151 в Therig. 291 sqq.

¹⁹⁰³ - Cullavagga VII, 3, 15.

¹⁹⁰⁴ - По Bigandet. ch, 10. p. 217, Будда провел весь 10-й страннический сезон свой в одиночестве, в стране косамбийской, в лесу, где поселяне выстроили для него избушку и ежедневно снабжали пищей. Он проводил время здесь «в

экстазе созерцания чистой истины». По камбоджийской легенде Livres sacres. I, 102, ему прислуживал в лесу слон.

1905 - 300–500 спутников – Majjh. nik. 51. 70; 191. Digha-nik I, III. В Чаккаватти-сутте Готама называет себя «вождем сотен учеников», а в Магападана-сутте (Digha-nik II), по-видимому, максимальное количество их определяется в 1250 (в одном и том же месте): так и в Majjh. Nik. 92.

1906 - Так, странствующие ученики группируются вокруг Моггаллана в стране Бхагга: Majjh. nik. 15.

1907 - Там же, 31.

1908 - Livres sacrés du Cambodge. I, pp. 101 – 103.

1909 - Majjh. nik. 12. Livres sacrés du Cambodge, 1, p. 102.

1910 - Digh. nik. XX.

1911 - Описание такой постройки в Digh. nik. VI.

1912 - Majjh. nik. 35; 36; 71; 105.

1913 - Id. 24; 44.

1914 - Id. 133.

1915 - Id. 29, 74. Digh. Nik. 16:19 etc.

1916 - Majjh. nik. 48; 76; 128.

1917 - Id. 50: Digh. nik. 11.

1918 - Majjh. nik. 83.

1919 - Id. 103; Digh. nik. 17.

1920 - Majjh. nik. 94.

1921 - Id. 14:15; 33; 122; 142.

1922 - Так у «браминских деревень» в краях колийских (М. № 57), магадхских (D. № 21), косалийских (М. № 41, 66, 68, 81, 95) и ангуттаранских (М, № 54, 66, 92).

1923 - М. № 51, 34, 31, 32, 84.

1924 - Digha. nik. 5, 12, 13, 18.

1925 - Так, «в стране Куру», в округах Вадехи и Косалы и Магадхи – Majjh. nik. 82, 91, 41, 60, 140.

1926 - Sumāṅgala-Vilāsimi I, pp. 239–242; перевод у Dutoit. Leben Buddha's, 216–220.

1927 - Mahāparinibbāna-sutta. v. 41.

1928 - Ольденберг, Buddha, 165, который считает главный район буддийских странствий равным, приблизительно, расстоянию между Берлином и Веною.

1929 - Sumângala-Vilâsini, 1. с. Dutoit, 220.

1930 - Bigandet, ch. 8, p. 156–7.

1931 - Fo-sho-hing-tsan-king. II, 9, 665 sqq.

1932 - Mahâvastu. II, 207–209.

1933 - Bigandet, ch. 8, p. 158.

1934 - С 1250 по Schiefner, 262; другие легенды доводят это число до нелепого, в 20000.

1935 - Nidânakatha, p. 121 sqq.; бирманская версия у Бигандета, ch. 8, p. 160–174; сингалезская у Sp. Hardy, 207 sqq.; камбоджийская в Livre du roi charitable Vesander, éd. Leclère. Paris, 1902, и в Livres sacrés du Cambodge. 1, 72 s.s.; северные версии в Abhinishkramana-sutra (Romantie Legend), ch. 52 sqq pp. 349 sqq. (Beal); Mahâvastu, II, 231–234; III. 90 sqq. тибетские – Rockhill, 51 sq., Schiefner, 261 f.

1936 - Nidânakathâ, p. 124.

1937 - Id. p. 125–6, Livres sacres du Cambodge I, 75–78. По тибетскому сказанию, Rockhill, 52, упорство Суддходаны продлилось несколько дней и было сломлено только видением всех богов, чествующих его сына.

1938 - Abh. Kram. sutra, ch. 53.

1939 - Rockhill, 53; по Mahâvastu, III, 175–6, решено было поступать в сангху по жребию.

1940 - Rockhill, 52.

1941 - Бирманская биография Bigandet, ch. 8, p. 172, называет принцев Bagonkimila, Baddya, Ananda, Dewadat; камбоджийская, Livres sacres, I. 79, – Pholti, Anuruth, Anoot, Phoka, Koempila, Tevatat; по тибетской, Rockhill 54, – Bhadrîka, Raivata, Anuruddha, Devadatta.

1942 - Abh. kr. s. ch. 56–57, pp. 369–377. Sp. Hardy, Manual, pp. 205 6. Bigandet, ch. 8, pp. 168 170; Schiefner, 265.

1943 - История Ананды подробно изложена в последних (58–60-й) главах Абхинишкрамана-сутры; ср. Rockhill, 57–68. Он был

сыном Амритоданы, брата Суддходаны.

1944 - Rockhill, 53–54.

1945 - Те же источники и Mahâvastu, III, 179–182.

1946 - Nidanakâthâ, 127.

1947 - Bigandet, ch. 8, p. 167; Livres sacres du Camb., 1, 78, Rockhill. 575 Mahâvastu, III. 256–7.

1948 - См. выше, II, 529 сл. и Cullav. X, 1–2: Bigandet, ch. 9, p. 194–5. Rockhill. 58–62: Schiefner, 267–8.

1949 - Rockhill. 57.

1950 - Nidânak., 127–8; Bigandet, ch. 8, p. 168: отступления от этого рассказа в Abh. kr. s., ch. 55.

1951 - По тибетской легенде (Rockhill, 56) она будто бы прибегла для этого даже к помощи чар: добыла откуда-то волшебное зелье и послала его мужу через Рахулу; но отец заставил мальчика выпить зелье, и оно, вместо привлечения мужа к жене, привлекло сына к отцу: он стал послушником-монахом. По другой тибетской версии легенды, Schiefner, 265, в применении чар участвовали и другие жены Готама с иными еще женщинами. Ср. Mahâvastu, III, 271–2.

1952 - Mahâvagga, I. 54. Nidânakatha, 128–9. Sp. Hardy, 212. Livres sacrés du Camb. I, 79. Rockhill, 56. По Магавасту, III, 256–271, шакьи запретили обнаруживать, что Рахула – сын Готама, но Яшодхара открыла тайну сыну, который, почувствовав особую нежность к отцу, просил его о пострижении в монахи.

1953 - Mahâvagga, 1. c. Abh. kr. s. ch. 55, p. 365. Sp. Hardy, 212.

1954 - Байратский эдикт Ашоки; ср. Majjh. nik. 61, 62.

1955 - Schiefner, 265; ее спас сам Готама, когда она хотела сброситься с кровли дворца.

1956 - Schiefner, 267–8; Rockhill, 62 и другие источники.

1957 - История пребывания Будды в Капилавасту и обращения родственников обильно представлена в буддийском искусстве. Вот главные сцены, сюда относящиеся: Удайи. уговаривающий Будду свидеться с родными: Foucher. L'art gréco-bouddhique du Gandhâra, fig. 231a: Будда подымается

над землю, чтобы импонировать шакьям – fig. 232a; Суддходана преклоняется пред ним – fig. 231b; тот же сюжет в турфанской росписи у Grunwedel. *Altbudd. Kultstätte im Türkistan*, S. 80. Прием Будды шакьями. Foucher. *L'art gr.-boudd.*, fig. 232. Яшодхара подсылает Рахулу просить у отца части в наследстве – на рельефах в Амаравати: Fergusson. *Tree and Serpent Worship*. Pl, LIX, 2 и Burgess. *The Buddhist Stupas of Amarâvati and Jaggayyapeta*. Lond. 1987. Pl. XLII, 5. Рахула у отца: Foucher, fig. 231 d. Принятие Рахулы в сангху: *Altbudd. Kultstätte*, 201. Ср. 80. Очень подробно разработана история Нанды на великолепном рельефе из Хидды: туалет невесты Нанды; рядом Нанда предлагает Будде чашу с пищей: Foucher, fig. 234; ср. fig. 235; тот же сюжет в Амаравати-Burgess, PL XLI, 5. Пострижение Нанды – на трех рельефах. Foucher, fig. 236, 237, 238a. Попытка бегства Нанды, fig. 238b.

¹⁹⁵⁸ - Nidânak. 129 – 130. Schiefner, 1. с.

¹⁹⁵⁹ - Bigandet, ch. 10. p. 207. Sp. Hardy, 309. *Livres sacrés du Cambodge*, II. 97. Schiefner, 272–3. Проповедь Майе, может быть, изображена на одной из турфанских стенных росписей: *Altbudd. Kultstatte*, 204. Проповедь 33 богам была изображена в сикрийской ступе: Foucher. fig. 243.

¹⁹⁶⁰ - По крайней мере, такое впечатление производит перечисление по этому поводу состава Абхидхаммы в наиболее просторном из вариантов этого эпизода, в камбоджийском: *Livres sacrés du Cambodge*. 1. 96–97.

¹⁹⁶¹ - Id. *ibid.*, 1. с.; Bigandet, 1. с.

¹⁹⁶² - Сцена сошествия с небес особенно обильно представлена: так – в Бархуте. Cunnigham. *Stüpa of Bharhut*. Pl. XVII; в Санчи – Fergusson. *Tree a Serp. Worsh*. Pl. XXVII, 3; в гандхарских рельефах – Foucher. *L'art gr.-bouddh.*, fig. 264, 265 в миниатюрах – *Iconographie bouddhique*, p. 157 и fig. 29–30. Гиуан-тсанг, В. IV. Vol. II. p.p. 202–3, Beal, описывает лестницы, воздвигнутые на месте, где Будда сходил, будто бы по лестницам, с неба; тут же были статуи Будды и богов, его провожавших, Браммы и Шакры; ср. Fa-Hien, ch. 17.

¹⁹⁶³ - См. выше: II. 553 и Bigandet ch. 10; *Livres sacrés*. 98 ss.

- 1964 - Sp. Hardy, 309.
- 1965 - Bigandet ch. 9, pp. 192–4, где это событие отнесено к 5-й вассе.
- 1966 - Джатаки (палийского сборника) 20, 21, 58, 72, 73, 113, 122, 142, 143, 174, 194, 206, 208, 210, 220, 222, 358 и т. д.; ср. Mahāvastu. 1,128–132.
- 1967 - Тибетская легенда, Rockhill, 83, упоминает о попытке Девадатты соблазнить жену Готама, Гопу.
- 1968 - Джатаки, 160, 210, 336.
- 1969 - Rockhill, 85–86; Schiefner, 278.
- 1970 - Cullavagga. VII, 2. Bigandet, ch. 12, p. 240.
- 1971 - Cullav. 1. с.
- 1972 - Id. VII, 3.
- 1973 - Там же.
- 1974 - Digha-nik. Sâmannaphala-Sutta. Bigandet, ch. 12, p. 241.
- 1975 - Cullav. VII 6–8.
- 1976 - Джатака 533 приписывает Девадатте установку целого катапульты для низвержения части скалы на Готаму.
- 1977 - Cullav. VII 7.
- 1978 - Id. 11–12; подробно разработан этот эпизод в 533-й джатаке.
- 1979 - Джатаки 113 и 143.
- 1980 - Cullav. VII, 3, 14 – VII 4, 7. Предыдущее изложение взято из наиболее древнего сказания о Девадатте в Чуллавагге; добавочно см. Bigandet, ch. 12. Sp. Hardy, 326 sqq; Livres sacrés du Cambodge I, 80–81 и особая «сутта о Девадатте» 125–144; очень подробно у Rockhill, 83–94; 106–7. Schiefner, 279 ff; 287 и перечисленные выше джатаки.
- 1981 - Bigandet, pp. 243–4. Sp. Hardy, l. с.
- 1982 - Касающееся Аджаташатры особенно подробно изложено у Шифнера. – История Девадатты нашла себе отражение в буддийской иконографии: три очень интересных по замыслу и выполнению рельефа в Калькуттском и Логорском музеях изображают засаду убийц, подсланных Девадаттой

против Готама (Foucher. *L'art gr.-boud* p. 541–2 fig. 266); на других рельефах (ibid. fig. 267–269) представлено укрощение слова Наладжири; кроме того – Burgess. *Gaudhara Sculptures*. Pl. XIV, 2; и его же *Notes on the Bouddha Rock-temples of Ajanta*. 1879. Pl. XVII, 2; о той же сцене в миниатюрах – Foucher. *Etude sur l'iconographie bouddhique*, 1906. 168–9. В турфанских стенных росписях часто встречаются изображения слона с мечом в хоботе, относящиеся к легенде о слове Наладжири: *Altbuddh. Kultstätte*, 55, 95, 166, 178. Об очень распространенной в будд. искусстве загадочной Фигуре, прозванной “Donnerkeiler”’ом и ошибочно считавшейся за Девадатту, см. Grünwedel. *Buddh. Kunst in Indien*, 84–87.

1983 - Джатака. 329; ср. 241.

1984 - Джатака 240.

1985 - Джатака 329.

1986 - Для вящего устранения неверующих джатака 466-я к ужасной смерти Девадатты приплела еще провал вместе с ним в преисподнюю пятисот семейств, ему сочувствовавших.

1987 - Rockhill, 107.

1988 - Джатака 285; этот документ ссылается, как на первоисточники рассказа, на «кандаки», то есть на отделы Винаи; однако, ни в Магавагге, ни в Чуллавагге рассказа о Сундари не имеется; но он есть в Удане, ch. 4, § 8, где, впрочем, говорится только об убийстве Сундари, а не об оклеветании ею Готама. Сходно изложен этот эпизод в бирманском сказании, Bigandet, ch. 12. p. 335, где имеется, однако, и другой, отличный от указанного, вариант, в ch. 10, p. 212.

1989 - Так понимаем мы, в форме пророчества изложенные, гадания о том, каковы будут в будущем ученики и порядки сангхи, в стансах Ихуссо в Терагате, 949–980.

1990 - Bigandet. Ch. 12, p. 239.

1991 - Там же, ch. 13, pp. 253–266.

1992 - Rockhill, 107–110.

1993 - Разбойники и их нападения на странствующих монахов и на пустынных часто упоминаются в Винае и Тера –

и Теригате. Знаменитейшим атаманом разбойников был Ангулимала, потом покаявшийся, прощенный Буддою и ставший выдающимся подвижником. О нем – Majjh nik. 86. и Theragâthâ, 866–891. Ср. Hiuen-Tsang. VI, vol. II, p. 13; он также упоминает об обилии разбойников в ту пору в этих местностях.

¹⁹⁹⁴ - Bigandet 1. с., p. 266–7. Камбоджийское сказание проще и естественнее; оно ничего не говорит о насильственной смерти Моггаллана. Livres sacrés, I, 104–106.

¹⁹⁹⁵ - Rockhill, 76–79.

¹⁹⁹⁶ - Id. 116; Schiefner, 288; Hiuen-Tsang. VI. Vol. II, p. 11 ed. Beal и pp. 20–21.

¹⁹⁹⁷ - Rockhill, 116–122; сходно Schiefner. 278–9: здесь Аджаташатру присоединяется к Вирудхаке против шакьев: в Феэровых Fragments traduits du Kandjour. Ann. d. Mus. Guimet V, 69–70. Топографические подтверждения некоторых данных легенды у Fa-Hien ch. 20. Hiuen-Tsang'a, 1. с. Vol. I, p. 128.

¹⁹⁹⁸ - Таблица этих заимствований в Introduction Рис-Дэвидса к Buddhist Suttas. S. B. E. XI, p. XXXV–XXXVI; другая таблица, сравнительно незначительных расхождений в этих заимствованиях, помещена во введении к Dialogues of the Buddha. II, 72.

¹⁹⁹⁹ - Там же, сообразно с хронологической таблицей буддийских писаний в Rh. Davids'овой Ancient India, 2 impres., p. 188.

²⁰⁰⁰ - Биль приводит не менее девяти таких повестей: Rh. Davids в S. B. E. XI, p. XXXVI–VII; 10-я китайская повесть, с немалыми отступлениями от Магапар.-сутты и с добавлениями к ней, *ibid.* XXXVIII.

²⁰⁰¹ - Подтверждением того и другого является близкое сходство между содержанием повести о «Великой Кончине» и воспроизведением главных ее черт в буддийской иконографии различных стран и времен, на что обратил внимание Фуша. L'art gréco-bouddhique du Gandhara, p. 555. Другое подтверждение – многочисленные и очень точные указания китайскими паломниками на места событий последних дней Будды,

указания, верность коих уже не раз подтверждалась новейшими археологическими открытиями: см. ниже.

2002 - Из первых Буддагоша старается свести жертвоприношения вещественные на духовные, а из вторых Рис Дэвидс (S. B. E. XI, 20–21) предполагает, что под божествами надо разуметь „добрых, праведных, владеющих собою людей“, о которых здесь же говорится.

2003 - Об аннате (отрицании индивидуальности, личности, Я) – Mahāvagga I, 6, 38–47. Digha-nik., Mahā-nidāna-sutta. Visuddhi-Magga, ch. 18 и 21; Samyutta-nik. XII, 62, 1, ср. (об уничтожении индивидуальности) XXII, 22, 1, 35, 1; из позднейших источников – Milindapaṇha. 25, 1; 40, 1. Короче и яснее всего эта основная доктрина буддийской психологии, а, вместе с тем, и аскетики, выражена в 21-й главе Висудхи-Магги: «нигде нет никакого «Я» (Ego); никто (сам) не может создать никакой индивидуальной сущности, к нигде никто не может создать ее, ни по отношению к самому себе, ни по отношению к кому или к чему-либо другому. Постигший это, овладел четверичною пустотою (универсальною бессодержательностью, не-субстанциальностью). Обзор генезиса этого учения и анализ его будут даны во второй части нашей работы.

2004 - Childers. Dictionary of the Pali-Language. London, 1875, p. 265.

2005 - Dahlmann. Nirvāṇa. Eine Studie zur Vorgeschichte des Buddhismus. Berlin. 1896.

2006 - Достойно замечания, что „для обозначения этой „nothingness“, этого „nonsense’a“ и „non-ens’a“ нет соответствующего термина в русском языке, столь богатом для выражения начал положительных.

2007 - M. Muller. Roger. Buddhagoshās Parables. Introduction, p XXXIX, sq.

2008 - Oldenberg. Buddha, 314–317.

2009 - Превосходное исследование в этом направлении выполнено Дальманом: Nirvāṇa. Eine Studie zur Vorgeschichte des Buddhismus Berlin, 1896.

2010 - По Дальману (Nirvâna, 5) «в форм причастия «nirvâna» есть неправильная форма от корня «vâ», вместо «nirvâta», – «угасший, развеявшийся»; в форме существительного она – самостоятельное именное образование, как nirvâna, nirmâna, в смысле развеяния, угашения». Warren, 59–61, замечает, что палийский глагол nrbbâyati означает «быть угасшим» (как пламень свечи); отсюда – отглагольное существительное nibbâna. Но не забудем и другого термина – nibbuta, соответствующего санскритскому nirvita, которое, хотя и происходит от корня var (окутывать, покрывать, исключать, задерживать, отклонять), но употребляется уже в смысле довольства, блаженства: так в Dhammapada, 593.–

2011 - Заимствую этот, далеко не исчерпывающий всех вариантов синеок у Warren, 372, Note.

2012 - Angutt. nik. 1. III, сутта 32.

2013 - Mahâvagga. I, 5, 2; V, 1, 18. Cullav. XI, 1, 15.

2014 - Iti-Vuttaka, 44. Samyut. nik. IV, XXXVIII, 1.

2015 - Iti-Vutt 48.

2016 - Udâna, VIII, 1–4.

2017 - Digha-nik. XI. Samyut. nik. I, I, 3, 7. Udan. 1,10.

2018 - Sutta-Nipâta, 765. 940.

2019 - В противоположность вышеуказанным взглядам М. Мюллера и Ольденберга, так смотрят на нирвану Warren («permanent Nothiygness». p. 281); Dahlmann, 15: «я нахожусь в полном созвучии с теми, которые понимают нирвану как уничтожение»: Зейденштюккер, Pâli-Buddhismus, 168: «ниббана лежит вне всякого воззрения и представления, и, если вообще может быть характеризована, то лишь отрицательными чертами».

2020 - Jaina-Sutras. P. II. Uttarâdhyayana. XXIII, 82–84. S. B. E. XLV, 128.

2021 - Id. XXXVI, 54–64, p. 211–212.

2022 - Ibid. 64.

2023 - Samyut. nik. IV. XXXVIII, 1.

2024 - Sut. Nip. 1060 sqq.

²⁰²⁵ - Id 1068–1073.

²⁰²⁶ - О двух аспектах нирваны: 1) предварительном, до-смертном, удерживающем еще «остаток упади» т. е. пяти кханд (sa-upadisesa-nibbânam), и где достигнуто уже угашение заблуждения (kilesa-nibbânam) и вожделения (tanha-nibbânam) и 2) окончательном, посмертном (anupâdisesa – nibbânam) где совершенно, вполне отпадает «упади», благодаря «угашению групп» (сочетаний кханд), (khanda-nibbânam) и «угашению активной силы» (kamma-nibbânam), – см. iti-vuttaka, 44: пояснение к этому трудному тексту – в Pali – Buddhismus, 157–158.

²⁰²⁷ - Здесь включено опускаемое нами пространное отступление о причинах грозных, предвозвестительных явлений природы, о 8 родах собраний, о 8 способах преодоления заблуждений, исходящих из веры в перманентность внешних вещей, и о 8 степенях освобождения (III, 13–42).

²⁰²⁸ - Разъяснение перечисляемых здесь истин заимствованы из примечаний Рис-Дэвидса к тексту Магапар. сутты в 8. В. Е, XI. 62–63; по частям состав этих «семи драгоценных камней дхаммы», как их называет Чуллавага IX, 1. 4), был рассмотрен нами в предыдущем изложении.

²⁰²⁹ - Эти две категории (паньча-балани и индрияни) трудно разграничить; предполагают у них тождественное содержание при различии номенклатуры, но такое объяснение только затемняет вопрос. Ср. сказанное по этому поводу выше, в XIV главе о буддийской аскетике.

²⁰³⁰ - Mahâpar. sut. IV, 47–52. Bigandet, ch. 14, p. 277–8. Rockhill, 135, Schiefner, 291. Из этой, первоначально вскользь упомянутой, подробности выросла постепенно легенда о «преображении» тела Будды, ставшего якобы «белым, необыкновенно блестящим, светящимся, как пламя, и неопишимо прекрасным». Вот эти-то грёзы благоговейной буддийской фантазии Зейдель «с товарищи» по замыслу наследственного сближения христианства с буддизмом, не постеснялись возвести чуть ли не в первоисточники евангельского рассказа о чуде Фаворском: Seydel. Das

Evangelium Jesu in seinen Verhältnissen zu Buddha-Sage etc. 247; 304–5; его же Die Buddha-Legende u. d. Leben Jesu, 74. Edmunds. Buddhist and Christian Gospels. 4-th ed. II, 123–128. Lillie India in Primitive Christianity. London, 1909, 213, усматривает сходство с Преображением в рассказе о снисхождении Будды с неба после проповеди там Майе.

²⁰³¹ - Mahâpar. sut. V. 4–5. Bigandet, Ch. 14, pp. 284–285. Livres sacres du Cambodge. I, III. Shiefner, 291: здесь, однако, преобладают мрачные явления природы, в знак скорби об умирающем: реки приостанавливаются в течении своем, звери и птицы смолкают, земля трясется, а солнце и луна затмеваются; блаженные души в счастливых обителях подавлены грустью; зато муки отбывающих наказания в подземной области облегчаются.

²⁰³² - По тибетской легенде тут присутствовал и Мара, и даже с дарами уходящему, наконец, сопернику! Shiefner, 291.

²⁰³³ - Mahâparin. sut. V, 7–11. Rockhill, 136. Bigandet, ch. 14 pp. 285–6: здесь инцидент относится к Упалаварне, о которой говорится, будто она более двенадцати лет прислуживала Будде.

²⁰³⁴ - Церемониал похорон «царя царей» попал в Книгу Великой Кончины, по-видимому, как отголосок старины; он дает нам ценные указания на погребальные обычаи индусов. На эту тему ср. Calaud. Die altindischen Todten – und Bestattungsbranche Amsttrdam. 1890.

²⁰³⁵ - Так поясняет Рис-Дэвидс смысл выражения: «ты станешь анасавой», т. е. свободным от четырех родов асав, которые здесь поименованы.

²⁰³⁶ - Cullavagga, XI, 1, 8. Здесь упрекали Ананду за то, что он не дознался от учителя, какие правила считать за маловажные; здесь же приведены разномнения на этот счет и революция Магакассапы, приведшая к отказу сангхи от права отмены правил.

²⁰³⁷ - Mahâpar. sut. VI, 10; далее, 11–13, следует, очевидно, позднее добавленная вставка о порядке прохождения

умирающим различных ступеней созерцания и «угашения»; ср, Bigandet, ch. 14, 304–6; Rockhill, 140–1 и Schiefner, 293.

²⁰³⁸ - Так, приблизительно, интерпретирует Рис-Давидс более сжатые стихи текста, составленные из технических терминов буддийской философии.

²⁰³⁹ - Стихи эти, перешедшие в разные индусские и китайские тексты, нашли разработку в Магасудассана-сутте Дикха-никаи. Ср. бирманскую переделку у Bigandet, ch. 15, p. 311–2.

²⁰⁴⁰ - Описание «семи больших частиц мощей» и мелких («до размеров горчичного зерна!») в бирманском сказании, ch. 15, p. 324.

²⁰⁴¹ - Гиуэн-тсанг, через 11 веков после смерти Будды описавший с большой точностью, можно сказать, чуть не шаг за шагом, места, связанные с воспоминаниями о последних днях Будды (в книге 6-й своих Путешествий), видел, между прочим, и описал ту ступу, где были сокрыты останки тела Будды, доставшиеся на долю шакьев, в 12 милях расстояния от лумбинийского сада, где Ашока поставил колонну в память своего паломничества в 249 г. до Р. Х. В 1896 г. Фюрер открыл эту колонну с сохранившеюся на ней надписью: «здесь родился Будда, мудрец из (рода) шакьев». Таким образом, удостоверено было место рождения Будды. А в 1899 году Пеппé (Peppe) отыскал в Ниправе, в области шакьев, ступу, в которой оказался сосуд из обожженной глины с надписью «salifanid-hane Budhasa hñagavate», которую можно перевести: «телесные останки Будды Благословенного». В сосуде оказался маленький ларец, а в нем кое-какие золотые украшения и несколько обуглившихся костей. Все это ныне хранится в Калькуттском Музее, кроме костей, которые, по распоряжению британского правительства, были распределены между буддийскими монастырями Бирмании, Сиама, Цейлона и Японии. Так была археологическим путем подтверждена точность рассказа Книги Великой Кончины о разделе останков Будды. Затем Гиуэн-тсанг, описывая буддийский монастырь близ Пешавара, отмечает, что пагода, в нем находившаяся, превосходила размером и великолепием все виденные им в Индии, и содержала в себе

мощи Будды; построение ее относилось ко времени великого царя Канишки. В 1904 г. Фушэ, в полумиле от Пешавара, обратил внимание на два холма, раскопки коих Спунером привели к открытию в меньшем из них развалин пагоды с многочисленными надписями, писанными алфавитом карошти на сотнях глиняных, глазированных плиток; в середине же пагоды, на 30-футовой глубине, обнаружена была комната с обрушившимся сводом, но еще сохранившая в неприкосновенности ларец из зеленоватой бронзы с надписью письменами карошти, с изображениями сидящего Будды и иными. Из надписей на ларце могли быть разобраны слова: «дар почтения учителей школы сарвастивадинов» и имя Канишки, монета коего нашлась тут же; сохранилась надпись и с именем греческого мастера Агезилая, сработавшего ларец и «заведовавшего построением вихары Канишки в Сугараме Магасены. Внутри ларца оказались три небольших обуглившихся кости, быть может, действительно Будды, так как предание и китайские паломники говорят как о переделе мощей Ашокою, так и о получении таковых позднее Канишкою, который, ради этого, и воздвиг великолепную вихару. См. обо всем этом Peppe. *The Pip-rahwâ-Stüpa* в *Journ. of t. R. Asiat. Soc.* 1899 и Bühler там же, 1898 April; Barth в *Comptes-rendus d. l'Ac. d. inser. et 15 Avril 1898*, Rhys Davids. *Acoka and the Buddha relies* в *Journ. of t. Asiat. Soc.* 1901 и статью Пайна *The Discovery of the Buddhás Asheer* в *The Buddhist Review*. Vol. I. pp. 301–9. Снимки с сосудов, найденных Пенне в «ступе шакьев», – у Rh. Davids. *Ancient India*, pp. 129, 131, fig. 31, 32; развалины ступы на рис. 33.

²⁰⁴² - Mahāparin. sut. VI, 51–62, очень подробный пересказ в бирманском сказании: Bigandet, ch. 15; сингалезский у Sp. Hardy, p. 360 sqq.: тибетский – Rockhill, 145–147. – Иконография кончины Будды, как и следовало ожидать, оказалась очень обильной. Одинаковое трактование в ней главных сторон сюжета указывает на тождество предания, вдохновлявшего как повествователей, так и художников буддийских. Прекрасный подбор и разбор изображений смерти Будды дан у Фуше, *L'art gréco-bouddhique*, pp. 554 ss. и fig. 276 ss. Здесь, в частности,

следует отметить; живое изображение скорби учеников на рельефе fig. 276; ср. fig. 281; почти полное отсутствие женских фигур в сценах оплакивания Будды; реалистическое воспроизведение типов маллов кусиварских, fig. 279. Ср. Grünwedel. *Buddhistische Kunst in Indien*, fig. 54; 55; 58. – В китайской и японской иконописи сцена паринирваны (китайский образец в Билевом издании Фа-Гиэна Р1. VIII) часто расширяется до размеров всемирного поклонения почившему; на интересной fig. 281 злого типа у Фушэ, р. 571, фигурируют: небесные светила; божества разного рода; мать Будды Майя, коленопреклоненно, на облаке, оплакивающая сына; внизу – ученики и миряне и, наконец, всевозможные звери, гады и птицы, очень старательно выписанные; другая, японская картина – у Grünwedel, *Buddh. Kunst*, fig. 57; тибетская – там же, fig. 56. Многочисленны изображения похорон Будды: так – Foucher, fig. 284, окутывание тела пеленами; fig. 285, 286 – закрытие гроба крышкой (мотив не совсем согласный с указаниями Магапариниббана-сутты; fig. 287 – сожжение трупа (опять с отступлениями от рассказа сутты; отсутствие гигантского костра). – Сцены раздела мощей изображены были уже в Санчи, где отсутствует сцена паринирваны; позднее – в Амравати; обильно представлен раздел мощей в гандахарских памятниках: перенесение мощей в Кусинару; оберегание их маллами; раздел мощей; перевоз на места, для них предназначенные; положение их в ступы; процессии, к этому торжеству относящиеся – Foucher, fig. 288 – 300. В тибетских лицевых житиях Будды сцена его смерти встречается часто; в бронзовых воспроизведениях, наоборот, очень редко: Grünwedel. *Mythologie des Buddhismus*, 108–9. Многочисленные китайско-туркестанские изображения кончины Будды перечислены у Grünwedel. *Altbuddhistische Kultstätte im chinesisch Türkistan*; см. Index s. v. «Nirvâna» и «Parinirvâna». Небольшой цикл китайских изображений на сюжет паринирваны есть в Билевом издании Фа-Гиэна; табл. VII; предсмертные наставления Будды; VIII – смерть его; IX – раздел мощей.

²⁰⁴³ - Она сводится на 1) 28 материальных качеств, или атрибутов; 2) на 6 разрядов ощущений, 5 чувств и память; 3) на

отвлеченные идеи, соответствующие шести предыдущим разрядам, но принимаемые здесь в обобщенном, обективированном смысле; 4) на тенденции, или потенции (санкары), физиологические и психологические, умственные и нравственные, распадающиеся на 52 группы, и, наконец, 5) на разум (*vinnaṇa*), являющийся здесь как бы объединением всей предшествующей группы санкар с особой, этической точки зрения.

2044 - Rhys Davids. Buddhism, 201.

2045 - Pander. Das Pantheon des Tschang-tscha-Hutuktu. Ein Beitrag zur Ikonographie des Lamaismus, herausg. von Grünwedel. Berlin, 1860; более точное и полное воспроизведение изображений дано академиком С. Ф. Ольденбургом: Сборник изображений 300 бурханов по альбому Азиатского Музея. Ч. I. Спб. 1903.

2046 - Кроме указанных в предыдущем примечании изданий см. Grünwedel. Mythologie des Buddhismus in Tibet und der Mongolei. Führer durch die Sammlung des Fürsten E. Uchtomskij. London, 1900.

2047 - Burnouf. Lutrod. au Lotus de la Bonne Foi. Koeppen. Die Religion des Buddha. I, 425; 500 ff. ff, 20 ff. etc.; добавочные сведения у Waddell. Lamaism. Изображения Авалокитешвары у Grünwedel. Mythologie. Fig. 12; 103; всей триады – 102; Манджушри – 109–112 и у Пандора, и Ольденбурга, 300 бурханов.

2048 - Koeppen, I, 309; II, 28. Grünwedel. Mythologie 113–118. Rh. Davids 204–7. Waddell, 126; 130; 348. В зачаточной форме учение о предвечном Будде восходит уже к I веку по Р. Хр.; оно есть уже в Лотосе Доброго Закона: Saddharma-Pundarika, XIV, 36 p. 295; S. B. E. XXI и Introduction Керна, p. XXV.

2049 - Koeppen. I, 425; 508. 11, 25 ff. 295. Waddell. 130. 349 и 336 (изображения их). Grünwedel. Mythologie, 120.

2050 - Уже Фа-Тиэн, ed. Legge: pp. 25; 28; 109.

2051 - Mahâwanso, ed. Turnour. I, pp. 199; 252; 258.

2052 - Grünwedel. Mythologie, 120 ff Buddh. Kunst., 158 ff. Foucher. Etudes sur l'iconographie bouddhique de l'Inde, выпуск I и

II; и среднеазиатских изображениях множество данных в Altbuddh. Kultstätten in Chinesisch-Turkestan.

²⁰⁵³ - «Майтрейя», говорит Кеппен, I, 501, «есть буддийский Мессия»; и как скоро этот взгляд стал догматом, оказалось вполне естественным, что Матрейя вступил в более живые и решительные отношения к верующим, нежели прежние будды или будущие кандидаты на сан будды... Он продолжатель дела и Шакьямуни; наследник его духовного достояния; он обязан заботиться об этом наследстве, ему принадлежит будущность церкви... К нему направляются ожидания и надежды людей благочестивых, особенно в страдании и горе, и т.д.».

²⁰⁵⁴ - Koeppen. Die Religion des Buddha. II, 245 ff. Позднеев. Очерки быта будд. монастырей, 233 слл. Waddel. Lamaism. 242 sqq.

²⁰⁵⁵ - О «демонических буддах» – Waddel, 353; о «богах-демонах» и «демонических защитниках и защитницах веры» – 363–5; о «фуриях» – 366; о genii loci – 371 sq. и семейных (родовых) гениях – 374 sq. Много интересного о всех них у Позднеева.

²⁰⁵⁶ - Большинство молитв тибетцев, говорит Уаддэль, 572–3, направлено к демонам, лютость коих и (умилостивительный) культ коих, подобно тяжкому кошмару, тяготеет над всею жизнью народа.

²⁰⁵⁷ - См. в особенности 2-й том Кеппена, а также Уаддэля и Позднеева.

²⁰⁵⁸ - Waddell. Lamaism, 475 sqq; его же Lhasa and its Misterios, 380 sqq.

²⁰⁵⁹ - Waddel, 149, 172, 218, 572–3 и Simpson. The Buddhist-Praying-Wheel, London, 1896, с интересными рисунками.