



UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

3 1761 00382692 2









Германъ Рльденбергъ

БУДДА



ЕГО ЖИЗНЬ, УЧЕНІЕ И ОБЩИНА.

Переводъ со втораго исправленнаго изданія.

П. НИКОЛАЕВА.



МОСКВА.

Изданіе С-е Д. П. Ефимова.

1898.

**Въ книжныхъ магазинахъ и на станціяхъ желѣзныхъ дорогъ
продаются слѣдующія книги:**

- Ауэрбахъ.** „Дача на Рейнѣ“. Романъ въ 3-хъ частяхъ. Ц. 4 р., съ перес. 4 р. 50 к. (Включена въ каталогъ, одобренъ для бесплатн. народн. чит. п. для средн. учебн. заведеній).
- Левенфельдъ.** „Гр. А. Н. Толстой, его жизнь, произведенія и міросозерцаніе“. Съ портр. гр. А. Н. и гр. С. А. Толстыхъ и съ примѣчаніями гр. С. А. Толстой. Ц. 1 р.
- Бурже, П.** „Десять новыхъ разсказовъ“. Ц. 1 р. 25 к.
- Апраксиячъ.** „Большое мѣсто“. Романъ. Ц. 1 р.
- Сергѣенно, П.** „Безъ якоря“. Пов. и раз. „Богиня Діана“. „Встрѣча съ Анемантомъ“. „Гриша“. „Самнеть“. Изд. 2-е. Ц. 1 р.
- Вестермаркъ, Е.** „Исторія брака“. Методъ изслѣдованія. Возникновеніе брака. Сезонъ парованія у человѣка въ примитивныя времена. Древность человѣческаго брака. Критика гипотезы безпорядочнаго смѣшенія половъ. Ц. 60 коп.
- Мясницкій, И.** „Замоскворѣцкія свахи“. Юмористическій разсказъ. Ц. 1 р. (Печатается 5—8 тысячъ).
- его-же. „Смѣха ради“. Юмористическій сборникъ разсказовъ. Ц. 1 р. (Печатается 2-е изд., 4—7 тысячъ).
- его-же. „Женитба Крутозобова“. Юмористическое описаніе сватовства и женитбы замоскворѣцкаго лавочника Архипа Семенова Крутозобова. Ц. 1 р. 25 коп. (Печатано 3600 экз.).
- его-же. „Провинція въ Москвѣ“. Юмористическій разск. Изд. 2-е. Ц. 1 р.
- его-же. „Проказники“. Юмористическіе очерки, сценки, картинки и фотографическіе снимки съ натуры добродушнаго юмориста. Изд. 2-е. Ц. 1 р. 25 к.
- его-же. „Нашего поля ягодки“. Юмористическіе разсказы. Изд. 2-е. Ц. 1 р. 50 к. (4—6 тысячъ).
- его-же. „Ихъ степенства“. Юмористическіе очерки, сценки и картинки. Изд. 2-е. Ц. 1 р. 50 к. (4—6 тысячъ).
- его-же. „Гостинодворцы“. Повѣсть. Ц. 2 р. (Печатано 3600 экз.).
- его-же. „Забавныя приключенія Черноболотинцевъ“. Ц. 1 р. 20 к. (Печатано 3600 экз.).
- его-же. „Милые люди“. Сборникъ юмористическихъ разсказовъ. 5—7 тысячъ. Ц. 1 р.
- его-же. „Милыя дамы“. Юмористическіе разсказы. Изд. 3-е. Ц. 1 р.
- его-же. „Смѣшная публика“. Юмористическіе разсказы, наброски и картинки. Изд. 3-е. Ц. 1 р. 25 к.
- его-же. „Около милліоновъ“. Повѣсть. 1—4 тысячъ. Ц. 1 р.
- его-же. „Подъ веселую руку“. Юмористическій сборникъ разск. Ц. 1 р. (Печатано 3600 экз.).
- Баранцевичъ, В.** „Родныя картинки“. 17 разсказовъ. Ц. 1 р.
- его-же. „Картинки жизни“. 39 разсказовъ Сармата. Юмористическій сборникъ. Изд. 2-е. Ц. 1 р.
- Мачетъ, Г.** „Баба“ и другіе разсказы. (Силуэты, т. 1-й). Изд. 2-е. Ц. 1 р.
- его-же. „Блудный сынъ“. Повѣсть. (Силуэты, т. 1-й). Ц. 1 р.
- его-же. „Именемъ закона“. „Человѣкъ съ планомъ“. (Силуэты, т. 1-й). Изд. 2-е. Ц. 1 р.
- его-же. „Живыя картины“. Новый сборникъ повѣстей и разск. Ц. 1 р.
- его-же. „На юугѣ“. Новый. сборн. пов. и разсказовъ. Ц. 1 р.





Будда.

Германъ Рольденбергъ.

БУДДА

ЕГО ЖИЗНЬ, УЧЕНІЕ И ОБЩИНА.

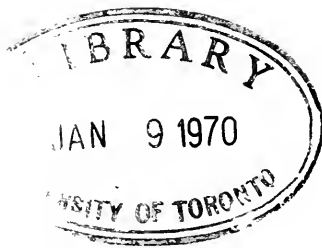
Переводъ со второго исправленнаго изданія

П. НИКОЛАЕВА.

МОСКВА.

Изданіе Э-е Д. П. Ефимова.

1898.



Типография Елизаветы Гербець, 2-я Мещан., д. № 26.

Б-
141
100
1970

ПРЕДИСЛОВІЕ ПЕРЕВОДЧИКА.

Для многихъ изъ русскихъ читателей книги Ольденберга тѣ указанія, которыя авторъ дѣлаетъ на ведійскую мифологію и на браманскую метафизику, могутъ быть непонятными. Авторъ, имѣя въ виду своихъ, нѣмецкихъ, читателей и притомъ такихъ, которые болѣе или менѣе знакомы съ индусской мифологіей, дѣлаетъ подобныя указанія часто мимоходомъ и оставляетъ ихъ безъ всякихъ объясненій. Въмѣсто того, чтобы въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ дѣлать примѣчанія, часто довольно большія, что, по необходимости, отвлекло бы вниманіе читателя отъ самаго текста, я нашелъ болѣе удобнымъ сдѣлать по Всеобщей Исторіи Вебера (пер. Андреева) краткій очеркъ религіи ведійскаго періода и браманской метафизики, о которыхъ упоминается въ книгѣ Ольденберга. Тѣ имена и названія, которыя встрѣчаются въ ней, печатаются курсивомъ.

Старая индійская религія была поклоненіемъ природѣ; на первомъ мѣстѣ стояло въ ней обожествленіе дѣйствій свѣта. Эти воззрѣнія на природу лежатъ въ основѣ древнѣйшихъ ведійскихъ понятій о божествахъ. Высочайшій изъ боговъ „великорукій“ *Индра*, богъ свѣтлаго неба, голубого воздуха и грозы. Его имя, по мнѣнію Куна и Лассена, значитъ воздухъ. Одинъ изъ духовъ, съ которыми онъ сражается, именуется *Вритрой*, „закрывателемъ“, закрывшимъ небо черными тучами. „Индра воинственный богъ — говоритъ Лассенъ —

онъ побѣждаетъ злыхъ духовъ темныхъ тучъ, доставляетъ землѣ, стадамъ и людямъ плодотворящій и освѣжающій дождь; онъ охранитель и податель сокровищъ; онъ богъ сраженій; на своей колесницѣ, упившись *Сомою*, онъ мчится въ бой и побѣждаетъ враговъ. Онъ любитъ жертвоприношенія и дыханіе молитвы“. Кромѣ Индры и служащихъ ему духовъ, арийцы чтили жертвоприношеніями боговъ свѣта. Они пѣли хвалы *Асвинамъ*, первымъ лучамъ разсвѣта. *Асвины* два прекрасные брата близнеца; они спасаютъ человѣка изъ бѣдъ и опасностей, помогаютъ подвергшимся кораблекрушеніямъ и даютъ лекарство страждущимъ. Однимъ изъ божествъ арийцевъ была *Ушасъ*, утренняя заря, дочь солнца, отворяющая врата небесъ. Солнце, Сурія, было самымъ чтимымъ божествомъ; его называли также Савитаръ и *Путанъ* (питатель) и Митра (благосклонный). Его земной образъ, богъ огня, *Ами*; ему, послѣ Индры, посвящается самое большее число гимновъ Ригведы. Это богъ очищающій, истребляющій злое, богъ домашнего очага, другъ людей и податель богатства... Наиболѣе чтимый, послѣ Индры, богъ былъ Варуна— „объемлющій“, богъ пространства и воды. По словамъ Рота, „Варуна установитель вѣчныхъ законовъ вселенной. Онъ создалъ міръ и указалъ солнцу, лунѣ и звѣздамъ ихъ теченіе“. Въ Ведахъ ему приписывается всевѣденіе. На высочайшемъ небѣ Варуны обитаетъ *Яма*, богъ смерти. Есть въ Ведахъ и мнѣя о людяхъ; первымъ человѣкомъ былъ *Ману*.

Жертвенными животными были рогатый скотъ, лошадь, коза и овца. Но самый вѣрный успѣхъ молитвы доставляла *Сома*. Она добывалась изъ растенія, собираемаго на горахъ въ лунную ночь. Раздавленные стебли жрецы протирали чрезъ сито „руками, на которыхъ надѣты золотыя кольца“; сокъ сливали въ жертвенную чашу, подливали молоко отъ трижды семи коровъ и оставляли его бродить. Въ древнѣйшихъ пѣсняхъ Вѣдъ *Сома* только жертвенный напитокъ, „питательница боговъ“; потомъ—первобытная божественная сила; она называется „источникомъ жизни“, „сильной породительницей боговъ“, такъ что *Сома* дѣлается богомъ; жена его называется *Дикша (diksha—посвященіе)*.

Веды—это четыре книги: *Ригведа*, *Самаведъ*, *Яджурведа*

и *Атарваведа*. Въ каждой Ведѣ три отдѣла: *Самита*, *Браманамы* и *Сутра*. 1. *Самита*—собрание гимновъ, молитвъ и жертвенныхъ формулъ. 2. *Браманамы* заключаютъ въ себѣ древнѣйшіе уставы обрядовъ, объясненіе словъ этого ритуала, древнѣйшіе изъ разсказовъ, сохранившихся въ преданіи, и философскія умозрѣнія. Они, по словамъ А. Вебера, принадлежатъ временамъ перехода отъ ведійскихъ понятій къ браманизму. 3. *Сутры*—дополненія и поясненія къ Браманамъ; въ особенности они занимаются ритуаломъ жертвоприношеній, обрядовъ и правилъ, которыя нужно соблюдать при бракѣ, рожденіи и пр. Кромѣ того, въ нихъ иногда излагаются также и правила стихосложенія. Съ содержаніемъ Браманъ имѣютъ связь и *Упаншиады* („засѣданія, лекціи“)—это ученые и философскіе трактаты. *Упаншиады* принадлежатъ разнымъ временамъ, ихъ насчитывается 225. Древнѣйшая часть Ведъ—*Ригведа*. Нѣкоторыя изъ пѣсенъ принадлежатъ тому времени, когда индусы жили только въ Индѣ, собраны онѣ едва ли не раньше VII вѣка до Р. Х. *Самаведы*—антологія изъ гимновъ Ригведы; выбраны тѣ стихи, которые должно пѣть при жертвоприношеніи *Сомы*. При сравненіи съ Ригведой оказалось, что изъ 1549 стиховъ Самаведы въ Ригведѣ не найдено только 78 и что стихи первой почти всегда имѣютъ болѣе древнюю форму, чѣмъ во второй. Въ *Аджурведѣ* содержатся гимны для всѣхъ жертвоприношеній. Кромѣ тѣхъ стиховъ, какіе уже есть въ Ригведѣ, въ ней имѣются жертвенныя формулы, отрывки гимновъ и прозаическія воззванія къ богамъ. *Атарваведа*—самая новая изъ Ведъ—состоитъ изъ пѣсней, предохраняющихъ отъ вреднаго дѣйствія божественныхъ силъ, отъ болѣзней и вредныхъ животныхъ, изъ проклятій врагамъ, изъ воззваній къ травамъ, изъ заговоровъ и пр. По словамъ А. Вебера, Атарваведа составлена не столько изъ жреческихъ, сколько изъ народныхъ преданій; въ языкѣ ея много обвѣтшалаго и вульгарнаго.

Чѣмъ больше размышляли индусы о божественной силѣ, тѣмъ яснѣе становилось для нихъ, что Пидра, „первороденный богъ“, по своему воинственному характеру, по определенности представленія о немъ, какъ о личномъ существѣ,

не годится для выраженія идеи о первичной причинѣ всего сущаго. Этой идеѣ болѣе соответствовали Варуна и Сома; но всего болѣе Браманапати, богъ молитвы, таинственная сила, присущая жертвѣ, всемогущій посредникъ между богами и людьми, живущій въ небѣ и господствующій надъ богами и вмѣстѣ съ тѣмъ пребывающій на землѣ въ жрецахъ и въ молящихся при совершеніи обрядовъ. Эта сила молитвы *Брама*, общій элементъ всемогущества и божественности. Всѣ дѣятельности прежнихъ боговъ перенесены на Брамю. Этотъ Брама, являющійся въ древнемъ эпосѣ еще личнымъ богомъ, былъ постепенно превращенъ въ абстрактное существо. Онъ уже не творецъ міра, а духовный элементъ, присущій природѣ. Онъ всегда оставался чуждъ народному сознанію, ему не строили храмовъ и не приносили жертвъ; спиритуалистическое представленіе о немъ было слишкомъ возвышенно для народа. Чтобы сдѣлать народу доступнымъ свое ученіе, богословы раздѣлили метафизическое понятіе о божествѣ на два понятія: былъ Брама личный богъ, о которомъ говорится „онъ“, и былъ Брама, безличная душа вселенной, о которой говорится „оно“. По Упанишатамъ Брама—„это то, изъ чего происходятъ всѣ существа. чѣмъ они, родившись, живутъ, во что они стремятся и возвращаются—познаніе и блаженство“ (Лассенъ). Съ такимъ пониманіемъ Брамы, какъ о „зародышѣ міра“, къ которому все и возвращается, связано ученіе о возрожденіяхъ, перешедшее потомъ въ буддизмъ.

Соответственно такому развитію религіознаго мышленія индусовъ была создана и новая космогонія, въ которой древнія божества, олицетвореніе творческой силы природы, отодвинуты были во второстепенное положеніе и начатое высочайшимъ существомъ дѣло сотворенія міра было довершено браманскими мудрецами. Законъ Ману говоритъ: „Когда Вѣчный и невидимый, познаваемый только разумомъ, хотѣлъ произвести изъ своей божественной сущности разнообразныя существа, онъ сначала сотворилъ мыслью воду и вложилъ въ нее порождающее вещество. Оно стало яйцомъ, блестящимъ, какъ солнце, и въ немъ развился великій праотецъ всѣхъ духовъ, Брама, творящая сила Вѣчнаго. Брама, послѣ цѣ-

лаго года творчества, раздѣливъ единственно дѣйстви́емъ мысли яйцо, создалъ изъ половинокъ его небо и землю, посредни́ ихъ воздухъ и восемь странъ свѣта, огонь и вѣчное жилище воды. Потомъ изъ себя самаго онъ произвелъ душу (разумъ), самость, я (сознаніе) и пять чувствъ или органовъ, воспринимающихъ впечатлѣнія ви́шняго міра. Изъ этихъ составныхъ частей, изъ пяти стихій (матеріи) и трехъ духовныхъ способностей (чувственного воспріятія, сознанія и души) произошелъ преходящій міръ, истечение изъ вѣчнаго источника. Послѣ долгихъ подвиговъ аскетизма, въ религіозномъ энтузіазмѣ божественный духъ сотворилъ *Ману*; а *Ману*, послѣ тяжкихъ самоистязаній, сотворилъ десять великихъ мудрецовъ, ставшихъ владыками всѣхъ существъ, праотцами брамановъ. Они, имѣя великую силу, сотворили семь другихъ *Ману* (эти *Ману*—цари духовъ, владыки нравственного міра); потомъ сотворили боговъ и ихъ жилища, прочихъ святыхъ, добрыхъ духовъ (между другими и *Гандарвъ*, небесныхъ геніевъ), злыхъ духовъ и „духовъ предковъ“ и т. д.

Чтобы доставить новому ученію господство надъ умами, браманы переработали великія національныя эпопеи, привели въ согласіе съ новыми религіозными понятіями, съ идеей о Брамѣ, молитвы и обряды Веды. Развивая догматы по формамъ абстрактнаго мышленія, они довели догматику до изумительной высоты систематическаго формализма. Эта методическая формалистика мышленія достигла полнаго развитія въ *Ведантѣ* („конецъ Ведъ“). Въ три старыя Веды были сдѣланы вставки и прибавлена четвертая, Атарваведа. Къ старымъ гимнамъ прибавлены ритуалы, такъ что къ гимнамъ прибавлена вторая часть *Браманя*. Самая большая и важная изъ нихъ *Сатапата (Satapatha)*, „брамана ста путей“. Были составлены философскіе трактаты, *Упанишады*, доказывающіе логическими и экзегетическими доводами, что браманское вѣроученіе соответствуетъ Ведамъ. Уитни говоритъ, что Браманы и Упанишады „пользуются въ браманскихъ школахъ каноническимъ значеніемъ и изучаются съ такимъ же усердіемъ, какъ и Самгиты“. При значительности различій въ обрядахъ и догматическихъ ученіяхъ разныхъ браманскихъ

школь, количество Браманъ и Упанишадъ возросло чрезвычайно, школы соперничали другъ съ другомъ, преподаватели старались превзойти другъ друга ученостью и комментаторскимъ искусствомъ. „Индія—говорить А. Веберъ—представляетъ совершенное подобіе схоластическаго періода Европы. Дворы царей образуютъ центры умственной жизни; браманы въ горячихъ состязаніяхъ ведутъ изслѣдованія о высочайшихъ вопросахъ, представляющихся человѣческому разуму; женщины съ пламеннымъ энтузіазмомъ погружаются въ таинства умозерцанія, импонируютъ мужчинамъ глубиной и возвышенностью своихъ воззрѣній“ и т. д. Изъ этого непрерывнаго умственнаго процесса, изъ этого сочетанія формъ мышленія, законовъ логики съ продуктами созерцанія, направленнаго къ изслѣдованію первой причины бытія, произошли религіозно-философскія системы, возбуждающія удивленіе своей колоссальной ученостью и пронизательностью логическаго анализа. Первая изъ нихъ: „Конецъ Ведъ“, *Веданта*; она еще стоитъ на почвѣ церковной ортодоксіи, и, опираясь на преданіе и на комментаріи мудрецовъ, путемъ схоластической экзегетики доказываетъ, что въ Ведахъ говорится о Брамѣ, что въ священныя книги, какъ въ божественномъ откровеніи, нѣтъ противорѣчій и въ заключеніе излагаетъ, какимъ способомъ можно спасти душу. Система, оставившая въ сторонѣ преданіе и выводящая изъ понятія о Брамѣ, какъ основѣ всякаго бытія, весь духовный и матеріальный міръ — это Мимамса (т. е. изслѣдованіе или умозрѣніе). Для устраненія внутренняго противорѣчія, лежащаго въ мысли о происхожденіи изъ духовнаго источника умственнаго и матеріальнаго міровъ, эта система вводитъ понятіе о „призрачности“ (*майя*) міра. Міръ призракъ. Единое истинное бытіе, единая душа вселенной — это Брама, развернувшееся актомъ самообмана въ многосложную вселенную: кажущееся бытіе міра—это игра Брамы призракомъ. Трансцендентное Брама — „оно“, а не „онъ“ — абсолютно и безконечно, но безлично. Развитіе идеи о Брамѣ повело къ отождествленію этого Единаго Сущаго съ духомъ человѣческимъ, съ его Я, Атманомъ. Ольденбергъ посвящаетъ изложенію этого развитія цѣлую главу, и потому мы не будемъ передавать подробностей ме-

тафизической системы Мимамсы. Эта теорія, утверждавшая, что существуетъ только духовная субстанція и что существованіе міра призракъ, обманъ чувствъ, глубоко вкоренилась въ мышленіе индусовъ и считалась ортодоксальнымъ вѣроученіемъ. Но она такъ противорѣчила житейскому опыту, что реакція противъ нея была неизбѣжною. Такой реакціей и была система *Санкхія* („разсмотрѣніе“, т. е. критика, анализъ); эта система, основателемъ которой считается Капила, выставляетъ противъ идеалистическаго пантеизма Мимамсы матеріализмъ. Санкхія провозглашаетъ вѣчность матеріи, реальность индивидуальной жизни. Основные идеи Санкхін: первобытность матеріи и развитіе. Сила, производящая развитіе вѣчной матеріи — душа, тоже вѣчная. Санкхія такимъ образомъ дуализмъ, хотя и именуется себя „анишварою“, т. е. „безвладычной“ (атеистической). По этой системѣ міръ природы имѣетъ въ самомъ себѣ свой жизненный принципъ; явленія ея производятся круговоротомъ жизни, причина явленій въ дѣятельности внутреннихъ силъ природы. По ученію Капилы, рядомъ съ матеріальнымъ міромъ существуетъ міръ духовъ, тоже вѣчный и раздѣляющійся на множество частей. Эти безчисленные части разумнаго принципа — души живыхъ существъ; онѣ, облекаясь матеріальнымъ тѣломъ, получаютъ индивидуальную жизнь. Такимъ образомъ душа есть безформенный и пассивный принципъ, получающій свою индивидуальность и мотивы дѣятельности отъ облекающихъ его матеріальныхъ элементовъ. Соединеніе духовнаго принципа съ матеріей и образуетъ дѣйствительный міръ. Но и по ученію Капилы душа находится при соединеніи съ тѣломъ въ униженномъ, бѣдственномъ положеніи, потому задача жизни состоитъ въ освобожденіи ея отъ этихъ узъ... Разоблаченіе духа отъ его матеріальной одежды дастъ ему избавленіе: духъ, познавъ истину о себѣ, углубился въ себя, и тѣмъ достигаетъ своего освобожденія... Такимъ образомъ, различаясь отъ браманизма своими принципами, направляя на него оружіе скептическаго рационализма, философія Капилы, *Санкхія* все-таки приходила въ результатъ къ тому же, глубоко вкоренившемуся въ мышленіе индусовъ, понятію, что внѣшній міръ не имѣетъ реальности, что соединеніе духа и матеріи

иллюзія, исчезающая при познаніи истины, и что духъ долженъ преодолѣть царство брѣнной матеріи.

Та религіозно-философская система, о которой говоритъ Ольденбергъ въ одномъ изъ своихъ примѣчаній къ тексту, система *Йога* (углубленіе души въ божество) носитъ на себѣ ясныя слѣды буддійскаго вліянія; она составляетъ, такъ сказать, компромиссъ браманскаго вѣроученія съ буддійскими понятіями. Въ ней есть уже бого-человѣкъ—Вишну-Кришна. Эта *Йога* (углубленіе) нравственная философія, выработанная во II вѣкѣ до Р. Х. Патанджали, и дающая практическіе выводы изъ теоретическихъ принциповъ Санкхйи. По ученію Патанджали, высочайшая задача мудраго—познаніе души вселенной, воссоединеніе духа съ Вишну-Кришной. *Йога* хвалитъ жертвоприношенія и подвижничество, такъ какъ они—проявленія благочестиваго чувства, но отвергаетъ суровый аскетизмъ прежнихъ временъ, какъ безуміе и ханжество и ставитъ „углубленіе“ выше жертвоприношеній и подвижничества. Приводя свою душу въ состояніе вѣрованія, познанія и углубленія, человѣкъ имѣетъ цѣлью освободиться отъ необходимости возрожденія, выйти изъ вѣчнаго круговорота возрожденій: эта цѣль—буддійское угасаніе. Нирвана. Своимъ духовнымъ труженничествомъ „углубившійся“, „йогинъ“ достигаетъ того, что становится сопричастникомъ божественной сущности и получаетъ божественную силу. Очевидно, что эта система *Йога* была боевымъ оружіемъ браманизма, приспособленнымъ для борьбы съ сектами его и, въ особенности, съ буддизмомъ, получившимъ въ III вѣкѣ широкое распространеніе въ Индіи.

ПРЕДИСЛОВІЕ КЪ ВТОРОМУ ИЗДАНІЮ.

Со времени появленія перваго изданія этого сочиненія наши свѣдѣнія о буддизмѣ очень увеличились. Благодаря работамъ Общества Палийскихъ текстовъ (Pāli text society) сдѣлались общедоступными главнѣйшія изъ сочиненій южно-буддійскаго священнаго канона, тогда когда для перваго изданія приходилось пользоваться только нѣкоторыми доступными мнѣ рукописными матеріалами. Съ другой стороны, благодаря работамъ Сенара, Коуелля, Нейля распространилось знаніе сѣверной буддійской литературы, особенно литературы, написанной на діалектахъ индійскаго языка. Рядомъ съ этими работами теперь уже имѣется значительное количество изслѣдованій — перечислять ихъ не буду, такъ какъ они извѣстны всѣмъ знатокамъ буддизма — или прямо относящихся къ буддизму, или къ литературѣ чрезвычайно важнаго для изслѣдованія буддизма Джаннизма и позднѣйшихъ философскихъ системъ. Въ этомъ второмъ изданіи своей книги я воспользовался всѣми этими новыми изслѣдованіями.

Многіе изъ самыхъ основныхъ вопросовъ относительно древняго буддизма недавно были разработаны Сенаромъ въ замѣчательной статьѣ: *Un roi de l'Inde au III siècle avant notre ère: Ашока et le Bouddhism* (*Revue des deux mondes* 1 марта 1889). Я позволю себѣ сдѣлать нѣсколько замѣчаній объ этомъ изслѣдованіи.

Сенаръ, опираясь на эдикты царя Асоки, считаетъ древній буддизмъ ученіемъ чистой и кроткой морали. Наградой

благочестиваго, по мнѣнію древняго буддиста, служить земное счастье, а послѣ смерти радости царства небеснаго. Правда, предъ вѣрующимъ, какъ отдаленный идеаль, встанетъ Нирвана, но это просто переданное предками и потому удержанное представленіе, о немъ не особенно заботятся и надѣются гораздо больше на болѣе понятныя радости царства небеснаго. Такой взглядъ на буддизмъ совершенно не признаетъ величія буддійскаго мышленія, серьезности и гордости отвращенія буддиста отъ земного существованія—не признаетъ, однимъ словомъ, всего того, что наполняетъ душу буддійскаго подвижника: стремленія отъ темныхъ волнъ бытія къ свѣту искупленія и сознанія, что путь искупленія столь же далекъ отъ радостей всѣхъ измѣнчивыхъ міровъ, даже и небеснаго, какъ и отъ ихъ страданій. Образное краснорѣчіе древней буддійской поэзіи, честныя стремленія доказать истину ученія, и самая жизнь этихъ лишившихся родины, съ такой твердой, геройской рѣшительностью отрешившихся отъ міра и отъ счастья и богатствъ нищенствующихъ монаховъ—все это достаточно убѣдительно доказываетъ, что духъ древняго буддизма былъ совсѣмъ инымъ, чѣмъ духъ, проявившійся въ моральныхъ проповѣдяхъ царя Асоки. Мнѣ кажется, что настоящій смыслъ разговора Будды съ Малункіапуттой совершенно не понятъ Сенаромъ, такъ какъ онъ заключаетъ изъ этого разговора, будто для буддистовъ цѣль вѣчнаго искупленія—Нирвана—была чѣмъ-то второстепеннымъ. Вѣрующій не долженъ спрашивать, значитъ ли искупленіе высшее бытіе или небытіе; для него достаточно знать, что оно есть уничтоженіе страданія; объ этомъ и говорится въ разговорѣ Будды съ Малункіапуттой. Религіозное мышленіе и набожность могутъ направляться со всей свойственной имъ горячностью къ цѣли даже и въ томъ случаѣ, когда не разрѣшены нѣкоторые вопросы о сущности этой цѣли.

Правда, уже самые древніе источники указываютъ, что кромѣ „аскетовъ, послѣдовавшихъ за сыномъ Сакіевъ“, буддизмъ образовалъ и экзотерическую общину свѣтскихъ членовъ, оставшихся въ мірѣ, сохранившихъ свое положеніе и имуществва; отъ нихъ вмѣсто суровой заповѣди самоотрече-

нія требовалась только добродѣтель; считали цѣль искупленія недостижимой для нихъ на землѣ и указывали по тому на награду въ царствѣ небесномъ. Въ дѣйствительной жизни теченія, родственныя идеямъ, выраженнымъ въ эдиктахъ царя Асоки, стояли въ общей картинѣ древняго буддизма рядомъ съ другими, болѣе глубокими. Но изслѣдованіе, имѣющее намѣреніе возстановить серьезные и крупныя абрисы этой картины, не должно искать ея существенной мысли тамъ, гдѣ этой мысли не можетъ быть, т. е. въ второстепенныхъ обстоятельствахъ, обусловливаемыхъ пуждами практической жизни.

Точно также я не могу согласиться съ Сенаромъ и относительно другого важнаго вопроса, а именно относительно роли, которую въ фактѣ возникновенія и развитія буддизма играли тѣ силы, которыя онъ называетъ общимъ именемъ индуизма. Что такое этотъ индуизмъ? Намъ отвѣтять, что это вся сумма народныхъ идей, культа, обычаевъ, легендъ, соединенная съ смѣсью расъ, характеризуемыхъ титаническими богами: Сива, Вишну, Кришна, Рама,—смѣсь, происшедшая не въ средніе вѣка Индіи, а еще въ древности—хотя въ то время, можетъ быть, и въ менѣе развитой формѣ—и ведущая подъ поверхностію ведійской культуры самостоятельную жизнь. Сенаръ предполагаетъ, что корнями своими буддизмъ проникаетъ въ почву этого индуизма; вражда буддизма къ браманской кастѣ, къ жертвоприношеніямъ, его стремленіе (такое стремленіе, по крайней мѣрѣ, приписываетъ ему Сенаръ) искать спасенія не въ созерцаніи, а въ нравственности—все это, по мнѣнію Сенара, такія черты буддизма, которыя ручаются за его принадлежность къ сферѣ индуизма. Но вернемся опять къ тому, о чемъ мы говорили раньше. Попробуйте на основаніи старой канонической литературы пополнить и провѣрить ту неполную картину буддизма, которую рисуютъ намъ эдикты царя Асоки и вы ясно увидите, что это ученіе и эта община, несомнѣнно, принадлежатъ къ сферѣ ведійскихъ вѣрованій и по прямой линіи происходятъ отъ нихъ. Практика восторженнаго созерцанія, которую мы видимъ подъ покровомъ духовныхъ стремленій въ настоящемъ древнемъ буддизмѣ рядомъ съ требованіями нравст-

венности, совѣмъ не имѣеть отпечатка древней, до браманской народности. Но прежде всего великія, основныя догматическія воззрѣнія, какъ напр. дуализмъ преходящаго, полнаго страданія бытія и искупленія или ученіе о Сагма,— нравственномъ воздаяніи—а также и основныя формы виѣшней духовной жизни: типъ аскетовъ, оставляющихъ отечество и собственность и цѣлый рядъ спеціальныхъ чертъ, отличающихъ этотъ типъ— все это есть наслѣдство, перешедшее къ буддѣйской общинѣ отъ предыдущаго ведѣйскаго развитія. Конечно я не думаю оспаривать, чтобы это развитіе не подверглось влияніямъ извнѣ и, конечно, въ извѣстныя эпохи оно, несомнѣнно, подвергалось этимъ влияніямъ. Я хочу только указать, какую существенную роль должна была играть старая культура царствъ восточнаго Индостана, на которыхъ очень долго не вліялъ ведизмъ; очевидно также, что были возможны и вліянія не арійскаго населенія,—это напр. можно сказать относительно вѣрованія о переселеніи душъ— на мысли и формы жизни, унаслѣдованныя буддизмомъ изъ ведѣйскихъ Упанишадъ. Эти вліянія, конечно, должны были дѣйствовать точно такъ же, какъ и вліянія, происходящія изъ другихъ странъ; опредѣлить съ ясностью эти вліянія мы не можемъ, но въ существованіи ихъ мы не можемъ сомнѣваться. Но можно ли все эти вліянія, дѣйствующія съ разныхъ сторонъ и въ разныхъ направленіяхъ и имѣющія между собой только ту общую черту, что они находятся внѣ ведѣйской сферы, сливать въ единую и великую фантастическую сущность „Индѣизма“? Можемъ ли мы противопоставлять ведизму этотъ индѣизмъ? Должны ли мы посредствомъ этого названія смѣшать его съ позднѣйшимъ развитіемъ, связаннымъ съ именами Сива, Кришна и т. д.? Я никакъ не могу согласиться съ подобными взглядами. Кромѣ того я долженъ сказать утвердительно, что одно дѣло признавать вліяніе этого индѣизма — если только непременно хотять употреблять такой терминъ — на развитіе буддизма изъ ведѣйской культуры; а другое дѣло выводить буддизмъ не изъ Ведъ, а вообще изъ индѣизма. Признаніе перваго я считаю неизбѣжнымъ; но даже авторитетъ замѣчательнаго изслѣдователя, которому мы все во многомъ при-

выкли слѣдовать, не можетъ заставить меня признать второе положеніе.

Въ заключеніе замѣчу, что въ этомъ изданіи вышущены многія цитаты, приведенныя въ первомъ изданіи. Для небольшого кружка изслѣдователей они будутъ доступны въ прежнихъ изданіяхъ. А что нужно было прибавить или исправить, то здѣсь сдѣлано въ другой формѣ, занимающей гораздо меньше мѣста, чѣмъ въ первомъ изданіи; приводимые нами источники сдѣлались теперь совершенно излишними, такъ какъ они опубликованы въ текстахъ, изданныхъ Обществомъ Палійскихъ текстовъ.

ВВЕДЕНИЕ.

ГЛАВА I.

Индія и Буддизмъ.

Исторія буддѣйской религіи начинается съ исторіи общины нищенствующихъ монаховъ, собравшихся въ рѣчной области Ганга, лѣтъ пятьсотъ до начала христіанской эры. Соединило ихъ и составляло основную черту ихъ духовнаго настроенія живо прочувствованное и твердое сознаніе, что все земное полно страданія и что существуетъ только одно искупленіе отъ страданій, — а именно, самоотреченіе и вѣчный покой.

Странствующій учитель и его странствующие ученики, нѣсколько подобные тѣмъ людямъ, которые позже пронесли по Галилеѣ благовѣстіе, что близко царствіе небесное, проходили по Индіи съ проповѣдью о страданіи и смерти съ такимъ благовѣстіемъ: „отверзите уши ваши; искупленіе отъ смерти найдено“.

Глубокая пронасть отдѣляетъ міръ, среди котораго стоитъ фигура Будды, отъ міра, думать о которомъ мы привыкли, когда говоримъ о всемірной исторіи.

Естественные перевороты, отдѣлявшіе Индію отъ болѣе холодныхъ странъ Запада и Сѣвера исполинской стѣной огромныхъ горъ, опредѣлили и то особенное существованіе, которое долженъ былъ вести народъ, живущій на ея благо-

словенной почвѣ: индійская нація гораздо болѣе, чѣмъ какая-либо изъ историческихъ націй, создавала свою жизнь изъ своихъ собственныхъ духовныхъ свойствъ и по своимъ собственнымъ своеобразнымъ законамъ: они стояли въ сторонѣ какъ отъ родственныхъ, такъ и отъ чужихъ народовъ, работавшихъ сообща на Западѣ надъ дѣломъ, къ которому призвала ихъ исторія. Въ такой общей работѣ Индія не принимала никакого участія. Для тѣхъ слоевъ индійскаго народа, среди которыхъ распространялъ свое ученіе Будда, представленіе о не индійскихъ странахъ имѣло едва ли болѣе конкретное значеніе, чѣмъ представленіе, обыкновенно составляемое о другихъ планетахъ, разсѣянныхъ въ міровомъ пространствѣ и освѣщаемыхъ другимъ солнцемъ и другою луной.

Долженъ былъ наступить день, когда могучая рука Александра разрушила стѣны, отдѣлявшія міръ Индіи отъ Запада. Но это столкновеніе индійскаго и греческаго міровъ относится къ позднѣйшей эпохѣ, сравнительно съ эпохой возникновенія буддизма; между смертью Будды и индійскимъ походомъ Александра прошло около ста семидесяти лѣтъ. Кто можетъ сказать, что бы случилось, если бы такія событія, какъ появленіе македонянъ и сопровождающей ихъ эллинской культуры, случились въ болѣе раннюю эпоху, когда индійскій народъ, по своему характеру былъ еще свѣжѣе и доступнѣе постороннимъ вліяніямъ? Для Индіи Александръ явился слишкомъ поздно, въ его эпоху индійскій народъ по своему духовному самоуглубленію уже сдѣлался отщепенцемъ отъ другихъ народовъ, надъ нимъ властвовали уже такія жизненные формы и такія привычки мышленія, которыя не имѣли ничего общаго съ жизненными формами и съ идеями другихъ не индійскихъ народовъ. Безъ прошлаго, живущаго въ памяти людей, безъ настоящаго, къ которому можно бы было отнестись съ любовью или ненавистью, безъ будущаго, на которое можно бы было надѣяться и для котораго можно бы было работать — въ Индіи предавались гордымъ, но не яснымъ сновидѣніямъ о томъ, что выше времени, и объ особомъ царствѣ въ вѣчности. Едва ли въ какомъ нибудь изъ созданій чрезмѣрно богатой

культуры Индіи такъ ярко выступаетъ *этотъ отпечатокъ индійскаго характера, какъ въ буддизмѣ.

Но чѣмъ болѣе разорванными представляются намъ всякія внѣшнія связи, создаваемые обыкновенно обмѣномъ умственныхъ пріобрѣтеній, между этими отдаленными странами и извѣстнымъ намъ міромъ, тѣмъ очевиднѣе дѣлается другая связь, соединяющая далекое и, повидимому, чуждое.—связь исторической аналогіи между явленіями, вызываемыми въ разныхъ странахъ дѣйствіемъ одинаковаго закона.

Вездѣ, когда какому нибудь народу удастся безпрепятственно развивать свои духовныя способности, повторяется явленіе, которое можно назвать перемѣщеніемъ центра тяжести всѣхъ высшихъ религіозныхъ интересовъ извнѣ внутрь. Старая вѣра, тотъ особаго рода союзъ человѣка съ Богомъ, который при обмѣнѣ услугъ даетъ благочестивому человѣку процвѣтаніе, побѣду и пораженіе враговъ, постепенно переходитъ къ новому направленію мысленія, лозунгомъ котораго служить уже не благосостояніе, побѣда и господство, какъ это было раньше, а покой, міръ, блаженство и искупленіе. Блага міра теряютъ свою привлекательную силу, и внѣшніе враги дѣлаются не страшными. Въ собственномъ сердцѣ, въ самой глубинѣ души живущихъ и страдающихъ личностей и народовъ появляется расколъ, не умротоворяемый болѣе кровью жертвъ: люди не удовлетворяются рабскимъ послушаніемъ, внѣшнимъ предписаніямъ и изучаютъ и находятъ новые пути, чтобы разорвать съ прошлымъ и сдѣлаться здоровыми, чистыми и блаженными.

Это измѣнившееся содержаніе внутренней жизни производитъ и новыя формы духовнаго общенія. При прежнемъ порядкѣ вещей религіозное единство давалось самой природой въ формахъ семьи, племени, народа; и общность вѣрованія и культа была сама по себѣ неизбѣжною. Всякій, кто принадлежалъ къ извѣстному народу, имѣлъ и право и обязанность принимать участіе въ культѣ народныхъ боговъ. У другихъ сосѣднихъ народовъ были и другіе боги: для личности самый фактъ ея происхожденія опредѣлялъ какіе боги должны быть для нея истинными, дѣятельными богами. Особой общины, которую, можно бы было назвать церковью,

еще не существовало, такъ какъ вѣрующіе въ народныхъ боговъ составляли весь народъ.

Условія, при которыхъ появляются позднѣйшія формы религіозной жизни, совсѣмъ другого рода. Они неодновременны по происхожденію съ самой націей; когда они появляются, они застаютъ уже въ народѣ укоренившіяся, отражающіяся въ нравѣ и обычаяхъ, вѣрованія. Противъ послѣднихъ борются прогрессивныя тенденціи, и часто въ отдѣльныхъ личностяхъ, иногда въ одной даже личности, получаютъ необычайную силу. Изъ рядовъ разновѣрцевъ новая вѣра вербуетъ своихъ учениковъ. Рѣшеніе вопроса о томъ, гдѣ нужно искать спасенія, находится теперь не въ естественныхъ условіяхъ народа, а въ сознаніи каждой отдѣльной личности. Вокругъ учителя собирается нѣчто въ родѣ школы, общины, ордена. Это узкій кружокъ союзниковъ, для которыхъ забота о спасеніи души дѣлается высшей, даже единственной жизненной цѣлью, для которыхъ всѣ посторонніе люди кажутся слѣпцами, безнадежно бродящими во тьмѣ людьми. Но изъ такихъ узкихъ кружковъ, удалившихся отъ міра и отъ жизни аскетовъ могутъ развиваться и большія общины, можетъ вырасти даже церковь, разрывающая не имѣющія теперь для нея значенія національныя узы и переходящая за предѣлы своей культурной области.

Это постоянно повторяющееся явленіе внутренняго и внѣшняго преобразования религіозной жизни народовъ можно бы назвать именемъ, заимствованнымъ у одной изъ формъ такого религіознаго преобразования,—а именно прогрессомъ отъ старозавѣтнаго къ новозавѣтному. У семитической расы такое преобразованіе получило форму, не имѣющую по оригинальности и глубинѣ равной въ исторіи. Но на цѣлые пять вѣковъ раньше, чѣмъ въ Палестинѣ, подобныя событія произошли почти одновременно у двухъ индогерманскихъ народовъ, очень отдаленныхъ другъ отъ друга, а именно: у грековъ и индусовъ.

Въ Греціи является странный аѳинянинъ, основатель міровой философіи въ ея первой опредѣленной формѣ, доказывающій и на рынкѣ и за дружескимъ пиршествомъ, при Алкивіадѣ и при Платонѣ, что добродѣтели можно учить и

что ей можно выучиться. Въ Индіи выступаетъ самый знатный изъ многихъ спасителей, проходившихъ тогда всю страну, въ монашескомъ одѣяніи, благородный Готама, называющійся Возвышеннымъ, Святымъ, пророкомъ, пришедшимъ въ міръ, чтобы указать людямъ и богамъ исходъ изъ мучительной темницы существованія къ свободѣ вѣчнаго покоя.

Когда была достигнута та ступень, на которой приготовлялось и требовалось это духовное преобразование, то греческій народъ, въ силу исторической необходимости, долженъ былъ отвѣтить на это требованіе созданіемъ новой философіи, а іудейскій созданіемъ новой вѣры. Индійскому народу не доставало простоты, которая можетъ вѣрить безъ знанія, не доставало и ясной смѣлости, которая стремится къ знанію безъ вѣры, и потому онъ долженъ былъ создать ученіе, которое было вмѣстѣ и религіей и философіей или, лучше сказать, не было ни тѣмъ, ни другимъ—это ученіе и есть буддизмъ. Мы надѣемся въ нашемъ изложеніи прослѣдить шагъ за шагомъ параллельность этихъ явленій. Эта параллельность освѣщается изученіемъ родственныхъ историческихъ явленій Запада, позволяющихъ намъ понять многія неясныя стороны этого ученія и его обрядовъ; а съ другой стороны такое сравненіе можетъ способствовать фактическому обоснованію изслѣдованій всеобщихъ, вездѣ дѣйствующихъ законовъ, управляющихъ развитіемъ религіознаго мышленія народовъ.

Методъ нашего изслѣдованія опредѣляется самой сущностью изслѣдуемыхъ явленій. Первая задача его, само собою разумѣется, состоитъ въ характеристикѣ историческихъ и національныхъ особенностей почвы, на которой выросъ буддизмъ, и прежде всего религіозной жизни и философскаго мышленія Индіи до буддизма, потому что цѣлѣе вѣка до появленія Будды въ мышленіи индусовъ произошли движенія, приготовившія почву для буддизма и потому подлежащія изслѣдованію при его изученіи.

Изученіе буддизма естественно распадается на три главныя части, соотвѣтственно той Тριάдѣ, которая, уже въ первую эпоху существованія буддійской общины, включила все, бывшее для нея святымъ, а именно троичности: Будды. За-

кона и Общины. Во главѣ угла нашего изслѣдованія, также, какъ и въ этой старой формулѣ, по необходимости стоитъ личность самого Будды; мы должны заняться его жизнью, его выступленіемъ въ роли учителя своего народа, окружающими его учениками, его отношеніемъ къ богатымъ и бѣднымъ, къ знатымъ и нищимъ. Потомъ мы обратимся къ догматическому ученію древняго буддизма и прежде всего къ тому, что стоитъ въ средоточіи его міросозерцанія, къ ученю о страданіи всего человѣчества, объ искупленіи этого страданія, и о цѣли всякаго стремленія къ искупленію, о Нирванѣ. Существенное свойство буддизма, такъ же, какъ и христіанства, состоитъ въ томъ, что соединяетъ въ одну церковную общину всѣхъ людей, соединенныхъ одинаковой вѣрой и одинаковымъ стремленіемъ къ искупленію — въ формулѣ буддѣйской Троицы послѣ Будды и Закона третьимъ членомъ является Община. Мы будемъ слѣдовать тому же порядку и, поговоривъ о Буддѣ и его ученіи, займемся общиной и ея жизнью, мы изучимъ предписанія, даваемые буддизмомъ узкому кружку вѣрующихъ, давшихъ монашескіе обѣты, и свѣтскимъ людямъ, вѣрующимъ въ ученіе Будды. Такимъ образомъ изученіе древняго буддизма, или, лучше сказать, буддизма въ той формѣ, которую мы считаемъ древнѣйшей, будетъ болѣе или менѣе полнымъ и вполне удовлетворительнымъ для нашей цѣли.

Западная и Восточная Индія. Браманская каста.

Земля, на которой начинается древнѣйшая исторія буддизма—есть страна Ганга, изъ всѣхъ странъ Индіи наиболѣе индійская. Въ тѣ времена, о которыхъ мы говоримъ, въ этой странѣ Ганга находились почти все центры арійскихъ государствъ и арійской культуры. Великія естественныя границы этой области, совпадающія съ границами раздѣленія народныхъ племенъ и границами распространенія древней индѣйской культуры, соответствовали стадіямъ развитія этого религіознаго ученія. Начатки этого развитія ведутъ насъ въ

сѣверо западную половину области Ганга, въ тѣ страны, гдѣ сходятся области Ганга и Инда и которыя орошаются двумя рѣками Гангомъ и Ямуни, до ихъ соединенія въ одну большую рѣку. Здѣсь, и долгое время только здѣсь, находились настоящіе рассадники браманской культуры; здѣсь задолго, за цѣлые вѣка до Будды, среди браманскихъ мыслителей, при жертвенникахъ и въ лѣсномъ уединеніи продумывались и высказывались мысли, приготовившія, а потомъ и поведшія къ окончательному повороту отъ старой естественной религіи Ведъ къ ученію объ Искуplenіи.

Культура, созданная на сѣверо-западѣ, а съ ней и эти идеи распространялись на юго-востокѣ внизъ по Гангу, какъ по большой артеріи, въ которой изстари сильнѣе всего переливались жизненные соки Индіи. Эти идеи у новыхъ народовъ приняли новыя формы, и когда, наконецъ, появился Будда, то главнѣйшей ареной его дѣятельности сдѣлались величайшія Имперіи въ юго-восточной области Ганга— страны: Козала (Аудъ) и Магадха (Бигоръ). Такимъ образомъ тѣ страны, въ которыхъ за долго до Будды началъ приготовляться буддизмъ, и тѣ, гдѣ самъ Будда собралъ вокругъ себя первыхъ вѣрующихъ, довольно далеки другъ отъ друга и, думается мнѣ, эта перемена среды и дѣйствующихъ личностей проявилась еще болѣе въ ходѣ событій, чѣмъ въ самомъ происхожденіи ихъ.

Скажемъ нѣсколько словъ о тѣхъ племенахъ, у которыхъ появилось это религіозное движеніе, и о тѣхъ, у которыхъ оно приняло окончательную форму.

Арійское населеніе Индіи, какъ извѣстно, пришло на полуостровъ съ сѣверо-запада. Это переселеніе произошло въ эпоху, гораздо болѣе древнюю, чѣмъ эпоха, которой принадлежатъ старѣйшіе дошедшіе до насъ памятники религіозной поэзіи индусовъ. Индусы на столько же потеряли всякое воспоминаніе о ней, насколько были забыты подобныя же древнія событія греками и италікамъ. Арійское племя, съ бѣлымъ цвѣтомъ кожи, осаждало и разрушало укрѣпленія туземцевъ, племя „съ черной кожей“; „беззаконниковъ, безбожниковъ“; враги были уничтожены, вытѣснены, покорены. Когда были сочинены пѣсни Ведъ, арійскія племена пропи-

кали уже, хотя еще только нѣсколькими смѣлыми набѣгами, до устьявѣ Инда, а можетъ быть, и до устьявѣ громаднаго богатаго Ганга. Всѣ эти богатая области, на которыхъ паслись стада арийцевъ и въ которыхъ приносились молитвы и жертвы арийскимъ богамъ, были первыя заняты арийцами.

Вѣроятно, всего раньше пришли и потому дальше всѣхъ проникли на востокъ — порознь или вмѣстѣ, неизвѣстно — племена, которыхъ позже мы встрѣчаемъ осѣвшими къ востоку отъ соединенія Ганга съ Ямуни, на обѣихъ берегахъ первой изъ этихъ рѣкъ, а именно: племена Анга и Магадха, Видега, Кази и Козала.

Волны великаго народнаго переселенія привели новыя толпы арийцевъ, множество союзныхъ племенъ, которыя, духовно болѣе развитыя, чѣмъ ихъ собратья, создали древнѣйшіе замѣчательнѣйшіе памятники индусскаго духа, извѣстные подъ названіемъ Ведъ. Эти племена въ эпоху, изображаемую въ гимнахъ Ригведы, мы встрѣчаемъ при входѣ на Индѣйскій полуостровъ: на Индѣ и въ странѣ пяти рѣкъ; позднѣе они проникли далѣе къ юго-востоку и основали въ странѣ верхняго теченія Ганга и на Ямуни эти государства, которыя въ законодательномъ сборникѣ Ману называются страной Брамъ Мудраго, мѣстомъ и образцемъ святой праведной жизни; „браману, рожденному въ этой странѣ, — гласитъ законъ — должны подчиняться всѣ люди на землѣ“. Среди народовъ этой классической области ведійской культуры, выдѣляющейся, какъ страна богато развитою духовнаго творчества, выдаются племена Бгарата, Куру и Панкали, тогда какъ судьбы другихъ, раньше пришедшихъ племенъ оставались неизвѣстными до тѣхъ поръ, пока они не вошли въ соприкосновеніе съ культурой этихъ, родственныхъ имъ, племенъ.

Въ ведійскомъ произведеніи „Брамана Ста путей“ сохранилась легенда, въ которой ясно отразился ходъ распространенія ведійскаго культа и культуры. Пламенѣющій богъ, Агни Вайсванара, жертвенный огонь, стракствуетъ отъ рѣки Сарасвати, изъ древняго святаго отечества ведійскаго культа, къ востоку. На пути ему встрѣчаются рѣки, но Агни перелетаетъ ихъ всѣ и за нимъ идутъ князь Матгава и Бра-

мань Готама. Такъ дошли они до рѣки Саданиры¹⁾, истокъ, который находится въ сѣвжныхъ горахъ сѣвера: чрезъ нее Агни не перебрался. „Ее не перешли браманы, такъ какъ черезъ нее не перелетѣлъ Агни Вайсванара. Но теперь живутъ къ востоку отъ нея многіе браманы. Прежде это была дурная земля, негодная почва, ибо Агни Вайсванара не сдѣлалъ ее обработанной. Но теперь это хорошая земля, ибо браманы сдѣлали ее обработанной своими жертвами“; въ Индіи дурная земля дѣлается хорошей не такъ какъ везѣ на свѣтѣ, не работой крестьянъ, а жертвами брамановъ. Князь Матгава основалъ на востокъ отъ Саданиры, въ дурной землѣ, не оплодотворенной Агни, свое жилище: его потомки владѣльцы Видехи. Очевиденъ контрастъ, существующій по этой легендѣ между Видехами на востокѣ и западными племенами, у которыхъ Агни Вайсванара, идеальный представитель ведійской расы, былъ племеннымъ богомъ. Исслѣдователь первоначальнаго распространенія буддизма долженъ помнить, что отечество древнѣйшихъ общинъ находится въ странѣ, или по крайней мѣрѣ, на границахъ ея, въ которую не вошелъ Агни Вайсванара, когда онъ странствовалъ на востокѣ.

Мы не можемъ опредѣлять годами или даже столѣтіями событія этой побѣдоносной борьбы, въ которой арійская и ведійская культуры завоевали страну Ганга. Но за то мы можемъ — и это гораздо важнѣе — благодаря ведійской литературѣ получить представленіе о томъ, какъ подъ вліяніемъ новаго отечества, индѣйской природы, индѣйскаго климата совершилась перемѣна въ жизни народа — и именно въ жизни народа ведійскаго, въ жизни сѣверо-западныхъ племенъ и какъ народная душа получила этотъ горестный отпечатокъ страданія и болѣзненности, оставшійся у ней во время всей исторіи и который останется до тѣхъ поръ, пока будетъ существовать индѣйскій народъ.

Въ влажной, роскошной, богато одаренной природой тро-

¹⁾ До настоящаго времени не удалось опредѣлить тожества этой рѣки; гдѣ слѣдуетъ искать ее, достаточно видно изъ того, что Брамана обозначаетъ рѣку, какъ границу между Козали и Видеха.

пической странѣ Ганга, народъ, организація котораго развила въ болѣе холодныхъ странахъ, скоро потерялъ всякую юношескую силу. Люди и народы быстро созрѣли въ этой странѣ, точно тропическія растенія, и потомъ скоро заснули тѣлесно и духовно. Море съ своимъ свѣжимъ дыханіемъ, это великая школа національной дѣятельной силы, не играетъ никакой роли въ жизни индусовъ. Но прежде всего, индусы рано отвернулись отъ того, что всегда поддерживаетъ народную свѣжесть и юность, отъ труда и борьбы за отечество, государство и право. Идея свободы, со всеми ея жизненными, хотя часто и смертоносными, влчяніями, въ Индіи оставалась неизвѣстной и непонятной, человѣческая воля не должна была вмѣшиваться въ міровой порядокъ Брамь, какимъ былъ естественный законъ кастъ, предававшій народъ во власть короля и короля во власть жреца. Не даромъ греки удивлялись, что въ Индіи земледѣлецъ продолжаетъ спокойно заниматься воздѣлываніемъ своихъ полей среди сражающихся войскъ ¹⁾. „Онъ святъ и неприкосновененъ, ибо онъ благодѣтель и друга и врага“. Но въ этой чертѣ, которую греки считаютъ прекрасной и разумной стороною индѣйской народной жизни, есть еще и другая сторона, кромѣ простой кротости: во время Ганибалова нашествія римскіи крестьянши не обрабатывали своего поля. Но индусамъ были и остаются чужды самыя жгучіе интересы и идеалы, захватывающіе самыя глубокія стороны всякой здоровой народной жизни. Дѣятельность и воля задушены мышленіемъ. А когда разрушается внутреннее равновѣсіе, когда теряется естественное отношеніе между духомъ и реальнымъ міромъ, тогда и мышленіе не имѣетъ болѣе силы, чтобы охранять здоровую духовную жизнь народа. Весь реальный міръ казался индусу не имѣющимъ цѣны сравнительно съ тѣми рамками, въ которыхъ двигалась его фантазія; — и образы этой фантазіи росли въ тропической странѣ безформенные и чрезмѣрные и съ страшной силой

¹⁾ Эта, отмѣченная Мегасфеномъ, черта индѣйской жизни подтверждается и современными учеными, напр. Ирвингомъ—Theory and Practice of Caste 75.

обратились въ концѣ концовъ противъ своего творца. Для него настоящій міръ, прикрытый мечтательными образами, оставался неизвѣстнымъ; ему онъ не могъ довѣрять; надъ нимъ онъ не могъ властвовать: жизнь и счастье настоящей жизни разрушились подъ тяжестью чрезмѣрно выросшей мысли о будущей жизни.

Видимое воплощеніе будущей жизни среди земного существованія представляла каста брамановъ, знающихъ и могущихъ открывать и закрывать людямъ доступъ къ богамъ, найти для нихъ тамъ друзей и враговъ. Только у сословія брамановъ оставалась возможность творчества, которое не могло проявиться въ государственной жизни—но за то, какое же это было и творчество!

Вмѣсто Ликурга иThemистокла, которыхъ судьба не дала индусамъ, у нихъ были Арунч и Яджнавалькья, умѣющие мастерски изслѣдовать всѣ тайны жертвы огня и жертвы Сома и не менѣе мастерски изобрѣтать изрѣченія, доходящія до представителей царства не отъ міра сего.

Невозможно понять ходъ развитія индускаго мышленія, если не имѣть постоянно въ виду это сословіе философовъ, какъ называли греки браманскую касту, со всѣми его свѣтлыми и темными сторонами. И прежде всего не нужно забывать, что это жреческое сословіе не было просто тщеславнымъ и жаднымъ жречествомъ—но крайней мѣрѣ въ ту эпоху, когда были созданы основныя идеи духовной работы послѣдующаго времени и основныя идеи буддизма; что оно было необходимымъ явленіемъ, воплотившемъ въ себѣ настоящую сущность, или, если угодно, злой геній индѣйскаго народа.

Серьезно и соразмѣрно шли дни брамановъ, ихъ всегда окружали узкія тяжелыя рамки, налагаемыя на внѣшняго и на внутренняго человѣка священнымъ достоинствомъ, которое носилъ въ себѣ всякій браманъ. Свою юность браманъ проводилъ въ слушаніи и изученіи священнаго слова. потому что настоящій браманъ только тотъ—который „слушалъ“. И онъ достигалъ славы послушанія, проводилъ свои годы въ изученіи въ деревнѣ или въ лѣсномъ уединеніи, въ освященномъ кругу, озаряемомъ солнцемъ съ востока; тамъ только

открывались ученикамъ таинства ученія. Его можно было также найти на жертвенномъ мѣстѣ, совершавшаго за себя или за другихъ священное дѣло, требующее, благодаря безчисленнымъ обрядамъ, крайней точности и знанія; или онъ исполнять пожизненную обязанность жертвоприношенія Брамъ, т.-е. ежедневнаго чтенія священнаго слова Ведъ. Правда, въ руки брамановъ попадали богатства, даваемая имъ царями и вельможами; но достойнѣйшимъ считался тотъ, кто жилъ не жертвами за другихъ, а собираемыми съ поля колосьями, или дарами, объ которыхъ онъ не просилъ, или милостыней. Однако, когда онъ жилъ даже какъ нищій, онъ сознавалъ себя выше всѣхъ свѣтскихъ владыкъ, созданнымъ изъ другого матеріала: боги называли себя браманами и эти земные боги, въ союзѣ съ небесными, признавали себя владѣющими божественнымъ орудіемъ, орудіемъ духовной силы, предъ которымъ ничто всякое земное орудіе. „Браманы—говорится въ одномъ ведійскомъ гимнѣ—имѣютъ острия стрѣлы, ихъ выстрѣлъ никогда не пропадаетъ даромъ. Они нападаютъ на своего врага съ священнымъ жаромъ, съ священнымъ гнѣвомъ; издали пронзаютъ они его“. Царь, которому они даютъ помазаніе на царство,—не ихъ царь: при помазаніи представляя государя его народу, жрецъ говоритъ: „люди, это вашъ царь,—царь надъ нами, браманами—Сома“. Такимъ образомъ браманы, находясь внѣ государства, соединялись въ одну большую общину, существовавшую всюду, гдѣ признавались положенія Ведъ: члены этой общины учителя вырастающей юности. Молодой индусъ арійскаго происхожденія считается отверженникомъ, если его не приведутъ во время къ браманскому учителю, отъ котораго онъ получаетъ священный шнуръ, знакъ духовно-возрожденнаго, и который посвящаетъ его въ мудрость Ведъ. „Беру сердце твое въ волю свою—говоритъ учитель,—пусть твоя мысль слѣдуетъ за моею, радуйся всей душой своей словамъ моимъ“. И долгіе годы, проводимые ученикомъ въ домѣ брамана, онъ воспитывался въ страхѣ и послушаніи. Браманскій домъ былъ тѣмъ, чѣмъ въ современныхъ государствахъ служитъ войско,—великой школой, отнимающей у каждой личности часть лучшихъ лѣтъ жизни и выпускающей ее съ вкоренив-

шимся сознаниемъ о подчиненіи идеѣ государства въ современныхъ обществахъ и идеѣ браманизма въ Индіи.

Въ силѣ и слабости формъ жизни этой касты мыслителей заключалась сила и слабость самаго ихъ мышленія. Они жили въ обособленномъ мірѣ, оторванномъ отъ освѣжающаго дыханія живой жизни, въ несокрушимой и безграничной вѣрѣ въ самихъ себя и въ собственное могущество, сравнительно къ которымъ все дѣлавшее содержательнымъ жизнь другихъ было мелкимъ и презрѣннымъ. Отсюда и происходила чрезмерная смѣлость абстракціи въ ихъ мышленіи, улетавшемъ за предѣлы всего видимаго, въ царство безъ предѣловъ и безъ времени; отсюда же происходило и болѣзненное стремленіе къ чрезмерному и безцѣльному занятію беспочвенными призраками, мечтаніями, какія выдумываетъ человѣкъ, потерявшій всякое сознаніе реальности. Браманы создали философію, въ которой величіе и глубина заключили небывалый. въ исторіи людскихъ попытокъ понять самихъ себя и вселенную, союзъ съ ребяческими нелѣпостями. Наша ближайшая задача должна состоять въ изложеніи этой философіи и ея развитія.

Глава II.

Индійскій пантеизмъ и пессимизмъ до Будды. Символика жертвы. Абсолютное.

Начатки индійскаго религіозно-философскаго мышленія появляются въ поэтическихъ гимнахъ Ригведы. Въ этомъ старѣйшемъ памятникѣ индусской поэзіи, среди жертвенныхъ пѣснопѣній и среди молитвъ Агни и Индрѣ о защитѣ, процвѣтаніи и побѣдѣ, мы встрѣчаемъ первую смѣлую попытку мышленія, отвращающагося отъ нестраго міра боговъ и мнѳовъ и съ сознательнымъ довѣріемъ въ свои собственныя силы приближающагося къ загадкамъ бытія и созданія.

„Тогда не существовало ни бытія, ни небытія,
Не было ни земли, ни неба надъ ней.
Двигалось ли что? гдѣ? и по чьему повелѣнію?
Существовала ли вода и глубокая бездна?
Тогда не было ни смерти, ни безсмертія:
День не раздѣленъ былъ отъ ночи
Только Одно жило само по себѣ:
Выше Его не существовало ничего.
И вотъ въ Немъ въ первый разъ возбудилось стремленье.
Это было первое сѣмя духа!
Связь бытія открыли въ небытіи
Мудрецы, заглянувъ въ свое сердце.
Кто знаетъ? кто можетъ сказать намъ,
Откуда началось, откуда появилось созданье?
И были ли созданы послѣ него боги?
Кто знаетъ, откуда они появились?
Откуда пришло такое созданье?
Создано оно или не создано?
Это знаетъ только тотъ, глазъ котораго смотритъ на него
Съ высоты неба,—или и Онъ этого не знаетъ? 1).

1) Ригведа 129 пер. Гельшера и Кэги (Кэри). Многие изслѣдователи высказали мнѣніе, что этотъ гимнъ, а также и нѣкоторые другіе гимны Ригведы современны съ Упанишадями, о пантеистическомъ ученіи которыхъ

Въ другомъ гимнѣ поэтъ, отказываясь отъ вѣры въ старыхъ боговъ, ищетъ Бога, „Который Одинъ есть Царь всего движущагося“ и говорить:

„Кто даетъ намъ жизнь? Кто даетъ намъ силу?
Чьего велѣнья слушаюся всѣ боги?
Чья тѣнь есть безсмертіе и смерть?
Кто есть Богъ, Котораго мы чтимъ жертвами?
Тотъ, чье величіе эти снѣжныя горы,
Соединяющій море съ далекими потоками,
Чьи руки суть страны свѣта?
Кто есть Богъ, Котораго мы чтимъ жертвами?
Онъ создавшій небо яснымъ, землю твердой,
Онъ, измѣрившій свѣтъ и высшее небо,
Онъ, бросающій свѣтъ въ эфирное пространство,—
Кто есть Богъ, Котораго мы чтимъ жертвами?
Онъ пребывающій выше облаковъ,
Онъ дающій силу и производящій огонь,
Онъ единый Богъ надъ всеми богами,—
Кто есть Богъ, Котораго мы чтимъ жертвами?“¹⁾

Каждая строфа этого гимна кончается словами: „Кто есть Богъ. Котораго мы чтимъ жертвами?“. Очевидна пропасть, отдѣляющая такой гимнъ отъ довѣрчивой вѣры древнихъ временъ, которая не искала, но знала боговъ, которымъ нужно было приносить жертву.

Здѣсь мы можемъ только упомянуть объ этомъ первомъ проблескѣ сознательнаго мышленія индусовъ объ основныхъ вопросахъ о свѣтѣ и жизни. Последовательное развитіе мышленія или, вѣрнѣе сказать, выдѣленіе его изъ міра призраковъ начинается въ эпоху, которая позднѣе и, вѣроятно, значительно позднѣе, чѣмъ та эпоха, къ которой относится упомянутые гимны Ригведы. Это была эпоха развитой литературной дѣятельности, произведшей безконечное количество написанныхъ прозой произведеній и мистическихъ сборниковъ

мы будемъ говорить дальше (См. напр. Шредера „Indiens literatur und Cultur“ стр. 233 и Шермана „Philosophische Nummen“ стр. 93). Но, по моему мнѣнію, достоверные результаты, къ которымъ привели изслѣдованія текста Ригведы, противорѣчатъ этому мнѣнію; и если предположить, что передача отдѣльныхъ стиховъ этой пѣсни въ позднѣйшихъ сангитахъ и въ браманскихъ текстахъ составляютъ позднѣйшія вставки, то во всякомъ случаѣ все то, что мы знаемъ о хронологіи самой Ригведы, заставляетъ насъ считать этотъ гимнъ болѣе древнимъ, чѣмъ эпоха появленія брамановъ и, конечно, болѣе древнимъ, чѣмъ эпоха Упанишадъ. Это совершенно подтверждается языкомъ пѣсни, хотя она принадлежитъ къ позднѣйшимъ элементамъ Ригведы.

¹⁾ Ригведа 121 пер. Макса Мюллера.

догмъ и разсужденій, которыя обыкновенно называются Браманами и Упанишадами. Древность этихъ сочиненій мы можемъ опредѣлить только гадательно и въ весьма неопредѣленныхъ предѣлахъ; мы едва ли однако существенно ошибемся, если будемъ считать появленіе ихъ принадлежащими къ IX или VIII вѣкамъ до христіанской эры. Совершившееся въ это время развитіе мысли — хотя съ внѣшней стороны оно стояло на точкѣ зрѣнія старой вѣры въ боговъ — съ внутренней стороны уничтожало эту вѣру и, проникаясь безконечнымъ рядомъ фантастическихъ призраковъ, создало въ концѣ концовъ новую основу религіознаго мышленія, вѣру въ блаженное, неизмѣнное, въ Единое Цѣлое, находящееся за преходящимъ міромъ страданія, къ которому и возвращается искупленный, освободившись отъ этого міра. На томъ же основаніи цѣлые вѣка послѣ того, какъ создали его браманскіе мыслители, создались законы и общество, названные по имени Будды.

Прослѣдимъ этотъ процессъ самоуничтоженія индусскаго религіознаго мышленія, выразившагося, какъ въ положительномъ результатѣ, въ буддизмѣ.

Въ то время, когда начинается этотъ процессъ, вся духовная работа Индіи сосредоточивается около одного центра, около жертвы. Міръ, окружающій брамана, есть мѣсто жертвы; дѣянія, о которыхъ онъ прежде всего знаетъ, суть дѣйствія жертвы. Онъ стремится къ пониманію жертвы со всѣми ея таинствами, ибо это пониманіе есть всеобѣждающая сила. Посредствомъ этой силы боги побѣдили демоновъ: „могущественъ будетъ тотъ — такъ гласитъ часто повторяемое обѣщаніе знающимъ — безсиленъ будетъ врагъ и противникъ того, который знаетъ это.

Элементы, изъ которыхъ построено это знаніе о значеніи святой жертвы, двоякаго рода. Одни происходятъ изъ духовнаго имущества прошлаго, другіе суть вновь приобрѣтенныя имущества.

Къ первымъ принадлежатъ унаслѣдованныя представленія изъ эпохи простодушной вѣры въ Агни, Индру и Варуну, въ цѣлую толпу боговъ, которымъ поклонялись, молились и приносили жертвы отцы и предки. Всякое дѣйствіе, совер-

шаемое при жертвѣ, указываетъ на этихъ боговъ. Когда жертвующій беретъ за священные сосуды, онъ говоритъ: „я беру тебя по велѣнію бога Савитара руками Асвина, руками Пушана“. Когда онъ желаетъ освятить жертву орошеніемъ водой, онъ обращается къ водамъ съ такими словами: „Васъ Индра выбралъ при побѣдѣ надъ Вритрой. Васъ Индра выбралъ при побѣдѣ надъ Вритрой“. И отъ ранняго утра до вечера на жертвенникахъ звучитъ пѣснь объ Ушасѣ, утренней зарѣ, божественной дѣвѣ, приближающейся, разсыная благословеніе, къ человѣческимъ жилищамъ на своихъ блестящихъ коняхъ: объ Индрѣ, который, вдохновленный напитокомъ Сома, разбиваетъ въ дикой битвѣ толпы демоновъ, объ Агни, краткомъ богѣ, небесномъ гостѣ, появляющемся въ домахъ людей и уносящимъ ихъ жертвы къ небу.

Но міръ старыхъ боговъ, живыхъ боговъ съ плотью и кровью, не удовлетворяетъ мысленія новаго времени. Все сильнѣе пробуждается потребность назвать настоящимъ именемъ силы, управляющія обширнымъ міромъ и человѣческой жизнью, тѣ силы, которыя видятъ, слышатъ и чувствуютъ. Тутъ и пространство — „страны свѣта“, какъ называетъ его индусъ; тутъ и время, со своей создающей и разрушающей силой; индусъ называетъ его „годъ“. Тутъ времена года и мѣсяцы, и дни, и ночи, земля и воздухъ: солнце, „то, которое горитъ тамъ“; и вѣтеръ, „тотъ, который тамъ вѣетъ“. Тутъ и силы дыханія, проходящія „по человѣческому тѣлу“, тутъ и мысли и слова: „единныя и однако различныя“. Сплетеніе и дѣйствіе этихъ силъ управляютъ міромъ и приносятъ ему счастье и страданіе.

Теперь стремятся найти на новомъ языкѣ, — на языкѣ своего времени, — отвѣты на тѣ вопросы, которые задалъ мысленію жертва и міръ старыхъ боговъ. Образуется атмосфера, богатая мистеріями и символами. Во всемъ окружающемъ брамана на жертвенномъ мѣстѣ, и прежде всего въ самомъ святомъ дѣлѣ, которое онъ совершаетъ тамъ, должны присутствовать теперь не только богъ Агни и богъ Савитаръ, но и всѣ скрытыя силы мірового цѣлаго: „ибо порядокъ жертвы производитъ все это“. То что появляется глазу во время жертвы, есть не только то, что есть, или что ка-

жется, но еще и нѣчто другое — а именно то, что оно обозначаетъ. Слово и дѣло имѣеть двойкій смыслъ: открытый и сокровенный, и если человѣческое знаніе стремится къ открытому, то боги любятъ сокровенное и ненавидять все открытое.

Числа имѣють тайную силу, слова и слоги имѣють тайную силу, риѣмы имѣють тайную силу. Между фантастическими силами движется фантастическое явленіе, не связанное никакими законами человѣческаго пониманія. Посвященіе (*dikshā*) убѣгаетъ отъ боговъ. Они ищутъ его цѣлыми мѣсяцами. Они не находятъ его ни лѣтомъ, ни зимой, и находятъ только въ мѣсяцы прохладнаго времени года (*Sicra*); потому нужно посвящаться, когда настанутъ мѣсяцы холоднаго времени года. Метры улетаютъ къ небу за напиткомъ Сома, времена года каждое подаетъ свой голосъ.

Жертва есть образъ года или, говоря короче, жертва есть годъ. Жрецы суть времена года, жертвоприношенія — мѣсяцы. Мы внесли бы нѣчто чуждое въ эту игру понятій, если бы попробовали открыть въ нихъ рѣзкую границу между бытіемъ и значеніемъ. Одно сливается съ другимъ. „Праджапати (Создатель) создалъ жертву, какъ свое изображеніе. Потому говорятъ, жертва есть Праджапати. Ибо онъ создалъ ее, какъ свой образъ“. Въ туманномъ мірѣ этихъ мистерій, скрытые отъ глазъ незнающаго, таятся враги судебъ сыновъ человѣческихъ; дни и ночи катятся тамъ и уносятъ съ собой благословеніе, пріобрѣтенное для человѣка добрыми дѣлами; надъ царствомъ мѣняющихся дней и ночей царитъ „то, которое горитъ тамъ“ — солнце, а „то, которое горитъ тамъ, есть смерть“. Такъ какъ оно есть смерть, то живущія подъ нимъ созданія умираютъ; живущія внѣ его суть боги, потому боги и безсмертны. Лучи его — это поводья и ими запряжены въ жизнь всѣ эти созданія. Оно привлекаетъ къ себѣ и возноситъ вверхъ жизнь всякаго, кого захочетъ. Оно умираетъ. Но мудрецъ знаетъ изрѣченіе и жертву, поднимающія его надъ царствомъ катящихся дней и ночей и надъ міромъ, гдѣ солнце управляетъ жизнью и смертью. У него день и ночь не отнимаютъ благословенія его трудовъ.

Онъ спасаетъ свою жизнь отъ смерти: „въ жертвѣ Агни-готра заключается искупленіе отъ смерти“.

Такимъ образомъ, для фантазіи этихъ поколѣній, міръ является таинственной ареной дѣйствій безжизненныхъ образовъ. Куда ни обращается мысль, вездѣ предъ ней возстаютъ новые боги и новыя чарующія силы. Правда, надъ всѣмъ выдается Богъ, существовавшій прежде всѣхъ боговъ и всего сущаго, Создатель міровъ Праджапати, который въ началѣ былъ одинъ и пожелалъ: „я хотѣлъ бы быть множествомъ, хотѣлъ бы произвести созданіе“; и въ этой работѣ труднаго созданія произвелъ онъ изъ себя міръ и боговъ и людей, пространство и время, мышленіе и слово. Но мысль о Праджапати—Господѣ всего сущаго—не вызываетъ въ груди вѣрующаго полного отзвука; образъ Создателя расплывается въ безформенномъ туманѣ, покрывающемъ весь міръ созданія. Просматривая огромную массу памятниковъ, оставленныхъ намъ страннымъ настроеніемъ того времени, мы нигдѣ не замѣчаемъ дѣйствія духа изслѣдованія, какой нибудь борьбы могучей мысли, стремящейся къ уясненію великихъ задачъ жизни. Суевѣріе, всезнающее и всеобъясняющее, самодовольно царитъ среди своихъ безумныхъ образовъ и его не охватываетъ ужасъ отъ этихъ, вызванныхъ имъ, призрачныхъ картинъ. Чего бояться мудрому, знающему слово, предъ которымъ поклоняются духи и призраки? Подъ этой властью запутанныхъ идей вырастаетъ одно поколѣніе за другимъ, и одно за другимъ неумоимо присоединяетъ къ идеямъ прошлыхъ поколѣній свои идеи.

Нашему глазу нужно пріучаться, чтобы осмотрѣться въ этомъ полусвѣтѣ міра тѣней, въ которомъ двигаются безформенныя фантастическія картины того времени. Но и тутъ открывается нѣкотораго рода психическій естественный законъ. Если мы сначала изслѣдуемъ ту часть релігиозно-философскихъ идей, которая сохранилась въ древнѣйшихъ памятникахъ, а потомъ работу позднѣйшихъ поколѣній, то картина, раскрывающаяся передъ нами, постепенно измѣняется и эти измѣненія имѣютъ связь и значеніе.

Важнѣйшія изъ формъ этой фантазіи выступаютъ все рѣшительнѣе изъ толпы другихъ, выходятъ на первый планъ,

подчиняютъ себѣ слабыя формы и являются средоточіемъ всѣхъ этихъ формъ. Силы, на дѣятельности которыхъ, по мнѣнію индусскихъ мыслителей, покоится міровое цѣлое, таковы не сами по себѣ; чѣмъ далѣе проникаетъ мышленіе, тѣмъ яснѣе эти силы представляются зависимыми отъ великихъ основныхъ силъ, изъ которыхъ исходитъ ихъ жизнь, и къ которымъ онѣ возвращаются, достигнувъ цѣлей своего бытія. Фантазія съ поверхности, гдѣ всѣ явленія представляются различными другъ отъ друга, проникаетъ въ глубины внутренняго, въ которомъ находится связь, соединяющая все разнообразное. Ищутъ жизненнаго сока всего сущаго и жизненнаго сока этого жизненнаго сока¹⁾, ищутъ существеннаго, истиннаго въ явленіяхъ, ищутъ истины этого истиннаго, слѣдовательно субстанціональнаго въ вещественномъ и единства въ разнообразномъ. Такимъ образомъ, мышленіе охватываетъ всю область явленій въ ихъ единствѣ, познаетъ ихъ, какъ исходящія изъ общаго корня: мысль преступаетъ всѣ предѣлы и говоритъ: и то и это есть Все. Потому мысль оставляетъ все понятное, слитное, что должно быть цѣлымъ, и опять теряется въ толпѣ всѣхъ силъ, управляющихъ міромъ человеческимъ, пространствомъ и временемъ, словомъ и изреченіемъ.

Ни въ одномъ изъ индійскихъ текстовъ нельзя съ такой ясностью прослѣдить шагъ за шагомъ генезисъ слабыхъ при-

¹⁾ Сравни напр. Śāṅkhya Upaniṣad I, 1, 2: «жизненный сокъ этихъ созданій есть земля, жизненные соки земли есть воды, жизненный сокъ воды суть растенія, жизненный сокъ растенія есть человекъ, жизненный сокъ человекъ есть рѣчь, жизненный сокъ рѣчи есть гимнъ (gīta), жизненный сокъ гимна есть пѣснь (Sāman), жизненный сокъ пѣсни есть святой слогъ (om). Это есть сокъ изъ соковъ, высочайшій, возвышеннѣйшій, истинный святой слогъ». Представленія, лежащая въ основѣ этого восьмернаго ряда сущности, сущности сущности... и т. д., говоря словами Макса Мюллера, слѣдующее: «на землѣ основана жизнь всѣхъ существъ, земля проникнута водой, вода производитъ растенія, растеніями питается человекъ, лучшая часть человекъ есть рѣчь, лучшая изъ всѣхъ рѣчей Ригведа—Самаведъ, вѣщъ Самаведы святой слогъ». Дальше, когда мы будемъ говорить о понятіи о Брамѣ, мы говоримъ о томъ символическомъ отношеніи или скрытомъ тождествѣ сущностей, предполагаемомъ индійской фантазіей, какъ существующемъ между природой и между міромъ слова, особенно святаго слова. Это мѣсто важно еще и потому, что оно показываетъ, какъ для индусовъ всѣ естественныя явленія приводятся черезъ рядъ послѣдующихъ степеней къ слову Ведъ и въ концѣ концовъ къ Омъ—истинному выраженію Брама.

знаковъ этой мысли до ея полной ясности, какъ въ сочиненіи „Брамана ста путей“ — сочиненіи, заслуживающемъ названія самаго значительнаго во всей индійской литературѣ.

„Брамана ста путей“ показываетъ прежде всего, какъ при этой запутанной массѣ представленій выдѣляется представленіе объ Я. На языкѣ индузовъ Atman — субъектъ, въ которомъ находятся корни жизненныхъ силъ и жизненныхъ функций человѣка. Силы дыханія проникаютъ человеческое тѣло; властелинъ надъ всѣми силами дыханія есть Atman — центральная сила, дѣйствующая и не называемая сила дыханія¹⁾, изъ которой черпаютъ свое событіе другія „называемыя силы дыханія“. „Десятерное дыханіе существуетъ въ человѣкѣ — такъ гласитъ Брамана — Atmanъ есть одиннадцатое; на немъ основываются силы дыханія“. „изъ всего созданнаго создавъ сперва Atman“.

Для человѣческой личности съ ея членами и ея силами это есть центральный пунктъ, сила, едино дѣйствующая во всѣхъ жизненныхъ отправленияхъ. То, что индійскій мыслитель познаетъ въ своемъ собственномъ Я, то переносится имъ необходимо и на внѣшній міръ. Для него микрокосмъ и макрокосмъ постоянно сливаются и одинаковыя проявленія въ томъ и другомъ указываютъ на ихъ родство¹⁾. Какъ чело-

¹⁾ Известна типическая форма, въ которой аллегорическіе ведійскіе тексты обыкновенно излагаютъ эту доктрину, какъ относительно сущаго или относительно божества (Adhibūtam, adhīdevatam), такъ параллельно и относительно Я (adhīātman); здѣсь достаточно привести два примѣра. Тайттиѳа Агнуака VII, 7: „земли, воздухъ, небо, страны свѣта, огонь, вѣтеръ, солнце, луна, звѣзды, — воды, растенія, деревья, воздухъ, ātman; это относительно сущаго. Теперь относительно я: вдыханіе, выдыханіе, отдыханіе, придыханіе — глазъ, ухо, мышленіе, голова, осязаніе, — кожа, мясо, связки, кости, жиръ. Мудрецъ сказалъ: „все бытіе есть пятерное; чрезъ (собственную, внутреннюю) пятерню усвоиваетъ себѣ (мудрецъ) пятерню (внѣшнихъ вещей)“. Chāndogya Upanishad IV, 3. 1: „вѣтеръ есть поглощеніе; если огонь потухаетъ, то онъ переходитъ въ вѣтеръ. Если солнце закатывается, то оно переходитъ въ вѣтеръ. Если луна закатывается, то она переходитъ въ вѣтеръ. Ибо вѣтеръ поглащаетъ все. Такъ относительно божества. Теперь относительно Я. Дыханіе есть тоже поглащеніе. Когда человѣкъ спитъ, его голосъ, его зрѣніе, его слухъ, его мышленіе переходятъ въ дыханіе. Ибо дыханіе поглащаетъ все это. Таковы оба положенія: вѣтеръ между божествами, дыханіе между силами дыханія“. Эти мѣста показываютъ съ достаточной ясностью, какъ индусы привыкли разсматривать отношеніе Я и космоса въ постоянномъ ихъ вліяніи другъ на друга.

вѣческій глазъ похожъ на космическій глазъ, на солнце, какъ подобно человѣческими силами дыханія въ міровомъ цѣломъ управляютъ боги, какъ силы дыханія вселенной, такъ и Atman—центральная сущность Я, выходитъ за предѣлы человѣческой личности и дѣлается создающей силой, движущей великое тѣло міроваго цѣлага.

Atman, властелинъ силъ дыханія, первенецъ, изъ котораго развились члены тѣла, есть вмѣстѣ съ тѣмъ и властелинъ боговъ, создатель всего сущаго, вызвавшій изъ своего собственнаго Я все міры; Atman есть Праджapati. Высказывается даже такое слово, что „Atman есть все“. Пока это слово просто игра фантазіи между тысячами другихъ такихъ фантазій. Множество другихъ фигуръ выступаетъ впередъ и отвлекаетъ вниманіе людей отъ Atman'a, который есть все. Но разъ сказанное слово продолжаетъ дѣйствовать и ждетъ только времени, когда о немъ опять припомнить.

Между тѣмъ изъ другой сферы представленій выдѣляется вторая сила, признаваемая космической великой силой. Священное слово, постоянно сопровождающее жертвоприношеніе, сохраняется „тройнымъ знаніемъ“ ведійскаго философа въ трехъ его формахъ: въ гимнѣ, въ изреченіи и въ пѣснѣ. Духовная среда, возвышающая священное слово и носителя его брамана надъ свѣтскимъ словомъ и свѣтскимъ міромъ, есть Брама¹⁾: это сила присущая въ гимнѣ, въ изрѣченіи, въ пѣснѣ, какъ сила святости. „Истина Слова есть Брама“.

Для индуса міръ Слова представляетъ другой микрокосмъ; для него въ рифмахъ священной пѣсни звучитъ вселенная²⁾.

1) Не лишнее здѣсь припомнить, что эпоха, о которой мы говоримъ, еще ничего не знала объ богѣ Brahman; въ древнихъ текстахъ довольно часто встрѣчаются слова Brahman, Brahmana, но богъ Brahman появляется только въ послѣднихъ частяхъ Веды.

2) Изъ безконечныхъ мѣстъ, могущихъ доказать это, достаточно указать на одно, на объясненіе теологами Самавелы символическихъ отношеній Sāman (пѣня) съ ея нятью частями (Chāndogya Upanishad II, 2): „чтутъ пятерное Sāman въ пяти мірахъ. Звукъ him есть земля, начало пѣсни огонь, главная пѣсь—воздухъ, вводная пѣсь—солнце,—заключительная пѣсь—небо. Чтутъ пятерное Sāman въ дождь. Звукъ him есть вѣтеръ (приносящій дождь) Начало пѣсни: „появляются облака“, главная пѣсь „дождь идетъ“, вводная пѣсь „громъ и молнія“, заключительная пѣсь „дождь кончается“. Для того идетъ дождь и тотъ его производитъ, кто

Потому та сущность, изъ которой черпаетъ свою жизнь священное слово, есть вмѣстѣ съ тѣмъ и сила, всѣмъ управляющая. Фантастическія мечтанія о Брамѣ, живущемъ въ словѣ Ведъ и жреческая гордость брамановъ сдѣлали эту сущность господствующей въ идейномъ мірѣ индусовъ. „Онъ дѣлаетъ — такъ говорится о жрецѣ, совершающемъ какую нибудь жертвенную церемонію — Брамѣ главой этого міра, потому и браманы есть глава этого міра“. Одинъ старый ведійскій гимнъ гласитъ: „на истинѣ основана земля, на солнцѣ основано небо, черезъ право существуютъ Aditias (вышіе боги, сыны Aditi — безконечности)“. Теперь говорится: „Брама есть Слово, истина въ словѣ есть Брама“. „Брама есть право“. „Брамой держится небо и земля“.

Это представляетъ заключительный признакъ особенностей индускаго мышленія, постепеннаго развитія идеи, происшедшей не отъ созерцанія видимой природы, но отъ размышленія о святости ведійскаго слова, пока именемъ этой идеи не начнутъ называть самое высочайшее, что можетъ охватить духъ человѣческій.

Но эта цѣль достигается не сразу. Если и говорятъ, что „Брама есть благороднѣйшій изъ боговъ“, то говорятъ также, что „Индра и Агни благороднѣйшіе изъ боговъ“. Молодая идея еще недостаточно сильна, чтобы низвергнуть стараго создателя и властелина міровъ, — Праджapati съ его трона, но она уже сдѣлалась ближайшей къ этому трону. „Духъ“

читать его пятерной Sāman въ дождѣ“. Дальше идетъ цѣлый рядъ другихъ сравненій. Sāman съ своими пятью частями представляетъ воду, времена года, животныхъ и т. д. Часто эти символы, основываются просто на безсмысленныхъ вышностяхъ, какъ напр. когда дѣло идетъ о трехъ слогахъ, слова Udgitha: ut (ud) есть дыханіе, ибо въ силу дыханія появляется человекъ ut—tishitāti, gi есть рѣчь, ибо рѣчь называется gīrah; tha есть пища, ибо пищей существуетъ (sthita) все“. Shāndi Up. 1. 3. 6 Какъ бы ни казался намъ безмысленны подобныя фантазіи, о нихъ нельзя не упомянуть, какъ о начальныхъ ступеняхъ религіознаго развитія Индіи. Въ символическомъ объясненіи или въ мнѣческомъ отождествленіи, соединяющихъ или отдѣльное священное слово, или отдѣльную священную цѣню, съ явленіями въ жизни природы или въ жизни личности готовится конечный результатъ этого развитія, т. е. отождествленіе центральной силы въ области святаго слова (Vāghna) съ центральной силой человѣческой личности (Atman) и съ центромъ природы; однимъ словомъ, готовится генезисъ идеи мирового цѣлаго.

Праджанати — такъ гласить „Браманъ ста путей“ — пожелать: я хотѣлъ бы быть множествомъ, я хотѣлъ бы размножиться. Онъ трудился и мучился: когда онъ окончилъ свой трудъ, когда онъ отступился, то онъ создалъ сперва Брамъ, тройное знаніе, оно сдѣлалось ему опорой, потому и говорятъ: „Брама есть опора всего“. Потому тотъ получаетъ опору, кто изучилъ (Священное слово), ибо что есть Брама, то есть опора“. Такимъ образомъ „Брама есть перворожденный въ этой вселенной“: онъ еще не вѣчно перожденный, но онъ уже первый рожденный изъ дѣтей отца міровъ Праджанати.

Это появленіе обоихъ представленій объ Атманѣ и о Брамѣ, изъ которыхъ каждое занимаетъ главное мѣсто въ мірѣ родственныхъ представленій и потому развивается все дальше и получаетъ все болѣе и болѣе растущую силу, имѣеть нѣкоторое подобіе съ спокойной необходимостью естественнаго процесса. Какъ ни различны образы, связываемые индусами съ этими обоими представленіями, было неизбежно, что въ процессѣ развитія идеи Атманы и Брамъ все болѣе и болѣе отождествлялись. Говорилось, что „перворожденный во вселенной есть Брама“: но и объ Атманѣ говорилось: „изъ всего сущаго существовалъ сперва Атманъ“. Брама назывался лицомъ вселенной, а Атманъ есть „первенецъ вселенной“. Брама развивается въ гимнъ, изрѣченіе и пѣснь, но „изъ гимна, изрѣченія и пѣсни состоитъ сущность Атмана“. Извѣстное и определенное содержаніе, свойственное прежде представленіямъ объ Атманѣ и о Брамѣ, расширяется до безпредѣльности и вмѣстѣ съ нимъ все болѣе и болѣе исчезаетъ различіе подобныхъ представленій. Фантазія, стремящаяся къ единству, не имѣеть уже силы воспринимать отдѣльные образы въ ихъ особенности.

Наконецъ надаютъ и послѣднія различія. Что прежде появлялось только на минуту и потому уносилось потокомъ фантастическихъ картинъ или фантастическихъ образовъ, т. е. мысль о великомъ, вѣчномъ Единомъ, въ которомъ исчезаетъ всякое различіе, изъ котораго созданы духъ и вселенная, въ которомъ живутъ и сплетаются они, — эта мысль теперь дѣлается навсегда достояніемъ ума. Называется-ли это Единое

Атманомъ или Брамой, они сливаются въ Единое, на которомъ отдыхаетъ ищущій умъ, утомленный странстваніями въ мірѣ туманныхъ, безобразныхъ призраковъ. „Я что то, что было“, говорится теперь, „и то, что будетъ: Великаго Брамю, Единого вѣчнаго, Великаго Брамю, Единого вѣчнаго“. „Будемъ чтить Атмана, духовнаго, тѣло котораго - дыханіе, форма свѣтъ, сущность—эфиръ, который приготовляетъ въ себѣ формы, какія хочеть, быстрого, какъ мысль, полного праведной воли, полного праведнаго бытія, начало всего благоухающаго, всего сочнаго, прошкающаго во всеѣ части свѣта, сущаго во всемъ. Этотъ духъ столь малый, какъ зерно риса или ячменя, или пшеницы, онъ пребываетъ въ Я; онъ золотой, какъ огонь безъ дыму; онъ больше неба, больше эфира, больше земли и больше всего сущаго; онъ есть Я, дыханіе, онъ есть мое Я (Атманъ). Съ этимъ Атманомъ соединюсь я, когда уйду отсюда. Истинно, истинно, что кто такъ думаетъ, въ томъ нѣтъ сомнѣнія. Такъ говоритъ Чандилія“.

Такимъ образомъ найдено новое средоточіе всего мышленія, новый Богъ, болѣе великій, чѣмъ все старое, ибо онъ есть Все; болѣе близкій къ стремленіямъ человѣческаго сердца, ибо онъ есть Я. Мы не знаемъ имени мыслителя, перваго, высказавшаго новое ученіе ¹⁾. Круги, въ которыхъ было принято это ученіе, не могли быть особенно многочисленными. Но эти круги были самыми просвѣщенными въ Индіи и для нихъ все другія идеи кажутся неважными, а все другіе вопросы приводятся къ одному, къ вопросу объ Атманѣ, сущности всего сущаго. Объ Атманѣ говоритъ послѣдній слова мудрецъ, оставляющій свое отечество и въ послѣдній разъ разговаривающій съ своей женой. Объ Ат-

¹⁾ Не возможно смотрѣть безъ недоумѣнія на имена учителей, которые упоминаются въ нашихъ текстахъ. Въ Satapatha Bramana упоминается учитель Яджнавалькія, который успѣшнѣе всехъ проповѣдывалъ новое ученіе при дворѣ короля Видега. Но такъ какъ уже первая книга этого текста, сочиненная вѣроятно не задолго до появленія этой метафизики, упоминають часто объ Яджнавалькіи, какъ объ авторитетѣ, то очевидно, что приписываемая ему послѣдними книгами роль выдумана. Едвали большаго довѣрія заслуживаютъ традиціи, которыя приписываютъ такую же роль въ исторіи индѣйскаго мышленія Чандилія.

манѢ идетъ дѣло на словесныхъ турнирахъ брамановъ, собравшихся при богатыхъ жертвенныхъ праздникахъ царей. Изъ той эпохи до насъ дошли нѣсколько живыхъ картинъ, какъ краснорѣчивые браманы и даже жены брамановъ мѣрили свои силы въ словесныхъ битвахъ объ АтманѢ. Мудрый Гарги говоритъ Яджнавалькинъ: „какъ геройскій сынъ Кази или Видега натягиваетъ свой тугой лукъ и беретъ въ руку двѣ губительныя стрѣлы, такъ и я выставляю противъ тебя два вопроса и ихъ ты разрѣши мнѣ“. Другой изъ противниковъ, выставляемый легендой „Брамана ста путей“ противъ Яджнавалькинъ, говоритъ ему: „Когда говорятъ: это быкъ, а это жеребецъ, то и указываютъ этими словами на этихъ животныхъ, а ты объясни мнѣ не прикрытаго Брамъ, Атмана, пребывающаго во всемъ; что это такое, о Яджнавалькинъ, этотъ Атманъ, во всемъ пребывающій?“ Тогда бойцы садятся рядомъ и цари слушаютъ ихъ споръ. Побѣдитель получаетъ браманскую корону съ золотыми рогами. Рядомъ съ этими яркими придворными сценами, тотъ же текстъ рисуетъ намъ другую картину: „Познавъ Атмана, браманы перестаютъ желать потомства, желать имуществъ, желать свѣтскихъ благъ, и ходятъ по землѣ нищими“. Это старѣйшій слѣдъ индусскаго монашества. Историческое развитіе отъ этихъ познавшихъ Атмана и сдѣлавшихся нищими брамановъ до Будды, оставившаго семью и имущество и странствующаго въ желтомъ монашескомъ платьѣ, лица искупленія. Появленіе ученія о Вѣчномъ Единомъ и появленіе монашества въ Индіи — совпадаютъ. Это двѣ стороны одного процесса.

Абсолютное и чувственный міръ.

Разовьемъ далѣе опредѣленіе, даваемое индусскимъ мышленіемъ идеѣ объ АтманѢ—БрамѢ, въ ея отношеніяхъ къ чувственному міру; въ этихъ опредѣленіяхъ сначала понемногу, а потомъ все рѣшительнѣе и рѣшительнѣе, подготавливаются настроенія, давшія буддійскому міру его характеръ.

Ученіе брамановъ объ Атманѣ совсѣмъ не систематично. У мышленія ихъ хватило мужества дойти до этой идеи объ цѣлостности міра, но совершенно не было возможности, да видно не было и надобности, придать великимъ идеямъ, появившимся точно случайно, твердую и ясную форму; не было потребности рѣшить неразрѣшенные вопросы, къ которымъ вели эти идеи, очистить серьезные мысли отъ примѣси дикихъ фантазій. Пробовались все новые обороты поэтического краснорѣчія, выдумывались все новыя объясненія, чтобы разъяснить загадку Атмана. Изслѣдовали ли въ далекомъ прошломъ начало міра, спрашивали ли себя о бытіи человѣческаго духа въ будущей жизни.—первымъ и послѣднимъ словомъ всегда оставался Атманъ. Но однако нельзя удивляться, если въ цѣлой массѣ этихъ мыслей проявлялись самыя различныя теченія, причемъ не замѣчалось ихъ внутренняго противорѣчія.

Прочитируемъ изъ одного изъ важнѣйшихъ памятниковъ той эпохи, изъ заключительныхъ словъ „Брамана Ста Путей“ одно мѣсто, бывшее, кажется, первой попыткой метафизическаго изслѣдованія объ Атманѣ. Если здѣсь та сущность, которая создала изъ самой себя міры, и носитъ то имя Атмана, которое ей дали въ позднѣйшее время, то самыя-то мысли имѣютъ свойства указывающія на ихъ болѣе древнее происхожденіе.

„Атманъ — говорится тамъ — существовалъ въ началѣ подобный человѣку, онъ осмотрѣлся кругомъ и не увидаль кругомъ ничего, кромѣ себя самого: онъ сказалъ первое слово „я есмь“; отсюда происходитъ имя „Я“: потому и теперь еще тотъ, кому говорятъ что-нибудь другіе, прежде всего говоритъ: „это я“, а потомъ называетъ свое имя... Онъ боялся, — потому боится тотъ, кто одинъ. Потому онъ подумалъ: „такъ какъ нѣтъ ничего, кромѣ меня, то чего же я боюсь?“ — тогда его страхъ исчезъ. Кого ему было бояться? Боятся другого. Онъ чувствовалъ себя недовольнымъ, потому тотъ, кто одинъ, чувствуетъ себя недовольнымъ. Онъ желалъ другого. Въ немъ переплетались сущности женщины и мужчины. Онъ раздѣлилъ эту сущность на двѣ части, изъ нихъ создались супругъ и супруга; потому каждый изъ насъ,

говорить Яджнавалькя, только половина; потому этот недостаток (природа мужчины) дополняется женщиной. Онъ соединяется съ нею; и такъ были произведены люди”.

Далѣе разсматривается, какъ обѣ половины создателя Атмана, какъ супругъ и супруга, послѣ человѣческаго образа принимали образы всѣхъ животныхъ и произвели животный мѣръ, какъ потомъ Атманъ создалъ изъ себя огонь и влажность или боговъ Агни и Сому. „Это есть самосозданіе Брамъ; онъ создалъ высшихъ боговъ, чѣмъ онъ самъ: онъ, смертный, создалъ безсмертныхъ — потому это самосозданіе. Въ этомъ его самосозданіи тотъ находитъ опору, кто ее знаетъ”.

Насколько этотъ текстъ похожъ съ внѣшней стороны на космогоніи болѣе древняго времени, гласящія: „въ началѣ былъ Праджанати”, на столько же и съ внутренней стороны это наивное пониманіе высшей сущности (или первичной сущности, потому что это совѣсьмъ не высшая сущность) едва ли отличается отъ того, что думали въ предшествующій вѣкъ о создателѣ и властелинѣ міровъ Праджанати. Атманъ здѣсь похожъ болѣе на первобытнаго человѣка, чѣмъ на бога, тѣмъ менѣе на Великаго Единосуцаго, въ коемъ пребываетъ всякое другое бытіе. Этотъ Атманъ боится въ своемъ уединеніи, какъ человѣкъ, онъ чувствуетъ желанія, какъ человѣкъ, онъ производитъ и рождаетъ, какъ люди. Правда, онъ создаетъ и боговъ, но эти созданія выше своего создателя: онъ, смертный, пересоздавая себя, производитъ изъ себя безсмертныхъ боговъ.

Сопоставимъ съ этой космогоніей другой отрывокъ изъ того же текста, который по времени не позднѣе, чѣмъ приведенный выше.

Знаменитый браманъ Яджнавалькя хочетъ уходить изъ дому и сдѣлаться нищимъ. Имущества свои онъ дѣлитъ между своими двумя женами. Тогда его супруга Майтрея говоритъ уходящему: „Если мое имущество наполнитъ всю землю, то сдѣлаюсь ли я отъ того безсмертной?” — Онъ отвѣчаетъ ей: „жизнь твоя будетъ жизнью богача, но имущество не даетъ надежды на безсмертіе”.

„Если я не могу быть безсмертна — спрашиваетъ она —

то зачѣмъ мнѣ все это? Скажи мнѣ, возвышенный, все, что ты знаешь объ этомъ!

И онъ говоритъ ей объ Атманѣ:

Когда ударяютъ въ барабанъ, то нельзя удержать его звука, но если держать барабанъ или барабанщика, то звукъ удержать можно: — когда ударяютъ въ литавры, тогда нельзя удержать ихъ звука, но если держать литавры или литаврищика, то удерживаютъ и звукъ: когда дуютъ въ трубу, то нельзя удержать ея звука, но если удерживаютъ трубу или трубача, тогда удерживаютъ и звукъ; — какъ отъ огня, въ который кладутъ сырое дерево, идутъ во все стороны облака дыма, такъ и съ выдыханіемъ этой великой сущности — онъ есть Ригведа, онъ есть Яджурведа, онъ есть Самоведа, гимны Атхарвани и Ангирасъ ¹⁾ притча и преданіе, наука и святое ученіе, стихъ, правило, онъ есть просвѣщеніе и второе просвѣщеніе; — все это есть его выдыханіе. Какъ кусокъ соли, бросаемый въ воду, растворяется въ водѣ и ее нельзя вычерпать, но за то вода сдѣлалась соленой, такъ и эта великая сущность, безконечная, беспредѣльная полнота познанія: изъ земныхъ сущностей выступаетъ она въ явленіяхъ и съ ними исчезаетъ она. Истинно, истинно говорю тебѣ: послѣ смерти нѣтъ сознанія“.

Такъ сказалъ Яджнавалькія.

„Горе мнѣ, возвышенный! — воскликнула Майтрейя, — не пойму я словъ твоихъ: „послѣ смерти нѣтъ сознанія“.

„Не горе возвѣщаю я тебѣ. — отвѣчалъ Яджнавалькія — благо, если поймешь это. Гдѣ существуетъ двойственность сущности, тамъ одинъ можетъ видѣть другого, одинъ можетъ говорить съ другимъ, одинъ можетъ слушать другого, одинъ можетъ представить другого, одинъ можетъ признать другого. Но гдѣ все сдѣлалось Я (Атманъ), кого онъ тогда можетъ видѣть? Съ кѣмъ онъ можетъ тогда говорить? Кого онъ можетъ слушать, представить, признать? Черезъ кого онъ будетъ познавать все это? Черезъ кого онъ можетъ познать познающаго?“

¹⁾ Ангирасъ — названіе ведійской семьи поэтовъ, принадлежавшей къ одному изъ наиболѣе могущественныхъ родовъ (см. Lassen). Прим. перев.

Между этими прощальными разговорами Иджнавалькин съ его супругой и вышеприведенными нами космогоническими размышлениями лежитъ цѣлая пропасть развитія мысли, цѣлая революція. Тамъ Атманъ, боящійся себя, говорящій самъ съ собой, чувствующій желанія, могущій сравнивать себя съ своими созданіями и признающій высшее изъ нихъ выше себя; здѣсь Атманъ—свободный отъ всѣхъ ограниченій личнаго, челоуѣкоподобнаго бытія. Теперь уже спрашиваютъ, возможно ли предположить чувства, мышленіе, сознаніе въ Единосущемъ? Нѣтъ. Потому что всякое чувство основано на двойственности, на противопоставленіи субъекта и объекта. Въ чувственномъ мірѣ съ его безграничнымъ разнообразіемъ, такое противопоставленіе существуетъ вездѣ; но въ абсолютной сущности необходимо прекращается всякое разнообразіе и потому всякое чувство и всякое познаніе, предполагающія разнообразіе. Атманъ не слѣпъ и не глухъ (онъ, напротивъ, великій, видящій и слышащій, потому что онъ производитъ все видящее и слышащее въ чувственномъ мірѣ), но въ своемъ собственномъ царствѣ онъ не слышитъ и не видитъ, потому что въ господствующемъ тамъ единствѣ уничтожено противопоставленіе видящаго и видимаго, слышащаго и слушаемаго. Какъ послѣднее, высшее, единое неоплатониковъ не можетъ быть представлено ни какъ интеллектъ, ни какъ нѣчто понимаемое, а превосходитъ всякій разумъ (*ὑπερβεβηχὸς τὴν νοῦ φύσιν*), такъ и Атманъ въ этихъ прощальныхъ рѣчахъ Иджнавалькія есть нѣчто сверхъ-личное, корень всякой личности, нѣкая полнота всѣхъ силъ, въ которыхъ состоитъ личная жизнь; эти силы реализируются только въ мірѣ явленій, а не въ области вѣчно Единаго и Непзмѣннаго.

Единосущее ни велико, ни мало, ни длинно, ни коротко, ни скрыто, ни открыто, ни внутреннее, ни внѣшнее; имя его „Нѣтъ, Пѣтъ“. Потому что его нельзя опредѣлить никакими опредѣленіями и однако его изображеніе есть слогъ утвержденія: „Om“¹⁾ Онъ есть *Ens realissimum* (реальнѣйшая сущность).

¹⁾ Это выраженіе *ekam, aksharam*, по-санскритски имѣетъ двойное значеніе: „единое—вѣчное, иначе Атманъ, и „единый слогъ“—иначе Om.

Метафизикъ предстояла задача найти обратный путь отъ этой послѣдней основы всякаго бытія къ бытію эмпирическому, опредѣлить отношеніе между Атманомъ и чувственнымъ міромъ. Есть-ли чувственный міръ что нибудь особое отъ Атмана, такъ что въ немъ кромѣ того, что есть Атманъ и что онъ производитъ, есть еще нѣчто другое, что не Атманъ? Или разнообразіе міра безъ остатка растворяется въ Атманѣ?

Тѣмъ или другимъ образомъ, болѣе или менѣе опредѣленно нужно было отвѣтить на этотъ вопросъ, когда нужно было думать объ Атманѣ и о чувственномъ мірѣ. Однако индусскіе мыслители этой древнѣйшей эпохи только касались этого вопроса, а не поставили его прямо и рѣзко. Для нихъ было прежде всего важнымъ признаніе Атмана, какъ единаго источника жизни во всемъ живущемъ, какъ связь всего разнообразнаго; но когда дѣло идетъ объ уясненіи задачи, о взаимоотношеніяхъ этого разнообразія и этого единства, они говорятъ темнымъ языкомъ сравненій и символовъ, а не выраженіями, могущими служить ясными опредѣленіями ихъ представленій.

Атманъ, говорятъ они, проникаетъ все сущее, какъ соль проникнетъ воду, въ которой она растворена. Изъ Атмана происходитъ все сущее, какъ искры выходятъ изъ огня, какъ нить паутины изъ паука, какъ звукъ изъ литавръ, или барабана, „какъ въ втулкѣ и въ ободѣ колеса вогнаны всѣ его спицы, такъ въ этомъ Атманѣ соединены всѣ силы дыханія, всѣ міры, всѣ боги, всѣ сущности, всѣ Я“.

Существуетъ не малая опасность при уясненіи такихъ сравненій перейти граничную линію, отдѣляющую то, что дѣйствительно находится въ сравненіяхъ, какъ ихъ основная мысль, отъ того, что въ нихъ попало случайно и не преднамѣренно; и однако, если обращать вниманіе на эту опасность, то пришлось бы отказаться отъ надежды приподнять завѣсу, скрывающую отъ насъ идейный міръ индусовъ, скрытый въ образахъ и символахъ. Потому попытаемся выбрать изъ этихъ сравненій тѣ, которыя указываютъ на живое вліяніе Атмана во вселенной, а также и на признаніе, хотя бы и смутное, существованія въ мірѣ другихъ эле-

ментовъ, кромѣ Атмана. Атманъ—говоритъ Индусъ—растворенъ въ мірѣ, какъ соль растворена въ водѣ; но, должны мы прибавить, хоть безъ соли не существуетъ ни одной капли соленой воды, но сама-то вода существуетъ, какъ нѣчто отдѣльное отъ соли. Спички колеса всажены и держатся во втулкѣ и въ ободѣ и однако спички не втулка и не ободъ. И такъ мы должны заключить, что для индуса Атманъ есть единое дѣйствующее, дающее свѣтъ начало, единое значительное во всемъ сущемъ, но все таки въ сущемъ остается нѣчто, что не Атманъ. „Пребывающій въ землѣ—говорится объ Атманѣ—различный отъ земли, котораго земля не знаетъ, но тѣло котораго есть земля—таковъ Атманъ, внутренний руководитель, бессмертный—пребывающій въ водѣ, пребывающій въ огнѣ, пребывающій въ эфирѣ, пребывающій въ вѣтрѣ, пребывающій въ солнцѣ, лунѣ и звѣздахъ, пребывающій въ пространствѣ, пребывающій въ громѣ и молніи, пребывающій во всѣхъ мірахъ, пребывающій во всѣхъ водахъ, во всѣхъ жертвахъ, во всѣхъ существахъ, различный отъ всѣхъ существъ, котораго всѣ существа не знаютъ, но тѣло котораго они суть и который руководитъ всѣми имп—таковъ Атманъ, внутренний руководитель, бессмертный“. „Онъ вошелъ сюда (въ тѣло) до самыхъ ногтей, какъ бритва лежащая въ футлярѣ или скорпионъ въ гнѣздѣ“. А въ другомъ мѣстѣ того же текста, изъ котораго взяты эти цитаты, говорится: „Но вельнію этой неизмѣнной сущности твердо стоятъ земля и небо; но вельнію этой неизмѣнной сущности твердо стоятъ солнце и луна, утверждены дни и ночи, полумѣсяцы, мѣсяцы, времена года и годы. Но вельнію этой неизмѣнной сущности одиѣ рѣки со снѣжныхъ горъ бѣгутъ къ востоку, другія къ западу, и во всѣ страны свѣта; но вельнію этой неизмѣнной сущности люди чтутъ дарующаго блага, боги—жертвователя; по ея вельнію тѣни умершихъ получаютъ возліаніе ложкой¹⁾“. И въ многихъ Упанишадахъ повторяется слѣдующій стихъ.

¹⁾ Это особый родъ жертвоприношенія. Изъ дерева *Vitex trifolia* выдѣлывалась жертвенная ложка (*dhruva*), и ей дѣлались возліанія въ огонь *ghrita*; особымъ образомъ очищенное масло. Масло въ Индіи считалось любимой пищей боговъ. *Пр. шр.*

„Изъ страха предъ нимъ восходитъ солнце,
Изъ страха предъ нимъ вѣютъ вѣтры:
Изъ страха предъ нимъ проходятъ весь мѣръ
и Агни, и Индра, и Смерть“.

Какъ ни различны способы выраженій идеи во всѣхъ этихъ мѣстахъ, но идея остается все та же: что Атманъ есть единый, царящій во всемъ живущемъ, но что рядомъ съ нимъ, проникнутой его силой и однако различный отъ него существуетъ мѣръ управляемыхъ имъ существъ.

Если мѣстами языкъ кажется свободнѣе и появляются выраженія, указывающія на то, что Атманомъ считается все живущее, то противорѣчье—думается мнѣ—состоитъ больше въ выраженіи, чѣмъ въ самой мысли. Смѣлая рѣчь, въ которую одѣваются эти мужественныя понятія молодого мышленія, можетъ утверждать, что Атманъ есть все—но самая-то мысль, если-бы ее выразить ясно, состояла бы въ слѣдующемъ: что Атманъ есть единственно цѣнное изъ всего сущаго, источникъ всей жизни и всего свѣта.

Если такимъ образомъ въ мѣрѣ есть остатокъ, который не есть Атманъ, то спрашивается, какъ представляли себѣ этотъ остатокъ? Понятно, можно ожидать, что его представляли какъ вещество, какъ безформенный мрачный хаосъ, получающій свою форму отъ Атмана, этого источника формы и свѣта. Наши источники однако даютъ намъ очень мало указаній въ этомъ отношеніи; для индуса признаніе самого Атмана — признаніе, нераздѣльно связанное съ идеями объ искупленіи духа изъ царства мучительной и конечной земной жизни, — имѣло столь важное значеніе, что другая сторона вопроса отступала на задній планъ. Вездѣ, гдѣ мы находимъ заявленія объ этихъ вопросахъ, они дѣйствительно указываютъ на представленія о хаосѣ, — о мѣрѣ возможностей, изъ которыхъ дѣятельность Атмана создаетъ реальности. Сущій, бывшій одинъ въ началѣ вещей—такъ учитъ Уддалака ¹⁾ своего сына — подумалъ: я хотѣлъ бы быть множествомъ.

¹⁾ Chandogya Upan. VI. То же самое, но менѣе развито Сах. Br. XI 2. 3. Позднѣйшее ведійское обсужденіе этой проблемы находится въ комментаріи Санкара, къ Ведапта-Сутра 1, 4, 23 ср. съ Deussen, System des Vedānta 240.

Онъ выпустилъ изъ себя огонь, огонь, выпустилъ изъ себя воду, вода создала пищу. „Тогда подумалъ Сущій: хорошо: я войду теперь своимъ жизненнымъ дыханіемъ въ эти три сущности и дамъ имя и форму“. И онъ входитъ своимъ жизненнымъ дыханіемъ въ огонь, воду и пищу, смѣшиваетъ эти элементы и такимъ образомъ изъ трехъ основныхъ сущностей диміургическая дѣятельность Атмана приготовляетъ реальный міръ.

Очевидно, что эти три древнѣйшія сущности, эти первыя созданія Атмана, которымъ онъ своимъ жизненнымъ дыханіемъ даетъ имя и форму, до этого времени представляются, какъ хаотическое нѣчто, существующее и однако не вполне опредѣленное, болѣе древнее, чѣмъ чувственный міръ и однако не вѣчное, какъ Атманъ, а только первое его созданіе. Всѣ эти попытки представить себѣ, что такое вещество, представляются крайне неопредѣленными. Въ хаосѣ прежде, чѣмъ на него дѣйствуетъ жизненное дыханіе Творца, дающее ему имя и форму, нужно было видѣть нѣчто безыменное и безформенное, нѣчто абсолютно неопредѣленное—и однако этотъ хаосъ уже съ самаго начала распадается на троицу огня, воды и пищи и такимъ образомъ въ него вносится элементъ опредѣленности. А съ другой стороны и Атманъ, творецъ и животворецъ хаотическаго, здѣсь не является на той высотѣ абстракціи, какой онъ достигаетъ въ прощальныхъ рѣчахъ Яджнавалкии. Онъ не то единое, изъ сущности котораго, благодаря его единству, исключено все мышленіе и представленіе, какъ предполагающее двойственность субъекта и объекта; наоборотъ, онъ мыслить, и притомъ мыслить такъ: я хотѣлъ бы быть множествомъ. Тѣ же самыя мыслители, которые провели идею единства сущности Атмана до ея крайнихъ послѣдствій, не могли разрѣшить проблему вещества и ея происхожденія изъ Атмана; можетъ быть, совсѣмъ не случайно, что тѣ мѣста въ нашихъ текстахъ, которыя съ особенной рѣзкостью выставляютъ эти послѣдствія, умалчиваютъ о послѣдней проблемѣ: чувствуется, какъ будто мышленіе дошло здѣсь до края пропасти, перейти черезъ которую оно не имѣло силъ.

Пессимизмъ. Переселеніе душъ. Испуленіе.

Поговоримъ теперь о слѣдствіяхъ, выводимыхъ спекулятивнымъ мышленіемъ индусовъ изъ ученія объ Единомъ и Цѣломъ, присущемъ въ мірѣ разнообразныхъ явленій—слѣдствіяхъ относительно значенія міра, жизни и смерти и относительно связанныхъ съ этимъ этическихъ вопросовъ. Если мышленіе соединяетъ въ идеѣ объ Атманѣ всѣ атрибуты всевозможнаго совершенства, абсолютнаго единства, безграничной полноты, то міръ разнообразныхъ явленій по сравненію съ этимъ вѣчно единымъ долженъ казаться мѣстомъ раздвоенія, ограниченности и горя. Спокойное довольство этого міра разрушается однимъ ударомъ, какъ скоро мысль слишкомъ легко достигаетъ своего идеала: Единаго, Высшаго; и такимъ образомъ совершенно невольно идеализированіе Атмана приводитъ къ горькой и суровой критикѣ этого міра. Когда чтутъ Атмана, „который выше голода и жажды, выше заботы и горя, выше старости и смерти“, то при этихъ словахъ невольно обращаютъ вниманіе на чувственный міръ, въ которомъ свирѣпствуютъ голодъ и жажда, забота и горе, въ которомъ старятся и умираютъ. Можетъ-ли Я признавать этотъ міръ своимъ истиннымъ отечествомъ, если это Я есть единое съ Атманомъ? „Невидимый видящій — такъ разговариваетъ Яджновалькія съ Удадалакой — неслышимый слышащій, неизнаваемый познающій, не существуетъ другого видящаго, другого слышащаго, другого мыслящаго, другого познающаго—таковъ твой Атманъ, внутренній руководитель безсмертныхъ; все, что внѣ его—полно заботы“. Въ другомъ мѣстѣ говорится: „какъ солнце—глазъ міроваго цѣлаго—остается далекимъ и нетронутымъ всѣми болѣзнями, трогающими глазъ человѣческой, такъ и Единый Атманъ, присущій во всѣхъ существахъ, остается далекимъ и нетронутымъ страданіями міра“. Здѣсь въ первый разъ говорится объ страданіяхъ міра. Уже то было несчастіемъ, что Единый, блаженный Атманъ рѣшилъ создать міръ разнообразія, міръ созиданія и разрушенія. Было бы лучше, если бы не было никакого „множества“. Этого

не высказываютъ, ибо еще боятся мысли приписывать міровое страданіе Единому Блаженному существу и даже винить въ немъ его; но эта мысль являлась неизбѣжной, если высочайшей цѣлью человѣческаго стремленія считалось желаніе отдѣлаться отъ своей части вещественнаго проявленія Атмана и возвратиться отъ разнообразія къ Единому.

Положеніе, даваемое человѣку индусской метафизикой въ обоихъ мірахъ: въ мірѣ блаженнаго Атмана и въ мірѣ страдальческой земной жизни, близко связано съ представленіями о переселеніи душъ. Первые слѣды этого ученія появляются въ ведійскихъ текстахъ не задолго до появленія ученія о Вѣчномъ Единомъ.

Древнему времени, въ которое сочинены гимны Ригведы, была чужда мысль, что душѣ послѣ смерти предстоятъ новыя странствованія, новыя повторенія умиранія и возрожденія. Въ Ригведѣ уже говорится объ жилищѣ блаженныхъ, гдѣ въ царствѣ Ямы наслаждаются вѣчной радостью.

„Гдѣ пребываютъ блаженство и радость

И счастье, и веселье, гдѣ желанія получаютъ исполненіе“.

Говорятъ также о мѣстахъ мрака и объ ужасахъ, ожидающихъ злодѣевъ въ загробной жизни. Но при этомъ предполагается, что съ уходомъ въ міръ блаженныхъ или въ міръ вѣчнаго мрака жребій людей рѣшенъ навсегда.

Мы видѣли, что эпоха, послѣдовавшая за періодами Ригведы, создала новую картину міра: признавали, что вездѣ борятся другъ съ другомъ и угрожаютъ опасностями человѣческой судьбѣ страшныя безформенныя силы, видимыя или скрытыя въ таинственныхъ символахъ. Мрачная мистика этой эпохи признаетъ власть смерти; власть смерти надъ человѣкомъ не кончается однимъ нанесеннымъ ему ударомъ. Признавали, что ея сила надъ человѣкомъ, неуѣмлющимъ ескушить себя праведнымъ словомъ и праведной жертвой, простирается и на загробную жизнь, что и тамъ смерть постоянно уничтожаетъ его жизнь; появляются представленія о множествѣ силъ смерти, изъ которыхъ одиѣ властвуютъ надъ человѣкомъ въ загробномъ мірѣ, а другія въ земной жизни. Кто уходитъ въ тотъ міръ не освободившись отъ смерти, тотъ и на томъ свѣтѣ всегда будетъ добычей смерти: совер-

шенно также, какъ въ этомъ мірѣ, и тамъ смерть не знаетъ пощады и убиваетъ его, когда хочетъ“. А въ другомъ мѣстѣ говорится: „Во всѣхъ мірахъ управляютъ силы смерти; если человѣкъ не приноситъ ей жертвы, то она найдетъ его во всѣхъ мірахъ; если онъ приноситъ жертвы силамъ смерти, то онъ спасется отъ нея во всѣхъ мірахъ¹⁾“.

Въ текстахъ этой эпохи, въ которой появляется въ первый разъ эта игра неутомимой фантазіи, очень мало говорится объ идеѣ возрожденія или объ идеѣ второго умранія, и однако вліяніе этихъ представленій на весь строй религиозной жизни было не маловажное. Умъ могъ выносить мысль объ одновременномъ, опредѣляющемъ всю вѣчность рѣшеніи своей судьбы; но мысль о безконечномъ странствованіи изъ одного міра въ другой, изъ одного существованія въ другое, мысль о непрерывной борьбѣ противъ мрачной силы постоянно возобновляющагося уничтоженія — такая мысль должна была наполнить сердце даже мужественнаго человѣка ужасомъ предъ безцѣльностью всей этой безконечной дѣятельности. Когда мышленіе приходитъ къ противопоставленію блаженнаго міра свѣта, единства и покоя и другого міра, міра разнообразныхъ измѣнчивыхъ явленій, то страшное представленіе о возрожденіи, т. е. о повторномъ умраніи, должно было имѣть не малое вліяніе на то обстоятельство, что царство разнообразныхъ явленій изображали яркими красками, какъ несчастное, полное страданій бытіе.

Но нельзя представить себѣ, чтобы мысль о всеповторяющихся уничтоженіяхъ, ожидающихъ смертнаго въ будущемъ существованіи, не вызывала мысли объ искупленіи отъ смерти, мысли дополняющей или даже уничтожающей первую мысль. Поэтому съ самаго начала идея о переселеніи души понималась не такъ, что будто бы въ ней находится неотвратимая судьба, неизбѣжно губящая каждую человѣче-

¹⁾ Намъ незачѣмъ ставить здѣсь вопроса, не повліяли ли на появленіе этого представленія о новыхъ существованіяхъ и повторныхъ смертяхъ въ-рованія не арійскаго населенія Индіи. Это представленіе совершенно obviously самымъ процессомъ мышленія и фантазіи брамановъ и для его объясненія незачѣмъ обращаться къ другимъ моментамъ, существованія которыхъ нельзя ни доказать, ни опровергнуть.

скую жизнь. Въмѣстѣ съ вѣрованіемъ о переселеніи души, какъ его необходимое дополненіе, появляется представленіе, открывающее уму исходъ изъ безцѣльныхъ измѣненій рожденія и умирающаго; на первый планъ религіозной жизни начинаютъ выступать идея и слово—искупленіе.

Фазы быстраго прогресса браманскаго мышленія отражаются въ томъ способѣ, какъ понимается идея объ искупленіи.

Пока изъ темной массы странныхъ и часто безобразныхъ символовъ не найденъ путь къ идеѣ объ Атманѣ, Единомъ Цѣломъ, до тѣхъ поръ и представленія объ искупленіи носятъ тотъ же отпечатокъ произвольной фантастической внѣшности, который характеризуетъ все духовныя проявленія той эпохи. Жертва—великая основная сила и основной символъ всякаго бытія—есть сила, посредствомъ которой человѣкъ вырывается изъ узъ смерти; но кромѣ самой жертвы искупительную силу имѣетъ священное знаніе о ней. Прежде всего нужна ежедневная жертва обоимъ свѣтиламъ дня и ночи. Утренняя жертва солнцу и вечерняя Агни—солнцу ночи,—и объ должны сопровождаться молчаливымъ жертвоприношеніемъ Праджapati—Господу сущаго. Въ солнцѣ обитаетъ смерть, лучи его суть поводья, которыми смерть можетъ притягивать къ себѣ жизненное дыханіе человѣка. „Если человѣкъ вечеромъ, послѣ заката солнца, приноситъ объ жертвы, то онъ обѣими передними четвертями (своего существа) укрѣпляется противъ этой силы смерти (т. е. солнца); если онъ утромъ передъ солнечнымъ восходомъ приноситъ объ жертвы, то онъ обѣими задними четвертями (своего существа) укрѣпляется противъ этой силы смерти. Когда оно восходитъ, то, восходя, возноситъ его съ собой: такъ искупаетъ онъ себя отъ смерти. Это есть искупленіе отъ смерти жертвой Агниготра. Также искупаетъ себя отъ второй смерти тотъ, кто знаетъ это искупленіе отъ смерти въ Агниготра“. А въ другомъ мѣстѣ говорится: „Знающіе и приносящіе эту жертву возрождаются послѣ смерти—они возрождаются къ безсмертію, но не знающіе или не приносящіе этой жертвы возрождаются послѣ смерти—и опять, и снова дѣлаются ея добычей“.

Таковыя первые, въ фантастически чудесныя формы об-

леченые, начатки вброванія въ переселеніе души и въ искупленіе отъ смерти. При появленіи этихъ мыслей были уже близки событія, давшія браману новое значеніе: именно тогда спекулятивное мышленіе начало видѣть въ Атманѣ Брамѣ вѣчную, неизмѣнную сущность, источникъ всякаго бытія. Такимъ понятіемъ создавалась почва, на которую были пересажены идеи о смерти и искупленіи, почва, изъ которой онѣ могли всосать въ себя новое, болѣе глубокое содержаніе. Какъ бы сами собой слились здѣсь различные элементы метафизическаго мышленія въ единое цѣлое. Съ одной стороны дуализмъ: вѣчный Брама, основа всякаго бытія и вмѣстѣ съ тѣмъ истинная сущность человѣческаго духа (Брама-Атманъ); противъ него міръ созиданія и разрушенія, міръ страданія и смерти. Съ другой стороны подобный же контрастъ: неискупленная душа, которую смерть держитъ въ своихъ узахъ и непрерывно переводитъ изъ одного бытія въ другое; и искупленная душа, побѣдившая смерть и достигшая цѣлей своего странствованія. Результатъ соединенія этихъ двухъ рядовъ идей могъ быть только таковъ: странствованіе души черезъ царство смерти есть результатъ ея неединенія съ Брамой. Искупленіе есть достигнутое единеніе души съ ея истинной сущностью съ Брамой. Единство не существуетъ до тѣхъ поръ, пока человѣчскій духъ участвуетъ въ мышленіи и желаніи, какъ членъ міра разнообразныхъ явленій: до тѣхъ поръ онъ подчиняется закону, управляющему этимъ міромъ, закону созиданія и разрушенія, рожденія и смерти. Но побѣдивъ свои земныя желанія, духъ, освобождаясь отъ господства смерти, возвращается въ отечество всякой жизни—къ Брамѣ. „Какъ швея, — такъ гласятъ „Брамана Ста путей“, — беретъ изъ пестрой ткани кусокъ и даетъ ему другую, болѣе прекрасную форму; такъ и духъ бросаетъ и оставляетъ въ невѣденіи это тѣло и приготовляетъ себѣ другую новую форму, одаренную свойствами Ману или Гандхарвѣ, свойствами Брамы или Праджапати, и дѣлается существомъ Божественнымъ, человѣческимъ или какимъ-либо другимъ.... Какъ онъ поступалъ, какъ онъ жилъ, такимъ онъ и будетъ: кто дѣлалъ добро, дѣлается добрымъ существомъ, кто дѣлалъ зло, дѣлается злымъ; чистымъ дѣлается онъ благодаря чистой дѣ-

ительности, злымъ—благодаря злomu дѣлу... Такъ бываетъ съ тѣми, кто погрязъ въ желаніяхъ; но что дѣлается съ тѣмъ, кто не желаетъ? Кто желаетъ только Атмана, кто достигъ своего желанія, изъ тѣла того не уходятъ силы дыханія (въ другое тѣло), но связываются все вмѣстѣ. Онъ—Брама и идетъ къ Брамѣ. Объ этомъ говоритъ стихъ:

„Смертный, освободившись отъ всякаго желанія своего сердца,
Входитъ безсмертнымъ въ Брамѹ“.

Желанія (Kāma) и дѣло (Carman) здѣсь называются силами, удерживающими духъ въ предѣлахъ конечнаго. „На желаніи основана природа человѣка,—говорится въ томъ же разсужденіи, изъ котораго взяты и раньше приведенныя мѣста,—каково его желаніе, таково и его стремленіе; каково его стремленіе, такое дѣло (Carman) дѣлаетъ онъ; а какое дѣло онъ дѣлаетъ, такого существованія онъ и достигаетъ“.

Форма, въ которой появляется здѣсь идея о нравственномъ воздаяніи и въ которой она долгое время у буддистовъ, также какъ и у брамановъ, составляла основу религіознаго мышленія, есть ученіе о carman (о дѣлѣ), какъ о силѣ, указывающей путь странствованія души изъ одного существованія въ другое. Наши источники указываютъ, что въ началѣ это новое ученіе не было еще очень распространеннымъ среди философствующихъ брамановъ. Кто зналъ это ученіе, тотъ чувствовалъ, что онъ обладаетъ тайной, о которой можно говорить только съ глазу на глазъ. Это видно изъ записаннаго въ „Брамана ста путей“ ораторскаго турнира; изъ противниковъ, выступающихъ съ вопросами противъ мудраго Яджнавалькии, встаетъ Джараткарава—Артапхага. „Яджнавалькія!—спрашиваетъ онъ—когда человѣкъ умираетъ, то голосъ его уходитъ въ огонь, дыханіе его въ вѣтеръ, глазъ его къ солнцу, мысль его къ лунѣ, ухо его—къ странамъ свѣта, тѣло его—въ землю, его Я—въ эфиръ, волосы его тѣла—въ растенія, волосы его головы—въ деревья, въ водахъ находятъ приближеніе его кровь и его сѣмя—гдѣ же тогда самъ человѣкъ?“

„Дай мнѣ твою руку, другъ Артапхага,—гласитъ отвѣтъ Яджнавалькии—только мы двое можемъ знать объ этомъ; ни слова объ этомъ среди людей“.

„И они оба вышли, и поговорили другъ съ другомъ. Они говорили о дѣлѣ (Сарман), вѣщали они о дѣлѣ: чистымъ (счастливымъ) человѣкъ дѣлается черезъ чистое дѣло, злымъ (несчастливымъ) черезъ злое дѣло“.

Но въ мірѣ искупленія, блаженства, къ соединенію съ Брамой не можетъ вести никакое дѣло: доброе дѣло остается тоже въ сферѣ конечнаго; оно находитъ награду, но награда конечнаго можетъ быть только конечная. Вѣчный Атманъ выше награды и наказанія, выше святости и грѣха. „Онъ, безсмертный, выше того и другого, выше добраго и злого, сдѣланное и несдѣланное не приноситъ ему никакого страданія; царство его не страдаетъ ни отъ какого дѣла“.

Такимъ образомъ дѣло и искупленіе двѣ взаимно исключаютія себя вещи. Двойственность конечнаго и вѣчнаго, проникающая все мышленіе той эпохи, придаетъ идеѣ объ искупленіи и этическимъ слѣдствіямъ, вытекающимъ изъ нея, совершенно отрицательный характеръ: нравственность заключается не въ дѣятельности среди міра, а въ отрѣшеніи отъ этого міра.

Въ земной жизни полное блаженство, достигаемое отреченіемъ отъ добра и зла, существуетъ только въ положеніи глубокаго сна, когда міръ, окружающій духъ при бодрствованіи, ушелъ отъ него, и человѣкъ не видитъ даже ни одного сновидѣнія: „кто спитъ, какъ младенецъ или какъ великій браманъ, тотъ достигъ высшаго блаженства“. „Если онъ во снѣ не чувствуетъ никакого желанія и не видитъ никакихъ сновидѣній, то это и есть состояніе, когда онъ желаетъ только Атмана, когда онъ достигъ своего желанія, когда онъ безъ желанія“.

Позднѣйшая эпоха съ особенной любовью останавливалась на разрисовкѣ положенія полнаго углубленія въ себя, при которомъ у человѣка исчезаютъ всякое воспріятіе и чувство, пространство и все объективное, и когда онъ, такъ сказать, колеблется въ среднѣ между конечнымъ міромъ и Нирваной. Разсужденія объ этихъ восторгахъ созерцанія составляютъ любимыя темы рѣчей, вкладываемыя буддійской общиной въ уста своего учителя. Мы не ошибемся, если признаемъ здѣсь первые пачатки этихъ идей: когда ищутъ

земного изображенія для возврата къ Единому Цѣлому, то непременно прежде, чѣмъ придуть къ болѣзненному состоянію полусознательности или полной безсознательности, будутъ искать спокойствія глубокаго сна безъ сновидѣній.

До сихъ поръ, какъ мы видѣли, контрастъ искупленнаго и неискупленнаго опредѣляется желаніемъ и отсутствіемъ такового. Но часто рѣшающимъ послѣднюю судьбу человѣка моментомъ считаютъ вмѣсто желанія познаніе и незнаніе— съ одной стороны познаніе единства Брами, въ которомъ сливаются и собственное Я и всѣ существа, а съ другой стороны углубленіе въ созерцаніе конечнаго, какъ разнообразія. „Для познающаго, для того, для кого всѣ существа сдѣлались собственнымъ Я, для того, кто созерцаетъ единство— какъ возможно заблужденіе, какъ возможно горе?“ „Кто открылъ и позналъ (pratibuddha) Атмана, присущаго во мракѣ тѣлеснаго міра, тотъ всесозидающій, ибо онъ творецъ всего. Міръ принадлежитъ ему и онъ самъ есть міръ. Тѣ, которые знаютъ дыханіе дыханія, глазъ глаза, ухо уха, мысль мысли, тѣ познали Брамю. Это древнее, высшее, доступное только мышленію; въ немъ же нѣтъ различія. Кто усмотритъ здѣсь различіе, тотъ идетъ отъ смерти къ смерти; только мысль одна можетъ созерцать это вѣчное, неизмѣнное“.

Если искупленіе основывается то на побѣдѣ всякаго желанія, то на познаніи Брами, то и то и другое является выраженіемъ одной и той же мысли. „Когда человѣкъ познаетъ Атмана 1): „Это я самъ“ - чего можетъ онъ желать, ради какаго желанія будетъ онъ держаться за земную жизнь?“ Первая цѣль стремленія есть познаніе: когда оно достигнуто, то всякое желаніе исчезаетъ само собой. Наоборотъ, незнаніе составляетъ корень привязанности къ конечному.

Очевидно, что это совершенно тотъ же кругъ идей, который проповѣдуетъ ученіе Будды. Вопросъ, на которомъ основаны буддійскія идеи объ искупленіи, здѣсь ставится совершенно такимъ же образомъ, какъ и въ этомъ ученіи и на него дается тотъ-же двойной отвѣтъ. Что держитъ душу въ крутоворотѣ рожденія, смерти и возрожденія? Буддизмъ

1) Эти слова значатъ тоже: „когда человѣкъ познаетъ самъ себя“.

отвѣчаетъ совершенно то же: желаніе и незнаніе. Глубочайшее зло изъ нихъ двухъ есть незнаніе; оно есть первое звено въ долгой цѣпи причинъ и дѣйствій, въ которыхъ совершается приносящая страданіе судьба міра. Разъ достигнуто знаніе, всякое страданіе побѣждено. Подъ деревомъ познанія, достигнувъ искупляющаго познанія, Будда говоритъ слѣдующія слова:

„Когда открывается вѣчный порядокъ.
Жгучему чувству брамана
Войска искупителя онъ побѣждаетъ
Подобно солнцу, льющему свѣтъ въ міровое пространство“.

Браманская метафизика опредѣлила буддизмъ какъ въ идеяхъ, такъ и въ словахъ. Уже теперь она начинаетъ употреблять тѣ самые обороты рѣчи, которые послѣ служатъ общинѣ Будды для настоящаго выраженія буддійскихъ религіозныхъ вѣрованій. Когда въ „Брама ста путей“ искупленнымъ называется тотъ, который позналъ Атмана, то тамъ для выраженія понятія — познать — употреблено слово *pratibuddha* — значущее также „пробужденный“ — слово употребляемое буддистами, когда они говорятъ о томъ, какъ Будда въ торжественный часъ подъ дровомъ Асваттха позналъ искупляющую истину или пробудился для искупляющей истины; то самое слово, отъ котораго происходитъ имя Будды, т. е. „познавший, пробудившійся“.

Наврядъ-ли хоть одинъ изъ текстовъ, въ которыхъ изложены браманскія метафизическія размышленія объ искупительной силѣ сознанія, былъ извѣстенъ основателю буддійской религіозной общины иначе, какъ по слуху. Но тѣмъ не менѣе остается вѣрнымъ, что буддизмъ получилъ въ наследство отъ браманизма не только рядъ важнѣйшихъ изъ своихъ догмъ, но — и это для историка не менѣе важно — и настроеніе религіознаго мышленія и чувства, которыя легче воспринимаются, чѣмъ выражаются въ словахъ.

Если буддизмъ сдѣлалъ великую попытку представить себѣ искупленіе, въ которомъ человѣкъ самъ себя искупляетъ, создать вѣру безъ Бога, — то почву для этихъ идей приготовила браманская метафизика. Она вытѣсняла постепенно понятіе о Божествѣ; фигуры старыхъ боговъ постепенно блѣд-

нѣли и рядомъ съ Брамой, царящимъ въ своемъ вѣчномъ покоѣ надъ судьбами міра, единственной дѣйствительно дѣятельной личностью въ великомъ дѣлѣ искупленія остается одинъ человѣкъ, посящій въ своей собственной груди силу, которая даетъ ему возможность отвернуться отъ этого безнадѣжнаго мѣста страданія.

Каждый народъ создаетъ боговъ по своему образу. Историческій народъ создаетъ себѣ боговъ, доказывающихъ свое могущество въ исторіи, борющихся въ его битвахъ и управляющихъ его государствомъ. Богъ Израиля есть Святой, передъ пламенѣющимъ величіемъ котораго трепещетъ въ обожаніи человѣческое сердце и къ которому однако оно обращается съ довѣріемъ, какъ ребенокъ къ отцу; грѣхи людей дѣлаютъ его гнѣвнымъ, а его милосердіе благодѣтельствуетъ дѣтямъ и вѣкамъ до тысячнаго колѣна. Какая разница съ Богомъ браманскаго мыслителя! Онъ есть Великое Единое, предъ которымъ умолкаетъ человѣческое мышленіе, блѣднѣютъ все краски, исчезаютъ все звуки. Ни хвалебной пѣсни, ни молитвы, ни надежды, ни страха, ни любви. Взглядъ человѣка съ ужасомъ обращается къ своему собственному сердцу и ищетъ въ глубинахъ своего собственного существа, что бы его Я открылось ему, какъ Единое Вѣчное — и мыслитель, предъ которымъ открылась завѣса въ образномъ загадочномъ словѣ, познаетъ тайну о Невидимомъ—Видящемъ, о Неслышимомъ—Слышащемъ. И для этого познанія браманы оставляютъ имущество и дѣтей и идутъ по свѣту, какъ нищие.

Искуситель Браманъ.

Историческіе документы не даютъ намъ совершенно яснаго понятія о томъ, какъ около центральныхъ пунктовъ религіознаго мышленія расположились остальные идеи, образы и выраженія, перешедшія къ буддизму по наслѣдству отъ браманской метафизики. Относительно вопроса: какіе источники, — кромѣ выше приведенныхъ самыхъ древнихъ и основ-

ныхъ положеній объ Атманѣ—должны считаться до буддйскими и какія—нѣтъ, мы по большей части принуждены ограничиваться догадками. Внутреннія основанія, которыми намъ приходится руководствоваться въ этомъ вопросѣ, только въ очень не многихъ случаяхъ даютъ намъ возможность рѣшить: принадлежитъ-ли то, что въ этихъ текстахъ по мысли и по способу выраженія похоже на буддйское мировоззрѣнiе, времени, предшествующему буддизму, или, наоборотъ, вызвано самимъ буддизмомъ. На основанiи чисто формальнаго критерія, я могу приписывать до буддйское происхожденiе Катака-Упанишадъ — стихотворенiю, отразившему всю серьезность и всю странность этого времени во всемъ его суровомъ величiи. Если я правильно смотрю на вопросъ о времени происхожденiя этой Упанишадъ, то она составляетъ важный вкладъ въ исторiю буддйскаго мышленiя: здѣсь именно мы находимъ Сатану буддйскаго мiра, Мару искусителя, демоническаго врага искусителя, въ формѣ Мригiу, бога смерти. Тождественность концепцiи просвѣчиваетъ здѣсь довольно ясно, не смотря на разнообразiе формы, и притомъ ведйское стихотворенiе сохранило общее ему съ буддйскими легендами представленiе, очевидно, въ его первоначальной формѣ.

„Усандъ, сынъ Ванджаскравы“, — такъ начинается рассказъ эта Упанишадъ, — роздалъ все свое имущество¹⁾, у него былъ сынъ по имени Начкетасъ. Въ этомъ мальчикѣ, когда выводили жертвенные дары²⁾, пробудилася вѣра, тогда онъ подумалъ:

Не радостны мiры, куда уходитъ тотъ, кто даетъ такiя жертвы.
Пьющiя воду, пожирающiя траву, дающiя молоко³⁾.

1) Онъ раздалъ его жрецамъ, какъ награду за жертвоприношенiя.

2) Все имущество его отца и прежде всего коровы.

3) Т. е. награды за земные дары ничтожны.

Примеч. перев. Проф. Лефманъ (Geschichte des Alten Indiens) доказываетъ, что формы языка индусовъ складывались подъ влiянiемъ громаднаго значенiя скотоводства въ экономической жизни Индiи. Слово go — корова, означаетъ и богатство; пѣвецъ говорить; что „коровы (gāvas) приносятъ счастье дому“, что „величайшiй богъ — Индра; здѣсь же на землѣ, о люди! скотъ тотъ же Индра“. Звѣзды — небесныя стада; богъ солнца, Индра называется „властелинъ стада“. Самое небо зовется коровой, а также и дождевыя облака, такъ какъ они питаютъ и прохлаждаютъ землю влагой, подобно молоку коровы. Понятно, что въ честь коровъ слагались цѣлыя

И онъ сказалъ своему отцу: „отецъ! кому ты отдашь меня“? И во второй и въ третій разъ онъ спросилъ его тоже. Тогда отецъ отвѣчалъ ему: „я отдаю тебя смерти“.

Сынъ.

Многія послѣдуютъ за мной по пути смерти, многіе прошли передо мной. Работа ли это князя смерти, которую онъ сдѣлаетъ со мной сегодня?

Отецъ.

Гляди впередъ, гляди назадъ: и здѣсь и тамъ править одинъ жребій. Судьба человѣка подобна зерну, которое зрѣетъ, падаетъ и опять выходитъ изъ земли.

Стихотвореніе не говоритъ, что случилось дальше: Начикетасъ спускается въ царство смерти. Богъ смерти Яма не видитъ его. Такимъ образомъ онъ пребываетъ въ царствѣ смерти незамѣченнымъ три дня.

Слуги Бога смерти:

Браманъ, приближающійся къ дому какъ гость, подобенъ пламенящему огню.

Яма! дай воды гостю,—такъ утишаютъ пламя.

Надежду и желанья, дружбу и радость, плоды труда, дѣтей и благословеніе стада

Отнимаетъ браманъ у того,
Кто не признаетъ его гостемъ.

Яма (богъ смерти):

Незамѣченнымъ жилъ въ моемъ домѣ три ночи

Достойный гость, Браманъ.

Привѣтъ тебѣ и исполненье трехъ желаній

Даю тебѣ, Браманъ, лишь выбирай“.

Начикетасъ выбираетъ, какъ первое желаніе, чтобы отецъ, когда онъ возвратится изъ царства мертвыхъ, принялъ его безъ гнѣва. Потомъ онъ проситъ, чтобы богъ смерти обучилъ его тайному знанію о жертвенномъ огнѣ, знанію, при посредствѣ котораго достигается небесное царство. Смерть сообщаетъ ему ученіе объ этомъ огнѣ и повѣлываетъ, что онъ будетъ называться людьми огнемъ Начи-

гимны. Современемъ конкретныя понятія облекаются въ отвлеченныя формы и слова *gaveshana*—стремиться къ обладанію коровами, *gavija*—домогающійся коровъ получаютъ значеніе: „испытывать страстное влеченіе“ и „пылкій, страстный“.

кетаса. Теперь Начикетасъ долженъ высказать свое третье желаніе.

Н а ч и к е т а с ъ :

Неизвѣстна судьба мертвыхъ:

Они существуютъ—говорить одинъ, ихъ нѣтъ, говоритъ другой.

Вотъ что хочу я знать, вотъ что открой мнѣ.

Вотъ третье желанье, которое я выбираю!

Б о г ъ с м е р т и

„Самые боги издревле не знаютъ о томъ:

Темна эта тайна, ее трудно понять.

Другое желанье скажи, Начикетасъ,

Не настаивай на этомъ, освободи меня отъ слова“.

Н а ч и к е т а с ъ .

Самимъ богамъ это скрыто—

И трудно понять, говоришь, ты, о, Смерть!

Одинъ ты мнѣ можешь это открыть—

И только это желаніе я выбираю“.

Б о г ъ с м е р т и :

„Выбирай долголѣтнихъ дѣтей и внуковъ,

Деньги, стада, слоновъ и коней;

Выбирай на землѣ огромное царство;

Пусть жизнь твоя будетъ долга, какъ ты желаешь!

Если замѣнишь желанье свое, выбирай

Хоть богатство, хоть долгую жизнь;

Цари надъ землей. Начикетасъ,

Всѣхъ наслажденій участникомъ будь!

Все, что смертнымъ съ трудомъ достается,

Всякую радость возьми, къ которой сердце стремится.

Дамъ я тебѣ прекрасныхъ дѣвицъ,

Что краше всѣхъ дѣвъ на землѣ;

Дамъ ихъ тебѣ,—пусть будутъ твоими—

Только не спрашивай о смерти, о, Начикетасъ“!

Н а ч и к е т а с ъ .

„Все то пригодно лишь не надолго.

Сила чувствъ у людей исчезаетъ,

Въ жизни все скоро проходитъ:

Пѣсни и танцы, кони, стадо,—все это—твое.

Людымъ довольства богатство не дастъ—

Что для насъ деньги, когда мы увидимъ тебя?

Всѣ мы живемъ, пока лишь велишь ты—

Это желанье одно потому выбираю.

О чемъ, полны сомнѣнья, думаютъ люди,

О томъ скажи мнѣ: о смерти, о будущемъ царствѣ.

Желанье, что въ скрытую глубь проникаетъ—

Я, Начикетасъ, выбираю“!

Сопротивленіе бога смерти побѣждено. Онъ исполняетъ волю Начикетаса. Далекo расходятся два пути: путь знанія и путь незнанія. Начикетасъ выбралъ знаніе; его не соблазнила колнота наслажденій. Тѣ, которые идутъ по пути незнанія, безцѣльно бродятъ по землѣ, какъ слѣпцы, руководимые слѣпыми. Мудрецъ, познающій единое, вѣчное, древняго бога, пребывающаго въ глубинѣ всего сущаго, оставляетъ радость и страданіе, освобождается отъ всего справедливаго и отъ несправедливаго, дѣлается свободнымъ отъ настоящаго и отъ будущаго. Таковъ отвѣтъ Ямы на вопросы Начикетаса.

Оригинальный образъ этого времени древняго индусскаго мышленія и поэзи — браманъ, нисходящій въ адъ и вырывающій у бога смерти тайну того, что будетъ послѣ смерти, не обращая вниманія на всѣ его обѣщанія преходящихъ чувственныхъ наслажденій!

Посмотримъ теперь какова же буддійская легенда. Избранный къ достоинству Будды стремится къ познанію, которое бы искупило его отъ смерти и возрожденія. Врагъ его — Мара злой. Какъ богъ Мритіу обѣщаетъ Начикетасу господство надъ землей, если онъ только откажется отъ познанія будущей жизни, такъ и Буддѣ Мара предлагаетъ власть надъ всѣмъ земнымъ шаромъ, если онъ откажется отъ своего поприща Будды; какъ Мритіу предлагаетъ Начикетасу неземныхъ красавиць, такъ и Будду искушаютъ дочери Мары, по имени Желаніе, Страстность и Похоть. Начикетасъ, и Будда сопротивляются всѣмъ искушеніямъ и достигаютъ знанія, избавляющаго ихъ отъ могущества смерти. Имя Мара то же самое, что и Мритіу¹⁾, Богъ смерти есть вмѣстѣ съ тѣмъ и князь этого міра, властелинъ всѣхъ наслажденій, врагъ познанія; для браманской или буддійской метафизики

¹⁾ Оба слова значатъ смерть и происходятъ отъ одного и того корня — *mar* — умереть. Способъ выраженія многихъ мѣстъ въ *Dhammapadam* ясно указываютъ на тожество Мары и Мритіу. (На языкѣ Пали Массу): срав. V, 34, *Maradheyyam pahatave* съ V, 86 *Maccudheyyam Suduttaram*; V, 46; *chetvāna Marassu purupphakāni adassanam maccurājassa gacche* ср. V, 57 съ 170, также *Mahavagga* I, II, 2 и заключительные стихи *Cūlagopālakatissutta* (*Majjh. Nik.* 34). То же и въ литературѣ секты Джайна, напр. *Ayāmagā Sutta* I, 3, 1, 3.

наслажденія составляютъ узы, привязывающія къ царству смерти, а познаніе есть сила, разрѣшающая эти узы. Эта сторона бога смерти, какъ искустеля къ власти и наслажденію, настолько выступаетъ въ личности Мары буддійской легенды на первый планъ, что первоначальная сущность бога смерти почти исчезаетъ въ ней; болѣе древнее стихотвореніе Катака-Упаншадъ, напротивъ, ясно указываетъ настоящую натуру Мритіу и вмѣстѣ съ тѣмъ оно показываетъ намъ начало перехода отъ понятія о богѣ смерти къ понятію объ искустелѣ.

Обычный способъ выраженія буддистовъ вмѣстѣ съ Марой называетъ и другую божественную сущность „Брамана“, представленіе о которомъ образовалось къ сравнительно позднюю ведійскую эпоху. Фигура брамана представляетъ потомка той идеи о Брамѣ, о развитіи которой мы говорили выше. То обстоятельство, что Брама, безцвѣтный, безформенный Абсолютъ, сдѣлался главнѣйшимъ элементомъ народной вѣры, ясно указываетъ на то огромное вліяніе, которое имѣли въ Индіи на представленіе всего народа самыя абстрактныя метафизическія размышленія. Не обошлось безъ того, чтобы первоначальная чистота идеи была видоизмѣнена или даже, вѣрнѣе сказать, совершенно уничтожена. Брама, самъ по себѣ, даже для индусовъ, былъ бы ужъ черезъ-чуръ не конкретнымъ богомъ. Потому среднее существо воплотилось въ мужское, изъ Брамы сдѣлался богъ Брамашъ, „предокъ всѣхъ міровъ“, перворожденный изъ всѣхъ существъ.

Мы не будемъ пробовать рисовать подробную картину проникновенія такого оригинальнаго спекулятивнаго понятія въ народное сознаніе индусовъ, — для этого у насъ не имѣется никакихъ источниковъ. Но намъ достовѣрно извѣстно, что процессъ, о которомъ мы говоримъ, не только уже совершился въ эпоху древняго буддизма, но что протекло довольно значительное время со времени его завершенія до этой эпохи. Едва ли какое-нибудь божество такъ знакомо буддистамъ, какъ Брама Сагампати. Во всѣ важные моменты въ жизни Будды и его вѣрующихъ Брама оставляетъ свое небо и является на землѣ покорнымъ и послушной слу-

гой святыхъ людей. Изъ этого главнаго Брамана фантазія создала цѣлые ряды боговъ Брамъ, пребывающихъ въ различныхъ небесахъ, — что представляетъ указаніе на невозможность приписывать тѣ ведійскіе тексты, въ которыхъ представляется ученіе о Единомъ, Цѣломъ, эпохѣ буддизма, — эпохѣ, когда изъ Брамъ уже развился богъ Браманъ, а изъ бога Брамана цѣлая система браманскихъ божествъ.

ГЛАВА III.

Аскетизмъ. Монашескіе ордена.

Займемся теперь описаніемъ формъ духовной монашеской жизни, развившейся въ связи съ размышленіями объ Единомъ Цѣломъ и объ искупленіи. Какъ эти философскія идеи приготовили догматику буддизма, такъ и начатки индійскаго монашества положили основаніе внѣшнимъ формамъ буддійской церкви.

Оба ряда развитія, внутренняя и внѣшняя сторона религіозной жизни, находились во взаимодѣйствіи.

Размышленія, указывающія на незначительность и непрочность міра явленій сравнительно съ міровой основой, съ Атманомъ, лишали всякаго значенія всѣ тѣ жизненные цѣли, которыя казались значительными и важными естественному человѣческому сознанію. Жертвы и внѣшняя дѣятельность не могутъ поднять духъ къ Атману, открыть тожество его съ мировымъ Я. Должно отрѣшиться отъ всего земного, нужно бѣжать любви и ненависти, страха и надежды, нужно жить такъ, какъ будто бы не живешь. „Браманы, — такъ говорилось тогда — мудрые и знающіе не желаютъ потомства: зачѣмъ потомство намъ, отечество которыхъ Атманъ? Они перестаютъ желать дѣтей, желать имущества и мірскихъ благъ и ходятъ по странѣ, какъ нищіе“.

Многіе удовлетворялись менѣе строгимъ самоотреченіемъ: они уходили изъ своего дома и бросали имущество, всѣ удобства и наслажденія привычной жизни, но не бродили по

чужбинѣ, а строили себѣ хижины въ лѣсу и жили тамъ одни или съ своими женами, питались лѣсными корнями и ягодами; они брали съ собою иногда священный огонь и продолжали исполнять, по крайней мѣрѣ отчасти, обязанности жертвеннаго культа.

Вѣроятно, что сначала только браманы искали своего искупленія въ отвращеніи отъ всего земнаго, какъ нищіе или пустынножителци; но въ древнія времена не однимъ браманамъ приписывалось исключительное право на духовныя блага, для достиженія которыхъ бросали все земныя блага; мы не видимъ никакихъ слѣдовъ, чтобы до Будды или въ эпоху Будды, браманское сословіе выставляло подобное притязаніе, или чтобы была нужна борьба для завоеванія свѣтскимъ людямъ права оставлять жену, дѣтей и имущество, права стремиться къ спасенію своей души, живя въ бѣдности и добродѣтели, какъ нищенствующіе монахи. Въ древнихъ діалогахъ, рядомъ съ браманами, обсуждающими тайну Атмана, встрѣчаемъ часто князей, а иногда и мудрыхъ женщинъ. Возможно ли было закрыть доступъ къ жизни святого самоотреченія, ведущаго людей къ искупленію, тѣмъ людямъ, рѣчи которыхъ объ искупленіи слушались съ уваженіемъ?

Въ высшей степени характеристическую черту, отличающую религиозное настроеніе этого ведійскаго монашества, составляетъ строгій эзотерическій характеръ вѣрованія; сознавали, что обладали такимъ познаніемъ, которое должно быть доступно только немногимъ избраннымъ, что это тайное ученіе, не могущее проникнуть въ жизнь націи. Отецъ могъ открыть тайну сыну, учитель ученику; но въ кругахъ вѣрующихъ въ Атмана не было горячаго сердечнаго вдохновенія, для котораго обладаніе духовными благами имѣеть цѣнность только въ томъ случаѣ, когда все призываются къ участию въ этихъ благахъ.

Наши источники слишкомъ недостаточны, чтобы мы могли, оставаясь на вѣрной почвѣ фактовъ, прослѣдить даже только главные моменты въ развитіи индусскаго монашества. Здѣсь намъ приходится прибѣгать къ гадательнымъ построеніямъ; но даже въ томъ случаѣ, когда они съ значительной

достоверностью указывают на то, что должно было существовать, то и тогда они совершенно не могут помочь намъ найти отдѣльныя черты, которыя придали бы картинѣ этихъ событій живость и наглядность.

Выдающуюся роль въ процессѣ этого развитія монашества отъ его начала до того положенія, въ которомъ нашелъ его Будда, играли два обстоятельства, бывшія, вѣроятно, въ связи другъ съ другомъ, а именно: соединеніе монаховъ и аскетовъ въ духовные ордена и потомъ освобожденіе многочисленныхъ, или даже большей части и при томъ самыхъ главныхъ изъ этихъ общинъ—отъ авторитета Ведъ.

Кажется, что на оба эти важныя обстоятельства вліяло измѣненіе географическаго положенія. Въ началѣ нашего изслѣдованія мы говорили уже о культурномъ контрастѣ западныхъ и восточныхъ земель области Ганга; святая земля Ведъ, отечество ведійской поэзіи и ведійскаго мышленія, находилась на западѣ, востокъ получили Веды и браманство отъ болѣе развитого духовно запада, и этотъ чуждый ему элементъ не выוליѣ перешелъ въ его плоть и кровь. Атмосфера востока совершенно другая: какъ языкъ предпочитаетъ мягкую букву *l* твердому западному *r* (*Lājā*—царь вм. *raĵā*), такъ и весь характеръ народный свободнѣе; брамановъ тамъ меньше, а князей и народа больше. Движеніе, начавшееся на западѣ, здѣсь теряетъ многія изъ своихъ фантастическихъ абстрактныхъ чертъ — и вмѣстѣ съ этимъ теряетъ, можетъ быть, смѣлое величіе и рѣзкую послѣдовательность идей, — но за то выигрываетъ въ народной силѣ; вопросы, занимающіе на западѣ прежде всего школы и духовную аристократію націи, на востокѣ дѣлаются жизненными вопросами для всего народа. Здѣсь мало заботятся о мистическомъ Единомъ Цѣломъ браманской метафизики¹⁾, но за то тѣмъ определен-

¹⁾ Любопытно то обстоятельство, что хотя размышленія Упанишадъ объ Атманѣ и Брамѣ существовали задолго до времени Будды и составляли состояніе всѣхъ знатоковъ Ведъ, тѣмъ не менѣе буддійскіе тексты едва упоминаютъ о нихъ, даже для полемическихъ цѣлей. Древніе буддисты, на сколько мнѣ извѣстно, не знали Браны, какъ Всесущаго, онъ не былъ для нихъ ни элементомъ чуждаго, ни элементомъ ихъ собственнаго міровоззрѣнія, хотя они часто упоминаютъ о богѣ Браманѣ. Воспоминаніе о

нѣе выступаетъ на первый планъ представленіе о страданіи всего сущаго, о нравственномъ воздаяніи, о чистотѣ духа, объ искупленіи.

Невозможно предполагать, чтобы въ это время совершились какія-нибудь потрясающія историческія событія или соціальныя революціи и чтобы они съ особенной силой и серьезностью направили умы индусовъ на подобные идеи и вопросы. Христіанство основало свое царство во времена тяжелыхъ страданій, среди смертной борьбы разрушающагося міра. Индія жила въ полномъ спокойствіи; правительство ея мелкихъ государствъ было обычной восточной деспотіей, но другихъ правительствъ не знали и на свое не жаловались; пропасть между бѣдностью и богатствомъ, между рабами и господами была огромная— и въ этой странѣ она была всегда естественной необходимостью — но совсѣмъ не одни бѣдные и угнетенные, и даже главнымъ образомъ не они, искали въ монашескомъ отдѣленіи освобожденія отъ пороковъ міра.

Правда, часто слышатся горькія жалобы на испорченность времени, на ненасытныя, незнающія никакихъ предѣловъ желанія людей, пока не придетъ смерть, сравнивающая бѣднаго и богатаго. „Я вижу богачей въ этомъ мірѣ,—говоритъ одна суддійская Сутра¹⁾—по своей глупости изъ достигнутыхъ ими имуществъ они ничего не даютъ другимъ; жадно копятъ они сокровища и все больше и больше гонятся за наслажденіемъ. Царь, покорившій цѣлое царство, господствующій надъ землей до самаго моря, ненасытно жаждетъ того, что находится за моремъ. Царь и другіе люди, ненасытны въ своихъ похотяхъ, дѣлаются добычей смерти... Умиращаго не спасутъ ни родственники, ни друзья и товарищи, наследники возьмутъ его имущество, а самъ онъ получитъ награду за дѣла свои; умирающій не возьметъ съ собой сокровищъ, жены и дѣтей, владѣній и царства“.

Въ другой Сутрѣ говорится²⁾: „цари повелѣвающіе цар-

древнемъ понятіи о Брамѣ можно найти развѣ въ словахъ, сказанныхъ о святомъ, „что онъ живетъ, чтобы Я сдѣлалось Брамой“. Но самая фраза (brahmabhūtena attana viharati, Puggalar. 61) оставляетъ неопредѣленнымъ нужно ли понимать тутъ среднее или мужское существо Брамы.

1) Ratthapala—Suttanta въ Majjhima—Mikāya.

2) Samyūttaka—Nikāya, Sagāthavagga 1, 3, 8.

ствами, богатые — сокровищами и владѣніями, обращаютъ свою жадность другъ на друга. Если они такъ бурно стремятся, плывя въ потокѣ преходящаго, увлекаемые жадностію и похотями, то кто на землѣ можетъ жить покойно?*

Но изъ вышеприведенныхъ мѣстъ, обычныхъ, впрочемъ, моральнымъ проповѣдникамъ всѣхъ временъ и всѣхъ странъ, невозможно заключить, будто въ Индіи существовало тогда такое же общественное состояніе, какъ въ Римѣ въ тяжелыя времена начинающагося цезаризма. Для индуса не нужно было такихъ временъ, чтобы внезапно испугаться картины окружающей жизни, чтобы видѣть въ этой картинѣ черты смерти. Отказываясь отъ міра, чтобы найти миръ душевный, убѣгали отъ безцѣльности существованія, которому не учились давать основу въ трудахъ и борьбѣ для цѣлей, стоящихъ этихъ трудовъ и борьбы. Богатые и знатные, еще болѣе, чѣмъ бѣдняки и простой народъ; юноши, не жившіе, но уже утомленные жизнью, еще болѣе, чѣмъ старики, которымъ нечего уже ждать отъ жизни; женщины и дѣвушки — оставляютъ дома и надѣваютъ монашеское платье. Вездѣ мы видимъ картины борьбы, которая въ то время должна была происходить ежедневно, между людьми, стремящимися къ самоотреченію, и между удерживающими ихъ родителями, супругой и дѣтьми. Рассказываются подвиги непобѣдимой силы воли людей, умѣвшихъ, не смотря на всякія сопротивленія, разрывать свои связи съ свѣтской жизнью. Такіе люди бродятъ по чужбинѣ и находятъ кровь на кладбищахъ, въ оставленныхъ домахъ, подъ деревьями; многіе почитаютъ ихъ, а другіе бьютъ, бросаютъ камнями, травятъ собаками ¹⁾.

Во многихъ мѣстахъ появляются учителя, которые независимо отъ ведійской традиціи, ищутъ новыхъ путей къ искупленію; у учителей не было недостатка въ ученикахъ, примыкавшихъ къ нимъ во время ихъ странствованій по странѣ. Подъ защитой абсолютнѣйшей вѣротерпимости, которая когда-либо существовала, образовывались секты за сектами. Ни-

¹⁾ Срав. напр. живыя описанія одного Джаннекаго текста: *Ayāraṅga Sutta* 1, 8.

ганта — „освобожденные отъ узъ“¹⁾, Ачелака — „обнаженные“ и разныя другія общины монаховъ и монахинь—и въ среду ихъ вступила молодая община Будды. Этихъ людей, добровольно поступившихъ въ духовное сословіе, въ отличіе отъ урожденныхъ духовныхъ людей, отъ брамановъ, называли „Самана“, т. е. аскетъ: такъ Будда назывался Самана-Готама, учениковъ его называли „Саманами, слѣдующими за сыномъ Сакіевъ“. Вѣроятно, многія изъ древнихъ сектъ самановъ приписывали своему учителю такія же догматическія свойства, которыя позже приписывали буддисты основателю своей общины. Человѣкъ изъ племени Сакіевъ былъ не единственный и не первый, котораго чтили въ Индіи, какъ „познающаго“ (Buddha) или какъ „побѣдителя“ (Jina); онъ былъ только одинъ изъ многочисленныхъ спасителей и учителей боговъ и людей, которые тогда проходили съ проповѣдью по всей странѣ въ монашескомъ платьѣ.

Пути искупленія, по которымъ эти учителя вели своихъ вѣрующихъ, были чрезвычайно разнообразны: мы имѣемъ объ этомъ только едва-ли безпристрастные отчеты буддистовъ и Джайна. Такъ были аскеты, жившіе въ самоистязаніяхъ, принимавшіе пищу только черезъ долгіе промежутки времени, не мывшіеся, никогда не садившіеся, спавшіе на терновомъ ложѣ; были приверженцы вѣры въ очистительную силу воды, думавшіе освободиться отъ всякаго грѣха постоянными омовеніями; иные стремились къ состоянію духовнаго самоуглубленія и старались отдѣлаться отъ всякаго воспріятія чувственныхъ реальностей и приникнуть къ чувству „безконечности пространства“ или „безконечности разума“ и т. д. Между разными такими святыми людьми, естественно, появлялись и диковиные святые; такъ разсказываютъ, на примѣръ, о святомъ „пѣтухѣ“, обѣтъ котораго состоялъ въ томъ, что онъ клевалъ свою пищу, какъ пѣтухъ, да и во-

¹⁾ Эта секта, основанная однимъ изъ современниковъ Будды, еще и теперь сохранилась на западѣ индійскаго полуострова, подъ именемъ Джайна; ея ученіе, которое мы узнаемъ изъ ея сравнительно новой священной литературы, во многихъ существенныхъ чертахъ сходно съ буддизмомъ, разница состоитъ въ большей важности, приписываемой этой сектой самоистязаніямъ.

обще во всемъ подражалъ этой птицѣ. Другой святой того же рода жилъ какъ „коровій святой“. Буддійскіе отчеты доставляютъ намъ вообще не мало описаній различнаго рода святыхъ того времени, изъ которыхъ очень не многіе были настолько счастливы, чтобы не сдѣлать свою святость смѣшной.

С о ф и с т и к а.

Извѣстное явленіе, развившееся среди аскетической дѣятельности этихъ философствующихъ индусскихъ кружковъ, можно назвать индусской софистикой: гдѣ долженъ былъ явиться Сократъ, тамъ должны были явиться и софисты. Условія появленія этой софистики въ сущности тѣ же, какія вызвали и греческую софистику. За людьми, открывшими въ Греціи, своими великими и простыми идеями, пути мышленія, какъ напр. за Элеатами и мрачнымъ Ефессцемъ, послѣдовали Горгіи, Протагоръ и цѣлая толпа ловкихъ виртуозовъ риторики и діалектики. Совершенно такимъ же образомъ и въ Индіи за серьезными мыслителями классической метафизики браманскаго времени слѣдовало младшее поколѣніе діалектиковъ, искусниковъ спорить, съ преобладающими матеріалистическими или скептическими склонностями: эти діалектики умѣли достаточно ловко обращать идеи своихъ великихъ предшественниковъ въ какую угодно сторону, видоизмѣнять и преобразовывать ихъ. Кажется, что изъ достаточно легкаго матеріала строилась тогда система за системой: намъ извѣстенъ обо всемъ этомъ только рядъ изрѣченій: въ нихъ идетъ дѣло о вѣчности или преходящести міра и я, или о примиреніи этихъ контрастовъ, вѣчности съ одной стороны и преходящести — съ другой, или о конечности и безконечности міра, или о признаніи конечности и безконечности, или объ отрицаніи той и другой. Такимъ образомъ появляются начатки логическаго скептицизма, появляются два ученія, лозунги которыхъ заключаются въ слѣдующихъ выраженіяхъ: „все кажется мнѣ истиннымъ“ и „все

кажется миѣ не истиннымъ“, и потомъ, само собой разумѣется, діалектику, считающему все за неистинное — ставится вопросъ: признаетъ ли онъ неистинной и свою собственную теорію. Спорять о существованіи другого міра, о загробной жизни, о свободѣ человѣческой воли, о существованіи нравственнаго воздаянія. Маккали Гозалѣ, котораго Будда объявилъ самымъ худшимъ изъ всѣхъ учителей, приписывается отрицаніе свободной воли: „не существуетъ никакой силы (въ дѣйствіи); у человѣка нѣтъ силы, у человѣка нѣтъ власти; всѣ существа, все дышащее, все видящее, все живое безсильно, безвольно; все приводится къ своей цѣли судьбой, природой“. Каждое существо переживаетъ опредѣленный рядъ возрожденій, въ концѣ котораго, какъ для дурака, такъ и для мудреца „наступаетъ конецъ страданія“. Отрицалось также существованіе и нравственности мірового порядка; Пурана Кассана учитъ: „когда переходятъ на южный берегъ Ганга, когда убиваютъ и заставляютъ убивать, когда разрушаютъ и заставляютъ разрушать, жгутъ и заставляютъ жечь, — то этимъ не совершаютъ грѣха; за грѣхъ не существуетъ наказанія. Когда переходятъ на сѣверный берегъ Ганга, когда раздають дары, когда приносятъ и заставляютъ приносить жертвы, — то этимъ не дѣлаютъ добраго дѣла; за добрыя дѣла не существуетъ награды“. Другое изложеніе подобныхъ же ученій гласитъ „мудрецъ и дуракъ одинаково, когда разрушается тѣло, попадаютъ подъ власть разрушенія и ничтожества; они одинаково не существуютъ послѣ смерти“. Эти профессиональные спорщики и софисты проагандировали свои теоріи въ спорахъ съ приверженцами и противниками предъ большими народными массами, и точно такъ же, какъ ихъ греческіе двойники — хотя конечно, менѣе талантливо — часто хвастаются своей діалектической непобѣдимостью. Саччака говоритъ: „я не знаю ни одного самана, ни одного брамана, ни одного учителя, ни одного главы школы, хотя бы онъ и назывался святымъ и высочайшимъ Буддой, который въ спорѣ со мной не задрожалъ бы, не затрепеталъ бы, котораго не прошибъ бы потъ. Если бы я даже къ мертвымъ столбамъ обратился съ своей рѣчью, то и они передъ ней задрожали бы, зако-

лебались бы, затрепетали бы—и ужъ тѣмъ болѣе человекъ. Возможно, что буддисты, отчетами которыхъ мы здѣсь пользуемся, въ своей ненависти къ этому классу діалектиковъ черезъ чуръ сгустили краски, но, навѣрно, типъ такихъ софистовъ не выдуманъ.

Въ эту-то эпоху глубокихъ и многостороннихъ умственныхъ движеній, проникшихъ въ народъ изъ круговъ браманскихъ мыслителей, въ эпоху, когда изъ борьбы древняго времени, изъ простыхъ и глубокихъ мыслей, уже развивается виртуозность діалектической рутины, когда діалектической мистицизмъ начинаетъ дѣйствовать разрушительно и на нравственныя идеи—въ эту эпоху, когда страшное изнуреніе отъ гнета существованія соединяется съ страшными призраками нравственнаго разложенія и появляется Готама Будда.

ОТДѢЛЪ ПЕРВЫЙ.

ЖИЗНЬ БУДДЫ.

ГЛАВА I.

Буддѣйская традиція. Легенды и мифы.

Легендарныхъ разсказовъ объ основателѣ буддизма у буддистовъ существуетъ достаточное количество — вопросъ въ томъ, содержатся ли въ нихъ историческія воспоминанія о жизни Будды?

Теперь, кажется, всѣ признають, что подобныя воспоминанія не исчезли совершенно безслѣдно. Даже Сенаръ, основатель теоріи, признающей жизнь Будды мифомъ, въ недавнее время нѣсколько отступилъ отъ своего скептицизма ¹⁾. Онъ признаетъ, что въ традиціонныхъ разсказахъ заключается рядъ элементовъ, которые мы не имѣемъ никакого основанія считать апокрифическими и въ которыхъ, напротивъ, нужно видѣть реальныя черты эпохи и отраженіе исторической среды. Правда, и теперь еще историческое содержаніе преданія для Сенара представляется незначительнымъ. По его мнѣнію, Будда — такой, какимъ онъ является во всѣхъ главныхъ частяхъ традиціонной легенды —

¹⁾ Senart—Essai sur la legende du Buddha 1875 г., второе изданіе 1882. Наши замѣчанія о мнѣніяхъ Сенара согласны съ замѣчаніями Вебера въ его разборѣ книги Сенара (Senaer lit. Zeit. 1876, 29 апрѣля 282 стр.).

фигура не историческая; его рожденіе, выдержанная имъ борьба, его смерть—не человѣческія.

Что же такое этотъ Будда? Естественная сага индусовъ, также какъ и саги германцевъ, издревле рассказываетъ о судьбахъ героя солнца: объ его рожденіи изъ утренняго облака, которое, давши ему бытіе, само умираетъ отъ лучей своего свѣтящагося младенца; объ его борьбѣ и побѣдѣ надъ мрачнымъ демономъ Бури, какъ онъ потомъ торжественно катится по небу, пока, наконецъ, проходитъ день и герой свѣта погибаетъ отъ тьмы.

Сенаръ полагаетъ, что въ исторіи жизни Будды рассказывается исторія о жизни героя-солнца: онъ выходитъ изъ мрачнаго нѣдра матери своей Майи, какъ солнце изъ ночныхъ облаковъ; когда онъ рождается, то свѣтъ проникаетъ во всѣ міры; Майя умираетъ, какъ утреннее облако, исчезающее передъ солнечными лучами. Будда подъ святымъ деревомъ побѣждаетъ въ сильной борьбѣ Мару искусителя, также какъ герой-солнце побѣждаетъ подъ святымъ деревомъ демона Бури; дерево это есть мрачное облачное дерево на небѣ, вокругъ котораго реветъ буря. Когда побѣда достигнута, Будда отправляется проповѣдовать всему міру свое евангеліе, „катить колесо закона“; это богъ-солнце, катящій по небу свое свѣтящееся колесо. Наконецъ, жизнь Будды склоняется къ концу, онъ переживаетъ ужасную гибель всего своего дома, всего рода Сакіевъ, уничтоженныхъ врагами—совершенно также какъ умираютъ силы свѣта при солнечномъ закатѣ въ кровавомъ пурпурѣ вечернихъ облаковъ. Наконецъ приходитъ и для него самого кончина; пламя костра, на которомъ сжигается его тѣло, тушится потоками воды, изливающимися съ неба, совершенно также какъ герой-солнце умираетъ въ огненномъ морѣ своихъ послѣднихъ лучей и какъ послѣднее пламя его божественнаго костра исчезаетъ на горизонтѣ, въ сыромъ вечернемъ туманѣ.

Читая остроумное изслѣдованіе Сенара, нельзя не удивляться энергіи, съ которой французскій ученый, для доказательства своего предположенія о солнечномъ происхожденіи Будды, пользуется и Ведами и индусскимъ эпосомъ, греческой литературой и литературой сѣверныхъ народовъ. Но

удивительно то обстоятельство, что такое основательное исследование не обращает достаточнаго вниманія именно на ту литературу, въ которой идетъ дѣло о легендѣ о Буддѣ, хотя въ ней, конечно, найдутся не менѣе важныя данныя для рѣшенія этого вопроса, чѣмъ въ Гомеровскихъ мифахъ или въ Эддѣ: исследование мало занимается древнѣйшей литературой самого буддизма, древнѣйшими заявленіями учениковъ Будды о личности своего учителя. Сенаръ въ основаніе своей критики кладетъ прежде всего легендарную біографію Лалита-Вистара, распространенную у сѣверныхъ буддистовъ въ Тибетѣ и въ Китаѣ. Но если бы кто-нибудь занимался критикой жизни Иисуса, то имѣлъ ли бы онъ право отложить въ сторону Новый Завѣтъ и вмѣсто его заняться только апокрифическими евангеліями или какими-нибудь средневѣковыми книгами легендъ?

Древнѣйшія изъ извѣстныхъ намъ традицій буддизма сохранились на Цейлонѣ и ихъ до настоящаго времени изучаютъ монахи этого острова.

Въ самой Индіи буддійскіе тексты подвергались каждое столѣтіе все новымъ и новымъ измѣненіямъ, тамъ воспоминанія старыхъ общинъ все болѣе и болѣе исчезали, благодаря фантастической поэзіи новѣйшихъ поколѣній; а Цейлонская община оставалась вѣрна простому „Слову старѣйшихъ“, (theravāda), оставалась вѣрна той формѣ священнаго преданія, въ которой, хотя и имѣются въ нѣкоторыхъ мѣстахъ, рядомъ съ древнимъ относительно новымъ преданіемъ, присоединенныя къ древнему чисто внѣшнимъ образомъ ¹⁾, но само

¹⁾ Къ этимъ новообразованіямъ—не говоря о позднѣйшей Пипака, Пипакаабхидхамма—я причисляю изъ Вишвайскихъ текстовъ Малливару и двѣ главы, прибавленныя къ концу Куллаваги съ отчетомъ объ обоихъ первыхъ соборахъ. Несомнѣнно, подобныя же позднѣйшія произведенія имѣются и въ Суттапитахъ. Кажется, что здѣсь слѣдуетъ искать ихъ въ послѣднемъ изъ пяти большихъ собраній, въ Khuddaka Nikāya. Такъ я готовъ считать. Vināyavamsa гораздо менѣе древней, чѣмъ большинство древнихъ текстовъ. На это указываетъ, какъ вся дикція и стиль поэтическаго изображенія, такъ и рядъ отдѣльныхъ чертъ, напримѣръ названіе семи rakarāna (24, 6), упоминаніе (26, 2), что при первой проповѣди Будды, обратилъ къ Буддизму восемнадцать kotis (180 милліоновъ человѣкъ). (Ср. коммент. къ Jataka: 1. 82, а также Mahāvagga 1, 6, а также и чуждое, какъ кажется, старымъ текстамъ названіе Будды Сакія Муни. Навѣрное не случайно, что именно

то древнее преданіе сохранилось неприкосновеннымъ, не тронутымъ этими новообразованіями. Самый діалектъ этихъ текстовъ, языкъ южно-индійскихъ земель, общины и миссіи которыхъ естественнымъ образомъ должны были имѣть въ дѣлѣ обращенія Цейлона въ буддизмъ если не инициативу, то во всякомъ случаѣ сильное вліяніе ²⁾ — этотъ діалектъ много способствовалъ тому, чтобы защитить тексты отъ искаженія. Въ Цейлонѣ этотъ языкъ текста, принесенный съ континента (языкъ Пали), считали священнымъ; полагали, что самъ Будда и всѣ Будды прежнихъ вѣковъ говорили на немъ. Появившаяся на самомъ островѣ религіозная литература, писанная на Цейлонскомъ народномъ діалектѣ, была открыта проникновенію позднѣйшихъ легендъ и разсужденій; но именно, благодаря этому обстоятельству, тексты, написанные на языкѣ Пали, сохранялись отъ примѣси всѣхъ подобныхъ элементовъ.

Если просмотрѣть заглавія текстовъ древнихъ буддійскихъ школъ, сохранившихся въ китайскихъ переводахъ, то конечно, можно согласиться, что со временемъ могутъ быть открыты нѣкоторыя части редакціи священнаго канона, по древности не уступающія Цейлонскому экземпляру. Но теперь доступные намъ образцы этой литературы совсѣмъ не такого рода, чтобы мы могли считать вѣроятной подобную возможность; во всякомъ случаѣ Палийскій канонъ долженъ служить мѣриломъ для оцѣнки древнихъ источниковъ, открытіе которыхъ возможно въ будущемъ; мы можемъ съ полною увѣренностью предсказать, что въ самомъ благоприятномъ случаѣ, откроютъ только параллельныя редакціи, очень похожія на Палийскія книги. Но изъ всѣхъ до сихъ поръ извѣ-

въ этомъ текстѣ буддійская легенда появляется въ формѣ болѣе приближающейся къ позднѣйшему типу, чѣмъ въ другихъ Пятака—такъ, напр. тутъ разсказывается объ отдѣльныхъ Буддахъ, какъ они „*vinitte sattho disā*“, оставили свой домъ, какое именно дерево было дерево Будды и т. д.

²⁾ По церковной исторіи, имѣющей въ Цейлонѣ почти каноническое значеніе, (оно дошло до насъ въ текстахъ IV и V стол. послѣ Рождества Христова, но основывается, вѣроятно, на болѣе древнемъ преданіи) распространителемъ буддизма въ Цейлонѣ былъ Магинда, сынъ великаго индійскаго царя Асоки, около 260 лѣтъ до Христа. Очевидно, что традиція въ существенныхъ чертахъ вѣрна; но на сколько вѣрна, этого съ увѣренностью сказать нельзя.

стныхъ типовъ буддѣйской традиціи, Палийское преданіе заслуживаетъ безусловнаго преимущества, особенно если сравнивать его съ открытыми въ Непаль текстами: Лалита Вистара, Дивіа Авадана и Магавасту. Это видно изъ языка, текста и техники стиховъ. Въ древней простотѣ Палийскихъ текстовъ еще вѣетъ духъ древней ведѣйской эпохи. Миопческаго достаточно и въ нихъ, но это миопческое представляетъ только второстепенное украшеніе настоящаго религіознаго содержанія, въ которомъ и лежитъ главный интересъ. Въ нихъ нѣтъ искусственности Непальскихъ легендарныхъ книгъ, этихъ дѣтскихъ, безконечно нагроможденныхъ разрисовокъ, наполненныхъ фантастическими громадными цифрами и громкими именами и дышущихъ дикимъ страхомъ и не менѣе дикимъ величіемъ. Если мы обратимъ вниманіе на порядокъ и постройку текстовъ, то сравненіе будетъ тоже не въ пользу Непальскихъ текстовъ. Какъ очевидно, напримеръ, большая древность всѣхъ отдѣльныхъ сочиненій Палийскаго канона относительно правовой жизни буддѣйской общины (*Vinaya Pitaka*). Видно, что эта литература исходитъ изъ древняго исповѣднаго требника (*Pātimokkha*) и что къ старому зерну постепенно присоединялись разъясненія и истолкованія. Напротивъ, чрезвычайно трудно разобрать что нибудь въ неясной смѣси рассказовъ и догматическихъ разсужденій въ Магавасту ¹⁾, „принадлежащей къ школѣ благородныхъ Магазангика“ и составляющей часть Винайя Питака.

Никакимъ образомъ не было бы возможно доказать съ нѣкоторой вѣроятностью, будто простота формы и содержанія (по крайшей мѣрѣ сравнительная простота) Палийскихъ текстовъ представляетъ нѣчто вторичное, создавшееся позже, подъ влияніемъ позднѣйшихъ искаженій основнаго сложнаго типа ²⁾. Скорѣе наоборотъ, если бы мы не имѣли Палийскихъ

¹⁾ Mahāvastu т. I, 2, 13.

²⁾ Ср. разъясненіе Сепара стр. XXV. Онъ говоритъ, между прочимъ: „если бы традиціи Палийскаго канона были всегда вѣроятны, то мы могли бы признать ихъ историческія претензіи“. Но никто и не считаетъ Палийскую традицію исторіей. То обстоятельство, что въ ней существуютъ миопческія стороны совсѣмъ не противорѣчатъ тому факту, что эти миопы находятся на болѣе древней ступени развитія и потому въ нихъ болѣе историческаго, чѣмъ у сѣверныхъ буддистовъ.

текстовъ. то изъ сохранившихся въ сѣверо-буддйскихъ сочиненіяхъ слѣдовъ. мы съ полной увѣренностью могли бы построить типъ, похожій на Палийскіе тексты и считать этотъ типъ исходнымъ пунктомъ буддйской духовной литературѣ. Было бы легко показать, какъ между частями, написанными въ позднѣйшемъ стилѣ, ясно отдѣляются отъ этихъ новообразованій слѣды и остатки другого стиля, представляющіе какъ разъ тотъ типъ, который мы имѣемъ въ Палийскомъ канонѣ ¹⁾.

Изъ всего сказаннаго съ очевидностью слѣдуетъ, что если мы желаемъ знать, остались ли намъ какія либо извѣстія о Буддѣ и его жизни, то намъ приходится обратиться прежде всего къ Палийской традиціи.

Тамъ прежде всего мы видимъ, что съ первыхъ временъ появленія буддйскаго религіознаго сознанія, буддисты твердо убѣждены, что доступъ къ спасающему познанію и святой жизни открыть вѣрующимъ словомъ учителя и основателя общины, котораго именуютъ Возвышеннымъ (*bhagava*), или Познающимъ, Просвѣщеннымъ (*Buddha*). Человѣкъ, желающій вступить въ духовное братство, три раза произноситъ слова: „я прибѣгаю къ Буддѣ, я прибѣгаю къ Закону, я прибѣгаю къ Общинѣ“. Во время полумѣсячнаго праздника покаянія, литургія котораго принадлежитъ къ древнѣйшимъ памятникамъ буддйской общины и жизни, монаховъ, руководящій праздникомъ, убѣждаетъ присутствующихъ братьевъ не скрывать совершенныхъ ими грѣховъ, ибо умолчаніе есть ложь, „а сознательная ложь, братья, приноситъ гибель— такъ сказалъ Возвышенный“. Та же литургія характеризуетъ монаховъ, исповѣдующихъ ересь, вкладываемыми имъ въ

¹⁾ Въ запискахъ пятого Восточнаго международнаго конгресса, я сдѣлалъ подобныя разъясненія относительно біографіи Будды. Далига Вистара. Въ Дивія Авадана замѣтно, что въ 17-й главѣ къ Сутрѣ, написанной въ древнемъ стилѣ (она похожа на *Mahāraṅgīyāna Sūtra* палийской традиціи) присоединенъ новый разказъ. Или, напримѣръ, при разказѣ о новой исторіи, въ которой выступаютъ цари Виנדузара и Асока, появляется монахъ, читающій Сутру, и текстъ этой Сутры, очень отличный отъ всего остальнаго текста, представляетъ какъ разъ дикцію Палийскихъ текстовъ. Я долженъ ограничиться здѣсь только этими краткими указаніями. Каждый знающій съ литературой предмета можетъ найти въ ней достаточно количество фактовъ подобнаго рода.

уста словами: „такъ я понимаю ученіе, возвышенное Возвышеннымъ“ и т. д. Вездѣ источникомъ истины и святой жизни признается не безличное откровеніе и не собственное мышленіе, но личность и слово учителя, Возвышеннаго Будды.

Этого учителя считаютъ совсѣмъ не мудрецомъ той древней эпохи, при измѣреніи которой индусская фантазія любить играть огромными числами; его знаютъ какъ человѣка, жившаго въ недалекомъ прошломъ. Отъ его смерти до собора семи сотъ старѣйшинъ въ Везали (около 300 л. до Рождества Хр.) считаютъ 100 лѣтъ и можно считать совершенно доказаннымъ, что это собраніе церкви составило большинство священныхъ текстовъ, въ средоточіи которыхъ отъ начала до конца стоитъ личность и ученіе Будды и въ которыхъ разсказывается о его жизни и смерти; древнѣйшія составныя части, какъ напримѣръ, вышеупомянутый исповѣданный требникъ, принадлежать, по всей вѣроятности, къ началу перваго столѣтія послѣ смерти Будды, а не къ его концу. Такимъ образомъ время, отдѣляющее свидѣтелей отъ событій, о которыхъ они разсказываютъ, не особенно велико; оно немного больше, а можетъ быть и совсѣмъ не больше, чѣмъ промежутокъ между смертію Іисуса и составленіемъ нашихъ Евангелій. Вѣроятно ли, чтобы въ такой короткій промежутокъ времени, сага о героѣ-солнцѣ вытѣснила въ общинѣ Будды настоящее воспоминаніе объ его жизни, въ такой степени, въ какой это предполагаетъ Сенаръ! Вѣроятно ли это относительно общины аскетовъ, на идеи которыхъ, какъ указываетъ оставленная ими литература, могло имѣть вліяніе все, что угодно, кромѣ подобныхъ сагъ?

Или, быть можетъ, среда, въ которую ставятъ личность Будды священные тексты, представляется очень мнѣшеской? Палийскія книги — какъ долженъ сознаться всякій безпристрастный читатель — даютъ очень конкретное представленіе о дѣятельности духовныхъ круговъ Индіи въ то время, когда жилъ Будда; мы узнаемъ мельчайшія подробности о святыхъ людяхъ, жившихъ то одни, то общинами, въ организаціи, или вѣдъ одной, и возвыщающихъ народу, одни глубже, другіе — поверхностнѣе, спасеніе и искупленіе. И среди этихъ

описаній, отличающихся совершенно земной реальностью, являются одна или двѣ фигуры, относительно которыхъ мы имѣемъ исключительно благоприятныя средства для сужденія объ ихъ историческомъ существованіи или множности. Современниками Будды называются постоянно шесть великихъ учителей, главъ шести разновѣрныхъ сектъ, которыхъ буддисты естественно считаютъ опасными ересархами; послѣ замѣчательныхъ открытій Бюллера и Якоби текстовъ секты Джайна, теперь еще довольно многочисленной въ Индіи—одного изъ этихъ учителей, Натанутту, мы должны признать основателемъ вѣры и спасителемъ этой секты, у которой онъ занимаетъ положеніе совершенно такое же, какое въ буддійскихъ текстахъ приписывается Буддѣ ¹⁾. Такимъ образомъ для этого Натанутты и его общины мы имѣемъ два ряда свидѣтельствъ; свидѣтельство его собственныхъ приверженцевъ, для которыхъ онъ святой, просвѣщенный, побѣдитель (Jina), Будда (тексты Джайна употребляютъ и это послѣднее выраженіе), и свидѣтельство буддистовъ, признававшихъ его еретическимъ главой аскетовъ, фальшивымъ претендентомъ на достоинство, приличествующее только Буддѣ. Не говоря о мелкихъ неточностяхъ или искаженіяхъ въ буддійскихъ отчетахъ, традиціи Джайна и буддистовъ поразительнымъ образомъ подтверждаютъ другъ друга ²⁾: такъ, на-

¹⁾ Я не могу раздѣлить недовѣрія, высказаннаго недавно Бартомъ (Bulletin des religions de l'Inde 1889. 2 ч. ст. 29). относительно преданія о современности и соперничествѣ Будды и Натанутты. „Оба ордена,—говоритъ онъ: были соперниками, не должны ли были быть соперниками и ихъ главы? Не долженъ ли былъ каждый основатель секты восторжествовать надъ основателями другихъ сектъ?“ Я думаю, что если бы дѣло шло о выдумкахъ in majorem Buddhae gloriam, то буддійскіе тексты, навѣрное, съ особеннымъ блескомъ драматически изобразили бы личную встрѣчу и торжество своего героя и Натанутты. Древніе тексты, насколько мнѣ извѣстно, нигдѣ этого не дѣлаютъ: обыкновенно разсказывается только, что кто-то тщетно просилъ у Натанутты и другихъ лжеучителей разрѣшенія извѣстныхъ вопросовъ, а Будда потомъ разрѣшилъ ихъ и т. н. Съ своей стороны тексты Джайна подтверждаютъ существованіе обоихъ учителей только не прямо и ненамѣренно; такъ, наприм., они называютъ современниками Натанутты выдающихся личностей, вродѣ царя Винбизара (Srenika) и философа Маккали Газала, а буддійскіе тексты признаютъ ихъ современниками Будды; о самомъ Буддѣ, насколько мы знаемъ, въ священныхъ текстахъ Джайна ничего не говорится; все это представляется дѣйствительно довольно страннымъ.

²⁾ Это достаточно доказалъ Бюллеръ (Альманахъ Импер. Академіи Наукъ. Вѣна 1877. стр. 246, съ которымъ я совершенно согласенъ. См.

примѣръ, относительно ряда пунктовъ догматики Джайна, относительно обнаженности монаховъ Джайна, относительно той замѣтки, что Натанутта въ городѣ Везали имѣлъ много приверженцевъ. Но особенно замѣчательно то, что и буддисты и Джайна, упоминая о мѣстѣ смерти Натанутты, называютъ городъ Пава.

Можно прибавить, что въ буддѣйской и джайнской традиціи сохранились два совершенно независимыхъ ряда замѣчаній еще объ одномъ изъ выше упомянутыхъ шести учителей — о Маккали Гозало ¹⁾, и совпаденіе существенныхъ пунктовъ этихъ замѣчаній и здѣсь опять-таки не позволяетъ никакого сомнѣнія въ достовѣрности этихъ преданій.

Согласіе свидѣтельствъ о личностяхъ и обстоятельствахъ заставляеть насъ полагать, что мы находимся въ этомъ случаѣ на твердой почвѣ реальныхъ историческихъ фактовъ. Очевидно, что Будда, монахъ такого же типа, къ какому принадлежали и Натанутта и Гозала, что съ вѣршней стороны онъ походилъ на простаго аскета, что онъ странствовалъ изъ города въ городъ, училъ и собралъ кружокъ учениковъ и далъ имъ монашескія правила, такъ же, какъ дѣлалъ брамаы и другіе аскеты.

Это мы, во всякомъ случаѣ, можемъ считать достовѣрно извѣстнымъ намъ — на столько извѣстнымъ, на сколько вообще можно знать о подобныхъ вещахъ.

Но достаточно ли этого? Нельзя ли найти среди массы сагъ, даваемыхъ намъ преданіемъ, какихъ-либо болѣе опредѣленныхъ историческихъ чертъ? Чтобы отвѣтить на эти вопросы, займемся этимъ преданіемъ въ его подробностяхъ.

Биографія Будды съ древнихъ временъ, изъ эпохи Палийскихъ священныхъ текстовъ не сохранилась и мы можемъ съ увѣренностью сказать, что ея и не существовало ²⁾. И это

также Якоби „Sacred. books“ XXII, стр. XVI. Относительно мелкихъ неправильностей въ буддѣйскихъ показаніяхъ, ошибающихся, напримѣръ, въ браманскомъ прозвищѣ Натанутты ср также ошибки буддистовъ при перечисленіи ведѣйскихъ поэтовъ. (Mahavagga, VI 35, 2).

1) См. Hoernle, примѣчанія къ его изданію *Uvāsaga dasae* и Leumann — Wiener Zeitschrift f. d. Kunde d. Morgenl. III. 328.

2) Доказательства въ пользу такого предположенія находимъ въ присутствіи нѣкоторыхъ свидѣтельствъ въ текстахъ Палийской литературы; а

совершенно понятно: само по себѣ понятіе о біографіи было чуждо сознанию того времени.

Какъ ни естественна кажется намъ мысль сдѣлать жизнь человѣка предметомъ литературнаго произведенія, въ ту эпоху эта мысль никому не приходила въ голову.

равно и въ отсутствіи въ ней извѣстнаго рода данныхъ. Въ намятникахъ этой литературы мы не находимъ ни малѣйшаго намека на существованіе біографіи Будды и это уже само по себѣ весьма значительно. Утрата текстовъ, нѣкогда существовавшихъ, и утрата всякаго воспоминанія объ ихъ существованіи дѣло неслыханное въ исторіи Тірітака. Въ различныхъ мѣстахъ текста мы находимъ, наоборотъ, разбросанныя указанія о жизни Будды, появленіе которыхъ было бы немислимо, если бы въ тогдашней литературѣ существовала нѣкая біографія Будды. Сенаръ не упустилъ изъ виду того, что въ южно-индѣйской священной литературѣ не существовало произведенія подобнаго сѣверной Лалита Вистара, въ которомъ жизнь Будды, по крайней мѣрѣ, до вступленія его въ дѣятельность, была изложена вполне послѣдовательно. Но едва-ли данное французскимъ ученымъ объясненіе найдетъ многихъ приверженцевъ. Легенда о Буддѣ съ ея популярнымъ характеромъ говоритъ онъ, „*la du démonter particulièrement vivace parmi les populations dont elle était réellement l'oeuvre et qui, dès le début, avait activement collaboré à l'établissement et aux progrès de la secte nouvelle. A Ceylon, au contraire, où le bouddhisme s'introduisit surtout par une propagande théologique et sacerdotale, des recits de ce genre, n'avaient ni pour les prédicateurs, ni pour leurs néophytes un intérêt si sensible, ni si vivant*“. Весьма мудро доказать существованіе различія между догматическимъ направленіемъ Цейлона и склонностью сѣверной церкви къ популярно-легендарнымъ сказаніямъ. На самомъ же дѣлѣ единственнымъ заслуживающимъ полнаго вниманія, разъясненіемъ этого вопроса должна быть принята всеобщая древность священныхъ текстовъ Нальдѣйской литературы въ сравненіи ея съ болѣе поздними литературными теченіями, отразившимися въ редакціяхъ сѣверныхъ областей.

Прим. авт. къ 1-му изданію.

Тірітака или Тірітака — „три корзины“ — заглавіе буддійскихъ текстовъ. Буддійскія произведенія состоятъ изъ трехъ большихъ отдѣловъ, каждый изъ которыхъ зовется *pitakam* или „корзина“: *Vinaya pitakam* („корзина дисциплины“), *Sutta pitakam* („корзина изреченій“) и *Abhidhamma pitakam* („корзина метафизики“); первый отдѣлъ обнимаетъ правила поведенія и монашеской жизни; второй содержитъ изреченія, разговоры проповѣди учителя; содержаніе 3го отдѣла чисто метафизическое. *Vinaya pitakam* дѣлится на 5 книгъ, изъ которыхъ важнѣйшя *Mahāvagga* и *Sullavagga* (*Maha* — большая, — *Sulla* — малая часть). *Suttapitakam* состоитъ изъ 10 отдѣловъ, изъ которыхъ въ каждомъ по нѣскольку Суттъ напр. 1-я книга *Dīghanīkaya* — „длинный сборникъ“ состоитъ изъ 34 Суттъ; къ этому отдѣлу относятся и *Majjhimanīkaya*, *Samyutta nīkaya*, *Ambuttara nīkaya*. Сутты были стихотворныя какъ наприм. *Ratanasutta* или прозаическія напр. *Brahmajalasutta*; большинство Суттъ дидактическія и излагаютъ изреченія Будды въ стихахъ или прозѣ, какъ напр. большая часть Суттъ *Suttanipata*; другія же историческія напр. *Mahāparanibbanasutta*, которая содержитъ свидѣнія о смерти Будды. Въ *Abhidhammapitakam* 7 отдѣловъ. Ольденбергъ признаетъ, что большая часть этихъ текстовъ была составлена въ 1-е столѣтіе по смерти Будды; Чайндерсъ ссылается на свидѣтельство *Buddhaghosa* (зна-

Интересъ къ жизни учителя отступалъ совершенно на задній планъ передъ интересомъ къ его учению. Совершенно то же явленіе замѣчается и въ древнихъ христіанскихъ общинахъ и въ школахъ учениковъ Сократа. Еще за долго до того времени, когда начали изображать жизнь Иисуса въ нашихъ Евангеліяхъ, въ христіанскихъ общинахъ было уже распространено собраніе рѣчей и изреченій Иисуса (*λόγια*). Къ этому собранію прибавлялись только тѣ рассказы, которые были необходимы для указанія повода и вѣдшихъ обстоятельствъ, при которыхъ говорились отдѣльныя рѣчи. Это собраніе рѣчей Иисуса не имѣетъ ни малѣйшихъ притязаній на какой-нибудь историческій прагматизмъ или на хронологическую вѣрность; то же самое можно сказать и о воспоминаніяхъ Ксенофона о Сократѣ: въ нихъ способъ дѣятельности Сократа выясняется отдѣльными его разговорами. Но жизнь Сократа намъ не рассказали ни Ксенофонъ, ни кто либо другой изъ древнихъ сократиковъ, — да и что могло заставить ихъ заняться этимъ предметомъ? Для сократиковъ фигура Сократа была замѣчательна по словамъ мудрости, изрекаемымъ великимъ философомъ, а не по довольно однообразнымъ вѣдшимъ происшествіямъ его жизни.

Совершенно такимъ же образомъ шло развитіе преданій о Буддѣ. Очень рано начали запоминать и передавать въ общинахъ рѣчи великаго учителя, или, по крайней мѣрѣ, манеру его рѣчей. Отмѣчали также, гдѣ и когда онъ говорилъ или долженъ былъ говорить каждое слово; это нужно было для конкретнаго опредѣленія положенія и для того, чтобы подлинность словъ Будды была выше всякихъ сомнѣній; но когда

ментное въ 4-мъ вѣкѣ духовное лицо буддистовъ), что каноническія книги Тріпитака тѣ самыя, которыя были приведены въ порядокъ на первомъ соборѣ. Первый изъ этихъ соборовъ или Сангитъ былъ собранъ послѣ смерти Будды. Онъ получилъ названіе Сангити, „повтореніе“ „пересказъ“: тексты произносились къмъ либо изъ thesa „старѣйшихъ“ буддійскихъ монаховъ, и всѣ присутствующіе хоромъ повторяли ихъ. Первый соборъ состоялся въ Раджагагѣ, подъ покровительствомъ царя Аджата Сутты и подъ председательствомъ Кассаны и продолжался 7 мѣсяцевъ; Ананда произносилъ изреченія 2-го отдѣла; Ушала — изреченія дисциплинарнаго характера; и Кассана — философскія. Соборъ этотъ называется „первымъ большимъ Сангитомъ“ или „соборомъ пятисотъ“ или „соборомъ старѣйшинъ“.

Прим. перевод.

говорить Будда то-то и то-то, объ этомъ не спрашивали. Разказъ объ этомъ начинался обыкновенно такимъ образомъ: „во время оно“ или: „въ это время возвышенный Будда пребывать въ такомъ-то и въ такомъ-то мѣстѣ“. Въ Индіи вообще никогда не существовало историческаго чутья. Да и вообще въ жизни аскета, какимъ былъ Будда, одинъ годъ проходить на столько однообразно за другимъ, что общинѣ должно было казаться совершенно излишнимъ спрашивать, когда случилось то или это, когда были сказаны тѣ или другія слова, да и вообще едва ли думали о возможности подобныхъ вопросовъ ¹⁾.

Извѣстное событіе изъ странствующей жизни Будды, встрѣча съ тѣмъ или другимъ изъ вѣроучителей, съ тѣмъ или другимъ изъ свѣтскихъ властелиновъ, соединялись съ воспоминаніями о той или другой изъ дѣйствительныхъ или выдуманныхъ его рѣчей. Понятнымъ образомъ на первомъ планѣ въ этихъ воспоминаніяхъ стояли начальныя стадіи его общественной дѣятельности, обращеніе его первыхъ учениковъ, и потомъ конецъ его, прощальныя рѣчи съ учениками и смерть. Такимъ образомъ имѣются біографическіе отрывки, но біографія изъ нихъ составлена въ гораздо позднѣйшую эпоху.

Въ древнихъ источникахъ имѣется относительно мало извѣстій о ранней жизни Будды, о времени до начала его учительской дѣятельности или, какъ говорятъ индусы, о времени до достиженія имъ достоинства Будды, когда еще онъ не обладалъ искущительнымъ знаніемъ, сдѣлавшимъ его учителемъ боговъ и людей, а только искалъ этого знанія. Совершенно понятно, что мы мало знаемъ объ этомъ времени: интересъ церкви состоялъ не столько въ земной личности младенца и юноши изъ дома Сакіевъ, сколько въ личности возвышеннаго, всемірнаго, святаго Будды. Нужно было знать, что онъ говорилъ съ того времени, когда онъ сдѣлался Буддой, и вся-

¹⁾ Позже эти вопросы дѣйствительно были предложены и, понятно, что ни на одну минуту не затруднились отвѣчать на нихъ. Были составлены большіе листы, въ которыхъ говорилось, что говорилъ и дѣлалъ Будда въ 6, 7 и т. д. годахъ своей учительской дѣятельности (см. напр. Bigandet *Life of Śaichwa*, стр. 16-9). Очевидна полная недостоверность этихъ сравнительно позднѣйшихъ листовъ, если мы вспомнимъ объ абсолютномъ молчаніи священныхъ текстовъ и хронологіи.

кій другой интересъ, даже интересъ его борьбы для достиженія достоинства Будды, отступалъ на задній планъ¹⁾. Только въ позднѣйшее столѣтіе, когда разукрасили исторію Будды чудесами, съ особенной любовью начали окружать божественнаго младенца самыми странными созданіями безпредѣльной фантазіи.

Посмотримъ теперь на преданіе и притомъ древнее преданіе, содержащееся въ священныя Палийскія текстахъ, и опредѣлимъ, какого сорта находящіеся въ немъ сказочные элементы.

Само собой понятно, что для сознанія вѣрующаго земное явленіе искрѣпителя даже и съ виѣшней стороны должно было представляться событіемъ несравненной важности. Индусъ, который при мельчайшихъ случаяхъ своей собственной ежедневной жизни привыкъ обращать вниманіе на разныя примѣты, совершенно не могъ представить себѣ, чтобы зачатіе возвышеннаго, святаго, всемірнаго Будды не сопровождалось разными примѣтами и чудесами, чтобы при немъ не торжествовала вся вселенная. Неизмѣримо яркій свѣтъ наполнилъ весь міръ, міры задрожали, четыре бога, стражи четырехъ странъ свѣта, пришли бодрствовать надъ беременной матерью. Рожденіе Будды тоже сопровождается чудесами. Браманы умѣли перечислять тѣлесные знаки, указывающіе на счастье и несчастье человѣка; само собой разумѣется, что младенецъ Будда долженъ былъ въ высочайшей полнотѣ обладать указывающими на святость знаками — въ такой полнотѣ, въ какой обладаетъ ими властелинъ міровой монархіи; истолкователи знаковъ говорили: „если онъ выберетъ свѣтскую жизнь, онъ будетъ царемъ міра, а если онъ отречется отъ міра, то сдѣлается Буддой“.

Намъ незачѣмъ здѣсь приводить другія легендарныя черты

¹⁾ Кромѣ того, виѣшняя форма Сутръ и Винай составляетъ причину, обусловливающую отечественіе разсказовъ объ юности Будды. Такъ какъ въ этихъ текстахъ, за немногими исключеніями дѣло идетъ не о сообщеніяхъ, передаваемыхъ въ свободной формѣ, а или о какомъ-нибудь поученіи Будды, или о какомъ-нибудь правилѣ, даннымъ имъ его ученикамъ, то вводными разсказами могутъ служить только событія его дѣятельности, какъ Будды: его юности касаются только вскользь случайными указаніями, да и то больше словами самого Будды.

того же рода — сущность ихъ и безъ того понятна. Понятно также, что среди основаній, на которыхъ строятся индускія воззрѣнія о свойствахъ всесильнаго героя и міроваго побѣдителя, присутствуетъ и древній естественный миѳъ, давно уже сдѣлавшійся непонятнымъ въ своемъ первоначальномъ значеніи. Потому нечего удивляться, что нѣкоторыя изъ чертъ, рассказываемыхъ вѣрующими для восхваленія Будды, до нѣкоторой степени похожи на то, что задолго до этого времени рассказывалось пастухами и крестьянами ведійской эпохи, или даже на то, что за цѣлое тысячелѣтіе до ведійской эпохи народная фантазія изобрѣла относительно героя-солнца, блестящаго образца всякаго земнаго героизма. Только этотъ элементъ и можно назвать справедливымъ въ теоріи Сенара о солнечномъ происхожденіи Будды¹⁾. Относительно второй группы легендарныхъ чертъ можно уже сомнѣваться, не имѣемъ ли мы въ нихъ нѣкоторыхъ историческихъ воспоминаній. До сихъ поръ упоминаемые нами элементы традиціи вытекаютъ изъ всеобщей вѣры въ выдающееся могущество и величіе Будды, а тѣ гораздо болѣе важныя черты, о которыхъ мы будемъ говорить теперь, коренятся, отчасти въ спеціальныхъ теологическихъ предикатахъ, которые буддійское религіозное мышленіе приписывало святому, познающему, искупителю, и частію во внѣшнихъ происшествіяхъ, обычныхъ въ жизни индускаго аскета, а стало быть, и въ жизни Будды, этого идеальнѣйшаго изъ всехъ аскетовъ.

Какъ показываетъ самое имя Будды. — Буддой его дѣлаетъ его познаніе. Будда есть вмѣстѣ съ тѣмъ и Джина, т. е. побѣдитель, потому исторіи Будды должна предшествовать исторія борьбы для достиженія достоинства Будды.

¹⁾ Изъ сказаннаго въ текетѣ очевидно, какъ мы относимся къ слѣдующему заключенію Сенара (стр. XXVIII): одна черта легенды, имѣющаяся въ какомъ либо источникѣ, доказываетъ существованіе всехъ другихъ, потому что все онѣ, связанныя вмѣстѣ, образуютъ единство, которое древнѣ буддизма. Матеріалы, собранныя съ такимъ прилежаніемъ самимъ Сенаромъ, едва ли убѣдятъ всякаго безпристрастнаго читателя въ чемъ либо другомъ, кромѣ того, что буддійская легенда, во многихъ случаяхъ, черпаетъ изъ запасовъ древнихъ народныхъ сказаній: потому совершенно естественно, что отдѣльныя черты этой легенды находятся въ извѣстномъ соотношеніи другъ къ другу.

Для борьбы нуженъ врагъ, для побѣдителя побѣжденный. Побѣдителю страданія и смерти долженъ противостоять Князь смерти. Мы видѣли, какъ индусское сознание отождествило царство смерти и царство этого міра; припомните ту роль, которую играетъ въ индусскомъ стихотвореніи о Начикетасѣ богъ смерти: онъ обѣщаетъ юношѣ долгую жизнь и всю полноту наслажденій, лишь бы только тотъ отказался отъ познанія. Точно также и противъ аскета, стремящагося къ достоинству Будды выступаетъ Мара—Смерть, властелинъ всѣхъ земныхъ наслажденій, которыя суть ничто иное, какъ скрытая смерть. Шагъ за шагомъ Мара слѣдуетъ за своимъ врагомъ и ждетъ минуты слабости, чтобы овладѣть его душой, но такая минута не наступаетъ. Будда остается непобѣжденнымъ по всѣхъ неудачахъ, въ трудной внутренней борьбѣ.

Когда Будда уже близокъ къ искущительному познанію, то Мара приступаетъ къ нему, чтобы отклонить его отъ пути спасенія разными искушеніями; но его попытка напрасна: Будда достигаетъ спасающаго знанія и высшей святости.

Мы выбираемъ рассказъ объ этой послѣдней борьбѣ и побѣдѣ, для того, чтобы ясно указать на противорѣчія между истолкованіемъ этой легенды Сенаромъ и нашимъ истолкованіемъ.

Какъ рассказываетъ древняя община исторію о достиженіи искущительнаго познанія? И что составляетъ для нея существенное въ этой исторіи?— Существенное тутъ состоитъ только въ томъ, что Будда, сидя подъ деревомъ ¹⁾, проходя черезъ цѣлый рядъ восторженныхъ состояній, достигаетъ въ три почныя стражи одной ночи тройнаго священнаго знанія, что его душа освободилась отъ всего грѣховнаго и что онъ получилъ искупленіе и вмѣстѣ съ тѣмъ познаніе о немъ ²⁾.

¹⁾ Въ большинствѣ мѣстъ о деревѣ совершенно не упоминается. Въ Ariyapariyesanasutta рѣчь вообще идетъ только о томъ, что Будда нашель близъ Урувеллы красивое мѣсто, прекрасный лѣсъ и хорошую рѣку: тамъ онъ сѣлъ и достигъ искупленія.

²⁾ Ср. Vinaya Pitaka том. III ст. 3 и много Сутты Majjhima Nikāya, какъ напр. Bhayabheravasutta (№ 4), Dvedhavitakkas (№ 19), Ariyapariyesanasutta (№ 24), Kaṇhasakkasutta (№ 36), и т. д., а также Buddhavaṃsa II, 63—65. Аналогичные рассказы о достиженіи искупленія учениками и ученицами см. Theragatha 621, Therīgatha (172).

Эти чисто теологическіе элементы разсказа для древней общины гораздо важнѣе борьбы противъ Мары; когда священные Палийскіе тексты разсказываютъ о достиженіи буддійскаго достоинства, то нигдѣ, или почти нигдѣ, нѣтъ рѣчи о Марѣ. По моему мнѣнію, можно признать только одно исключеніе: въ одномъ стихотвореніи Суттанпаты ¹⁾ разсказывается, какъ Мара старался соблазнительными словами вернуть къ свѣтской жизни ищущаго искупленія — тогда онъ еще не достигъ его. Но тотъ не колеблется — „Я выхожу на битву противъ Мары и его войска, онъ не заставитъ меня уйти отъ своего мѣста. Я уничтожаю его войско, котораго не можетъ побѣдить цѣлый свѣтъ и всѣ боги“. И Мара видитъ, что его нападеніе не можетъ потрясти твердости Будды — теперь его уже называютъ этимъ именемъ — неохотно онъ удаляется. Кажется, что достиженіе достоинства Будды происходитъ между началомъ и концомъ этого стихотворенія, но ясно это время здѣсь не указывается. Упомяну еще о другомъ, частію метрическомъ текстѣ ²⁾, по которому Мара, уже послѣ того какъ Будда достигъ достоинства Будды, искушаетъ его подъ деревомъ Аджапала ³⁾; здѣсь также разсказывается объ искусительницахъ, дочеряхъ Мары, по имени Желаніе, Страстность, Похоть: онѣ съизнова начинаютъ борьбу, когда искуситель уже считаетъ дѣло проиграннымъ. Но Будда пребываетъ неподвижнымъ въ своемъ блаженномъ покоѣ. Таковы неразукрашенные представленія древней общины; простыя идеи, изъ которыхъ они образовались, кажется, на столько ясны, что относительно ихъ невозможно имѣть различныхъ мнѣній.

Сенаръ же кладетъ въ основаніе своей критики не эти легенды, а волшебную сказку, въ которую перемѣнился древній разсказъ благодаря грубому вкусу позднѣйшаго времени ⁴⁾. Будда садится подъ деревомъ познанія съ твердымъ

1) № 28 срав. Lalita Vistara ст. 327—329.

2) Samyutta Nikaya, том. 1. 123.

3) Это дерево различно отъ того, подъ которымъ Будда получилъ искупленіе.

4) Главнѣйшіе источники для этой позднѣйшей, священнымъ Палийскимъ текстамъ совершенно чуждой, формы легенды составляютъ комментарии къ Jataka (I, 69) и Lalita Vistara (гл. 19).

рѣшеніемъ не вставать до тѣхъ поръ, пока онъ не достигнетъ искупительнаго познанія. Тогда приближается Мара съ толпами своихъ войскъ; массы демоновъ, чтобы прогнать Будду изъ-подъ дерева, нападаютъ съ огненными оружіями, при вихрѣ бурь, при мракѣ, при ниспадающихъ съ неба потокахъ воды; Будда держится твердо— и демоны, наконецъ, уѣбгаютъ.

Чтобы дать ясное представленіе объ истолкованіи Сена-ромъ этой исторіи, нужно бы было воспроизвести эту дикую и плоскую, совершенно чуждую буддійскую міру, чудесную и сенсационную картину гораздо подробнѣе. Я намѣренъ ограничиться только нѣкоторыми разъясненіями характеристическихъ ея чертъ.

Сначала о деревѣ, подъ которымъ сидитъ Будда. Мара хочетъ прогнать его изъ-подъ дерева, т. е. онъ хочетъ уничтожить рѣшеніе Будды не вставать прежде, чѣмъ будетъ достигнуто искупленіе. Демонъ говоритъ: мѣсто не принадлежитъ тебѣ, а принадлежитъ мнѣ.

Такимъ образомъ, заключаетъ Сенаръ, настоящій объектъ борьбы есть дерево. Дерево принадлежитъ Марѣ, Будда только захватилъ его. Оспаривать у него искупленіе и оспаривать у него дерево—одно и то же. Но какимъ образомъ дерево получаетъ такое значеніе? Что за связь между обладаніемъ деревомъ и обладаніемъ искупительнымъ знаніемъ, къ которому стремится Будда?

Веда говоритъ о небесномъ деревѣ, разбиваемомъ молніей; въ финской мифологіи говорится о небесномъ дубѣ, вырываемомъ солнечнымъ карликомъ. Яма, богъ смерти Ведъ, пьетъ вмѣстѣ съ толпами блаженныхъ, подъ прекраснымъ густо-лиственнымъ деревомъ; и въ сѣверной сагѣ мѣсто Гели при корняхъ ясени Иггдрасли.

Дерево есть облачное дерево; въ облако вошла небесная влажность и его стережетъ мрачный демонъ. Въ ведійской сагѣ силы свѣта и мрака совершаютъ свою великую битву изъ-за облака и изъ-за скрывающейся въ немъ амврозіи: такова же и битва Будды съ войсками Мары. Въ битвѣ облаковъ получается амврозія (amrita), присущая въ облакѣ; просвѣщеніе искупленія, полученное Буддой, также назы-

вается амрозіей (amrita). Царство знанія есть страна безсмертія (Padam amritam).—Таково объясненіе Сенара.

Но даль ли бы это объясненіе замѣчательный изслѣдователь, если бы онъ обратилъ достаточное вниманіе на древній рассказъ о происшествіи подъ деревомъ, на рассказъ только составленный изъ догматическихъ элементовъ, т. е. изъ описанія четырехъ экстазовъ и тройного знанія, пріобрѣтеннаго Буддой ¹⁾? Если бы онъ обратилъ вниманіе, что Будда и Мара въ древнихъ текстахъ—(исключить изъ этого утвержденія придется только Суттанпату, хотя и тамъ ясно о деревѣ не упоминается)—борются совѣмъ не подъ деревомъ и тѣмъ менѣе изъ-за дерева ²⁾?

¹⁾ Или нужно полагать, что этотъ древній рассказъ по сущности дѣла представляетъ форму традиціи позднѣйшую, чѣмъ пестрая описанія, содѣржащаяся въ Лалита Висвара? Что простѣйшій типъ образовался постепенно догматиками съ абстрактнымъ направлениемъ мысли, которымъ не нравились подобныя легенды? Но что даетъ намъ поводъ къ подобнымъ догадкамъ? Древній рассказъ содержитъ всѣ элементы, которые должны были казаться отказавшимся отъ міра ученикамъ Будды важнѣйшими, когда дѣло шло о рѣшительной минутѣ въ жизни ихъ учителя: тутъ были и благочестивые экстазы, и охватывающія весь міръ знаніе и безгрѣшіе, и блаженный покой. Для нихъ и для ихъ міра они были, конечно, важнѣе, чѣмъ облачное дерево. Кромѣ того, въ подтвержденіе нашего мнѣнія можетъ служить и литература Джайна. Тамъ соотвѣтствующій рассказъ имѣетъ слѣдующую форму: некушитель въ такое-то время близъ деревни Джамбийягама, на сѣверномъ берегу рѣки Уджувалійя, на полѣ владѣльца Самага, къ сѣверо-западу отъ священной площади Війяватта, недалеко отъ дерева Сада (дальше слѣдуетъ описаніе тѣла некушителя и его прѣдшествующаго поста), войдя въ сокровищницу созерцанія, находясь въ центрѣ чистаго созерцанія, достигъ Нирваны.—цѣлаго, полнаго, неразрушаемаго, безконечнаго, высочайшаго, абсолютнаго, возвышеннаго знанія и созерцанія“ (Aurangasmita II, 15, 35; ср. Jinasmita 120). Слѣдуетъ описаніе его взгляда, проникающаго міръ и пути переселенія душъ совершенно такъ же какъ въ Винайѣ Питака т. III, стр. 5. Неужели здѣсь у Джайна точно также исчезла борьба съ демономъ Бури объ облачномъ деревѣ и случайно осталось какъ разъ то, что существуетъ и въ древнихъ Палийскихъ текстахъ?

²⁾ Трудно представить себѣ, чтобы въ этомъ стихотвореніи Суттанпаты, въ которомъ, какъ мы сказали, не упоминается прямо о деревѣ, слова Будды (ст. 18) „онъ (Мара) не долженъ прогнать меня съ этого мѣста“—именно относились къ борьбѣ изъ-за этого дерева. Это простое выраженіе, далекое отъ всякихъ мифологическихъ указаній, объясняется,—если только нужно такое объясненіе—заключительными словами Malinogosingasutta (Majjh. Nik. N. 32): „монахъ послѣобыя, возвративши въ себѣ сбора милостыни садится съ сжесточенными ногами, выпрямляя тѣло, окружая главу свою бдительной думой, съ рѣшеніемъ *ни раньше встать съ этого мѣста, пока его душа, свободная отъ привязанности къ земному, отрѣшится отъ всего грѣховнаго*“.

Единственное, что мы находимъ въ этихъ текстахъ о деревѣ познанія, — объ этомъ мнимомъ деревѣ Амвросіи — состоитъ въ томъ, что Будда только сидѣлъ подь нимъ, углубясь въ созерцаніе, приведшее его къ высшему познанію. Но въ Индіи во времена Будды сидѣли, да и теперь сидятъ аскеты, не имѣющіе крова, и разные другіе странники, какъ не подь деревьями? ¹⁾ Мифологъ долженъ помнить, что кромѣ облачныхъ деревьевъ, разбиваемыхъ молніями или опрокидываемыхъ карликомъ солнца, на землѣ растутъ и другія деревья. Мы можемъ предполагать, что деревья, подь которыми сидѣлъ и предавался размышленіямъ Готама Будда, были самыми обыкновенными деревьями.

Точно также мы никакъ не можемъ убѣдиться въ мнѣшескомъ содержаніи другихъ элементовъ этого разсказа ²⁾. Де-

1) Будда проживаетъ семь дней при банановомъ деревѣ Аджала (Mahāvagga 1, 2, 5) столько же времени при деревѣ Мукалинда (1, 3) и Раджайятана (1, 4). На пути изъ Бенареса въ Уравелу, онъ оставляетъ дорогу и садится въ лѣсу подь деревомъ (1, 15, 1). Точно тоже говорится и объ монахѣ Кассапа (Cullavagga XI 1, 1). Ананда, по требованію Будды оставить его, «сѣлъ недалеко подь деревомъ» (Mahā Paṇḍita 24). Въ описаніи аскета (Maḍḍim. Nik. III 181) говорится: «онъ пребываетъ въ уединенномъ мѣстѣ, въ лѣсу, подь деревомъ, на горѣ въ пещерѣ, въ горномъ гротѣ, на кладбищѣ, въ пустынѣ, въ полѣ, на кучѣ соломы» (Ср. также Cullavagga VI 1, 1). Если бы было нужно, то можно бы привести сколько угодно доказательствъ, что аскеты обыкновенно пребывають пощ деревьями.

2) Мы не можемъ даже признать мифологическаго истолкованія личности Мары, кака демона Бури. Совершенно излишне для уясненія столь простой и ясной концепціи Мары употреблять весь аппаратъ ведійской символики и мифологии отъ перворожденной Камы (любви) до атмосферическаго Агни и демона Намучи. Первоначальное, господствующее представленіе, выраженна въ воплощеніи Мары, есть представленіе смерти: это достаточно указывается самымъ именемъ (Мара или Антака). А что богъ смерти есть вмѣстѣ съ тѣмъ и властелинъ царства земныхъ наслажденій и искуситель и потому дѣлается тожественнымъ съ Кама, то это обстоятельство достаточно мотивируется развитіемъ какъ до буддійской, такъ и буддійской метафизики. А всего менѣе можетъ удивлять насъ, что буддійская поэзія дала злому врагу Марѣ имя демона Намучи, называемаго въ Ведахъ врагомъ Индры (кромѣ того уже Satapatha Br. VII, 7, 3, 4 замѣчаетъ при обсужденіи. Rv. VIII, 14, 13: rāma vii Namuciḥ). Самая сущность дѣла воспрещаетъ намъ выводить мифологическія заключенія изъ подобныхъ переносовъ именъ, не вытекающихъ изъ сущности дѣла, а чѣто второстепенныхъ: когда мы говоримъ о титанической натурѣ Фауста, то мы въдь не строимъ мифологическихъ заключеній о проихожденіи сани о Фаустѣ. Сенаръ очень разсудительно отрицаетъ тожественность буддійскаго Мары съ Майриа Авесты (Майриа прозвище Аримана, искушающаго Зороастра). Отрицаетъ это и Дарместетеръ (Ormuzd et Abriman стр. 202).

моны, нападающіе на Будду, бросаютъ огненные горы, огромныя деревья, вырывая ихъ съ корнями, раскаленные массы желѣза и, „какъ будто бы эта столь ясная символика еще не достаточна, картину дополняетъ мракъ, дождь, молнія — эти характеристическія черты всей сцены“ ¹⁾. Намъ кажется, что именно эти-то черты совѣтъ не характеристичны; фантазія естественнымъ и необходимымъ образомъ всегда представляетъ себѣ нападеніе толпы демоновъ въ сопровожденіи молній, грома, и мрака ²⁾. Развѣ духи, которые такъ забавно мучатъ Калибана на очарованномъ островѣ, тоже демоны бури?

Побѣжденный Мара сравнивается съ туловищемъ безъ рукъ и ногъ и совершенно тоже въ Ведахъ „безрукимъ и безногимъ“ называется демонъ тучъ Вритра, котораго разбилъ Индра громовой стрѣлой; но то, что здѣсь говорится о Марѣ представляетъ просто одну изъ сотенъ разнообразныхъ сравненій и потому самому не доказываетъ ничего особеннаго, а кромѣ того, развѣ нельзя потерять руки и ноги въ другихъ бояхъ, кромѣ битвы бурь?

Но достаточно говорить объ этихъ подробностяхъ. Мы можемъ высказать наше мнѣніе въ нѣсколькихъ словахъ: черты, изъ которыхъ состоитъ достиженіе достоинства Будды — и прибавимъ еще многочисленные подробные рассказы буддѣйской легенды — нужно объяснять не мифологіей Ведъ и Эдды, а догматикой буддѣйскаго ученія объ искупленіи и внѣшними условіями и обычаями буддѣйской аскетической жизни ³⁾.

И все-таки при этомъ способѣ объясненій возможно нѣкоторое сомнѣніе. Въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ, когда намъ удастся доказать, что приписываемыя Буддѣ дѣйствія представляютъ частыя или даже постоянныя явленія въ жизни буддѣйскихъ аскетовъ, можно сдѣлать заключеніе двоякаго рода. Или мы можемъ считать эти воспоминанія достоверными, такъ какъ видимъ, что событія происходили всегда

¹⁾ Сенаръ стр. 167.

²⁾ Конечно, возможно, что та или другая изъ этихъ чертъ образовалась въ сагахъ о битвѣ облаковъ и потомъ сохранилось народной фантазіей, но это отнюдь не доказываетъ теоріи Сенара

³⁾ Наши взгляды совершенно подтверждаются анализомъ біографіи Напатуы (*Jina carita* ср. пер. Якоби въ *Sacred books*. XXII).

именно такимъ образомъ. Или, наоборотъ, эти воспоминанія совершенно не достовѣрны, такъ какъ легенда о жизни Будды должна была выдумать непременно такія, а не другія какія-нибудь событія именно потому, что таковъ былъ обычный ходъ вещей послѣ Будды. Правда, сравненіе соответствующихъ джайнскихъ традицій во многихъ отношеніяхъ можетъ помочь нашему изслѣдованію, и все-таки во многихъ случаяхъ остается невозможнымъ рѣшить съ увѣренностью, какое изъ двухъ вышеупомянутыхъ заключеній справедливо. Приходится частію не выходить изъ предѣловъ немногихъ фактическихъ данныхъ, а частію ограничиваться признаніемъ большей или меньшей вѣроятности того или другого взгляда на дѣло, при чемъ по необходимости не всегда удается удержаться отъ субъективизма.

Если мы оставимъ въ сторонѣ тѣ совершенно не историческія и подозрительныя традиціи, о которыхъ мы говорили выше, то зерномъ рассказовъ о Буддѣ мы можемъ считать рядъ положительныхъ фактовъ, которые являются хотя и скромнымъ, но за то совершенно вѣрнымъ достояніемъ исторіи.

Мы знаемъ о родинѣ Будды и о родѣ, изъ котораго онъ происходилъ. Мы знаемъ о его родителяхъ, ранней смерти его матери, объ ея сестрѣ, воспитавшей мальчика.

Мы имѣемъ большое количество другихъ указаній подобнаго же рода относительно различныхъ годовъ его жизни; такія же указанія мы имѣемъ и объ Натапуттѣ и незначительное различіе этихъ указаній другъ отъ друга еще болѣе возбуждаютъ наше довѣріе ¹⁾. Даже на индійской почвѣ было бы немислимо, чтобы община, назвавшаяся по имени сына Сакіевъ, не сохранила черезъ сто лѣтъ послѣ его смерти, хотя бы и въ легендарной формѣ, правильныхъ воспоминаній о важнѣйшихъ личностяхъ, имѣвшихъ отношеніе къ

¹⁾ Якоби—Sacred Books XXII стр. XVII. Если сравнить традиціонныя біографіи обоихъ основателей сектъ, то получается, если можно такъ выразиться, такое впечатлѣніе, какъ будто читаешь рядъ стереотипныхъ жизнеописаній современныхъ молодыхъ ученыхъ: отдѣльныя имена и числа различны, но опредѣленные событія повторяются въ одномъ и томъ же порядкѣ. Жизнь индусскихъ аскетовъ также однообразна, какъ жизнь современныхъ молодыхъ ученыхъ, на сколько она выражается въ ихъ жизнеописаніяхъ.

Буддѣ, и объ извѣстныхъ внѣшнихъ фактахъ его жизни. Можно ли предполагать, что среди молодыхъ христіанскихъ общинъ 1-го столѣтія потерялись или были вытѣснены выдумками воспоминанія объ Іосифѣ и Маріи, Петрѣ и Іоаннѣ, объ Іудѣ и Пилатѣ, о Назаретѣ и Голгофѣ? Очевидно, что здѣсь нужно истолковывать просто простые факты.

Или, можетъ быть, мы заблуждаемся и права та критика, которая видитъ здѣсь простой обманъ? Или, можетъ быть, даже названіе родного города Будды, Капилаватту, возбуждаетъ подозрѣніе? Можетъ быть, это мѣсто Кашила, мѣсто мнѳическаго первобытнаго существа Кашила, основателя ученія Санкхія ¹⁾? Не нужно ли искать въ такихъ именахъ мнѳологическихъ, историческихъ и литературныхъ тайнъ? Особенно если держаться мнѳія Сенара ²⁾, что мы не имѣемъ достаточныхъ доказательствъ существованія такого города.

Но дѣйствительно ли эти доказательства недостаточны? Можно ли считать недостаточнымъ доказательствомъ описаніе маршрута странствующихъ монаховъ въ древнемъ стихотвореніи Суттанпата? ³⁾ Браманы шли изъ Козамби въ Сакету, потомъ въ Саватти, въ Сетабію, въ *Капилаватту* и далѣе въ Кузинару, Наву и Везали; китайскіе пилигримы, объѣзжавшіе Индію въ V и VII столѣтіи до Рож. Хр., видѣли развалины Капилаватты ⁴⁾. Но, возражаетъ Сенаръ:

¹⁾ Во многихъ изслѣдованіяхъ мнѳое происхожденіе буддизма отъ философіи Санкхія играетъ немаловажную роль. Относительно этого я могу сослаться только на слова Макса Мюллера (*Chips From a German Workshop* 1. 26): „мы тщетно ищемъ какого-нибудь опредѣленнаго сходства между системой Кашила, извѣстной намъ по Санкхיאсутра, и между Абхидхарма, или метафизикой буддистовъ“. То же самое говоритъ Сенаръ 441; иначе смотреть на дѣло Шредеръ — Pythagoras und die Indier 68. Дѣйствительно, существующіе въ буддѣйской доктринѣ отголоски ученія Санкхія представляются мнѣ просто обусловленными извѣстнымъ семейнымъ сходствомъ вѣхъ философскихъ системъ Индіи. Я полагаю, что къ тому же результату можно придти, если въ основу изслѣдованія класть не настоящіе, какъ извѣстно, гораздо позднѣйшіе тексты Санкхія, а древнюю ведѣйскую предшественницу санкхѣйской литературы и именно *Maitrāyaṇīya Upaniṣad*; кажется, ничто не препятствуетъ считать главныя составныя части этого послѣдняго текста принадлежащими къ эпохѣ Будды.

²⁾ Стр. 143 ср. 328, а также Вебера *Исторію индѣйской литературы* 2-е изд. 303 стр. Сенаръ, какъ и слѣдуетъ ожидать, находитъ въ Капилаватту „городъ, крѣпость атмосферы“.

³⁾ Стих. 1012.

⁴⁾ Очень жаль, что генералъ Кунингамъ, когда онъ объѣзжалъ эти округа для своихъ археологическихъ изслѣдованій, благодаря своимъ ложнымъ,

по развалинамъ нельзя видѣть. назывался ли разрушенный городъ Капилаватту. Видѣть этого, конечно, нельзя; но съ другой стороны нельзя не придавать значенія традиціямъ, сохранившимся на мѣстѣ, объ этомъ городѣ, и монументамъ, еще сохранившимся тамъ во время путешествія китайцевъ. Но самое лучшее подтвержденіе показаній китайскихъ пилигримовъ состоитъ въ томъ, что съ одной стороны прямыя и непрямыя указанія Палійскихъ священныхъ книгъ о положеніи города, а съ другой стороны маршруты посѣтившихъ его индусскихъ пилигримовъ, если ихъ прослѣдить по картѣ Индіи, совершенно совпадаютъ; а кромѣ того, тамъ, гдѣ по этимъ показаніямъ, находилось отечество Будды, и теперь находится рѣчка, носящая тоже названіе (Рогини). какъ та рѣчка въ странѣ Сакіевъ, о которой упоминаютъ буддійскія традиціи. Я полагаю, что невозможно ожидать болѣе сильныхъ доказательствъ прежняго существованія рано погибшаго города въ странѣ, въ которой не было сдѣлано систематическихъ раскопокъ ¹⁾.

Мать Будды, Майя (т. е. „чудесная сила“), тоже, благодаря своему выразительному имени, сдѣлалась значительной для критики. По мнѣнію Сенара, Майя, умирающая черезъ нѣсколько дней послѣ рожденія своего сына, есть утренній туманъ, исчезающій подъ лучами солнца. Но развѣ рожденіе ребенка не стоило жизни очень многимъ обыкновеннымъ матерямъ? Правда, Веберъ ²⁾ раньше видѣлъ въ имени Майи указанія на космогоническую потенцію Майи въ санкхійской философіи, но позже онъ отказался отъ этого взгляда и самъ указалъ, что понятіе Майи принадлежитъ не къ ученію Санк-

относительно этого вопроса, географическимъ гипотезамъ искалъ развалины Капилаватту совѣзмъ не на томъ мѣстѣ, гдѣ было нужно. Также неудачны были и изысканія Карлейля (Archaeol. Survey of India XII, 82).

¹⁾ Когда Сенаръ говоритъ о неимѣніи рѣшительныхъ доказательствъ существованія Капилаватту, то онъ имѣетъ въ виду умолчаніе браминской литературы, особенно въ большихъ эпическихъ произведеніяхъ. Но если припомнить, что этотъ эпосъ созданъ въ западныхъ частяхъ полуострова, что описанныя въ немъ событія происходили въ западныхъ странахъ и что потому онъ не имѣетъ особеннаго значенія въ географіи Востока—если вспомнить все это, то молчаніе эпоса о неособенно значительномъ, да и при томъ рано разрушенномъ городкѣ Капилаватту, дѣлается совершенно понятнымъ.

²⁾ Ср. также Кёппена „Религія Будды“ 1, 76.

хія, а къ системѣ Веданты. Къ этому можно прибавить, что вообще въ старо-буддійскихъ текстахъ совершенно не имѣется философскаго мистическаго понятія Майи и потому, въ угоду такимъ понятіемъ, не могли выдумать для матери Будды этого имени ¹⁾).

Мы должны признаться, что имѣемъ большое довѣріе къ преданію. Мы полагаемъ, что городъ Капиливатту когда-то дѣйствительно существовалъ, что Будда тамъ дѣйствительно прожилъ свою юность, что священные тексты называютъ его мать Майей не ради какой-нибудь мнѣической или аллегорической таинственности, а просто потому, что она такъ называлась.

Уяснивши, такимъ образомъ, нашу точку зрѣнія на значеніе преданія, перейдемъ теперь къ изложенію исторіи жизни Будды.

¹⁾ Сестра Майи, Магапраджанати тоже не ушла отъ того, чтобы въ ея многозначительномъ имени не начали искать чего-нибудь замѣчательнаго. Сенаръ переводитъ „Праджанати“ словомъ „созидательница“ и при этомъ не видитъ, что это совершенно противно грамматическимъ правиламъ. Какимъ образомъ замѣченный имъ самимъ вариантъ „Праджавати“ въ *Lalita Vistara* не напомнилъ замѣчательному знатоку языка Пали, что это слово означаетъ совсѣмъ не „созидательница“, а просто „богатая потомствомъ“? Въ языкѣ Пали *pradjarati* (= *pradjavati*) есть очень обыкновенное названіе „супруги“. См. Чайльдерсъ и *Magavagga* 1. 14. 1. 2.; X 2, 3, 8; *Mahaparinibbana Sutta* 56. Такимъ образомъ смыслъ этого имени совершенно обыкновенный.

ГЛАВА II.

Ю н о с т ь Б у д д ы.

Въ странѣ и въ родѣ Сакіевъ („могущественныхъ“) въ среднѣ VI стол. до Рожд. Хр. родился благородный младенецъ, Сиддатха. Но извѣстиѣ, чѣмъ это имя, которое онъ носилъ только въ домашнемъ кругу, другія его названія. Его современники знали его, какъ монаха-проповѣдника, ходящаго по всей Индіи, подъ именемъ „аскета Готамы“—это прозвище Сакіи, по обычаю индійскихъ благородныхъ домовъ, заимствовало у одного древняго ведійскаго рода. Но намъ этотъ знаменитѣйшій изъ всѣхъ индусовъ преимущественно извѣстенъ подъ именемъ Будды, т. е. „Пробудившагося“, „Познавшаго“; это не настоящее собственное имя, а названіе, которымъ языкъ вѣрующихъ выражаетъ его догматическое достоинство, какъ побѣдителя заблужденія, какъ познавшаго искупительную истину. Современника Будды, Ноттапутту, основателя общины Джайна, а вѣроятно и многихъ другихъ основателей сектъ тогдашней Индіи, ихъ приверженцы называли подобными прозвищами—и въ томъ числѣ Буддами. Названіе Готамы Будды Сакія Муни, т. е. „мудрецомъ изъ рода Сакіевъ“ употребляется въ поэзи; древнѣйшая литература, кажется, не знаетъ этого названія.

Мы можемъ съ приблизительной точностью опредѣлить родину Будды на картѣ Индіи.

Между Нипальскими высотами Гималаевъ и среднимъ теченіемъ Рапти ¹⁾, орошающей сѣверо-восточную часть Ауд-

¹⁾ Эта рѣка въ будійской литературѣ называется Ачиравати.

ской имперіи, находится ровная плодоносная земля ¹⁾ въ 30 английскихъ миль шириной, съ многочисленными богатыми рыбой озерами, орошаемая многими рѣченками, часто разливающимися. Въ этой-то землѣ незначительная область принадлежала роду Сакіевъ. Къ Востоку ихъ земля отграничивалась отъ сосѣднихъ рѣчкой Рогини; эта рѣчка и теперь еще сохранила это имя, которое она имѣла 2000 лѣтъ назадъ ²⁾. Господство Сакіевъ къ западу и къ югу простиралось почти до р. Рапти ³⁾.

Едва ли гдѣ въ другомъ мѣстѣ положеніе страны настолько зависитъ отъ дѣятельности ея жителей, какъ въ этихъ частяхъ Индіи, сосѣднихъ съ Гималаями. Громаднѣйшія массы воды ежегодно сбѣгаютъ съ горъ, и отъ человѣческой дѣятельности зависитъ, чтобы онѣ приносили странѣ благословеніе или погибель. Страны, которыя во времена социальныхъ неурядицъ и дурного хозяйства, представляютъ болотистую пустыню, очагъ ядовитыхъ мѣзмовъ, могутъ въ нѣсколько десятилѣтій правильной прилежной работы перемѣниться въ мѣста богатой, процвѣтающей культуры; но за то эти страны еще скорѣе могутъ превратиться въ прежнее состояніе одичанія, если прекратится трудъ человѣческій.

Въ эпоху господства Сакіевъ, эта страна должна была быть высоко-культурной; въ такое же положеніе она пришла снова при великомъ императорѣ Акберѣ и начинается къ нему и теперь, послѣ долгаго періода непрерывныхъ безпокойствъ и упадка, при благодѣтельномъ британ-

¹⁾ Китайскій пилигримъ Гуэнъ-Дзангъ (около 650 л. послѣ Рож. Хр.) говоритъ о родинѣ Будды по переводу Сень-Жульена II (30): „земля въ этой странѣ жирная и плодородная, посѣвы и жатвы пропеваютъ въ правильные промежутки времени, нравы жителей кротки и дружелюбны“.

²⁾ Рогини впадаетъ въ Рапти при Горукупорѣ въ 100 англ. миляхъ къ северу отъ Бенареса.

³⁾ Такимъ образомъ, область Сакіевъ охватывала, кажется, слѣдующіе округа (Pergunnachs), принадлежащіе къ провинціи Горукупора: Биннайякпоръ, Банзи и западную половину округа Гавелли. Существующія у насъ данныя, конечно, не достаточны для точнаго опредѣленія величины этой области, но я могу ее считать приблизительно равной 1/3 части Марки Бранденбургъ. Древніе источники кромѣ Капилаватту перечисляютъ слѣдующія мѣста въ странѣ Сакіевъ: Катума (Majjh. Nikaya № 67) и рыночныя мѣста Кхомадуссу Samy Nikaya т. I ст. 184) Металуца (Dhammacetiysutanta, Majjh. № 1), въ Коментаріи Dhammapada названа еще Улуппа.

скомъ управленіи, возвратившемъ странѣ недостающія рабочія силы ¹⁾).

Между высокими лѣсами были распаханы богатые желтые рисовыя поля; воздѣлываніе риса, о которомъ упоминаютъ индусскіе тексты ²⁾, составляетъ и теперь, какъ и въ прежнее время, главную культуру этой страны, такъ какъ воды дождливаго времени очень долго остаются на превосходной почвѣ глубокихъ равнинъ, что дѣлаетъ совершенно излишнимъ необходимое для риса, но крайне трудное, искусственное орошеніе. Между рисовыми полями во времена Сакіевъ также, какъ и теперь, вѣроятно, находились деревни, покрытыя богатой зеленой листвою манго и тамариндовъ, окружающихъ деревенскій прудъ. На заднемъ планѣ, надъ черными массами Нипальскихъ горъ, выдавались доходящія до неба сѣвѣжныя вершины Гималая.

Государство Сакіевъ было однимъ изъ мелкихъ аристократическихъ государствъ, сохранившихся на границахъ большихъ индусскихъ монархій; мы, вѣроятно, не ошибемся, если будемъ представлять родъ Сакіевъ чѣмъ-то родѣ предшественниковъ семей Раджпуртовъ, сумѣвшихъ въ новое время вооруженной рукою защищать свои владѣнія отъ сосѣднихъ Раджей ³⁾. Сакіи находились въ ближайшихъ отношеніяхъ съ сосѣдною съ ними съ запада и съ юга могущественною имперіей Козала (соотвѣтствующей теперешнему Ауду). Сакіи считали себя Козала и цари этой имперіи имѣли надъ ними извѣстныя права, хотя только почетныя; позже они захватили землю Сакіевъ и уничтожали господствующій родъ ⁴⁾).

1) Срав. описанія Бухавана, объѣхавшаго страну въ 1310 г., Montgomery Martin II. 292 ст. 402 и пр.), съ Сунтона Manual of the Statistics of the district of Goruckpore (Allahabad 1861 г.) и съ новымъ официальнымъ Statistical, descriptive and historical account of the Goruckhpore district (Allahabad 1880 г., а также Гунтера Gazetteer of India 2-е изданіе 1885 г. 164 стр.

2) Между прочимъ, на важность рисовой культуры для Сакіевъ указываетъ имя отца Будды: „Чистый Рисъ“ и вѣроятно выдуманныя имена его 4-хъ братьевъ: „Свѣтлый рисъ, Твердый рисъ, Бѣлый рисъ, Огромный рисъ“.

3) Почувительную картину этихъ отношеній даетъ сэръ Слимъ въ его сочиненіи: „A journey through the kingdom of Oude“ I, 240.

4) Царь Козала, которому приписывается это дѣло, есть Видудабга, сынъ современника и поклонника Будды, Пасенади. Позднѣйшія легенды утвер-

Но если политическая сила Сакіевъ была незначительна, то надменность, господствующая въ ихъ древнемъ родѣ, „гордость Сакіевъ“ вошла въ поговорку. Браманы, приходившіе въ залу совѣщаній Сакіевъ, рассказывали, что эти свѣтскіе владыки, производившіе свой родъ отъ знаменитаго сказочнаго царя Оккака (Ikshvāku) были неособенно склонны обращать вниманіе на притязанія духовнаго достоинства. Наши источники говорятъ часто о богатствѣ Сакіевъ¹⁾, они говорятъ объ немъ, какъ „о родѣ благословенномъ великимъ процвѣтаніемъ“, упоминаютъ объ ихъ богатствахъ и о золотѣ, кроющемся въ пѣдрахъ ихъ земли. Несомнѣнно, что главнымъ источникомъ ихъ богатства была культура риса; коммерческое положеніе ихъ земли было тоже до чрезвычайности выгодное, такъ какъ они служили посредниками между горной областью и странами равнины Ганга.

Распространенная традиція признаетъ Будду царскимъ сыномъ. Дѣйствительно во главѣ этой аристократической общины стоялъ глава съ царскимъ титуломъ; намъ неизвѣстно его положеніе, но это положеніе было, вѣроятно, положеніемъ *primus inter paris*. Но представленіе, что отецъ Будды Суддходана имѣлъ это царское достоинство, совершенно чуждо древнѣйшей формѣ традиціи объ этомъ семействѣ. Суддходану намъ нужно считать однимъ изъ богатыхъ благородныхъ землевладѣльцевъ изъ племени Сакіевъ и только позднѣйшія легенды сдѣлали его великимъ царемъ Суддходаной; совершенно такъ же, какъ у Джайна, отецъ основателя этой секты, ясно человѣкъ такого же положенія, какъ и отецъ Будды, позже былъ сдѣланъ великимъ монархомъ²⁾.

ждаютъ, что Сакіи погибли еще при жизни Будды, но это, на столько мнѣ извѣстно, не подтверждается свидѣтельствомъ палийскихъ священныхъ текстовъ: Ападана, въ которой рассказывается, что Будда палъ отъ головныхъ болей, „когда Сакіи были убиты, когда перебилъ ихъ Видудабга“, кажется, принадлежитъ къ позднѣйшимъ элементамъ палийскаго канона. Исторія реликвій Будды (Maharāṣṭra), напротивъ, предполагаетъ, что господство Сакіевъ пережило Будду.

¹⁾ Нельзя не замѣтить, что значеніе этихъ указаній не особенно важно; такъ какъ дѣло шло о томъ, чтобы представить отреченіе Будды отъ своего рода, какъ чрезвычайно большую жертву, то ихъ богатства должны были быть описаны самыми яркими красками. То же самое мы видимъ въ биографіи Натанутты, основателя секты Джайна.

²⁾ Якоби—*Sacred Books of East* т. XX. II ст. X.

Мать младенца Сиддатхи Майя, тоже принадлежавшая къ роду Сакіевъ, умерла рано, черезъ 7 дней послѣ рожденія мальчика; сестра ея, Магападжапати, вторая супруга Суддходана, замѣнила ему мать.

Согласно традиціонному разсказу, въ этомъ случаѣ, конечно, вѣрному,—молодые дворяне проводили свою юность въ столицѣ области Сакіевъ Капилаватту (что значитъ, вѣроятно, „красное мѣсто“ или „красная почва“¹⁾). Этотъ городъ, совершенно неизвѣстный браманской литературѣ, ни въ какомъ случаѣ не могъ быть особенно большимъ, хотя въ одномъ древнемъ буддійскомъ діалогѣ о немъ и говорится, какъ о богатомъ населенномъ мѣстѣ, въ узкихъ улицахъ котораго тѣснились слоны, повозки, лошади и люди.

О дѣтствѣ Будды мы знаемъ очень мало. Упоминается объ одномъ его сводномъ братѣ и о сводной сестрѣ, извѣстной красотой — дѣтяхъ Магападжанати; но неизвѣстно, насколько они были моложе своего брата.

Воспитаніе молодыхъ людей этихъ благородныхъ странъ, мало преданныхъ браманству, имѣло цѣлью скорѣй воинственные упражненія, чѣмъ мудрость ведъ. Буддисты никогда и не приписывали своему учителю ведійской учености. Мальчикъ проводилъ многіе дни въ имѣніи своего отца и древній текстъ описываетъ его предающагося размышленіямъ на поляхъ, въ тѣни благоухающаго дерева Джамбу.

Богатая и знатная молодежь того времени должна была для приличнаго существованія имѣть три дворца, въ которыхъ она и проживала попеременно зимой, лѣтомъ и во время дождей. По традиціи, Будда провелъ свои юношескіе годы тоже въ трехъ такихъ дворцахъ, окруженный той чрезмѣрной роскошью, которая и теперь окружаетъ жилище индусскихъ вельможъ; тутъ были и тѣнистые сады съ прудами, на пловучихъ цвѣтникахъ которыхъ тихо движущіеся цвѣтки

¹⁾ Montg. Martin II. 293 говоритъ объ округѣ Гарукпуръ: „на поверхности не замѣтно почвы краснаго цвѣта, хотя такую землю можно вырыть“. Это совершенно достаточно для объясненія имени Капилаватту, если принять во вниманіе, что наводненія производили измѣненія земной поверхности въ теченіе періода, большаго 2000 л. Сунитонъ упоминаетъ „объ красныхъ мѣстахъ, похожихъ на карбонатъ желѣза въ песчанникахъ подъ поверхностью желтой почвы.“

лотуса блестяли въ солнечномъ свѣтѣ и вечеромъ далеко распространяли свое благоуханіе. Тутъ были и загородные парки, куда отправлялись кавалькады на слонахъ, гдѣ вдали отъ шума городского въ тѣни высокихъ густолиственныхъ Манго и тамариндъ царили покой и уединеніе.

Намъ извѣстно, что будущій Будда былъ женатъ — неизвѣстно на одной или на нѣсколькихъ женщинахъ — и что у него былъ сынъ Рагула, который позже сдѣлался членомъ его духовнаго ордена. Эти указанія мы можемъ считать тѣмъ болѣе вѣрными, что они встрѣчаются въ древнѣйшихъ традиціяхъ, причѣмъ личностями Рагулы и его матери ¹⁾ совсѣмъ не пользуются для какихъ-нибудь дидактическихъ цѣлей, или для описанія политическихъ положеній. Если мы припомнимъ, какую роль въ этическихъ возрѣніяхъ и въ монашескихъ правилахъ буддистовъ играетъ обязанность строгаго цѣломудрія, то для насъ будетъ ясно, что тенденція творцовъ преданія состояла бы скорѣе въ томъ, чтобы скрыть бракъ будущаго Будды, чѣмъ въ томъ, чтобы выдумать несуществующій бракъ. Очевидно, что тутъ мы имѣемъ дѣло съ фактами, а не съ выдумкой.

Эти немногія жизненные черты и составляютъ все, что намъ извѣстно объ юности Будды. Намъ приходится отказаться отъ отвѣта на вопросъ: откуда и въ какой формѣ появились въ его душѣ первые зародыши идей, заставившихъ его промѣнять отечество на чужбину и богатство его дворцовъ на бѣдность нищенствующаго монаха? Правда, легко понять, что именно въ душномъ уединеніи бездѣятельнаго спокойствія и пресыщенія наслажденіями серьезная и сильная натура должна была придти въ безпокойное настроеніе, должна была стремиться къ борьбѣ изъ за высшихъ цѣлей, должна была, наконецъ, отчаяться найти успокоеніе этой жажды въ ничтожномъ мірѣ наслажденій. Но кто можетъ знать о томъ, въ какой формѣ появились эти мысли въ умѣ юноши и какъ проникло къ нему направленіе той эпохи,

¹⁾ Древняя община, кажется, совсѣмъ не знаетъ ея имени, только позже этотъ пробѣлъ былъ пополненъ. Ср. примѣчанія Давида и мои къ нашему англійскому переводу Магаватти I, 54.

заставлявшее тогда и мужчинъ и женщинъ оставлять свои дома и вести монашескую жизнь?

Священные тексты ¹⁾ въ замѣчательно простыхъ образахъ указываютъ намъ, какъ древняя община представляла себѣ пробужденіе основной идеи своего вѣрованія въ душѣ учителя.

Будда говоритъ ученикамъ о своей юности и, сказавши имъ о богатствѣ, окружающемъ его въ его дворцахъ, онъ продолжаетъ:

„Такимъ богатствомъ, о, ученики!—былъ я одаренъ и въ такомъ величій жилъ я. И вотъ пробудилась во мнѣ такая мысль: невѣжественный обыкновенный человѣкъ, подверженный старости и несвободный отъ силы ея, чувствуетъ недовольство, ужасъ и отвращеніе, когда онъ видитъ другого въ старости. Я тоже подверженъ старости и не свободенъ отъ силы ея. Долженъ ли я, человѣкъ, подверженный старости и несвободный отъ силы ея, чувствовать недовольство, ужасъ и отвращеніе, когда я вижу другого въ старости? Это мнѣ не нравилось, и когда я такъ думалъ про себя, о, ученики мои, то у меня пропадала вся радость и веселье, свойственные юности.—Невѣжественный, обыкновенный человѣкъ хотя онъ и самъ подверженъ болѣзни и не свободенъ отъ силы ея“ . и такъ далѣе—то же самое, что говорилось относительно старости и молодости повторяется относительно болѣзни и здоровья и потомъ относительно смерти и жизни. „Когда я, о, ученики,—такимъ образомъ кончается это мѣсто,—такъ думалъ про себя, пропала у меня всякая жизненная радость, присущая жизни“ .

Позднѣйшее время хотѣло выразить въ конкретныхъ явленіяхъ, какъ молодому, здоровому, свѣжему человѣку въ первый разъ и съ рѣшительной силой пришли мысли о старости, болѣзни и смерти и какъ онъ получилъ указанія на путь, спасающій отъ всякаго страданія. Такимъ образомъ, выдумали, или, вѣрнѣе, перенесли на юность Готамы легенду, которую рассказывали объ одномъ изъ мнѳическихъ Буддъ прошлыхъ вѣковъ, а именно—извѣстную исторію о четырехъ

¹⁾ Anguttara Nikāya т. I ст. 145.

выѣздахъ юноши въ садъ передъ городомъ, гдѣ его встрѣчаютъ картины непрочности всего земного, въ фигурахъ безпомощнаго старика, трудно больного и мертваго; и гдѣ, наконецъ, ему встрѣчается монахъ съ бритой головой въ желтомъ платьѣ,—живой образъ покоя и искупленія отъ всякаго страданія. Такимъ образомъ позднѣйшая традиція подготавливаетъ бѣгство Готама изъ его родины, древняя же эпоха совсѣмъ не знаетъ всѣхъ этихъ подробностей.

Когда Готама оставилъ свой домъ, чтобы вести духовную жизнь, ему было, по преданію, 26 лѣтъ.

Вѣроятно поэтъ, подъ перомъ котораго исторія объ этомъ бѣгствѣ сдѣлалась поэмой, полной всей индійской роскоши красокъ — поэмой, которую мы читаемъ теперь въ позднѣйшихъ книгахъ легендъ — этотъ поэтъ обладалъ не малою поэтической силой.

Царскій сынъ возвращался домой съ того выѣзда, на которомъ ему, благодаря встрѣчѣ съ монахомъ, приходитъ мысль о жизни блаженнаго самоотреченія.

Когда онъ садится на свою повозку, ему докладываютъ о рожденіи сына. Онъ говоритъ при этомъ: „у меня родился Рагула ¹⁾, выковали мнѣ цѣпь,“ — т. е. цѣпь, которая угрожаетъ привязать его къ домашней жизни, изъ которой онъ желаетъ уйти. Принцесса, стоящая на порогѣ дворца, видитъ его, когда онъ приближается къ городу, облитый лучами солнца. При видѣ его у ней вырываются слова: „блаженъ покой матери, блаженъ покой отца, блаженъ покой жены, обладающей имъ, такимъ супругомъ“. Юноша слышитъ ея слова и думаетъ про себя: „она права, что въ сердцѣ матери, когда она видитъ такого сына, нисходитъ блаженный покой, что блаженный покой нисходитъ и въ сердце отца и въ сердце супруги. Но откуда приходитъ покой, приносящій сердцу блаженство?“

И онъ отвѣчаетъ себѣ слѣдующимъ образомъ: „когда угасаетъ огонь наслажденія, когда угасаетъ огонь ненависти

¹⁾ При этомъ имени, кажется, имѣлся въ виду Рагу, демонъ, проглатывающій (затемняющій) солнце и луну.

и ослѣпленія, когда угаснуть надменность, заблужденіе и всѣ грѣхи, тогда сердце находитъ блаженный покой“.

Во дворцѣ царскаго сына окружають прекрасныя разодѣтыя прислужницы, старающіяся разсѣять его мысли музыкой и танцами. Онъ не видитъ и не слышитъ ихъ и скоро засыпаетъ. Ночью онъ просыпается и при свѣтѣ лампъ видитъ уснувшихъ пѣвицъ; однѣ говорятъ во снѣ, у другихъ ротъ полуоткрытъ, у нѣкоторыхъ приподнялось платье и обнажилось тѣло. При этомъ видѣ ему кажется, что онъ стоитъ на кладбищѣ, полномъ безобразныхъ труповъ, что весь домъ его объятъ пламенемъ. „Горе мнѣ, восклицаетъ онъ: меня окружаетъ несчастье, горе мнѣ,—меня окружаетъ гибель! Теперь пришло время идти въ великій походъ“. Но прежде чѣмъ онъ уходитъ, ему вспоминается его новорожденный сынъ. „Я хочу видѣть моего ребенка“. Онъ идетъ въ комнату своей супруги, спящей на усѣянномъ цвѣтами ложѣ съ рукой, протянутой надъ головой младенца. Тогда онъ подумалъ: „если я отодвину ея руку и возьму ребенка, то она проснется. Когда я буду Буддой, тогда я вернусь и увижу своего сына“. На дворѣ ждетъ его вѣрный конь Каптака. и царскій сынъ, невидимый ни однимъ человѣческимъ глазомъ, уѣзжаетъ ночью искать мира для своей души и для всего свѣта и для боговъ—и за нимъ слѣдуетъ Мара искунитель, и ждетъ, не придетъ ли минута, когда въ его страдающую душу вторгнется мысль о наслажденіи или о несправедливости, что и дастъ ему силу надъ ненавистнымъ врагомъ.

Такова поэзія. Послушаемъ теперь, какъ древняя эпоха простымъ прозаическимъ языкомъ рассказываетъ о бѣгствѣ или, вѣрнѣе сказать, объ уходѣ Готама изъ его отечества.

„Аскетъ Готама молодымъ, въ молодые годы, въ цвѣтущей юности, въ первой свѣжести жизни ушелъ изъ отечества на чужбину. Аскетъ Готама, хотя его родители¹⁾ и не хотѣли этого, хотя они проливали слезы и плакали, выбрѣлъ

¹⁾ Конечно, это выраженіе не указываетъ, что мать Будды. Майя, считалась тогда еще живою, матерью могли называть Магападжапати, а можетъ быть, здѣсь нужно видѣть неточность выраженія, легко объяснимую при передачѣ стереотипныхъ фразъ.

себѣ бороду и надѣлъ желтое платье и ушелъ на чужбину“.

Въ другомъ мѣстѣ говорится: „тѣсна жизнь въ домѣ, — въ этомъ мѣстѣ нечистоты; свобода внѣ дома, — такъ думалъ онъ и потому оставилъ свой домъ“.

Необходимо, чтобы та богатая красками поэзія, въ которую позднѣйшая эпоха преобразовала исторію ухода Будды изъ Капилаватту, не заставляла насъ забыть эти прозаическіе остатки того немногаго, что было извѣстно объ этомъ событіи въ болѣе древнюю эпоху.

За юностью, проведенной на родинѣ, слѣдуетъ время странствія и аскетической жизни. [Стремленія къ вѣчному благу можетъ вести къ цѣли только того, кто разрываетъ свои связи съ домомъ и семьей, — таково было міровоззрѣніе того времени.

Семь лѣтъ исканій прошло съ того дня, когда Готама оставилъ свой родной городъ, до того дня, когда онъ созналъ истину, когда онъ почувствовалъ себя Буддой, искупленнымъ и проповѣдникомъ искупленія для боговъ и людей.

Въ этотъ семилѣтній періодъ прежде всего онъ довѣрилъ себя руководителю двухъ духовныхъ учителей, чтобы искать того, что языкъ той эпохи называлъ „высочайшимъ состояніемъ благороднаго покоя, не созданнымъ, Нирваной, Вѣчнымъ“. Эти учителя старались вызвать у него патологическое состояніе самоуглубленія, — то состояніе, которое позже въ самомъ буддизмѣ играло немаловажную роль. Это состояніе заключалось въ томъ, что, сохраняя въ теченіи очень долгаго времени извѣстное положеніе тѣла, духомъ отрѣшаются отъ всякаго опредѣленнаго содержанія, отъ всего реальнаго, отъ всякаго представленія.

Но онъ былъ неудовлетворенъ и оставилъ этихъ учителей и бродилъ по странѣ Магадха, пока не пришелъ къ мѣстечку Урувела¹⁾. Въ одномъ древнемъ текстѣ онъ самъ рассказываетъ объ этомъ странствіи слѣдующимъ образомъ: „и подумалъ я, о, ученики мои, такъ: дѣйствительно это хоро-

¹⁾ Будда Гаѣя къ югу отъ Патны. Часто упоминаемая рѣка Неранджара называется теперь Пхалгу. Ср. Кушингемъ. Древняя Географія Индіи 457.

шее мѣсто, прекрасный лѣсъ, тутъ течетъ чистая и красивая рѣка, съ прекрасными мѣстами для купанья, кругомъ находятся деревни, куда можно ходить; благо здѣсь для добраго, ищущаго спасенія!“

Готама провелъ въ лѣсахъ Урувелы долгіе годы въ строгомъ самовоздержаніи. Описывается, какъ онъ сидѣлъ, прижавъ языкъ къ небу, насильственно „удерживая, подавляя, вымучивая“ мысли, ожидая минуты, когда сойдетъ на него неземное просвѣщеніе. Но оно не приходитъ. Онъ стремится къ еще болѣе полному воздержанію отъ требованій человѣческой природы, онъ удерживаетъ дыханіе, онъ воздерживается отъ пищи. Пять другихъ аскетовъ находятся близъ него; удивляясь энергій, съ которой онъ выдерживаетъ свои самонистязанія, они ждуть, когда онъ получитъ желаемое просвѣщеніе и хотятъ тогда сдѣлаться его учениками и идти по указываемому имъ пути самоискупленія. Тѣло его обезображено отъ наложенныхъ имъ на себя мученій и, однако, онъ чувствуетъ, что онъ все еще далекъ отъ цѣли. Онъ видитъ, что самонистязанія не ведутъ къ просвѣщенію и начинаетъ опять принимать пищу, чтобы получить прежнюю силу. Тогда его пять товарищей оставляютъ его: онъ представляется имъ отступникомъ, отъ котораго нечего болѣе ожидать. II Готама остается одинъ.

Однажды ночью, рассказываетъ древнее преданіе, наступила рѣшительная минута, когда ищущій получилъ увѣренность въ томъ, что онъ нашелъ истину. Сидя подъ деревомъ, которое съ тѣхъ поръ названо деревомъ Познанія, онъ прошелъ все высшія ступени отрѣшенія отъ сознанія, пока не снизошло на него чувство всевѣдущаго просвѣщенія: всепроникающей идеей позналъ онъ блужданія духовъ въ ихъ переселеніяхъ въ различныя формы, получилъ обладаніе знаніемъ объ источникахъ, отъ которыхъ происходитъ страданіе міра, и о пути къ уничтоженію этого страданія.

„Когда я позналъ это, — говорилъ онъ объ этомъ времени: когда я созерцалъ это, — душа моя была искуплена отъ грѣха желанія, отъ грѣха земного существованія, отъ грѣха заблужденія, отъ грѣха незнанія. Въ искупленномъ пробудилось знаніе объ искупленіи: уничтожено возрожденіе, ис-

полнено святое дѣло, исполненъ долгъ; не вернусь я къ этому міру—это позналъ я“.

Буддисты считаютъ эту минуту великой и рѣшающей въ жизни Будды и въ жизни боговъ и людей; аскетъ Готама сдѣлался Буддой—пробужденнымъ, просвѣщеннымъ. Эта ночь, проведенная Буддой подъ деревомъ Познанія ¹⁾, на берегу рѣки Неранджары,—есть священная ночь буддійскаго міра.

Находится ли въ разсказѣ священныхъ текстовъ о внутренней борьбѣ Готамы и о конечномъ достиженіи сознанія и міра что-нибудь историческое?

Это одинъ изъ тѣхъ вопросовъ, относительно которыхъ историческая критика не можетъ дать никакого положительнаго результата, не можетъ отвѣтить ни положительно, ни отрицательно.

Самый характеръ источниковъ рѣшительно не говоритъ намъ ничего, что бы заставило насъ думать, что мы имѣемъ передъ собою исторію или мифъ. Въ источникахъ несомнѣнно вѣрное смѣшивается въ столь же несомнѣнно выдуманномъ, но исторія о достиженіи достоинства Будды не имѣетъ никакихъ признаковъ, на основаніи которыхъ было возможно считать ее вѣрной или выдуманной. Она въ существенныхъ своихъ чертахъ похожа на разсказъ Джайна о томъ, какъ основатель ихъ вѣры получилъ высшее просвѣщеніе. Нельзя ли объяснить это сходство тѣмъ обстоятельствомъ, что подобныя событія были весьма обыкновенными?

Во всякомъ случаѣ вѣрно то, что, если даже Будда (и то же самое можно сказать и объ основателѣ общины Джайна) никогда не пережилъ ничего подобнаго, или никогда не утверждать, что онъ это пережилъ,—все-таки легко понять

¹⁾ Куннингемъ (Archaeo Reports. 1. 5) говоритъ о деревѣ (*Ficus religiosa*) въ Будда Гайя, которое считаютъ за дерево Познанія: „знаменитое дерево Будды еще существуетъ, но въ очень жалкомъ видѣ; одинъ большой стволъ, съ тремя вѣтками, направленными къ западу, еще зеленый, но другія вѣтки безъ коры и сгнили. Дерево должно было часто подсаживаться, такъ какъ теперешній фикусъ стоитъ на терасѣ, выше уровня окружающей страны по крайней мѣрѣ футовъ на 30.

И въ настоящее время дерево *Ficus religiosa* почитается священнымъ. Около каждаго буддійскаго храма или монастыря можно найти его, окруженнаго каменной терасой въ нѣсколько футовъ вышины; дерево стоитъ

появленіе такого разсказа въ кругу его учениковъ. Если онъ былъ Буддой, если онъ обладалъ святымъ знаніемъ, то долженъ же онъ на какомъ-нибудь мѣстѣ и въ какую-нибудь опредѣленную минуту слѣлаться Буддой. — получить это святое званіе; а до этого времени должно было быть время, въ которое надъ нимъ живо, даже мучительно властвовало сознаніе, что онъ далекъ отъ своей цѣли. Какого же рода могло быть это время неудовлетворенныхъ исканій? Ученики Будды должны были постоянно бороться противъ ученія аскетовъ, надѣющихся получить блаженство постомъ и самоистязаніемъ. Совершенно ясно, что вражда, которую чувствовали къ этому направленію, должна была отразиться на представленіяхъ объ исторіи Готамы. — онъ самъ долженъ былъ, прежде чѣмъ получилъ безспорное обладаніе истиннымъ искупленіемъ, искать спасенія на ошибочномъ пути самоистязанія; онъ долженъ былъ превзойти всѣхъ монаховъ и брамановъ въ этихъ самоистязаніяхъ, онъ долженъ былъ самъ на себѣ испытать тщетность подобныхъ стремленій — и потомъ уже, возвратившись съ ложнаго пути на истинный, онъ слѣлался Буддой.

Такимъ образомъ, совершенно ясно, что этотъ разсказъ можетъ быть мнѣомъ. Существуетъ достаточно условій, чтобы слѣлать понятнымъ образованіе этого мнѣа. И эта точка зрѣнія до значительной степени подтверждается несомнѣннымъ мнѣическимъ характеромъ дальнѣйшихъ разсказовъ о первыхъ событіяхъ, послѣдовавшихъ за достиженіемъ буддйскаго достоинства.

Но изъ этого не слѣдуетъ, что то, что можетъ быть мнѣомъ, должно обязательно и быть имъ, и мнѣ думается, что существуетъ достаточно основаній, чтобы считать этотъ разсказъ не мнѣическимъ.

Появленіе такого внезапнаго переворота во внутренней жизни Будды настолько соотвѣтствуетъ тому, что переживали родственные ему натуры при подобныхъ обстоятельствахъ,

обыкновенно по срединѣ двора и пользуется тщательнымъ уходомъ. Буддисты считаютъ священное дерево Познанія символомъ побѣды одержанной Буддой.

Прим. перевод.

что мы не можем отрицать возможности подобнаго явленія. Въ различнѣйшіе періоды исторіи и подъ самыми разнообразными формами повторяется представленіе объ обращеніи, совершившемся въ какой-нибудь извѣстный моментъ, или о полномъ преобразованіи человѣка. Можно даже опредѣлить этотъ моментъ, въ который человѣкъ изъ неискупленнаго и непросвѣщеннаго дѣлается искупленнымъ и просвѣщеннымъ. Именно потому, что надѣются и ждутъ такого внезапнаго бурнаго проникновенія души небеснымъ свѣтомъ, дѣйствительно и переживаютъ это проникновеніе. Примѣромъ такого явленія можетъ служить методизмъ и другія секты. Кромѣ того, явленія этого рода совсѣмъ не ограничиваются низменными, живущими въ тяжелой духовной атмосферѣ, личностями; напротивъ, подобное состояніе духа гораздо свойственнѣе натурамъ, имѣющимъ тонкую душевную чувствительность и большую силу фантазій; блеснувшая мысль, внезапное возбужденіе теплаго чувства или живой фантазій или моментъ отдыха и спокойствія, слѣдующій за внутренней борьбой, перемѣняется у этихъ людей въ откровеніе духа или въ призывъ божественнаго могущества, котораго они сознательно или безсознательно ждали, и можетъ дать ихъ жизни совершенно новое направленіе.

Въ тотъ вѣкъ, который описывается въ священныя тексты буддистовъ и — мы можемъ прибавить съ значительной вѣроятностью — въ вѣкъ самого Будды — вѣрованія во внезапное проясненіе духа, въ дѣло внутренняго освобожденія, совершающагося въ одну минуту — это вѣрованіе было всеобщее. Мы находимъ его у буддистовъ, мы находимъ его и у секты Джайна. Искали „искупленія отъ смерти“ и съ радостными лицами сообщали другъ другу, что искупленіе отъ смерти найдено; спрашивали себя, во сколько времени можетъ достигнуть своей цѣли человѣкъ, стремящійся къ святости, и старались уяснить другъ другу образами и сравненіями, что день и часъ, въ который человѣкъ получитъ плодъ безсмертія, не въ его власти, но что, однако, учитель общалъ ученику, что, если онъ останется на правомъ пути, то „черезъ малое время получитъ то, ради чего благородные юноши уходятъ изъ своего отечества на чужбину,

что онъ достигнетъ цѣли святаго стремленія, что онъ еще въ этой жизни познаетъ истину и станетъ съ ней лицомъ къ лицу¹⁾“. Одни старались достигнуть истины посредствомъ самоистязаній, другіе посредствомъ до крайности напряженнаго самоуглубленія, соединеннаго съ продолжительной неподвижностью — и все ожидали минуты, когда съ непосредственной увѣренностью проявится въ ихъ душѣ сознаніе достиженія цѣли. Если естественное существованіе считалось мрачнымъ и бурнымъ, то состояніе, къ которому стремились, должны были считать состояніемъ чистой внутренней святости и увѣренности въ себѣ; къ этому присоединялось сознаніе, что каждый инстинктивно можетъ проникнуть въ міровую связь. И всякій, кто пережилъ подобную минуту, твердо помнилъ мѣсто, гдѣ онъ получилъ это блаженство: „какъ помазанный царь, — говорится въ одномъ мѣстѣ — всю свою жизнь помнить мѣсто, гдѣ онъ родился, гдѣ онъ былъ помазанъ въ царя или гдѣ онъ побѣдилъ враговъ, такъ и монахъ долженъ думать о мѣстѣ, гдѣ онъ отказался отъ свѣтской жизни и надѣлъ монашеское платье, о мѣстѣ, гдѣ онъ позналъ четыре святаы истины, и о томъ мѣстѣ, гдѣ онъ, освободившись отъ грѣховъ, достигъ искупленія и узрѣлъ его лицомъ къ лицу“²⁾.

Едва ли возможно сомнѣваться, что подобное міровоззрѣніе господствовало и во время Будды. Кто уходилъ изъ дому и дѣлался нищенствующимъ монахомъ, тотъ дѣлалъ это въ надеждѣ получить просвѣщеніе. Что же невѣроятнаго въ томъ, что подобное ожиданіе имѣлъ и сынъ Сакіевъ, когда онъ оставилъ свой родной городъ? Что невѣроятнаго въ томъ, что онъ пережилъ тѣ же внутреннія битвы, ту же борьбу

1) Ср. напр. слѣдующее мѣсто: „ученикъ не имѣетъ силы и власти, чтобы его душа сегодня или завтра, или послѣ завтра, свободная отъ привязанности къ земному, освободилась отъ всего грѣховнаго. Но наступаетъ минута, когда душа ученика, если только онъ усердно занимается справедливостью, если только онъ усердно занимается самоуглубленіемъ и мудростью, освобождается отъ привязанностей къ земному и будетъ искуплена отъ всего грѣховнаго“. Ученикъ сравнивается съ земледѣльцемъ, который долженъ пахать, сѣять, орошать свою землю, но не можетъ сказать, что плодъ созрѣетъ сегодня или завтра. И однако, день зрѣлости наступитъ (Anguttara Nikaya т. I, стр. 240).

2) Anguttara Nikaya т. I, стр. 106.

между надеждой и отчаяніемъ, о которой рассказываетъ исторія людей, прокладывавшихъ новые пути религіозному мышленію и религіозной жизни? Что удивительнаго въ томъ, что послѣ сильнаго душевнаго и, можетъ быть, физическаго страданія, въ немъ въ извѣстную минуту пробудилось чувство свѣтлаго покоя и душевной увѣренности и онъ понялъ это, какъ желаемое просвѣщеніе, какъ знакъ полученнаго искупленія? Что, наконецъ, удивительнаго въ томъ, что онъ почувствовалъ себя Буддой—наслѣдникомъ Будды прошлыхъ вѣковъ, призваннымъ міровымъ закономъ, и рѣшился достигнутое имъ блаженство сообщить и другимъ?

Если это было такимъ образомъ, то Будда долженъ былъ сообщить своимъ ученикамъ, которымъ онъ указалъ путь къ спасенію, о тѣхъ внутреннихъ явленіяхъ, которыя происходили въ немъ въ то время, когда онъ достигъ своей цѣли.

И хотя воспоминаніе объ этихъ сообщеніяхъ получило современемъ догматически-схоластическій оттѣнокъ, тѣмъ не менѣе, первоначальный характеръ разсказа все-таки замѣтенъ. Въ этомъ смыслѣ можно сказать, что этотъ разсказъ исторически достовѣренъ.

Историкъ не можетъ всегда имѣть дѣло съ установленными фактами. Пусть всякій рѣшаетъ, или воздерживается отъ рѣшенія, какъ ему угодно; я же, съ своей стороны, долженъ признаться, что я вѣрю, что въ разсказѣ о томъ, какъ сынъ Сакіевъ сдѣлался Буддой, имѣется отчасти историческое воспоминаніе.

ГЛАВА III.

Начало дѣятельности Будды, какъ вѣроучителя.

Съ этого рѣшительнаго переворота въ жизни Будды наши источники представляютъ связный рассказъ ¹⁾; они указываютъ намъ, какъ древняя община Будды представляла себѣ начало его общественной дѣятельности, обращеніе первыхъ учениковъ, побѣду надъ первыми противниками. Очень долго не дѣлали оныта сочинить связное жизнеописаніе Будды, но особенно сильно должны были интересоваться этимъ первымъ временемъ его жизни, точно такъ же, какъ его послѣдними днями, и потому исторія этой части жизни опредѣлилась традиціей еще въ очень древнюю эпоху; рассказъ дѣйствительно носить отпечатокъ глубокой древности. Кто не испыталъ самъ на себѣ, что изъ-за однообразныхъ житейскихъ воспоминаній обыкновенно весьма ясно выдѣляются воспоминанія начала сознательной жизни—дни юности?

Будда, прежде чѣмъ онъ выходитъ на проповѣдь, проводитъ въ постѣ 28 дней ²⁾ близъ дерева Познанія, „наслаж-

¹⁾ Mahāvagga. Сравни. съ частью этого рассказа Aṅgīyapariyesanasutta (Majjh. Nik. № 26).

²⁾ Такова древнѣйшая форма традиціи въ Mahāvagga, позднѣйшіе отчеты говорятъ о 49 дняхъ. По древнѣйшей традиціи Будда въ концѣ 7-го дня уходитъ отъ дерева Познанія къ фиговому дереву Аджанала („дерево пастуховъ козъ“). Позднѣйшій отчетъ причитываетъ здѣсь три семидневныхъ періода. Естественно, что комментаторъ, отецъ церкви Буддагоза, старается объяснить различіе обоихъ рассказовъ: „Это все равно, какъ въ томъ случаѣ, когда говорятъ: „послѣ того какъ онъ поѣлъ, онъ легъ отдохнуть. Этимъ совсѣмъ не говорится, что онъ легъ не вымывши рукъ, не выполаскавши рта, не гово-

даясь блаженствомъ искупленія“. Легко понять представленіе, лежащее въ основѣ этого разсказа: послѣ тяжелой борьбы достигнута побѣда; естественно, что побѣдитель, прежде чѣмъ онъ начинаетъ новую борьбу, останавливается, чтобы наслаждаться уже достигнутымъ, что искупленный, прежде чѣмъ возвѣщать другимъ искупленіе, наслаждается самъ своимъ блаженствомъ.

Первые 7 дней Будда, углубленный въ созерцаніе, пребываетъ подъ святымъ деревомъ. Въ ночь на седьмой день передъ его умомъ проходятъ цѣнь причинъ и слѣдствій, отъ которыхъ происходятъ страданія бытія: „изъ незнанія происходятъ формы, изъ формъ происходятъ познанія“. и такимъ образомъ идетъ рядъ посредствующихъ членовъ: „изъ привязанности къ существованію сознаніе, изъ сознанія рожденіе, изъ рожденія происходятъ старость и смерть, горе и печаль, страданіе, забота и отчаяніе“. Если уничтожить первую причину, на которой виситъ вся цѣнь слѣдствій, если уничтожить незнаніе, то все изъ него протекающее падаетъ и всякое страданіе уничтожается. „Познавъ это, Возвышенный произнесъ слѣдующее изреченіе:

Три раза въ три ночныя стражи, передъ его умомъ проходитъ весь этотъ рядъ причинъ и слѣдствій: и, наконецъ, онъ произноситъ изреченіе:

„Когда прошли семь дней, Будда возсталъ отъ созерцанія, въ которое онъ былъ погруженъ, оставилъ древо Познанія и пошелъ къ фиговому дереву Аджапала“ (дерево пастуховъ козь). Другая позднѣйшая редакція этой традиціи прибавляетъ къ этому разсказу еще исторію искушенія.

„Когда открывается вѣчный порядокъ
Жгучему чувству брамана,—
Сомнѣнье уходитъ далеко, далеко
И ясно начало всего мірозданія“.

„Когда открывается вѣчный порядокъ
Жгучему чувству брамана,—
Войска искушителя онъ побѣждаетъ,
Какъ солнце, льющее свѣтъ въ міровое пространство“.

ривши о чемъ-нибудь, — это только значить, что онъ послѣ обѣда началъ ложиться. Такъ и здѣсь совсѣмъ не говорится того, что послѣ того, какъ онъ всталъ отъ этого созерцанія, онъ ушелъ позже. Но, что же дѣлалъ Возвышенный, прежде, чѣмъ онъ ушелъ? Онъ пробылъ еще 21 день *вблизи* древа Познанія“ и т. д.

Конечно, невозможно признать, что въ буддѣйскомъ преданіи сохранилось воспоминаніе объ отдѣльныхъ явленіяхъ добрыхъ и злыхъ духовъ, съ которыми имѣлъ дѣло Будда, но несомнѣнно, что онъ самъ и его ученики раздѣляли въру всѣхъ индусовъ въ такія явленія, и что они были убѣждены, что сами видѣли эти явленія.

Мара, искушитель, знаетъ, что ни страхъ, ни похоть не имѣють власти надъ Буддой; подъ древомъ Познанія онъ побѣдилъ всѣ земныя желанія. Уничтожить эту побѣду невозможно, но искушитель можетъ добиться другого: онъ можетъ убѣдить Будду теперь же отвернуться отъ земной жизни и войти въ Нирвану. Тогда только онъ одинъ уйдетъ изъ власти Мары, человѣчеству же онъ не принесетъ ученіе объ искупленіи.

..И приступилъ ко мнѣ Мара злой.—такъ рассказывалъ потомъ Будда своему ученику Анандѣ исторію своего искупленія,—приступивъ ко мнѣ, сталъ онъ рядомъ со мной, и, стоя со мной рядомъ, Ананда, сказалъ мнѣ Мара злой: „войди теперь въ Нирвану. Возвышенный, войди въ Нирвану Совершенный,—настало время Нирваны для Возвышеннаго!—Такъ онъ говорилъ мнѣ и я отвѣтилъ Марѣ злому, Ананда, такимъ образомъ: я не войду въ Нирвану, злой, пока не образую учениковъ своихъ, монаховъ, мудрыхъ и просвѣщенныхъ, знатоковъ закона, опытныхъ въ ученіи и въ законѣ, опытныхъ въ правилахъ, идущихъ далѣе возвѣщать, учить, распространять, открывать, приводить въ порядокъ, излагать то ученіе, которое они слышали отъ своего учителя; уничтожать сопротивленіе ихъ ученію, возвѣщать законъ чудесами. Я не войду въ Нирвану, о злой, до тѣхъ поръ, пока не сдѣлаю своими ученицами монахинь, мудрыхъ и просвѣщенныхъ... (и далѣе, по манерѣ буддѣйскаго церковнаго стіля, слово въ слово повторяется о монахиняхъ, о свѣтскихъ братьяхъ и сестрахъ то же самое, что было сказано о монахахъ). Я не войду въ Нирвану, о злой, пока не процвѣтетъ, не увеличится и не распространится надъ всѣмъ народомъ и не будетъ возвѣщенъ всѣмъ людямъ мой святой законъ“.

Но обратимся, однако, къ древней редакціи разсказа ¹⁾.

Будда пребывалъ еще 21 день въ различныхъ мѣстахъ, вблизи дерева Познанія, „наслаждаясь блаженствомъ искупленія“. Здѣсь разыгрывается нѣчто вродѣ увертюры къ великой драмѣ, героемъ которой онъ будетъ потомъ. Встрѣча съ „браманомъ насмѣшливаго характера“ указываетъ на будущую борьбу и побѣду надъ браманизмомъ. О насмѣшкѣ, которую сказала этотъ браманъ Буддѣ, ничего не говорится, разсказывается только, что онъ предложилъ ему вопросъ: „въ чемъ, Готама, состоитъ сущность брамана? И каковы свойства, дѣлающія человека браманомъ?“ Будда, подъ деревомъ Познаній, въ своемъ изреченіи о браманѣ, жгучему чувству котораго открывается порядокъ міроздавія, говорилъ о себѣ самомъ: теперь браманъ оснариваетъ у него, человека свѣтскаго сословія, право на почести браманства. Будда сурово отвѣчаетъ ему: „тотъ истинный браманъ, который изгналъ изъ себя все злое, который не знаетъ ни насмѣшки, ни скверны, кто побѣдилъ самъ себя“.

Человѣческая вражда ничто передъ Буддой и даже борьба элементовъ не можетъ нарушить пріобрѣтеннаго имъ блаженнаго покоя. Поднимается непогода, семь дней льютъ дожди, холодъ, буря и мракъ окружаютъ его. Царь змѣй, Мукалинда, выходитъ изъ своего сокровеннаго царства, обвиняетъ семь разъ тѣло Будды и защищаетъ его отъ непогоды. „Но послѣ семи дней, когда змѣиный царь, Мукалинда, увидѣлъ, что небо сдѣлалось яснымъ и безоблачнымъ, отлучилъ онъ тѣло Возвышеннаго, принявъ форму юноши, и сталъ передъ Возвышеннымъ, обожая его съ сложенными руками. Видя это, Возвышенный произнесъ слѣдующее изреченіе:

¹⁾ Кромѣ того, что этой исторіи объ искупленіи не имѣется въ Магаваггѣ, я не могу признать ее древней еще по другой причинѣ. Дальше мы будемъ говорить объ исторіи внутренней борьбы Будды — долженъ ли онъ возвѣстить свѣту свой законъ и не лучше ли одному достигнуть искупленія; явленіе Брами прогоняетъ это сомнѣніе. Эта исторія выражаетъ ту же самую мысль, которая лежитъ и въ основѣ разсказа о Марѣ, а именно: мысль о борьбѣ Будды съ возможностью воспользоваться одному священнымъ знаніемъ и не сообщать его всему человѣчеству. Если бы онъ отвергъ искушеніе Мары на томъ основаніи, что время войти въ Нирвану придетъ только тогда, когда онъ пріобрѣтетъ учениковъ и ученицъ и возвѣститъ законъ всему міру, то весь разсказъ о разговорѣ съ Брамой былъ бы совершенно излишнимъ.

„Блаженно уединеніе радостнаго, познающаго и созерцающаго истину. Блаженъ твердый, не наносящій никому страданія. Блаженъ покончившій съ всякой страстью, съ всякимъ желаніемъ. Побѣда надъ упорствомъ Я поистинѣ есть высшее блаженство“.

Настоящая буддѣйская картина: искупитель міра, при ревѣ бурн, обвитый семь разъ змѣей, наслаждается блаженствомъ уединеннаго покоя.

Далѣе слѣдуетъ первая встрѣча съ людьми, признавшими его Буддой. Проѣзжаютъ два купца. Божество, бывшее при своей жизни близкимъ къ купцамъ, сообщаетъ имъ о близости святаго и требуетъ, чтобы они его накормили. Боги, господствующіе надъ четырьмя странами свѣта, предлагаютъ ему чашу—безъ чаши совершенные Будды не могутъ принимать пищи и онъ вкушаетъ то, что подаютъ ему купцы—первую пищу послѣ долгаго поста.

„Купцы же Тапусси и Бхаллика, когда они увидали, что Возвышенный послѣ обѣда вымылъ свою чашу и руки, преклонили свои головы къ ногамъ Возвышеннаго и сказали ему: „мы здѣсь, о господи! прибѣгаемъ къ Возвышенному и его ученію; пусть отнынѣ и на всю нашу жизнь Возвышенный считаетъ насъ его почитателями ¹⁾, ибо мы прибѣгаемъ къ нему“. Это были первые люди, исповѣдовавшіе вѣру въ двухъ словахъ“—именно вѣру въ Будду и его законъ, такъ какъ третьяго члена буддѣйской троицы—общины—еще не существовать.

Въ этой прелюдіи къ исторіи дѣятельности Будды не достасть одного элемента, а именно указанія на главнѣйшую задачу его жизни, на проповѣдь искупительнаго ученія и на привлеченіе въ ученики людей изъ разныхъ классовъ народа. Купцы прибѣгаютъ къ Буддѣ и его закону, но самый законъ не возвышенъ еще имъ. Послѣдующій разсказъ уясняетъ эту кажущуюся странность. Одно дѣло достигнуть искупительной истины для себя самого, а другое дѣло возвысить ее міру. Первое Будда совершилъ, но онъ еще не

¹⁾ Magavagga 1, 5, 2. Majjh Nikaya т. I. 167.

рѣшился твердо совершить второе; прежде, чѣмъ онъ приметъ это рѣшеніе, ему надо побѣдить нѣкоторое сомнѣніе ¹⁾).

Я приведу этотъ разговоръ словами самого текста ²⁾). „Когда Возвышенный жилъ и пребывалъ въ уединеніи, въ его умѣ появилась такая мысль: познать я эту глубокую истину, которую трудно познать и трудно понять, истину миротворящую, возвышенную, превосходящую всякое мышленіе, глубокую, понять которую можетъ только мудрецъ.

Человѣчество живетъ въ земныхъ желаніяхъ, въ земныхъ желаніяхъ его прибѣжище и наслажденіе. Человѣчеству, живущему только въ земныхъ желаніяхъ и находящему въ нихъ свое прибѣжище и свое наслажденіе, будетъ трудно понять законъ каузальности, цѣпь причинъ и слѣдствій; и еще ему будетъ трудно понять успокоеніе всѣхъ формъ, отреченіе отъ всего земного, умерщвленіе страсти, прекращеніе желанія, конецъ, Nirvanу. Если я возвѣщу законъ, меня не поймутъ, и я даромъ потрачу свои труды. И тотчасъ же Возвышенному пришло на мысль такое изреченіе, которое прежде никто не слышалъ:

„Зачѣмъ открывать міру то, что я приобрѣлъ тяжелой борьбой!
Истина остается скрытой отъ того, кого наполняетъ желанье
и ненависть:

Трудна она, таинственна, скрыта отъ грубаго ума,
Ее не можетъ созерцать тотъ, умъ котораго омраченъ земными
желаніями“.

„Когда Возвышенный думалъ такъ, сердце его склонилось къ тому, чтобы оставаться въ покоѣ и не проповѣдывать закона, тогда Брама Сагампати ³⁾ познать въ умѣ своемъ мысли святаго и сказалъ себѣ: но истинѣ погибнетъ міръ, но истинѣ погибнетъ міръ, если солнце совершеннаго, святаго, Высшаго Будды склоняется къ тому, чтобы оставаться въ покоѣ и не проповѣдывать закона. И оставилъ Брама Сагампати небо столь быстро, какъ сильный человѣкъ

¹⁾ На языкѣ буддійской догматики *Rassakibuddha* (Будда только для себя) не есть еще *Sammasam buddha* (всемирный Будда, учитель міра), что бы Будда сдѣлался *Sammasambuddho*, нуженъ какой-нибудь особенный мотивъ.

²⁾ Т. е., какъ свѣтскіе ученики, а не какъ монахи.

³⁾ У буддистовъ Сагампати есть постоянное прозвініе Высшаго Браны; сколько нибудь достовѣрно объяснить это названіе невозможно.

выпрямляетъ свою согнутую руку, или сгибаетъ свою выпрямленную руку, и появился онъ передъ Возвышеннымъ. И обнажилъ Брама Сагампати плечо свое отъ верхней одежды, ¹⁾ преклонилъ правое колено, поднялъ сложенные руки къ Возвышенному и сказалъ ему такъ: „пусть, господи, Возвышенный проповѣдуетъ ученіе, пусть совершенный проповѣдуетъ законъ! Есть люди, чистые отъ праха земного, но если они не услышатъ проповѣди закона, они погибнутъ: они и будутъ учениками закона“. Такъ говорилъ Брама Сагампати и, сказавъ это, онъ продолжалъ:

„Въ Магадха странѣ появилось сперва
Ученье нечистое грѣшныхъ людей.
Отверзи, о, мудрый, ты вѣчности дверь.
Скажи, о, безгрѣшный, все то, что позналъ!
На горной вершинѣ высоко стоя.
Ты смотришь далеко на весь міръ земной.
Взойди же, о, мудрый, взойди ты туда,
Гдѣ истины крѣпость стоитъ надъ землей.
Взгляни, о счастливый, взгляни на людей,
Страдающихъ всѣхъ отъ рожденья и старости мукъ.
Впередъ, о впередъ, необходимый и славный герой!
Иди во весь міръ, указатель путей.
Скажи свое слово—поймутъ его многіе люди!“

(Будда отвѣчаетъ на требованіе Брамѣ сомнѣніями, что возвыщеніе истины кажется ему безплоднымъ дѣломъ. Брама три раза повторяетъ свою просьбу и, наконецъ, Будда соглашается).

„Какъ въ пруду однѣ водяныя розы, голубые цвѣтки Лотуса, бѣлые цвѣтки Лотуса, рожденные въ водѣ, выросшіе въ водѣ, не выдаются изъ воды и растутъ въ ея глубинѣ; другіе же водяныя розы, голубые цвѣтки Лотуса, бѣлые цвѣтки Лотуса, рожденные въ водѣ, выросшіе въ водѣ, доходятъ до водяной поверхности; а третьи водяныя розы, голубые цвѣтки Лотуса, бѣлые цвѣтки Лотуса, рожденные въ водѣ, выросшіе въ водѣ, выдаются изъ воды и вода не мочитъ ихъ цвѣтковъ: — точно такъ же, когда Возвышенный обозрѣлъ весь міръ своимъ взглядомъ Будды, онъ увидалъ людей, души которыхъ чисты отъ земного праха и людей,

¹⁾ Въ знакъ почтенія.

души которыхъ не чисты, людей съ сильнымъ умомъ и глупыхъ. людей съ благороднымъ характеромъ и неблагородныхъ, увидать добрыхъ слушателей и дурныхъ слушателей, увидать многихъ живущихъ въ страхѣ передъ загробной жизнью и передъ грѣхами.

„Когда онъ увидать это, то сказалъ Брамъ Сагамнати такое изреченіе:

„Отверста для всехъ пусть будетъ вѣчности дверь:
Кто уши имѣеть, да слышитъ то слово и вѣрить!
Я думалъ о тщетномъ трудѣ и слово святое, о, Брама,
И грѣшному міру еще не повѣдать“.

Такимъ образомъ легенда описываетъ побѣду героя надъ послѣдними препятствіями, стоящими между нимъ и призваніемъ искупителя, побѣду надъ всякими сомнѣніями; теперь рѣшеніе проповѣдовать міру то познаніе, въ которомъ онъ самъ нашелъ миръ, это рѣшеніе утвердилось въ душѣ Будды.

Проповѣдь въ Бенаресѣ.

Кто же первый долженъ услышать новое евангеліе? Въ легендѣ Будда прежде всего воспоминаетъ о двухъ учителяхъ, руководителю которыхъ онъ слѣдовать въ юности. Если онъ имъ сообщитъ свое ученіе, то они поймутъ его. Божество извѣщаетъ его, что оба они умерли; можетъ быть, это было и въ дѣйствительности такъ; во всякомъ случаѣ смыслъ этого эпизода легенды совершенно ясенъ. Никто кромѣ нихъ не имѣлъ большихъ правъ быть первыми слушателями евангелія. Со стороны Будды было бы неблагодарностью, если бы онъ не сдѣлалъ ихъ раньше другихъ участниками достигнутаго блаженства. Но такъ какъ другихъ знали и называли первыми обращенными въ буддизмъ, то для составителей легенды было очевидно, что обоимъ ихъ уже не было на свѣтѣ, когда Будда началъ проповѣдовать свое ученіе.

Если бывшіе учителя Будды не могли сдѣлаться его первыми учениками, то ими могли сдѣлаться товарищи его первыхъ стремленій и борьбы. — тѣ нять аскетовъ, которые

долго соперничали съ нимъ въ самонствзаніяхъ, а потомъ оставили его, когда увидали, что онъ пересталъ искать спасенія на пути самонствзаній. Они жили въ Бенаресѣ и легенда рассказываетъ, что Будда отправился туда. Очень возможно, что традиція основывается здѣсь на древнемъ до-стовѣрномъ воспоминаніи ¹⁾. У буддистовъ изетари Бенаресъ считался городомъ, гдѣ раньше всѣхъ началась проповѣдь искупленія и гдѣ ей впервые повѣрили.

Дальше мы попробуемъ характеризовать манеру Будды проповѣдывать свое ученіе. Здѣсь мы передаемъ просто древній рассказъ. Онъ показываетъ намъ своего героя въ началѣ его поприща, совершенно готовымъ, такимъ, какимъ онъ является намъ во всю свою длинную жизнь. Монахи, которымъ мы обязаны этими описаніями, не могли ни описать, ни выдумать внутренняго творчества, потому что они и не знали, что такое внутреннее творчество. Да если бы они это и знали, то какое творчество могло существовать у Совершеннаго, который самъ нашелъ путь изъ міра творчества, полнаго страданія, въ міръ блаженнаго бытія?

Исторія о первой проповѣди Будды въ Бенаресѣ написана въ томъ обстоятельномъ стилѣ, какой вообще свойстве-

¹⁾ Совершенно понятно, что Будда возвѣстилъ свое евангеліе прежде всего своимъ товарищамъ и почитателямъ, въ которыхъ онъ могъ ожидать найти особенно благосклонныхъ слушателей. Критика не имѣетъ рѣшительно никакихъ средствъ для опредѣленія, имѣемъ-ли мы тутъ дѣло съ истиной или съ выдумкой. Но по моему мнѣнію, вѣроятно а priori, что не утратилось воспоминаніе о томъ, гдѣ и кому говорилъ Будда свою первую проповѣдь, или гдѣ, по крайней мѣрѣ, онъ говорилъ свою первую проповѣдь, имѣвшую успѣхъ. Очень возможно, конечно, что традиція умалчиваетъ о о предшествующихъ тщетныхъ попыткахъ Будды приобрести себѣ учениковъ: однако попытка Фейера (*Études Bouddhiques* I. 1—37) указать въ преданіи слѣды подобныхъ неудачъ Будды кажется мнѣ неудачной. Самая сущность этого традиціоннаго рассказа не позволяетъ намъ искать въ дѣятельности Будды той прагматической связи, которую думаетъ найти въ ней этотъ ученый. Если мы прослѣдимъ по картѣ побѣдныхъ шествій Будды, рассказываемое въ Магаваггѣ I, 1—24, то нельзя ничего замѣтить относительно этого маршрута. Это странствованіе взадъ и впередъ составляетъ характерную привычку индійскихъ пилигримовъ. При той аналогіи, которую буддисты признаютъ между побѣднымъ поприщемъ своего учителя съ побѣдоносными походами царя-побѣдителя, естественно предполагать, что путешествіе Будды построено на основаніи схемы такого похода (см. вапр. *Lalita Vistara* стр. 16). Противорѣчіе рассказовъ Магавагги съ такой схемой существованія подтверждаетъ мнѣніе, что Магавагга передаетъ дѣйствительные факты.

нень буддійскимъ священнымъ текстамъ. Она говоритъ слѣдующее: 1).

„И Возвышенный, странствуя изъ мѣста въ мѣсто, пришелъ въ Бенаресъ, въ дикій паркъ Пизнатана, гдѣ жили пять монаховъ. И увидали пять монаховъ Возвышеннаго, приближающагося къ нимъ и когда они его увидали, то сказали другъ другу: „друзья! вотъ идетъ аскетъ Готама, живущій въ довольствѣ, оставившій свое стремленіе и обратившійся къ довольству. Мы не хотимъ ему оказать какого-нибудь почтенія, не встанемъ передъ нимъ, не возьмемъ у него чаши и верхняго платья, но мы оставимъ ему мѣсто: если захочетъ, можетъ сѣсть“.

„Но чѣмъ ближе Возвышенный подходилъ къ этимъ монахамъ, тѣмъ менѣе могли они удержаться при своемъ рѣшеніи: они пошли на встрѣчу Возвышенному, одинъ взялъ у него чашу и верхнее платье, другой приготовилъ ему мѣсто, третій поставилъ воду для ногъ и скамеечку. Возвышенный сѣлъ на мѣсто, приготовленное ему. Сѣвши, Возвышенный вымылъ ноги свои.

„Монахи же говорили съ Возвышеннымъ, называя его по имени и называя его другомъ. И когда они говорили такъ, то Возвышенный сказалъ этимъ монахамъ: „монахи! не называйте Совершеннаго по имени, не называйте его другомъ 2). Совершенный, о, монахи! есть святой Высочайшій Будда. Отверзите уши ваши, — искупленіе отъ смерти найдено. Я поучаю васъ, я проповѣдую законъ. Если вы будете поступать сообразно поученію, то черезъ малое время вы получите то, ради чего благородные юноши уходятъ съ родины на чужбину: вы получите высшее исполненіе священнаго стремленія, вы въ этой еще жизни познаете истину и узрите ее лицомъ къ лицу.“

„И когда онъ говорилъ такъ, пять монаховъ сказали Возвышенному: если ты, другъ Готама, не могъ достигнуть неземнаго совершенства, полнаго величія знанія и созерца-

4

1) Maggavāga I. 6, 10.

2) Слово Tathāgatha, которое мы переводимъ словомъ „Совершенный“, вѣроятно, употреблялось Буддой, когда онъ говорилъ о себѣ.

нія святого посредствомъ стремленія, посредствомъ самонестязаній, то какъ ты хочешь достигнуть неземного совершенства, полного величія знанія и созерцанія святого теперь, когда ты живешь въ довольствѣ, когда ты оставилъ свое стремленіе и обратился къ довольству”.

Когда пять монаховъ говорили такъ, Возвышенный сказалъ имъ: „Совершенный, монахи, не живетъ въ довольствѣ; онъ не оставилъ свое стремленіе и не обратился къ довольству. Совершенный, о, монахи, есть святой Высочайшій Будда. Отверзите уши ваши; искупленіе отъ смерти найдено. Я поучаю васъ, я проповѣдую законъ. Если вы будете поступать сообразно поученію, то черезъ малое время вы получите то, ради чего благородные юноши уходятъ съ родины на чужбину, получите высшее исполненіе священнаго стремленія; вы еще въ этой жизни познаете истину и узрите ее лицомъ къ лицу.“ (Второй и третій разъ повторяются тѣ же самые переговоры).

„Когда пять монаховъ говорили такъ, то Возвышенный сказалъ имъ: „сознайтесь, монахи, что я никогда прежде не говорилъ съ вами такъ!“

„Ты не говорилъ такъ, господи!“

„Совершенный, монахи, есть святой Высочайшій Будда. Отверзите уши ваши, искупленіе отъ смерти найдено!..“ и т. д.

„Когда пять монаховъ снова выслушали Возвышеннаго, они отверзли уши свои и обратили свои мысли на познаніе“.

„И Возвышенный сказалъ пяти монахамъ: существуютъ двѣ крайности, о монахи, отъ которыхъ долженъ оставаться вдали человѣкъ, ведущій духовную жизнь. Какія же это двѣ крайности? Одна крайность — есть жизнь наслажденій, преданная похоти и наслажденію. Эта жизнь есть низкая, неблагородная, недуховная, недостойная, ничтожная. Другая крайность — есть жизнь самонестязанія. Эта жизнь мрачна, недостойна, ничтожна. Совершенный далекъ отъ этихъ обѣихъ крайностей и позналъ путь, лежащій въ срединѣ, путь, открывающій глазъ и открывающій умъ, ведущій къ покою, познанію, къ просвѣщенію, къ Нирванѣ. И какой

же этотъ серединный путь, познанный Совершеннымъ, путь открывающій глаза и открывающій умъ, ведущій къ покою, къ познанію, въ просвѣщенію, къ Nirvanѣ? — Это есть святой восьмерной путь, именующійся такъ: праведная вѣра, праведное рѣшеніе, праведное слово, праведное дѣло, праведная жизнь, праведное стремленіе, праведное воспоминаніе, праведное самоуглубленіе.

„Таковъ, монахи, серединный путь, познанный Совершеннымъ, путь, открывающій глазъ и открывающій умъ, ведущій къ покою, къ познанію, къ просвѣщенію, къ Nirvanѣ“.

„Святая истина о страданіи, монахи, такова: рожденіе есть страданіе, старость есть страданіе, болѣзнь есть страданіе, смерть есть страданіе, соединеніе съ немилымъ есть страданіе, разлука съ милымъ есть страданіе, недостиженіе желаемаго есть страданіе, — короче говоря, пятерная привязанность къ земному ¹⁾ есть страданіе“.

„Святая истина о происхожденіи страданія, монахи, такова: жажда къ бытію и наслажденію и желаніе, находящее свое наслажденіе на землѣ, жажда къ наслажденію, жажда къ созиданію, жажда власти ведетъ отъ возрожденія къ возрожденію“.

„Святая истина объ уничтоженіи страданія, монахи, такова: уничтоженіе этой жажды черезъ полное уничтоженіе желанія, чрезъ устраненіе отъ него, чрезъ отчужденіе отъ него, чрезъ лишеніе его всякой опоры“.

„Такова святая истина о пути къ уничтоженію страданія, о, монахи: это есть святой восьмерной путь, а именно: праведная вѣра, праведное рѣшеніе, праведное слово, праведное дѣло, праведная жизнь, праведное стремленіе, праведное воспоминаніе, праведное самоуглубленіе“.

„Такова святая истина о страданіи. Итакъ, монахи, открылись у меня глаза на эти понятія, о которыхъ прежде никто не слышалъ и пришло ко мнѣ познаніе, пониманіе и знаніе. Эту святую истину о страданіи нужно понять, — эту

¹⁾ Привязанность къ элементамъ, изъ которыхъ состоитъ тѣлесно духовное бытіе человѣка: тѣлесность, воспріятіе, представленія, формы (или стремленія) и познанія.

святую истину о страданіи я понялъ. Итакъ, монахи, у меня открылись глаза на эти понятія, о которыхъ прежде никто не слышалъ, и пришли ко мнѣ познаніе, пониманіе и знаніе“.

(Подобныя же выраженія употребляются относительно и другихъ трехъ истинъ).

..И пока я, о, монахи, не обладалъ вполне ясно этими четырьмя святыми истинами, этимъ троекратно развѣтвленнымъ, двѣнадцатипраздѣльнымъ ¹⁾, истиннымъ познаніемъ и міровоззрѣніемъ, — до тѣхъ поръ я зналъ, что я не достигъ высшаго достоинства Будды въ этомъ мірѣ и въ мірахъ боговъ, въ мірѣ Мары и Браммы, среди всѣхъ людей, аскетовъ и брамановъ, среди боговъ и людей. Но съ тѣхъ поръ, монахи, какъ я съ полной ясностью обладаю этими четырьмя святыми истинами, этимъ троекратно развѣтвленнымъ, двѣнадцатипраздѣльнымъ познаніемъ и міровоззрѣніемъ, — съ тѣхъ поръ я знаю, что я достигъ высшаго достоинства Будды, въ этомъ мірѣ и въ мірѣ боговъ, въ мірѣ Мары и Браммы, среди всѣхъ людей, аскетовъ и брамановъ, среди боговъ и людей. И я позналъ это и созерцалъ это: безспорно, это искупленіе моего духа, это мое послѣднее рожденіе: для меня не существуетъ болѣе новыхъ рожденій“.

„Такъ говорилъ Возвышенный и радостно почтили пять монаховъ рѣчь его“.

Такова проповѣдь въ Бенаресѣ, съ которой, по преданію, начинается учительская дѣятельность Будды, — проповѣдь, посредствомъ которой онъ, какъ выражаются его ученики, „привелъ въ движеніе колесо закона“. Можно думать, что угодно объ исторической вѣрности, съ которой записана эта проповѣдь, — я съ своей стороны очень мало склоненъ думать о ней, — но основная важность этой рѣчи будетъ тѣмъ значительнѣе, чѣмъ больше мы будемъ считать ее выдуманной, ибо тѣмъ вѣрнѣе мы можемъ найти здѣсь идею, въ которыхъ древняя община видѣла — и, конечно, видѣла осно-

¹⁾ Будда обладаетъ троекратно развѣтвленнымъ познаніемъ каждой изъ 4 истинъ, напр. относительно первой: „что есть святая истина о страданіи“, „эту святую истину нужно понять“, „эту святую истину о страданіи я понялъ“.

вательно—существенныя стороны ученія Будды. Здѣсь ясно выступаютъ руководящія мысли того узкаго, но серьезнаго міра идей, которыми жила буддійская община. Въ центрѣ всего стоитъ единое понятіе, — понятіе объ искупленіи. Эта проповѣдь Будды и всѣ проповѣди Будды вообще говорятъ только объ искупленіи, о томъ, отчего мы должны быть искуплены, о пути, на которомъ мы можемъ достигнуть искупленія,—и ни о чемъ больше. Буддистъ не заботится ни о богѣ, ни о мірѣ, его занимаетъ только одинъ вопросъ, какъ въ этомъ мірѣ страданія получить искупленіе отъ страданій? Мы еще вернемся къ отвѣту, который дастъ на этотъ вопросъ проповѣдь въ Бенаресѣ.

Когда Будда кончилъ свою рѣчь, по всей землѣ и по всѣмъ мірамъ боговъ прошло извѣстіе, что въ Бенаресѣ святой привелъ въ движеніе „колесо закона“. Пять монаховъ и первый изъ нихъ по имени Канданна, получившій съ тѣхъ поръ названіе „Канданна познающій“, просили Будду дать имъ, какъ исповѣдникамъ его ученія, посвященіе, и онъ посвятилъ ихъ, такими словами: „прійдите ко мнѣ, о, монахи, законъ возвѣщенъ, живите въ святости, чтобы уничтожить всякое страданіе“. Такимъ образомъ образовалась община учениковъ Будды; эти пять монаховъ были пока еще единственными ея членами. Подъ вліяніемъ новой рѣчи Будды о непостоянствѣ и ничтожествѣ всего земнаго, души пяти учениковъ достигаютъ состоянія безгрѣшной святости. „Въ это время, — такъ кончается рассказъ, — на землѣ существовало шесть святыхъ,“ — т. е. самъ Будда и они, пять учениковъ.

Послѣдующія обращенія.

Скоро число вѣрующихъ увеличилось. Векорѣ обратился въ буддизмъ Яза, молодой человекъ изъ богатаго дома въ Бенаресѣ. Родители его и супруга тоже слышали проповѣдь Будды и признали эту вѣру, какъ свѣтскіе члены. Многочисленные друзья Язы, молодые люди знатнѣйшихъ домов

Бенареса и окрестностей, получили монашеское посвященіе. Число вѣрующихъ скоро дошло до шестидесяти. Будда послалъ ихъ проповѣдовать законъ по всей странѣ. Способность къ быстрому росту молодой общины обуславливалась, главнымъ образомъ, ея бродячими наклонностями: она то здѣсь, то тамъ появляется и исчезаетъ одновременно въ тысячи мѣстахъ. „Я освободился отъ всѣхъ узъ, отъ божественныхъ и человѣческихъ— такъ передаютъ наши источники слова, которыми Будда сопровождалъ отправку своихъ учениковъ— отрѣшиться и вы, о, ученики, отъ всѣхъ узъ божественныхъ и человѣческихъ: идите, ученики, и странствуйте для блага людей, для радости людей, изъ милосердія къ міру, для благословенія, для блага, для радости боговъ и людей. Не ходите вдвоемъ по одной и той же дорогѣ, проповѣдуйте, ученики, законъ величественный въ началѣ, величественный въ среднѣ, величественный въ концѣ, величественный по духу и по буквѣ. Возвѣщайте полную и чистую жизнь святости. Есть люди, чистые отъ праха земного, но если они не услышатъ проповѣди закона, то они погибнутъ,—они-то будутъ исповѣдниками закона. А я, ученики, отправлюсь въ Урувелу проповѣдывать законъ“.

При Урувелѣ жили тысяча браманскихъ пустынножителей, которые, сообразно положеніямъ Ведъ,—поддерживали священный жертвенный огонь и производили свои омовенія въ рѣкѣ Нераджкарѣ. Главами этихъ аскетовъ были три брата, браманы изъ семьи Кассана. Будда приходитъ къ одному изъ нихъ и чудотворной силой побѣждаетъ страннаго змѣйнаго царя, живущаго въ жертвенномъ мѣстѣ Кассаны. Удивленные браманы приглашаютъ его провести всю зиму. Онъ остался тамъ и жилъ въ лѣсу, близъ пустынножительства Кассаны, гдѣ онъ каждый день обѣдалъ. Рядъ чудесъ доказывалъ браманамъ его превосходство; боги сходили слушать его проповѣди; они свѣтились ночью, какъ пламеняющій огонь. Кассана понималъ неземное величіе своего гостя, но не могъ рѣшиться подчиниться ему. „И подумалъ тогда Возвышенный про себя, — говорится въ нашемъ древнѣйшемъ рассказѣ,—долго еще будетъ этотъ дуракъ думать: великъ и могучъ великій Саманъ, но онъ не такъ святъ, какъ я.

Но я трону сердце этого пустытника“, и сказала Возвышенный пустыннику Кассапъ изъ Урувелы: „ты не святъ, Кассапа и не достигъ еще пути святости. Ты не знаешь еще закона, которымъ ты можешь сдѣлаться святымъ и достигнуть пути святости“. Тогда преклонилъ пустынникъ Кассапа изъ Урувелы главу свою къ ногамъ Возвышеннаго и сказалъ ему: „пусть, о, господи! я приму отъ Возвышеннаго посвященіе высшее и низшее“.

Всѣ исторіи обращеній, рассказываемыя въ буддійскихъ евангеліяхъ, болѣе или менѣе похожи на этотъ рассказъ. Гдѣ дѣло идетъ о характеристикѣ личности, то она всегда выходитъ блѣдной и неопредѣленной. Поэзія буддистовъ доказываетъ, что у нихъ не было недостатка въ глубокомъ чувствѣ и въ вдохновеніи. Но изображать они вовсе не умѣли и всего менѣе умѣли понять личную жизнь.

Оба брата Кассапы и цѣлыя толпы пустынниковъ изъ окрестностей обратились къ Буддѣ и приняли монашеское посвященіе. Такимъ образомъ число вѣрующихъ сразу возросло до тысячи.

Изъ Урувелы теперь пошли въ близъ лежащую столицу имперіи Магадхи, въ Раджагагу. Остановились передъ городомъ въ бамбуковомъ лѣсу. Молодой царь, Бимбизара, услышалъ о прибытіи Будды и вышелъ съ огромной свитой¹⁾ гражданъ и брамановъ, что-бы встрѣтить учителя, сдѣлавшагося знаменитымъ. Когда увидѣли стоящими рядомъ Будду и Кассапу, усумнились, кто изъ нихъ учитель и кто ученикъ. Но Кассапа всталъ съ своего мѣста, склонилъ голову къ ногамъ Будды и сказалъ: „мой учитель, государь, есть Возвышенный, а я его ученикъ; мой учитель государя, есть Возвышенный, а я его ученикъ“. И Будда проповѣдуетъ передъ царемъ и его свитой. Бимбизара и сопровождавшая его толпа объявили себя свѣтскими членами общины Будды. И съ тѣхъ поръ всю свою жизнь Бимбизара былъ однимъ

¹⁾ Текстъ говоритъ, что царя окружали двѣнадцать миріадъ брамановъ и гражданъ Магадхи“. Это чрезмѣрно большое число на столько отличается отъ частыхъ указаній о числѣ учениковъ, сопровождавшихъ Будду (нѣсколько сотенъ, самое болѣе тысяча), что мы съ нѣкоторой увѣренностью можемъ заключить о достоверности этихъ послѣднихъ чиселъ.

изъ самыхъ вѣрныхъ друзей и главныхъ защитниковъ Будды и его ученія.

Традиція рассказываетъ, что тогда въ Раджагагѣ учениками Будды сдѣлались два человѣка, которыхъ позже въ общинѣ чтили, какъ первыхъ послѣ учителя Сарипутта и Моггаллана. Оба они были молодые люди, близкіе друзья, принадлежавшіе къ браманскимъ семействамъ, и жили въ Раджагагѣ, какъ приверженцы одного изъ многочисленныхъ въ то время странствующихъ нищенствующихъ монаховъ и школьныхъ главъ, Саиджайя. Въ своемъ общемъ стремленіи къ духовнымъ благамъ, они, какъ рассказываютъ, дали другъ другу обѣщаніе: „кто первый достигнетъ некушенія отъ смерти, долженъ сообщить объ этомъ другому“. Однажды Сарипутта увидаль одного изъ учениковъ Будды, Ассаджи, который спокойно и полный достоинства, съ опущенными глазами, проходилъ по улицамъ Раджагаги и собираль милостыню. „Когда онъ увидаль его,—говорится въ нашемъ рассказѣ ¹⁾,—онъ подумаль: навѣрное это одинъ изъ монаховъ, которые святы на этомъ свѣтѣ и достигли пути святости. Подойду я къ этому монаху и спрошу его: „другъ! во имя кого ты отрекае отъ міра? Кто твой учитель и чье ученье исповѣдуешь ты?“ И подумаль нищенствующій монахъ Сарипутта: „теперь не время спрашивать этого монаха: онъ ходитъ по домамъ и собираетъ милостыню: я пойду за нимъ, какъ ходятъ за человѣкомъ, отъ котораго чего-нибудь желаютъ“. Когда достопочтенный Ассаджи собралъ милостыню въ Раджагагѣ, то онъ приняль полученные дары и вернулся. И тогда нищенствующій монахъ Сарипутта подошелъ къ достопочтенному Ассаджи и, подойдя къ достопочтенному Ассаджи, поклонился ему; обмѣнявшись съ нимъ привѣтственными дружескими словами, пошелъ онъ съ нимъ рядомъ и сказалъ тогда нищенствующій монахъ Сарипутта достопочтенному Ассаджи: „лицо твое, другъ, ясно: во имя кого ты,

¹⁾ Текстъ, который я перевожу здѣсь, принадлежитъ къ числу тѣхъ, которые царь Асока въ надписи Байрата (около 260 до Рож. Хр.) рекомендуетъ монахамъ и монахинямъ, свѣтскимъ братьямъ и сестрамъ, почаще слушать и читать. Текстъ этотъ называется въ этой надписи „вопросами Упатиссы“, а Упатисса есть имя Сарипутты.

другъ, отрекся отъ міра и кто твой учитель и чье ученіе исповѣдуешь ты?" — „Это великій Саманъ, другъ, сынъ Сакіевъ, вышедшій изъ дома Сакіевъ и отрекшійся отъ міра: онъ Возвышенный, мой учитель и его, Возвышеннаго, ученіе исповѣдую я“. „А что говоритъ твой учитель, другъ, и чему онъ учитъ?" „Я новичекъ, другъ, недавно я оставилъ міръ, я только что обратился къ этому закону и къ этому правилу: я не могу возвѣститъ законъ во всей его полнотѣ, а могу только вкратцѣ сказать тебѣ о смыслѣ его“. И сказалъ тогда нищенствующій монахъ достопочтенному Ассаджи: „пусть будетъ такъ, другъ: скажи мнѣ хоть немного, но только о смыслѣ ученія. Я только и желаю знать смыслъ ученія: зачѣмъ мнѣ говорить о буквѣ его?" И тогда достопочтенный Ассаджи сказалъ нищенствующему монаху Сарипуттѣ такія слова закона:

„Совершенный учитъ о причинахъ сущностей, происходящихъ отъ одной причины, и объ ихъ концѣ — таково ученіе великаго Самана" ¹⁾.

„Когда нищенствующій монахъ, Сарипутта, услышалъ эти слова закона, то пробудилось въ немъ чистое незапятнанное чувство печали и онъ позналъ, „что все, имѣющее начало, должно погибнуть“. онъ сказалъ Ассаджи: „если ученіе состоитъ только въ этомъ, то ты уже достигъ состоянія, гдѣ не существуетъ никакого страданія. — состоянія, невиданнаго въ теченіи міриады лѣтъ“.

Потомъ Сарипутта отправился къ Маггаллану, своему другу. „Лицо твое, другъ, говоритъ Маггаллана, — ясно. Не нашелъ ли ты искупленіе отъ смерти?" „Да, другъ, я нашелъ искупленіе отъ смерти“. И онъ расказалъ ему о своей встрѣчѣ съ Ассаджой, и у Маггаллана также открылось „чувство

¹⁾ Это изреченіе служило позже буддистамъ краткимъ изложеніемъ ихъ вѣры: оно начертано на многочисленныхъ монументахъ. Оно, несомнѣнно, относится къ ученію о дѣи причинъ и дѣйствій. Какъ мы видѣли, традиція приписываетъ Буддѣ мысль объ этомъ ученіи еще въ то время, когда онъ пребывалъ подъ деревомъ Познанія. Полная страданій судьба міра совершается въ дѣи дѣйствій, протекающихъ изъ незнанія: ученіе Будды именно и говоритъ о томъ, какъ связаны между собой всѣ сущности, происходящія отъ незнанія, и какъ они кончатся, т. е., какъ уничтожится страданіе міра.

чистой, незапятнанной истины“. Тщетно учитель ихъ, Санджайя, старался удержать ихъ при себѣ: они отправились съ большой толпой аскетовъ въ ту рощу, гдѣ пребывалъ Будда; а у Санджайи въ это время горячимъ потокомъ хлынула изъ горла кровь. Будда увидалъ приходящихъ къ нему и сказалъ своимъ окружающимъ, что эти приближающіеся теперь люди будутъ первыми и благороднѣйшими изъ учениковъ его. Оба монаха получили посвященіе отъ самого Будды.

„Въ это время, — продолжаетъ нашъ рассказъ: обратились къ Возвышенному, чтобы жить въ святости многіе знатные и благородные молодые люди изъ страны Магадхи. И народъ былъ недоволенъ, ропталъ и сердился: аскетъ Готама пришелъ производить бездѣтность, аскетъ Готама пришелъ производить вдовство, аскетъ Готама пришелъ производить гибель родовъ. Онъ уже сдѣлалъ своими учениками 1000 пустынниковъ, онъ уже сдѣлалъ своими учениками 250 нищенствующихъ монаховъ Санджайи и теперь многіе знатные благородные люди изъ земли Магадхи обратились къ аскету Готамѣ, чтобы жить въ святости. И когда народъ видѣлъ учениковъ, то онъ бранилъ ихъ такимъ образомъ:

„Пришелъ великій монахъ въ горный городъ Магадхи.

„Всѣхъ санджайцевъ уже обратилъ онъ: кого обратитъ онъ сегодня?

„И слышали ученики, что народъ недоволенъ. ропщетъ и сердится и сказали они объ этомъ Возвышенному:

„Не долго будетъ продолжаться, ученики, этотъ шумъ; семь дней онъ будетъ продолжаться, а черезъ семь дней затихнетъ. А когда васъ будутъ бранить этимъ изреченіемъ:

„Пришелъ великій монахъ въ горный городъ Магадхи.

„Всѣхъ санджайцевъ уже обратилъ онъ, кого обратитъ онъ сегодня?“

Тогда вы отвѣчайте имъ такимъ образомъ:

„Герои. Совершенные, обращаютъ истиннымъ словомъ, —
Кто можетъ винить Просвѣщеннаго, что людей обращаетъ онъ истины силой?“

ГЛАВА IV.

Дѣятельность Будды.

Исторіей обращенія этихъ двухъ знатнѣйшихъ изъ учениковъ и разсказомъ о быстро прекратившемся недовольствѣ народа въ Раджагагѣ прерывается связанный разсказъ о жизненномъ поприщѣ Будды и дѣлается опять связаннымъ только тогда, когда дѣло идетъ о послѣднихъ странствованіяхъ сѣдого учителя, объ его прощальныхъ рѣчахъ и объ его смерти. О долгомъ періодѣ между началомъ и концомъ жизни Будды—періодѣ, вѣроятно, болѣе чѣмъ сорокалѣтнемъ, — въ древнемъ преданіи не сохранилось связнаго разсказа; преданіе представляетъ просто собраніе безчисленныхъ, дѣйствительныхъ или мнимыхъ, рѣчей, діалоговъ и сентенцій Будды, при чемъ присоединяются краткія указанія на внѣшній поводъ ихъ, на мѣстность и среду, гдѣ говорились эти рѣчи ¹⁾.

Довольно безцвѣтное преданіе представляетъ намъ одну-образную съ внѣшней стороны жизнь, а то, что составляетъ самую сущность исторіи этой жизни, скрыто отъ насъ. Ког-

¹⁾ Большая часть этихъ матеріаловъ съ перваго взгляда представляются основанными на выдумкахъ. Такъ напр. въ *Vinaya* ученіе о церковномъ правѣ буддистовъ относительно личностей, не имѣющихъ права на низшее посвященіе, представляетъ дѣло такимъ образомъ, что Будда живетъ въ Раджагагѣ и тамъ происходятъ всякаго рода незаконныя низшія посвященія (раваддха), Будда рѣшаетъ дѣло соответствующимъ воспреещеніемъ. Потомъ Будда идетъ въ другое мѣсто, и тамъ происходятъ подобныя же случаи, дающіе поводъ къ регулированію разныхъ вопросовъ церковнаго права.

да и какъ въ умѣ Будды картина міра и жизни сдѣлалась такой, какой она представляется его общинѣ, какимъ образомъ развилась въ немъ увѣренность въ себѣ самомъ и въ своей миссіи, какимъ образомъ, наконецъ, воздѣйствовали на мышленіе и на волю Будды настроенія индійскаго народа и критика индійскихъ школъ, — всѣ эти вопросы даже не могутъ быть поставлены, если знаешь свойство источниковъ, къ которымъ намъ приходится обращаться. Обо всемъ этомъ мы ничего не знаемъ и никогда ничего не узнаемъ; мы можемъ сдѣлать только одно, — а именно: не обращая вниманія на хронологію, соединить отдѣльныя черты, доставляемыя намъ преданіемъ, въ одну общую картину, — въ картину объ ученіи и жизни Будды, объ его отношеніяхъ къ знатымъ и къ народу, объ окружающемъ его кружкѣ его учениковъ и вообще объ его приверженцахъ и противникахъ.

Но можемъ ли мы полагать, что въ такой картинѣ заключается историческая истина?

И да, и нѣтъ.

Нѣтъ, потому что эта картина показываетъ намъ только типъ древняго буддиста, а совсѣмъ не индивидуальныя черты, которыя принадлежали бы самому Буддѣ и только ему одному. Этотъ образъ совсѣмъ не такого рода, какъ образъ Сократа, который похожъ только на самого Сократа и ни на кого другого, даже ни на кого изъ Сократиковъ.

Однако именно то, что съ одной стороны составляетъ недостатокъ нашихъ свѣдѣній, даетъ намъ съ другой стороны право довѣрять имъ.

Индія есть страна типовъ, а не страна индивидуальностей. Жизнь проявляется и проходитъ тамъ совершенно такъ же, какъ цвѣтуть и блекнутъ растенія; люди живутъ подъ гнетомъ естественныхъ силъ, а естественныя силы могутъ произвести только типическія фигуры. Только тамъ, гдѣ вѣетъ святое дыханіе свободы, только тамъ освобождаются гордыя силы челевѣка и онъ можетъ и смѣетъ быть самимъ собой. Не смотря на яркія краски картинъ индійскаго эпоса, во всѣхъ ихъ замѣтна какая-то неподвижность, которая дѣлаетъ изображаемыхъ людей тѣнями, блѣдными призраками, по жиламъ которыхъ не течетъ живая кровь; власть этой

поэзии не простирается на тѣ области, въ которыхъ заключается настоящая жизнь личности. Эта область закрыта для индійской поэзии, закрыта потому, что индійскому народу отказано въ способности образовывать индивидуальности. Точно также въ исторіи индійскаго мышленія, дѣйствующій субъектъ не личность, а великій индійскій народный духъ — то самое, что индусы, если ихъ спросить о пропехожденіи ихъ священнаго писанія, называютъ священнымъ духомъ Ведь.

Вездѣ дѣйствуетъ безличное и общее и личность проявляетъ только тѣ черты, которыя наложены на нее общимъ духомъ.

Нельзя не предположить, что тотъ же законъ дѣйствовалъ и въ началѣ исторіи буддизма. Въ древнихъ разсказахъ великіе ученики, окружающіе учителя: Сарипутта и Маггаллана, Упали и Ананда, совершенно похожи другъ на друга; ихъ образъ есть ни что иное, какъ чрезвычайно похожее, только уменьшенное изображеніе самого Будды. Въ дѣйствительности было, по всей вѣроятности, именно такъ: личность представляла только проявленіе духа общины, а этотъ духъ общины и тѣ формы, въ которыхъ онъ проявлялся внѣшнимъ образомъ, едва ли въ чемъ существенно различался отъ духа самого Будды и отъ формъ его жизни.

Кромѣ того, время, прошедшее отъ Будды до образованія нашихъ традицій, совсѣмъ не было богато людьми, которые бы могли великому движенію дать новое направленіе и наложить на него отпечатокъ ихъ собственнаго характера; въ древней буддійской церкви не было Павла. Въ этомъ заключается рудательство, что это движеніе, какъ оно изображается, по сущности было именно такимъ, какимъ создалъ его Будда и его первые ученики. Очень возможно, что тѣ мелкія натуры, которыя сохранили для насъ образъ Будды, понизили до своего собственнаго уровня многія великія черты его ума и творческой силы и тѣмъ не менѣе, все таки, его фигура, по ея сущности, должна быть изображена вѣрно.

. Такимъ образомъ, хотя и не многія черты переданной намъ предаіемъ картины могутъ считаться исторически точ-

ными, тѣмъ не менѣе саму-то картину, во всей ея цѣлости, мы имѣемъ право считать исторически вѣрной.

Ежедневная жизнь Будды.

Будда и его ученики каждый годъ проводили время попеременно то въ странствованіи, то въ отдыхѣ и уединеніи. Когда въ іюнѣ, послѣ жгучаго зноя индійскаго лѣта, собираются массы облаковъ и при трескѣ грома начинается дуть сырой муссонъ, тогда индусъ, и теперь также, какъ въ древности, готовится къ дождливому времени, и тогда прекращается всякая обычная дѣятельность, во многихъ мѣстностяхъ проливной дождь удерживаетъ жителей въ ихъ хижинахъ или, по крайней мѣрѣ, въ деревняхъ, всякое сообщеніе съ окрестными жителями отрѣзывалось наводненіями и ручьями. „Птицы, — говоритъ одно древнее индійское сочиненіе, — строятъ свои гнѣзда на вершинахъ деревь; тамъ онѣ прячутся отъ дождей“. Для членовъ индійскихъ монашескихъ орденовъ не только со времени Будды, но несомнѣнно съ тѣхъ поръ какъ существовала духовная странствующая жизнь въ Индіи, было неизмѣннымъ правиломъ прерывать странствованія на цѣлыхъ три мѣсяца и проводить это время въ тихомъ уединеніи, вблизи городовъ и деревень, поддерживая свое существованіе дарами вѣрующихъ. Тѣмъ болѣе держались этого правила, что именно во время дождей, послѣ лѣтняго зноя и засухи, вездѣ пробуждалась молодая растительная и животная жизнь; и нельзя было странствовать, не нарушая на каждомъ шагѣ заповѣдь, запрещающую уничтоженіе всякой жизни даже низшихъ существъ.

Такимъ образомъ Будда проводитъ каждый годъ три мѣсяца, окруженный толпами своихъ учениковъ, сходящихся со всѣхъ сторонъ, чтобы прожить дождливое время съ учителемъ. Цари и богачи спорили о чести принимать, какъ гостей на это время, его и бывшихъ съ нимъ учениковъ въ домахъ и садахъ, устраниваемыхъ ими для общины.

Когда кончалось дождливое время, то начиналось странст-

вание. Будда ходилъ изъ мѣста въ мѣсто почти всегда съ большой свитой учениковъ. Тексты обыкновенно говорятъ то о трехъ стахъ, то о пяти стахъ ученикахъ, идущихъ за нимъ ¹⁾. На большихъ дорогахъ, по которымъ обыкновенно проходили и путешествія монаховъ и перевозъ товаровъ, живущіе вблизи вѣрующіе заботились о томъ, чтобы у Будды и его учениковъ былъ кровъ; гдѣ жили монахи, приверженцы ученія, тамъ находили ночлегъ въ ихъ жилищахъ, а если невозможно было найти какого-нибудь другого мѣста отдыха, то отдыхали и ночевали въ лѣсу манго и банановъ.

Областью, въ которой проходили главнѣйшимъ образомъ эти странствованія, были восточныя земли, т. е., главнымъ образомъ, древнія имперіи Казн-Козала и Магадха, а также и соседнія вольныя государства, стало быть современный Аудъ и Бигаръ. Напротивъ, въ имперіяхъ западнаго Индостана, въ древнихъ мѣстахъ индійской культуры и исключительной силы браманскаго сословія, чуждаго и даже враждебнаго религіознымъ движеніямъ Востока—въ этихъ мѣстахъ, если только преданіе вѣрно, странствованія Будды были рѣдкими и случайными. Важнѣйшими изъ главныхъ станцій этихъ путешествій и вмѣстѣ съ тѣмъ предѣльными къ сѣверозападу и къ юго-востоку пунктами области, бывшей обычной сценой странствованій Будды, были резиденціи царей Козала и Магадхи, гор. Саватти (теперь Сахетъ Махетъ на р. Рапти) и Раджигга (теперь Раджгиръ къ югу отъ Бигары ²⁾). Въ окрестностяхъ этихъ городовъ община владѣла многочисленными и прекрасными парками, въ которыхъ для

1) Въ пророчествѣ Будды о Метейя, послѣдующемъ Буддѣ, который появится на землѣ въ далекомъ будущемъ, говорится: „онъ будетъ руководителемъ сотенъ тысячъ учениковъ, какъ я руководитель сотенъ“. (Sakkavattisuttanta).

2) Разстояніе этихъ (двухъ столицъ приблизительно равно разстоянію Берлина отъ Кельна. Кромѣ ихъ, при перечисленіи „большихъ городовъ, въ которыхъ много важныя кшатрин, важныя брамавы и богатые граждане увѣровали въ Совершеннаго“ (Magāraṇibbāna ст. 55) называются Кампа, Сакета, Козамби и Бенарсеъ. — все это города восточнаго Индостана, кромѣ Козамби, который дежитъ недалеко на западъ и который изъ западныхъ городовъ чаще посѣщался буддійскими монахами. Одинъ стихъ Samuṇṇa Nikaṇa т. 1. 199 указываетъ, гдѣ странствовали ученики Будды: „они пошли въ Магадху, они пошли въ Козалу, а многіе странствуютъ въ землѣ Ваджи (при Везали)“.

потребностей общинной жизни были устроены разные удобства. „Не слишком далеко и не слишком близко у города — такъ, обыкновенно, описываютъ священные тексты подобные парки — снабженные входами и выходами, легко доступные для всѣхъ, кому нужно придти туда, — мѣсто уединенія, доброе пристанище для самоуглубленія, днем не очень оживленное, ночью тихое, далекое отъ шума и толкотни“.

Такимъ паркомъ былъ Велувана („Бамбуковый лѣсъ“) когда-то увеселительный лѣсъ царя Вимбизары, подаренный Буддѣ и общинѣ; другой паркъ, еще болѣе знаменитый — Джетавана (при г. Саватти) — подарокъ щедрого поклонника Будды, богатаго купца Анатгапидики, — садъ, о которомъ древній поэтъ монахъ говоритъ:

„Джетавана прелестный садъ.
Гдѣ ходили толпы мудрецовъ.
Гдѣ жилъ князь истины —
Мѣсто, гдѣ радостно было моему сердцу“¹⁾.

Священные тексты и сохранившіеся монументы, а именно рельефы въ Баргутѣ, показываютъ, какъ дорогъ былъ издревле для буддійской общины этотъ подарокъ Анатгапидики. Рассказываютъ, что Анатгапидика искалъ мѣста достойнаго служить пребываніемъ Буддѣ и его ученикамъ; только паркъ принца Джеты представлялъ всевозможныя удобства, но принцъ отказывался продать его. Послѣ долгихъ споровъ Анатгапидика приобрѣлъ паркъ за такое количество золотыхъ монетъ, что ими можно было покрыть всю землю Джетаваны. Онъ передалъ паркъ Буддѣ, и съ тѣхъ поръ послѣдній сдѣлался его любимымъ мѣстопробываніемъ; множество мѣстъ священныхъ текстовъ, въ которыхъ разсказывается о рѣчахъ и изреченіяхъ Будды, начинаются такимъ образомъ: „въ то время пребывалъ святой Будда при Саватти, въ Джетаванѣ, паркѣ Анатгапидики“.

Если, при странствующемъ образѣ жизни Будды и его учениковъ, можетъ быть рѣчь объ отечествѣ, то отечествомъ

¹⁾ Samyutta Nikaya т. I 33, 55. Китайскій пилигримъ Фо-Гань (въ началѣ V ст. по Рож. Хр.) пишетъ объ Джетаванѣ слѣдующее: въ этомъ саду, который называютъ Вигара Шіунъ (Джета), множество прудовъ съ чистой водой, свѣжая зелень и множество разнообразныхъ цвѣтовъ.

можно назвать именно такія мѣста, какъ Велувана и Джетавана, лежація близъ крупныхъ центровъ индійской жизни и однако въ сторонѣ отъ шума большихъ городовъ, бывшія когда-то мѣстами отдыха государей и знатныхъ лицъ, пока не появились въ нихъ нищенствующие монахи въ желтыхъ одѣяніяхъ и „община, въ четырехъ странахъ свѣта присутствующая и отсутствующая“ сдѣлалась собственницей царственного имущества. Въ этихъ садахъ стояли кельи братьевъ, дома, залы, амбары, окруженные прудами, на которыхъ цвѣли лотусы, благоухающими манго, красивыми, выше другихъ деревьевъ поднимающимися пальмами, которыя своими тѣнистыми просѣками и аллеями, казалось, приглашали къ отдыху и раздумью.

Такова была среда, въ которой Будда провелъ большую часть своей жизни и, можетъ быть, именно ту часть жизни, которая была наиболѣе богата дѣятельностью и творчествомъ. Чтобы видѣть его и слышать его рѣчи сюда стекались массы народа — и монаховъ и свѣтскихъ людей. Когда кончалось дождливое время, сюда изъ отдаленныхъ странъ приходили странствующие монахи, слышавшіе о благовѣстіи закона Будды и отправлявшіеся въ странствованіе, чтобы видѣть самого учителя. „Таковъ обычай, — говорится обыкновенно въ нашихъ текстахъ — что монахи послѣ дождливаго времени приходятъ видѣться съ Возвышеннымъ. А Будда всегда привѣтствуетъ монаховъ, приходящихъ издалека“. „Здравствуйте, монахи — обыкновенно говоритъ Будда приходящимъ — провели ли вы время дождей въ мирѣ, согласіи и безъ ссоръ и не терпѣли ли недостатка въ пропитаніи?“

Такъ одинъ вѣрующій, по имени Сона, услышалъ въ странѣ Аванти (Мальва) далеко отъ тѣхъ мѣстъ, гдѣ жилъ Будда, извѣстіе о новомъ ученіи и въ немъ пробудилось желаніе сдѣлаться его исповѣдникомъ. Три года пришлось ему ждать, пока удалось въ этой отдаленной странѣ собрать десять монаховъ, присутствіе которыхъ было необходимо для посвященія новаго члена. Однажды, въ уединеніи пришла ему мысль:

„Слышалъ я о Возвышенномъ, что онъ такой-то и такой-то, а самого его не видалъ, пойду видѣть его, Возвышен-

наго, святого, вышшаго Будду, если только пустить меня мой учитель“. Когда онъ высказалъ свое желаніе, его учитель сказалъ: „хорошо, отлично, Сона! иди видѣть его, Возвышеннаго, святого, высочайшаго Будду. Ты узришь его, Сона, Возвышеннаго, дарующаго радость, съ кроткимъ умомъ, кроткой душой, высочайшаго побѣдителя самого себя, миротворца, героя, побѣдившаго себя и держащаго въ уздѣ чувства свои“. И Сона отправляется въ Саватти, гдѣ пребываетъ Будда въ Джетавапѣ, въ саду Анатгаиндики.

Такіе пилигриммы сходились къ мѣсту пребыванія Будды и встрѣчи и привѣтствія, которыми мѣнялись приходящіе съ живущими на мѣстѣ монахами, рассказы о новостяхъ, устройство квартиръ для странниковъ, вызывали нерѣдко шумъ, неизбежный на востокѣ при подобныхъ случаяхъ и столь невыносимый для нашихъ западныхъ ушей; священные тексты часто очень серьезно жалуются на подобныя явленія.

Слава о личности Будды привлекала отовсюду толпы такихъ людей, которые стояли вѣкъ узкаго круга общины. „Къ аскету Готамѣ, — такъ рассказывали другъ другу, — приходятъ изъ всѣхъ странъ и земель, чтобы поговорить съ нимъ“. Часто, когда онъ находился вблизи царской резиденціи, къ нему прѣзжали цари, принцы и сановники, чтобы предлагать ему вопросы и слушать его поученія. Одна такая сцена описана въ вступленіи къ „Сутрѣ о плодѣ аскетизма“ и повторяется на барельефахъ Баргута. Сутра рассказываетъ, что царь Магадхи Аджатакатту сидитъ на плоской кровлѣ своего дворца, окруженный совѣтниками; это было въ „Лотусову ночь“, т. е. въ ночь октябрьскаго полнолунія, когда цвѣтутъ лотусы. „И воскликнулъ царь Магадхи Аджатакатту, сынъ Ведеги: — такъ гласитъ священный текстъ — поистинѣ прекрасна эта лунная ночь, поистинѣ прелестна эта лунная ночь, поистинѣ величественна эта лунная ночь, поистинѣ радуется сердце эта лунная ночь, поистинѣ доброе предвѣщаетъ эта лунная ночь! Какого Самана, или какого брамана пойти мнѣ слушать, чтобы сердце мое возрадовалось?“ Одинъ изъ совѣтниковъ называютъ одного учителя, — другіе другого, только царскій врачъ Дживака сидитъ молча.

„И сказалъ тогда царь Магадхи Аджатакатти, сынъ Ведеги,

Дживакъ Комарабгаккъ: что ты молчишь другъ Дживака? — „Въ моемъ саду, государь, живетъ Возвышенный, святой высочайшій Будда, съ большой толпой учениковъ, съ тремястами монахами. О немъ, о Возвышенномъ Готама, по свѣту идетъ слухъ, что онъ. Возвышенный, есть святой—высочайшій Будда, знающій, ученый, познавшій міры, высочайшій, усмиряющій людей, какъ усмиряютъ быковъ, учитель боговъ и людей, возвышенный Будда. Поѣзжай слушать, государь его, Возвышеннаго, и, когда ты услышишь Возвышеннаго, душа твоя возрадуется“. И царь велитъ приготовить для себя и для своихъ королей слоновъ и въ лунную ночь при блескѣ факеловъ выѣзжаетъ царскій поѣздъ изъ воротъ Раджагаги въ лѣсъ Дживаки.

Тутъ Будда имѣлъ съ царемъ знаменитый разговоръ о плодѣ аскетизма, въ концѣ котораго царь объявилъ себя свѣтскимъ членомъ общины Будды.

Картины, сохранившіяся въ священныя текстахъ о подобныхъ встрѣчахъ и сценахъ, чрезвычайно разнообразны; несомнѣнно, что въ нихъ фактически изображается жизненная обстановка Будды. Въ нашихъ источникахъ мы читаемъ о встрѣчахъ Будды въ вольныхъ городахъ съ господствующими тамъ дворянскими родами. Изъ Кузинары на встрѣчу Будды выходятъ Малла, царствующее семейство этого города, и издають приказаніе, „кто не выйдетъ навстрѣчу Возвышенному, платитъ штрафъ“. Изъ богатаго Везали, самаго блестящаго изъ индійскихъ вольныхъ городовъ, на встрѣчу Будды въ великолѣпныхъ упряжкахъ выѣзжаетъ знатная молодежь изъ дома Ликхави — одни въ бѣлыхъ одѣяніяхъ съ бѣлыми украшениями, а другіе — въ желтыхъ, черныхъ и красныхъ одѣяніяхъ. Увидавъ издали Ликхави, Будда сказалъ своимъ ученикамъ: „кто изъ васъ, ученики, не видалъ божественной толпы тридцати трехъ боговъ, тотъ пусть смотритъ, пусть созерцаетъ толпу Ликхави“. Кромѣ благородныхъ юношей и съ меньшей роскошью выѣхала на встрѣчу Будды другая знаменитость города, куртизанка Амбали; она пригласила Будду и его учениковъ на обѣдъ въ свой паркъ и по окончаніи обѣда подарила этотъ паркъ Буддѣ и общинѣ.

Для пополненія картины публички, собиравшейся около

Будды, нужно упомянуть еще о діалектикахъ и о теологахъ разнаго рода, въ то время до чрезвычайности распространенныхъ въ Индіи. Важный браманъ, получавшій отъ какого-нибудь государя доходы цѣлой деревни и проходящій всегда съ большой свитой; молодой браманскій ученикъ, посланный своимъ учителемъ для полученія свѣдѣній о Готамахъ и которому желательно было заслужить ораторскіе шиоры въ діалектической битвѣ съ своимъ знаменитымъ противникомъ; наконецъ спорщики—софисты, люди какъ духовнаго, такъ и свѣтскаго сословія, которые, услышавъ, что Саманъ Готама живетъ недалеко, приготовляются задать ему двухсмысленные вопросы и каковъ бы ни былъ его отвѣтъ, запутать его въ противорѣчійхъ,—такова была публика, собиравшаяся къ Буддѣ.

Обыкновенно въ концѣ этихъ разговоровъ почитатели или побѣжденные противники Будды приглашали его вмѣстѣ съ учениками на обѣдъ на слѣдующій день: „пустъ Возвышенный и его ученики пожалуютъ ко мнѣ завтра на обѣдъ“. Будда даетъ свое молчаливое согласіе. Когда на другой день къ полудню обѣдъ готовъ, то хозяинъ посылаетъ къ Буддѣ сказать: „пришло время, Господи, обѣдъ готовъ“. Будда беретъ верхнюю одежду и чашу и идетъ съ своими учениками въ городъ или въ деревню въ домъ хозяина. Послѣ обѣда, при которомъ хозяинъ старается предложить самое лучшее, что можетъ дать неизысканная кухня того времени и при которомъ самъ хозяинъ и его семейство служатъ гостямъ, и послѣ омовенія рукъ, хозяинъ и домочадцы садятся рядомъ съ Буддой и Будда держитъ слово духовнаго убѣжденія и поученія.

Если не имѣется никакихъ приглашеній, то Будда по монашескому правилу, отправляется въ деревню или въ городъ собирать милостыню. Онъ и его ученики вставали рано на зарѣ, онъ проводилъ ранніе часы въ духовныхъ упражненіяхъ и разговорахъ съ учениками, а потомъ вмѣстѣ съ ними отправлялся въ городъ. Уже въ то время, когда онъ былъ знаменитъ и его имя гремѣло по всей Индіи, каждый день можно было видѣть этого человѣка, предъ которымъ преклонялись цари, шедшаго по улицамъ и переулкамъ изъ дому

въ домъ съ чашей въ рукѣ, стоявшаго съ опущенными глазами и молча ожидавшаго, пока въ его чашу не бросятъ кусокъ пищи.

По возвращеніи изъ обхода и послѣ обѣда наступало время, если не сна, то уединеннаго отдыха. Въ тихой комнатѣ или, еще лучше, въ прохладномъ сумракѣ густого лѣса, Будда проводилъ тихіе, душныя послѣобѣденныя часы — въ уединенныхъ размышленіяхъ, пока не наступалъ вечеръ и послѣ „святого молчанія“¹⁾ не начинались опять шумныя посѣщенія друзей и враговъ.

Ученики Будды.

Теперь отъ внѣшней стороны жизни Будды обратимся къ внутренней сторонѣ, познакомимся съ кругомъ людей, къ которымъ прежде всего обращалось благовѣстіе Будды, съ его учениками, надѣявшимися подъ его руководствомъ найти путь къ спасенію.

По всей видимости, этотъ кругъ учениковъ даже въ древнее время совсѣмъ не былъ свободнымъ товариществомъ, соединеннымъ только одной внутренней связью, каковъ былъ, на примѣръ, кругъ учениковъ Іисуса. Едва ли возможно сомнѣваться, напротивъ, что съ самаго начала существовала крѣпко сложившаяся община аскетовъ, настоящий орденъ нищенствующихъ монаховъ съ Буддой во главѣ. Въ Индіи, еще задолго до времени Будды, установились формы и внѣшняя техника такой монашеской жизни; религіозному сознанію индусовъ монашескій орденъ представлялся необходимой формой, въ которой могла пайти свое выраженіе жизнь личностей, соединенныхъ общимъ стремленіемъ къ искушенію. Вообще появленіе Будды не представляло ничего такого, что могло бы показаться его современникамъ необыкновеннымъ и съ этой стороны онъ точно также не создалъ ничего по-

^{1) ariya tūhikkāyo.}

ваго; наоборотъ, было бы новизной, если бы онъ проповѣдывалъ путь искупленія безъ соблюденія какихъ либо монашескихъ правилъ.

Преданіе сохранило постоянныя слова, съ которыми Будда принималъ своихъ первыхъ вѣрующихъ: „прииди ко мнѣ, о, монахъ, законъ возвыщенъ, живи въ святости, чтобы прекратить всякое страданіе“. Мы не знаемъ, лежитъ ли въ основаніи этого преданія историческое воспоминаніе; но совершенно вѣрна высказываемая тутъ мысль, что кругъ учениковъ Будды былъ съ самаго начала монашеской общиной, въ которую всякій вновь поступающій членъ долженъ былъ приниматься при посредствѣ опредѣленнаго дѣйствія, при произнесеніи опредѣленной формулы.

Внѣшними знаками отреченія отъ міра было желтое монашеское платье и тонзура: отрѣшеніе отъ семейныхъ связей, отказъ отъ всякой собственности, строгое цѣломудріе были естественными обязанностями аскетовъ, слѣдующихъ за сыномъ Сакіевъ (*Samanā Sakyaputtiya*) — таково древнѣйшее имя, которымъ называлъ народъ молодую общину.

Намъ неизвѣстно, насколько формы общинной жизни, описаніе которыхъ мы имѣемъ, существовали при жизни самого Будды. Возможно, что тѣ полумѣсячныя исповѣдныя собранія, имѣвшія такое громадное значеніе въ простомъ культѣ древняго буддизма, — собирались уже самимъ Буддой. Настроеніе, господствующее въ сожительствѣ вѣрующихъ, было спокойно-размѣренное, можно сказать, торжественное. Судя по впечатлѣнію, возбуждаемому у насъ буддійскими священными сочиненіями, мы можемъ полагать, что настроеніе спокойнаго добродушія и тихой самоувѣренной радости, господствующее въ общинной жизни этихъ монаховъ, не могло замѣнить недостаточной живости выраженія того, что переживалъ каждый изъ членовъ. Состоянія восхищенія были не рѣдки и къ нимъ стремились, какъ къ высшему духовному благу, но это были скорѣй состоянія тихой сосредоточенности, чѣмъ экстазъ. Каждый стремился къ нимъ порознь. Не знали массоваго вдохновенія, охватывающаго цѣлое собраніе, при чемъ одинъ увлекаетъ всѣхъ другихъ и общее возбужденіе сотенъ людей производитъ у нихъ одинаковыя

видѣнія. Строго воспрещалось хвалиться передъ братьями переживаемыми экстазами.

Въ этомъ кружкѣ не существовало различія кастъ. Кто хочетъ быть ученикомъ Будды, тотъ отказывается отъ своей касты. Въ одной изъ рѣчей Будды, сохранявшейся въ священныхъ текстахъ, говорится: „какъ великія рѣки, сколько бы ихъ не было:— Гангъ, Ямуна, Ачправати, Сарабгу, Маги, когда онѣ достигаютъ великаго океана, теряютъ свое старое имя и свой старый родъ и носятъ только имя великаго океана; такъ ученики, и съ этими четырьмя кастами— кшатріями и браманами, вайсіями и судра: если они, сообразно ученію и закону, возвышенному Совершеннымъ, отрекутся отъ отечества и пойдутъ на чужбину, то теряютъ свое старое имя и старый родъ и носятъ только имя аскетовъ, слѣдующихъ за сыномъ Сакіевъ“.

Въ рѣчи о „Плодѣ аскетизма“, гдѣ Будда отвѣчаетъ на вопросъ короля Аджатакатту о наградѣ человѣка, оставившаго свой домъ, и обратившагося къ духовной жизни, Будда говоритъ о томъ, что если рабъ или слуга царя надѣнетъ желтое платье и будетъ жить монахомъ по мысли, по словамъ, по дѣятельности, — „скажешь ли ты тогда, спрашиваетъ Будда царя, — пусть этотъ человѣкъ будетъ опять моимъ рабомъ и слугой, пусть онъ встаетъ и падаетъ передо мной ницъ, пусть онъ дѣлаетъ то, что я ему велю, пусть онъ живетъ для моего удовольствія, говоритъ мнѣ пріятное и смотритъ мнѣ въ глаза?“ „Нѣтъ, Господи, — отвѣчаетъ ему царь, — я преклонюсь передъ нимъ, встану передъ нимъ, приглашу его сѣсть, предложу ему одежду, пищу, кровь и лекарство, если онъ боленъ, обезпечу ему жилище, стражу и защиту, приличествующія ему“.

Такимъ образомъ духовное платье учениковъ Будды сравниваетъ раба и господина, брамана и судру. Проповѣдь объ искупленіи дается „для блага людей, для радости людей и боговъ“.

Совершенно понятно, что современная исторія, съ особенной любовью останавливающаяся на религіозныхъ движеніяхъ и открывающая въ нихъ соціальную сторону, приписываетъ Буддѣ роль соціальнаго реформатора, разбиившаго узы

кастового устройства и давшего въ духовномъ царствѣ, основанномъ имъ, мѣсто бѣднымъ и угнетеннымъ. Но всякій знакомый съ предметомъ и желающій получить вѣрное представленіе о дѣятельности Будды, обязанъ изъ любви къ истинѣ опаривать подобный взглядъ и не приписывать Буддѣ этой, совсѣмъ не подобающей ему, чести. Когда говорятъ о демократическомъ элементѣ въ буддизмѣ, то нужно, во всякомъ случаѣ, помнить, что ему была чужда всякая мысль о какой-бы то ни было реформѣ государственной жизни, всякая фантазія, направленная на основаніе земного идеальнаго царства, благочестивой утопіи. Въ Индіи не существовало ничего подобнаго социальнымъ движеніямъ. Душѣ Будды чужда была та страстность, безъ которой никто не можетъ быть борцомъ за угнетенныхъ противъ угнетателей. Пусть государство и общество остаются такими же, какъ и прежде, — благочестивый монахъ, отрекшійся отъ міра, не принимаетъ никакого участія въ заботахъ и дѣятельности людей. Каста для него самого не имѣетъ значенія, потому что все земное его болѣе не касается; но ему и въ голову не приходитъ бороться за уничтоженіе кастъ или изъ-за смягченія ихъ суровыхъ предписаній, относительно людей, оставшихся въ свѣтскомъ сословіи.

То обстоятельство, что буддизмъ признаетъ духовную жизнь возможной не только для однихъ брамановъ, не должно приводить къ ошибочному предположенію, будто Будда былъ первымъ признавшимъ и борозшимся за это право бѣдныхъ. Уже задолго до его времени, рядомъ съ духовнымъ сословіемъ древнихъ временъ — браманами — существовало равноправное ему по общественному значенію другое духовное сословіе самановъ, т. е. аскетовъ; и доступъ въ это послѣднее сословіе былъ открытъ каждому, рѣшившемуся отказаться отъ свѣтской жизни, — былъ ли онъ высокороденнымъ или принадлежалъ къ черни. Буддѣйская традиція признаетъ это чѣмъ-то безспорнымъ, чѣмъ-то такимъ, что существовало съ незапамятныхъ временъ. Незачѣмъ преувеличивать значеніе этой традиціи, незачѣмъ искать въ ней доказательствъ того, что Буддѣ не было необходимости бороться противъ знатныхъ и богатыхъ за духовныя права

бѣдныхъ и угнетенныхъ; во всякомъ случаѣ вѣрно то, по крайней мѣрѣ, что подобная борьба не составляла существеннаго содержанія его жизни.

И это еще не все, что можно сказать противъ исторически невѣрнаго пониманія Будды, какъ побѣдоноснаго борца за угнетенныхъ противъ надменной аристократіи рода и ума.

Конечно, когда мы говоримъ о равноправіи всѣхъ въ общинѣ Будды, совсѣмъ не лишнее различать господствующую теорію отъ фактическихъ отношеній.

Совершенно справедливо, что въ теоріи были признаны равныя права всѣхъ на принятіе въ орденъ, безъ различія кастъ; признать это заставляла послѣдовательность. И кажется, въ дѣйствительности рѣдко бывало, чтобы отказывали желающимъ быть принятыми на основаніи принадлежности къ той или другой кастѣ¹⁾. И тѣмъ не менѣе кажется, что фактическій составъ кружка учениковъ Будды и вообще составъ древней общины отнюдь не соотвѣтствуетъ теоріи о равноправіи всѣхъ.

Если у древняго буддизма и не было настоящей браманской исключительности, то въ немъ, какъ наслѣдство прошлаго, оставалась рѣшительная склонность къ аристократіи. Священные тексты, какъ прямыми указаніями, такъ и тѣмъ, что можно прочесть въ нихъ между строками, даютъ намъ возможность составить представленіе объ этихъ отношеніяхъ. Въ первой же большой рѣчи Будды, въ проповѣди въ Бенаресѣ, встрѣчается выраженіе, безсознательнымъ образомъ кратко, но рѣзко рисующее положеніе древней общины. Будда говоритъ тамъ о высочайшемъ исполненіи священнаго стремленія, ради котораго „сыны благородныхъ родовъ“ (Kulaputtā) оставляютъ свою родину и идутъ на чужбину“. Ученики, собравшіеся вокругъ учителя изъ благороднаго рода

1) Иначе въ кодексѣ церковнаго права Винаія, гдѣ съ особенной подробностью трактуется о принятіи въ общину, встрѣчались бы подробныя опредѣленія относительно такихъ злоупотребленій. Винаія, напротивъ, совершенно ясно указываетъ, что было необходимо скорѣе запрещать незаконный пріемъ въ общину (напр. тѣхъ личностей, вступленіе которыхъ въ общину нарушало право третьихъ лицъ), чѣмъ незаконные отказы.

Сакіевъ, вокругъ потомка царя Пхехваки, сами были преимущественно „сыны благородныхъ родовъ“. Если мы пересмотримъ рядъ личностей, встрѣчающихся намъ въ текстахъ, то мы видимъ, что слова Будды описываютъ дѣйствительно существующее состояніе: намъ встрѣчаются молодые браманы, какъ напримѣръ: Саринутта, Маггалапа, Каччана; благородные, какъ напримѣръ: Ананда, Рагула, Анурудда, дѣти богатыхъ купцовъ и высокопоставленныхъ городскихъ чиновниковъ, какъ напримѣръ, Яза—вообще, люди изъ значительнѣйшихъ кружковъ общества, получившихъ воспитаніе, соответствующее ихъ общественному положенію¹⁾. Къ нимъ присоединяется еще множество аскетовъ другихъ сектъ, перешедшихъ къ ученію Будды; они, несомнѣнно, принадлежатъ по происхожденію къ тѣмъ же кружкамъ²⁾. На сколько мнѣ извѣстно, въ священныхъ текстахъ нигдѣ не упоминается ни объ одномъ чандалѣ (паріи того времени), какъ о членѣ буддійской общины. Благовѣстіе о страданіи всего сущаго

1) Изъ учениковъ Будды признаютъ обыкновенно человѣкомъ низшаго сословія цирюльника Ували. Но это не совсѣмъ правильный взглядъ: онъ, какъ цирюльникъ Сакіевъ, былъ придворнымъ, и традиція изображаетъ его личнымъ другомъ молодыхъ людей изъ рода Сакіевъ. См. *Sullavagga*, VII, 1, 4; о положеніи придворныхъ цирюльниковъ, см. *Jātaka*, I. 342.

2) Слѣдуетъ обратить вниманіе на то обстоятельство, что по догматамъ Будда можетъ только родиться браманомъ или благороднымъ; изъ этого очевидно, что кастовыя различія для буддійскаго сознанія совсѣмъ не потеряли значенія.

Многія другія черты очень характеричны въ этомъ отношеніи. Въ разсказѣ о важномъ молодомъ браманѣ, пришедшемъ въ монастырскій садъ и спрашивающемъ Будду, говорится: „и подумали ученики: этотъ молодой человѣкъ, Амбаттга, человѣкъ знатный, изъ высокаго рода, онъ ученикъ значительнаго брамана Поккаратати. Для Возвышеннаго желателенъ разговоръ съ такими благородными юношами“ (*Ambatthasutta*). Любимый ученикъ Будды, Ананда, говоритъ учителю относительно одного человѣка изъ благороднаго рода Маллы, властвующаго въ Кузинарѣ: „этотъ Малла Раджа, господинъ, знатная и извѣстная личность. Для ученія и закона милость такихъ личностей очень важна. Хорошо бы Возвышенный сдѣлалъ, если бы онъ обратилъ Маллу Раджу къ этому ученію и закону“—и Будда съ готовностью исполняетъ желаніе своего ученика (*Maggavagga*, VI. 36).—Когда тексты не называютъ по имени личностей, приходящихъ къ Буддѣ и слушающихъ его поученія, то они, обыкновенно, называютъ ихъ „нѣкоторые браманы“; (особенно частые примѣры встрѣчаются въ *Anguttara Nikāya*, *Tika-Nipata*).—Въ текстахъ Джайна мы встрѣчаемъ то же самое. Въ сравненіи о лотусовомъ цвѣткѣ, который долженъ быть отдѣленъ отъ болотистой почвы (въ *Sūtra-Kridānga*); цвѣтокъ—не человѣкъ, нуждающійся въ искупленіи, а „царь“.

было не для угнетенныхъ, не для выросшихъ въ трудѣ, не для закаленныхъ въ пуждахъ жизни¹⁾; діалектика же ученія о цѣли причинъ и слѣдствій совсѣмъ не была приспособлена для удовлетворенія „духовно-бѣдныхъ“. „Это ученіе для разумнаго, — говорится въ текстахъ, — а не для глупаго“. Очевидно, что это совсѣмъ не похоже на Слова Того Человѣка, который призвалъ къ себѣ младенца, „ибо таковыхъ есть царствіе Божіе“. Ученіе же Будды совсѣмъ не для дѣтей и не для простодушныхъ.

Само собой разумѣется, мы не можемъ изобразить въ живыхъ образахъ отдѣльныхъ личностей изъ кружка учениковъ Будды. Здѣсь, какъ и вездѣ въ литературѣ древней Индіи, мы видимъ только типы, а не личностей. Мы уже раньше указывали на это свойство буддійской традиціи — каждый изъ учениковъ совершенно похожъ на другого: та же высочайшая чистота, тотъ же высшій внутренній міръ, та же преданность къ Буддѣ. Это совсѣмъ не личности, а воплотившійся общинный духъ наслѣдниковъ Будды.

Имена и важнѣйшія обстоятельства жизни отдѣльныхъ учениковъ несомнѣнно исторически достовѣрны. Преданіе, обыкновенно, на первомъ мѣстѣ ставитъ двухъ брамановъ — Сарипутту и Маггаллану, съ самой ранней молодости жившихъ въ большой дружбѣ и сдѣлавшихся учениками Будды въ са-

¹⁾ Я, конечно, не утверждаю, чтобы въ древнихъ общинахъ совсѣмъ не встрѣчались члены низшаго сословія. Интересно, хотя совершенно почти исключителенъ, рассказъ, приписываемый въ собраніи „Изреченій старѣйшинъ“ (Thegagātha, 620) старѣйшинѣ (thera) Сунитѣ: „происходилъ я изъ низкаго рода и былъ я бѣденъ и нуждался. Работалъ я черную работу — выметалъ поobleкшіе цвѣты (изъ храмовъ и двorcовъ), люди меня презирали, не обращали на меня вниманія и бранили. Униженно почитателенъ былъ я со всеміи. И вотъ увидаль я Будду съ его монахами, когда онъ, великій герой, входилъ въ знатнѣйшій городъ Магадхи. Сбросилъ я свою ношу и подошелъ, чтобы преклониться предъ нимъ въ почтеніи. Изъ милосердія ко мнѣ остановился онъ, Высшій изъ людей. И склонился я къ ногамъ учителя, приступилъ къ нему и просилъ его, Высочайшаго изъ всехъ, принять меня, какъ монаха; и сказалъ мнѣ Милостивый учитель, милосердный ко всему міру: „принди ко мнѣ, о монахъ!“ Итакъ, я принялъ посвященіе“. (Сунита далѣе разсказываетъ, какъ онъ удалился въ лѣсъ и тамъ, предавшись размышленіямъ, достигъ искупленія. Боги приходили и почтили его). „И увидаль учитель, какъ окружила меня толпа боговъ. Улыбка появилась на лицѣ его и онъ сказалъ такое слово: „священнымъ жаромъ и цѣломудренной жизнью, побѣдой надъ самимъ собой — вотъ какъ дѣлается браманами. — это высшее браманство“.

момъ началъ его поприща. Они оставались ему вѣрными всю его жизнь и умерли въ старости одинъ вслѣдъ за другимъ, незадолго до смерти Будды. Будда объявилъ Сарипутту самымъ главнымъ изъ своихъ учениковъ; въ священ-ныхъ текстахъ говорится¹⁾, что онъ подобенъ старшему сыну господствующаго надъ міромъ монарха, который вмѣстѣ съ своимъ отцомъ катитъ по землѣ колесо господства²⁾. Кромѣ этихъ двухъ брамановъ — изъ людей, стоящихъ ближе другихъ къ Буддѣ — нужно назвать его двоюроднаго брата, Ананду, принявшаго еще юношей монашеское посвященіе съ цѣлой толпой молодыхъ благородныхъ людей изъ дома Сакіевъ³⁾. Ананда обыкновенно заботился о личности Будды и о нуждахъ его ежедневной жизни; часто, когда всѣ другіе ученики оставляютъ Будду, ему сопутствуетъ только одинъ Ананда; и рассказъ о послѣднихъ странствованіяхъ Будды и о его прощальныхъ рѣчахъ, какъ мы увидимъ дальше, указываетъ на такую роль Ананды, которая даетъ ему право называться любимымъ ученикомъ учителя. — Другимъ членомъ этого кружка былъ Унали, служившій когда-то благородному Сакіи, какъ цирюльникъ, и потомъ вступившій вмѣстѣ съ своимъ господиномъ въ орденъ Будды. Въ священныхъ текстахъ онъ много разъ называется первымъ учителемъ церковныхъ правилъ молодой общины; и дѣйствительно, очень возможно, что онъ принималъ особенное участіе въ сочиненіи и обученіи другихъ древней исповѣдной литургіи, давшей начало всей литературѣ о церковномъ правѣ буддизма. — Сынъ Будды, Рагула, родившійся незадолго до ухода Будды изъ родного города, тоже приобщился къ ордену и нерѣдко

1) Anguttara Nikaya, Pancaka-Nipatā.

2) Въ этомъ представленіи о Сарипуттѣ, какъ „старѣйшемъ сынѣ церкви“, совсѣмъ не заключается того воззрѣнія, что будто онъ призванъ быть наслѣдникомъ Будды и главой общины послѣ его смерти. Вообще, какъ мы увидимъ дальше, буддизму было совершенно чуждо понятіе о какомъ-нибудь другомъ главѣ общины, кромѣ самого Будды, не говоря уже про то, что традиція не могла выбрать для выраженія такого понятія личность ученика, умершаго раньше Будды.

3) На основаніи одного изъ немногихъ хронологическихъ указаній, встрѣчающихся въ священныхъ текстахъ, это случилось за 25 лѣтъ до смерти Будды (Theragāthā, 1039).

упоминается въ источникахъ на ряду съ этими учениками; но выдающейся роли въ кружкѣ онъ, кажется, не игралъ.

Одинъ изъ учениковъ Будды походилъ на Іуду Искариота. Разница только въ томъ, что его замыслы не достигли своей цѣли; это былъ двоюродный братъ Будды. Девадатта ¹⁾. Онъ изъ честолюбія преслѣдовалъ цѣль сдѣлаться руководителемъ общины вмѣсто уже устарѣвшаго Будды. Когда Будда не уступилъ ему, то въ союзѣ съ Аджатасатту, сыномъ царя Бимбизары, стремившемся захватить тронъ своего отца, онъ пытался убить учителя. Покушенія на его жизнь не удалось; разсказываются чудеса, какъ была спасена жизнь святого: когда посланные убійцы подошли къ Буддѣ, то на нихъ напалъ ужасъ и трепеть; онъ кротко поговорилъ съ ними и они обратились къ его ученію; кусокъ скалы, который долженъ былъ раздавить Будду, упалъ на двѣ склонившіяся другъ на друга вершины, такъ что Будда только слегка ушибъ себѣ ногу; лкій слонъ, пущенный противъ Будды въ узкой улицѣ, пораженный чарующей силой его „дружелюбнаго мышленія“, остановился передъ нимъ и потомъ покорно возвратился назадъ. Наконецъ, Девадатта пытался другимъ путемъ достигнуть высшаго положенія въ общинѣ. Онъ выставилъ пять положеній, о которыхъ мы имѣемъ, кажущееся намъ совершенно достовѣрнымъ, свидѣтельство священннхъ текстовъ ²⁾. Будда предоставлялъ личности въ монашеской жизни извѣстную мѣру свободы. Девадатта, выставивъ свои пункты, старался измѣнить эти правила въ строго-аскетическомъ направленіи: такъ, напримѣръ, онъ требовалъ, чтобы монахъ всю свою жизнь жилъ непремѣнно въ лѣсу, тогда какъ Будда и самъ обыкновенно жилъ и позволялъ жить вблизи деревень и городовъ: далѣе: монахъ долженъ былъ жить только дарами, получаемыми имъ во время сбора милостыни, и не при-

¹⁾ Древнѣйшая форма разсказовъ о Девадаттѣ находится въ седьмой книгѣ Cullavagga.

²⁾ Cullavagga. Возможно, хотя этого доказать и нельзя, что исторія объ этихъ 5-ти положеніяхъ и о расколѣ, вызванномъ Девадаттой и составляютъ единственное историческое зерно этихъ разсказовъ, а что преступныя его попытки—просто выдумки, которыми набожные буддисты старались занять память ненавистнаго еретика.

нимать ни одного приглашенія благочестивыхъ мірянъ на обѣды; одѣваться онъ долженъ только въ платья, сшитыя изъ собранныхъ лохмотьевъ и т. д. Кто нарушалъ эти правила, тому угрожало изгнаніе изъ общины. Девадатта выставлять эти правила, какъ основаніе истинной строгой духовной жизни, тогда какъ правила Будды онъ считалъ уступкой человѣческимъ слабостямъ; онъ старался привлечь къ себѣ привязанныхъ къ Буддѣ монаховъ и, какъ утверждаетъ традиція, сначала съ нѣкоторымъ успѣхомъ, кончившимся, однако, послѣ полнѣйшей неудачей. Конецъ Девадатты былъ печальный ¹⁾.

Таковы выдающіяся личности изъ учениковъ Будды. Учениками, въ настоящемъ смыслѣ этого слова, могутъ быть люди, оставившіе все земное, чтобы, какъ говоритъ древняя священная формула. „жить въ святости, уничтожить всякое страданіе“—однимъ словомъ, учениками могутъ быть монахи и монахини, по индійскому выраженію — ницци и ницциа (bhikkhu, bhikkhuni); въ буддизмѣ рядомъ съ ниццими обоюго пола стоятъ „почитатели“ (Uṇāsaka) и „почитательницы“ (Uṇāsika) Будды и его ученія: вѣрующіе, чтящіе Будду, какъ святого пророка искупленія, и его слово, какъ слово истины, но остающіеся въ свѣтской жизни, въ бракѣ, не отказывающіеся отъ своихъ имуществъ и служащіе общинѣ по мѣрѣ своихъ силъ только дарами. Но члены общины—только монахи, а не мірскіе люди ²⁾.

Образованіе этого кружка мірскихъ вѣрующихъ считали неослѣдательнымъ ослабленіемъ первоначальнаго буддизма,

1) По новѣйшимъ, очень распространеннымъ рассказамъ, появился адекій драконъ и проглотилъ Девадатту живого. Кулаватта само собой тоже управляетъ его въ адъ, но не при жизни.

2) Надлежащее разъясненіе отношеній между монахами и свѣтскими членами будетъ дано въ 3-мъ отдѣлѣ, гдѣ мы будемъ говорить о жизни общины. Здѣсь же мы укажемъ только, что понятіе свѣтскаго члена (Uṇāsaka) въ буддійскомъ церковномъ правѣ не можетъ считаться техническимъ въ томъ смыслѣ, въ какомъ можетъ считаться техническимъ понятіе монаха (bhikkhu); въ послѣднемъ понятіи имѣется опредѣленное правовое отношеніе, а въ первомъ отношеніе болѣе фактическое, чѣмъ правовое. Для того, чтобы кто-нибудь сдѣлался монахомъ, со стороны общины требуется извѣстный правовой актъ, а если кто желаетъ считаться свѣтскимъ членомъ, то онъ, конечно, высказываетъ это желаніе, и въ текстахъ имѣется даже на

уступкой суровой идеи передъ дѣйствительностью и передъ слабостью человѣческой природы. Утверждали даже, что въ древнихъ текстахъ имѣется только противопоставленіе благочестивыхъ, т. е. монаховъ, и неблагочестивыхъ, т. е. мірянъ, но не имѣется противопоставленія благочестивыхъ монаховъ и благочестивыхъ мірянъ. Однако это совершенно не вѣрно; древнѣйшія, извѣстныя намъ традиціи упоминають о мірянахъ, бывшихъ друзьями и почитателями Будды и общины и по самой сущности дѣла мы имѣемъ право довѣрять имъ въ этомъ отношеніи. И дѣйствительно, съ тѣхъ поръ, какъ появились нищенствующіе монахи, должны были существовать и благочестивые люди, давашіе милостыню духовнымъ нищимъ; и очень скоро должна была развиться хотя бы и не имѣющая опредѣленной формы извѣстная связь между монашескими орденами и мірянами; міряне получали отъ монаховъ духовныя поученія, а монахи получили отъ мірянъ то небольшое, что имъ было нужно для жизни. Отношеніе общины Будды къ вѣрующимъ мірянамъ было именно такого рода.

Среди тѣхъ, которые прибѣгали къ Буддѣ, къ закону и общинѣ, т. е. тѣхъ, которые признали себя свѣтскими исповѣдниками ученія Будды, были князья, благородные, браманы и купцы. Кажется, что богатыхъ и высокопоставленныхъ было больше среди исповѣдниковъ буддизма, чѣмъ бѣдныхъ; буддизму было чуждо стремленіе обращаться съ своей проповѣдью къ несчастнымъ и угнетеннымъ, къ той части страдающаго человѣчества, которая кромѣ великаго всеобщаго страданія отъ скоропреходящести всего земнаго, выносила и другія болѣе реальныя житейскія страданія.

этотъ случай, точно также какъ и на всѣ случаи, опредѣленная формула; „Я прибѣгаю, господи, къ Возвышенному, къ закону и къ общинѣ учениковъ: пусть считаетъ меня отнынѣ и на всю мою жизнь Возвышенный своимъ почитателемъ, (Urasakā, ибо я прибѣгаю къ нему“). Но со стороны общины не предполагается здѣсь настоящаго правового акта для признанія мірянина. Точно также не существуетъ опредѣленій, которыя бы запрещали буддисту Urasakā въ то же время быть Urasakā какой-нибудь другой общины (ср. Sullav. V, 20, 3). Такъ что во всякомъ случаѣ невозможно отождествлять положеніе мірскаго члена общины съ тѣмъ, что мы понимаемъ подъ принадлежностью къ какой-нибудь церкви.

Изъ почитателей Будды нужно отмѣтить двухъ царственныхъ его друзей: Бимбизару, государя Магадхи и Пазенади, государя Козалы; оба они были почти ровесники Будды и всю свою жизнь защищали его общину. Потомъ нужно упомянуть Дживаку ¹⁾ знаменитаго врача Бимбизары, которому царь приказалъ лѣчить кромѣ себя самого и своихъ женъ. Будду и всѣхъ членовъ его общины, и богатаго купца, Анаггиндику, подарившаго общинѣ любимое мѣстопребываніе Будды, — садъ Джетавану. Вообще, во всѣхъ значительныхъ городахъ, посѣщаемыхъ Буддой, онъ находилъ множество вѣрующихъ мірянъ, которые выходили ему на встрѣчу, устраивали собранія, на которыхъ говорилъ Будда, давали ему и его спутникамъ обѣды и отдавали общинѣ въ распоряженіе, а часто и дарили, дома и сады. Во время путешествія Будды набожные почитатели сопровождали его и учениковъ его на повозкахъ и везли съ собой жизненные припасы, соль и масло и по очереди приготовляли странникамъ пищу, а за ними слѣдовали толпы нуждающихся, пользовавшихся остатками этихъ обѣдовъ.

Ж е н щ и н ы .

Будда и его ученики должны были входить въ извѣстныя отношенія съ женщинами; эти отношенія появлялись при каждомъ сборѣ милостыни ²⁾, при каждомъ обѣдѣ въ домѣ мірянъ, такъ какъ на этихъ обѣдахъ всегда присутствовали и слушали духовныя поученія и женщины. Въ древней Индіи вообще не было рѣчи о заточеніи женщинъ. — оно появилось уже въ позднѣйшее время; женщины принимали участіе въ духовной жизни народа; и великолѣпныя иѣжныя энциклопедическія стихотворенія индусовъ доказываютъ, что они умѣли понимать, цѣнить и уважать благородную женственность.

¹⁾ Исторія о Дживакѣ и объ его чудесныхъ излѣченіяхъ разсказывается въ восьмой книгѣ Mahavagga'и.

²⁾ Монаховъ, собирающихъ милостыню, встрѣчали и клали имъ въ чашу пищу обыкновенно женщины. Sullavagga, VIII, 8, 2).

Но могъ ли понимать женскую натуру такой человекъ, какъ Будда, который въ своемъ строгомъ стремленіи къ самоотреченію оторвался отъ всего прекраснаго и сердечнаго? И могли ли безличныя трансцендентальныя идеалы учениковъ Будды согрѣвать женское сердце, могли ли женщины понять ихъ суровую рѣзкую послѣдовательность?

Для буддиста женщина представляетъ самую опаснѣйшую изъ засадъ, которую ставить искуситель людямъ; въ женщинѣ воплощаются все неразумно-чарующія силы, привязывающія духъ къ этому міру. Древнія историческія книги буддистовъ полны разсказовъ и размышленій о несправимыхъ хитростяхъ женщинъ: „скрытна, какъ нуть рыбы въ водѣ, — такъ гласитъ мораль одной изъ подобныхъ исторій — природа женщины — этихъ многоумныхъ грабительницъ, въ которыхъ истины не найдешь, для которыхъ ложь все равно, что истина, а истина все равно, что ложь“.

„Какъ намъ, господа, — спрашиваетъ Ананда Будду, — вести себя относительно женщины?“ — „Избѣгайте вида ея, Ананда“, — „Но если мы увидимъ ее, господа, что тогда намъ нужно дѣлать?“ — „Не разговаривайте съ ней, Ананда“. — „Но если, господа, мы съ ней уже заговорили, — тогда что?“ — „А тогда, Ананда, будьте осторожны“.

Традиція говоритъ намъ — и въ основѣ этой традиціи, можетъ быть, лежатъ достовѣрные воспоминанія, — что долгое время въ орденъ Будды допускались только мужчины и что Будда съ большою неохотой уступилъ желанію своей сводной матери, Маганаджанати, чтобы женщины принимались тоже въ ученицы ¹⁾. „Если на рисовомъ полѣ, Ананда, которое уже созрѣваетъ, начинается болѣзнь, именуемая ржавчиной, то не долго будетъ продолжаться процвѣтаніе этого рисоваго поля: — точно также, если въ ученіе и въ орденъ допускаются женщины, отрекшіяся отъ міра и уходящія на чужбину, то не долго процвѣтаетъ святая жизнь. — Если

¹⁾ Sullavagga X. 1. — Въ разсказахъ о началѣ учительской дѣятельности Будды, о монахиняхъ не упоминается. Однако въ неповѣстной формулѣ Pāṭiṃokkha — оцномъ изъ древнѣйшихъ памятниковъ буддизма — упоминается о монахиняхъ; упоминается о нихъ и царь Асока въ эдиктѣ въ Байратѣ.

бы, Ананда, въ ученіи и въ орденѣ, основанномъ Совершеннымъ, не позволено было женщинамъ уходить изъ родины на чужбину, то святая жизнь сохранялась бы долго, тысячу лѣтъ существовало бы чистое ученіе; а теперь, Ананда, когда въ ученіи и въ орденѣ, основанномъ Совершеннымъ, позволяется женщинамъ отрекаться отъ міра и уходить на чужбину, — теперь святая жизнь не сохранится долгое время: только пять столѣтій будетъ существовать чистое ученіе”.

Разсказы буддійскихъ священныхъ писаній указываютъ, что ученицы находились въ извѣстныхъ, очень далекихъ отношеніяхъ къ учителю. Буддизмъ не имѣлъ Маріи Виоанской. Свои правила для общины монахинь Будда объявляетъ монахамъ и только черезъ ихъ посредство они сообщаются монахинямъ; и на основаніи этихъ правилъ монахини стоятъ почти въ униженномъ подчиненіи монахамъ; община ихъ только терпитъ и то не охотно. При смерти учителя не было ни одной изъ ученицъ и Ананду упрекаютъ въ томъ, что онъ допустилъ къ тѣлу Будды женщинъ, слезами своими запятнавшихъ священное тѣло. „О, Критонъ, пусть кто нибудь уведетъ эту женщину домой“, — говоритъ Сократъ, когда Ксантинна пришла въ его темницу проститься съ нимъ.

Такимъ образомъ между духомъ Будды и его учениковъ и между стремленіями женской природы существовала всегда непреодолимая вражда. Но женщины Индіи старались помогать молодой общинѣ въ ея благочестивой дѣятельности, они помогали ей, работали для нея и служили ей. Грандіозной благотворительностью, сопровождавшей дѣятельность ордена, занимались, главнымъ образомъ, женщины.

Въ священныхъ текстахъ, какъ типъ почитательницъ Будды, съ ихъ неисчерпаемымъ стремленіемъ давать и помогать описывается нѣкая Висакха, она была богатой гражданкой Саватти, — столицы страны Козалы, матерью многихъ дѣтей и бабушкой безчисленнаго количества внуковъ. Всѣ приглашаютъ Висакху на жертвоприношенія и на обѣды, на которыхъ ей первой обыкновенно подаются кушанья; такой гость, какъ она, приноситъ счастье въ домъ. Висакха устроила первыя большія благотворительныя заведенія, снабжав-

шія приходящихъ въ Саватти учениковъ Будды самыми необходимыми жизненными средствами. Приводимый мной подлинный рассказъ¹⁾ даетъ ясное представленіе о томъ, какъ эти благочестивые люди смотрѣли на благотворителя и на благотворимаго и кого изъ нихъ они считали болѣе блаженнымъ: настоящимъ благодѣтелемъ считался не тотъ, кто дарилъ что-нибудь Буддѣ и его общинѣ, а—Будда, принимающій подарокъ и этимъ дающій возможность жертвователю проявить добродѣтель благотворительности и получить награду за эту добродѣтель.

Однажды Будда съ своими учениками обѣдалъ въ домѣ Висаккхи. Послѣ обѣда Висаккхѣ присаживается къ нему и говоритъ: „исполни, господи, восемь моихъ желаній“. — „Совершенные, Висаккхѣ, слишкомъ возвышены, чтобы исполнять всякое желаніе“. — „Но мои желанія, о, господи! позволительны и похвальны“. — „Если такъ—то говори, Висаккхѣ“.

„Я желала бы, господи, всю свою жизнь давать общинѣ дождевыя платья, давать пищу чужимъ приходящимъ монахамъ, кормить проѣзжающихъ монаховъ, кормить больныхъ братьевъ, кормить ухаживающихъ за больными, давать больнымъ лекарства, раздавать ежедневно рисъ и подарить общинѣ монахинь купальныя платья“.

„Какое же намѣреніе. Висаккхѣ, имѣешь ты, обращаясь къ Совершенному съ этими восемью желаніями?“

(Висаккхѣ объясняетъ порознь отдѣльныя свои желанія и говоритъ):

„Монахъ, приходящій съ чужбины, не знаетъ дорогъ и улицъ и утомленный идетъ онъ собирать милостыню. А когда онъ приметъ пищу, которую я вѣлю подавать приходящимъ монахамъ, тогда онъ, спросивъ о дорогахъ и объ улицахъ, можетъ идти спокойно собирать милостыню. Таково мое намѣреніе, господи, и потому желаю я всю свою жизнь давать пищу приходящимъ монахамъ.— И потомъ, если проѣзжій монахъ долженъ самъ искать себѣ пищу, то онъ отстанетъ отъ своего каравана или поздно придетъ туда, гдѣ онъ хо-

¹⁾ Maggavagga VIII. 15.

тѣль отдохнуть и онъ долженъ будетъ, утомленный, продолжать свою дорогу. А если онъ вкуситъ пищу, которую я велю подавать прѣвзимъ монахамъ, то онъ не отстанетъ отъ своего каравана и придетъ на то мѣсто, гдѣ думалъ отдохнуть въ надлежащее время и, отдохнувъ, онъ спокойно будетъ продолжать свой путь.—Таково, господи, мое намѣреніе, потому я желаю всю свою жизнь давать пищу прѣвзимъ монахамъ.—Разъ случилось, что монахини, обнаженные купались въ рѣкѣ Ачиравати (Рапти) на одномъ мѣстѣ съ развратными дѣвками. И дѣвки, господи, бранили монахинь: „зачѣмъ, достопочтенныя, ведете вы святую жизнь, пока вы молоды? Не лучше ли предаваться наслажденію? Когда состаритесь, то можете начать святую жизнь, и тогда земная жизнь и загробная—обѣ будутъ ваши“. И монахини разсердились, что ихъ бранятъ дѣвки. Не чиста, господи, обнаженность женщины, постыдна и зловредна. Таково, господи, мое желаніе, а потому я желаю всю свою жизнь давать общинѣ монахинь купальныя платья“.

И Будда сказалъ: „прекрасно, Висакхâ! хорошо ты дѣлаешь, что высказываешь Совершенному эти восемь желаній. Я согласенъ, Висакхâ, на твои восемь желаній“.

И похвалилъ святой Висакху, мать Мигары, такимъ изреченіемъ:

„Полная благородной радости, раздаетъ пищу и питіе
Ученица святого, богатая добродѣтелями.
Приносящая дары, ради небесной награды,
Утѣшающая горе, приносящая радость,
Получаетъ жребій небесной жизни.
Но легкому, похвальному пути идти она.
Свободная отъ горестей, радостная, будетъ долго наслаждаться она
Наградой добраго дѣла въ блаженномъ царствѣ небесномъ“.

Такія личности, какъ Висакхâ, благодѣтельницы общины съ ихъ неисчерпаемымъ благочестіемъ и съ неисчерпаемыми денежными средствами, вывачены прямо изъ жизни тогдашней Индіи; и въ такихъ личностяхъ, находившихся подъ вліяніемъ древней индійской общины, конечно, не было недостатка въ ту эпоху.

Противники Будды.

Познакомившись съ друзьями и учениками новаго ученія, поговоримъ теперь о врагахъ и о той борьбѣ, въ которой новое благовѣстіе пробовало свои силы. Если вѣрять буддійскимъ текстамъ, то поприще Будды представляется великимъ побѣднымъ походомъ. Вездѣ, куда онъ ни приходитъ, къ нему стекаются цѣлыя массы народовъ. Другіе учителя оставлены, они умолкаютъ, „когда въ собраніяхъ раздастся его львиный голосъ“. Всякій, кто послушаетъ его, обращается въ его вѣру.

Конечно, эта картина далеко не соотвѣтствуетъ вполне дѣйствительности и мы имѣемъ возможность, по крайней мѣрѣ въ нѣкоторыхъ случаяхъ, восстановить фактическія отношенія.

Прежде всего необходимо признать, что Будда находился совсѣмъ въ другихъ условіяхъ, чѣмъ другіе реформаторы. Противъ него не стояло никакой единой, великой, способной къ сопротивленію и рѣшившейся сопротивляться силы, въ которой воплотилось бы старое. Ему не приходилось бороться съ этимъ старымъ и пробовать замѣнить его новымъ.

О буддизмѣ обыкновенно говорятъ, какъ о противникѣ браманизма и, притомъ, такомъ противникѣ, какимъ было лютеранство относительно папизма. Но подобная параллель будетъ совершенно неудачна, если бы мы вздумали представить себѣ какую-нибудь единую браманскую церковь, враждебную начинаніямъ Будды и противившуюся ему, какъ обыкновенно противятся всякой новизнѣ. Въ эпоху Будды, въ тѣхъ мѣстахъ, гдѣ онъ дѣйствовалъ, не существовало браманской іерархіи, охватывающей весь народъ и вліяющей на всю народную жизнь. Религіозное движеніе въ восточныхъ земляхъ было совершенно свободно предоставлено самому себѣ и развѣтвилось на множество отдѣльныхъ направлений; существовало множество сектъ, которыя смотря по обстоятельствамъ или враждовали, или вступали въ соглашенія. Представители Ведъ—браманское сословіе были просто одной изъ партій и, по всей видимости, партіей не особенно могу-

щественной. У нихъ не было какой-нибудь замкнутой организаціи и во всякомъ случаѣ, по крайней мѣрѣ въ тѣхъ восточныхъ странахъ, гдѣ распространился древній буддизмъ, они не были государственной церковью и не имѣли возможности для исполненія своихъ предписаній прибѣгнуть къ помощи свѣтской власти. Лично ихъ вліяніе было тоже не особенно значительно. И ихъ личности, и ихъ поведеніе часто вызывали критику и насмѣшки; смѣялись надъ знатнымъ браманомъ, бывшимъ высокопоставленнымъ чиновникомъ, угнетавшимъ народъ во имя царя и вмѣстѣ съ тѣмъ обманывающимъ самого царя, смѣялись надъ мелкими жрецами, неумѣющими вести себя прилично во время даваемыхъ имъ послѣ жертвоприношенія обѣдовъ. Для народнаго сознанія саманъ (аскетъ) давно уже былъ нисколько не ниже брамана. Веды, великая дворянская грамота браманскаго сословія, не могла дать имъ такой силы и популярности, какую давалъ, напри- мѣръ, Моисеевъ законъ фарисеевъ. Кто изъ народа заботился о Ведахъ, о туманной теоріи жертвы, языкъ которыхъ былъ едва понятенъ, или о древнихъ гимнахъ, языкъ которыхъ былъ еще менѣе понятенъ, о гимнахъ къ забытымъ богамъ, извѣстнымъ только грамматикамъ и антикваріямъ? Искушительныя жертвы, съ ихъ совершенно внѣшнимъ пониманіемъ о винѣ и объ очищеніи. — пониманіемъ, за которымъ скрывалась просто жреческая жадность, должны были возбуждать и поддерживать въ серьезно мыслящихъ и чистыхъ натурахъ недовольство противъ этого жреческаго сословія.

Такимъ образомъ, браманизмъ былъ для Будды совсѣмъ не такимъ врагомъ, побѣда надъ которымъ была бы особенно трудна; очень возможно, что онъ часто встрѣчалъ препятствія, благодаря мѣстному вліянію уважаемыхъ брамановъ ¹⁾, но зато цѣлыя сотни другихъ брамановъ дѣлались его учениками

¹⁾ Незначительная роль, которую играютъ западныя части Индостана (страны Куру-Панкалы и т. д.) въ разсказахъ о странствованіяхъ Будды, объясняется не только ихъ отдаленностью, но и тѣмъ вліятельнымъ положеніемъ, которое имѣли тамъ въ древнемъ отечествѣ браманской вѣры, браманы. Законы Ману (9, 225) предписываютъ власти изгонять изъ города еретиковъ, но, вѣроятно, ни одинъ законодатель восточной Индіи не осмѣлился бы поддерживать подобное притязаніе браманскаго сословія.

или просто признавали его учение ¹⁾). Однимъ словомъ, въ этомъ случаѣ не могло быть и рѣчи объ ожесточенной борьбѣ; у брамановъ для подобной борьбы не было свѣтскихъ орудіи, а тамъ, гдѣ вопросъ рѣшали духовныя орудія, они должны были проигрывать.

Будда дискредитировалъ жертву, съ горькой ироніей говорилъ онъ о ведійской книжной учености, какъ о пустой глупости, даже какъ о вредныхъ фантазіяхъ; не менѣе рѣзко относился онъ и къ кастовой надменности. Кто обожаетъ иѣсни и изреченія древнихъ мудрыхъ поэтовъ и потому считаетъ и себя мудрецемъ, тотъ похожъ на человѣка изъ низшаго сословія или на раба, который, ставши на то мѣсто, гдѣ говорилъ съ своей свитой царь, и произнося тѣ же слова, которыя говорилъ и царь, —вообразить себя царемъ ²⁾). Ученикъ вѣритъ тому, чему вѣритъ учитель. а учитель тому, что онъ принялъ отъ прежнихъ учителей. „И думаю я, что рѣчь брамановъ похожа на рядъ слѣпыхъ: кто впереди, тотъ ничего не видитъ, кто въ срединѣ, тотъ ничего не видитъ и кто сзади, тотъ тоже ничего не видитъ. А если такъ, то не напрасна ли вѣра брамановъ ³⁾)?

Классическимъ выраженіемъ мнѣній древне-буддійской общины и можно сказать мнѣній Будды о значеніи ведійскаго жертвеннаго культа можетъ служить разговоръ Будды съ однимъ извѣстнымъ браманомъ, предложившемъ Буддѣ вопросъ о свойствѣ истинной жертвы. Этотъ разговоръ вмѣстѣ съ тѣмъ, представляетъ наглядный примѣръ того, какъ буддійская проповѣдь, начиная съ изложенія понятій и положеній браманской обрядности, истолковываетъ ихъ въ смыслѣ внутреннихъ воззрѣній ⁴⁾.

Будда рассказываетъ исторію о могущественномъ и счастливымъ царѣ древняго времени, рѣшившемся послѣ побѣды и завоеванія цѣлаго государства принести богамъ большую

¹⁾ Замѣчательно, что буддійскіе тексты никогда не придаютъ слову браманъ смысла, означающаго врага дѣлу Будды: тогда какъ въ Новомъ Заветѣ книжники и фарисеи постоянно изображаются врагами Иисуса.

²⁾ Ambatthasutta (Digha-Nikāya).

³⁾ Sankisuttanta (Majjhima N).

⁴⁾ Kūtadanasutta (Digha-Nikāya).

жертву. Онъ призываетъ жреца и требуетъ отъ него поученія, какъ онъ долженъ исполнить свое намѣреніе. Жрецъ убѣждаетъ его, чтобы онъ прежде всего, прежде чѣмъ онъ будетъ приносить жертву, обезпечилъ спокойствіе, благосостояніе и безопасность своего государства. Онъ долженъ приносить жертву не раньше, чѣмъ онъ уничтожитъ все зло въ своей странѣ. При его жертвѣ не уничтожаютъ жизни ни одного одушевленнаго существа, не убиваютъ ни рогатаго скота, ни овецъ, не срубаютъ ни одного дерева, не скашиваютъ ни одной травки. Рабы царя исполняютъ свою работу при жертвѣ не по принужденію, безъ слезъ, не изъ страха палки надсмотрщика; всякій дѣлаетъ добровольно то, что ему хочется. Въ даръ приносятъ молоко, масло и медъ и такимъ образомъ, жертва царя достигаетъ цѣли. „Но, продолжаетъ Будда — существуетъ еще другая жертва, которую легче принести, но которая однако выше и благословеннѣе: эта жертва состоитъ въ дарахъ благочестивымъ монахамъ, въ постройкѣ жилищъ для Будды и его общины. Есть и еще болѣе высокая жертва: это когда съ вѣрой прибѣгаютъ къ Буддѣ, къ Закону и къ Общинѣ, когда не отнимаютъ жизни ни у одного существа, когда воздерживаются отъ лжи и обмана. Есть жертва еще выше: она состоитъ въ томъ, чтобы сдѣлаться монахомъ, отрѣшиться отъ радостей и страданія и углубиться въ священный покой; но самая высшая жертва, какую только можетъ принести человекъ и высшее блаженство, какого онъ только можетъ достигнуть, состоитъ въ томъ, что онъ достигаетъ искупленія и получаетъ увѣренность, что онъ не вернется опять въ этотъ міръ. Это есть высочайшее исполненіе всякой жертвы“.

Такъ говорилъ Будда. Браманъ съ вѣрой принимаетъ его проповѣдь и объявляетъ: „я прибѣгаю къ Буддѣ, къ закону и къ общинѣ“. Онъ самъ хотѣлъ принести большую жертву и приготовилъ уже для нея сотни животныхъ. „Я ихъ отпускаю теперь, — говоритъ онъ: — пусть они ѣдятъ зеленую траву, пусть пьютъ холодную воду, пусть обвѣваетъ ихъ холодный вѣтерокъ“.

Намъ незачѣмъ прибавлять какихъ-нибудь комментаріевъ къ этому разсказу для уясненія отношеній буддистовъ къ

древнему культу. мы не имѣемъ никакихъ свѣдѣній, но крайней мѣрѣ сколько-нибудь достовѣрныхъ свѣдѣній относительно того, какъ браманы защищали свою позицію, какъ они боролись съ новымъ ученіемъ. Тотъ изъ текстовъ позднѣйшей ведійской литературы, который по времени всего ближе къ этой эпохѣ, а именно *Maitrayania Upanāshad* ¹⁾ не даетъ непосредственныхъ конкретныхъ свѣдѣній о появленіи буддійской общины и другихъ аскетическихъ орденовъ. Этотъ текстъ жалуется на самозванныхъ духовныхъ всякаго рода: на людей, которые „всегда довольны, всегда шлятся и всегда нищенствуютъ“, на учениковъ судръ и на судръ, занимающихся науками, на слугъ царя, на танцовщиковъ и актеровъ, на личностей, носящихъ обманнымъ образомъ красное одѣяніе аскетовъ, серьги и человѣческіе черепа, на діалектиковъ, сбивающихся съ толку вѣрующихъ въ Веды софизмами, притчами и плутнями всякаго рода и на другихъ подобныхъ негодяевъ, „которые суть публичные воры и не получаютъ царства небеснаго“. Очень возможно, что среди описанныхъ такимъ образомъ людей имѣются въ виду и буддисты. Если мы будемъ считать упомянутый текстъ мѣриломъ умственного уровня произведеній тогдашняго браманскаго мышленія, то крайняя запутанность идей и шарлатанство, которыми полно это произведеніе дѣлаютъ несомнѣннымъ, что съ самаго начала въ борьбѣ браманизма и буддизма умственное превосходство было на сторонѣ учениковъ Будды.

Противниковъ болѣе серьезныхъ и болѣе опасныхъ, чѣмъ представители древней вѣры, Будда имѣлъ въ соперничающихъ съ нимъ главахъ аскетовъ ²⁾ и въ ихъ монашескихъ общинахъ, духъ этихъ общинъ былъ родственнымъ съ духомъ буддійской общины; когда читаешь священныя книги Джайны, то кажется, что тамъ рѣчь идетъ о буддистахъ.

1). Этотъ текстъ переведенъ Максомъ Мюллеромъ въ *Sacred Books* т. XV. Но время появленія этого текста и отдѣленіе его первоначальныхъ составныхъ частей отъ позднѣйшихъ прибавленій въ настоящее время еще настолько неопредѣлены, что мы можемъ дѣлать изъ него только гипотетическіе выводы.

2) Будда былъ гораздо моложе, чѣмъ остальные 6 главъ секты (*Sutta Nirāta* ст. 91; *Samy. Nik.* т. I, ст. 68).

Мы не можемъ составить себѣ яснаго представленія о томъ тонѣ, который господствовалъ у монаховъ соперничающихъ общинъ. Вообще, кажется, что не существовало открытой вражды. Было обыкновеннымъ дѣломъ, что посѣщали другъ друга въ монастыряхъ, обмѣнивались въжливостями и покойно и дружелюбно разговаривали о догматическихъ положеніяхъ. Само собой разумѣется, что при этомъ дѣло не обходилось безъ интригъ; для пріобрѣтенія покровительства вліятельныхъ личностей прибѣгали ко всякимъ средствамъ. Король Асока указывалъ позже въ своихъ эдиктахъ духовнымъ братствамъ, что тотъ, кто думаетъ прославить свою вѣру, браня иначе вѣрующихъ, только вредить своей же вѣрѣ. Намъ неизвѣстно, были ли совершенно безупречны въ этомъ отношеніи самъ Будда и его ученики, но вѣрно то, что въ канонической литературѣ древняго буддизма попадаются такія мѣста, которыя показываютъ, что убѣжденія царя Асоки не были совершенно излишними. Такъ среди распределенныхъ по числамъ сопоставленій, разныхъ догматическихъ понятій и проч., имѣющихся въ опредѣленномъ числѣ, въ главѣ Декады описываются десять пророковъ монаховъ Ниганта (Джайна). Они — невѣрующіе, безнравственные, безстыдные, не боящіеся грѣха и т. д., и если при этомъ считаютъ однимъ изъ ихъ пороковъ ихъ привычку бранить другихъ, то буддисты совершенно понятно забываютъ о своихъ собственныхъ привычкахъ. Изъ духовныхъ соперниковъ Будды и буддистовъ особенно достается Маккали-Гозалъ. — представителю матеріалистическаго міровоззрѣнія. — джайнскіе источники признаютъ его бывшимъ ученикомъ Натапутты, измѣнившимъ своему учителю и рано умершимъ отъ недуговъ и отъ сумасшествія. Въ одной изъ рѣчей Будды¹⁾ о немъ говорится: „изъ всѣхъ существующихъ тканей волосяная самая худшая, — власяница холодна во время холода, тепла во время жара, грязнаго цвѣта, дурно пахнетъ и груба на ощупь, — такъ, ученики, изъ всѣхъ ученій аскетовъ и монаховъ ученіе Маккали самое худшее“.

¹⁾ Anguttara Nikaya т. III. 135.

Будда отличался отъ большей части своихъ соперниковъ своимъ отрицательнымъ отношеніемъ къ самоистязаніямъ, при посредствѣ которыхъ они искали пути къ искушенію ¹⁾

Мы видѣли, что Будда во время своей юности, во время своихъ исканій самъ узналъ самоистязанія во всей ихъ крайней суровости и испыталъ на себѣ ихъ бесплодность. Не постъ и не тѣлесныя мученія изгоняютъ изъ души грѣшныя мысли, а работа надъ самимъ собой и прежде всего стремленіе къ познанію; а силы къ этому стремленію получаютъ изъ жизни, однаково чуждой, какъ роскоши, такъ и лишений и добровольныхъ самоистязаній. Въ проповѣди въ Бенаресѣ, въ которой традиція набрасываетъ программу дѣятельности Будды, уже встрѣчаются полемическія выходки противъ этихъ заблужденій мрачнаго аскетизма; тамъ признается, что путь, ведущій къ искушенію, на столько же далекъ съ одной стороны отъ всякаго самоистязанія, на сколько далекъ онъ съ другой стороны отъ земныхъ наслажденій. И то и другое называется недостойнымъ и ничтожнымъ. Праведная духовная жизнь сравнивается съ лютней, которая издаетъ настоящій звукъ только тогда, когда ея струны не слишкомъ натянуты и не слишкомъ ослаблены. Будда рекомендуетъ своимъ ученикамъ стремиться къ равновѣсію, къ внутреннему довольству. Совершенно естественно, что подобныя воззрѣнія буддійской общины навлекали на нее со стороны соперничающихъ монашескихъ общинъ упреки въ извѣстной склонности къ жизненнымъ удобствамъ и комфорту: навѣрное такія драстическія описанія удобствъ буддійской монашеской жизни, которая даетъ намъ довольно новый джайнскій стихъ ²⁾, встрѣчались и въ болѣе древнія времена:

1) Заимствуемъ изъ священныхъ текстовъ приверженцевъ Натасутты слѣдующее положеніе: «двѣмъ неподвижнымъ, какъ столбъ, съ лицомъ, направленнымъ къ солнцу, жарясь на солнечномъ приискѣ, ночью неловко скорчившись на корточкахъ... предавался онъ этому замѣчательному, великому, упорному, выдающемуся, драгоценному, цѣлительному, богатому, приносящему счастье, величественному, возвышенному, высокому, высочайшему, могущественному покаянію... Сіяющій дивнымъ покаяніемъ, но почти лишившійся плоти и крови, подобный огню, покрытому пенломъ, пребываетъ онъ, окруженный лучезарнымъ блескомъ величія покаянія.

²⁾ Опубликованъ А. Leinmann'омъ въ Wiener Zeitschr. f. d. K. d. Morg. III, 332.

„Ночью спать на мягкомъ ложѣ,
Утромъ выпить хорошо,
Въ полдень ѣсть, а къ ночи выпить
Съ сладенькимъ во рту уснуть—
Въ заключенье искупленье получить:
Такъ ловко выдумалъ сынъ Сакіевъ“.

Монашескія правила буддизма и носящія печать полной достовѣрности описанія винайской литературы не оставляютъ никакого сомнѣнія, какъ нужно понимать подобные голоса изъ лагеря противниковъ. Конечно, у отдѣльныхъ лицъ существовали и слабости и уклоненія отъ правилъ; но вообще приходится признать, что буддійская община жила здоровой нравственной жизнью, на столько по крайней мѣрѣ, на сколько индійское монашество могло вести такую здоровую нравственную жизнь. Будда ясиѣ своихъ современниковъ умѣлъ различить зерно нравственности отъ окружающихъ его оболочекъ и это познаніе самой сущности и отрицаніе того, что было чуждо этой сущности, онъ оставилъ въ наслѣдство общинѣ своихъ учениковъ. Очень возможно, что побѣда его ученія надъ ученіемъ его современниковъ и соперниковъ, — побѣда, окончателно рѣшенная черезъ цѣлое столѣтіе послѣ ихъ смерти — была и случайной, но чѣмъ болѣе будетъ разъясняться для насъ тѣма, скрывающая отъ насъ эти вѣка, тѣмъ болѣе эта случайность будетъ походить на дѣйствіе внутренней необходимости.

Характеръ проповѣди Будды.

Поговоримъ теперь о формѣ рѣчей Будды; въ слѣдующемъ отдѣлѣ мы будемъ говорить объ ихъ содержаніи. Вся дѣятельность Будды заключалась въ его рѣчахъ, но онъ ихъ не записывалъ. Его эпохѣ было чуждо, если не само искусство письма, то, навѣрное, писательство. Уже тогда, кажется, существовали въ Индіи краткія извѣщенія и письменныя сообщенія, книгъ тогда не писали, но обучали имъ и выучивали ихъ наизусть. Въ буддійской литературѣ совершенно не имѣется такихъ обстоятельныхъ статей, какими

были апостольскія посланія въ древнихъ христіанскихъ общинахъ. — посланія, ярко освѣщающія исторію этихъ общинъ и современныя имъ идеи.

Будда говорилъ не на санскритскомъ нарѣчій, а какъ и все въ той мѣстности—на нарѣчій восточнаго Индостана¹⁾. Мы можемъ составить себѣ понятіе объ этомъ нарѣчій по надписямъ и по аналогіи съ близко родственнымъ ему діалектомъ. — вѣроятно туземнымъ въ южной части полуострова. — съ діалектомъ Пали. Это былъ мягкій и пріятно звучащій языкъ, отличавшійся отъ санскрита на столько же, на сколько итальянскій отличается отъ латинскаго, а именно: уменьшеніемъ согласныхъ буквъ и особенно склонностью къ гласнымъ. Въмѣсто *muktas* (свободный) говорили *mutte*, вмѣсто *vidyut* (молнія) говорили *viiju*; совершенно также, какъ итальянецъ говоритъ *fatti* вмѣсто *facti* и *ama* вмѣсто *amat*. Синтаксисъ былъ очень простъ и не особенно удобенъ для передачи тонкихъ и рѣзкихъ отбѣжковъ діалектики.

Кромѣ того въ древней церкви не обращали особеннаго вниманія на то, на какомъ діалектѣ будетъ проповѣдываться ученіе объ искупленіи. Слово Будды не связано ни съ какимъ діалектомъ: традиція²⁾ приписываетъ ему слѣдующія слова: „Я приказываю, ученики, чтобы каждый училъ на своемъ языкѣ“.

Всякій, кто прочитаетъ поучительныя рѣчи, приписываемыя священными текстами Буддѣ, не можетъ не удивиться, чтобы та форма, въ которой самъ Будда проповѣдывалъ свое ученіе, была похожа на эти странные, неподвижные ряды

¹⁾ Браманы этихъ восточныхъ земель несомнѣнно тоже говорили въ обыкновенной жизни народнымъ діалектомъ: если бы санскритскій языкъ былъ языкомъ высшаго общества, какъ это мы видимъ въ драмахъ позднѣйшей эпохи, то въ священныхъ палийскихъ текстахъ существовали бы слѣды подобныхъ отношеній. Но, на сколько мнѣ извѣстно, въ нихъ вообще нѣтъ никакихъ указаній на санскритскій языкъ (кромѣ одного мѣста въ *Sullavagga V. 33*, мѣста, не имѣющаго отношенія къ этому вопросу), такъ что санскритскій языкъ былъ только извѣстенъ въ браманскихъ школахъ. И это совершенно понятно, такъ какъ санскритскій языкъ принадлежалъ первоначально только западнымъ частямъ Индостана, языкомъ же болѣе образованныхъ людей въ Индіи онъ сдѣлался, какъ это доказывается надписями, гораздо позже.

²⁾ *Sullavagga V. 33. 1.*

абстрактныхъ, скорѣе схоластическихъ, чѣмъ ясныхъ понятій—съ ихъ безконечными повтореніями. Невольно хочется въ картинѣ этихъ древнихъ временъ найти живой духъ юношеской силы въ учителѣ и его ученикахъ; невольно хочется удалить изъ этой картины все, что представляется дѣланнымъ и искусственнымъ. И вмѣстѣ съ тѣмъ совершенно естественно, что когда мы желаемъ получить ясное представление объ ученіи и о проповѣди Будды, то мы, сознательно или безсознательно, обращаемся не къ традиціи буддійской общины, а къ другимъ источникамъ.

Невозможно совершенно отдѣлаться отъ подобныхъ соображеній и тѣмъ не менѣе исторія, прежде чѣмъ довѣрять имъ, должна изслѣдовать ихъ основы.

Не слѣдуетъ забывать, что въ маперѣ духовнаго благовѣстія по необходимости должно было отразиться то различіе мыслей и настроеній, которое существовало въ древне-христіанской и въ древне-буддійской общинахъ.

Тамъ, гдѣ больше всего цѣнятся чистыя чувства вѣрующаго сердца, тамъ, гдѣ Отецъ Небесный отдастъ Свое царство дѣтямъ Своимъ, тамъ простодушное слово, исходящее изъ глубины чистаго чувства, гораздо пригоднѣе, чѣмъ искусственное развитіе абстрактныхъ понятій. Но мышленіе міра, въ которомъ жилъ Будда, двигалось совершенно въ другихъ рамкахъ: для него все счастье и несчастье зависить отъ знанія и незнанія. Незнаніе есть корень всего зла, а знаніе есть средство поразить зло въ самомъ корнѣ. Потому искупленіе есть прежде всего наука¹⁾ и проповѣдь объ искупленіи

¹⁾ Характерное и вмѣстѣ съ тѣмъ наивное выраженіе такого міровоззрѣнія представляетъ первый разговоръ Магинды, цейлонскаго исповѣдника, съ царемъ Деванампія-Гисса (въ 250 году до Рож. Хр.). Thega (старѣйшій) подвергаетъ царя формальному экзамену по логикѣ, „чтобы узнать, обладаетъ ли царь яснымъ умомъ“. Вблизи стоитъ манго, Thega спрашиваетъ: „какъ называется это дерево, великій царь? — „Оно называется манго“. — „Существуютъ ли, великій царь, кромѣ этой манго еще другія, или не существуютъ?“ — „Существуетъ много другихъ манго“. — „Существуютъ ли кромѣ этой и другихъ манго еще другія деревья, великій царь?“ — „Существуютъ, но это не манго?“ — „Существуютъ ли кромѣ манго и не манго еще какое-нибудь другое дерево?“ — „Да, существуетъ вотъ это манго“. „Хорошо, великій царь, ты мудръ“. Thega подвергаетъ царя еще одному испытанію, которое тотъ выдерживаетъ столь же блестя-

можетъ быть только изложеніемъ этой науки, развитіемъ рядовъ абстрактныхъ понятій и абстрактныхъ положеній.

Такимъ образомъ, если мы не отказываемся отъ признанія оригинальности индійскаго мышленія, то мы должны очень остерегаться, чтобы не создать изъ образа Будды образъ фантастическій; мы не должны считать его одной изъ тѣхъ натуръ, живущихъ въ мірѣ конкретнаго и непосредственнаго, для которыхъ духъ все, а буква ничего. Его мышленіе воспитывалось на метафизическихъ системахъ, разившихся въ предшествующія эпохи; у него была та склонность къ метафизикѣ, которая была присуща индусамъ, склонность къ абстракціи, къ классифицированію и схематизированію; и, рассматривая его съ этой точки зрѣнія, мы должны поставить его рядомъ не съ Основателемъ христіанства, а съ какимъ-нибудь изъ Его теологическихъ представителей, вродѣ Оригена; потому-то мы и не можемъ не довѣрять преданію, которое настоящимъ центръ тяжести его благовѣстія видитъ въ его большихъ поучительныхъ рѣчахъ, причемъ діалогъ, притчи и сентенціозныя изреченія представляются или простой случайностью или украшеніемъ.

Ведійская литература даетъ намъ образцы стилиа догматическихъ или полемическихъ рѣчей, — стилиа, образовавшагося за долго до времени Будды въ браманскихъ школахъ и въ индусскихъ храмахъ. Священному слову приличествуетъ достойная форма. Синтаксическое строеніе имѣетъ торжественный гіератическій характеръ и размѣренность рѣчи скоро переходитъ въ тяжеловатую важность. Самое положеніе тѣла оратора, его мина, его движенія опредѣлялись строгимъ церемоніаломъ. Такъ было въ браманскихъ кружкахъ задолго до Будды, такъ было и въ буддійскихъ общинахъ въ ту эпоху, къ которой относятся наши тексты. Должны ли мы полагать, что это было совершенно иначе въ эпоху, находящуюся

щимъ образомъ. „Кромѣ твоихъ родственниковъ и чужихъ существуетъ ли еще какой-нибудь человекъ, великій царь?“ — „Это я самъ“. — „Хорошо, великій царь, человекъ самъ себя ни родственникъ, ни чужой“. И увидѣлъ Тхета. — говорится дальше въ текстѣ — что царь мудръ и что онъ можетъ понять ученіе и онъ проповѣдывалъ ему притчу о слоновьей ногѣ“. (Buddhaghosa, Vinaya Pitaka т. III, стр. 324).

юся между браманской и буддйской эпохами. въ ту эпоху, когда жилъ самъ Будда и его ближайшіе ученики? Если форма и построение тѣхъ поучительныхъ рѣчей, которыя сохранились въ священнѣхъ текстахъ и представляются намъ далекими отъ того, что мы привыкли считать естественной и живой рѣчью, то, все-таки, думается, что торжественная и серьезная манера рѣчей Будды гораздо ближе подходитъ къ тому типу рѣчей, которыя переданы намъ преданіемъ, чѣмъ къ тому, что мы привыкли считать естественнымъ и вѣроятнымъ.

Періоды этихъ рѣчей по своему неподвижному однообразію, безъ всякаго свѣта и тѣни, представляютъ вѣрную картину міра, какимъ онъ казался этой монашеской общинѣ—сѣренькаго міра созиданія и смерти, проходящаго вѣчно однообразнымъ ходомъ свой страдальческій путь и прикрывающаго собой неподвижную пронасть Нирваны. Въ словахъ этого благовѣстія не звучитъ никакой внутренней духовной работы, въ нихъ нѣтъ той силы, какую имѣютъ слова выдающагося человѣка, нѣтъ и суровости, неотдѣлимой отъ этой силы. Не замѣтно никакого бурнаго стремленія къ вѣрованію, никакой горечи противъ невѣрія. Въ этихъ рѣчахъ одно слово, одно положеніе однообразно укладывается рядомъ съ другимъ,—все равно, говорится ли о ничтожныхъ вещахъ или о значительныхъ. Какъ, по мнѣнію буддистовъ, міры боговъ и людей управляются вѣчной необходимостью, также управляются ей и міры понятій и истины: для нихъ существуетъ одна, и только одна, необходимая форма познанія и выраженія и эту форму не создаетъ мыслитель; онъ получаетъ ее готовой,—что говорилъ Будда, то говорили и будутъ говорить въ неисчисленные міровые періоды и другіе Будды.

Такимъ образомъ исключается всякая власть ума надъ матеріалами мышленія; каждая мысль имѣетъ одинаковое право быть высказанной на извѣстномъ опредѣленномъ мѣстѣ, отчего и происходили безконечныя повторенія и ученики Будды никогда не утомлялись слушать подобныя повторенія и читать ихъ, какъ необходимую оболочку священной мысли. Конечно, при дальнѣйшемъ развитіи ораторскаго искусства буддистовъ, многіе профаны возмущались противъ этихъ повтореній; въ

текстахъ встрѣчаются характеристическія жалобы на монаховъ, невнимательно слушавшихъ глубокомысленныя проповѣди Совершеннаго о сверхчувственныхъ сущностяхъ; имъ нравились только рѣчи, украшенныя поэтическими изреченіями и красивыми словами ¹⁾. И дѣйствительно, не всѣ могли сохранить благочестивое вниманіе, когда, напр., рѣчь Будды ²⁾ слѣдующимъ образомъ излагала тему, что у человѣка столько же страданій, сколько и любви: „кто имѣеть стократную любовь, тотъ имѣеть стократное страданье; у кого девяностократная любовь—у того девяностократное страданіе“ —и, такимъ образомъ, цѣлый рядъ чиселъ безъ всякихъ выпусковъ и въ концѣ слѣдующее заключеніе: „у кого любовь, у того и страданіе, кто не имѣеть любви, не имѣеть никакого страданія“. Многія, даже большая часть изъ древнихъ поучительныхъ рѣчей, похожи на эту рѣчь. Такова, напр., одна изъ знаменитѣйшихъ рѣчей ³⁾, выражающая мысль, что всѣ чувства человѣка и весь міръ охватываются и пожираются, какъ огнемъ, приносящими страданіе силами земного и скоропреходящаго—можно подумать, что во времена Будды человѣческой умъ не нашелъ еще крайне полезнаго, хотя и маленькаго словечка „и“, соединяющаго разнообразныя разсужденія въ единое цѣлое.

„И сказали Возвышенный ученикамъ своимъ: „все, ученики, находится въ пламени. И что же это все, что находится въ пламени? Все видимое находится въ пламени, познаніе видимаго находится въ пламени, прикосновеніе съ видимымъ тоже находится въ пламени, чувство, происходящее отъ соприкосновенія съ видимымъ—будетъ ли это радость или страданіе, будетъ ли это ни страданіе, ни радость—тоже находится въ пламени. Какимъ же огнемъ воспламеняется все это? Воспламеняется это огнемъ желанія, огнемъ ненависти, огнемъ ослѣпленія, воспламеняется рожденіемъ, старостью, смертью, грустью, печалью, страданіемъ, заботой и отчаяніемъ—такъ говорю я. Ухо находится въ пламени,

1) Anguttara Nikāya т. I, ст. 72.

2) Udāna, VIII, 8.

3) Mahāvagga I, 21.

все слышимое находится въ пламени, познаніе слышимаго находится въ пламени, отношеніе къ слышимому тоже находится въ пламени, чувство, происходящее отъ отношенія къ слышимому — будетъ ли это радость или страданіе, будетъ ли это ни страданіе, ни радость — тоже находится въ пламени. Какимъ же огнемъ воспламеняется все это? Воспламеняется это огнемъ желанія, огнемъ ненависти, огнемъ ослѣпленія, воспламеняется рожденіемъ, старостью, смертью, грустью, печалью, страданіемъ, заботой и отчаяніемъ — такъ говорю я. Обояніе находится въ пламени“ — и въ третій разъ идетъ тотъ же рядъ положеній: — „языкъ находится въ пламени, тѣло находится въ пламени и умъ находится въ пламени“ — и каждый разъ цѣликомъ повторяется то же изложеніе. Затѣмъ рѣчь продолжается такимъ образомъ:

„Познавъ это, о, ученики! мудрый, благородный слушатель слова дѣлается недовольнымъ всѣмъ видимымъ, познаніемъ видимаго, прикосновеніемъ съ видимымъ, дѣлается онъ недоволенъ чувствомъ, происходящимъ отъ соприкосновенія съ видимымъ — будетъ ли это радость или страданіе, будетъ ли это ни радость, ни страданіе. Онъ дѣлается недовольнымъ слухомъ“, — и далѣе идутъ тѣ же самые ряды понятій, какъ и прежде, и Будда такимъ образомъ кончаетъ свою рѣчь:

„Когда онъ дѣлается недовольнымъ всѣмъ этимъ, то онъ освобождается отъ желаній; свободный отъ желанія, онъ дѣлается искупленнымъ, въ искупленномъ же является познаніе: я искупленъ, возрожденіе уничтожено, долгъ совершенъ, для меня нѣтъ болѣе возвращенія къ земной жизни — такъ познаетъ искупленный“.

Будда свою рѣчь о пламени чувствъ говорилъ пустышкамъ Урувелы, когда они уже обратились къ вѣрѣ и получили посвященіе, когда въ нихъ, какъ обыкновенно выражаются тексты, „пробудилось чистое незапятнанное сознаніе петины: что все подчинено закону происхожденія, что все, подчиненное закону происхожденія, подчинено и закону уничтоженія“. Но когда дѣло идетъ о проповѣди страданія и искупленія передъ новичками, еще совершенно незнакомыми съ благовѣстіемъ Будды, то эта проповѣдь въ священныя буддійскія сочиненія имѣетъ другую форму. Типомъ ея

можетъ служить разсказъ о старшинахъ восьмидесяти тысячъ деревень имперіи Магадхи, собравшихся у царя Магадхи, и посланныхъ имъ по окончаніи совѣщанія къ Буддѣ ⁴⁾).

..Когда царь Магадхи Сенія Бимбизара обучилъ восемьдесятъ тысячъ деревенскихъ старѣйшинъ правиламъ видимаго міра, отпустилъ онъ ихъ и сказалъ: „я обучилъ васъ, друзья, правиламъ видимаго міра; идите теперь къ Возвышенному; Возвышенный дастъ вамъ поученіе о загробной жизни“. И пошли восьмидесятъ тысячъ деревенскихъ старѣйшинъ къ горѣ Гиджакута („вершина коршуновъ“); въ то время служилъ Возвышенному достопочтенный Сѣгата. И пошли восьмидесятъ тысячъ деревенскихъ старѣйшинъ къ достопочтенному Сѣгатѣ. Придя къ нему, они сказали: „пришли восьмидесятъ тысячъ деревенскихъ старѣйшинъ видѣть Возвышеннаго. Позволь намъ лицезрѣть его!“— „Подождите немного, друзья, пока я извѣщу Возвышеннаго“. И исчезъ Сѣгата съ крыльца, при входѣ въ монастырскій домъ, изъ глазъ восьмидесяти тысячъ деревенскихъ старѣйшинъ. Появился передъ лицомъ Возвышеннаго и сказалъ ему: „господи! восьмидесятъ тысячъ деревенскихъ старѣйшинъ пришли видѣть Возвышеннаго. Что захочетъ Возвышенный сдѣлать теперь, на то и да будетъ воля его“. — „Приготовь же мнѣ мѣсто, Сѣгата, въ тѣни монастырскаго дома“. — „Да будетъ такъ, господи“,— отвѣчалъ Возвышенному достопочтенный Сѣгата, взявъ стулъ, исчезъ изъ глазъ Возвышеннаго и появился на крыльцѣ передъ лицомъ восьмидесяти тысячъ деревенскихъ старѣйшинъ и приготовилъ мѣсто въ тѣни монастырскаго дома. И вышелъ тогда Возвышенный изъ монастырскаго дома и сѣлъ на мѣсто, приготовленное въ тѣни его. И пошли къ Возвышенному восьмидесятъ тысячъ деревенскихъ старѣйшинъ; придя къ нему, преклонились предъ нимъ и сѣли рядомъ. Но мысли свои восьмидесятъ тысячъ деревенскихъ старѣйшинъ направляли только на достопочтеннаго Сѣгату, а не на Возвышеннаго. И позналъ Возвышенный въ духѣ своемъ мысли восьмидесяти тысячъ старѣйшинъ и сказалъ достопочтенному Сѣгатѣ: „соверши же, Сѣгата, великое чудо не

⁴⁾ Mahavagga V. 1.

человѣческой силы“— „Да будетъ такъ, господи“,— отвѣчалъ Возвышенному достопочтенный Сѣгата, поднялся на воздухъ и въ высотѣ, въ воздушномъ пространствѣ, ходилъ онъ, стоялъ, опускался, садился, вышускалъ дымъ и пламя и потомъ исчезъ. И когда достопочтенный Сѣгата въ высотѣ, въ воздушномъ пространствѣ совершалъ такія чудеса, то преклонилъ онъ главу свою къ ногамъ Возвышеннаго и сказалъ ему: „Господи, учитель мой—Возвышенный, а я его ученикъ“! И подумали тогда восемьдесятъ тысячъ деревенскихъ старѣйшинъ: „по истинѣ, это величественно, по истинѣ это чудесно; если ученикъ столь великъ и могущественъ, то каковъ же долженъ быть учитель“! и направили мысли свои на Возвышеннаго, а не на достопочтеннаго Сѣгату. И позналъ Возвышенный въ умѣ своемъ мысли восемьдесятъ тысячъ деревенскихъ старѣйшинъ и проповѣдовалъ имъ слово свое по порядку: о милостынѣ, о справедливости, о небѣ, о губительности и тщетѣ наслажденій, о наградахъ освобожденія отъ наслажденій. Когда Возвышенный позналъ, что мысли ихъ освобождены отъ всякихъ препятствій, возвышенны и склонны къ нему, тогда проповѣдовалъ онъ имъ главнѣйшее благовѣстіе Будды: о страданіи, о появленіи страданія, объ уничтоженіи страданія и о пути къ уничтоженію страданія. Какъ чистое платье послѣ мытья получаетъ надлежащій цвѣтъ, такъ и въ этихъ восемьдесятъ тысячахъ деревенскихъ старѣйшинъ получилось чистое, незапятнанное познаніе истины: что все, подчиненное закону происхожденія, подчинено и закону уничтоженія. И познавъ ученіе, проникнутые имъ, зная ученіе, погрузившись въ него, побѣдивъ сомнѣнія, освободившись отъ колебаній, повѣривъ въ слова учителя, сказали они Возвышенному: „воистину такъ, господи! какъ поднимаютъ согбенное, какъ открываютъ скрытое или показываютъ путь заблудившемуся, или какъ водружаютъ во мракѣ свѣточъ, чтобы всякій могъ видѣть окружающее, такъ и Возвышенный въ рѣчи своей возвѣстилъ намъ ученіе. Прибѣгаемъ, господи, къ Возвышенному, къ Закону и къ Общинѣ учениковъ! Пусть Возвышенный считаетъ насъ своими мірскими учениками, ибо отнявъ и на всю нашу жизнь мы прибѣгаемъ къ нему“.

Этотъ разсказъ о посѣщеніи Будды старѣйшинами можетъ служить типическимъ; въ священныхъ текстахъ при всѣхъ подобныхъ случаяхъ повторяются тѣ же самыя подробности. Будда спачала никогда не говоритъ о томъ, что составляетъ цѣль и сущность его проповѣди, онъ начинаетъ всегда убѣждать въ необходимости мірскихъ добродѣтелей, о необходимости щедрости, о необходимости добросовѣстности во всѣхъ человѣческихъ поступкахъ, онъ говоритъ о небесныхъ наградахъ. ожидающихъ тѣхъ, которые на землѣ вели жизнь. полную серьезныхъ стремленій. Но слушателямъ, способнымъ, по его мнѣнію, понять болѣе глубокія мысли, онъ говоритъ и о томъ, что составляетъ, какъ говорится въ древнихъ текстахъ, „главнѣйшее благовѣстіе Будды“, то-есть о страданіи и объ искупленіи. Предметы проповѣди всегда одни и тѣ же; одинаковы и выраженія радости и благодарности обращенныхъ и. въ концѣ концовъ, всегда повторяется одна и та же формула: что они прибѣгаютъ къ Троицѣ буддійской церкви—къ Буддѣ, къ Закону, къ Общинѣ. Въ этихъ разсказахъ время отъ времени повторяется исторія какого-либо чуда, не выходящаго за предѣлы обычнаго скучнаго чудотворства. Гдѣ бы мы ни открыли христіанскія Евангелія, мы всегда находимъ глубокія черты дѣятельности Іисуса.—дѣятельности, проникающей съ утѣшеніемъ и исцѣленіемъ въ сердце людское. Совсѣмъ другой образъ дѣятельности своего учителя даетъ намъ буддійская община—эта дѣятельность крайне бѣдна, и совершенно лишена всѣхъ чертъ, имѣющихъ отношеніе къ тайнамъ личной жизни. Все личное и живое исчезаетъ за схемой, за формулой; никогда не имѣется въ виду личнаго страданія.— всегда говорится только о страданіяхъ цѣлаго міра.

Время отъ времени вышняя форма этихъ разсказовъ измѣняется, вмѣсто проповѣди появляется діалогъ, Будда спрашиваетъ, или его кто-нибудь спрашиваетъ. Авторы нашихъ священныхъ текстовъ, не смотря на искусственную, выдуманную ими теорію о различныхъ родахъ вопросовъ, рѣшительно не умѣютъ парировать живую картину тѣхъ разговоровъ, которые велись въ кружкѣ учениковъ Будды; у нихъ совершенно не имѣется никакихъ признаковъ драматическаго

таланта. Люди, разговаривающіе съ Буддой, говорятъ только „да“, или, если они злые противники его, то со срамомъ умолкаютъ и, въ концѣ концовъ, принимаютъ его ученіе¹⁾. Но если не обращать вниманія на этотъ недостатокъ живой реальности, а только на логическое содержаніе этихъ разговоровъ, то мы видимъ, что въ буддійскихъ священныя книгахъ употребляется, хотя и въ некрасивой и запутанной формѣ, тотъ самый діалектическій методъ, который исторія по имени человѣка, бывшаго учителемъ среди народа, одареннаго блестящими умственными способностями, назвала сократическимъ. Тутъ замѣчается то же исканіе духовныхъ истинъ на основаніи аналогій, представляемыхъ ежедневной жизнью, и тѣ же начала индуктивнаго метода.

Такъ разсказывается о разговорѣ Будды съ Зоной²⁾—ученикомъ, чрезмѣрно предававшимся аскетизму, и потому, когда онъ замѣтилъ бесплодность своей дѣятельности, намѣревав-

1) Забавный примѣръ того, какъ священные тексты обращаются съ характеристиками говорящихъ личностей и вообще съ художественными требованиями драматическаго изображенія представляетъ исторія о разговорѣ Будды съ невѣсткой Анатапиндики (въ *Anguttara-Nikāya*, *Sattakanipata*). Будда подходитъ къ дому своего богатаго и щедрого почитателя, купца Анатапиндики, онъ слышитъ тамъ громкій разговоръ и споры и спрашиваетъ: „о чемъ кричатъ люди въ твоёмъ домѣ? Можно подумать, что у рыбаковъ рыбу украли“. Анатапиндика разсказываетъ Буддѣ о своемъ горѣ: въ его домъ вошла невѣстка изъ богатаго семейства и не хочетъ слушаться ни своего мужа, ни его родителей и отказывается воздать надлежащія почести Буддѣ. Будда говоритъ ей: „иди сюда, Суджата“. Она отвѣчаетъ: „иду, господи“, и подходитъ къ Буддѣ. Онъ говоритъ ей: „Суджата, существуетъ семь родовъ супруговъ, которыя могутъ достаться мужчинамъ. Одна похожа на убійцу, другая на грабительницу, третья на госпожу, четвертая на мать, пятая на сестру, шестая на подругу, седьмая на служанку—таковы, Суджата, семь родовъ супруговъ, которыя могутъ достаться мужчинамъ. Къ какому роду супруговъ принадлежишь ты?“ — Суджата забыла все свое упорство и надменность и скромно говоритъ: „не понимаю, господи, смысла того, что сказалъ Возвышенный. Возвѣсти мнѣ ученіе свое, чтобы я могла понять то, что сказалъ ты вкратцѣ“ — „Слушай же, Суджата, и прими къ сердцу то, что я скажу тебѣ“. — „Слушаю, господи“, отвѣчала Суджата. Будда описываетъ ей семь родовъ женщинъ, отъ худшихъ, привязывающихся къ другимъ мужчинамъ, презирающихъ своего мужа и покушающихся на его жизнь, до лучшихъ, преданныхъ волѣ супруга, какъ служанки, и выносящихъ безъ ронота все, что онъ ни скажетъ и ни сдѣлаетъ. „Таковы, Суджата, семь родовъ супруговъ, которыя могутъ достаться мужчинамъ,—къ какому роду принадлежишь ты?“ „Отнынѣ, господи, пусть Возвышенный считаетъ меня женщиной, которая подобна служанкѣ своего супруга“.

2) *Maggavagga V 1, 15.*

шимся обратиться къ другой крайности, т. е. вернуться къ наслажденіямъ. Будда говоритъ ему: „Зона! умѣлъ ли ты играть на лютнѣ въ то время, когда ты оставилъ домъ свой?“ „Да, господи!“— „Какъ ты полагаешь, Зона, если у твоей лютни струны будутъ слишкомъ натянуты, будетъ ли она издавать надлежащіе звуки и будетъ ли она годиться для игры?“— „Нѣтъ, господи!“— „А какъ ты полагаешь, Зона, если у твоей лютни струны будутъ слишкомъ ослаблены, будетъ ли она издавать надлежащіе звуки и будетъ ли она годиться для игры?“ „Нѣтъ, господи!“— „Но если у твоей лютни струны будутъ натянуты ни слишкомъ сильно и ни слишкомъ слабо, а въ мѣру, будетъ ли она издавать надлежащіе звуки и будетъ ли она годиться для игры?“— „Да, господи“. — „Такимъ образомъ слишкомъ напряженная сила приводитъ къ излишку, а слишкомъ распушенная сила къ лѣни; потому, Зона, достигни равновѣсія силъ своихъ, приведи къ равновѣсію твое духовное достояніе—и это приведетъ тебя къ цѣли“.

Въ другомъ разговорѣ¹⁾ между Буддой и браманомъ дѣло идетъ объ отношеніяхъ между четырьмя кастами и о притязаніяхъ высшихъ кастъ на службу и на послушаніе низшихъ. Въ этомъ разговорѣ Будда придаетъ своей критикѣ форму вопросовъ и отвѣтовъ. „Если спросить кшатрію (благороднаго) такимъ образомъ: кому будешь ты служить: тому ли, у котораго за твою службу тебѣ будетъ не лучше, а хуже, или тому, у кого тебѣ будетъ не хуже, а лучше? Кшатрія, если захочетъ отвѣтить по совѣсти, отвѣтитъ такъ: „я не буду служить тому, у котораго за свою службу мнѣ будетъ не лучше, а хуже, а я буду служить тому, у котораго за мою службу мнѣ будетъ не хуже, а лучше“—и потомъ индукція идетъ дальше: „если спросишь брамана—если спросишь вайсію, — если спросишь судру“—естественно, что отвѣтъ каждый разъ получается одинъ и тотъ же и Будда приходитъ окончательно къ слѣдующему результату: „я говорю, что служить надо тогда, когда, благодаря службѣ другому, растетъ вѣра, растетъ добродѣтель, растетъ знаніе и познаніе“.

¹⁾ Phasukari Suttānta (Majjhima Nikāya).

Въ священныхъ буддическихъ писаніяхъ поученія и убѣжденія чередуются съ сравненіями; „я укажу тебѣ на сравненіе, — говоритъ Будда: — посредствомъ сравненія мудрый человѣкъ познаетъ то, о чемъ говорится“. Община искупленныхъ беретъ свои сравненія для духовной жизни, для духовнаго стремленія и для искупленія изъ дѣятельности людей и изъ жизни природы. Проповѣдь Будды объ искупленіи сравнивается съ дѣятельностью врача, извлекающаго изъ раны отравленную стрѣлу и цѣлительными травами побѣждающаго силу яда. Община учениковъ, собраніе благородныхъ умовъ. въ которомъ нѣтъ мірскихъ различій между знатными и чернью. уподобляется морю съ его чудесами, въ глубинѣ котораго лежатъ перлы и кристаллы, въ которомъ живутъ исполинскія чудища, въ которое притекають рѣки, гдѣ онѣ и теряютъ свое имя и дѣлаются моремъ. Какъ цвѣтокъ лотуса поднимается изъ воды и вода не орошаетъ его лепестки, такъ и Будды, рожденные въ мірѣ, выдѣляются изъ него и мірскіе грѣхи не могутъ достигнуть ихъ. Какъ земледѣлецъ обрабатываетъ свое поле, засѣваетъ сѣмя и проводитъ къ нему воду, но не имѣетъ при этомъ возможности сказать: „сегодня начнетъ расти растеніе, и завтра оно созрѣетъ“, а долженъ ждать надлежащаго времени, когда выростетъ и созрѣетъ его хлѣбъ, — такъ бываетъ и съ ученикомъ, стремящимся къ искупленію: онъ долженъ проводить свою жизнь въ строгомъ цѣломудріи, заниматься духовнымъ созерцаніемъ, прилежно изучать ученіе о спасеніи, но онъ не можетъ сказать: „сегодня или завтра духъ мой будетъ искупленъ отъ всего нечистаго“, а долженъ ждать, пока не придетъ его время, пока онъ не получитъ искупленія. — Объ искусителѣ, уводящемъ людей съ пути спасенія на ложный путь, и объ Искушителѣ, возвращающемъ людей на истинный путь, рассказывается такое сравненіе ¹⁾: „въ лѣсу, на горной возвышенности лежитъ большая низменность, наполненная водой; живетъ тутъ большое стадо дикихъ животныхъ. И приходитъ сюда человѣкъ,

¹⁾ Dveḥāvitakka Sutta (Majjh. N. т. 1, стр. 117).

желающій причинить дикимъ животнымъ вредъ, мученія и несчастье. Онъ скрываетъ вѣрный путь, по которому ходить полезно, и открываетъ ложный болотистый путь, болотистую тропинку. И тогда большое стадо дикихъ животныхъ страдаетъ отъ вреда и опасности и уменьшается. А потомъ приходитъ человекъ, желающій блага, счастья и процвѣтанія этому стаду животныхъ; онъ открываетъ вѣрный путь, по которому полезно ходить, закрываетъ ложный болотистый путь, болотистую тропинку. Тогда большое стадо дикихъ животныхъ будетъ процвѣтать, расти и множиться. Смысль этого сравненія, о, ученики, таковъ: большая низменность и вода суть наслажденія, большое стадо дикихъ животныхъ — люди; человекъ стремящійся къ вреду, мученію и несчастью — Мара злой; ложный путь, ученики, есть восьмичленный путь, а именно: ложная вѣра, ложное рѣшеніе, ложное слово, ложное дѣло, ложная жизнь, ложное стремленіе, ложное воспоминаніе и ложное самоуглубленіе: болотистый путь есть похоть и желанія; болотистая тропинка есть незнаніе. Человекъ, стремящійся къ благу, процвѣтанію и счастью, — этотъ человекъ, о, ученики, есть совершенный Святый, Высочайшій Будда. Вѣрный, безопасный, хорошій путь, по которому полезно идти — это святой восьмичленный путь, а именно: праведная вѣра, праведное рѣшеніе, праведное слово, праведное дѣло, праведная жизнь, праведное стремленіе, праведное воспоминаніе и праведное самоуглубленіе. Такимъ образомъ я, ученики, открылъ вѣрный безопасный путь, по которому полезно идти. Ложный путь закрытъ, болотистый путь, болотистая тропинка уничтожены. Все, что долженъ дѣлать учитель, стремящійся къ спасенію своихъ учениковъ, имѣющій къ нимъ милосердіе — все это я сдѣлалъ для васъ, о, ученики мои!

Такихъ сравненій много въ проповѣди о страданіи и объ искупленіи. Черезъ умѣренную обстоятельность монашескаго церковнаго языка точно прорывается естественное чувство, истинное человѣческое стремленіе говорить о духовномъ мірѣ и объ его тайнахъ языкомъ образовъ, заимствованнымъ изъ жизни природы.

Отъ сравненій не далеко до басенъ и притчей. У буддѣй-

скаго нищенствующаго монаха не умерла старая любовь инду-совъ къ фикціи. Будда рассказываетъ своимъ ученикамъ то басни, то исторіи о странныхъ происшествіяхъ въ мірѣ природы, то что нибудь поучительное, а иногда и забавное изъ области человѣческой дѣятельности: „жили были два мудрые брата“ или; „былъ въ Бенаресѣ царь, по имени „Брамадатта“, исторію объ изгнанномъ царѣ „Страдальцѣ“ и объ его сынѣ „Долговѣчномъ“, или басню, какъ куропатка, обезьяна и слонъ учились жить въ добродѣтели и согласіи; въ концѣ каждой исторіи обыкновенно имѣется мораль ея ¹⁾.

Но лучшимъ украшеніемъ проповѣди Будды служатъ тѣ поэтическія изрѣченія, въ которыхъ, какъ въ фокусѣ, соединяются всѣ присущія Буддѣ силы свѣта и тепла. Намъ незачѣмъ предполагать, что эти изрѣченія составляютъ часто выдуманная украшенія, приписываемыя общиной проповѣдямъ своего учителя; сентенціи такого рода, краткія импровизаціи, можетъ быть, въ дѣйствительности принадлежать самому Буддѣ или наиболѣе талантливымъ изъ его учениковъ ²⁾. Эти изреченія настолько не похожи на сухія поучительныя прозаическія рѣчи, что невольно спрашиваешь себя: неужели одни и тѣ же люди создали и то и другое? Невольно думается, что эта проза связывала говорящихъ, что тамъ, гдѣ прекращается царство прозы, гдѣ вмѣсто сухихъ и скучныхъ схематическихъ понятій высказывается простое стремленіе, страданіе и надежда личной души, тамъ возбуждается жизнь и цвѣтъ жизни—поэзія. Въ этихъ поэ-

¹⁾ Въ нѣкоторыхъ изъ этихъ исторій главный герой ихъ отождествляется съ Буддой въ его прежнихъ существованіяхъ, а другія личности отождествляются съ личностями учениковъ Будды или съ кѣмъ-либо изъ его противниковъ. Позже выдумывались цѣлыя сотни подобныхъ новыхъ исторій или извѣстнымъ образомъ обрабатывался старый матеріалъ in majorem Buddhae gloriae; все это образуетъ въ священномъ писаніи особенную книгу, собраніе Jātaka (исторіи о прежнихъ рожденіяхъ).

²⁾ Традиція приписываетъ даръ импровизаціи (patibhāna) особенно одному изъ учениковъ Будды Вангизѣ („господинъ рѣчи“) герою особаго отѣла въ священныхъ текстахъ Vangisathera—Samyutta (Samy. Nik. I, 8, а также Sutta Nipatā 29). Тамъ часто говорится, что та или другая мысль озарила Вангизу (patibhati) и тогда онъ говоритъ стихъ, въ которомъ онъ выражаетъ извѣстное положеніе, хвалитъ Будду и т. д. Объ этихъ стихахъ онъ говоритъ, что они не выдуманы заранее (pubbe parivattakkitā), а внезапно озарили меня (thānaso maṃ patibhanti).

тических изреченіяхъ мы видимъ полноту чувства, облеченную въ благородное украшеніе индійской образной рѣчи. Стихи (Ślokas) ¹⁾ съ своими размѣренными ритмами, такъ оригинально сливающимися однообразіемъ и разнообразіемъ, текутъ точно морскія волны, въ которыхъ среди пестрыхъ, благоухающихъ цвѣтовъ лотуса отражается небо. Но душа этой поэзии та же самая, что и душа самой буддійской вѣры: во всѣхъ этихъ поэтическихъ произведеніяхъ съ величественной монотонностью звучитъ одна и та же мысль: несчастно скоропроходящее, блаженно вѣчное. Владычество этой мысли придаетъ поэтической мудрости буддистовъ то настроеніе глубокаго, блаженнаго покоя, глядящаго сверху внизъ на борющійся міръ, склоняющагося къ удрученному человечеству и указывающаго ему на свой собственный умиротворенный образъ. Пислѣдователь буддизма, желающій проникнуть самую сущность этого ученія, долженъ постоянно имѣть въ виду Дхаммападу ²⁾, лучший и богатѣйшій изъ всѣхъ сборниковъ поэтическихъ изреченій, къ которому намъ часто приходится обращаться при изученія ученія буддистовъ.

„Долга для безсоннаго ночь,
И путь для усталаго странника длиненъ,—
Долга возрожденнаго мука,
Доколѣ не узрѣлъ онъ истины свѣта.
Какъ глубокое море спокойно,
Какъ зеркало ясны глубокія воды—
Такъ слушая истины слово
Находитъ покой и мудраго сердце.
Потокъ бытія подавляй ты насильно,
Наслажденья изъ сердца тѣ все изгоня.
Сознающій конецъ всего мірозданья—
Вѣчное тотъ созерцаетъ.
Тщетно прошелъ я безконечный путь возрожденья,
Творца бытія все искалъ я!
Печаленъ рожденнаго жребій!
О, домостроитель, тебя наконецъ я нашель!
Опять не построишь ты домъ.
Разрушена стройка твоя,
Разрушены дома основы.
Отъ міра ушедшее сердце
Достигло желаній предѣла.

¹⁾ Индійскій эпическій размѣръ—„слока“ (Śloka) двухстишіе, каждый изъ стиховъ котораго имѣетъ по 6 слоговъ и гѣнится на двѣ равныя половины, и въ которомъ преобладаетъ ямбъ.

Прим. перс.

²⁾ Приведемъ здѣсь нѣсколько изреченій Дхаммапады (60, 82, 383, 153).

ГЛАВА V.

С м е р т ь Б у д д ы.

Будда достигъ восьмидесяти лѣтъ. Сорокъ четыре года онъ проповѣдывалъ свое ученіе. Годъ его смерти составляетъ одно изъ наиболѣе вѣрно установленныхъ чиселъ индійской исторіи. Съ приблизительной вѣрностью разсчитывается, что онъ умеръ незадолго до 480 года до Р. Х. или нѣсколько позже этого года.

О послѣднихъ мѣсяцахъ его жизни и о его послѣднемъ большомъ путешествіи изъ Раджагаги въ Кузинару, гдѣ онъ и умеръ, имѣется подробный отчетъ въ одной сутрѣ священнаго палийскаго сборника ¹⁾. Внѣшнія обстоятельства этого разсказа, за очень небольшими исключеніями ²⁾, могутъ считаться дѣйствительными воспоминаніями; несомнѣнно, что рѣчи и изрѣченія Будды, большая часть которыхъ имѣетъ прямое или косвенное отношеніе къ его предстоящему концу, могутъ быть и вымышленными. Мы приведемъ только часть этого разсказа, отчасти въ извлеченіи, а отчасти въ буквальномъ переводѣ.

¹⁾ Mahāparinibbāna Sutta. Ср. въ существенныхъ чертахъ согласный тибетскій отчетъ Дулава XI, 535—652 у Рокгиля *Life of the Buddha* ст. 123, и *Dīvyaśāstra* гл. 17.

²⁾ Именно возбуждаетъ недоверіе то обстоятельство, что происшествіе въ Паталипутѣ и встрѣча съ Амбали (изд. Чайльдера, сур. 10) разсказывается въ другомъ мѣстѣ, какъ случившаяся совершенно при другихъ обстоятельствахъ (*Mahāvagga* VI, 21).

Будда изъ Раджâгаги, столицы имперіи Магадха, отправился къ сѣверу, онъ перешель р. Гангъ въ томъ мѣстѣ, гдѣ подъ руководствомъ высшихъ чиновъ имперіи Магадхи строилась новая столица Пâtалипутта, — одинъ изъ главныхъ городовъ Индіи въ послѣдующихъ столѣтіяхъ. Будда предсказалъ будущее величіе этого города. Потомъ онъ отправился дальше въ богатый, блестящій, вольный городъ Везали. Близъ Везали, въ деревнѣ Белувѣ, онъ отпустилъ сопровождавшихъ его учениковъ, чтобы провести въ уединеніи три мѣсяца дождливаго времени, послѣдняго въ его жизни.

Въ Белувѣ онъ очень заболѣлъ и страдалъ отъ сильныхъ болей, онъ былъ близокъ къ смерти. Тогда онъ вспомнилъ о своихъ ученикахъ: „негодится мнѣ войти въ Nirвану прежде чѣмъ я поговорю съ тѣми, которые заботились обо мнѣ, съ общиной моихъ учениковъ. Преодолѣю эту болѣзнь силой своей и удержу свою жизнь“. И преодолѣлъ Возвышенный болѣзнь силой своей и удержалъ въ себѣ жизнь. И исчезла болѣзнь Возвышеннаго. И всталъ онъ съ ложа своего и сѣлъ въ тѣни дома, на приготовленномъ ему мѣстѣ. И подошелъ къ Возвышенному достопочтенный Ананда; подойдя къ нему и поклонясь ему, сѣлъ онъ съ нимъ рядомъ и сказалъ ему такимъ образомъ: „я вижу, госноди, что Возвышенному хорошо, вижу, что ему легче. Меня, госноди, оставили силы, у меня, госноди, помутился умъ, я не могу узрѣть истины, благодаря болѣзни Возвышеннаго. Одно утѣшеніе, госноди, осталось у меня: Возвыщенный не войдетъ въ Nirвану, доколѣ не возвѣститъ своей воли относительно общины учениковъ“. — „Чего же желаетъ отъ меня еще, Ананда, община учениковъ? Я возвѣтилъ ученіе, я не различаю своихъ учениковъ другъ отъ друга. — Совершенный не быть, Ананда, забывчивымъ учителемъ истины; кто думаетъ такимъ образомъ: я хочу господствовать надъ общиной, пусть община будетъ мнѣ подчинена — тотъ пусть и возвѣщаетъ свою волю относительно общины. Но Совершенный, Ананда, не думаетъ такъ: онъ не хочетъ господствовать надъ общиной, не хочетъ, чтобы община была ему подчинена. Зачѣмъ же, Ананда, Совершенный возвѣтилъ бы свою волю относительно общины? Я теперь дряхль, Ананда, я старикъ, прошедшій

свой жизненный путь и достигній предѣла его; мнѣ уже восемьдесятъ лѣтъ“.

„Будьте, Ананда, своими собственными свѣточами, своимъ собственнымъ прибѣжищемъ. не ищите другого прибѣжища. Пусть истина будетъ вашимъ свѣточемъ. не ищите другого прибѣжища. Кто теперь, Ананда, или послѣ моего ухода отсюда, будетъ своимъ собственнымъ свѣточемъ, своимъ собственнымъ прибѣжищемъ, не будетъ искать другого прибѣжища, тотъ, для кого истина будетъ свѣточемъ и прибѣжищемъ, тотъ и будетъ, Ананда, моимъ истиннымъ ученикомъ, стремящимся къ праведной жизни“.

Будда отправился потомъ въ Везали и, какъ обыкновенно, собиралъ по городу милостыню. И приступилъ къ нему Мара и потребовалъ, чтобы онъ теперь вошелъ въ Нирвану. Будда прогоняетъ его такими словами: „не заботься объ этомъ, злой! Вскорѣ наступитъ Нирвана для Совершеннаго, черезъ три мѣсяца Совершенный войдетъ въ Нирвану“. И Будда отрѣшается отъ воли, поддерживающей въ немъ жизнь; землетрясеніе и громъ сопровождали его рѣшеніе войти въ Нирвану.

Вечеромъ онъ приказываетъ Анандѣ созвать всѣхъ монаховъ, живущихъ вблизи Везали. Онъ сѣлъ среди ихъ и началъ говорить имъ:

„Изучайте, ученики, познаніе, приобрѣтенное мною и возвѣщенное вамъ, и живите по нему такъ, чтобы эта жизнь святости длилась долго, для благословенія всѣхъ, для радости всѣхъ, для милосердія, для блага, благословенія и радости боговъ и людей. Какое же, ученики, это познаніе, приобрѣтенное мной и возвѣщенное вамъ, которое вы должны изучать, и по которому вы должны жить, чтобы эта жизнь святости длилась долго, для благословенія всѣхъ, для радости всѣхъ, для милосердія, для блага, для благословенія боговъ и людей?“ ..Это есть ученіе о четвертной бдительности, о четвертномъ праведномъ стремленіи, о четырехъ частяхъ священной силы, о пяти органахъ, о пяти силахъ, о семи членахъ познанія, о священномъ восьми-членномъ пути. Таково, ученики, есть познаніе, приобрѣтенное мной и возвѣщенное вамъ“ и т. д.

И потомъ Возвышенный сказалъ монахамъ: „истинно, истинно говорю вамъ. монахи— все земное подвержено погибели, молитесь непрестанно; вскорѣ настанетъ для Совершеннаго Нирвана, черезъ три мѣсяца войдетъ Совершенный въ Нирвану“.

Такъ сказалъ Возвышенный и потомъ учитель продолжать говорить такъ:

„Плодъ мой созрѣлъ. близка цѣль моей жизни.
Я ухожу. — вы остаетесь— готово для меня мѣсто пріобрѣтѣнныя.
Будьте постоянно бдительны. живите всегда въ святости.
Сохраняйте. ученики. духъ вашъ постоянно рѣшительнымъ и готовымъ.
Кто живетъ безъ колебалій, вѣрный слову истины,
Тотъ отрѣшается отъ рожденія и смерти и достигаетъ конца всякаго страданія“.

На слѣдующій день Будда собиралъ еще милостыню въ Везаш. Въ послѣдній разъ онъ оглянулся на городъ и пошелъ съ большой свитой учениковъ въ Кузнару¹⁾, мѣсто, выбранное имъ для перехода въ Нирвану. На дорогѣ въ Павѣ съ шумъ случилась болѣзнь, отъ которой онъ и умеръ. Наши источники сохранили извѣстіе, что эта болѣзнь была вызвана тѣмъ, что Будда поѣлъ кабаньяго мяса, принесеннаго ему Кундой, сыномъ кузнеца изъ Павы.

Больной и утомленный Будда отправился дальше въ Кузнару.— Сохранилось нѣсколько древнихъ стиховъ, о которыхъ идетъ рѣчь объ этомъ послѣднемъ странствованіи Будды.

„Странствуя, Будда пришелъ къ Какутѣ рѣкѣ²⁾,
Спокойной, чистой. съ прозрачной водой.
Въ воду вошелъ утомленный учитель
Совершенный, Высокій и Несравненный:
Вымылся, попилъ учитель и вышелъ
Вѣрныхъ, толпой окруженный.
Учитель Святой, истины свѣтлой пророкъ,
Мудрый, къ лѣсу густому пошелъ.
Тамъ онъ Кундѣ, монаху, сказалъ: сложи ты
Платье мнѣ въ четверо.—лечь я хочу
Радостно Кунда исполнилъ, что властелинъ приказалъ

¹⁾ Современная Казія къ востоку отъ Горукинора на рѣкѣ Хота-Кандакъ Кунигамъ—Ancient Geogr. of India 430.

²⁾ На дорогѣ между Павой и Кузнарой. По мнѣнію Кунигама, Какутта есть маленькая рѣчка Вадхи или Бархи, впадающая въ Хота Кандакъ въ восьми англійскихъ миляхъ отъ Казіи.

Въ четверо быстро онъ платье сложилъ —
И легъ тутъ учитель, больной и усталый
И сълъ при немъ Кунда, вѣрный монахъ 1).

Наконецъ Будда пришелъ въ Кузинáру, тамъ на берегу рѣчки Гиранáвати (Хота-Кандакъ) паходился густой лѣсъ. „Иди, Ананда, — говоритъ Будда — приготовь мнѣ ложе между двумя деревьями головой къ сѣверу. Я утомленъ, Ананда, и хочу лечь“.

Это время не было временемъ цвѣтенія деревьевъ, но эти два дерева сверху до низу были покрыты цвѣтами. Будда легъ подъ цвѣтущими деревьями и цвѣты начали падать на него. Съ деревьевъ падалъ цѣлый дождь цвѣтовъ и мудрецы на небѣ въ честь умирающаго святаго пѣли торжественныя пѣсни.

„И сказали Возвышенный достопочтенному Анандѣ: „два дерева, Ананда, совершенно покрыты цвѣтами, хотя теперь и не время цвѣтенія и цвѣты падаютъ на тѣло Совершеннаго... и небесные мудрецы поютъ въ воздухѣ, чтобы почитать Совершеннаго. Но, Совершенному, Ананда, приличествуетъ другая честь, другое поклоненіе. Ему нужна иная хвала, иное почитаніе. Тѣ ученики и ученицы и тѣ міряне, которые живутъ въ великомъ и въ маломъ по правдѣ и по закону, которые и въ маломъ поступаютъ по истинѣ — тѣ приносятъ Совершенному высочайшую честь, иную хвалу, поклоненіе, славу и почитаніе. Это, Ананда, вы должны всегда помнить и всегда говорить себѣ: „мы будемъ и въ большомъ и въ маломъ поступать по закону и даже въ маломъ будемъ поступать по истинѣ“.

Но Ананда вошелъ въ домъ и плакалъ:

„Я не свободенъ еще отъ грѣховъ, я еще не достигъ цѣли, а учитель мой, сжалившійся надо мной, уйдетъ теперь въ Нирвану“. Будда же послалъ къ нему одного изъ учениковъ. „Иди, ученикъ, и скажи отъ имени моего Анандѣ:

1) Эти очень древніе стихи, просто описывающіе простое положеніе, не сомнѣнно принадлежатъ къ самымъ вѣрнѣйшимъ изъ воспоминаній, сохранившихся о жизни Будды. Ученые, сомнѣвающіеся въ томъ, идетъ ли здѣсь рѣчь о біографіи человѣка, или о героѣ солнца, не должны забывать этихъ стиховъ изъ-за разныхъ позднѣйшихъ произведеній, вродѣ Лалиты Вистары.

учитель хочет говорить съ тобой, другъ Ананда“. Ананда пришелъ къ учителю, склонился передъ нимъ и сѣлъ рядомъ съ нимъ, и Будда сказалъ ему: „такъ не годится, Ананда, не жалуйся, не печалься! Развѣ я не говорилъ тебѣ объ этомъ прежде, Ананда? Приходится разставаться со всѣмъ, что было дорого и что любили. Развѣ возможно, чтобы все то, что рождено, создано, сдѣлано, что подвержено погибелю, не погибало? —Этого не бываетъ, Ананда. Но ты долго чтить Совершеннаго въ мысляхъ, словахъ и дѣлахъ, по любви и по добротѣ, съ радостью, безъ лжи. Ты хорошо дѣлалъ, Ананда, стремишься — и скоро ты освободишься отъ грѣховъ!“

При наступленіи ночи пришли въ лѣсъ изъ Кузинары благородные жители этого города съ женами и дѣтьми, чтобы въ послѣдній разъ поклониться умирающему учителю. Субхада, монахъ другой секты, пожелавшій говорить съ Буддой, обратился къ его ученію и былъ послѣднимъ изъ обращенныхъ лицезрѣвшимъ учителя.

Передъ самой своей смертью Будда сказалъ Анандѣ. „Можетъ быть, вы, Ананда, подумаете: Слово потеряло своего учителя; у насъ нѣтъ больше учителя. Такъ вы не должны думать, Ананда: ученіе, которое я возвѣстилъ вамъ, и правила, которымъ я училъ, — вотъ вашъ учитель, когда я уйду отъ васъ“.

И обратившись къ ученикамъ, онъ произнесъ: „Истинно, истинно говорю вамъ, ученики мои, все созданное скоро преходяще, боритесь непрестанно“ —таковы были его послѣднія слова.

И поднялся духъ его отъ одного экастаза къ другому по всѣмъ степенямъ восхищенія: и потомъ вошелъ онъ въ Нирвану. И богъ Брама произнесъ слѣдующее изрѣченіе:

„Въ мірѣ все существа тѣло свое оставляютъ --
Такъ и теперь Будда побѣдопосный, міра великій учитель,
Всесовершенный, могучій, въ Нирвану вошелъ“.

При восходѣ солнца благородные жители Кузинары сожгли передъ городскими воротами тѣло Будды со всѣми почестями, какія оказывались обыкновенно усопшимъ великимъ царямъ.

ОТДѢЛЪ ВТОРОЙ.

УЧЕНІЕ БУДДИЗМА.

ГЛАВА I.

Положеніе о страданіи.

Въ одномъ изъ буддійскихъ сочиненій ¹⁾ мы читаемъ слѣдующее: „во время оно пребывалъ Возвышенный въ лѣсу близъ Козамбао. И взялъ Возвышенный въ руки нѣсколько листьевъ и сказалъ ученикамъ: „какъ вы полагаете, ученики, что больше — тѣ ли листья, которые я держу въ рукѣ, или листья въ лѣсу?“ — „Тѣхъ листьевъ, господи, которые Возвышенный взялъ въ руку, очень не много, а гораздо больше листьевъ въ лѣсу“. — „Точно также, ученики, то, что я позналъ и не возвѣстилъ вамъ, гораздо больше того, что я возвѣстилъ вамъ. Почему же я не возвѣстилъ вамъ этого? Потому, ученики, что это вамъ совершенно бесполезно, потому что это не нужно для святой жизни, потому что это не ведетъ къ отвращенію отъ всего земного, къ уничтоженію всякаго наслажденія, къ прекращенію всего скоропреходящаго, къ миру, къ познанію, къ просвѣщенію, къ Нирванѣ: потому я вамъ и не возвѣстилъ этого. Что же я вамъ возвѣстилъ, ученики? Я возвѣстилъ вамъ, что такое страда-

¹⁾ Въ концѣ Samyuttaka Nikaya т. III, листъ о манускриптахъ Фейра.

ніе. Я возвѣстилъ вамъ о происхожденіи страданія. Я возвѣстилъ вамъ объ уничтоженіи страданія. Я возвѣстилъ вамъ о пути къ уничтоженію страданія⁴.

Это положеніе ясно указываетъ, что такое ученіе буддизма; это совсѣмъ не философія, изслѣдующая основы вещей и открывающая уму человѣческому тайны мірозданія; она имѣетъ дѣло съ страдающимъ человѣкомъ, учить его понимать его страданія и указываетъ путь къ ихъ уничтоженію. Такова единственная проблема, занимающая индійское мышленіе. „Какъ великое море имѣетъ только одинъ вкусъ — вкусъ соли, точно также, о, ученики, это ученіе и это правило проникнуто однимъ вкусомъ — вкусомъ искупленія“¹⁾.

Но достигнуть искупленія могутъ совсѣмъ не нищіе духомъ, а только мудрые люди; поэтому-то буддійское ученіе объ искупленіи не можетъ удовлетвориться простыми этическими размышленіями, которыя всегда имѣютъ въ виду скорѣе чувства чистаго сердца, чѣмъ дѣятельность ума, привыкшаго къ абстракціи. Всякій изъ членовъ общины, обладающій живыми чувствами, могъ понять существенныя основныя черты ученія; но подробности этого ученія, которыя, однако, считались необходимыми, были понятны сравнительно немногимъ людямъ, даже въ такомъ способномъ къ пониманію абстрактныхъ идей народѣ, какъ индійскій, и притомъ только очень немногимъ изъ людей, посвятившимъ всю свою жизнь этимъ мыслямъ. Это совершенно ясно понималось древней общиной. Будда, прежде чѣмъ онъ рѣшился проповѣдывать свое ученіе, высказывалъ такіе взгляды: „человѣчеству, живущему только въ земныхъ желаніяхъ и находящему въ нихъ прибѣжище и наслажденіе, будетъ трудно понять законъ каузальности, цѣпь причинъ и слѣдствій“. Въ священныя текстахъ буддистовъ, рядомъ съ простыми, изящными, образными изрѣченіями, содержащимися въ Дхаммападѣ, мы находимъ самыя абстрактныя, догматическія размышленія, обширныя запутанныя системы понятій, схематическія раздѣленія, длинныя ряды категорій, имѣющихъ какую-либо при-

¹⁾ Cullavagga IX. 1. 4.

чинную связь. „Если это существует, то существует и то; если создано это, то создано и то, а если этого нѣтъ, то нѣтъ и того; если одно есть скоропроходящее, то и другое есть скоропроходящее“¹⁾. — Такъ привыкли аргументировать въ то время, когда были созданы священные тексты. И мы говорили уже раньше, что манера мышления и манера выражений самого Будды были столь же технически схоластическими.

Вообще, кажется, мы имѣемъ право приписывать самому Буддѣ самыя существенныя изъ мыслей, встрѣчающихся въ священныхъ текстахъ²⁾. И можетъ быть не будетъ особенно смѣлымъ предположить, что даже выражения его проповѣди объ искушеніи дошли до насъ буквально такими, какія онъ употреблялъ. Во всей древне-буддійской литературѣ употребляются всегда одинаковыя изрѣченія и формулы, буддійскія убѣжденія о важнѣйшихъ задачахъ религіознаго мышления повторяются всегда въ одинаковой, твердо установленной формѣ; почему же мы не имѣемъ права предположить, что община получила ихъ отъ самого основателя буддизма, что эти изрѣченія онъ повторялъ сотни и тысячи разъ въ теченіе своей долгой, посвященной проповѣди жизни?

Очень часто мы можемъ только приблизительно понять сокровенный смыслъ, заключающійся въ этихъ изрѣченіяхъ Будды. Въ то время не имѣлось искусства опредѣленія понятій и еще меньше было искусство доказательствъ ихъ.

1) Cūlasakuludayi Suttanta въ Majjhima Nikaya. Cp. Mahatanhasamkhaya-sutta—Majjh. Nik. т. I, стр. 262—264.

2) Трудно съ достовѣрностью рѣшить, что въ собраніи поучительныхъ рѣчей Будды (Суттантатака) относится къ болѣе древнему времени и что къ позднѣйшему. То же самое можно сказать о большей или меньшей древности понятій и священныхъ текстовъ. Во всякомъ случаѣ одинъ изъ древнѣйшихъ, если не самый древній изъ этихъ текстовъ—это часто цитируемый въ другихъ сочиненіяхъ Суттантатака. Въ этомъ текстѣ упоминаются уже въѣ догматическія категоріи и положенія, или, по крайней мѣрѣ, на нихъ указываетъ. Въ дѣйствительности, если мы припомнимъ, какое духовное наслѣдство получила буддизмъ отъ браминизма и отъ другихъ сектъ, то мы можемъ считать вѣроятнымъ, что онъ съ самаго начала обладаетъ уже развитыми и очень опредѣленно сформулированными догмами.

Возможно, хотя и нельзя признать этого совершенно вѣроятнымъ, что если-бы мы имѣли полные тексты Суттъ, то намъ удалось бы произвести гораздо больше, чѣмъ мы можемъ это сдѣлать въ настоящее время, выдѣленіе изъ нихъ позднѣйшихъ элементовъ.

Въ большей части мѣсть намъ не достаетъ ключа къ пониманію этихъ мыслей, такъ какъ не замѣчается послѣдовательнаго развитія и ихъ внутренней необходимости. Безчисленные повторенія, разнообразныя перемѣненія и комбинаціи догматическихъ положеній, естественно, не дѣлаютъ намъ значеніе ихъ понятнѣе. При этомъ одно и то же выраженіе часто употребляется въ различныхъ смыслахъ, или одна и та же мысль встрѣчается въ различныхъ рядахъ понятій, такъ что не всегда легко логически согласовать ихъ. Правда, по сравненію съ древними Упанишадами, буддійскія Сутты представляютъ все-таки рѣшительный прогрессъ по ясности и реальности мышленія, но, тѣмъ не менѣе, онѣ постоянно изъ сферы дѣйствительнаго мышленія переходятъ въ сферу простыхъ словъ—и обыкновенно именно въ томъ случаѣ, когда всего больше встрѣчается притязательныхъ психологическихъ искусственныхъ выраженій, тогда и не имѣется ясности и связи мышленія съ дѣйствительностью.

Серьезнѣйшимъ препятствіемъ для пониманія буддійской догматики служитъ молчаніе обо всемъ томъ, что не „ведетъ къ отвращенію отъ всего земнаго, къ уничтоженію всякаго наслажденія, къ прекращенію всего скоропреходящаго, къ миру, къ познанію, къ просвѣщенію, къ Nirvanъ“. Такія метафизическія разсужденія, какія встрѣчаются въ буддійскихъ текстахъ, вполне понятными могутъ быть только тогда, когда они представляютъ замкнутый кругъ. А мы имѣемъ только фрагменты круга и намъ запрещается дополнить его и найти его центръ, потому что это значило бы спрашивать о томъ, что бесполезно для искупленія, для блаженства. Когда мы стараемся перевести мысли буддійскаго ученія на нашъ собственный языкъ, мы невольно получаемъ такое впечатлѣніе, что изрѣченіе священныхъ текстовъ, будто Совершенный зналъ несравненно больше того, что онъ считалъ нужнымъ сообщить своимъ ученикамъ,—не простая фраза, потому что его слова, для ихъ уясненія и дополненія требуютъ чего-то другого, о чемъ умалчивалось, такъ какъ оно не нужно было для мира, для просвѣщенія, для Nirваны. Намъ по необходимости приходится предположить, что дѣйствительно это нѣчто существовало въ мысляхъ Будды и

тѣхъ изъ учениковъ его, которымъ мы обязаны формулированиемъ догматическихъ текстовъ.

Четыре священные истины.

ПЕРВАЯ ИЗЪ НИХЪ И БУДДІЙСКИЙ ПЕССИМИЗМЪ.

Преданіе совершенно ясно указываетъ намъ, что мы при нашемъ изложеніи буддійскаго ученія должны считать исходнымъ пунктомъ. Въ основаніи всего мышленія буддистовъ лежитъ идея о страданіи всего сущаго ¹⁾. Четыре священные истины буддистовъ трактуютъ о страданіи, о пропехожденіи его, объ уничтоженіи его, о пути къ уничтоженію страданія. Слово „страданіе“ составляетъ основной тонъ всего буддійскаго мышленія.

Въ этихъ четырехъ истинахъ мы можемъ признать самое древнее и подлинное выраженіе этого мышленія, мы можемъ считать ихъ буддійскимъ символомъ вѣры. Большая часть категорій и положеній, встрѣчающихся въ буддійскомъ ученіи, можетъ считаться не характерными для этой вѣры, а просто общимъ владѣніемъ всѣхъ религіозныхъ людей ²⁾. Тогда какъ эти четыре святыя истины составляютъ именно то, что отличаетъ буддистовъ отъ не буддистовъ ³⁾ и составляетъ зерно и основу Даммы (Дармы: ученія, закона).

¹⁾ Если бы можно было считать буддизмъ строгимъ философскимъ ученіемъ, то нужно бы было признать, что для него страданіе не составляетъ послѣдняго предположенія, а есть результатъ болѣе глубокихъ фактовъ, потому при изложеніи ученія слѣдовало бы исходить отъ этихъ метафизическихъ основныхъ понятій буддизма. Но мнѣ кажется гораздо лучшимъ слѣдовать пути, на который указываютъ сами источники и прежде всего заняться не посылками, а результатомъ, который можетъ быть не особенно важенъ для діалектики, но за то чрезвычайно важенъ для религіознаго сознанія

²⁾ Таковы ученія о переселеніи душъ, объ экстазахъ, понятіе о святомъ (Arhat) и т. д.

³⁾ Приведемъ здѣсь только одинъ примѣръ: когда не появляются солнце и луна—такъ говорится въ Sāmyuttaка Nikāya (томъ III), то въ мѣрѣ господствуетъ тьма. Нельзя различать дня и ночи, мѣсяцевъ и временъ года. Такая же тьма господствуетъ и въ мѣрѣ, если въ немъ не появляются со-

Будда на своемъ пути къ достиженію своего достоинства прошелъ нѣсколько ступеней познанія, но для полного обладанія искупительнымъ познаніемъ ему все еще не доставало чего-то. Наконецъ, въ ночь подъ святымъ деревомъ, близъ Урувелы, ему открываются четыре истины; онѣ и составляютъ довершеніе его познанія,—теперь онъ дѣлается Буддой. И когда онъ идетъ въ Бенаресъ проповѣдывать пяти монахамъ то, что онъ самъ позналъ („отверзите уши ваши, монахи, искупленіе отъ смерти найдено, я научу васъ, я проповѣдую ученіе“), то его благовѣстіе о вновь открытомъ пути къ спасенію состоитъ именно въ этихъ четырехъ священныхъ истинахъ. То, что составляетъ „главнѣйшее возвѣщеніе Будды“, т. е. проповѣдь о четырехъ истинахъ проходитъ, какъ красная нить, по всей учительской дѣятельности Будды, какъ она описана въ священныхъ текстахъ. Эти истины заключаютъ въ себѣ все доброе точно также, какъ слѣдъ слона охватываетъ по своей величинѣ слѣды всѣхъ другихъ животных¹⁾; буддисты называютъ послѣднимъ, самымъ скрытымъ корнемъ мірового страданія—незнаніе, и на вопросъ: какое незнаніе есть такая роковая сила?—они всегда отвѣчаютъ: незнаніе четырехъ священныхъ истинъ. Эти положенія повторяются и обсуждаются въ каноническихъ текстахъ безчисленное количество разъ. Объ ихъ важности тамъ говорится въ чрезмѣрно гиперболическихъ выраженіяхъ. Трудно не предполагать, чтобы эти положенія, и по своему содержанію, и по способу выраженія, не принадлежали первымъ ученикамъ Будды, а можетъ быть, и самому Буддѣ.

вершенные святыи Будды. Тогда не проповѣдываются, не учатся, не возвышаются и не открываются четыре священные истины и т. д.—Въ системахъ Санкхія и Йога различаются тоже четыре отбѣла кобъ искупленія: то, отъ чего нужно освободиться, освобожденіе, причина того, отъ чего нужно освободиться и средство къ освобожденію. Эти четыре отбѣла сравниваются съ четырьмя частями медицины: болѣзнь, злоровье, причина болѣзни и исцѣленіе (Sankhya — Pratyasana — Bhashya въ концѣ Введенія; Vyasa къ Yogasutra II—15, срав. Керна — Buddhismus I, ст. 265, 469.

Невозможно утвердительно сказать, не замѣтновалъ ли буддизмъ откуда нибудь это четверное раздѣленіе, но во всякомъ случаѣ кажется несомнѣннымъ, что формулированіе четырехъ положеній принадлежитъ ему самому.

1) Majjh. Nik. т. I ст. 184.

Мы повторимъ эти положенія, которыя мы положимъ въ основу нашего изложенія буддйскаго ученія и которыя намъ встрѣчаются въ проповѣди въ Бенаресѣ.

„Святая истина о страданіи, монахи, такова: рожденіе есть страданіе, старость есть страданіе, болѣзнь есть страданіе, смерть есть страданіе, соединеніе съ немилымъ есть страданіе, разлука съ милымъ есть страданіе, недостиженіе желаемаго есть страданіе,—короче говоря, пятерная привязанность къ земному ¹⁾ есть страданіе“.

„Святая истина о происхожденіи страданія, монахи, такова: жажда къ бытію и къ наслажденію и къ желанію, находящему свое наслажденіе на землѣ, жажда къ наслажденію, жажда къ созиданію, жажда власти ведутъ отъ возрожденія къ возрожденію“.

„Святая истина объ уничтоженіи страданія, монахи, такова: уничтоженіе этой жажды черезъ полное уничтоженіе желанія, черезъ устраненіе отъ него, черезъ отчужденіе отъ него, чрезъ лишеніе его всякой опоры“.

„Святая истина о пути къ уничтоженію страданія, монахи, такова: это есть святой восмерной путь—а именно: праведная вѣра, праведное рѣшеніе, праведное слово, праведное дѣло, праведная жизнь, праведное стремленіе, праведное воспоминаніе и праведное самоуглубленіе“ ²⁾.

Эти положенія выражаютъ буддйскій пессимизмъ во всей его характеристической оригинальности; вмѣстѣ съ тѣмъ они указываютъ на то, чѣмъ не былъ этотъ пессимизмъ.

Обыкновенно центральныя идеи буддйскаго пессимизма находятъ въ той мысли, что истинная сущность всего су-

1) Привязанность къ тѣлесности, къ ощущеніямъ, къ представленіямъ, къ формамъ и къ познанію. Совершенно неосновательно находятъ въ этихъ послѣднихъ словахъ „метафизическое прибавленіе“ къ первоначальному тексту четырехъ истинъ. Буддизмъ издревле обладалъ метафизической терминологіей на столько, на сколько ее можно открыть въ такихъ положеніяхъ.

2) Кешепъ I 222: „эти восемь раздѣленій тоже первоначально не принадлежали къ простой догмѣ“. Нужно рѣшительно остерегаться подобныхъ устраненій всего того, что противорѣчитъ предположенію объ оригинальной первоначальной простотѣ древнѣйшаго буддизма, какъ будто нельзя умѣть считать до восьми, чтобы не заподозрили въ „метафизическомъ прибавленіи“.

ществующаго есть небытіе ¹⁾). Только небытіе имѣть право на существованіе. И если міръ, окружающій насъ или представляющійся намъ существующимъ, и не совершенно ничтоженъ, если невозможно отрицать нѣкоторое, хотя бы и лишнее всякаго значенія, бытіе, то въ этомъ то и состоитъ несчастье и несправедливость, потому что справедливо только небытіе. Несправедливость должна быть уничтожена—мы должны ее уничтожить. Бытіе, создавшееся изъ небытія и небытіемъ, должно оиять сдѣлаться имъ, потому что оно съ самаго начала было ничтожно.

Такое пониманіе буддизма представляетъ довольно странную ошибку. Всякій, кого интересуютъ не метафизическія размышленія позднѣйшихъ вѣковъ, а то, что древнѣйшее преданіе признаетъ проповѣдью Будды и вѣрованіемъ его общины странствующихъ монаховъ, нигдѣ въ этомъ преданіи не найдетъ этой мысли о небытіи. Положеніе о священныхъ истинахъ ясно указываетъ намъ, что если буддисты взвѣсили и нашли слишкомъ легкимъ этотъ міръ, то основаніе этого совѣмъ не въ томъ, что онъ есть обманчивое кажущееся нѣчто, или вѣрише говоря, простое ничто, а только въ томъ, что этотъ міръ есть страданіе и скрываетъ въ себѣ только страданіе.

Жизнь есть страданіе—такова неисчерпаемая тема, появляющаяся въ сочиненіяхъ буддистовъ, то въ формѣ метафизическихъ разъясненій, то въ формѣ поэтическихъ изрѣченій. Главнѣйшимъ діалектическимъ разъясненіемъ этой мысли, мы можемъ считать ту проповѣдь Будды, которую, по преданію, онъ произнесъ тѣмъ самымъ пяти ученикамъ, которымъ первымъ онъ возвѣстилъ четыре священные истины ²⁾).

II Возвышенный — такъ рассказываетъ традиція — сказалъ пяти монахамъ слѣдующее:

„Тѣлесность, монахи, не есть Я. Если бы тѣлесность

¹⁾ Весьма остроумно старается развить эту будто бы основную мысль буддизма Адольфъ Вуттке въ *Geschichte des Heidenthums II*, 525 и особенно стр. 525 и 535; ср. также Кеннен. I 124.

²⁾ Эту рѣчь обыкновенно называютъ Суттой о признакахъ внѣшняго міра („Не-я“). Текстъ ея находится въ *Mahavagga 6*, 38. Похожа на нее *Cūlasaccasutta (Majjh. N 35)*.

была Я, то она не была бы подвержена болѣзни и можно бы было сказать про тѣлесность: мое тѣло должно быть такимъ; мое тѣло не должно быть такимъ. Но такъ какъ, монахи, тѣлесность не есть Я, то она и подвергается болѣзни и про нее нельзя сказать: таковымъ должно быть мое тѣло, таковымъ оно не должно быть”.

„Чувства, монахи, не суть Я“ — и потомъ говорится относительно чувствъ то же, что было сказано относительно тѣла ¹⁾. Потомъ такія же разсужденія повторяются относительно остальныхъ трехъ элементовъ, составляющихъ вмѣстѣ съ тѣлесностью и чувствами физическое и духовное бытіе человѣка, т. е. относительно представлений, формъ ²⁾ и познанія Далѣе Будда продолжаетъ:

— „Какъ вы полагаете, монахи, постоянна или непостоянна тѣлесность?“

— „Непостоянна, господи!“

— „А все непостоянное есть ли страданіе или радость?“

— „Да, господи, все непостоянное есть страданіе“.

— „Можно ли сказать о непостоянномъ, о страданіи, подверженномъ измѣненію, что это мое, что это я самъ?“

— „Такъ нельзя сказать, господи“.

Далѣе слѣдуютъ тѣ же разсужденія относительно чувствъ представлений, формъ и познанія. Потомъ Будда продолжаетъ:

„Потому, монахи, чтобы ни считали за тѣлесность (то же самое говорится о чувствахъ, представленіяхъ и проч.), все равно существуетъ ли она въ насъ или во вѣшнемъ мірѣ, будетъ ли она сильной или слабой, далекой или близкой — всякая тѣлесность не моя, не Я, не Я самъ. Такъ по истинѣ долженъ думать всякій, обладающій праведнымъ познаніемъ.“

1) Въ Mahānidānāsutta (Grimblot 257), нѣсколько иначе излагается понятіе о томъ, что чувства не суть Я. Кто, напримѣръ, видитъ Я въ чувствѣ наслажденія, тотъ долженъ бы былъ послѣ того, какъ прошло это чувство, сказать: мое Я ушло. Тоже самое можно сказать относительно чувства страданія и относительно чувствъ индифферентныхъ. „Такимъ образомъ человѣкъ, говорящій, что чувства суть Я, считаетъ свое Я существующимъ уже въ этомъ видимомъ бытіи, чѣмъ-то непостояннымъ, переполненнымъ наслажденіемъ и страданіемъ, подверженнымъ появленію и уничтоженію. Потому, Ананда, и несправедливо разсматривать чувства, какъ Я“.

2) Объясненіе этого термина будетъ дано дальше.

Мудрый, благородный слушатель слова, думающий таким образом, отвращается от тѣлесности, отвращается от чувствъ и представленій, от формъ и познанія. Отвернувшись отъ нихъ, онъ освобождается отъ желанія, уничтоженіемъ же желанія онъ получаетъ искупленіе. Въ искупленномъ появляется знаніе объ его искупленіи, уничтожено возрожденіе, довершена святая жизнь, исполнена обязанность; нѣтъ болѣе возвращенія къ этому міру, — такимъ образомъ познаетъ онъ“.

Въ этой рѣчи Будды очевидно повторяются характеристическія основныя воззрѣнія древняго браманскаго мышленія. Мы говорили, что главной идеей этого мышленія было представленіе о существованіи въ мірѣ дуализма. Съ одной стороны вѣчно неизмѣнное, имѣющее все предикаты высшаго блаженства — это Брама; а Брама есть ничто иное, какъ свойственное человѣку истинное Я (Атманъ). Съ другой стороны міръ созиданія и уничтоженія, міръ рожденія, старости и смерти, однимъ словомъ, міръ страданія. Именно изъ этого то дуализма и вытекаетъ основная аксіома рѣчи Будды о не-Я, вытекаетъ положеніе, ненуждающееся для буддистовъ ни въ какомъ доказательствѣ, что спасеніе можетъ быть только тамъ, гдѣ нѣтъ ни созиданія, ни уничтоженія. Вытекаетъ сравненіе понятій объ измѣнчивости и о страданіи; вытекаетъ, наконецъ, убѣжденіе, что Я человѣка (Атта, тоже самое, что по санскритски Атманъ) не можетъ принадлежать къ міру явленій¹⁾. Все элементы человѣческаго бытія подлежатъ постоянному измѣненію; тѣлесно-духовная жизнь преходяща и одно явленіе сдѣляется съ другимъ, за-

¹⁾ „Все непостоянное есть страданіе. Страданіе есть не-Я, и все, что не-Я, то не мое, то не Я, то не Я самъ“ Samyuttaka Nikaya т. II, гдѣ различнаго рода повтореніями доказывается одинаковость всехъ этихъ категорій. Характеристичны для того значенія, которое при признаніи всякаго бытія полнымъ страданіемъ придается моменту измѣнимости, слѣдующія слова того же текста: „Я училъ, что чувствуетъ три рода чувствъ: радость, страданіе, и то что не радость и не страданіе (т. е. индифферентныя чувства), и потому я училъ: все то, что чувствуетъ, подлежитъ страданію. И именно, въ виду непостоянства формъ, я говорилъ, что все то, что чувствуетъ, подлежитъ страданію — въ виду того, что формы подвержены уничтоженію и гибели, что радость въ нихъ исчезаетъ, что онѣ подлежатъ уничтоженію измѣнимости.“

мѣняя другъ друга. Человѣкъ стоитъ безпомощно среди этого потока; онъ не можетъ задержать его волны, не можетъ властвовать надъ нимъ. Какъ можно думать о радости тамъ, гдѣ нѣтъ постоянства, и господствуетъ непрерывное измѣненіе? Но если человѣкъ не можетъ властвовать надъ скоропреходящимъ, то онъ можетъ отвернуться отъ него; гдѣ прекращается всякая земная дѣятельность, тамъ искупленіе и свобода.

Эта рѣчь о скоропреходящести всего земного имѣеть одинъ пробѣлъ и пробѣлъ, какъ мы увидимъ позже, сдѣланный сознательно и намѣренно. Одну сторону древняго браманскаго дуализма, положеніе о созиданіи, уничтоженіи и страданіи всего чувственнаго міра, буддизмъ принимаетъ безъ всякой оговорки. Но какъ смотритъ Будда на другую сторону этого дуализма, на идею о вѣчномъ, объ Атманѣ? Въ рѣчи Будды говорится, что все, подверженное измѣненію и страданію, не можетъ быть Я. Всѣ жизненные проявленія, совершающіяся въ мірѣ явленій, отъ тѣлесности до познанія— все это не—Я. Но что же такое это Я? Есть ли оно что-то высшее, чѣмъ міръ явленій, или его совсѣмъ не существуетъ? И что такое искупленіе? Есть ли оно возвратъ Я, заключеннаго въ мірѣ явленій, къ самому себѣ, освобожденіе этого Я, или послѣ исчезновенія скоропреходящаго не остается ничего, что бы оказалось существеннымъ и постояннымъ? Мы видимъ, что рѣчь Будды въ Бенаресѣ оставляетъ этотъ вопросъ совершенно открытымъ. Мы позже займемся отвѣтомъ на него, на сколько вообще буддизмъ даетъ такой отвѣтъ.

А пока возвратимся къ вопросу о скоропреходящести и страданіи всего земного. Рѣчь въ Бенаресѣ состоитъ именно въ метафизическомъ изложеніи этой мысли, но это изложеніе во всякомъ случаѣ одностороннее. Передъ буддистомъ стоитъ постоянно образъ страдающаго міра и страдающаго человѣчества въ конкретной формѣ, съ убѣдительною и захватывающею горестною реальностью. Это не просто тѣнь, не просто облако, которое бросаетъ на жизнь страданіе и смерть— они нераздѣльны со всякимъ бытіемъ, они присущи ему. Въ мірѣ столько же страданія, сколько и любви. За полнымъ

страданія настоящимъ лежитъ неизмѣримое, полное страданія прошлое и въ безконечной дали, открываемой охваченной ужасомъ фантазій вѣрованіемъ въ переселеніе душъ, ожидается того, кому не удастся достигнуть искупленія и „покончить съ страданіемъ“, будущее, полное такихъ же страданій.

„Странствованіе (Samsara) людей,—говоритъ Будда ¹⁾—имѣетъ начало въ вѣчности. Невозможно признать начала мученій и странствованія людей, погруженныхъ въ незнаніе и скованныхъ жаждой бытія. Какъ вы думаете, ученики, что больше: вода ли четырехъ великихъ морей, или проливаемая вами слезы, когда вы бродите и странствуете по этому обширному міру и грустите и плачете о томъ, что вы получаете то, что ненавидите, а не получаете того, что вы любите?—Смерть матери, отца, брата, сестры, сына, дочери, потеря родственниковъ, потеря имущества—все это вы испытывали долгое время. И испытывая это, когда вы бродили и странствовали по этому обширному міру и грустили и плакали о томъ, что получали то, что вы ненавидѣли и не получали того, что вы любили,—вы пролили слезъ больше, чѣмъ вся вода, находящаяся въ четырехъ великихъ моряхъ“.

Основныя формы страданія всего земного суть рожденіе, старость и смерть. „Если бы не существовало, ученики, въ мірѣ трехъ вещей, то совершенный, святой, высочайшій Будда не появился бы въ мірѣ и мірѣ не просвѣтился бы ученіемъ и правилами, возвѣщенными Совершеннымъ. Что же это за три вещи?—Это рожденіе, старость и смерть“ ²⁾. Скоропреходящее дѣйствуетъ съ непреодолимой силой естественной необходимости. „Существуетъ пять вещей, которыхъ не можетъ достигнуть ни одинъ саманъ и ни одинъ браманъ, ни богъ, ни Брами, ни Мара и ни одно существо на свѣтѣ. Какія же это пять вещей? Чтобы не старилось то, что подлежитъ старости, чтобы не болѣло то, что подвержено болѣзни, чтобы не умирало то, что подвержено смерти, чтобы не падало то, что подвержено паденію, чтобы

¹⁾ Samyuttaka Nikāya т. I.

²⁾ Anguttara Nikāya т. III.

не погибало то, что подвержено гибели, — вотъ чего не можетъ достигнуть ни одинъ саманъ и ни одинъ браманъ, ни богъ, ни Брама, ни Мара ¹⁾.

Двѣительность людей, стремящихся къ земному счастью, подвержена проклятію скоропреходящести и ничтожества. Имъ управляетъ неумолимая необходимость; она мучитъ человѣка, обманывая и губя его, превращая ожидаемое наслажденіе въ страданіе и смерть. Купецъ, земледѣлецъ, пастухъ, солдатъ, царскій чиновникъ, — всѣ они, если желаютъ пріобрѣсти имущество, должны подвергаться ощущенію зноя и холода, укушенію змѣй, голоду и жадѣ ²⁾. Если они не получаютъ желаемаго, то жалуются и скорбятъ: „напрасны были мои желанія, напрасны были всѣ мои труды“. Если они достигаютъ своей цѣли, то со страхомъ и трепетомъ берутъ пріобрѣтенное, чтобы не отняли у нихъ его цари или разбойники, чтобы не сжегъ его огонь, не унесла вода, чтобы не попало оно въ руки враждебныхъ имъ родственникововъ. Изъ-за имущества и наслажденій цари ведутъ войны, отецъ и мать борются съ сыномъ, братъ съ братомъ, изъ за нихъ войны пускаютъ стрѣлы и обнажаютъ мечи и претерпѣваютъ смерть и смертельныя мученія. Изъ-за наслажденій люди нарушаютъ свое слово и занимаются грабежами, убійствами и прелюбодѣянiемъ. Въ наказаніе на землѣ они терпятъ ужасныя мученія, и когда тѣло по смерти распадается, то они идутъ по пути зодѣвевъ и возрождаются въ адъ для новыхъ мученій.

Тѣ же силы измѣняемости и страданія, которымъ подчинена человѣческая жизнь и которые властвуютъ надъ адомъ, властвуютъ также и надъ небомъ. Хотя боги и ведутъ несравненно болѣе долгое и болѣе радостное существованіе, чѣмъ люди, но и они не безсмертны и не свободны отъ страданія. „Тридцать три бога и боги-Ямы, жизнерадостныя существа, боги, наслаждающіеся своимъ созданіемъ, и боги

¹⁾ Изъ рѣчи, которой монахъ Нарада утѣшалъ царя Паталипутты Мунду въ смерти царицы Бхадда. *Anguttara Nikāya* т. II.

²⁾ Я передаю здѣсь въ нѣсколькихъ словахъ *Mahādukkhakkhandha Suttanta* (*Majjhima Nikāya* т. I, ст. 85).

властвующіе — всѣ они, скованные цѣпями желанія, попадаютъ подъ власть Мары. Весь міръ поглощенъ пламенемъ, весь міръ окруженъ дымомъ, весь міръ воспламененъ, весь міръ трепещеть¹⁾.

Самое вѣрное изображеніе буддійскихъ чувствъ, Дхаммапада, указываетъ намъ, что ученики Будды во всемъ земномъ признавали только одно — измѣчивость и погибель.

„Какъ вы можете шутить? — говорится тамъ²⁾, — какъ вы можете заботиться о наслажденіи? Вѣчно горитъ пламя. Мракъ окружаетъ васъ. Почему вы не ищете свѣта?“

„Человѣкъ собираетъ цвѣты, умъ его жаждетъ наслажденія. Какъ ночью воды заливаютъ деревни, такъ приближается къ нему и схватываетъ его смерть“.

„Человѣкъ собираетъ цвѣты; умъ его жаждетъ наслажденія. Уничтожающій (Мара) захватываетъ во власть свою ненасытно жаждущаго.

„Ты не найдешь на землѣ мѣста, гдѣ бы не захватила тебя сила смерти, не найдешь его ни въ воздушномъ пространствѣ, ни среди моря, ни въ горныхъ пещерахъ“.

„Изъ радости происходитъ страданіе, изъ радости происходитъ и страхъ. Кто живетъ безъ радости, у того нѣтъ и страданія. Чего же ему тогда и бояться?“

„Изъ любви родится страданіе, изъ любви родится и страхъ. Кто свободенъ отъ любви, — для того нѣтъ и страданія. Чего же ему тогда и бояться?“

„Человѣка, который смотритъ на міръ, какъ на мыльный пузырь, какъ на призракъ, не увидитъ князь смерти“.

„Того, кто пойдетъ по дурной непроходимой тропинкѣ Samsara, заблужденія, того, кто сошелъ съ нея и достигъ берега, созерцателя безъ желаній и колебаній, того, кто освободившись отъ бытія, панель искупленіе, — того называю я истиннымъ браманомъ“.

Одна ли діалектика, отождествляющая понятія созиданія, уничтоженія и страданія, заставила буддистовъ смотреть на міръ, какъ на полную мученій пустыню?

¹⁾ Изъ *Bikkhuni Samyutta, Samyut Nik* т. 1, стр. 133.

²⁾ *Dhammapada* V. 146, 17, 48, 128, 212, 213, 170, 411.

Тамъ, гдѣ народный духъ не умѣлъ приобрести себѣ твердой почвы въ прочной и ясной реальности историческаго труда, тамъ, гдѣ не существуетъ никакого противовѣса для чрезмѣрнаго развитія метафизической мысли, для мечтательности—тамъ метафизика со своими дѣйствительными или мнимыми выводами имѣетъ, конечно, громадное вліяніе на рѣшеніе вопроса: стоитъ ли эта жизнь того, чтобы жить? Но рѣшеніе этого вопроса зависитъ не отъ одной только метафизики индуса; она соединяется съ его желаніями и надеждами и вмѣстѣ съ ними имѣетъ характеръ нетерпѣливой торопливости, не приученной ни къ какимъ реальностямъ. Мышленіе, сразу достигающее абсолютнаго, не обращая вниманіе на реальное, совершенно подобно желанію, нетерпѣливо-отворачивающемуся отъ всѣхъ благъ, которые не кажутся послѣднимъ и вѣчнымъ благомъ. Но что такое послѣднее вѣчное благо? Какъ благодаря знойному климату Индіи отдыхъ въ тѣнистой прохладѣ представляется утомленному тѣлу благомъ изъ всѣхъ благъ, точно также и утомленный духъ желаетъ только одного вѣчнаго покоя. Индусъ коснулся только поверхности той жизни, которая задаетъ дѣйствующему, борящемуся народу тысячи задачъ и обѣщаетъ ему за то тысячу благъ — и съ утомленіемъ отвернулся отъ нее. Рабъ утомился своимъ рабствомъ, а деспотъ еще раньше его утомился своимъ всемогуществомъ, своими безконечными наслажденіями. Буддійскія положенія о страданіи всего скоропреходящаго суть рѣзкое выраженіе этихъ настроеній индійскаго народа, и комментарій къ этому выраженію записанъ не въ одной рѣчи въ Бенаресѣ и не въ однихъ изрѣченіяхъ Дхаммапады, онъ начертанъ неизгладимыми чертами во всей страдальческой исторіи этого несчастнаго народа.

Въ нѣкоторыхъ изрѣченіяхъ Дхаммапады мысль о непостоянствѣ и ничтожествѣ земнаго міра соединяется съ похвалою тому, кто разбилъ оковы этой темницы. Но этому поводу мы должны сдѣлать одно дополнительное замѣчаніе, безъ котораго наше представленіе о буддійскомъ пессимизмѣ было бы не полнымъ. Господствующее настроеніе этого пессимизма очень часто описывали такимъ образомъ, что характеристической его чертой служить будто бы меланхоличес-

ское чувство, оплакивающее ничтожество бытія. Но подобный взглядъ на буддизмъ представляетъ полнѣйшее его непониманіе. Истинный ученикъ Будды, конечно, видитъ въ этомъ мірѣ мѣсто постояннаго страданія; но это страданіе пробуждаетъ въ немъ чувство состраданія къ людямъ, еще живущимъ въ мірѣ; о себѣ же самомъ онъ не огорчается, къ себѣ самому онъ не чувствуетъ состраданія. Онъ сознаетъ, что онъ близокъ къ цѣли, которая для него выше всего. Что же это за цѣль? Небытіе, Нирвана? Можетъ быть. На этотъ вопросъ мы не можемъ отвѣтить. Но, какова бы не была эта цѣль, буддисту не приходится и въ голову оплакивать, какъ несчастье, тотъ порядокъ вещей, при которомъ все сущее имѣетъ эту, и только эту, цѣль. Еще менѣе ему приходится въ голову съ мрачной покорностью подчиняться этой цѣли, какъ неизбежной судьбѣ. Онъ стремится къ Нирванѣ съ такой же точно побѣдоносной радостью, съ какой Христосъ стремится къ своей цѣли — къ вѣчной жизни.

Это настроеніе очень ясно выражается въ изрѣченіяхъ Дхаммапады ¹⁾.

„Человѣку, чувства котораго покойны, какъ кони, управляемые хорошимъ возницей, который отрѣшился отъ гордости и свободенъ отъ грѣха — тому, совершенному, завидуютъ сами боги“.

„Въ радости живемъ мы, безъ враговъ въ мірѣ вражды. Среди полныхъ враждою людей пребываемъ мы безъ вражды.“

„Въ радости живемъ мы, здоровые среди больныхъ. Среди больныхъ людей пребываемъ мы безъ болѣзни.“

„Въ радости живемъ мы, безъ стремленій среди стремящихся; среди стремящихся людей пребываемъ мы безъ стремленій“.

„Въ радости живемъ мы, у которыхъ нѣтъ ничего, мы, какъ лучезарные боги, питаемся весельемъ“.

„Монахъ, живущій въ ненаселенномъ мѣстѣ, душа котораго полна покоя, наслаждается печеловѣческимъ блаженствомъ, созерцая истину во всей ея полнотѣ“.

¹⁾ Стихи 94, 197 и 373,

Сказать, что цѣль, къ которой буддистъ стремится уйти отъ страданія міра — есть Нирвана, еще недостаточно. Мы должны отмѣтить, какъ несомнѣнный фактъ, что онъ стремится къ этой цѣли съ внутренней радостью, весьма далекой отъ всякой покорности судьбѣ.

ГЛАВА II.

Положенія о происхожденіи и уничтоженіи страданія.

ФОРМУЛА КАУЗАЛЬНОЙ СВЯЗИ.

Чтобы познакомиться съ содержаніемъ, существующимъ, по представленію буддистовъ, въ первой изъ четырехъ истинъ, въ положеніи о страданіи, нужно было познакомиться съ заключающеюся въ проповѣди Будды критикой обыденной жизни, критикой настроеній и страстей, руководящихъ человѣческимъ поведеніемъ. Положеніе же о происхожденіи страданія и объ уничтоженіи его вводитъ насъ изъ области обычнаго мышленія о жизни въ абстрактный міръ понятій буддійской догматики и, стало быть, въ міръ, гдѣ почва постоянно ускользаетъ изъ-подъ нашихъ ногъ.

„Святая истина о происхожденіи страданія, монахи, — такъ гласятъ оба эти положенія. — такова: жажда къ бытію и къ наслажденію, и къ желанію, находящему свое наслажденіе на землѣ, жажда къ наслажденію, жажда къ созиданію, жажда власти ведутъ отъ возрожденія къ возрожденію“.

„Святая истина объ уничтоженіи страданія, монахи, такова: уничтоженіе этой жажды черезъ полное уничтоженіе желанія, черезъ устраненіе отъ него, черезъ отчужденіе отъ него, чрезъ лишеніе его всякой опоры“.

Бытіе, окружающее насъ въ этомъ мірѣ съ его непрерывными колебаніями между созиданіемъ и уничтоженіемъ, составляетъ наше несчастье. Основа нашего бытія есть па-

ша воля, — т.-е. то, что мы желаемъ существовать, что мы желаемъ, наслаждаясь, слить наше бытіе съ чужимъ и, такимъ образомъ, расширить его предѣлы. Уничтоженіе этой воли уничтожаетъ и наше бытіе. Эти два положенія такимъ образомъ суммируютъ всѣ человѣческія судьбы.

Но эту сумму нужно разложить на ея элементы; положеніе говоритъ о жаждѣ къ бытію, ведущей отъ возрожденія къ возрожденію; но откуда берется эта жажда? На какой основѣ построена сама эта основа нашего бытія? Что это за механизмъ, связывающій съ ней возобновленіе нашего бытія, возрожденіе съ его страданіями?

Самыя древнія преданія, изъ которыхъ мы знаемъ о буддѣ, спекулятивномъ мышленіи, указываютъ, что эти вопросы были поставлены. Очевидно предполагали, что священныя истины нуждаются въ дополненіи и поэтому рядомъ съ ними поставили двѣ формулы или, вѣрнѣе сказать, одну двухраздѣльную формулу о „каузальной связи происхожденія“ (Paticcasamuppada) ¹⁾

Традиція эту формулу ставитъ рядомъ съ четырьмя истинами. Будду дѣлаетъ Буддой его знаніе четырехъ священныхъ истинъ. Формула каузальной связи, открывшаяся ему еще до достиженія имъ достоинства Будды, занимаетъ его умъ, когда онъ сидитъ подъ деревомъ познанія, „наслаждаясь блаженствомъ искупленія“ ²⁾. И когда онъ боится съ опасеніемъ, что его проповѣдь не будетъ понята на землѣ, то это опасеніе имѣетъ отношеніе главнымъ образомъ къ ученію о каузальной связи происхожденія: „человѣчеству, живущему только въ земныхъ желаніяхъ и находящему въ нихъ свое приобщеніе и свое наслажденіе, будетъ трудно понять ученіе каузальности, цѣль причинъ и слѣдствій“.

¹⁾ Позднѣйшая литература часто называетъ эту формулу формулой двѣнадцати Ниданъ (Основъ существованія). Сколько мнѣ извѣстно, это выраженіе не встрѣчается ни въ рѣчахъ Будды, ни въ текстахъ Виная (Vinaya).

²⁾ Maggavagga I. 1. Въ Samyutta Nikaya Будда говоритъ, что какъ прежнимъ Буддамъ, такъ ему самому передъ достиженіемъ достоинства Будды (pubbeva me bhikkave sambodha anabhisambuddhassa) открылось познаніе этой прежде неизвѣстной истины.

Иногда тексты дѣлають формулу о каузальной связи необходимой составной частью самихъ священныхъ истинъ и ставятъ ее на мѣсто второй и третьей истины. ¹⁾

Доктрина о каузальной связи происхожденія въ той формулировкѣ, которая чаще всего встрѣчается въ преданіи и которая можетъ считаться древнѣйшей съ ея двойными, положительными и отрицательными рядами членовъ („впередъ и назадъ“, какъ выражаются тексты), гласить слѣдующимъ образомъ:

„Изъ незнанія происходятъ формы (sankhāra), изъ формъ происходитъ познаніе (viññāna), изъ познанія происходятъ имя и тѣлесность; изъ имени и тѣлесности—шесть областей ²⁾; изъ шести областей—соприкосновеніе (между чувствами и ихъ объектами); изъ соприкосновеній—воспріятіе; изъ воспріятій—жажда или желаніе, изъ жажды—привязанность къ существованію (Uṇādaṇa), изъ привязанности къ существованію—созиданія (bhava); изъ созиданія—рожденіе, изъ рожденія же происходитъ старость и смерть, горе и печаль, страданіе, забота и отчаяніе,—таково происхожденіе всего царства страданія“.

„Но если страданіе уничтожается при полномъ уничтоженіи желанія, то это производитъ уничтоженіе формъ; при уничтоженіи формъ уничтожается познаніе; при уничтоженіи имени и тѣлесности—уничтоженіе шести областей; при уничтоженіи шести областей уничтожается соприкосновеніе (между чувствами и ихъ объектами); при уничтоженіи соприкосновенія уничтожается воспріятіе; при уничтоженіи воспріятія—жажда; при уничтоженіи жажды—привязанность къ существованію; при уничтоженіи привязанности къ существованію—уничтожается созиданіе; при уничтоженіи созиданія уничтожается рожденіе; а посредствомъ уничтоженія рожденія будутъ уничтожены старость и смерть, горе и печаль, страданіе, забота и отчаяніе.—Таково уничтоженіе всего царства страданія“.

¹⁾ Такъ, напримѣръ, въ *Anguttara Nikaya* III, 61, 11, 12.

²⁾ Области шести чувствъ и ихъ объектовъ. Индусы, кромѣ пяти чувствъ признають еще шестое, а именно мышленіе (mano).

Эти короткія изрѣченія приводятъ страданіе всего земного къ основнымъ ихъ причинамъ. Постановка вопроса на столько же смѣла, на сколько запутанъ отвѣтъ. Во всякомъ случаѣ невозможно составить совершенно яснаго представленія о формулѣ каузальной связи отъ начала ея до конца; невозможно уяснить значеніе каждаго звена этой цѣпи; правда, большая часть этихъ звеньевъ допускаетъ подобныя объясненія; нѣкоторыя изъ звеньевъ складываются въ группы, имѣющія совершенно понятную связь, но между самыми-то группами остаются противорѣчія въ порядкѣ причинъ и слѣдствій—противорѣчія, которыя никакъ нельзя объяснить при добросовѣстномъ истолкованіи. Выходитъ, что дѣло происходило какъ будто такъ, что при постановкѣ вопроса основой формулы служили нѣкоторые элементы, каузальная связь которыхъ дѣйствительно наблюдалась, или, по крайней мѣрѣ, представлялась уму, и потомъ по образцу этихъ членовъ въ формулу вставлялись другіе, право которыхъ на мѣсто въ рядахъ формулы было далеко не столь очевидно; а потомъ эти члены связывались между собой и съ первыми изъ членовъ—простымъ признаніемъ ихъ причинной связи. Само собой разумѣется, что при этомъ очень быстро переходили отъ мыслей къ простымъ словамъ. Даже древніе буддійскіе теологи, отнюдь не особенно добросовѣстные въ подобныхъ вещахъ, сознавали безсвязность своей формулы причинности; это несомнѣнно доказывается тѣми вариантами этой формулы, которые встрѣчаются въ самыхъ священныхъ текстахъ.

Третье положеніе ряда причинности.

Намъ кажется гораздо болѣе удобнымъ начинать обсужденіе этой формулы не съ первыхъ ея членовъ. Эти первые члены ряда, т.-е., крайняя основная причина земного бытія—незнаніе и развившіяся изъ этого незнанія „формы“, по самой своей туманности гораздо менѣе подлежатъ конкретному истолкованію, чѣмъ слѣдующія категоріи. Позже мы

вернемся къ попыткѣ опредѣлить причину причинъ, но въ настоящее время мы начнемъ съ того пункта, гдѣ въ ряду категорій появляется познаніе и гдѣ, стало быть, мы вступаемъ на почву реальности. Священные тексты даютъ намъ нѣкоторое право поступать такимъ образомъ, такъ какъ они сами часто опускаютъ первые члены и начинаютъ рядъ причинности съ категоріи познанія. Очевидно, что „незнаніе и формы“ принадлежатъ къ такимъ вещамъ, о которыхъ многіе буддійскіе догматики избѣгали говорить, если только это было возможно.

„Изъ познанія, — такъ гласитъ третье положеніе формулы, — происходитъ имя и тѣлесность“.

Диалогъ, въ которомъ Будда объясняетъ своему любимому ученику Анандѣ большую часть формулы причинности¹⁾, даетъ намъ очень конкретное истолкованіе этого положенія — истолкованіе, совершенно вѣрно передающее первоначальный смыслъ его. „Если бы познаніе, Ананда, не входило въ тѣло матери, то образовался ли бы въ немъ имя и тѣлесность“. „Итъ, господи!“ — „А если познаніе, Ананда, послѣ того, какъ оно вошло въ тѣло матери, опять оставитъ его, то появится ли „имя и тѣлесность“ при рожденіи?“²⁾ —

1) Mahānīdānasutta (Dīgha Nikāya).

2) Въ двойномъ понятіи „имя и тѣлесность“, перешедшемъ къ буддистамъ изъ древней браманской метафизики, „имя“, — насколько оно выражаетъ то, что говорится объ этой личности, а не объ другой, — первоначально, несомнѣнно, считалось особеннымъ элементомъ, стоящимъ рядомъ съ тѣломъ и какимъ-нибудь образомъ связаннымъ съ нимъ; подобное пониманіе несовершенно исчезло и изъ буддійскихъ текстовъ. Такъ, напримеръ, въ Mahānīdānasutta (изд. Grimbos стр. 253, 255) достиженіе тѣлеснаго міра „черезъ соприкосновеніе, посредствомъ названія“ приводится къ существованію „міра имени“: тамъ говорится, „что область названія, область выраженія и область обозначенія“ простирается до тѣхъ же предѣловъ, какъ „имя и тѣлесность вмѣстѣ съ познаніемъ“. Противъ такого пониманія выступаетъ другое, причемъ подъ „именемъ“ понимаются тонкія, не вещественныя функціи, имѣющія связь съ тѣломъ въ отличіе отъ самаго тѣла, образованнаго изъ земли, воды, огня и воздуха. Таково пониманіе Majjhīma Nikāya т. I стр. 153. Очевидно, это основывается на отождествленіи выраженія: „имя и тѣлесность вмѣстѣ съ познаніемъ“ съ системой пяти khandhas: „тѣлесность, представленіе, воспріятіе, форма и познаніе“. „Тѣлесность и познаніе“ въ обоихъ выраженіяхъ совпадаютъ и сдѣлательно для „имени“ остается область „воспріятій, представленій и формъ“.

„Нѣтъ, господи!“ — „А если познаніе у мальчика или у дѣвочки, когда они еще малы, потеряется опять, — будутъ ли достигнуты тогда имя и тѣлесность, ростъ, увеличеніе и процвѣтаніе?“ — „Нѣтъ, господи!“

Такимъ образомъ, положеніе: „изъ познанія происходятъ имя и тѣлесность“ приводится къ моменту зачатія. При развитіи буддійскихъ представленій о душѣ и о переселеніи душъ намъ придется дальше подробнѣе познакомиться съ этимъ понятіемъ. Здѣсь же мы можемъ только замѣтить, что, по буддійскимъ представленіямъ, при смерти всѣ остальные элементы, составляющіе физическое и духовное существованіе человѣка, уничтожаются: тѣло, воспріятіе и представленіе исчезаютъ, но не исчезаетъ познаніе (*Vinnana*). Само собой разумѣется, что когда говорится о познаніи, мы не должны полагать, что говорится объ отдѣльномъ актѣ познанія или объ его содержаніи, говорится всегда о сущности познаванія, — конечно, если только въ области буддійской метафизики можетъ быть рѣчь о какой-нибудь сущности. Какъ человѣческое тѣло образовано изъ вещественныхъ элементовъ, точно также познаніе представляется состоящимъ изъ соотвѣтственнаго духовнаго элемента. „Существуетъ шесть элементовъ, ученики! — говоритъ Будда¹⁾ — элементъ земли, элементъ воды, элементъ огня, элементъ воздуха, элементъ эфира и элементъ познанія“. Вещество, изъ котораго состоитъ познаніе, выше всѣхъ другихъ элементовъ; оно какъ бы обитаетъ въ своемъ собственномъ мірѣ. „Познаніе, — говорится въ одномъ изъ текстовъ²⁾, — неуказуемое, безконечное, все просвѣщающее; оно тамъ, гдѣ нѣтъ ни воды, ни огня, ни земли, ни воздуха; оно тамъ, гдѣ совершенно уничтожается великое и малое, ничтожное и могущественное, прекрасное и безобразное, оно тамъ, гдѣ уничтожается имя и тѣлесность“. Пока существо подвергается переселенію душъ, до тѣхъ поръ познаніе составляетъ звено, соединяющее различныя существованія. Только когда дости-

1) *Anguttara Nikāya* III. 61, 6. Я перевожу словомъ элементъ — слово *dhātu*.

2) *Kevattasutta* (*Dīgha N.*).

гнута цѣль искупленія—Нирвана, исчезаетъ въ ней и познание умирающаго совершеннаго.

То, что образуется въ человѣкѣ изъ этого высшаго изъ земныхъ элементовъ,—изъ элемента познания—то въ ту минуту, когда умираетъ старое существо, дѣлается зародышемъ новаго существа; этотъ духовный зародышъ ищетъ и находитъ въ тѣлѣ матери тотъ матеріалъ, изъ котораго онъ образуетъ новое бытіе, запечатлѣнное именемъ и тѣлесностью.

Какъ имя и тѣлесность основаны на познаніи, такъ и познание въ свою очередь основано на нихъ. Тексты, не доводящіе рядъ причинности до крайняго его предѣла,—до незнания—обыкновенно представляютъ эти взаимно зависящія другъ отъ друга категоріи въ замкнутомъ кругѣ. Изъ діалога Будды и Ананды мы привели разсужденіе объ одной сторонѣ этого отношенія. Въ этомъ же самомъ разговорѣ дальше встрѣчаются такія слова: „Ананда! если бы познание не находило прибѣжища въ имени и тѣлесности, то открывалось-ли бы происхожденіе о развитіе страданія въ послѣдовательности рожденій, старости и смерти“.—„Этого не было бы, Господи!“ „Потому, Ананда, имя и тѣлесность—суть причина, основа, происхожденіе и базисъ познания“. Такимъ образомъ, сопоставляя вмѣстѣ основы, на которыхъ покоится все существованіе людей, ихъ рожденіе, смерть и возрожденіе, обозначаютъ это представленіе, какъ „имя и тѣлесность вмѣстѣ съ познаніемъ“.

Изъ другихъ текстовъ замѣтуемъ слѣдующее замѣчаніе, весьма характерное для пониманія этого отношенія тѣлесности и познания:

„Что должно было существовать, чтобы существовало имя и тѣлесность? Откуда произошли они?“—„Чтобы существовали имя и тѣлесность, должно было существовать познание; отъ него происходятъ имя и тѣлесность“.—„А что должно было существовать, чтобы существовало познание? Откуда происходитъ познание?“—„Чтобы познание существовало, должны были существовать имя и тѣлесность; отъ нихъ происходитъ познание.— И подумалъ, ученики,

Bodhisatta Випасси ¹⁾ такимъ образомъ: познаніе зависитъ отъ имени и тѣлесности: рядъ нейдетъ дальше ²⁾).

Въ другомъ мѣстѣ ³⁾ Сѣрипуттѣ, самому замѣчательному изъ учениковъ Будды, приписывается слѣдующее сравненіе: „какъ два снопа стоятъ опершись другъ на друга, такъ, другъ, познаніе происходитъ изъ имени и тѣлесности, а тѣлѣсность изъ познанія“. Слово: „происходитъ“ не значитъ здѣсь, чтобы познаніе было элементомъ, изъ котораго создаются имя и тѣлесность; оно обозначаетъ только то, что познаніе есть только формирующая сила, создающая изъ вещественныхъ элементовъ существо, которое имѣетъ определенное имя и облечено въ извѣстное тѣло.

Но какимъ образомъ происходитъ, что существо, появляющееся на свѣтъ, облекается именно въ это, определенное тѣло, а не въ какое-нибудь другое? „Это тѣло, ученики, не ваше тѣло, и не тѣло другихъ, его нужно считать дѣломъ прошлаго, получившимъ извѣстную форму, воплотившимся и сдѣлавшимся чувствительнымъ посредствомъ мышленія“ ⁴⁾.

Мы приводимся такимъ образомъ къ тому ученію о *Каммѣ*, — законѣ нравственнаго воздаянія — съ начатками котораго въ ведійскомъ мышленіи мы уже познакомились раньше.

Сами мы представляемъ результатъ всего того, что мы дѣлаемъ. Въ одномъ изъ браманскихъ текстовъ мы встрѣчали такое положеніе: „какое дѣло человѣкъ дѣлаетъ, къ такому существованію онъ и приходитъ“. А буддизмъ учитъ: „мое дѣло — есть мое владѣніе, оно есть мое наследство, оно есть рождающее меня чрево матери; дѣло мое есть родъ, къ которому я принадлежу, оно есть мое приближеніе“ ⁵⁾.

Законъ причинности принимаетъ здѣсь форму нравственной міровой потенціи. Отъ его дѣйствія никто не можетъ

1) Випасси—это одинъ изъ многочисленныхъ Буддъ прошлаго времени, которому приписываются это разсужденія о рядѣ причинностей въ то время, когда онъ былъ еще Буддистой, т. е. находился еще на пути къ достиженію достоинства Будды.

2) Mahāpādhānasutta (Digha Nikāya) второе Bhānavāra.

3) Samyutta Nik. т. 1.

4) Samyutta Nik. т. 1.

5) Anguttara Nikāya, Pañcaka Nipata.

уйти. „Ни въ воздушномъ царствѣ, — говорится въ Дхамма-падѣ ¹⁾, — ни среди моря, ни въ горныхъ пещерахъ, нигдѣ на землѣ не найдешь ты убѣжища, куда бы ты могъ убѣжать отъ твоего злаго дѣла“. — Сдѣланное злое дѣло приноситъ свой плодъ ²⁾, но не такъ быстро, какъ бѣжитъ молоко. Оно слѣдуетъ за человѣкомъ, горящее какъ огонь, скрытый подъ пепломъ“ ³⁾. „Привѣтствіе родственниковъ, друзей и товарищей встрѣчаетъ путешественника, изъ-далека возвращающагося домой; — точно также и того, кто дѣлалъ добро, когда онъ переходитъ изъ этой жизни въ загробную, встрѣчаютъ его добрыя дѣла, какъ родственники встрѣчаютъ своего возвратившагося друга“. Сила нашихъ дѣлъ проводить насъ по пяти царствамъ переселенія душъ, проводить черезъ божественное и человѣческое существованіе, черезъ царство призраковъ, черезъ животный міръ и черезъ адъ. Добраго ожидаетъ величіе неба. Злого же адскіе стражи ведутъ къ трону царя Ямы. Тотъ спрашиваетъ его — невидалъ ли онъ, когда жилъ на землѣ, пятерыхъ божескихъ посланниковъ, посылаемыхъ для предупрежденія людей, не видалъ ли онъ нять явленій человѣческихъ слабостей и человѣческаго страданія, а именно: ребенка, старика, больного, преступника, выдерживающаго наказаніе за свое преступленіе и мертваго. Да, злой человѣкъ видѣлъ ихъ. „И какъ же ты, человѣкъ, когда ты былъ въ зрѣлыхъ годахъ и когда ты состарился, не подумалъ про себя: вѣдь и я тоже подверженъ рожденію, старости и смерти, я тоже не изъять отъ старо-

1) Стихъ 127.

2) Тамъ же стих. 71 и 219.

3) Человѣкъ, достигающій искупленія, тоже не уходитъ отъ наказанія за сдѣланное имъ зло, но это наказаніе для искупленнаго принимаетъ такую форму, въ которой нѣтъ ничего ужасающаго. Примѣромъ этого можетъ служить исторія разбойника Ангулималы. Этотъ разбойникъ, имѣющій на своей совѣсти огромное количество грабежей и убійствъ, былъ обращенъ Буддой и достигъ святости. Когда онъ одинъ разъ отправился въ городъ Саватти собирать милостыню, обыватели бросали въ него камни и разные другіе предметы. Облитый кровью, съ разбитой чашей и въ разорванномъ платьѣ онъ пришелъ къ Буддѣ. Тотъ говоритъ ему: „видишь ты теперь, браманъ, ты уже при жизни получилъ наказаніе за дурныя дѣла, за которыя иначе тебя мучили бы въ аду много лѣтъ и много тысячелѣтій“. (Angulimāla Suttaṃ, Majjh Nik. Переводъ въ „Manual“ Гарди 260 не совершенно точно передаетъ теологическую идею разсказа) ср. Milinda Pañha ст. 188.

сти, рожденія и вымиранія. Потому буду творить добро въ мысляхъ, словахъ и дѣлахъ?.. Человѣкъ отвѣчаетъ: „я немогъ сдѣлать такъ, господи; по своему легкомыслию я не думалъ такъ!“ И тогда царь Яма сказалъ ему: „эти твои злыя дѣла сдѣлали не мать твоя, не отецъ, не братъ твой, не сестра, не твои друзья и совѣтники, не твои родственники, не аскеты, не браманы, не боги. Ты одинъ сдѣлалъ эти злыя дѣла и одинъ ты долженъ пожинать плодъ ихъ“. И адскіе стражи увлекаютъ его въ мѣсто мученія. Его кладутъ на раскаленную наковальню, бросаютъ въ кипящее море крови, мучатъ на кучахъ горячихъ углей и онъ не умираетъ до тѣхъ поръ, пока не будетъ искупленъ послѣдній остатокъ его вины¹⁾.

Въ діалогѣ Милиндапанха²⁾ кругъ все возобновляющихся существованій, кругъ, замыкаемый посредствомъ Каммы (дѣла), посредствомъ заслуги и вины, сравнивается съ вращающимся около оси колесомъ или съ попеременнымъ происхожденіемъ дерева изъ сѣмени, а сѣмени изъ плода дерева, курицы изъ яйца и яйца изъ курицы. Глазъ и ухо, тѣло и духъ вступаютъ въ соприкосновеніе съ вѣшнимъ міромъ, — такимъ образомъ происходятъ воспріятія, желанія и дѣло (Камма). Плодъ дѣла есть новый глазъ и новое ухо, новое тѣло и новый духъ, въ которые облекается существо въ будущемъ существованіи³⁾.

Четвертое—одинадцатое положенія ряда причинностей.

Когда духъ нашелъ свое тѣло, а тѣло свой духъ, тогда это духовно-тѣлесное существо созидаетъ себѣ органы, чтобы вступить посредствомъ нихъ въ отношенія съ вѣшнимъ міромъ. „Изъ имени и тѣлесности,—гласитъ четвертое по-

1) Devadutasutta.

2) Стр. 50.

3) Ср. Milinda Panha стр. 46: „этимъ именемъ и тѣлесностью онъ производитъ Камма (дѣло) доброе и злое, посредствомъ этой Каммы при зачатіи происходитъ новое имя и тѣлесность“.

ложение формулы—происходитъ шесть областей¹⁾— „Шесть областей субъекта“ (ajjhattika àyatana): глазъ, ухо, носъ, языкъ, тѣло (какъ органъ осязанія) и мышленіе и шесть соответствующихъ областей объективнаго міра: тѣло, какъ объектъ глаза, звукъ, запахъ, объекты вкуса, осязаемое и, наконецъ, какъ объектъ мышленія — мысль (или „понятіе“ Dhammà). Понятіе, очевидно, представляется чѣмъ-то объективно-существующимъ, противопоставляемымъ мышленію и понимаемому имъ, совершенно также, какъ и видимое тѣло противопоставляется глазу.

Органы субъектовъ вступаютъ въ отношенія къ объективному міру. „Изъ шести областей происходитъ соприкосновеніе; изъ соприкосновенія происходитъ воспріятіе“. Встрѣчаются, конечно, неясно выраженные, а можетъ быть и неясно продуманныя попытки болѣе точнымъ образомъ описать эти явленія. „Изъ глаза и изъ видимыхъ тѣлъ, — такъ говорится въ текстахъ—²⁾, происходитъ познаніе, относящееся къ глазу (sakkhuvinnāna), соединеніе трехъ, соприкосновеніе. Изъ соприкосновенія же происходитъ воспріятіе“. Эти „три“ будутъ: органъ чувства, объектъ и познаніе, присутствующее при соприкосновеніи ихъ, какъ зритель³⁾. Точно также въ вышесообщенной рѣчи Будды этотъ

1) Въ діалогѣ между Буддой и Анандой (Mahavibhāṅgasutta) категория „шесть областей“ пропускается и отъ „имени и тѣлесности“ прямо переходятъ къ слѣдующей категоріи—къ „соприкосновенію“.

2) Во многихъ мѣстахъ Samyutta Nikāya.

3) Приведемъ еще слѣдующее мѣсто изъ Majjhima Nikāya (ст. I стр. 259: „познаніе, монахи, обозначается соответственно своему происхожденію. Если познаніе происходитъ изъ глаза и отъ видимаго тѣла, то оно обозначается, какъ познаніе, относящееся къ глазу (тоже и относительно слуха и другихъ чувствъ). Какъ огонь обозначается по своему происхожденію и горючему матеріалу, какъ напримѣръ, когда онъ происходитъ отъ горенія дерева это называется огнемъ отъ дерева и т. д.,—точно также и познаніе“ и т. д. Поводъ къ этому ученію дало еретическое мнѣніе одного монаха, который вѣрилъ въ неизмѣнное существованіе познанія въ разныхъ стадіяхъ переселенія душъ. Ему возражали, что всякое познаніе происходитъ изъ одной причины, а потому оно и включается въ круговоротъ созиданія и уничтоженія, управляемыхъ причинностью. Въ вышеприведенныхъ положеніяхъ и объясняется происхожденіе познанія изъ одной какой-нибудь причины. Совершенно очевидно при этомъ, что приводимыя объясненія достаточно не ясны. Съ одной стороны „познаніе“ признается въ третьемъ положеніи ряда причинности духовнымъ элементомъ, переходящимъ при переселеніи душъ изъ одного существованія въ другое, а съ другой стороны оно признается отдѣльнымъ актомъ познанія, вызываемымъ предшествующимъ ощущеніемъ.

рядъ явленій описывается въ слѣдующихъ краткихъ изрѣченіяхъ: „глазъ, тѣло, познаніе, обращенное на глазъ, соприкосновеніе глаза съ объектами — воспріятіе, происходящее изъ соприкосновенія глаза съ объектами, будетъ ли это радость или страданіе или это будетъ ни радость, ни страданіе“¹⁾ Подобныя же явленія другихъ органовъ чувствъ идутъ такими же рядами.

Формула продолжаетъ далѣе: „изъ воспріятія происходитъ жажда“. Тутъ мы достигаемъ начальнаго пункта положеній о происхожденіи страданія; „жажда, ведущая отъ возрожденія къ возрожденію“, есть хотя и не послѣдняя, но могущественнѣйшая причина страданія. Мы существуемъ, потому, что жаждемъ бытія, мы страдаемъ потому, что жаждемъ радости. „Кого побѣждаетъ жажда, презрѣнная, привязывающая къ міру, страданіе того растетъ, какъ растетъ трава. Кто побѣждаетъ жажду презрѣнную, отъ которой трудно уйти въ мірѣ, отъ того отпадаетъ страданіе, какъ капля росы отпадаетъ отъ цвѣтка лотуса“²⁾. „Когда корень не испорченъ, то срубленное дерево снова растетъ. Точно также все снова и снова появляется страданіе, если не убита жажда“. „Дары истины выше всякихъ даровъ, сладость истины выше всякихъ сладостей, радованіе истиной выше всякихъ радостей, уничтоженіе жажды побѣждаетъ всякое страданіе“.

Понятіе о жадѣ, которое схоластическая доктрина обыкновенно разлагаетъ на шесть понятій, смотря по тому, то или другое изъ шести чувствъ вызываетъ ощущеніе, производящее жажду, обыкновенно встрѣчается въ соединеніи съ слѣдующей въ формулѣ причинности категоріей — въ соединеніи съ категоріей „привязанности“, а именно привязанности къ чувственному міру, къ существованію³⁾. „Изъ жажды — гласитъ формула, — происходитъ привязанность“.

¹⁾ Радость, страданіе и то, что ни радость и ни страданіе таково постоянно повторяющееся въ текстахъ тройное дѣленіе ощущеній.

²⁾ Dhammapada V. 335. Послѣдующія цитаты взяты изъ того же текста V. 333. 354.

³⁾ Схоластическая теорія специально различаетъ четверную привязанность; привязанность посредствомъ желанія, привязанность посредствомъ ложнаго мнѣнія, привязанность при средствѣ надежды на добродѣтель и

Выраженіе „привязанность“ (Uṛāḍāna) включаетъ сравненіе, чрезвычайно характеристичное для занимающаго насъ представленія. Пламя, почти не вещественная сущность, „привязана“ (Uṛāḍāna) къ горючему матеріалу; его не возможно представить себѣ безъ этого горючаго матеріала; даже въ томъ случаѣ, когда вѣтеръ уноситъ его въ даль и тогда оно „привязано“ къ веществу, къ вѣтру. Бытіе каждаго существа похоже на пламя; какъ пламя, такъ и наше бытіе есть въ нѣкоторомъ родѣ непрерывный процессъ горѣнія. Искупленіе есть угасаніе пламени (Нирвана). Но пламя не угасаетъ до тѣхъ поръ, покуда у него есть горючій матеріалъ, къ которому оно „привязано“. И какъ пламя, привязанное къ вѣтру, проникаетъ въ даль, такъ и пламя нашего бытія не остается на одномъ мѣстѣ, а совершаетъ при переселеніи душъ опредѣленные странствованія отъ неба къ аду, отъ ада къ небу. Къ чему же въ моменты такихъ странствованій привязывается, какъ пламя къ вѣтру, этотъ пламени-подобный процессъ существованія? „Истинно, истинно говорю я, что бытіе существа имѣетъ жажду какъ субстратъ, къ которому оно привязывается, ибо жажда, о, Ваккха, есть привязанность этого странствующаго существа“¹⁾. Даже самый незначительный остатокъ привязанности уничтожаетъ искупленіе. Тотъ, кто отрѣшится отъ всего скоропреходящаго, кто достигнетъ полнѣйшаго равнодушія, но кто при этомъ привязанъ къ этому равнодушію, радуется ему, тотъ еще не искупленъ. Самая лучшая привязанность есть привязанность полнѣйшаго самоуглубленія, гдѣ одинаково уничтожается и сознаніе и безсознательность.

на исполненіе монашескихъ правилъ (т. е., надежды на то, что будто они одни достаточны для достиженія искупленія) и наконецъ привязанность при посредствѣ мысли объ Я. Мы позже будемъ говорить объ отношеніи буддійской доктрины къ идеѣ объ Я.

¹⁾ Изъ діалога между Буддой и иначе вѣрующимъ монахомъ Ваккхой (Samyutta Nikāya, т. II). Здѣсь мы видимъ примѣръ вышеупомянутой непоследовательности священныхъ текстовъ относительно порядка категорій въ формулѣ причинности. Мы уже видѣли, что положеніе: „изъ познанія преходитъ форма и тѣлесность“ относится къ моменту зачатія—т. е. переселенія душъ. А теперь къ тому же самому приводятся категоріи жажды и привязанности, т. е. категоріи, появляющіяся въ формулѣ гораздо позже.

Полное искупление должно, однако, побѣдить и эту послѣднюю привязанность ¹⁾).

„Посредствомъ уничтоженія привязанности его душа была искуплена отъ всего грѣховнаго“—такъ тексты обыкновенно выражаются въ томъ случаѣ, когда рассказывается о достиженіи какимъ-нибудь ученикомъ Будды святости и искупленія.

До сихъ поръ связь причинъ и слѣдствій въ ряду нашихъ категорій представляется достаточно ясной. Дѣло понимается такимъ образомъ, что существо, зачатіе котораго („изъ познанія происходитъ имя и тѣлесность“) образуетъ исходный пунктъ ряда, въ позднѣйшихъ положеніяхъ формулы вступаетъ въ дѣйствительную жизнь, въ соприкосновеніе съ внѣшнимъ міромъ и имѣетъ привязанность къ его благамъ. Такъ понимается дѣло въ нѣсколько разъ упоминаемомъ нами діалогѣ между Буддой и Анандой; съ положеніемъ: „изъ воспріятія происходитъ жажда“ связывается картина человѣческаго стремленія къ наслажденіямъ и выгодамъ. Здѣсь встрѣчаются слова: исканіе, достиженіе, обладаніе, зависть, ссоры, борьба, споры, ложь. Потому удивительно, что формула причинности, дойдя при своемъ построеніи міровъ до общественной жизни, до борьбы эгоизма противъ эгоизма, внезапно опять возвращается назадъ и заставляетъ родиться существо, которое мы видѣли въ мірѣ уже дѣйствующимъ. А именно; три послѣдніе члена формулы гласятъ: „изъ привязанности къ существованію происходитъ созиданіе (Bhava), изъ созиданія происходитъ рожденіе, изъ рожденія происходятъ старость и смерть, горе и печаль, страданіе, заботы и отчаяніе“.

Очевидно, что здѣсь въ развитіи мысли имѣется пробѣлъ. пополнить который наша попытка объясненія не можетъ. Всего ближе можно было признать источникъ старости и смерти въ рожденіи. „Если бы въ мірѣ, ученики, не существовало трехъ вещей, то совершенный, святой высочайшій Будда не появился бы въ мірѣ и міръ не просвѣтился бы ученіемъ и

¹⁾ Ananjasappāya uttanta (Majjh. V.).

правилами, возвѣщенными Совершеннымъ. Что же это за три вещи?—Это рожденіе, старость и смерть“. Такимъ образомъ эти, столь близко связанныя другъ съ другомъ понятія дѣйствительно соединены въ двухъ послѣднихъ положеніяхъ ряда причинностей, но при этомъ буддійская метафизика не могла слить эту новую группу категорій въ одно неразрывное цѣлое съ предшествующими категоріями. Понятіе, поставленное въ срединѣ между этими двумя группами категорій, „созиданіе“, по своей неопредѣленности ¹⁾ дѣлаетъ такое впечатлѣніе, какъ будто оно существуетъ тутъ только затѣмъ, чтобы скрыть этотъ очевидный недостатокъ связи.

Въ заключеніе приведемъ нѣсколько изрѣченій Дхаммапады ²⁾, переводящихъ послѣднія положенія формулы причинности съ языка метафизики на языкъ чувства и поэзіи.

„Взгляни на эту разрисованную картину, на эту хрупкую, изуродованную форму тѣлесности, въ которой обитаетъ столько стремленій и у которой нѣтъ ни прочности, ни опоры“.

„Эта хрупкая форма, гнѣздо болѣзней, подвержена старости. Больное тѣло погибаетъ, ибо конецъ жизни есть смерть ³⁾“.

„Какъ можно радоваться, когда видишь эти блѣдныя кости, выбрасываемыя, какъ выбрасываются осенью корки тыквы?“

„Считай это тѣло мыльнымъ пузыремъ, признавай его подобнымъ призраку, разломай покрытыя цвѣтами стрѣлы искusstеля и иди тогда туда, гдѣ царь смерти не узритъ тебя“.

¹⁾ Эта неопредѣленность не уничтожается часто повторяющимся въ священныхъ текстахъ объясненіемъ, что существуетъ тройное созиданіе: созиданіе въ наслажденіи, созиданіе въ формѣ и созиданіе въ безформенности—смотря потому, возрождается ли существо въ низшихъ мірахъ, гдѣ господствуетъ наслажденіе, или въ высшихъ существованіяхъ: въ мірахъ формы и безформенности.

²⁾ Стихи отъ 147—149. 46.

³⁾ Догадку Фаусбелля (Sacred Books X. 41) maranantam hi jivitam можно подтвердить положительными доказательствами Ср. Samyutta Nikāya I, 3. 3. 2. 8. (т. 1 ст. 97) и Lalita Vistara ст. 328. Справ. также Samkhya Prav. Bhāṣhya v. 80.

Но смерть еще не есть конецъ долгой цѣпи страданія, за смертью слѣдуетъ возрожденіе, новое страданіе, новое умираніе.

Первое и второе положеніе ряда причинности.

Вернемся теперь отъ конца формулы причинности къ началу ея и поговоримъ о двухъ первыхъ членахъ ряда.

„Изъ незнанія (avijjā) — начинается формула — происходятъ формы“ (sankhārā).

„Изъ формъ происходитъ познаніе (viññāna)“.

Если незнаніе называется послѣдней основой страданія, то приходится спросить, кто же здѣсь незнающій и чего именно не знаетъ это незнаніе?

Такъ какъ категорія „незнаніе“ стоитъ въ началѣ всего ряда причинности, то всего естественнѣе видѣть въ этомъ началѣ дѣятельную космогоническую потенцію, лежащую въ первичной основѣ всѣхъ вещей; но можно также въ этой категоріи видѣть исторію вины, совершенной до начала всѣхъ вѣковъ, исторію несчастнаго дѣла, благодаря которому небытіе должно было превратиться въ бытіе, т. е. въ страданіе. Философія позднѣйшихъ браманскихъ школъ слѣдующимъ образомъ говоритъ о Майѣ, той силѣ обмана, которая представляетъ Единому Несозданному обманчивую картину міра, имѣющаго быть созданнымъ, какъ нѣчто сущее: „Онъ, Знающій, предался дикимъ фантазіямъ и когда онъ погрузился въ сонъ, приготовленный Майей, то увидалъ сновидѣнія, имѣющія множество формъ: я есмь, это мой отецъ, это моя мать, это мое поле, мое богатство“. Сравнивали ученіе буддизма съ этой Майей браманской теозофін; какъ Майя есть отраженіе истиннаго вѣчнаго бытія, такъ и незнаніе есть отраженіе того, что замѣняетъ для буддизма мѣсто вѣчнаго бытія — отраженіе небытія.

Объясненія подобнаго рода, считающія категорію незнанія выраженіемъ обманчиваго небытія, кажущагося видимымъ міромъ, дѣйствительно согласуются съ очень ясными

заявленіями позднѣйшихъ буддійскихъ текстовъ. Подобное пониманіе этой категоріи встрѣчается въ большомъ главномъ произведеніи той мистико-нигилистической метафизики, которая господствовала у буддійскихъ теологовъ въ первыхъ столѣтіяхъ послѣ Рождества Христова. Въ текстѣ „О совершенствѣ знанія“ (Prajñāpāramita), которое буддисты считаютъ особенно святымъ, мы читаемъ слѣдующее ¹⁾).

„Будда сказалъ Сарипуттѣ: „вещи, Сарипутта, существуютъ не такъ, какъ полагаютъ это обыкновенно незнающіе люди, не получившіе поученія“. — „Какъ же существуютъ онѣ, господи?“ спросилъ Сарипутта. — „Онѣ существуютъ, о, Сарипутта, — отвѣчалъ Будда — только такимъ образомъ, что онѣ поистинѣ не существуютъ. И, такъ какъ онѣ не существуютъ, то ихъ называютъ avidya ²⁾), т. е. не существующее или незнаніе. Къ нимъ крѣпко привязаны обыкновенные, незнающіе люди, не получившіе поученія. Они представляютъ себѣ существующими всѣ вещи, изъ которыхъ поистинѣ ни одна не существуетъ“. Потомъ Будда спросилъ святого ученика Субхути: „какъ ты полагаешь, Субхути, есть ли обманъ одно, а тѣлесность другое? Есть ли обманъ одно, а воспріятія, представленія, формы и познаніе другое?“ — „Нѣтъ, господи, отвѣчалъ Субхути, нѣтъ! обманъ не есть одно, а тѣлесность другое. Сама тѣлесность есть обманъ; обманъ — и тѣлесность, и воспріятія, и формы, и представленія“. „Обманъ дѣлаетъ существа тѣми, что они суть — разъясняетъ ему Будда. — Это все равно, Субхути, какъ фокусъ ловкаго чародѣя или ученика чародѣя, которые устраиваютъ такъ, что на перекресткѣ, гдѣ сходятся четыре большія дороги, вдругъ появляется большая толпа людей, а потомъ, появившись, опять исчезаетъ“.

Такимъ образомъ разсужденіе, изложенное въ сочиненіи: „О совершенствѣ знанія“, дѣлаетъ незнаніе конечной причиною появленія міра и вмѣстѣ съ тѣмъ существеннымъ

¹⁾ Это мѣсто сообщено Бюрнуфомъ; Introduction à l'histoire du Bouddisme indien ст. 473, 478.

²⁾ Это тотъ же терминъ, который стоитъ въ началѣ формулы причинности (avidya — на языкѣ Пали avijja).

свойствомъ его бытія, которое въ дѣйствительности есть небытіе, — незнаніе и небытіе здѣсь совпадаютъ.

Мы заговорили объ этой позднѣйшей фазѣ развитія мышленія только затѣмъ, чтобы выразить нашъ протестъ противъ попытокъ приписывать древнему буддизму такія идеи и противъ попытокъ истолковать подобнымъ образомъ древніе тексты и въ особенности формулу причинности. Исследователи, которымъ положенія о цѣпи причинъ и слѣдствій были бы извѣстны только по сочиненіямъ позднѣйшаго времени, находились бы фактически въ такомъ же положеніи, какъ историкъ христіанства, которому пришлось бы объяснять ученіе Иисуса по фантазіямъ гностиковъ.

Очевиденъ путь, по которому мы должны идти, чтобы опредѣлить, что такое это незнаніе, послѣдняя причина всякаго страданія. Мы должны для этого обратиться къ древнѣйшей традиціи буддійской догматики, сохранившейся въ палийскихъ текстахъ.

Вездѣ, гдѣ палийская священная литература ставитъ этотъ вопросъ, въ рѣчахъ ли Будды и его главнѣйшихъ учениковъ, въ схематическихъ ли компиляціяхъ позднѣйшихъ поколѣній догматиковъ, она постоянно даетъ одинъ и тотъ же отвѣтъ на этотъ вопросъ. Незнаніе признается не космической потенціей и не мистическимъ первороднымъ грѣхомъ; оно всецѣло принадлежитъ къ области земной реальности. Незнаніе есть непризнаніе четырехъ священныхъ истинъ. Сарипутта говоритъ ¹⁾: „не знать страданія, не знать происхожденія его, не знать уничтоженія страданія, не знать пути къ уничтоженію страданія — вотъ что, другъ, называется незнаніемъ“. — „Когда я не созерцалъ четырехъ священныхъ истинъ такими, каковы онѣ суть, тогда я проходилъ далекій путь отъ одного рожденія къ другому. Теперь я узрѣлъ ихъ и потокъ созданія запруженъ. Корень страданія уничтоженъ, не существуетъ болѣе возрожденія“ ²⁾.

Такимъ образомъ, когда древне-буддійская догматика слѣдитъ за страдающимъ существомъ на пути его въ мірѣ стра-

1) Sammaditthisuttanta (Majjhima Nikāya т. 1 стр. 54).

2) Mahavagga VI, 29.

данія, до того момента, когда „познаніе“ облекается „именемъ и тѣлесностью“, т. е. до момента зачатія, то при этомъ мышленіе не теряется въ тайнахъ мистическаго первоначальнаго существованія, а просто видитъ корень эмпирическаго существованія въ другомъ, также эмпирическомъ и понятномъ существованіи. Незнаніе, составляющее основу твоего теперешняго бытія, значитъ только то, что въ прежнее время существо, занимавшее твое мѣсто, — существо, столь же реальное, какъ и ты самъ, и жившее на землѣ, или въ небѣ, или въ аду, — что это существо не обладало извѣстнымъ опредѣленнымъ познаніемъ и что потому оно, находясь въ узахъ переселенія душъ, должно было произвести твое настоящее существованіе. Мы видѣли, что метафизика Упанишадъ отвѣчаетъ на вопросъ: какая сила удерживаетъ духъ въ скоропроходящемъ, какаго врага надо побѣдить, чтобы достигнуть искупленія — тѣмъ же самымъ понятіемъ, понятіемъ о незнаніи. Для ведійскаго мыслителя незнаніе есть незнаніе тождества собственнаго Я съ тѣмъ великимъ Я, которое составляетъ источникъ и сумму всѣхъ Я. Буддизмъ оставилъ эту мысль и всѣ тѣ метафизическія предположенія, на которыхъ она была основана, но при этомъ слово оказалось долговѣчнѣе мысли. Последнимъ корнемъ всякаго страданія и теперь, какъ и прежде, считается незнаніе, но при этомъ содержаніе этого понятія „незнаніе“ сдѣлалось совершенно другимъ ¹⁾. Естественно, что это понятіе теперь объявили необладаніемъ познанія, обладаніе которымъ представлялось буддисту высшей цѣлью всякаго стремленія, т.-е. познанія о страданіи и объ его уничтоженіи. Если отъ этого познанія ожидали конца стремленія, т.-е. конца бытія, то очень естественно, что обманъ, какъ контрастъ этого познанія, скрывающій отъ человѣка истин-

1) Въ позднѣйшихъ системахъ индійской философіи признаютъ понятіе avidyā — подъ этимъ ли названіемъ, или подъ какимъ-нибудь родственнымъ ему — корнемъ всякаго стремленія, но при этомъ содержаніе этого понятія приспособляется къ самой системѣ. Напр. для философіи Санхйи незнаніе, подъ названіемъ „неразличенія“ (aviveka) представляется неразличеніемъ души и матеріи и потому причиною соединенія ихъ — соединенія, приносящаго страданіе.

ную сущность и истинное значеніе мірового процесса, долженъ былъ считаться корнемъ всего существованія. Бытіе есть страданіе, но незнаніе обманываетъ насъ относительно этого страданія— вмѣсто него она показываетъ намъ обманчивую картину человѣческаго счастья и наслажденія.

Такимъ образомъ очевидно, что формула причинности вмѣсто объясненія послѣдней причинности земного существованія фактически уже предполагаетъ это существованіе; незнаніе, которое должно вызвать существованіе людей, есть просто-напросто состояніе уже существующихъ людей. Должны ли мы полагать, что въ этомъ заключается неясность буддійскаго мышленія, происходившая оттого, что старый терминъ „незнаніе“ примѣнили къ совершенному новому ряду понятій? Мнѣ думается, что причина этой неясности находится въ нашемъ ожиданіи найти въ буддійскихъ ученіяхъ опредѣленіе послѣдней причины существованія. Буддисты, приводя бытіе незнающихъ существъ къ незнанію прежнихъ существъ, и такъ далѣе до безпредѣльности, довольствовались обыкновенно признаніемъ этого существующаго отъ вѣка круговорота, какъ факта, неподлежащаго изслѣдованію или какъ такого факта, изслѣдованіе котораго не нужно для человѣческаго мышленія. Въ одномъ изъ каноническихъ текстовъ мы читаемъ слѣдующее: „нельзя признать, чтобы незнанія не было и что оно появилось позже. Еслибы это, монахи, было и не такъ, то все-таки незнаніе является происходящимъ отъ одной причины“¹⁾. Но когда мы ожидаемъ названія этой причины, то видимъ, что говорится только о „питаніи“ (Ahara) незнанія, о порокахъ всякаго рода, изъ которыхъ одни производятъ другіе и въ концѣ концовъ производятъ незнаніе. Позднѣйшее сочиненіе *Milindapanha*²⁾, — мы скоро подробнѣе займемся этимъ сочиненіемъ, — въ совершенно подобныхъ же выраженіяхъ говоритъ о томъ, что нельзя познать „начала пути“; какъ непрерывная перемѣна

¹⁾ Anguttara Nikāya т. III. Фраза на языкѣ Пāли такова: purima bhikkhave kotina pannaṃvati avijjāya itopubbe avijjā nahosi atha pacchā samabbhavitī evan ce tam bhikkhave na hoti atha ca pana pannaṃvati idampaccayā avijjā ti.

²⁾ Ст. 50, 51.

сѣмень и растений, яйца и курицы, такъ и круговоротъ существовавшей безпредѣлень ¹⁾. „Что прежде совершенно не существовало незнанія, что былъ такой начальный предѣлъ, — этого познать нельзя“ ²⁾.

Причинная формула въ своемъ первомъ положеніи о происходящемъ изъ незнанія результатѣ гласитъ слѣдующимъ образомъ: „изъ незнанія происходятъ формы“ (Sankhāra).

При обсужденіи этого новаго члена формулы особенно чувствуется невозможность найти въ нашемъ языкѣ выраженіе, пригодное для передачи буддійской терминологіи. Слово Sankhāra производится отъ глагола, обозначающаго: устроить, украшать, приводить въ порядокъ. Sankhāra значитъ и приводить въ порядокъ и приведенное въ порядокъ; и то и другое для буддійскаго пониманія совпадаютъ еще больше, чѣмъ для насъ, потому что для буддиста (объ этомъ мы будемъ подробнѣе говорить дальше) созданное существуетъ только въ процессѣ своего созиданія. Все существующее есть не столько сущее, сколько процессъ производящаго само себя и опять уничтожающагося бытія. Въ этомъ мірѣ созиданія и уничтоженія нельзя представить себѣ ни одного явленія, къ которому не примѣнялось бы понятіе о формахъ и созиданіи формъ; потому-то, при дальнѣйшемъ изложеніи мы встрѣчаемъ слово Sankhāra, какъ общее выраженіе для обозначенія всего сущаго. Но въ нашей формулѣ, въ которой дѣло идетъ не о міровомъ цѣломъ, а о созиданіи и уничтоженіи личной жизни, соответственно этому и понятіе Sankhāra служитъ. Здѣсь подъ нимъ понимается появленіе формъ, совершающееся въ об-

1) Миллидананха говоритъ далѣе слѣдующее (стр. 50): „корень прошлаго и настоящаго и будущаго пути есть незнаніе, изъ незнанія происходятъ формы“ и т. д. обычнымъ образомъ до пропехожденія старости, смерти, всякаго страданія. Но при этомъ не говорится, что именно дѣлаетъ одну изъ категорій этого круговорота корнемъ остальныхъ.

2) Въ системѣ Санкхія точно также мы встрѣчаемъ неизмѣющій начала рядъ, сравниваемый съ рядомъ сѣмень и растений, различіе души и матеріи даетъ внутреннему органу его отпечатокъ (Vāsana). Этотъ отпечатокъ вызываетъ такое же различіе въ слѣдующемъ существованіи. — О незнаніи въ системѣ Ведантъ ср. Deussen—Vedānta ст. 326 и собранныя на ст. 60 парагр. 35 мѣста Sankara. Относительно системы Nyāya см. Nyāyasūtra j. 1—2.

ласти духовно-тѣлеснаго личнаго существованія. Если мы обратимся къ древней традиціи, то увидимъ, что она признаетъ обыкновенно три Sankhāra: Sankhāra тѣла, рѣчи и духа — Sankhāra тѣла состоитъ въ дыханіи и выдыханіи, Sankhāra рѣчи въ разсужденіи и взвѣшиваніи (vitakka—vi-sāra), ибо „послѣ того, какъ разсудили и взвѣсили, произносится слово“, — духовная Sankhāra состоитъ въ впечатлѣніи и воспріятіи (sannā sa vedanā sa) ¹⁾. Очевидно, это понятіе о Sankhāra, поставленное въ формулѣ причинности между незнаніемъ и остальными членами формулы, о которыхъ мы говорили раньше, совсѣмъ не представляетъ сколько-нибудь понятнаго связующаго звѣна. Невольно думается, что буддисты замѣтвовали названіе avijjā, какъ корня всякаго зла, а также и названіе Sankhāra, какъ ближайшаго результата незнанія, изъ болѣе древней метафизики. Тамъ это положеніе могло имѣть опредѣленный смыслъ ²⁾, котораго оно уже не имѣетъ въ буддійскомъ ученіи, такъ какъ оно излагается въ формулѣ причинности. Привлекательная сила этого столь любимаго буддистами слова „Sankhāra“ могло дать поводъ къ принятію этого положенія. Когда мы рядомъ съ этимъ вышеупомянутымъ, выступающимъ въ традиціи на первый планъ, тройнымъ раздѣленіемъ Sankhāra встрѣчаемъ иногда другое тройное раздѣленіе ³⁾, то нужно

¹⁾ Такъ напр въ Majjh. Nik. т. I ст. 301 Samyutta Nikāya т II. срав. Anguttara Nikāya т. I.—Въ Samyutta Nikāya (т. II) идетъ рѣчь о послѣдовательномъ прекращеніи Sankhāra (anupubbāsankhāraṇam nirodho) тамъ называется въ такомъ порядкѣ: vācā, vitakkavicāra, piṭi, assāsapassāsa, rūpasanna и разныя другія sannā, и на концѣ вообще sannā sa vedanā sa. Не произошло ли это удивительное сопоставленіе тройныхъ sankhāra о которой мы говоримъ, изъ представленій, относящихся къ ихъ содержанию.

²⁾ Не сохранилась ли, можетъ быть, эта древняя форма доктрины или какая-нибудь, по крайней мѣрѣ, близкая къ ней, въ системѣ Санкхія? Въ этой системѣ изъ незнанія или изъ неразличенія души отъ матеріи происходятъ „формы, расположенія“ (Samskāra; Vāsana: въ системѣ Санкхія оба эти выраженія синонимы). Эти формы или отпечатки незнанія (avidyāsamskāra) какъ первые результаты его, переживаютъ даже уничтоженіе всякаго эмпирическаго существованія при періодическихъ міровыхъ катастрофахъ и по окончаніи ихъ дѣйствуютъ какъ сѣмена новой связи души и матеріи. Они вызываютъ опять въ новое бытіе новое неразличеніе—и т. д. до искупленія или до безпредѣльности. Ср. Sāṅkhyapravacanaśāstra I, 57; III, 68, 83; V, 19, 119; VI, 68.

³⁾ Подобные листы Sankhāra, признаваемые позднѣйшей теологіей ст. Dhammasaṅgani 62, а также мѣста, приведенныя въ книгѣ Керна: Buddhismus I, 441.

ли въ этомъ признать воспоминаніе о первоначальной сущности этого положенія, или просто позднѣйшую попытку придать традиціонной формулѣ извѣстное значеніе? Въ одномъ текстѣ ¹⁾ мы читаемъ слѣдующее: „какъ вы думаете, ученики, могъ ли бы искупленный отъ грѣховъ ученикъ воплотиться въ форму, направленную на чистое, или въ форму, направленную на нечистое и индифферентное?“— „Нѣтъ, господи!“—Но здѣсь „чистое и нечистое“ есть ничто иное, какъ нравственная заслуга, награждаемая за гробомъ, и вина, наказуемая въ загробной жизни. Такимъ образомъ „категорія формъ“ приводитъ насъ къ ученію о Каммѣ—нравственномъ воздаяніи,—ученіи, предопредѣляющемъ странствующей душѣ ея путь по мірамъ земного бытія, а также въ небѣ и въ аду. Сюда же относится, очевидно, и проповѣдь, встрѣчающаяся въ каноническихъ собраніяхъ о возрожденіи по „Sankhāra“ ²⁾; въ этой проповѣди говорится: „случилось, ученики, что монахъ, одаренный вѣрой, одаренный справедливостью, одаренный знаніемъ ученія, самоотреченіемъ, мудростью.—подумалъ про себя такимъ образомъ: „хотѣлъ бы я, когда мое тѣло распадется, возродиться послѣ смерти въ могущественномъ царскомъ родѣ“,—такую мысль онъ думалъ, въ такихъ мысляхъ пребывалъ и такія мысли питалъ онъ. Эти Sankhāra и внутренія состоянія (vihāra), которыя онъ питалъ и поддерживалъ въ себѣ такимъ образомъ, привели къ возрожденію его въ такое существованіе. Таковъ, ученики, доступъ, таковъ путь, ведущіе къ возрожденію въ такое существованіе“. То же самое повторяется въ томъ же порядкѣ относительно различныхъ классовъ людей и боговъ. Вѣрующій и справедливый монахъ, направившій при жизни свои мысли и желанія ни эти формы существованія, возрождается въ нихъ. И такимъ образомъ до самаго высшаго класса боговъ, отдѣленныхъ отъ Пирваны совершенно незначительнымъ остаткомъ земного — „боговъ тѣхъ сферъ, гдѣ нѣтъ ни представленія, ни отсутствія представленія“. Въ концѣ концовъ Сутра говоритъ о монахѣ, подумав-

¹⁾ Samyutta Nikāya т. I.

²⁾ Sankhāruppati Suttanta (Majjhima Nikāya).

шемъ про себя: „хотѣлъ бы я черезъ уничтоженіе грѣховнаго существа еще въ этой жизни познать и узрѣть свободное отъ грѣховъ искупленіе въ стремленіяхъ и мудрости и въ ней найти свое прибѣжище. Такой монахъ черезъ уничтоженіе грѣховнаго существа еще въ этой жизни познаетъ и узрѣть свободное отъ грѣховъ искупленіе въ стремленіяхъ и мудрости и въ ней найдетъ свое прибѣжище. Этотъ монахъ, ученики, не возродится нигдѣ“.

Мы видимъ здѣсь какія Sankhàra рѣшаютъ вопросъ объ возрожденіи человѣка: это внутреннее состояніе духа, которое то удовлетворяется стремленіемъ къ сферѣ земнаго величія, то поднимается до безпредѣльныхъ высотъ въ мірѣ боговъ и дѣйствительно достигаетъ этихъ высотъ при возрожденіи человѣка. Но и въ самыхъ высокихъ сферахъ, въ сферахъ боговъ, господствуетъ стремленіе. Истинно знающій потому не стремится ни къ человѣческому, ни къ божественному блаженству. Его самосознаніе направляется только на прекращеніе всякихъ формъ; незнающій, напротивъ, обманутый своимъ незнаемъ относительно страданія, всею душою направляетъ всѣ свои стремленія на міръ скоропреходящаго. Какъ горячій матеріалъ не позволяетъ потухнуть пламени, такъ это внутреннее состояніе, направленное на конечныя цѣли, крѣпко привязываетъ смертнаго къ жизни; духъ налагаетъ на себя новую оболочку „имени и тѣлесности“ и въ повомъ еуществованіи повторяется старый круговоротъ рожденія и старости, страданія и умиранія.

Бытіе и созиданіе. Сущность и форма.

Мы старались до сихъ поръ объяснить отдѣльные элементы ряда причинностей; теперь намъ остается изложить, какое пониманіе о строеніи бытія—если можно такъ выразиться—какой отвѣтъ на вопросъ о сущности сущаго даетъ эта формула и разныя другія мѣста текста, имѣющія къ ней отношеніе. Но мы можемъ сдѣлать при этомъ одно ограниченіе. Мы будемъ говорить только о томъ, что

составляетъ бытіе въ томъ чувственномъ скоропреходящемъ порядкѣ вещей, въ которомъ мы живемъ. Мы не будемъ касаться пока вопроса, существуетъ ли для буддизма, кромѣ этой формы бытія, другое царство жизни, управляемое собственными законами, существуетъ ли кромѣ временнаго еще и вѣчное.

Самымъ лучшимъ исходнымъ пунктомъ нашего настоящаго изслѣдованія можетъ служить рѣчь Будды о размышленіяхъ, посредствомъ коихъ монахъ, стремящійся къ искупленію, приходитъ къ отрѣшенію отъ радости и горя¹⁾. Въ этой рѣчи говорится:

„У монаха, ученики, который наблюдаетъ надъ собой и господствуетъ надъ своимъ сознаниемъ, который упорно предается стремленію и работѣ надъ самимъ собой — у такого монаха появляется ощущение наслажденія²⁾. Тогда онъ познаетъ слѣдующее: у меня появилось это ощущение наслажденія; произошло оно отъ какой-нибудь причины, а не безъ причины. Гдѣ же находится эта причина? — Она находится въ моемъ тѣлѣ. Но это мое тѣло не постоянно, создано или сформировано, вызвано причинами. Какимъ образомъ можетъ быть постояннымъ ощущение наслажденія, причина котораго находится въ непостоянномъ, созданномъ причинами тѣлѣ? И такимъ образомъ относительно тѣла, такъ же, какъ и относительно наслажденія, этотъ монахъ предается созерцанію непостоянства, скоропреходящести, исчезновенія, прекращенія, уничтоженія. А предаваясь относительно тѣла и относительно наслажденія созерцанію непостоянства и т. д., онъ отрѣшается отъ желанія и склонности, направленныхъ на тѣло и на наслажденіе“.

Если не обращать особеннаго вниманія на утомительную обстоятельность этого проповѣдническаго стиля, то нельзя не замѣтить, что здѣсь мы встрѣчаемъ чрезвычайно важную для всего мышленія буддистовъ идею, а именно идею объ одинаковости непостояннаго, скоропреходящаго со всѣмъ тѣмъ,

1) Samyuttaka Nikāya т. II.

2) Потомъ слѣдуетъ совершенно такое же изложеніе объ ощущеніяхъ болѣзненныхъ, и объ ощущеніяхъ индифферентныхъ.

что производится дѣйствіемъ причинности. Причинность же, или, чтобы точнѣе перевести индійское слово *pativasamur-rāda*, происхожденіе одной вещи въ зависимости отъ другой, представляетъ отношеніе между двумя членами, изъ которыхъ одинъ, а стало быть и другой, ни на одну минуту не похожъ самъ на себя. Не существуетъ никакого бытія, подчиненнаго причинности, которое не находилось бы въ непрерывномъ колебаніи, въ постоянномъ созиданіи. Дѣйствительность вещей, составляющихъ содержаніе этого міра состоитъ только въ непрерывномъ колебаніи между бытіемъ и небытіемъ—въ колебаніи, надъ которымъ господствуетъ естественный законъ причинности. Въ одномъ изъ священныхъ текстовъ ¹⁾ мы читаемъ слѣдующія слова: „этотъ міръ держится на двойственности, о Каккана!—на томъ, что „это существуетъ или не существуетъ“; но для того, кто по истинѣ и мудро созерцаетъ, какъ все происходитъ въ мірѣ, для того въ этомъ мірѣ нѣтъ никакого: „это не существуетъ“. Для того, кто созерцаетъ по истинѣ и мудро, какъ все уничтожается въ мірѣ, для того нѣтъ въ этомъ мірѣ никакого: „это существуетъ“... страданіе происходитъ тогда, когда происходитъ что-либо; страданіе уничтожается, когда что-либо уничтожается. „Все существуетъ“—это одинъ конецъ, Каккана. „Все не существуетъ“—это другой конецъ. Совершенный, оставаясь вдали отъ этихъ обоихъ концовъ, находясь съ серединѣ, возвѣстилъ истину: „изъ незнанія происходятъ формы“—и далѣе дословно повторяется формула причинности. Міръ есть космическій процессъ и формула причинности есть выраженіе этого мірового процесса или, по крайней мѣрѣ, той стороны его, съ которой только имѣетъ дѣло страдающей и стремящейся къ искупленію чело-вѣкъ. Убѣжденіе, высказанное въ этой формулѣ объ абсолютной закономерности, господствующей въ міровомъ процессѣ, можетъ считаться однимъ изъ существенныхъ элементовъ буддійскаго мышленія ²⁾.

¹⁾ *Samyuttaka Nikaya*, т. I.

²⁾ Мы можемъ здѣсь кстати замѣтить, что это совершенно рационалистическое мышленіе буддизма проявляется и въ совершенно другихъ обла-

Для буддизма вообще не можетъ быть рѣчи о вещахъ или о сущностяхъ въ томъ смыслѣ, какъ мы привыкли понимать эти слова, т.-е. въ смыслѣ бытія, существующаго само по себѣ. Языкъ буддистовъ для общаго обозначенія тѣхъ сущностей, взаимныя отношенія которыхъ выражается въ формулѣ причинности, употребляетъ два выраженія: Dhamma, ¹⁾ и Sankhâra, которыя мы можемъ перевести словами: „порядокъ и форма“. Оба эти названія по существу синонимны, съ обоими ими связывается представленіе, что содержаніе міра образуетъ не столько упорядоченное, сформированное, сколько само-упорядоченное, само-формированное, при чемъ предполагается, что каждый порядокъ долженъ уступить мѣсто другому и каждая форма другимъ формамъ. Физическое и духовное развитіе, всѣ ощущенія, всѣ представленія, всѣ состоянія—однимъ словомъ, все сущее, т.-е. все происходящее есть Dhamma, Sankhâra. Древняя индуская метафизика переносила всякое бытіе къ Атману, къ великому, но измѣняющемуся Я, а буддійское ученіе представляло своимъ основнымъ положеніемъ слѣдующее: всѣ Dhamma'ы суть не Я ²⁾,) (Anattà по санскритски An-âtman); всѣ они скоропреходящи ³⁾. Въ текстахъ постоянно повторяет-

сяхъ, такъ напр. въ интересной попыткѣ праграматически объяснить происхожденіе государства и сословіи (Aggannasutta. Digha Nikâya ср. Mahavastu т. I. ст. 343).

Здѣсь нѣтъ и рѣчи о первобытномъ различіи кастъ, коренящемся въ мистическихъ глубинахъ, какъ это утверждалъ браминизмъ. Въ древнее время люди владѣли рисомъ, которымъ они питались сообща. Позже они раздѣлили его между собою. Одинъ человекъ захватилъ собственность другого: другіе люди сначала сами наказали преступника, а потомъ рѣшили: „мы назначимъ человека, который бы брашилъ за насъ того, кто заслуживаетъ брани и изгоняетъ того, кто заслуживаетъ изгнанія,—за это мы дадимъ ему часть нашего риса“. Такимъ образомъ былъ избранъ первый царь на землѣ. Подобнымъ же образомъ объясняется и происхожденіе сословій жрецовъ.

¹⁾ На языкѣ буддизма также, какъ и на языкѣ индусской философіи слово Dhamma (по санскритски Dharma)—„порядокъ, законъ“ обыкновенно обозначаетъ „сущность, понятіе“. насколько сущность вещи составляетъ извѣстнымъ образомъ ея собственный, присущій ей законъ. Такимъ образомъ это слово служитъ также для общаго обозначенія проповѣдуемой Буддой истины.

²⁾ Замѣтите, что здѣсь не сказано: „нѣтъ никакого я“, а говорится только: „Dhamma, т.-е., все то, что составляетъ содержаніе этого міра, суть не я“.

³⁾ Какъ общія выраженія этихъ положеній чрезвычайно любопытны 277—279 стихи Дхаммапады; въ нихъ совершенно ясно признается синонимность

ся изреченіе бога Индры, произнесенное имъ, когда Будда вошелъ въ Nirvanу: „по истинѣ не постоянны Sankhāra: подвержены онѣ происхожденію и уничтоженію. Какъ онѣ произошли, такъ онѣ и уничтожаются. Печезновенія же ихъ есть блаженства“¹⁾.

Многіе выражаютъ контрастъ между браманскимъ и буддйскимъ пониманіемъ существованія міра такимъ образомъ, что первое въ понятіи созиданія видитъ только бытіе, а второе, наоборотъ,—небытіе. Но мы предпочитаемъ избѣгать всякихъ оборотовъ рѣчи, на основаніи которыхъ можно бы было подумать, что для буддизма небытіе есть истинная сущность вещей. Мы предпочитаемъ скорѣй выразиться такимъ образомъ, что браманская метафизика видѣла во всякомъ созиданіи бытіе, а буддйская во всемъ кажущемся бытіи видѣла созиданіе. Въ браманской метафизикѣ была сущность безъ причинности, а въ буддйской причинность безъ сущности.

Буддизму нѣтъ никакого дѣла до источниковъ, изъ которыхъ происходитъ право и сила этой причинности. Для него міръ происхожденія и уничтоженія не созданъ Богомъ, но точно также онъ и не развитъ творческой природой изъ самой себя. Буддизмъ принимаетъ бытіе міра, дѣятельность міроваго закона, какъ фактъ. Если было бы желательно найти абсолютное въ этомъ конечномъ царствѣ, то такимъ можно бы было считать только правящій міровой законъ

Dhamma'y и Sankhāra. Въ обоихъ первыхъ изъ этихъ трехъ совершенно одинаково построенныхъ стиховъ говорится о Sankhāra, а въ третьемъ стихѣ, гдѣ одинъ слогъ оказывался лишнимъ, вмѣсто слова Sankhāra употребляется слово Dhamma.

„Всѣ Sankhāra непостоянны: кто созерцаетъ это въ мудрости своей, тотъ отвращается отъ страданія—таковъ путь чистоты“.

„Всѣ Sankhāra полны страданія: кто созерцаетъ это въ мудрости своей, тотъ отвращается отъ страданія—таковъ путь чистоты“.

„Всѣ Dhamma суть не я: кто созерцаетъ это въ мудрости своей, тотъ отвращается отъ страданія—таковъ путь чистоты“.

¹⁾ Anguttara Nikāya III, 47: „происхожденіе проявляется, уничтоженіе проявляется, во время существованія проявляется измѣненіе—таковы суть три признака сформированія всего, имѣющаго форму (Sankhata). Не проявляется никакого происхожденія, не проявляется никакого уничтоженія, не проявляется никакого измѣненія существующаго—таковы суть три признака несформированія всего, неимѣющаго формы“. А что такое это неимѣющее формы, объ этомъ мы будемъ говорить дальше.

причинности; хотя слѣдуетъ помнить, что такое представле-
ніе не совершенно согласно съ привычками мышленія самихъ
буддистовъ. Но во всякомъ случаѣ тамъ, гдѣ не существу-
етъ бытія, а есть только явленія, первымъ и послѣднимъ
въ этомъ мірѣ явленій можетъ быть признана не сущность,
а только законъ.

Для дѣятельности этого закона невозможно опредѣлить
ни начала во времени, ни предѣла въ пространствѣ. Да и
существуютъ ли въ дѣйствительности какіе-нибудь предѣлы?
„Этого не открылъ Возвышенный“ „Ученики! не думайте
такъ, какъ думаютъ другіе: міръ вѣченъ, или міръ не вѣ-
ченъ, міръ конеченъ или безконеченъ... а думайте лучше,
ученики, такъ: „міръ есть страданіе“. Думайте и такъ: „та-
ково происхожденіе страданія“, или такъ: „таково уничто-
женіе страданія и еще думайте такъ: „таковъ путь къ унич-
тоженію страданія“ ¹⁾.

Д у ш а.

Предыдущія разсужденія могутъ сдѣлать намъ совершен-
но понятной ту догму буддистовъ, о которой такъ много го-
ворили ученые — а именно объ его отрицаніи души.

Что буддизмъ отрицаетъ существованіе души, это спра-
ведливо; но это не надо понимать въ такомъ смыслѣ, что
эта мысль буддизма имѣетъ какой-нибудь матеріалистическій
оттѣнокъ. Съ такимъ же правомъ можно было бы сказать,
что буддизмъ отрицаетъ и существованіе тѣла. Тѣло, точно
также, какъ и душа, существуетъ не какъ замкнутая, само-
опредѣляющаяся сущность, а только, какъ сумма разнооб-
разно перемежающихся процессовъ происхожденія и уничто-
женія. Воспріятія, представленія и всѣ тѣ явленія, которыя
составляютъ внутреннюю жизнь человѣка, перекрециваются.
Въ центрѣ этого разнообразія находится познаніе (Vinnana);

¹⁾ Samyutta N., т. III. листъ Kyā.

когда тѣло сравнивается съ городомъ, то познаніе сравнивается съ властелиномъ этого города ¹⁾. Но познаніе не имѣетъ родовыхъ отличій отъ представленій и отъ ощущеній, надъ появленіемъ и исчезновеніемъ которыхъ оно господствуетъ. Познаніе есть тоже Sankhara и какъ всѣ другіе Sankhāra—оно измѣнчиво и не представляется сущностью. Здѣсь мы должны вполне отрѣшиться отъ привычныхъ намъ представленій. Для насъ наша внутренняя жизнь понятна только тогда, когда мы разсматриваемъ ея измѣняющееся содержаніе, каждое наше отдѣльное чувство, каждый отдѣльный актъ воли, какъ имѣющія отношеніе къ одному и тому же постоянно-существующему Я,—но такая манера мыслить принципиально противна буддизму. Это ученіе здѣсь, какъ и вездѣ, отвергаетъ постоянство, которое мы стараемся придать круговороту появляющихся и исчезающихъ событій посредствомъ представленія сущности, въ которой происходятъ эти событія. Буддійское ученіе признаетъ, что происходятъ явленія зрѣнія, слуха, самосознанія и прежде всего страданія, но оно не признаетъ сущности, которое было бы видящимъ, слышащимъ и страдающимъ.

Оставимъ на время священные тексты и займемся очень ясными разсужденіями объ этихъ вопросахъ, которыя мы находимъ въ гораздо позднѣйшемъ, но во многихъ отношеніяхъ чрезвычайно замѣчательномъ діалогѣ, въ „вопросахъ Милінды“. Въ тѣ столѣтія, которыя слѣдовали за чрезвычайно важнымъ для исторіи Индіи индійскимъ походомъ Александра, въ тѣ времена, слѣды которыхъ сохранился въ греческихъ монетахъ, отчеканенныхъ въ Индіи и въ полуэллинскихъ фигурахъ древне буддійскихъ барельефовъ,—въ эти вѣка, въ странѣ Инда, конечно, часто случались встрѣчи греческихъ ораторовъ съ индійскими монахами и діалекти-

¹⁾ Samyuttaka Nikāya т. II: Milindapanha, стр. 62.—Ср. еще слѣдующее, часто повторяющееся въ священныхъ текстахъ мѣсто, (напр. въ Samannaphala Sutta):—это мое тѣло вещественное, составленное изъ четырехъ элементовъ, произведенное отцомъ и матерью—а то есть мое познаніе, прикрѣпленное къ тѣлу, привязанное къ нему. Какъ драгоценный камень, прекрасный, восьмигранный, хорошо обработанный, ясный и чистый, украшенный всякимъ совершенствомъ, укрѣпленъ на лентѣ голубой или темной, красной или бѣлой или желтоватой—такъ“ и т. д.

ками. II буддiйская литература сохранила воспоминанiе объ этихъ встрѣчахъ, именно въ этомъ діалогѣ, названномъ по имени царя Милинды, т.-е. iонiйскаго или греческаго князя Менадра ¹⁾ (100 лѣтъ до Рож. Хр.).

Царь Милинда ²⁾ говоритъ великому святому Нāгасенѣ: „какъ зовутъ тебя, достопочтенный, какое имя твое, господи“?

Святой отвѣчаетъ: „я называюсь Нāгасена, великiй царь. Но Нāгасена это только имя, названiе, обозначенiе, выраженiе, простое слово; субъекта же такого здѣсь нѣтъ“.

II сказалъ тогда царь Милинда: „хорошо, пусть пятьсотъ Явана (грековъ) и восемьдесятъ тысячъ монаховъ слушаютъ это: этотъ Нāгасена говоритъ: субъекта здѣсь нѣтъ. Можно ли похвалить его за это“?

II царь Милинда сказалъ потомъ достопочтенному Нāгасенѣ: „Если, достопочтенный Нāгасена, субъекта нѣтъ, то кто же даетъ вамъ все то, въ чемъ вы нуждаетесь: платье и пищу, жилище и лѣкарство для больныхъ? кто пользуется всѣми этими вещами? кто живетъ добродѣтельно? кто работаетъ самъ надъ собой? кто идетъ по пути святости и достигаетъ плода ея? кто достигнетъ Нирваны? кто убиваетъ? кто воруетъ? кто живетъ въ наслажденiяхъ? кто лжетъ? кто пьетъ? кто совершаетъ пять смертныхъ грѣховъ?—Вѣдь, такъ значить, не существуетъ ни добра, ни зла, нѣтъ ни добрыхъ, ни дурныхъ дѣлъ. Значить благородное и дурное дѣло не имѣетъ никакой награды и не приноситъ никакихъ плодовъ. Даже если бы кто нибудь убилъ тебя, достопочтенный Нāгасена, то и тотъ не совершилъ бы убiйства“?

— „Составляютъ ли, господи, волосы Нāгасену“?

— „Нѣтъ, великiй царь“.

— „Ногти или зубы, кожа или мясо или кости составляютъ ли Нāгасену“?

— „Нѣтъ, великiй царь“.

¹⁾ Совѣтники царя называются Devamantīya и Anantakāya (Mil P. ст. 29)—Димитрiй и Автiохъ?

²⁾ Milindarāhita, ст. 25. При переводѣ я сдѣлалъ нѣкоторые пропуски. Срав. Milind, ст. 54, 86.

— „Составляетъ ли Нагасену тѣлесность“?

— „Нѣтъ, великій царь“!

— „Составляетъ ли Нагасену воспріятіе“?

— „Нѣтъ, великій царь“.

— „Составляютъ ли Нагасену представленія, формы и познаніе“?

— „Нѣтъ, великій царь“.

— „Или этотъ Нагасена есть соединеніе тѣлесныхъ воспріятій, представленій, формъ и познанія“?

— „Нѣтъ, великій царь“.

— „Или, господи, Нагасена существуетъ виѣ тѣлесности, воспріятій, представленій, формъ и познаній“?

— „Нѣтъ, великій царь“.

— „Такимъ образомъ, гдѣ я ни спрашиваю, нигдѣ не нахожу Нагасены. Нагасена, господи, простое слово. Что же такое Нагасена? Ты говоришь не правду и лжешь: никакого Нагасены нѣтъ“.

И сказалъ тогда достопочтенный Нагасена царю Милиндѣ: „ты, великій царь, привыкъ къ самымъ высшимъ удобствамъ княжеской жизни; когда ты, великій царь, идешь въ полуденный часъ пѣшкомъ по раскаленной землѣ, по горячему песку и когда ты ступаешь на острые камни, на раскаленный песокъ, то твои ноги болятъ; тѣло твое утомляется, духъ твой раздражается; появляется сознаніе тѣлеснаго состоянія, соединенное съ недовольствомъ. Пришелъ ли ты пѣшкомъ или пріѣхалъ на повозкѣ“?

— „Я не хожу пѣшкомъ, я пріѣхалъ на повозкѣ“.

— „Если ты пріѣхалъ на повозкѣ, великій царь, то объясни мнѣ повозку: составляетъ ли ось повозку, великій царь“?

И святой обращаетъ противъ царя его собственную аргументацію. Повозка не есть ни ось, ни колесо, ни кузовъ, ни ярмо. Она точно также не соединеніе всѣхъ этихъ составныхъ частей и не что-либо другое, кромѣ ихъ. „Гдѣ я ни спрашиваю, великій царь, нигдѣ не нахожу я повозки; повозка есть простое слово. Что же такое есть повозка? Не правду говоришь ты, царь, и лжешь: нѣтъ никакой повозки. Ты, великій царь, глава всей Индіи. Кого же ты боишься,

что говоришь неправду? Пусть слышатъ это пятьсотъ Явана и восемьдесятъ тысячъ монаховъ: это царь Милинда сказалъ: „я прѣхалъ на повозкѣ“ и спросилъ его я: „если ты, великій царь, прѣхалъ на повозкѣ, то объясни мнѣ повозку“. А онъ не могъ указать мнѣ повозку. Можно ли похвалить его за это“?

И когда достопочтенный Нâгасена сказалъ такъ, то пятьсотъ Явана похвалили его и обратились къ царю Милиндѣ съ такими словами: „теперь, великій царь, говори, если можешь“!..

А царь Милинда сказалъ достопочтенному Нâгасенѣ:

— „Я не говорю неправды, достопочтенный Нâгасена, относительно осей и колесъ, кузова и дышла употребляется имя, названіе, обозначеніе, выраженіе, слово: „повозка“.

— „Но истинѣ, великій царь, ты знаешь повозку. И точно также относительно моихъ волосъ, моей кожи, и костей, относительно тѣлесности, воспріятія, представленій, формъ и познанія употребляется имя, названіе, обозначеніе, выраженіе, слово: „Нагасена“, но субъекта въ строгомъ смыслѣ этого слова здѣсь нѣтъ. Точно также, великій царь, говорила передъ возвышеннымъ Буддой монахиня Ваджира такимъ образомъ:

„Какъ въ томъ случаѣ, когда соединяются части повозки, тогда употребляютъ слово повозка, такъ и въ томъ случаѣ, когда существуютъ пять группъ¹⁾, то это и есть личность—таково обыкновенное мнѣніе“.

— „Прекрасно, достопочтенный Нâгасена! Удивительно, достопочтенный Нâгасена! Много разныхъ вопросовъ приходило мнѣ въ голову и ты разрѣшилъ ихъ. Если бы жилъ Будда, онъ бы похвалилъ тебя. Хорошо, прекрасно, Нâгасена, много разныхъ вопросовъ приходило мнѣ въ голову и ты разрѣшилъ ихъ“.

Мы привели это мѣсто изъ „вопросовъ Милинды“, потому что оно полемизируетъ противъ представленія объ субстанціональности души гораздо подробнѣе и яснѣе, чѣмъ ка-

¹⁾ Пять группъ элементовъ, составляющихъ бытіе челоуѣка: тѣлесность, воспріятіе, представленіе, форма и познание.

ноническіе тексты. Но въ сущности говоря, древніе тексты стоятъ на той же почвѣ. И діалогъ констатируетъ это, такъ какъ онъ подробно цитируетъ ихъ. Хотя очевидно, что Миллинда-Панха написана на сѣверо-западѣ индійскаго полуострова, а священные тексты мы имѣемъ въ той формѣ, въ которой они сохраняются въ цейлонскихъ монастыряхъ ¹⁾, однако, въ дѣйствительности въ этихъ текстахъ встрѣчаются ²⁾ цитированныя въ этомъ діалогѣ слова монахини Ваджиры: и обстоятельства, при которыхъ они были произнесены. не оставляютъ намъ никакого сомнѣнія въ томъ, что этотъ разговоръ святого Нагасены и греческаго царя совершенно вѣрно передаетъ древнее церковное ученіе о личности. Мара, искуситель, всегда желающій запутывать людей въ заблужденіяхъ и ересяхъ, является передъ монахиней и говоритъ ей: „къмъ создана личность? кто создатель личности? рождающаяся личность гдѣ находится? гдѣ та личность, которая уничтожается“? Она отвѣчаетъ ему: „а какъ ты думаешь, Мара, что такое личность? Ученіе твое ложное—личность есть только сумма измѣняющихся формъ (Sankhāra), личности здѣсь нѣтъ. Какъ въ томъ случаѣ, когда соединяются части повозки, тогда употребляютъ слово повозка, точно также и въ томъ случаѣ, когда существуетъ пять группъ. то это и есть личность—таково обыкновенное мнѣніе. Происходитъ одно только страданіе, существуетъ и уничтожается одно только страданіе. Не происходитъ ничего другого, кромѣ страданія; кромѣ страданія не уничтожается ничего другого“.

Мышленіе разрушило окаменѣвшее неизмѣняющееся „Бытіе“ браманизма и здѣсь оно доходитъ до крайнихъ выводовъ: Если страданіе создается непрестаннымъ измѣненіемъ всего сущаго, то уже нельзя сказать, что страдаю *я*, что страдаешь *ты*; остается только сознаніе, что страданіе существуетъ, или. вѣрнѣе сказать, что страданіе находится

¹⁾ Это доказывается перечисленіемъ рѣкъ, стр. 144, сравнительно съ древними каноническими текстами. Это перечисленіе повторяется въ Milinda-panha на стр. 339.

²⁾ Въ Bhikkhuni Samyutta. Samy. Nik., т. I, ст. 35.

въ постоянномъ процессѣ происхожденія и уничтоженія. Потокъ являющихся и опять исчезающихъ *Sankhāra* не терпитъ никакихъ *я*, никакихъ *ты*: существуютъ только призраки *я* и *ты* и этимъ призракамъ заблуждающаяся толпа даетъ имя личности ¹⁾).

Фантазія, которая ищетъ въ мірѣ формъ природы образовъ для представленія безформенныхъ идей, въ тѣхъ случаяхъ, когда идетъ дѣло о представленіи бытія, сущность котораго есть движеніе, всегда съ особенной любовью, приобѣгаетъ къ двумъ образамъ: къ образу текущей воды и къ образу огня, пламени, пожирающаго само себя. Оба эти воззрѣнія выступаютъ на первый планъ въ изреченіяхъ великаго современника Будды, изъ всѣхъ другихъ греческихъ мыслителей наиболѣе похожаго на него по взглядамъ на бытіе — въ изреченіяхъ Гераклита: „все течетъ“, „все есть вѣчно живой огонь“. Образный языкъ буддизма точно также употребляетъ образы потока и пламени, какъ символы непрестаннаго движенія всего бытія. Но буддійскій образъ тѣмъ отличается отъ образовъ Гераклита, что буддизмъ, чуждый всякому метафизическому интересу, не коренящемуся въ интересѣ этическомъ, видитъ въ образахъ воды и пламени не одно только движеніе, а прежде всего роковую для человѣческой жизни, уничтожающую силу этого движенія. Существуютъ четыре великія потока, разрушительно влияющіе на

1) Буддисты отлично сознавали трудность согласить это ученіе о несуществованіи субъекта, какъ суммы физическихъ и духовныхъ атрибутовъ человѣка, съ вѣрованіемъ въ нравственное воздаяніе за наши дѣла. „Если тѣлесность не *я*, если воспріятія, представленія, формы и познаніе не *я*, то какое же *я* должно получить воздаяніе за дѣла, совершенныя этимъ не *я*?“ — спрашиваетъ одинъ монахъ. Будда очень строго отвѣтилъ къ такому вопросу: „ты находишься во власти желанія, своими мыслями ты хочешь превзойти ученіе своего учителя“ (*Samyutta Nikāya*, т. I; ср. кроме того попытку Миллинда-Панхи разрѣшить эту трудность). Фактически метафизическій вопросъ о тождественности субъекта нисколько не мѣшалъ вѣрованію буддистовъ, что мы получаемъ награду и наказаніе за наши дѣла. Если съ нами, въ нашемъ настоящемъ существованіи, случается то или другое, то это есть слѣдствіе того, что мы въ предшествующемъ существованіи дѣлали то или другое: въ этомъ простомъ общепонятномъ вѣрованіи, не обращающемъ вниманія ни на какія теоретическія трудности, высказывается, несомнѣнно, воззрѣніе, что человѣкъ, совершившій дурное дѣло и человѣкъ, подвергающійся наказанію за него, — одна и та же личность.

міръ людской: потокъ наслажденій, потокъ созиданія, потокъ заблужденія и потокъ иззнанія. „Море, море!—такъ говоритъ, ученики, сынъ міра, незнакомый съ ученіемъ. Но не это, ученики, въ ученіи святого называется моремъ—это просто большая масса воды. Море, ученики, это—глазь челоуѣка; все видимое есть волны этого моря. Кто побѣдитъ бурю моря всего видимаго, о томъ говорится: это браманъ, который въ сердцѣ своемъ перешлыъ море глаза съ его волнами, съ его мелями, съ его глубинами, съ его чудовищами: онъ достигъ берега и стоитъ на твердой землѣ“. (Далѣе говорится тоже о морѣ слуха и другихъ чувствъ). „Такъ говорилъ Возвышенный; и, сказавъ это, учитель изрекъ:

„Если ты проплылъ все страшное, бурное море,
Полное волнь, и глубинъ и чудовищъ различныхъ—
Мудрость и святость тебѣ достаются на долю,
Берега ты достигаешь—цѣли всего бытія“¹⁾.

Но никакой образъ не годился настолько для выраженія сущности бытія, какъ образъ пламени, повидимому пребывающаго въ неизмѣнномъ покоѣ и однако представляющаго непрерывное самопронсхожденіе и самоуничтоженіе—образъ пламени, въ которомъ воплощается сила мучительнаго, всепожирающаго зноя, сила, враждебная блаженной прохладѣ, враждебная счастью и міру. „Тамъ, гдѣ существуетъ жаръ, тамъ щуть прохлады; точно также и тамъ, гдѣ существуетъ тройной огонь—огонь любви, ненависти и заблужденія—тамъ нужно искать прекращенія огня (Нирваны)²⁾.—„Все, ученики, находится въ пламени. И что же, ученики, это все, что находится въ пламени? Глазь находится въ пламени и т. д. Чѣмъ зажигается это пламя? Оно зажигается огнемъ любви, огнемъ ненависти, огнемъ заблужденія; оно зажигается рожденіемъ, старостью и смертью, горемъ и печалью, заботой, страданіемъ и отчаяніемъ—такъ говорю я³⁾.—„Весь міръ находится въ пламени, весь міръ покрытъ дымомъ, весь міръ пожирается огнемъ, весь міръ трепещеть“⁴⁾.

¹⁾ Samyutta Nikāya, т. II, листъ chi.

²⁾ Buddhavamsa II, 12.

³⁾ Mahāvagga I, 21.

⁴⁾ Samyutta Nikāya, т. I, ст. 133.

Это мѣсто кромѣ сравненія огня съ этической жизнью человѣка очень любопытно потому, что огонь здѣсь употребляется, какъ образъ метафизической сущности бытія, какъ непрерывнаго процесса. Это сравненіе вырабатывается съ полной ясностью только въ позднѣйшихъ текстахъ; но оно существуетъ уже и въ священныхъ сочиненіяхъ, хотя и замѣтно, что здѣсь еще мысль не находитъ надлежащихъ словъ для своего выраженія. Люди похожи на пламя; ихъ существованіе, ихъ возрожденіе есть пламенная привязанность къ горючему матеріалу, представляемому вещественнымъ міромъ скоропреходящихъ явленій. Какъ пламя, „привязанное къ вѣтру“ и уносимое имъ, зажигаетъ и находящійся въ отдаленіи горючій матеріалъ, также далеко проникаетъ въ минуту возрожденія и пламени подобное существованіе человѣка. Человѣкъ здѣсь на землѣ оставляетъ свое старое тѣло, а тамъ одѣвается новымъ. Каждая бытія несетъ душу отъ одного существованія къ другому также, какъ вѣтеръ уноситъ пламя ¹⁾.

Въ вышеупомянутомъ діалогѣ, въ „Вопросахъ Миллинды“ ²⁾ разговоръ заходитъ о тождествѣ или нетождествѣ человѣка въ его различныхъ существованіяхъ. Святой Нагасена говоритъ, что въ ряду существованій замѣняютъ другъ друга не одни и тѣ же люди, но, однако, и не различные люди.

— „Объясни это сравненіемъ“ — говоритъ царь Миллинда.

— „Если человѣкъ, великій царь, зажжетъ свѣчку, то прогоритъ ли она цѣлую ночь?“

— „Да, господи, она прогоритъ цѣлую ночь“.

— „Но тождественно ли пламя въ первую ночную стражу съ пламенемъ въ среднюю ночную стражу“?

— „Нѣтъ, господи“!

— „А тождественно ли пламя въ среднюю ночную стражу съ пламенемъ послѣдней ночной стражи“?

— „Нѣтъ, господи“.

1) Срав. вышеприведенный діалогъ Будды и монаха Ваккха.

2) Ст. 40.

— „Стало быть, великій царь, свѣча въ первую ночную стражу была одна, въ среднюю другая, а въ послѣднюю третья“?

— „Нѣтъ, господа, она прогорѣла всю ночь, такъ какъ пламя было привязано къ одному и тому же веществу“.

— „Точно также, великій царь,— заключаетъ Нāгасена,— смыкается цѣпь элементовъ человѣка (Dhamma): одинъ появляется, другой исчезаетъ, потому-то это и не есть одинъ и тотъ же человѣкъ, но и не другой человѣкъ“.

Такимъ образомъ мы можемъ опредѣлить бытіе, какъ управляемый закономъ причинности процессъ въ каждую минуту появляющихся и исчезающихъ явленій. То, что мы называемъ одушевленнымъ существомъ, есть только отдѣльный членъ въ царствѣ этихъ явленій, одинокая искра въ этомъ огненномъ морѣ. Какъ пламя поддерживается поглощеніемъ все новаго горючаго матеріала, такъ притокомъ и пещезновеніемъ все новыхъ элементовъ изъ царства чувственнаго міра поддерживается эта непрерывность воспріятія, ощущенія, стремленія и страданія. непрерывность, представляющаяся блуждающему взгляду человѣка, обманываемому видомъ кажущагося спокойствія и неизмѣнимости, существомъ или субъектомъ.

Святой. Я. Нирвана.

Будда подь деревомъ познанія сказалъ самъ себѣ: „трудно для людей понять законъ причинности, цѣпь причинъ и дѣйствій. И еще будетъ имъ трудно понять успокоеніе всѣхъ формъ, отрѣшеніе отъ всего земного, угасаніе желанія, уничтоженіе житейскихъ требованій, конецъ, Нирвану“. Эти слова раздѣляютъ весь кругъ буддійскаго мышленія на двѣ естественныя половины: съ одной стороны земной міръ, гдѣ господствуетъ законъ причинности, а что же съ другой стороны? Вѣчность или небытіе?— этого мы не знаемъ. До сихъ поръ мы знаемъ только то, что это царство, гдѣ не имѣеть никакой власти законъ причинности.

Познающій изъ пламени созиданія, уничтоженія и страданія уходитъ въ мѣсто угасанія (въ Нирвану)¹⁾, въ хладную тишину вѣчнаго міра. Онъ побѣждаетъ незнаніе и такимъ образомъ освобождается отъ полныхъ страданія плодовъ его, соединенныхъ съ нимъ единственно необходимостью закона причинности. Онъ познаетъ четыре священныхъ истины и „когда онъ познаетъ и созерцаетъ ихъ, то его душа освобождается отъ несчастія наслажденій, отъ несчастія созиданія, она освобождается отъ несчастія заблужденія, отъ несчастія незнанія. Въ искупленномъ появляется сознаніе своего искупленія, возрожденіе уничтожено, дѣло совершенно, обязанность исполнена, нѣтъ болѣе возврата къ этому міру — такъ познаетъ онъ“. Это и есть „конецъ свѣта“ и именно того свѣта, конецъ котораго только и долженъ интересоватъ вѣрующаго: „я не знаю конца страданій, говоритъ Будда²⁾, если не достигнуть конецъ міра. Но я возвѣщаю вамъ, что въ этомъ одушевленномъ тѣлѣ, которое величиной меньше сажени, пребываетъ цѣлый міръ; въ немъ пребываетъ и происхожденіе и уничтоженіе міра, въ немъ же и путь къ уничтоженію его“.

Ученикъ Будды надѣется на это уничтожающее міръ блаженство не только въ загробной жизни. Побѣдитель уже и здѣсь на землѣ получаетъ высочайшую награду. Пусть его вѣднѣе существованіе еще привязано къ міру страданія, но онъ знаетъ, что появленіе и исчезновеніе Sankhāra не касается его самого. Буддійскія поэтическія изреченія по-

¹⁾ Нирвана представляется, дѣйствительно, мѣстомъ, т.е. собственно говоря, нѣкоторымъ изображеніемъ мѣста, въ которомъ пребываетъ искупленный. Въ постоянно встрѣчающемся выраженіи anupadesāya nibbanadhātunā paṇinibbāyī два первые слова указываютъ на мѣсто, а не на орудіе, какъ предполагаетъ Чайльдереъ (paṇinibbāyati), „онъ вошелъ въ оружіемъ элементахъ Нирваны въ Нирвану“. Это доказывается Milindapañha ст. 96, Divyavadāna ст. 314. Ср. по вопросу о пониманіи Нирваны, какъ мѣста, Milinda pañha стр. 319; а также слѣдуетъ упомянуть о встрѣчающемся въ этомъ текстѣ координированіи Нирваны съ пространствомъ (Akāśa) не созданнымъ, вѣчнымъ и безконечнымъ. Само собой разумѣется, что подобное представленіе отнош. не касается занимающаго насъ теперь вопроса, достигается ли святой, когда онъ уходитъ въ Нирвану, высочайшаго блаженства, или онъ просто переходитъ къ небытію.

²⁾ Samyutta Nikāya т. I, стр. 62.

стоянно приписываютъ святому, живущему еще на землѣ, обладаніе Нирваной.

„Ученикъ, богатый мудростью, отрѣшившійся отъ наслажденія и желанія, достигаетъ здѣсь на землѣ искупленія отъ смерти, покоя, Нирваны, вѣчнаго прибѣжища“.

Того, кто сошелъ съ непроходимаго, труднаго обманчиваго пути Sansâra, того, кто, углубившись въ себя, безъ колебаній и сомнѣній достигъ берега, того, кто отрѣшившись отъ земного, достигъ Нирваны, — того я называю истиннымъ браманомъ“ ¹⁾

Когда Нирваной называютъ не только загробную жизнь, ожидающую искупленнаго святого, но и то совершенство, котораго онъ достигаетъ въ этой, земной жизни, — то это не есть простая преднамѣренная ошибка, а абсолютно точное выраженіе догматической мысли. То, что должно угаснуть, т. е. огонь наслажденія, ненависти и заблужденія, угасло. И страхъ и надежда ушли далеко отъ человѣка, воля, привязанность къ призрачному Я побѣждены совершенно такъ, какъ человѣкъ отбрасываетъ отъ себя глупыя желанія дѣтства. Не все ли равно, сохранить ли преходящее бытіе, корни котораго уничтожены, свою безразличную призрачную жизнь одну минуту, или цѣлый вѣкъ? Если святой хочетъ теперь же покончить это бытіе, то онъ можетъ сдѣлать это, но большинство святыхъ ждутъ, когда природа достигнетъ своихъ цѣлей; къ нимъ примѣняются слова, сказанныя самымъ замѣчательнымъ изъ учениковъ Будды: „я не стремлюсь къ смерти, я не стремлюсь и къ жизни; я жду пока настанетъ мой часъ, какъ работникъ ждетъ платы. Я не стремлюсь къ смерти, я не стремлюсь къ жизни, я сознательно и съ добрымъ духомъ жду, пока настанетъ мой часъ“ ²⁾.

¹⁾ Suttasangaha fol cii (Берлинскій манускриптъ) Dhammapada 414. Въ прозаическихъ текстахъ встрѣчается очень много подобныхъ же замѣчаній. Такъ напримѣръ, одинъ браманскій аскетъ спрашиваетъ Сарипутту: „говорять: Нирвана, Нирвана, а что такое это Нирвана, другъ Сарипутта“. — „Уничтоженіе наслажденій, уничтоженіе ненависти, уничтоженіе заблужденія — вотъ что, другъ, называется Нирваной“. — Вселѣзъ за этимъ идетъ другая вопросъ: „говорить: святость, святость (Arahatta)“ и т. д. Отвѣтъ буквально такой же, какъ предыдущій (Samyutta Nikâya II).

²⁾ Milindapanha стр. 45 ср. Therag 1002.

Такимъ образомъ, буддистъ достигаетъ своей цѣли не въ ту минуту, когда онъ, умирающій Совершенный, входитъ въ вѣчное царство—будетъ ли это вѣчное бытіе, или вѣчное небытіе—а въ ту минуту земной жизни, когда онъ достигъ состоянія, въ которомъ нѣтъ ни грѣха, ни страданія; это и есть истинная Nirvana. Если буддійская вѣра дѣйствительно видитъ конецъ бытія Святого въ небытіи—мы сейчасъ займемся вопросомъ, дѣйствительно ли это такъ—то тѣмъ не менѣе предметъ стремленія буддиста совсѣмъ не переходить къ небытію ради самого небытія. Мы снова должны повторить, что цѣль буддиста составляла только освобожденіе отъ этого, полнаго страданія, міра происхожденій и уничтоженій. Если это искупленіе вело къ небытію, то въ этомъ видѣли просто безразличное слѣдствіе метафизическихъ соображеній, которыя противопоставляли небытіе идеѣ вѣчнаго, неизмѣннаго блаженства существованія. Въ религіозной же жизни, въ настроеніи, господствующемъ въ древней буддійской общинѣ, мысль о небытіи не имѣла никакого значенія. „Какъ великое море, ученики, проникнуто однимъ вкусомъ, вкусомъ соли, точно также, ученики, и это ученіе и эти правила проникнуты только однимъ вкусомъ—вкусомъ искупленія“¹⁾).

Намъ незачѣмъ заботиться объ опредѣленіи того, что составляетъ существенное въ какомъ-нибудь вѣрованіи. Это мы можемъ предоставить самимъ неповѣдникамъ каждой религіи. Дѣло исторіи состоитъ только въ томъ, чтобы указать, какъ они сами понимаютъ свои вѣрованія. Когда считаютъ буддизмъ религіей небытія и стараются съ этой точки зрѣнія объяснить самую сущность его, то въ дѣйствительности достигаютъ этимъ только того, что совершенно упускаютъ изъ виду тѣ идеи, которыя были самыми существенными для самого Будды и для древней общины его учениковъ.

Когда святой достигаетъ цѣли своей земной жизни, то

¹⁾ Та же самая мысль высказывается и въ слѣдующемъ выраженіи: „святая жизнь углубляется въ Nirvanу. Nirvana есть ея цѣль. Nirvana есть ея конецъ“. (Majjh. Nik. т. I, стр. 34). Къ Nirvanѣ стремятся только потому, что она есть искупленіе.

объ немъ можно сказать то же, что одинъ древній текстъ ¹⁾ говоритъ о Буддѣ: „тѣло Совершеннаго, ученики, существуетъ отрѣзанное отъ потока созиданія. Покуда существуетъ его тѣло, до тѣхъ поръ и созерцаютъ его боги и люди; когда разрушается его тѣло, когда уходитъ его жизнь, то люди и боги не будутъ созерцать его болѣе“. У человѣка, идущаго по пути переселенія душъ, познаніе (*vinñāna*), уходя изъ умирающаго, дѣлается зародышемъ новаго существованія, но познаніе умирающаго Святого исчезаетъ безъ остатка. „Разрушено тѣло, — сказали Будда, когда одинъ изъ его учениковъ вошелъ въ Нирвану, — угасло представленіе, исчезли всѣ ощущенія. Формы нашли покой; познаніе уничтожено“ ²⁾.

Когда достопочтенный Годхика кончилъ свою жизнь самоубійствомъ, ученики увидали около его трупа темное дымчатое облако, двигающееся въ разныя стороны. Они спросили Будду, что значитъ этотъ дымъ? „Это, ученики, Мара злой, — отвѣчалъ Будда — онъ ищетъ познанія благороднаго Годхики: „гдѣ нашло убѣжище познаніе благороднаго Годхики“? Но благородный Годхика вошелъ въ Нирвану, его познаніе не пребываетъ нигдѣ“ ³⁾.

Но составляетъ ли конецъ земного бытія конецъ бытія вообще? Принимаетъ ли умирающаго Совершеннаго во власть свою небытіе?

Мы приблизились такимъ образомъ къ рѣшенію этого очень важнаго вопроса.

Полагали, что отвѣтъ находится въ самомъ словѣ: „Нирвана“, т. е. угасаніе. Самымъ естественнымъ объясненіемъ этого слова казалось предположеніе, что угасаніе есть угасаніе бытія въ небытіи. Но противъ подобнаго отвѣта очень скоро поднялись совершенно справедливыя возраженія. Въдъ можно говорить объ угасаніи и въ томъ случаѣ — и индусы

¹⁾ *Brahmajālasutta* (въ концѣ).

²⁾ *Udana* VIII, 9.

³⁾ *Samyutta Nikāya* т. I стр. 120. Та же исторія разсказывается и въ комментаріи къ *Dhammapada* стр. 255. Ср. также *Anguttara Nikāya* III, 89. 2. *Suttanipata* 1111.

дѣйствительно говорили о немъ въ такомъ смыслѣ — когда бытіе совсѣмъ не уничтожено. Объ угасаніи можно говорить и тогда, когда, освобождаясь отъ пламени страданія, люди находятъ путь къ хладному покою блаженства ¹⁾. Максъ Мюллеръ съ особенной горячностью защищаетъ мнѣніе, что Nirvana есть совершенство бытія, а совсѣмъ не его уничтоженіе ²⁾. По его мнѣнію, позднѣйшіе буддійскіе метафизики несомнѣнно видѣли въ небытіи высшую цѣль всякаго стремленія, но первоначальное ученіе Будды и древней общины было совершенно другое: для этого ученія Nirvana обозначала переходъ духа къ блаженному покою, столь же далекому отъ радостей міра, какъ и отъ его страданій. Была ли бы религіей, — спрашиваетъ Максъ Мюллеръ — та религія, которая въ концѣ концовъ доходитъ до небытія? Она не была бы уже тѣмъ переходомъ отъ конечнаго къ безконечному, какимъ должна быть всякая религія. Она была бы внезапно исчезающей, обманчивой тропинкой, идя по которой человѣка сталкиваютъ въ пропасть небытія въ ту самую минуту, когда онъ думаетъ достигнуть цѣли вѣчнаго существованія.

Мы не послѣдуемъ за замѣчательнымъ ученіемъ въ его изслѣдованіяхъ о границахъ между возможнымъ и невозможнымъ въ развитіи религій. Въ мрачной мечтательной жизни Индіи мысли и чувства появляются и развиваются совершенно иначе, чѣмъ въ здоровомъ воздухѣ Запада. Тамъ можетъ быть понятно многое изъ того, чего мы не понимаемъ и если мы доходимъ до такихъ пунктовъ, которые намъ представляются непонятными, то намъ приходится оставить ихъ непонятыми и ждать, что, можетъ быть, будущее принесетъ намъ рѣшеніе этой загадки.

¹⁾ Насколько вообще „Nirvana“ на языкѣ того времени обозначаетъ высочайшее благо, причемъ совершенно не имѣется въ виду уничтоженіе существованія, очень ясно видно изъ слѣдующаго мѣста, въ которомъ говорится о земномъ наслажденіи, какъ о высочайшемъ благѣ: „существуютъ, ученики, нѣкоторые саманы и браманы, которые учатъ и вѣрятъ такимъ образомъ: если я одарено наслажденіями всѣхъ пяти чувствъ, то это я, пребывая въ видимомъ мірѣ, достигаю высочайшей Nirваны“. (Brahmajālasutta).

²⁾ Введеніе къ сочин. Рожеера: *Buddhaghosha's Parables*, ст. XXXIX.

Исслѣдованія Макса Мюллера, въ основу которыхъ была положена по необходимости только часть текстовъ, имѣющихъ значеніе для рѣшенія этого вопроса, обратили на себя вниманіе туземныхъ ученыхъ Цейлона, той страны, въ которой до сего дня лучше сохранился буддизмъ и его изученіе. Работы замѣчательныхъ цейлонскихъ знатоковъ буддійской литературы, а именно теперь умершаго Джемса д'Альви, и работы европейскихъ изслѣдователей, въ особенности Чайльдерса, Рюйса Давида и Тренкнера повели къ открытію богатыхъ литературныхъ матеріаловъ, необходимыхъ для изслѣдованія догмы о Нирванѣ. Я съ своей стороны старался дополнить сборники матеріаловъ, сдѣланные этими учеными, и для этого я пересмотрѣлъ все, заключающееся въ рѣчахъ Будды и въ сочиненіяхъ о церковномъ правѣ свидѣтельства священнаго палійскаго канона. А въ этомъ канонѣ, я надѣюсь, не опущено ни одно существенное мнѣніе древнихъ догматиковъ и духовныхъ поэтовъ о Нирванѣ. При этомъ оригинально то обстоятельство, что при изслѣдованіи этой, повидимому, обязательной альтернативы, — что именно Нирвана должна была пониматься въ древней общинѣ или какъ небытіе, или, напротивъ, какъ высшее блаженство — ни та, ни другая сторона не оказалась совершенно правой.

Попробуемъ уяснить постановку вопроса, какая вытекала изъ истинныхъ посылокъ буддійской догматики, а потомъ разъяснить отвѣтъ, который давался на этотъ вопросъ.

Ученіе, для котораго за преходящимъ бытіемъ находится будущее вѣчное совершенство, не можетъ считать царства Вѣчности начинающимся только тамъ, гдѣ кончается міръ скоропреходящаго, не можетъ создать это царство Вѣчности непосредственно изъ небытія. Въ самомъ царствѣ скоропреходящаго, хотя, можетъ быть, и въ зачаточной только формѣ, долженъ быть присущъ элементъ, который, не будучи подверженъ закону происхожденія и уничтоженія, носитъ въ себѣ зародышъ вѣчнаго бытія. Возможно, конечно, что мышленіе не дѣлаетъ этихъ выводовъ въ томъ случаѣ, когда какіе-нибудь другіе мотивы нарушаютъ требованія діалектической послѣдовательности; но прежде, чѣмъ мы будемъ говорить объ этихъ возможныхъ уклоненіяхъ отъ логической

последовательности, для насъ чрезвычайно важно прослѣдить эту последовательность, насколько она допускается буддійскимъ мышленіемъ.

Для буддійской догматики конечный міръ представляется существующимъ самъ по себѣ. Все, что мы видимъ, все, что мы слышимъ, наши чувства, точно также, какъ и представляющіеся имъ объекты—все это включается въ круговоротъ происхожденія и уничтоженія. Все есть только Dhamma, Sankhāra, а всѣ Dhamm'ы, всѣ Sankhār'ы преходящи. Но откуда происходитъ этотъ круговоротъ? Все равно, откуда бы онъ не происходилъ—онъ существуетъ искони. Условное признается, какъ фактъ, мышленіе не рѣшается привести его къ безусловному.

Прежде всего проявляется это въ вопросъ о душѣ, о личности. „Это есть только сумма Sankhāra, здѣсь нѣтъ личности“.

Мы видимъ, что въ конечномъ мірѣ не имѣется никакихъ признаковъ, которые указывали бы на его связь съ вѣчнымъ міромъ. Тамъ, гдѣ контрастъ скоропреходящаго и вѣчнаго дошелъ до такой степени, до какой онъ достигаетъ въ мышленіи индусовъ, тамъ, дѣйствительно, невозможно представить себѣ какого-нибудь соединенія между этими двумя противоположными мірами. Если бы вѣчное бытіе имѣло какое-нибудь участіе въ томъ, что совершается въ мірѣ скоропреходящаго, то и на него упала бы тѣнь скоропреходящаго. Измѣнчивое, условное можно себѣ представить обусловливаемымъ только другимъ измѣнчивымъ и условнымъ. Если придерживаться только одной діалектической последовательности, то оставаясь на почвѣ этого міровоззрѣнія нельзя не признать, что тамъ, гдѣ исчезаетъ рядъ самоуничтожающихся условий, не остается ничего, кромѣ пустоты.

Но дѣлаетъ ли въ дѣйствительности буддизмъ такіе выводы?

Мы должны здѣсь сдѣлать нѣсколько замѣчаній относительно терминовъ, которые тексты обыкновенно употребляютъ при обсужденіи этихъ вопросовъ.

Слово: „Satta“, которое мы въ вышеприведенномъ положеніи перевели словомъ: личность, уже не то слово, кото-

рое постоянно употребляла браманская метафизика для выражения присущаго человѣку элемента вѣчнаго: Atman, „Самъ“, „я“. Буддійскіе тексты занимаются также и вопросомъ объ Атманѣ (на языки пали—Attā). Если обращать вниманіе только на требованія діалектики, то нельзя себѣ представить, чтобы на вопросъ объ „я“ можно было бы отвѣтить какимъ-нибудь инымъ образомъ, не такъ, какъ отвѣчаютъ на вопросъ о личности—кажется очевиднымъ, что оба эти слова суть разныя названія одного и того же понятія, такъ что тотъ, кто отрицаетъ существованіе „личности“, не можетъ признавать существованіе „я“.

Рядомъ съ этимъ выраженіемъ Атманъ (Atta) мы можемъ поставить совершенно равнозначущее ему выраженіе Tathāgata. „Совершенный“ Будда, какъ человѣкъ, достигшій достоинства Будды, называетъ себя обыкновенно Tathāgata. Когда спрашиваютъ о сущности и вѣчномъ существованіи Tathāgat'ы, то этотъ вопросъ совершенно параллеленъ вопросу о сущности и существованіи я. Если существуетъ я, то несомнѣнно должна существовать и святая, совершенная личность Tathāgata'ы, его я, заслуживающее этого имени въ высшемъ смыслѣ слова и имѣющее наибольшее право на вѣчное бытіе. Слѣдуетъ предположить, что съ судьбой личности (съ Atta) рѣшается также и судьба Tathāgat'ы, также какъ и судьба я.

Посмотримъ, такъ ли смотрятъ на этотъ вопросъ буддійскіе тексты.

„И пришелъ странствующій монахъ ¹⁾, Ваккхаготта въ то мѣсто, гдѣ пребывалъ Возвышенный. Придя къ Возвышенному, онъ привѣтствовалъ его; обмѣнявшись съ нимъ привѣтливыми дружескими рѣчами, сѣлъ онъ рядомъ съ нимъ. Потомъ странствующій монахъ Ваккхаготта сказалъ Возвышенному: „какъ полагать надо, досточтимый Готама, существуетъ ли я? (atta)“.

И когда онъ сказалъ такъ, Возвышенный молчалъ.

Монахъ не буддійской секты. Переведенный нами зѣсь діалогъ находится въ Samyuttaka Nikāya, т. II.

„Какже, досточтимый Готама, можетъ быть, я не существують“?

И опять Возвышенный не отвѣчалъ ничего. Тогда странствующій монахъ Ваккхаготта всталъ съ своего мѣста и ушелъ.

Когда удалился странствующій монахъ Ваккхаготта, то достопочтенный Ананда спросилъ Возвышеннаго:

„Почему, господи, Возвышенный не отвѣчалъ на вопросы, сдѣланные ему странствующимъ монахомъ, Ваккхаготтой?“

„Если бы я, Ананда, на вопросъ странствующаго монаха Ваккхаготты: „существуетъ ли я?“ отвѣчалъ: „я существуетъ“, то это бы, Ананда, подтвердило ученіе самановъ и брамановъ, вѣрящихъ въ вѣчность ¹⁾. А если бы я, Ананда, на второй вопросъ странствующаго монаха Ваккхаготты: „можетъ быть, я не существують?“ отвѣчалъ: „я не существуетъ“, то это бы, Ананда, подтвердило ученіе самановъ и брамановъ, вѣрящихъ въ уничтоженіе ²⁾. Если бы я, Ананда, на первый вопросъ странствующаго монаха Ваккхаготты, „существуетъ ли я?“ отвѣчалъ: „я существуетъ“, то могло ли бы это привести его къ познанію, что всѣ сущности (Dhamma) суть не я?“

— „Нѣтъ, господи, это не могло бы привести его къ такому познанію“.

— „А если бы я, Ананда, на второй вопросъ странствующаго монаха Ваккхаготты: „можетъ быть, я не существують?“ отвѣчалъ: „я дѣйствительно не существують“, то изъ этого вышло бы только то, что странствующій монахъ Ваккхаготта попалъ изъ одного заблужденія въ еще большее заблужденіе: „развѣ раньше не было моего я? а теперь его больше нѣтъ“.

Очевидно, что мыслитель, сочинившій этотъ діалогъ, былъ уже очень близко къ выводу, ведущему къ отрицанію я.

¹⁾ Нѣкоторые саманы и браманы, вѣрящіе въ вѣчное бытіе, учатъ, что, „я и міръ непреходящи“. (Brahmajālasutta).

²⁾ Нѣкоторые саманы и браманы, вѣрящіе въ уничтоженіе, учатъ, что личность (Satta) существуетъ и что она претерпѣваетъ погибель и уничтоженіе“. (Тамъ же).—При этомъ имѣется въ виду та идея, что я, даже не очистившись отъ грѣховъ, не претерпѣваетъ никакого переселенія душъ, а просто при смерти уничтожается.

Можно сказать, что если онъ и не хотѣлъ опредѣленно высказать этого вывода, то въ дѣйствительности-то онъ его сдѣлалъ. Если Будда избѣгаетъ отрицанія существованія я, то только потому, чтобы не смутить ограниченнаго слушателя. Въ уклоненіи отъ отвѣта на вопросы этого монаха слышится тотъ отвѣтъ, на который указываютъ первыя послыки буддійскаго ученія: „я не существуетъ“.

Еще яснѣе въ этомъ отношеніи слѣдующее положеніе другой Сутты ¹⁾: „если, ученики, не понять по истинѣ и по совѣсти я (*attā*) и пѣчто принадлежащее я (*attanūya*), то не есть ли простая и пустая глупость то ученіе, которое говоритъ такимъ образомъ: это есть мѣръ, а это есть я; этимъ я сдѣлаюсь послѣ смерти, постояннымъ, вѣчнымъ, неизмѣннымъ, — такимъ я буду тамъ, въ вѣчности“.

— „Конечно, господи, такое ученіе есть простая и пустая глупость“.

Человѣкъ, отрицавшій существованіе я, конечно, былъ не далекъ отъ того убѣжденія, что Нирвана есть уничтоженіе.

Совершенно понятно, однако, что мыслители, которые были въ состояніи сдѣлать подобные выводы, отказывались признавать ихъ официальной догмой общины; уже было совершенно достаточно требовать отъ людей, желавшихъ слѣдовать за сыномъ Сакіевъ, чтобы они отрѣшились отъ всѣхъ надеждъ и отъ всѣхъ дорогихъ имъ желаній. Зачѣмъ было говорить слабому человѣку суровую истину: награда за побѣду искупленнаго есть небытіе? Конечно, нельзя было вмѣсто истины предлагать обманъ, но можно было прикрыть спасительной завѣсой изображеніе истины, отъ взгляда на которую могъ ослѣпнуть неприготовленный глазъ. Да и чему, наконецъ, это вредило? Въѣ то, что было единственно цѣннымъ для стремленія къ искупленію — сознаніе, что искупленіе можно найти только тамъ, гдѣ прекращаются радости и страданія міра, остается въ полной силѣ. Если вынудить у человѣка сознаніе, что кромѣ конечнаго ничего

¹⁾ Alagaddūpamasutta. Majjh. Nik. № 22 (т. I, ст. 138). Эта Сутта имѣетъ много точекъ соприкосновенія съ вышеприведеннымъ діалогомъ.

не существуетъ, — то развѣ отъ этого будетъ полнѣе освобожденіе того, кто созналъ себя отрѣшившимся отъ всего конечнаго?

Такимъ образомъ официальное церковное ученіе признаетъ, что Возвышенный Будда не училъ ничего относительно вопроса: существуетъ ли я? и относительно того, продолжатъ ли жить послѣ смерти совершенный святой ¹⁾.

Изъ текстовъ, въ которыхъ находится такое уклоненіе отъ вопросовъ о послѣдней цѣли, приведемъ еще въ извлеченіи слѣдующій діалогъ ²⁾.

Къ учителю приходитъ достопочтенный Мάλункіапутта и высказываетъ свое удивленіе о томъ, что проповѣдь учителя оставляетъ безъ отвѣта рядъ самыхъ важныхъ и самыхъ глубокихъ вопросовъ. Вѣченъ ли міръ или онъ ограниченъ во времени? Безконеченъ ли міръ, или онъ имѣетъ конецъ? Будетъ ли жить совершенный Будда (Tathāgata) послѣ смерти? Или совершенный не будетъ жить послѣ смерти? — „Что всѣ эти вопросы остаются безъ отвѣта, — говоритъ этотъ монахъ: мнѣ не нравится и кажется мнѣ не справедливымъ, потому-то я и пришелъ къ учителю просить его о разрѣшеніи этихъ сомнѣній. Пусть Будда отвѣтитъ мнѣ, если онъ можетъ“. „Прямой человекъ, если онъ чего-нибудь не знаетъ, если онъ чего-нибудь не понимаетъ, то такъ прямо и говоритъ: — я этого не знаю, я этого не понимаю“.

Мы видимъ, что вопросъ о Нирванѣ ставится Буддѣ этимъ монахомъ настолько прямо, насколько возможно. Что же отвѣчаетъ Будда? Не безъ легкой прощипы онъ говоритъ слѣдующую своей обыкновенной сократической манерѣ:

„Какъ я раньше тебѣ говорилъ, Мάλункіапутта? Говорилъ ли я тебѣ: приходи, Мάλункіапутта, и будь моимъ уче-

¹⁾ Насколько мнѣ извѣстно, первый ученый, давший правильное объясненіе тѣхъ мѣстъ текста, которыя имѣютъ отношеніе къ занимающему насъ вопросу и указавшій на уклоненіе отъ отвѣта на вопросъ о загробной жизни есть Тренкверъ (Milinda P. 424). Мнѣ пріятно, что мои взгляды, къ которымъ я пришелъ совершенно независимо отъ него, совпадаютъ съ мнѣніями этого замѣчательнаго датскаго ученаго.

²⁾ Cūla—Māluṅka—Ovāda (Majjhima Nikāya). Т. I, ст. 426

никомъ? Я буду учить тебя: вѣченъ ли міръ или не вѣченъ, ограниченъ ли онъ, или безконеченъ? Тождественна ли съ тѣломъ жизненная сила или различна отъ него? Живеть ли послѣ смерти Совершенный, или нѣтъ? Или Совершенный послѣ смерти живеть и вмѣстѣ съ тѣмъ не живеть? Или онъ ни живеть, ни не живеть?“

„Ты мнѣ не говорилъ этого, господи“.

„Или, можетъ быть, — продолжаетъ Будда: ты мнѣ говорилъ: я хочу быть твоимъ ученикомъ: открой мнѣ, вѣченъ міръ или не вѣченъ?“ и т. д.

Малункиапутта долженъ и на этотъ вопросъ отвѣчать отрицательно.

Нѣкто раненъ отравленной стрѣлой — такъ продолжаетъ говорить Будда: — друзья его и родственники призвали свѣдущаго врача! Что если больной скажетъ: „я не хочу лѣчить моей раны, пока не узнаю, кто человекъ стрѣлявшій въ меня. Благородный онъ, или браманъ, вайсій онъ, или судра?..“ или если онъ скажетъ: „я не хочу лѣчить своей раны, пока не узнаю, какъ зовется ранившій меня человекъ: какого онъ рода, высокъ, низокъ, или средняго роста и какъ выгладитъ то орудіе, изъ котораго онъ въ меня стрѣлялъ?“ — Каковъ будетъ конецъ дѣла? Конечно, больной умретъ отъ своей раны.

Почему Будда не училъ своихъ учениковъ, конеченъ или безконеченъ міръ, продолжаетъ ли святой жить за гробомъ, или нѣтъ? Потому, что знаніе этихъ вещей не нужно для міра и просвѣщенія. Будда училъ своихъ учениковъ тому, что нужно для міра и просвѣщенія: истинѣ о страданіи, истинѣ о происхожденіи страданія, объ уничтоженіи его, о пути къ уничтоженію страданія. „Потому, Малункиапутта, пусть останется не открытымъ то, что я не открылъ, и пусть будетъ открыто то, что я открылъ“.

Мы должны принимать это часто повторяющееся въ священныхъ текстахъ ясное рѣшеніе вопроса такъ, какъ оно дано. Оно не нуждается не въ какомъ разъясненіи и не допускаетъ никакихъ истолкованій. Существующее въ древней общинѣ ученіе прямо требовало отъ вѣрующихъ отказа отъ знанія о бытіи или небытіи Совершеннаго Искупленнаго.

Но кромѣ признанія дѣйствующей догмы въ религиозныхъ вѣрованіяхъ существуетъ еще нѣчто, подлежащее нашему изслѣдованію. Вѣра и надежда благочестиваго сердца не исчерпываются знаніемъ ученія, предписываемаго церковію и покорно принимаемаго вѣрующими. Уклоненіе отъ отвѣта на тотъ вопросъ, который постоянно долженъ ставиться религиознымъ сознаніемъ, не могло искоренить изъ умовъ учениковъ Будды потребности въ какомъ-нибудь отвѣтѣ — положительномъ или отрицательномъ. Конечно, ни положительный и ни отрицательный отвѣтъ не могли быть высказаны, какъ ученіе; это было бы еретическимъ непослушаніемъ слову Будды. Но они могли существовать, какъ настроеніе, какъ легкое дыханіе, которое скорѣй чувствуется, чѣмъ высказывается. Даже въ томъ случаѣ, когда существовало искреннее желаніе быть вѣрнымъ догмѣ, отвѣтъ могъ проявиться въ какомъ-нибудь неосторожномъ выраженіи, въ какомъ-нибудь словѣ. Въ приведенномъ выше разговорѣ между Буддой и Анандой имѣются нѣкоторыя указанія, что рѣшительные умы въ общинѣ учениковъ Будды были недалеко отъ яснаго пониманія того, что ученіе объ отрицаніи Я должно приводить къ отрицанію вѣчнаго будущаго. Именно то обстоятельство, что официальная догматика отказывалась отъ рѣшенія такихъ вопросовъ, должно было вести къ гораздо большей свободѣ и разнообразію въ рѣшеніяхъ, чѣмъ было мыслимо при тѣхъ вопросахъ, относительно которыхъ уже существовало признанное ортодоксальное рѣшеніе. Мы говорили, что діалектическая послѣдовательность должно была приводить къ отрицательному отвѣту на поставленный вопросъ: но развѣ это исключало возможность положительнаго отвѣта? Развѣ умы, которыхъ пугало небытіе, которые не хотѣли отказаться отъ надежды вѣчнаго спасенія, не могли заключить изъ молчанія Будды, что имъ совсѣмъ не воспрещается надѣяться?

Мнѣ представляется, что среди многочисленныхъ заявлений относительно этихъ вопросовъ, имѣющихся въ буддійскихъ священныя сочиненіяхъ, въ дѣйствительности замѣчаются очень ясныя слѣды такого настроенія.

Одинъ изъ такихъ текстовъ ¹⁾ рассказываетъ, что царь Козалы, Пазенади, встрѣтилъ на дорогѣ между двумя своими столицами, знаменитую по своей мудрости ученицу Будды, монахиню Кхему.

Царь принесъ ей почтеніе и сталъ ее спрашивать о священномъ ученіи.

— „Существуетъ ли, достопочтенная, — спрашивалъ царь: Совершенный (Tathâgata) послѣ смерти?“

— „Возвышенный не открылъ, великій царь, чтобы Совершенный существовалъ послѣ смерти.“

— „Стало-быть, Совершенный не существуетъ послѣ смерти, достопочтенная?“

— „И этого, великій царь, не открылъ Возвышенный, чтобы Совершенный не существовалъ послѣ смерти.“

— „Стало быть, достопочтенная, Совершенный существуетъ послѣ смерти и вмѣстѣ съ тѣмъ не существуетъ!“

Отвѣтъ всегда одинъ и тотъ же: „Совершенный не открылъ этого“. Царь съ той безпомощной схоластической мудростью, которая свойственна вообще мышленію на этой ступени его развитія, старается исчерпать объ альтернативы бытія и небытія. Но все его старанія тщетны: Возвышенный не открылъ этого.

Царь удивленъ. „Что же за причина, достопочтенная, что за основаніе, ради котораго Возвышенный этого не открылъ?“

— „Позволь, великій царь, мнѣ спросить тебя самого, — отвѣчаетъ монахиня, — и отвѣчай мнѣ то, что покажется тебѣ справедливымъ. Какъ ты полагаешь, великій царь, нѣтъ ли у тебя счетчика, или казначея, или кассира, который могъ бы сосчитать песокъ Ганга, который могъ сказать: здѣсь столько-то песчинокъ или столько-то сотенъ, или тысячъ, или сотенъ тысячъ песчинокъ.“

— „Такого счетчика у меня нѣтъ, достопочтенная“.

— „Или у тебя, можетъ быть, есть счетчикъ, казначей или кассиръ, который могъ бы вымѣрить воду въ великомъ

¹⁾ Samyutta Nikâya, т. II. Сравн. съ этимъ діалогомъ Aggivaschagotta sutta Majjh. Nik. № 72.

океанъ, который могъ бы сказать: въ немъ столько-то ведеръ воды, или столько сотъ, или тысячь или сотъ тысячь“.

— „Такого у меня нѣтъ, достопочтенная?“

— „А почему нѣтъ? Великій океанъ глубокъ, — бездоненъ, неизмѣримъ. Точно также, великій царь, невозможно опредѣлить и сущность Совершеннаго по предикатамъ тѣлесности ¹⁾; въ Совершенномъ эти предикаты тѣлесности исчезли, корни ихъ уничтожены, — совершенно такъ, если отсѣчь и устранить пальмовое дерево, то въ будущемъ оно не можетъ родиться. Сущность Совершеннаго, великій царь, не можетъ быть изчисляема числами тѣлеснаго міра; она глубока, бездонна, неизмѣрима, какъ великій океанъ. Нельзя сказать, что Совершенный существуетъ послѣ смерти, но также нельзя сказать, что Совершенный и не существуетъ послѣ смерти; нельзя сказать, что Совершенный существуетъ послѣ смерти и въ то же время не существуетъ. И также нельзя сказать, что Совершенный послѣ смерти ни существуетъ, ни не существуетъ“.

„Познади же, царь Козалы, принявъ съ радостью и одобреніемъ рѣчи монахини Кхемы, всталъ съ своего мѣста, съ почтеніемъ преклонился передъ монахиней Кхемой и уѣхалъ“ ²⁾.

Мы едва ли ошибемся, если признаемъ въ этомъ діалогѣ замѣтное отклоненіе отъ прямой линіи, по которой идетъ мышленіе въ вышеприведенномъ разговорѣ Будды и Малу-кіапутты. Правда, здѣсь точно также, какъ и тамъ, вопросъ о вѣчной жизни Совершеннаго остается безъ отвѣта: но почему признается невозможнымъ отвѣтить на него? Сущность Совершеннаго неизмѣрима, глубока, какъ море. Человѣческое мышленіе не можетъ исчерпать эту глубину своими опредѣленіями. Тотъ, кто примѣняетъ къ безусловному такіе предикаты, какъ бытіе и небытіе, пригодные только

¹⁾ Потомъ повторяется то же самое, что сказано о тѣлесности, о четырехъ другихъ группахъ элементовъ, изъ которыхъ состоитъ земное существо (т. е. о чувствахъ, представленіяхъ, формахъ и познаніи).

²⁾ Въ текстѣ дальше разсказывается, что царь позже задалъ такіе же вопросы Буддѣ и получилъ отъ него слово въ слово тотъ же отвѣтъ, какъ и отъ его ученицы Кхемы.

для опредѣленія конечнаго условнаго, похожъ на человѣка, который попробовалъ бы сосчитать песокъ въ Гангѣ или капли въ морѣ ¹⁾).

Если уклоненіе отъ отвѣта на вопросъ о вѣчной жизни Совершеннаго мотивируется такимъ образомъ, то не является ли сама эта мотивировка утвердительною отвѣтомъ? Не существуетъ никакого бытія въ обыкновенномъ смыслѣ этого слова, но точно также не существуетъ никакого небытія—предъ человѣкомъ, жаждущимъ вѣчности, встаетъ въ таинственномъ величіи Высшее Положительное, для котораго мышленіе не имѣетъ никакого понятія, а языкъ никакого выраженія.

Отвѣтимъ еще одинъ текстъ ²⁾, въ которомъ высказывается то же самое отношеніе къ этому вопросу.

„Въ то время нѣкоторый монахъ, по имени Ямака, высказывалъ слѣдующее *еретическое мнѣніе*: „я понимаю возвышенное Возвышеннымъ ученіе такимъ образомъ, что монахъ, освободившійся отъ грѣховъ, когда распадается его тѣло, подлежитъ уничтоженію, что онъ исчезаетъ, что онъ не существуетъ послѣ смерти“.

Ученые, полагающіе, что буддійское вѣрованіе признаетъ цѣлью Совершеннаго небытіе, могутъ изъ этого мѣста увидать, что монахъ Ямака раздѣлялъ именно такое мнѣніе и что именно за него былъ признанъ еретикомъ.

Достопочтенный Сâрипутта беретъ на себя обращеніе этого монаха.

„Какъ ты думаешь, другъ Ямака, тождественъ ли Совершенный (Tathâgata) съ тѣлесностью (т. е. представляетъ ли тѣло Будды его истинное Я)? Думаешь ли такимъ образомъ?“

— „Нѣтъ, другъ, я такъ не думаю“.

— „Тождественъ ли Совершенный съ воспріятіями? тожде-

¹⁾ „Никакой мѣрой нельзя измѣрить того, кто ушелъ изъ жизни: нѣтъ словъ, какими можно говорить о немъ. Какъ всѣ формы бытія отняты отъ него, такъ и у рѣчи не хватаетъ выраженій для его опредѣленія“. Suttapitakâ 1076.

²⁾ Samyutta Nikâya, т. I.

ственъ ли онъ съ представленіемъ, формами, познаніемъ? Думаешь ли такимъ образомъ?“

— „Нѣтъ, другъ, я такъ не думаю“.

— „Полагаешь ли ты, другъ Ямака, Совершенный содержится въ тѣлесности? (въ воспріятіяхъ? и т. д.). Думаешь ли ты такимъ образомъ?“

— „Нѣтъ, другъ, я такъ не думаю“.

— „Отдѣленъ ли ты Совершенный отъ тѣлесности? Думаешь ли ты такимъ образомъ?“

— „Нѣтъ, другъ, я такъ не думаю“.

— „Полагаешь ли ты, другъ Ямака, что тѣлесность, воспріятія, представленія, формы и познаніе всё вмѣстѣ суть Совершенный? Думаешь ли ты такимъ образомъ?“

— „Нѣтъ, другъ, я такъ не думаю“.

— „Полагаешь ли ты, другъ Ямака, что Совершенный отличенъ отъ тѣлесности, воспріятій, представленій, формъ и познанія? Думаешь ли ты такимъ образомъ?“

— „Нѣтъ, другъ, я такъ не думаю“.

— „Итакъ, другъ Ямака, ты по истинѣ не можешь понять Совершеннаго даже въ этомъ мірѣ. Какое же право ты имѣешь сказать: „Я понимаю возвыщенное Возвышеннымъ ученіе такимъ образомъ, что монахъ, освободившійся отъ грѣховъ, когда распадается его тѣло, подлежитъ уничтоженію, что онъ исчезаетъ, что онъ не существуетъ послѣ смерти?“

— „Таково, другъ Сâрипутта, было еретическое мнѣніе, которое я составилъ по своему невѣжеству. Но теперь, когда я слышалъ отъ достопочтеннаго Сâрипутты возвыщенія ученія, я оставилъ свое еретическое мнѣніе и позналъ ученіе“.

Такимъ образомъ отвергаются всё попытки діалектическаго опредѣленія личности Совершеннаго. Конечно, буддисты не думали, что какая-нибудь другая попытка могла быть справедливой, и что Сâрипутта ее скрылъ. И точно также изъ непригодности всѣхъ этихъ попытокъ рѣшенія буддисты не дѣлали того вывода, что Совершенный не существуетъ. Мышленіе, сказалъ бы Сâрипутта, доходить тутъ до неизвѣданной тайны: не нужно стремиться къ ея разрѣшенію

Монахъ, желающій спасенія своей души, долженъ стремиться совсѣмъ къ другому.

Люди, прямо и рѣзко отказавшіеся отъ вѣчнаго будущаго, говорили бы иначе; за покровомъ тайны скрывается желаніе спасти отъ мышленія, которое не можетъ представить себѣ вѣчнаго бытія, надежду на такое бытіе, которое выше всякаго пониманія.

Само собою разумѣется, такому бытію должны были давать исключительно отрицательное опредѣленіе: „Существуетъ, ученики, прибѣжище, гдѣ нѣтъ ни земли, ни воды, ни свѣта, ни воздуха; гдѣ нѣтъ ни безконечности пространства, ни безконечности разума, ни чего бы то ни было; гдѣ нѣтъ ни представленій, не отсутствія ихъ; гдѣ нѣтъ ни этого міра, ни другого міра, ни солнца, ни луны. Это, ученики, не появленіе, не уничтоженіе и не постоянство; это не умраніе и не рожденіе. Это существуетъ безъ основы, безъ развитія, безъ опоры; это есть конецъ страданія“¹⁾.

„Существуетъ, ученики, не рожденное, не созданное, не сдѣланное, не имѣющее формы. И если бы это не рожденное, не созданное, не сдѣланное, не имѣющее формы не существовало, то для рожденнаго, созданнаго, сдѣланнаго, имѣющаго форму, не было бы исхода“²⁾.

Повидимому, эти слова напоминаютъ намъ рѣчи браманскихъ философовъ о Брамѣ, не рожденномъ, не преходящемъ, который ни великъ, ни малъ, имя котораго „нѣтъ, нѣтъ“, такъ какъ ни одно слово не можетъ исчерпать его сущности. И, однако, эти выраженія въ связи со всѣмъ буддѣйскимъ мышленіемъ имѣютъ совершенно другое значеніе. Для брамана реальность несозданнаго настолько велика, что предъ ней блѣднѣетъ реальность созданнаго. Бытіе и жизнь созданнаго происходятъ только изъ созданнаго. Для буддиста же слова: „существуетъ не созданное“ значать только то, что не созданное можетъ быть искуплено отъ страданія

¹⁾ Udana VIII, 1, Сравн. изъ литературы Джайна мѣста въ родѣ Ayāraṅga Sutta I, 5, 6, (Sacred Books XXII, 52).

²⁾ Udana VIII, 3.

созиданія ³⁾), что существуетъ путь изъ міра созданнаго въ безконечную неизвѣстность. Но ведетъ ли этотъ путь къ повому бытію или онъ ведетъ къ не бытію? Буддійское вѣрованіе колеблется между обоими этими рѣшеніями. Мысль о безконечномъ, о вѣчномъ ни въ одной религіи не уходитъ въ такую безпредѣльную даль, какъ въ буддизмъ. Для буддиста эта мысль легкое дыханіе, угрожающее каждую минуту исчезнуть, погрузиться въ небытіе.

Эту главу я заключу нѣсколькими извлеченіями изъ поэтическихъ сборниковъ древней буддійской литературы. Если они и не прибавляютъ ничего новаго къ сказанному нами, то за то они яснѣе всѣхъ абстрактныхъ разсужденій показываютъ, какіе тоны звучали въ душѣ членовъ древней монашеской общины, когда дѣло шло о Нирванѣ.

„Когда поднимаются страшныя волны, гдѣ находятъ убѣжище окруженные водой, тѣсными старостью и смертью — это возвѣщу я тебѣ, о, Капша!“

„Гдѣ не существуетъ чего бы то ни было, гдѣ не существуетъ никакой привязанности, тамъ это единственное приближеніе, — Нирваной называю я его, концемъ старости и смерти“.

„Мудрые предающіеся самоуглубленію, всегда борящіеся, достигаютъ Нирваны, это самое высшее изъ благъ“.

„Голодь есть самая тяжелая болѣзнь, Sankhāra есть самое тяжелое страданіе. Познавшіе истину этого достигаютъ Нирваны, высшаго блаженства“.

1) Въ Dhamaṇāḍa V, 383, говорится: „если ты позналъ погибель Sankhāra, ты знаешь не созданное“. Максъ Мюллеръ (Introduction) стр. XLIV) дѣлаетъ къ этимъ словамъ слѣдующее примѣчаніе: „это, конечно, доказываетъ, что даже для Будды существовало нѣчто несозданное и потому не исчезающее и вѣчное“. Мнѣ кажется, что мы можемъ найти въ этомъ изреченіи другой смыслъ и что даже мы должны найти этотъ другой смыслъ, если мы будемъ имѣть въ виду все буддійское мировоззрѣніе. Этотъ смыслъ будетъ таковъ: твоей единственной цѣлью должно быть познаніе объ уничтоженіи преходящаго, — если ты знаешь это, то ты достигъ высочайшаго познанія: пусть другіе созерцаютъ несозданное: это ошибочный путь, который никогда не выведетъ ихъ изъ царства созданнаго. Для тебя же достиженіе несозданнаго должно состоять въ томъ, что ты достигнешь прекращенія созданнаго.

„Мудрецы, не приносящіе страданія никакому существу, постоянно обуздывающіе свое тѣло, идутъ къ вѣчному прибѣжищу, а кто достигъ его, тотъ не знаетъ никакого страданія“.

„Монахъ, проникнутый добротой, держащійся ученія Будды, обращается къ странѣ міра, гдѣ все скоропреходящее находитъ покой, къ блаженству“ ¹⁾).

¹⁾ Suttanipāta 1093, 1094. Dhammapada 23, 203, 225, 368.

ГЛАВА III.

Положеніе о пути къ уничтоженію страданія.

ОБЯЗАННОСТИ КЪ БЛИЗКЕМУ.

Слѣдуя по пути, указываемому четырьмя священными истинами, мы, анализируя второе и третье положенія ихъ, уяснили метафизику буддизма, рисуящую себѣ картину міра, управляемаго закономъ причинности, картину земной жизни, полной страданія и картину будущей жизни, въ которой успокоиваются созиданіе и уничтоженіе и угасаетъ пламя страданія. Четвертое Положеніе священннхъ истинъ указываетъ на путь, ведущій изъ этого міра въ царство искупленія. Идею, указываемую этимъ четвертымъ положеніемъ, можно назвать этикой буддизма ¹⁾.

„Такова, монахи,—гласить это положеніе,—священная истина о пути къ уничтоженію страданія: это есть святой восьмипраздѣльный путь, а именно: праведная вѣра, правед-

¹⁾ Если изложеніе буддизма разбить на тѣ двѣ категоріи, на которыхъ основывается раздѣленіе священннхъ текстовъ, на категоріи: *Dhamma* и *Vinaya*, т. е. *ученія* и *правила*, то, по буддійскому пониманію, этику надо отнести къ ученію, потому что священныя истины, которыя мы можемъ считать самымъ краткимъ выраженіемъ ученія, въ послѣднемъ изъ своихъ четырехъ положеній включаютъ и этику, да и вообще этическія идеи всецѣло помѣщаются въ „корзинѣ закона“, т. е. во всѣхъ священннхъ текстахъ, относящихся къ *Dhamma*. „Правила или порядокъ“ какъ отличныя отъ „ученія“ нужно понимать не въ этическомъ смыслѣ, а въ правовомъ—это просто правила для общинной жизни монашескаго ордена.

ное рѣшеніе, праведное слово, праведное дѣло, праведная жизнь, праведное стремленіе, праведное воспоминаніе и праведное самоуглубленіе“.

Понятія, заключающіяся въ этомъ положеніи, получили содержаніе и форму изъ многочисленныхъ поучительныхъ рѣчей Будды, въ которыхъ описывается святой путь, ведущій къ искупленію. Изложеніе этихъ понятій снабжено тѣмъ схоластическимъ аппаратомъ, отъ котораго никакъ не можетъ отдѣлаться индійское мышленіе. Всякое понятіе имѣетъ опредѣленное, постоянно повторяющееся выраженіе. Число добродѣтелей и пороковъ опредѣленное: существуетъ четверное стремленіе впередъ, существуетъ пять силъ и пять органовъ нравственной жизни. Еретики и невѣрующіе тоже знаютъ пять препятствій и семь элементовъ просвѣщенія, но только ученики Будды знаютъ, какъ эти пять препятствій развиваются до десяти, а эти семь элементовъ просвѣщенія до четырнадцати ¹⁾.

Но для пониманія буддійскихъ представленій о нравственности гораздо цѣннѣе всей этой схоластики прекрасныя изреченія поэтическихъ сборниковъ, потомъ сравненія и притчи, а главнымъ образомъ идеальная фигура самого Будды, какъ ее рисовала себѣ благочестивая фантазія его учениковъ. Не только во время своей послѣдней земной жизни, но и во время всѣхъ прошлыхъ ея существованій, онъ постоянно стремился ко всякому совершенству, которое привело его къ высшему достоинству Будды. Онъ далъ своимъ вѣрующимъ образецъ дѣяній, доказывающихъ непобѣдимую силу воли, самопожертвованіе и самоотреченіе. Само собой понятно, что черты, изъ которыхъ состоитъ этотъ этическій идеаль, отражаютъ монашескій характеръ буддійской нравственности. Истинная, святая жизнь есть монашеская: мірская жизнь есть несовершенная, по необходимости неудовлетворенная и составляетъ только начальную ступень святой жизни, пригодную для слабыхъ людей.

Едва ли нужно говорить, что попытка открыть въ этихъ перечисленіяхъ нравственныхъ понятій и въ этихъ изречені-

¹⁾ Samyutta Nikāya, т. III.

яхъ и разсказахъ какое нибудь формальное и связное нравственное ученіе было бы противно и научной истинѣ и научному вкусу. И однако въ священныхъ текстахъ имѣются такія замѣчанія, которыя указываютъ опредѣленный путь мышленія въ обширной области нравственныхъ поступковъ. Указывается на раздѣленіе всего того, что ведетъ къ блаженству и искупленію, на извѣстныя главныя группы. Главнымъ образомъ постоянно повторяются три категоріи, представляющія какъ бы заголовки трехъ главъ этики, а именно категоріи самоуглубленія, справедливости и мудрости ¹⁾. Въ разсказѣ о послѣднихъ рѣчахъ Будды проповѣдь, въ которой онъ излагаетъ вѣрующему ученіе о пути къ спасенію, часто описывается такими словами: „Такова справедливость. Таково самоуглубленіе. Такова мудрость. Самоуглубленіе, проникнутое справедливостью, плодоносно и блаженно; мудрость, проникнутая самоуглубленіемъ, плодоносна и блаженна: душа, проникнутая мудростью, будетъ совершенно искуплена отъ всякаго заблужденія: отъ заблужденія желанія, отъ заблужденія созиданія, отъ заблужденія ошибки, отъ заблужденія незнанія“. Эти три области нравственной жизни сравниваются съ станціями путешествія, цѣль же путешествія есть искупленіе. Основаніемъ всего служитъ справедливость поведенія, но вѣднѣйшая справедливость получаетъ свое совершенство только отъ благочестивой мудрости: „какъ руки моютъ рукой, а ногу ногой, такъ справедливость дополняется мудростью, а мудрость—справедливостью. Гдѣ справедливость, тамъ и мудрость, гдѣ мудрость, тамъ и справедливость. И мудрость справедливаго, справедливость мудраго выше выше всякой справедливости и всякой мудрости міра“ ²⁾.

Само собой разумѣется, что воля высшаго законодателя и властелина въ царствѣ нравственнаго міра столь же мало можетъ служить для буддійскаго мышленія основой, на которой покоится сущность и сила нравственной заповѣди, на сколько не можетъ служить для него основой общая идея, основанная на внутренней необходимости. Для буддійскаго

¹⁾ Палийскія выраженія таковы: *Sīla*, *Samādhi* (или *Citta*) *prajña*.

²⁾ *Sonadanda Sutta* (*Digha Nikaya*).

мышления рѣшительное преимущество нравственнаго поведенія передъ безнравственнымъ заключается. главнымъ образомъ, во вліяніи поведенія на самого человѣка—вліяніи, которое необходимо связывается съ тѣмъ или другимъ поведеніемъ. Въ одномъ случаѣ результатомъ поведенія бываетъ награда, въ другомъ случаѣ наказаніе. „Кто говоритъ или поступаетъ съ нечистыми мыслями, за тѣмъ слѣдуетъ страданіе, какъ колесо слѣдуетъ за погами запряженнаго животнаго. Кто говоритъ или поступаетъ съ чистыми мыслями, за тѣмъ слѣдуетъ радость, какъ тѣнь, никогда его не покидающая“¹⁾. „Земледѣлецъ, который увидитъ плодоносное поле и не посѣетъ на немъ сѣмянъ, не можетъ ожидать и плода. Точно также и я, когда я ожидаю награды за добрыя дѣла, если я вижу прекрасное поле поведенія и не дѣлаю ничего добраго, то я и не могу ожидать награды за дѣла“²⁾. Такимъ образомъ нравственность имѣетъ цѣнность потому, что оно есть средство для достиженія цѣли,—средство для достиженія неважной цѣли счастья въ этой жизни, а въ будущей жизни средство для достиженія высшей и абсолютной цѣли—искупленія.

Займемся прежде всего требованіемъ, которое буддизмъ дѣлаетъ первой ступеню всякаго высшаго нравственнаго совершенства, заповѣдью „справедливости“. Содержаніе этой заповѣди выражается въ рядѣ совершенно отрицательныхъ опредѣленій. Справедливъ тотъ, кто въ словахъ и на дѣлѣ далекъ отъ всего нечистаго. Въ различныхъ рядахъ воспрещеній, въ которыхъ въ священныя тексты излагается это требованіе, на первый планъ выступаютъ пять правилъ, постоянное исполненіе которыхъ составляетъ „пятерную справедливость“. Содержаніе этихъ правилъ такое:

1) Не убивать ни одного живого существа³⁾

1) Dhammapada 1. 2.

2) Cariya Pitaka 1. 2.

3) Известно, до какой крайности доводитъ буддизмъ, да и вообще индусы, пощадѣ жизни всѣхъ вообще животныхъ. Это правило лежитъ въ основѣ многочисленныхъ предписаній относительно ежедневной жизни монаха: монахъ не долженъ пить или выливать на траву или на землю воду, въ которой находятся какія нибудь животныя (Pācittiya: 20, 62). Когда

- 2) Не покушаться на чужую собственность.
- 3) Не касаться чужой супруги.
- 4) Не говорить неправды.
- 5) Не пить горячительных напитков¹⁾.

Для монаховъ вмѣсто третьяго изъ этихъ положеній предписывается абсолютное цѣломудріе; кромѣ того, для нихъ прибавляется еще цѣлый рядъ другихъ запрещеній; они обязываются къ воздержанію отъ всѣхъ свѣтскихъ удобствъ и роскоши, отъ всякихъ дѣловыхъ занятій и увеселеній. Въ подробныхъ разясненіяхъ, прибавляемыхъ часто къ подобнымъ запрещеніямъ²⁾, нерѣдко переходилась граница простого запрещенія. Да иначе и быть не могло; позволять или не позволять основной принципъ буддійской этики считать нравственность положительной силой, во всякомъ случаѣ живое нравственное сознаніе должно было замѣнить принципъ: „ты не долженъ“ принципомъ: „ты долженъ“. Такъ первое изъ этихъ запрещеній—запрещеніе убійства, излагается такимъ образомъ, который едва ли уступаетъ христіанскому изложенію этой заповѣди. „Какъ монахъ достигаетъ справедливости“?—спрашиваетъ Будда, и самъ отвѣчаетъ на этотъ вопросъ слѣдующими положеніями: „монахъ не долженъ убивать живыхъ существъ, онъ воздерживается отъ убійства живыхъ существъ, онъ складываетъ жезлъ, онъ складываетъ оружіе. Онъ сострадателенъ и милосердъ, онъ дружелюбно стремится къ благу всѣхъ живыхъ существъ; это есть часть его справедливости“. Въ той же самой рѣчи Будды изъ воспрещенія клеветать слѣдующимъ образомъ развивается положительное содержаніе: „онъ не долженъ клеветать, онъ воздерживается отъ слова клеветы. Что онъ слышалъ здѣсь,

монахи хотѣли носить шелковое одѣяніе, то ткачи роптали и говорили: „наше несчастіе, наше горе въ томъ, что мы, ради нашего содержанія, ради нашихъ женъ и дѣтей, должны убивать много маленькихъ животныхъ“. И Будда потому воспретилъ монахамъ носить шелковое одѣяніе (*Vinnaṇa Pitaka*, т. III, 224).

1) Четыре первыхъ запрещенія встрѣчаются у брамановъ и у Джайна; кажется, что они браманскаго происхожденія. Ср. Якоби *Sacred Books*, XXII стр. XXII.

2) Ср. обширный отдѣлъ въ *Sāmannaphala Sutta* (проповѣдь о наградахъ аскетизма).

онъ не передаетъ тамъ, чтобы не рассорить однихъ съ другими; что онъ слышалъ тамъ, то не передаетъ здѣсь, чтобы не рассорить однихъ съ другими. Онъ соединяетъ разлученныхъ и укрѣпляетъ согласіе соединенныхъ между собой, онъ наслаждается согласіемъ, заботится о согласіи, въ согласіи его блаженство. Онъ говоритъ слова согласія. Это тоже есть часть его справедливости“.

Во всякомъ случаѣ остается вѣрнымъ, что число воспрещеній далеко превышаетъ число заповѣдей. Заповѣди въ очень рѣдкихъ случаяхъ выходятъ за предѣлы того, что содержится само-собою въ томъ кроткомъ влияніи, которое производятъ люди самой своей жизнью. Такъ какъ такое молчаливое влияніе составляетъ обыкновенное свойство женской натуры, то мы имѣемъ право назвать тотъ типъ нравственности, который созданъ буддизмомъ, типомъ женственнымъ.

Старались буддизмъ сблизить съ христіанствомъ и считали ядромъ благочестивой нравственности буддистовъ любовь и милосердіе ко всему существу. Въ этомъ есть нѣчто справедливое и однако по своему существу нравственныя потенціи обѣихъ религій существенно различны. Языкъ буддизма не имѣетъ словъ для поэзіи той христіанской любви, похвальную пѣснь которой поетъ Павелъ, той любви, которая выше вѣры и надежды, безъ которой слова человѣка, если бы онъ говорилъ даже ангельскимъ языкомъ, есть кимваль бряцающій. Можно сказать, что любовь, какъ она представляется буддійской нравственности, колеблясь между отрицательнымъ и положительнымъ, приближается къ идеѣ христіанской любви, недостигая ея однако—совершенно такимъ же образомъ, какъ блаженство Нирваны, по существу совершенно различное отъ христіанской идеи о блаженствѣ, тѣмъ не менѣе, какъ мы видѣли, приближается къ ней. Буддизмъ не повелѣваетъ любить своего врага, точно также какъ онъ не повелѣваетъ и ненавидѣть его. Буддизмъ возбуждаетъ и поддерживаетъ настроеніе дружественной доброты и милосердія ко всему міру, никогда не забывая при этомъ, что сердечная привязанность къ другому существу приводитъ къ радости, а стало быть и къ страданію Скоро-

преходящаго ¹⁾. Для буддизма основнымъ мотивомъ любви служить пезагадочное самопожертвованіе, а разсудочная рефлексія, убѣжденіе, что такъ лучше для всѣхъ, а также и не въ малой степени ожиданіе, что въ силу естественнаго воздаянія хорошее поведеніе получить высшую награду ²⁾.

„Кто держитъ въ своей власти поднимающійся въ немъ гнѣвъ, какъ катящуюся повозку — такъ говорится въ Дхаммападѣ ³⁾, того я называю истиннымъ возницей. Всякій другой только держитъ поводья“. „Гнѣвъ побѣждаютъ миролюбіемъ, зло побѣждаютъ добромъ, скупого дарами, а истиной побѣждаютъ лжеца“. „Онъ бранилъ меня, онъ меня билъ, онъ меня угнеталъ, онъ меня ограбилъ — если привязываться къ такимъ мыслямъ, то вражда не успокоится. — Онъ бранилъ меня, онъ билъ меня, онъ меня угнеталъ, онъ меня ограбилъ — если не привязываться къ такимъ мыслямъ, тогда вражда успокоивается. Пбо вражда не успокоивается на землѣ посредствомъ вражды: она успокоивается посредствомъ мира — таковъ вѣчный порядокъ“.

Послѣдній изъ этихъ стиховъ связывается съ разсказомъ, встрѣчающимся въ одной изъ каноническихъ книгъ ⁴⁾ и заслуживающимъ особеннаго вниманія въ виду опредѣленія того, какъ христіанская мысль: что страха нѣтъ въ любви и что полная любовь прогоняетъ страхъ. выражается въ буддѣйской разсудочной морали.

¹⁾ „Все горе и печаль. всѣ страданія въ мірѣ, въ какой бы то ни было формѣ, происходятъ отъ того, что дорого человѣку: гдѣ нѣтъ любви — тамъ нѣтъ и страданія. Потому тѣ, которые ничего не любятъ на свѣтѣ, богаты радостью и свободны, отъ горя. Потому тотъ, кто стремится туда, гдѣ нѣтъ ни горя, ни скверны, не долженъ любить ничего въ мірѣ“. Udana VIII, 3.

²⁾ Къ наименѣ симпатичнымъ произведеніямъ древней буддѣйской литературы принадлежитъ цѣлый сборникъ разсказовъ (Vimānavatthu), въ которомъ варьируется или, вѣрнѣе сказать, однообразно повторяется необыкновенно плоская и тривиальная тема о благодѣяніи, какъ о самомъ выгодномъ помѣщеніи капитала. Рѣчь обыкновенно идетъ о божествѣ, которое пользуется въ своемъ небесномъ дворцѣ всѣми наслажденіями небеснаго міра. Его спрашиваютъ — обыкновенно Моггаллана, къ специальности котораго относятся подобные разговоры — за какое доброе дѣло въ прошломъ существованіи онъ получилъ въ награду все это небесное блаженство. На это обыкновенно отвѣчаютъ, что это награда за даръ, принесенный святому человѣку, или общинѣ.

³⁾ Стих. 222, 223 (а также Mahāvagga X 3).

⁴⁾ Mahāvagga, X, 2.

Когда однажды въ общинѣ учениковъ началась ссора, Будда разсказалъ недовольнымъ исторію о царѣ „Страдалецѣ“, изгнанномъ изъ его царства могущественнымъ сосѣдомъ Брамадаттой и лишенномъ имъ всѣхъ своихъ имуществъ. Побѣжденный, переодѣтый нищенствующимъ монахомъ, убѣждалъ онъ съ своею женой изъ отечества и искалъ убѣжища въ Бенаресѣ, столицѣ своего врага. Тамъ царица родила сына, названнаго ей „Долговѣчнымъ“; это былъ умный мальчикъ, ловкій во всѣхъ искусствахъ. Однажды царь „Страдалецъ“ былъ признанъ однимъ изъ своихъ прежнихъ придворныхъ и его мѣстопробываніе было указано царю Брамадаттѣ. Царь приказалъ его и его супругу провести связанными по всѣмъ улицамъ города и потомъ за городомъ четвертовать. „Долговѣчный“ увидалъ, какъ вели по городу скованныхъ отца и мать. Онъ подошелъ къ отцу и тотъ сказалъ ему: „сынъ мой! не смотри слишкомъ далеко и не смотри слишкомъ близко, потому что вражда, сынъ мой „Долговѣчный“, не успокоивается посредствомъ вражды, она успокоивается посредствомъ міра“.

Потомъ царь Страдалецъ и жена его были казнены. „Долговѣчный“ же напоилъ стражей, поставленныхъ у труповъ, и когда они уснули, онъ сжегъ оба трупа и обошелъ три раза съ скрещенными руками вокругъ костра. Потомъ онъ пошелъ въ лѣсъ и плакать и жаловался, сколько его сердце желало, а послѣ отеръ слезы, пошелъ въ городъ и поступилъ на службу въ царскія конюшни. Своимъ прекраснымъ пѣніемъ онъ пріобрѣлъ милость Брамадаты и сдѣлался его близкимъ другомъ. Однажды онъ сопровождалъ царя на охоту; они были одни, такъ какъ Долговѣчный устроилъ, чтобы свита поѣхала другой дорогой. Царь утомился, положилъ свою голову на грудь „Долговѣчнаго“ и скоро заснулъ. И подумалъ мальчикъ „Долговѣчный“: „этотъ царь бенаресскій Брамадатта сдѣлалъ намъ много дурного. Онъ отнял у насъ войско и землю, всѣ сокровища и запасы и убилъ моего отца и мою мать. Теперь настало для меня время удовлетворить свою вражду“, и онъ вытащилъ изъ ноженъ свой мечъ. Но тутъ мальчику „Долговѣчному“ пришла такая мысль: мой отецъ, когда его вели на смерть,

сказалъ мнѣ: „сынъ мой! не смотри слишкомъ далеко и не смотри слишкомъ близко, ибо вражда, сынъ мой „Долговѣчный“, успокоивается не посредствомъ вражды, она успокоивается посредствомъ міра“, Не хорошо будетъ, если я не исполню слово своего отца! И онъ опять спряталъ мечъ свой въ ножны. Три раза охватываетъ его жажда мести и три раза воспоминаніе о послѣднихъ словахъ отца побѣждаетъ его ненависть. Наконецъ, царь проснулся: его разбудилъ дурной сонъ. Снилось ему, что „Долговѣчный“ покушается на его жизнь. „И схватилъ мальчикъ „Долговѣчный“ лѣвой рукой голову бенаресскаго царя, Брамадатты, а правой рукой взялъ мечъ и сказалъ бенаресскому царю Брамадаттѣ: „я, царь, мальчикъ „Долговѣчный“, сынъ царя Козальскаго „Страдальца“. Ты сдѣлалъ намъ много зла, ты отнялъ у насъ войско и землю, всѣ сокровища и запасы и убилъ моего отца и мою мать. Теперь наступило для меня время удовлетворить мою вражду“. И тогда царь бенаресскій Брамадатта упалъ къ ногамъ мальчика „Долговѣчнаго“ и сказалъ ему: „подари мнѣ жизнь, сынъ мой „Долговѣчный!“ — „Какъ, царь, я могу подарить тебѣ жизнь? Ты долженъ подарить мнѣ жизнь“. — „Подари же мнѣ жизнь, сынъ мой „Долговѣчный“, и тогда я подарю тебѣ жизнь“. И царь бенаресскій Брамадатта и мальчикъ „Долговѣчный“ подарили жизнь другъ другу, подали руки и поклялись не дѣлать другъ другу ничего дурного—и царь бенаресскій Брамадатта сказалъ мальчику „Долговѣчному“: „сынъ мой, „Долговѣчный!“ твой отецъ сказалъ тебѣ передъ смертью: „не смотри слишкомъ далеко и не смотри слишкомъ близко, ибо вражда успокоивается не посредствомъ вражды, она успокоивается посредствомъ міра“—что хотѣлъ сказать твой отецъ этими словами?“ — „Слова моего отца, сказанныя имъ передъ смертью: „не смотри слишкомъ далеко“—обозначаютъ: пусть вражда продолжается недолго;—вотъ что думалъ мой отецъ, когда онъ передъ своей смертью сказалъ: „не смотри слишкомъ далеко“. А слова, сказанныя мнѣ отцомъ передъ его смертью: „не смотри слишкомъ близко“ означаютъ: не ссорься слишкомъ торопливо съ своими друзьями,—вотъ что думалъ мой отецъ, когда сказалъ передъ своей смертью: „не смотри

слишкомъ близко“. Слова же моего отца, сказанныя мнѣ передъ смертью: „ибо вражда не успокоивается посредствомъ вражды, а успокоивается посредствомъ мира“—означаютъ слѣдующее: ты, царь, убилъ моего отца и мою мать. Если бы я хотѣлъ отнять у тебя теперь жизнь, то твои приверженцы отняли бы жизнь у меня; а мои приверженцы потомъ отняли бы жизнь у нихъ и, такимъ образомъ, наша вражда не успокоилась бы посредствомъ вражды. А теперь ты, царь, подарилъ мнѣ жизнь и я тебѣ подарилъ жизнь и, такимъ образомъ, наша вражда успокоилась посредствомъ мира.— Вотъ что думалъ мой отецъ, когда онъ сказалъ передъ смертью: „вражда не успокоивается посредствомъ вражды.— она успокоивается посредствомъ мира“. И подумалъ тогда царь бенаресскій Брамидатта: „чудесно! удивительно! Что за умный мальчикъ этотъ „Долговѣчный“: какъ онъ подробно могъ разъяснить смыслъ того, что отецъ его сказалъ кратко!“ И онъ отдалъ ему все, что принадлежало его отцу: войско и землю, сокровища и запасы и далъ ему въ супруги свою дочь“.

Хотя буддизмъ и проповѣдуетъ прощеніе сдѣланнаго намъ зла, тѣмъ не менѣе нельзя не замѣтить, что въ этой проповѣди проглядываетъ та мысль, что въ дѣлахъ міра сего гораздо выгоднѣе прощать и мириться, чѣмъ мстить. Положеніе, что вражда не прекращается посредствомъ вражды, доказывается очень ясно примѣромъ умнаго мальчика „Долговѣчнаго“, котораго миролюбіе доходитъ до того, что онъ заключаетъ дружбу и миръ съ свирѣпымъ убійцей своихъ родителей: вмѣсто того, чтобы потерять свою жизнь, онъ получилъ царство и царскую дочь.

Гораздо сердечнѣе и изящнѣе выражена заповѣдь любви къ врагамъ въ трогательномъ разсказѣ о принцѣ Куналѣ¹⁾, сынѣ великаго царя, Асоки (около 250 л. до Рожд. Хр.); Кунала—это имя дано ему за его удивительно прекрасные глаза, столь же прекрасные, какъ и глаза птицы куналы—живетъ вдали отъ придводнаго шума, предаваясь мыслямъ о

¹⁾ Divyāvadāna ст. 405. Этотъ разсказъ не извѣстенъ южно-буддійской литературѣ, онъ встрѣчается въ джаннской.

непрочности всего земного. Одна изъ царицъ возгорѣлась любовью къ прекрасному юношѣ, но онъ отвергъ ее. Когда его послѣ отправили въ отдаленную провинцію, то оскорбленная царица, жаждущая мести, послала туда приказаніе, къ которому приложена украденная царская печать изъ слоновой кости, вырвать у принца глаза. Никто не можетъ рѣшиться исполнить это ужасное приказаніе и самъ принцъ требуетъ отъ окружающихъ, чтобы оно было исполнено. Наконецъ, находится одинъ омерзительнаго вида человѣкъ, который берется за исполненіе предписанія. Когда при жалобахъ плачущей толпы вырванъ первый глазъ, Кунала взяла его въ руку и сказала: „почему о грубый кусокъ мяса, ты не видишь тѣхъ формъ, которыя ты недавно видѣлъ? Какъ обманываются тѣ, которые привязываются къ тебѣ и говорятъ: это я“.

И когда у него вырвали второй глазъ, онъ сказалъ: „у меня вырванъ плотскій глазъ, но за то я приобрѣлъ совершенный, незанятный глазъ мудрости. Царь не хочетъ больше считать меня своимъ сыномъ, но за то я сдѣлался сыномъ возвышеннаго царя истины. Я потерялъ царство, въ которомъ господствуетъ горе и страданіе, но за то я получилъ царство истины, уничтожающее горе и страданіе“. Ему сообщили, что приказаніе противъ него дано царицей, — и тогда онъ сказалъ слѣдующія слова: „пусть посланная приказаніе, благодаря которому я позналъ такое высшее благо, еще долго наслаждается счастьемъ, жизнью и властью“. И потомъ онъ пошелъ, какъ нищій, вмѣстѣ съ своей сунругой и, придя въ столицу своего отца, началъ играть на лютнѣ и пѣть передъ его дворцомъ. Царь услышалъ голосъ Куналы, велѣлъ позвать его къ себѣ; но увидавъ слѣпаго, онъ не узналъ своего сына. Наконецъ истина открылась. Огорченный и разгнѣванный царь хочетъ мучить и убить виновную царицу. Но Кунала сказала ему: „если она поступила не благородно, то поступи благородно ты: не убивай женщины. Не существуетъ высшей награды, какъ награда за благоволеніе; Возвышенный хвалитъ терпѣніе, государь“. И онъ склонился предъ царемъ. „О, царь! я не чувствую никакого горя и не смотря на слѣпость, съ которой со мной по-

стухнули, я не чувствую никакого гнѣва. Въ сердцѣ моемъ только благоволеніе къ моей матери, приказавшей вырвать мнѣ глаза. Истинны эти слова мои и пусть въ доказательство глаза мои будутъ такими, какими они были и прежде“ — и глаза его заблестали опять своей прежней красотой.

Нигдѣ буддійская поэзія не выразила въ такихъ изящныхъ образахъ, какъ въ разсказѣ о Куналѣ, прощеніе и любовь къ врагамъ. Но и здѣсь чувствуется то холодное дыханіе, которое обвѣваетъ всѣ образцы буддійской нравственности. Мудрецъ стоитъ на такой высотѣ, до которой не можетъ достигнуть никакое человѣческое дѣйствіе. Онъ не сердится на то зло, которое можетъ сдѣлать ему грѣховная страсть; но за то онъ и не страдаетъ отъ этого зла. Тѣло, надъ которымъ имѣютъ власть его враги — не есть онъ самъ. Не заботясь о поступкахъ другихъ людей, онъ изливаетъ свое благоволеніе на злыхъ, также, какъ и на добрыхъ. „Ко всѣмъ людямъ я одинаковъ, какъ къ тѣмъ, которые приносятъ мнѣ горе, такъ и къ тѣмъ, которые приносятъ мнѣ радость. Я не знаю ни склонности, ни ненависти; я остаюсь неизмѣннымъ при радости и при страданіи, при чести и при безчестіи; вездѣ я одинаковъ. Такова полнота моего равнодушія“¹⁾.

Буддисты съ особенной любовью предавались методически, планомерно и въ извѣстное опредѣленное время благочестивымъ размышленіямъ; при чемъ предварительно они принимали извѣстную, соотвѣтствующую позу, такъ напримѣръ имѣются спеціальныя правила, чрезвычайно характеристичныя, для этихъ, переходящихъ въ чудачество оригинальныхъ буддійскихъ упражненій, о томъ способѣ, какимъ образомъ можно возбудить въ себѣ настроеніе добродушнаго благоволенія ко всѣмъ существамъ въ мірѣ, во всѣхъ четырехъ странахъ свѣта по порядку. Будда говоритъ: „послѣ обѣда, когда я возвращаюсь со сбора милостыни, я иду въ лѣсъ. Тамъ я сгребая траву и листья и сажусь на нихъ съ скрещенными ногами, выпрямивъ все тѣло и окруживъ лицо бдительнымъ

¹⁾ Sāriya Pitaka III, 15.

мышленіемъ (какъ ореоломъ). Такимъ образомъ пребываю я, разливаю наполняющую мою душу силу благоволенія на одну страну свѣта; точно также на вторую, на третью, на четвертую, вверхъ, внизъ, поперегъ, во всѣ стороны, во всей полнотѣ, на весь міръ изливаю я наполняющую мою душу силу благоволенія, обширную, великую, неизмѣримую, незнающую никакой ненависти, ни стремящуюся ни къ какому вреду“¹⁾.

Кто носитъ въ себѣ такое благоволеніе, тотъ обладаетъ нѣкоторой магической силой; люди и животныя, на которыхъ падаетъ лучъ этой силы, чудеснымъ образомъ укрощаются и привлекаются. Девадатта, тотъ изъ учениковъ Будды, который игралъ роль Иуды Искаріота, выпустилъ на Будду дикаго слона, „но Возвышенный направилъ на слона Налагіри силу своего благоволенія. И слонъ Налагіри, на котораго Возвышенный направилъ силу своего благоволенія, опустилъ свой хоботъ, пошелъ къ Возвышенному и сталъ передъ нимъ“²⁾.

Другой разъ Ананда просить у Возвышеннаго, чтобы онъ обратилъ въ свое вѣрованіе Роджу, одного изъ дворянъ изъ рода Маллы, до сихъ поръ бывшаго чуждымъ закону Будды. „Для Возвышеннаго не трудно, Ананда, сдѣлать, чтобы Роджа Малла обратился къ этой вѣрѣ и къ этимъ правиламъ. И направилъ Возвышенный на Роджу Маллу силу своего благоволенія, всталъ съ мѣста и пошелъ въ домъ. А Роджа Малла, на котораго Возвышенный направилъ силу своего благоволенія, пошелъ совершенно также, какъ корова ищетъ своего теленка, изъ дома въ домъ, изъ одной кельи въ другую и спрашивалъ монаховъ: „гдѣ, достопочтенные, пребываетъ теперь Возвышенный, святой высочайшій Будда? Я желаю видѣть его, Возвышеннаго, святаго, высочайшаго Будду“³⁾.

¹⁾ Далѣе слѣдуетъ нѣсколько повтореній того же мѣста, въ которыхъ вмѣсто силы благоволенія говорится о силѣ милосердія, силѣ радостнаго настроенія, силѣ равнодушія (*Anguttara Nikāya* III 63, 6; т. I. стр. 183). Ср. т. II. гдѣ то же духовное упражненіе приписывается браманскимъ аскетамъ; *Samyutta Nikāya* с. II, *Childer's Dictionary* ст. 624.

²⁾ *Sullavagga* VII, 3, 12. Тамъ же (V, 6) предписываются для защиты отъ укушенія змѣй, направлять силу благоволенія на различные ихъ виды.

³⁾ *Mahāvagga* VI, 36, 4.

Приведемъ здѣсь еще одинъ изъ тѣхъ образовъ, коими фантазія вѣрующихъ, обыкновенно, украшала представленіе о прошлыхъ существованіяхъ Будды. Въ священномъ канонѣ имѣется цѣлое собраніе такихъ образовъ и мелкихъ рассказовъ, которые распределены тамъ по отдѣльнымъ рубрикамъ, соотвѣтствующимъ совершенствамъ, или кардинальнымъ добродѣтелямъ Будды ¹⁾. Добродѣтели благоволенія посвящаются слѣдующій коротенькій рассказъ:

„Я жилъ ²⁾ въ лѣсу на горномъ хребтѣ, какъ черный быкъ, котораго создалъ Сакка (богъ Индра). Я привлекалъ къ себѣ силой благоволенія львовъ и тигровъ. Окруженный львами, тиграми, пантерами, медвѣдями и буйволами, антилопами, газелями и кабанамн, жилъ я въ лѣсу. Ни одно существо не боялось меня и я тоже не боялся ни одного существа. Сила благоволенія была моею защитой — и такъ я пребывалъ на горномъ хребтѣ“.

Идея о благоволеніи, прощеніи, добротѣ даже къ врагу является въ этихъ рассказахъ въ самыхъ разнообразныхъ формахъ, — то въ формѣ трезвыхъ размышленій, то во всей роскоши чистой и дѣтской поэзіи, то скрытая въ оболочкахъ страннаго фантастическаго методизма. Общинная жизнь учениковъ Будды носила отпечатокъ не вдохновенной любви, охватывающей весь міръ, а спокойнаго чувства дружбы и согласія; когда буддійская вѣра распространяетъ благословеніе этого мира и этой доброты и на міръ животныхъ, то мы невольно вспоминаемъ тѣ прелестные рассказы, которые христіанская легенда передаетъ о святомъ Францискѣ, другѣ всѣхъ животныхъ и всей неодушевленной природы.

Въ моральной поэзіи буддистовъ изъ всѣхъ кардинальныхъ добродѣтелей, кромѣ справедливости и благоволенія, наиболѣе видную роль играетъ добродѣтель благотворительности. Замѣчательно то обстоятельство, что буддійская поэ-

¹⁾ Обыкновенно въ этомъ текстѣ (Саріуа Ріака) перечисляются десять добродѣтелей: благотворительность, справедливость, отсутствіе желаній, мудрость, сила, терпѣніе, правдивость, постоянство, благоволеніе и равнодушіе. При этомъ соотвѣтствующіе рассказы имѣются не обо всѣхъ изъ этихъ добродѣтелей.

²⁾ Рассказывающей — самъ Будда. Саріуа Ріака III, 13.

зія видить высочайшій идеаль благотворительности въ самоотрѣченіи, въ самопожертвованіи и терпѣніи. Человѣкъ, имѣющій цѣлью совершенство, долженъ быть готовымъ отдать безусловно все, даже самое дорогое. Для буддиста нѣтъ границъ, опредѣляющихъ по нашему мнѣнію внутреннее оправданіе дара; не обращая никакого вниманія, получаетъ ли одаряемый какую либо настоящую пользу отъ дара, легенды восхваляютъ чрезмѣрную, доходящую до самоуничтоженія готовность къ дару, какъ добродѣтель ¹⁾. Будда отвергъ самопестизанія, обычныя въ то время среди аскетовъ Индіи, какъ мрачныя, недостойныя и ничтожныя, и однако въ буддійской моральной поэзіи появляются мотивы такого же рода. Браманскія стихотворенія рассказываютъ о необычайныхъ самонстязаніяхъ, посредствомъ которыхъ мудрецы приобрѣтають силу, страшную для самихъ боговъ; по своему нравственному значенію отъ этихъ рассказовъ не особенно далеко ушли и буддійскіе рассказы о подвигахъ безпредѣльной благотворительности, за которые человѣкъ получаетъ самыя высшія небесныя награды, причемъ настоящій мотивъ благотворительности совершенно исчезаетъ за мотивомъ самопожертвованія.

Это видно напр. въ рассказѣ о принцѣ Вессантарѣ, т. е. Буддѣ въ предпоследнемъ изъ его земныхъ существованій ²⁾ Царскій сынъ, не признанный народомъ, несправедливо изгнанъ изъ своего царства. Онъ отдалъ просящимъ свои послѣднія сокровища, даже лошадей и повозку, на которой онъ ѣхалъ и пошелъ дальше пѣшкомъ во время жгучаго зноя, сопровождаемый женой и дѣтьми. „Когда дѣти видѣли въ лѣсу деревья, покрытыя плодами, то имъ хотѣлось плодовъ, и они плакали. И высокія, могучія деревья, видя пла-

¹⁾ Что касается до вопроса о томъ, насколько благотворительность была обычна въ дѣйствительной жизни древней общины, то мы отсылаемъ читателя къ нѣкоторымъ замѣчаніямъ въ первомъ отдѣлѣ, и потомъ къ отдѣлу о жизни общины. Нельзя однако не полагать, что пониманіе благотворительности въ буддійской морали было бы, навѣрное, болѣе здоровымъ и менѣе чрезмѣрнымъ, если бы дѣло не шло о такой добродѣтели, упражняться въ которой ничего не имѣющій монахъ наврядъ ли былъ въ состояніи.

²⁾ Carivā Pitaka I, 9. Ср. Manual-Hardy 118.

чущихъ дѣтей, сами склонились къ нимъ“. Наконецъ они пришли къ горѣ Ванка. Тамъ они жили, какъ пустышники, въ лѣсу, въ хижинѣ изъ вѣтвей и листьевъ.

„И жили мы тамъ въ пустынѣ, я и принцесса Мадди и двое дѣтей, Джали и Канхаджина, прогоняя грусть другъ друга. Я оставался въ хижинѣ ухаживать за дѣтьми, а Мадди собирала лѣсные плоды и приносила намъ пищу. Когда я жилъ въ лѣсу на горѣ, пришелъ нищій и попросилъ у меня моихъ обоихъ дѣтей, Джали и Канхаджину. Когда я увидалъ приближающагося нищаго, я улыбнулся, взялъ обоихъ своихъ дѣтей и отдалъ ихъ браману. И когда я отдалъ дѣтей браману Джуджакѣ, то задрожала земля, украшенная какъ вѣнкомъ, лѣсомъ Меру. Потомъ случилось, что сошелъ съ неба богъ Сакка въ видѣ брамана; и онъ попросилъ у меня мою Мадди, добродѣтельную и вѣрную принцессу. И взялъ я Мадди за руки, зачерпнулъ въ руки воды ¹⁾ и съ радостью отдалъ ему свою Мадди. И когда я отдалъ Мадди, то боги на небѣ возрадовались и опять задрожала земля, украшенная, какъ вѣнкомъ, лѣсомъ Меру. Я отдалъ Джали и дочь Канхаджину и вѣрную свою княгиню Мадди и не горевалъ объ этомъ, лишь бы мнѣ достигнуть достоинства Будды“.

Другой изъ такихъ разсказовъ о прошлыхъ существованіяхъ Будды есть „Исторія о мудромъ зайцѣ“ ²⁾.

„И былъ я въ другой жизни зайчикомъ и жилъ въ лѣсу на горѣ; ѣлъ я траву и корни, листья и плоды, и никому не дѣлалъ никакого зла. Обезьяна, шакалъ, молодая выдра и я—жили въ одномъ мѣстѣ и съ утра до ночи всегда были вмѣстѣ. Я поучалъ ихъ обязанностямъ и училъ ихъ распознавать добро отъ зла: удерживайтесь отъ дурного и склоняйтесь къ доброму. Въ праздникъ, во время полнолунія, я говорилъ имъ: сегодня праздникъ, пусть дары ваши будутъ готовы, чтобы отдать ихъ достойному. Давайте дары по достоинству и почтите праздникъ постомъ. И они отвѣчали

¹⁾ Для торжественной передачи Мадди требовалось обмываніе водой, какъ при освященіи.

²⁾ Разсказывающій самъ Будда. *Sarıya Pitaka* I, 10.

миѣ: „пусть будетъ такъ“ и по силѣ, по возможности приготавливали дары и соображали, кто достоинъ получить ихъ. А я сѣлъ и искалъ въ умѣ своемъ, какой даръ могу дать я: „если я найду достойнаго, что я дамъ ему? у меня нѣтъ ни кунжутнаго сѣмяни, ни бобовъ, ни рису, ни масла. Самъ я живу травой; пельзя же дать ему травы. Если придетъ ко миѣ достойный человѣкъ и будетъ просить у меня поѣсть, то я отдамъ ему самъ себя; не долженъ онъ уйти голоднымъ“. И угадалъ Сакка (царь боговъ) мысли мои и пришелъ къ моей норѣ въ видѣ брамана, чтобы испытать меня, что я дамъ ему. Когда я увидалъ его, я радостно сказаламъ ему такія слова: „это хорошо, что ты пришелъ искать у меня нищи. Сегодня я дамъ тебѣ благороднѣйшій даръ, какого никогда никто не давалъ тебѣ. Ты справедливый человѣкъ — тебѣ не приходится приносить кому нибудь страданіе. Иди, собери вѣтокъ и разложи костеръ: я самъ себя изжарю, и изжареннаго ты можешь съѣсть меня“.

И онъ сказалъ: „пусть будетъ такъ“ и началъ весело собирать вѣтки и сложилъ ихъ въ большую кучу. Въ среднюю костра положилъ онъ горячіе угли и скоро костеръ запылалъ, потомъ отряхнулъ онъ пыль, покрывавшую его могучіе члены, и сѣлъ у костра. Когда костеръ разгорѣлся, я прыгнулъ вверхъ и бросился въ пламя. Какъ свѣжая вода охлаждаетъ мученія зноя, какъ она даетъ освѣженіе и радость, такъ и пламя, въ которое я бросился, освѣжало, точно холодная вода, всѣ мои мученія. И такъ отдалъ я браману и кожу и мѣхъ, и мясо и связки, и кости и сердце и мускулы — все мое тѣло, со всѣми его членами“.

О послѣднемъ существованіи Будды, объ эпохѣ достигнутой уже имъ святости, его странствованіи и учительской его дѣятельности рассказывалось въ общинѣ безъ всякихъ такихъ украшеній, безъ всякой примѣси чудесъ самопожертвованія. Дѣлать добрыя дѣла нужно тому, кто стремится къ совершенству. Совершенный же „побѣдилъ и доброе и злое, побѣдилъ привязанность къ нимъ“¹⁾.

1) Дхаммараѣ 412. Здѣсь буддизмъ стоитъ вполне на почвѣ предшествующей ему браманской философіи.

Нравственная работа надъ самимъ собой.

Для буддистовъ наиболѣе важное нравственное значеніе имѣютъ не обязанности одного человѣка къ другому, или, вѣрнѣе сказать, одного существа къ другому, а собственная внутренняя жизнь человѣка, работа постоянного самоуправленія. „Мудрый человѣкъ долженъ шагъ за шагомъ, каждую минуту очищать свое Я отъ всего нечистаго, какъ золотыхъ дѣлъ мастеръ очищаетъ серебро“¹⁾.

Я, реальность котораго остается неразрѣшимой загадкой для метафизики, для этики является рѣшающей силой, относительно которой все виѣшнее представляется чѣмъ-то чуждымъ и неважнымъ. Найти Я признается лучшей цѣлью всякаго стремленія, имѣть это Я своимъ другомъ считается самой высшей и самой истинной дружбой. „Посредствомъ твоего Я я поощряю твое Я; посредствомъ твоего Я я изслѣдую твое Я; потому сохраняя свое Я, будучи бдительнымъ, ты будешь жить, о, монахъ! въ блаженствѣ. Защита Я есть Я, его убѣжище есть Я; потому держи въ уздѣ свое Я, какъ держитъ возница благороднаго коня“.

„Прежде всего укрѣпи въ добрѣ свое собственное Я; и тогда только ты можешь поучить другихъ. Такъ мудрый будетъ свободенъ отъ страданія“²⁾

Выше мы уже упоминали о тѣхъ трехъ главныхъ понятіяхъ, представляющихъ, очевидно, три ступени развитія одной идеи, соответственно которымъ буддійская этика раздѣляетъ всѣ разнообразныя проявленія нравственнаго поведения. Эти понятія: справедливость, самоуглубленіе и мудрость. Въ схоластической систематикѣ буддистовъ обязанности внутренней бдительности, самовоспитанія и сдерживанія себя занимаютъ среднее положеніе между первой и второй изъ кардинальныхъ нравственныхъ обязанностей. Внутреннія и глубокія задачи нравственности могутъ быть разрѣшены только на основаніи виѣшней нравственности и вмѣ-

¹⁾ Dhammapada 239.

²⁾ Dhammapada 379, 158.

ствѣ съ тѣмъ справедливость занимаетъ положеніе приготовительное относительно крайнихъ и наиболѣе совершенныхъ моментовъ нравственнаго стремленія—относительно самоуглубленія и мудрости. Постоянныя выраженія, употребляемая буддійской схоластикой для опредѣленія обязанностей и для ихъ распредѣленія по тремъ вышеупомянутымъ рубрикамъ слѣдующія: власть надъ чувствами, бдительность и вниманіе, причемъ обыкновенно прибавляется еще и довольство (т.-е. ограниченіе потребностей ¹⁾). Мы должны держать въ уздѣ глазъ и другія наши чувства, чтобы они, предаваясь созерцанію вѣшняго міра, не нашли въ немъ наслажденій, и не доставили нашему Я такихъ ощущеній, которыя были бы опасны для его покоя и чистоты. Каждое изъ нашихъ движеній должно совершаться съ бдительной сознательностью ²⁾; мы должны обращать вниманіе на всѣ наши дѣйствія—какъ мы стоимъ или ходимъ, какъ садимся или ложимся; должны думать о томъ, что мы говоримъ, что мы дѣлаемъ—чтобы всѣ наши поступки были такими, какими имъ быть приличествуетъ. Мы не должны нуждаться ни въ чемъ, кромѣ того, что мы носимъ при себѣ и на себѣ, какъ птицы въ воздухѣ, у которыхъ нѣтъ ничего цѣннаго и которыя имѣютъ только крылья, уносящія ихъ туда, куда онѣ захотятъ.

Въ обращеніи съ мірянами нужно соблюдать особую осто-

1) На языкѣ Пали: *Indriyasamvara, satisampajāna, santutthi*. Развитие этихъ понятій встрѣчается въ *Sāmaññaphala Sūta* и очень часто повторяется въ священннхъ текстахъ.

2) Эти взгляды на обязаности обусловливали физическія и духовныя упражненія, столь любимыя буддистами; очень вѣроятно, что въ ежедневной жизни монаховъ они занимали очень видное мѣсто. Упомянемъ объ одномъ изъ этихъ упражненій, о „бдительности о вдыханіи и выдыханіи“. „Монахъ, пребывающій въ лѣсу, или подъ деревомъ или въ пустой комнатѣ, садится съ скрещенными ногами, съ выпрямленнымъ туловищемъ, окружая главу свою бдительнымъ мышленіемъ. Онъ вдыхаетъ и выдыхаетъ съ сознаниемъ. Когда онъ дѣлаетъ глубокое выдыханіе, онъ знаетъ: я дѣлаю глубокое выдыханіе. Когда онъ дѣлаетъ не глубокое вдыханіе, онъ знаетъ“ и т. д. Будда называетъ такое упражненіе превосходнымъ и богатымъ радостями: оно прогоняетъ злое, проявляющееся въ чловѣкѣ (*Vīvaṇa Pīṭaka*, т. III, стр. 70). Если учениковъ спросить, какъ Будда обыкновенно проводитъ время дождей, они должны отвѣтить: „углубленный въ бдительность относительно вдыханія и выдыханія пребывающій обыкновенно Возвышенный во время дождей (*Samyutta Nikāya* т. III, т. VI).

рожность. „Какъ человѣкъ съ босыми ногами, идя по каменной дорогѣ, соблюдаетъ осторожность—такъ мудрый ходить по деревьямъ“¹⁾. „Какъ пчела не уничтожаетъ цвѣтовъ, ихъ цвѣта и ихъ запаха, а только высосетъ сокъ и опять улетаетъ—такъ и мудрый ходить по деревьямъ“²⁾. Когда монахъ возвращается со сбора милостыни, онъ долженъ спросить себя, остался ли онъ неприкосновеннымъ отъ всѣхъ внутреннихъ опасностей. Будда говоритъ Сâрипуттѣ³⁾: „монахъ долженъ думать про себя такимъ образомъ: „на пути въ деревнѣ, когда я шелъ собирать милостину, и на мѣстахъ, гдѣ я собиралъ ее и на возвратномъ пути не понравились ли мнѣ формы, воспринимаемыя глазомъ⁴⁾, или не было ли у меня въ умѣ желанія или ненависти, смущенія или гнѣва?“ Если, Сâрипутта, монахъ, думая такимъ образомъ, признаетъ: на пути въ деревнѣ и т. д. мнѣ понравились формы, воспринимаемыя глазомъ и т. д., то этотъ монахъ долженъ стремиться къ тому, чтобы освободиться отъ этихъ дурныхъ, злыхъ чувствъ. Но если, Сâрипутта, этотъ монахъ признаетъ: „мнѣ не понравилось“ и т. д., то онъ долженъ радоваться и веселиться: блаженъ мужъ, пріучившій чувства свои къ благу“.

„Какъ молодой человѣкъ или молодая женщина—говорится въ другой Суттѣ⁵⁾—которымъ нравятся украшенія, смотритъ на свое лицо въ чистое, свѣтлое зеркало, или въ прозрачную воду и если онъ найдетъ тамъ какое нибудь нечистое мѣсто или пятно, то постарается устранить это нечистое мѣсто или пятно; а если не видитъ никакого нечистаго мѣста или пятна, то радуется: какъ хорошо! Какое у меня лицо чистое!—такъ и монахъ, если онъ видитъ, что онъ не свободенъ отъ всѣхъ дурныхъ, злыхъ чувствъ, долженъ стараться освободиться отъ нихъ. Но если онъ видитъ, что онъ

1) Theragâtha 946.

2) Dhammapada 49.

3) Pindapatapârisuddhisutta (Majjhima Nikaya).

4) Далѣе слѣдуетъ повтореніе тѣхъ же вопросовъ относительно „звукъ слышимыхъ ухомъ“ и относительно остальныхъ чувствъ и ихъ объ-ектовъ.

5) Anmâsutta (Majjhima Nikaya 12)

свободенъ отъ всѣхъ дурныхъ, злыхъ чувствъ, то онъ долженъ радоваться и веселиться, упражняясь въ добрѣ и день и ночь“

Неутомимо и въ разнообразныхъ формахъ повторяется убѣжденіе не принимать кажущагося нравственнымъ поведенія за сущность его, не привязываться къ внѣшности, такъ какъ спасеніе можетъ придти только изъ души человѣка. Хорошо сохранить ухо и глазъ отъ дурного, но этого нельзя достигъ, просто не видя и не слушая—иначе самыми совершенными людьми были бы слѣпые и глухіе ¹⁾. Воля, которая заставляетъ насъ говорить и дѣйствовать, рѣшаетъ вопросъ о достоинствѣ словъ и поступковъ; тамъ, гдѣ нѣтъ дѣла, однихъ словъ недостаточно. „Все наше существо зависитъ отъ нашего мышленія; мышленіе самый благородный атрибутъ его; оно существуетъ въ мышленіи и мышленіемъ. Кто говоритъ и дѣйствуетъ съ нечистыми мыслями, за тѣмъ слѣдуетъ страданіе, какъ колесо повозки слѣдуетъ за ногами запряженнаго въ повозку животнаго. Кто говоритъ и дѣйствуетъ съ чистыми мыслями, за тѣмъ слѣдуетъ радость, какъ никогда не покидающая его тѣнь“. „Кто говоритъ много умныхъ словъ, но не поступаетъ сообразно имъ, тотъ, глухой, подобенъ пастуху, считающему чужихъ коровъ; онъ не получаетъ доли въ величіи монаховъ. А кто говоритъ не много умныхъ словъ, но поступаетъ по закону правды, кто оставилъ и любовь и ненависть и заблужденія, кто позналъ ученіе и умъ котораго нашель искупленіе, кто не привязанъ ни къ чему ни на небѣ, ни на землѣ—тотъ получаетъ долю въ величіи монаховъ“ ²⁾.

Мара злой.

Работа надъ самимъ собой, посредствомъ которой духъ стремится къ чистотѣ, покою и искупленію, представляется

¹⁾ Indriyabbāvanāsutta (Majjh. N.).

²⁾ Dhammapāda 1, 2, 19, 20.

буддисту вмѣстѣ съ тѣмъ и борьбой противъ враждебной силы. Откуда же происходитъ эта сила зла, страданія, не отпускающая человѣка изъ своихъ узъ? Буддійское мышленіе не даетъ отвѣта на этотъ вопросъ. Если оно и задаетъ вопросъ о „происхожденіи страданія“, то оно имѣетъ въ виду изслѣдованіе того, какъ *въ насъ* появляется страданіе, какимъ образомъ проникаетъ въ наше существо міровой потокъ полного страданія скоропреходящаго. Но общій вопросъ о происхожденіи страданія въ мірѣ буддизмъ причисляетъ къ тѣмъ празднымъ вопросамъ, о которыхъ Возвышенный ничего не открылъ, такъ какъ это не нужно для достиженія блаженства. Искать начала зла и страданія значитъ спрашивать себя о началѣ міра, потому что самая сущность міра именно и состоитъ въ томъ, что онъ подверженъ злу. что онъ есть мѣсто постоянного страданія.

Буддійскія вѣрованія признаютъ Мāру злого, князя смерти, —ибо Мāра и есть смерть—не такимъ существомъ, которое ввело въ міръ зло, а высочайшимъ властелиномъ всякаго зла, искусителемъ по преимуществу, соблазняющимъ человѣка на дурныя мысли, слова и поступки. Царство этого міра со всѣми его наслажденіями есть царство смерти. Въ самыхъ высшихъ изъ міровыхъ сферъ, подверженныхъ господству наслажденія, смерть царитъ съ толпой своихъ слугъ, какъ Богъ; изъ этихъ сферъ она спускается на землю за тѣмъ, чтобы бороться съ царствомъ Будды и его святыхъ.

Для простодушной вѣры Мāра есть личное существо. настолько же реальная, ограниченная пространствомъ и временемъ личность, какъ и Будда, какъ и всѣ люди и всѣ боги. Но философское мышленіе, признававшее врага міра и блаженства въ безличной силѣ мірового закона, властвующаго въ чувственномъ мірѣ и обуславливающаго его происхожденіе и уничтоженіе, естественно старалось или отбѣснить на задній планъ понятіе о Мāрѣ или, по крайней мѣрѣ, переименовать его личную сущность во всеобщую. Мāру продолжали считать личностью, но предѣлы его существа расширились до того, что они охватили содержаніе всего пространства міра, подверженнаго страданію. Вездѣ, гдѣ су-

существуетъ глазъ и воспринимаемые имъ формы, вездѣ, гдѣ существуетъ ухо и воспринимаемые имъ звуки, вездѣ, гдѣ существуютъ мышленіе и мысли—тамъ и Мāра, тамъ и страданіе, тамъ и міръ ¹⁾. Радха говоритъ Буддѣ ²⁾: „Господи, говорятъ: Мāра, Мāра—а въ чемъ состоитъ существо Мāры?“—„Вездѣ, гдѣ существуетъ тѣлесность ³⁾. Радха, тамъ и Мāра (смерть), тамъ и убійца, тамъ и тотъ, кто умираетъ. Потому смотри на тѣлесность такъ, что она Мāра или убійца или умирающій, что она болѣзнь или топоръ и наносящее раны оружіе, что она скверна, что она нечистое существо. Кто такъ думаетъ о тѣлесности, тотъ думаетъ правильно“.

Мāра не вѣченъ, такъ какъ въ области созиданія и уничтоженія не существуетъ ничего вѣчнаго. Но пока міры вращаются въ своемъ круговоротѣ, пока живыя существа умираютъ и опять рождаются, до тѣхъ поръ появляются все новые Мāра съ толпами подчиненныхъ имъ новыхъ боговъ и потому можно сказать, что Мāрѣ приписывается вѣчность въ томъ смыслѣ, въ какомъ она только и мыслима для буддиста.

Въ проповѣдяхъ и легендахъ, въ которыхъ говорится о Мāрѣ-искусителѣ, не имѣется того мрачнаго трагизма, какимъ мы привыкли окружать демоническаго, смертельнаго врага всего добраго. У буддійской духовной поэзіи не имѣется красокъ и крупныхъ чертъ для обрисовки грандіозной фигуры Люцифера. Она рассказываетъ маленькія, но дѣтски выдуманная исторіи о нападеніяхъ Мары на Будду и на его послѣдователей, рассказываетъ о томъ, какъ онъ появляется то браманомъ, то земледѣльцемъ, то царемъ слоновъ и въ разныхъ другихъ видахъ, чтобы смутить ихъ святость разными искушеніями, а ихъ вѣру и ихъ познаніе ложью ⁴⁾.

Если святой человѣкъ неудачно собираетъ милостыню,

¹⁾ Samyutta Nikāya, т. II.

²⁾ Тамъ же, т. I.

³⁾ Далѣе слѣдуетъ: гдѣ существуютъ воспріятія—гдѣ существуетъ представленіе—потомъ тоже о формахъ и о познаніи.

⁴⁾ Мы сообщили выше нѣкоторые изъ этихъ рассказовъ. Полное собраніе ихъ въ Samyuttaka Nikāya въ отдѣлѣ Mārasamyuttam.

если онъ нигдѣ ничего не получаетъ—то это дѣло Мāры: если люди въ деревнѣ осмѣиваютъ монаховъ и дѣлаютъ имъ неприличные жесты—то это въ нихъ дѣйствуетъ Мāра; если Ананда въ рѣшительную минуту предъ смертью Будды не умолилъ учителя продолжить его жизнь до конца этого мірового періода—то это потому, что Мāра разстроилъ его умъ. „Во время оно.—говорится въ текстахъ ¹⁾—пребывалъ Возвышенный въ странѣ Козала, въ Гималаяхъ, въ хижинѣ въ лѣсу. И когда онъ пребывалъ такъ въ уединеніи, то въ умѣ его появилась такая мысль: „по истинѣ возможно управлять міромъ справедливо, чтобы не убивали и не приказывали убивать, чтобы не угнетали и не приказывали угнетать, чтобы не терпѣли страданій и не наносили страданій другимъ“. И позналъ Мāра злой въ умѣ своемъ мысли Возвышеннаго и пошелъ къ нему и сказалъ: „пусть, господи, Возвышенный управляетъ, какъ царь, пусть Совершенный управляетъ, какъ царь, справедливо, чтобы не убивали и не приказывали убивать, чтобы не угнетали и не приказывали угнетать, чтобы не терпѣли страданій и не наносили ихъ другимъ“. Будда отвѣчалъ ему: „что ты думаешь обо мнѣ, злой, что ты такъ говоришь со мной?“ Мāра сказалъ: „Возвышенный, господи, имѣетъ четверную чудотворную силу—если бы Возвышенный захотѣлъ, онъ могъ бы повелѣть, чтобы Гималаи, царь горъ, сдѣлались золотыми и они сдѣлались бы золотыми“. Будда рѣзко отвергаетъ такой намекъ; какая польза мудрому имѣть цѣлые горы серебра или золота? „Кто позналъ страданіе и его происхожденіе, тотъ не можетъ склониться къ желаніямъ. Кто знаетъ, что земное существованіе есть цѣпь, привязывающая къ этому міру, тотъ старается освободиться отъ него“. И понялъ тогда Мāра злой: „Возвышенный узналъ меня, Совершенный узналъ меня“—и огорченный и недовольный ушелъ онъ отъ него“. Таково постоянное, само собой понятное, окончаніе всѣхъ этихъ разсказовъ. — Будда проникаетъ намѣренія злого и этимъ разрушаетъ всѣ его замыслы.

1) Samyuttaka Nikāya, т. I.

Въ баснѣ о Черепахѣ и Шакалѣ ¹⁾ Будда говоритъ объ осторожности, съ которой благочестивые люди должны замѣчать всѣ хитрыя попытки Мăры соблазнить ихъ. Жила нѣкогда черепаха; каждый вечеръ ходила она на берегъ рѣки искать пищи. На ту же рѣку приходилъ вечерами и шакалъ искать добычи. Когда черепаха увидала шакала, она спрятала свои члены и безстрашно потихоньку, опускалась въ воду. Шакалъ сидѣлъ у рѣки и ждалъ, не высунетъ ли она одного изъ своихъ членовъ. Но черепаха не шевелилась и шакалъ былъ принужденъ отказаться отъ добычи и уйти. „Такъ, ученики, и Мăра злой постоянно подкарауливаетъ васъ и думаетъ: я найду къ нимъ входъ черезъ дверь ихъ глаза—или чрезъ ухо, чрезъ носъ, чрезъ языкъ, чрезъ тѣло, чрезъ дверь ихъ мышленія. Потому, ученики, стерегите двери вашихъ чувствъ... Тогда Мăра злой оставитъ васъ и уйдетъ, потому что онъ не найдетъ къ вамъ входа, какъ шакалъ долженъ былъ уйти отъ черепахи“.

Послѣднiя ступени пути къ спасенiю. Самоуглубленiе. Святые и Будды.

Враждебная воля Мăры соединяется съ враждебнымъ естественнымъ закономъ связи причинъ и дѣйствиiй. Въ пустынномъ мiрѣ Sankhara, непрестанныхъ, не имѣющихъ сущности явленiй, въ вѣчно волнующемся и измѣняющемся мракѣ появляются одинокие борцы, стремящiеся найти исходъ изъ этого лабиринта страданiя. Битва эта не легка и продолжительна. Съ той минуты, когда пробуждается въ душѣ предчувствiе того, что нужно начать эту битву, до конечной побѣды проходятъ цѣлые мiровые перiоды. Появляются и исчезаютъ земные мiры, небесные мiры, мiры ада; а они появлялись и исчезали цѣлые вѣка. Боги и люди, всѣ одушевленные существа появляются и исчезаютъ, умираютъ и опять возрождаются—и среди этого безконечнаго потока всего сущаго идутъ къ своей цѣли существа, стремящiеся къ ис-

¹⁾ Samyuttaka Nikāya, т. II.

кушленію, то побѣдоносно подвигаясь впередъ, то отступая. Путь этотъ неизмѣримо длиненъ, но и у него есть конецъ. Послѣ безчисленныхъ странствованій по мірамъ и міровымъ эпохамъ предъ глазами путника появляется наконецъ желанная цѣль.—И тогда къ его сознанию побѣды примѣшивается гордое сознаніе, что побѣда достигнута собственными силами. Буддистъ не обязанъ благодарить Бога за свою побѣду, такъ какъ онъ во время своей борьбы не призывалъ на помощь Бога. Боги преклоняются предъ нимъ, а не онъ предъ богами. Помощь въ своей борьбѣ онъ получалъ только отъ людей, шедшихъ по пути искупленія раньше его, отъ Буддъ и ихъ просвѣщенныхъ учениковъ, которые боролись также, какъ теперь борется и онъ, и которые не дали ему побѣды и одолѣнія, а только указали путь къ нимъ.

Буддизмъ видитъ первыя ступени своего побѣдоноснаго пути въ унаслѣдованныхъ имъ отъ общаго владѣнія индійской религіозной жизни упражненіяхъ внутренняго самоуглубленія: въ нихъ благочестивые люди отвращаютъ свои взгляды отъ внѣшняго міра съ его пестрыми, измѣнчивыми формами и въ глубинѣ своего собственнаго Я, вдали отъ страданій и наслажденій, находятъ прекращеніе всего скоропреходящаго. Для буддизма набожное самоуглубленіе то же, что для другихъ религій молитва.

Несомнѣнно, что разнообразныя и методическія старанія достигнуть состоянія самоуглубленія играли особенно выдающуюся роль въ жизни буддійскихъ монаховъ. Это доказывается и прозаическими и поэтическими священными текстами. Монахъ умѣетъ такъ передать всему своему тѣлу счастливое ощущеніе самоуглубленія, отдѣленное отъ всего нечистаго, что всѣ части тѣла проникаются этимъ ощущеніемъ. Тѣ монахи, которыхъ шумъ ихъ собратій можетъ вывести изъ состоянія самоуглубленія, заслуживаютъ неодобренія. Заботливый хозяинъ, когда онъ указываетъ монахамъ ихъ комнаты, всегда старается отвести общую квартиру тѣмъ изъ нихъ, которые обладаютъ святымъ даромъ самоуглубленія, чтобы другіе имъ не мѣшали ¹⁾. Въ произведеніяхъ мо-

¹⁾ Mahaassapurasutta Majjh. Nik. т. I. ст. 276. Mahavagga V, 6. Cullavaga IV 4, 4.

наховъ-поэтовъ высказывается часто любовь къ лѣсному уединенію, полному блаженства святого самоуглубленія. „Какъ прекрасно жить одному въ лѣсу, когда глазъ мой не видитъ никого ни предо мной, ни сзади меня. Пойду я въ пустыню, въ лѣсъ, восхваляемый Буддой; хорошо тамъ одному монаху, стремящемуся къ совершенству. Одинъ, увѣренный въ своей цѣли, вступлю я въ прекрасный лѣсъ, приносящій радость благочестивому борцу, въ это жилище могучихъ слоновъ. Въ богатомъ цвѣтами лѣсу Сита, въ прохладной горной пещерѣ, вымою я тѣло свое, и буду странствовать тамъ одинокій. Одинъ, безъ товарищей, въ обширномъ, прелестномъ лѣсу—когда достигну я цѣли? Когда освобожусь я отъ грѣховъ?“¹⁾

„Когда на небѣ гремитъ громъ, а дождевые потоки наполняютъ все воздушные пути, тогда монахъ въ горной пещерѣ предается самоуглубленію—и нѣтъ для него высшей радости. На украшенномъ цвѣтами берегу рѣчки, увѣчанной пестрой лѣсной зеленью, весело сидитъ онъ, предаваясь самоуглубленію—и нѣтъ для него въ мірѣ высшей радости“²⁾.

Подробныя описанія такого душевнаго состоянія, — хотя схоластическія разсужденія о неопредѣленныхъ или воображаемыхъ психологическихъ категоріяхъ очень портятъ реальность описываемой картины—не оставляютъ никакого сомнѣнія въ томъ, что въ этомъ состояніи, кромѣ аффектовъ, возможныхъ и для здороваго ума, дѣло необходимо и безъ явленій патологическихъ. Условій для этихъ патологическихъ явленій было много; у людей, оторванныхъ силой религіозной идеи отъ всехъ нормальныхъ условій домашней и общественной жизни, физическія послѣдствія странствующей нищенской жизни въ соединеніи съ чрезмѣрнымъ возбужденіемъ нервной системы, истощаемой напряженной умственной дѣятельностью, должны были вызывать предрасположеніе къ такимъ болѣзненнымъ явленіямъ. Въ священныхъ текстахъ часто упоминается о галлюцинаціяхъ слуха и зрѣнія, о „небесныхъ формахъ“ и „небесныхъ звукахъ“³⁾.

1) Theragatha 537. Изреченіе Ekavihariya Thera.

2) Theragatha 522. Изреченіе Thera Bhūta.

3) Напримѣръ въ Mahālisuttanta. (Digha N.).

Разсказывається, что Будда въ то время, когда стремился къ просвѣщенію, видѣлъ „свѣтъ и появленія формъ“ или одинъ свѣтъ и однѣ формы¹⁾). Можно полагать, что явленія боговъ и искуителя, о которыхъ довольно часто упоминается въ священныѣхъ текстахъ, были такими галлюцинаціями. Однако такія видѣнія являются все-таки не особенно часто. Обычный типъ „самоуглубленія“—это тотъ типъ, который является въ безчисленное количество разъ упоминаемыхъ и описываемыхъ „четыреѣхъ ступеняѣхъ самоуглубленія (j'hāna)“. Въ уединенной комнатѣ и еще чаще въ саду садятся „съ скрещенными ногами, съ выпрямленнымъ туловищемъ, окружая лицо свое бдительноѣ мышлениемъ“. Въ такой позѣ пребываютъ долго совершенно неподвижно, постепенно, въ извѣстномъ порядкѣ освобождаются отъ элементовъ „наслажденія и злыхъ чувствъ“, отъ „обдумыванья и взвѣшиванья“, отъ радости и страданія; и въ концѣ концовъ удерживаютъ дыханіе. Такимъ образомъ духъ „сосредоточивается, очищается, освобождается отъ скверны, освобождается отъ грѣховъ и дѣлается гибкимъ и пригоднымъ къ работѣ, твердымъ и не подверженнымъ колебаніямъ“. При подобномъ состояніи пробуждалось живое существо ясновидящаго познанія міровой связи. Предъ христіанами въ минуту экстаза открывались тайны сотворенія міра; а буддисты въ такія минуты созерцали прошлое своего Я въ безчисленные періоды переселеній душъ, познавали существа, странствующія по мірамъ, видѣли, какъ они умираютъ и возрождаются, проникали мысли другихъ. Съ этимъ же состояніемъ соединяли и обладаніе чудотворной силой, способность исчезновенія и внезапнаго появленія, способность раздроблять на нѣсколько частей свое собственное Я. Но рядомъ съ такимъ патологическимъ душевнымъ состояніемъ разсказывается о другой концентраціи духа, основанной просто на постепенномъ и методическомъ абстрагированіи отъ разнообразія явленій міра²⁾). „Какъ этотъ домъ Мигāрамātā пусть, и нѣтъ въ немъ слоновъ и рогатаго скота, жеребцовъ и ко-

¹⁾ Upakilesiya Suttanta (Majjhima N.).

²⁾ Cūlasunnatasutta (Majjh. N.).

блищъ, нѣтъ ни серебра ни золота, нѣтъ ни мужчинъ, ни женщинъ, и только одни монахи живутъ въ немъ—такъ, Ананда, и монахъ абстрагируетъ отъ представленія „человѣкъ“ и думаетъ только о представленіи „лѣсъ“... Потомъ онъ видитъ, что у него въ сознаніи пустота относительно представленія „деревня“ и такая же пустота относительно представленія „человѣкъ“: нѣтъ у него пустоты только относительно представленія: „лѣсъ“. Потомъ абстрагируется и представленіе „лѣсъ“, и приходятъ къ представленію о „землѣ“, помимо всякихъ разнообразій земной поверхности, далѣе духъ поднимается до представленій о „бесконечности пространства“, „бесконечности времени“, „несуществованія чего бы то ни было“—и такимъ образомъ съ каждой изъ такихъ умственныхъ операций приближаются къ искупленію ¹⁾.

То, что дѣлаетъ искупленіе совершеннымъ, есть мудрость, т.-е. познаніе ученія, а именно познаніе четырехъ священныхъ истинъ, а мудрость и самоуглубленіе взаимно поддерживаютъ другъ друга. „Нѣтъ самоуглубленія, гдѣ нѣтъ мудрости; и нѣтъ мудрости, гдѣ нѣтъ самоуглубленія. Тотъ, въ комъ пребываетъ самоуглубленіе и мудрость,—по истинѣ близокъ къ Нирванѣ“ ²⁾.

Рядомъ съ ученіемъ о самоуглубленіи образовалось другое ученіе, занимающееся послѣдними стадіями пути искупленія.—Это теорія четырехъ классовъ, на которые распадутся всѣ приближающіеся къ цѣли вѣрующіе, смотря по большому или меньшему совершенству своей святости. Это

1) Очень возможно, что эти представленія, достигаемыя нормальнымъ путемъ послѣдовательныхъ абстракцій, появляются иногда и въ патологической формѣ. Когда говорятъ: онъ поднимается на ступень бесконечности пространства, на которой признается: „пространство бесконечно“—онъ поднимается на ступень не существованія чего бы то ни было, на которой познается: „нѣтъ чего бы то ни было“—то возможно, что пантеистическая мистика, замѣтованная изъ браманской метафизики, здѣсь соединяется съ болезненнымъ состояніемъ душевной пустоты, хорошо извѣстнымъ психіатрамъ. Когда Шюде (Schüde) описываетъ „универсальное чувство небытія (ничто)“, и приводитъ слова одного больного: „это ничего, и ничего не существуетъ и ничего не будетъ“ (Geisteskrankheiten стр. 100)—то это очень похоже на переводъ какойнибудь буддической Сутры о параллельной буддическому ученію браманской доктринѣ смот. *Mogahina* 1, 42.

2) *Dhammapada* 372.

ученіе въ древнихъ текстахъ стоитъ на заднемъ планѣ. Тогда удволювались только раздѣленіемъ душъ людей, слышавшихъ и принявшихъ проповѣдь Будды, на два разряда. У однихъ пробуждалось сознаніе о скоропреходящести всего земного, „открылся у нихъ—таковы обыкновенныя выраженія священныхъ текстовъ—чистый и незапятнанный глазъ истины: все подвержено происхожденію и все подлежитъ уничтоженію“. Они познаютъ тогда необходимость полного страданія скоропреходящаго, какъ сущность всякаго бытія. Человѣкъ, достигшій этого знанія, сдѣлавшійся монахомъ и упорно стремящійся къ искупленію, можетъ надѣяться, что онъ сдѣлаетъ послѣдній шагъ и достигнетъ того, что „его душа, вслѣдствіе прекращенія привязанности ко всему земному, будетъ свободна отъ грѣховъ“, достигнетъ послѣдней цѣли духовнаго стремленія: искупленія и святости¹⁾.

Мы не будемъ говорить подробно о позднѣйшей системѣ четырехъ классовъ вѣрующихъ, системѣ, изуродованной все болѣе и болѣе накопившимися схоластическими наростами²⁾.

¹⁾ Доказательство признанія этихъ двухъ душевныхъ состояній даетъ рассказъ о первыхъ проповѣдяхъ Будды и о первыхъ обращеніяхъ въ буддизмъ (Mahavagga кн. 1).

²⁾ Мы можемъ ограничиться краткой характеристикой этихъ ступеней, нерѣдко встрѣчающейся въ священныхъ текстахъ (см., напр., Maharatipibbana Sutta ст. 16). Нижнее положеніе занимаютъ Sotaranna, т.-е. вступившіе на путь святости. О нихъ въ текстахъ говорится: „они вступили на путь посредствомъ уничтоженія трехъ узъ: они не подлежатъ возрожденію въ низшихъ мірахъ (въ аду, въ мірѣ призраковъ и въ мірѣ животныхъ); они увѣрены въ искупленіи, и достигнутъ высшаго познанія“. Слѣдующій классъ вѣрующихъ Sakadagami („однажды возвращающіеся“): „они сдѣлали однажды возвращающіеся посредствомъ уничтоженія трехъ узъ; возвратившись еще одинъ разъ въ этотъ міръ, они достигнутъ конца страданія“. За ними слѣдуютъ Anagami („невозвращающіеся“): „посредствомъ уничтоженія пяти первыхъ узъ они дѣлаются существами, появляющимися сами по себѣ (т.-е. они вступаютъ въ бытіе, не будучи зачаты и рождены, а это бываетъ въ высшихъ мірахъ боговъ); они достигаютъ тамъ (т.-е. въ мірѣ боговъ) Nirvany и не подлежатъ возвращенію изъ того міра“. Кажется, что при опредѣленіи этого класса вѣрующихъ вліяли особенныя соображенія относительно мірянъ, послужившихъ общинъ; за ними въ силу ихъ пребыванія въ міру нельзя было признать совершенной святости, и однако имъ нельзя было отказать въ какомъ нибудь близкомъ къ такой святости положеніи. Наконецъ высшая изъ четырехъ ступеней—Arhat, т.-е. Святой. Мнѣніе Чайльдерса (Dictionary ст. 268 и 444), что высшихъ ступеней ряда нельзя достигнуть, не пройдя по порядку низшихъ, совершенно неосновательно, по крайней мѣрѣ для древнѣйшаго періода буддѣйской догматики.

Слѣдуетъ замѣтить при этомъ, что принадлежность къ тому или другому изъ этихъ классовъ не давала вѣрующему какихъ либо притязаній на болѣе или менѣе вліятельное положеніе въ общинѣ; насколько каждая отдѣльная личность приблизилась къ святости—это было ея личное дѣло, до котораго общинѣ, какъ таковой, не было никакого дѣла ¹⁾). Только монаховъ считали способными достигъ высшей ступени, ступени совершеннаго искупленія ²⁾). Понятно, что люди отказавшіеся ради блаженства отъ всего земнаго не могли признать, что внутреннее освобожденіе отъ міра и міроваго страданія соединимо съ пребываніемъ человѣка въ мірской жизни. И все-таки въ пользу благочестивыхъ мірянъ было сдѣлано одно исключеніе, если не для ихъ жизни, то, по крайней мѣрѣ, для смерти—вѣрующій, мудрый мірянинъ, направляющій свои послѣднія мысли, свое послѣднее предсмертное желаніе на уничтоженіе всего земнаго, достигаетъ этой цѣли. „Истинно говорю тебѣ, Маганама, что между свѣтскимъ ученикомъ, душа котораго достигла этой ступени искупленія, и монахомъ, душа котораго искуплена отъ всякой скверны, нѣтъ никакого различія, относительно того, что касается состоянія ихъ искупленія“ ³⁾).

¹⁾ Насколько мнѣ извѣстно, буддійское право общины только въ одномъ случаѣ признаетъ правовыя послѣдствія принадлежности монаха къ одной изъ четырехъ ступеней, а именно: человѣкъ, убившій святого, не можетъ получить монашескаго посвященія (Mahavagga I, 66). Но возможно, что слово „святой“ есть просто остатокъ древней манеры выраженія, и не употребляется, какъ слово техническое; возможно, что это правило первоначально имѣло тотъ смыслъ, что запрещалось вообще допущеніе въ общину убійцы.

²⁾ Это доказывается уже самимъ словомъ Añña („святой“), т. е. чело-вѣкъ, который имѣетъ притязаніе—притязаніе на дары и почитать.

³⁾ Samyuttaka Nikaya т. III. Позднѣйшая, насколько мнѣ извѣстно, въ священныя тексты не встрѣчающаяся доктрина (въ Миллиндапанна царь приводитъ эту доктрину не къ проповѣди Будды; онъ просто говоритъ: „вы, монахи, учите“ и т. д.) устанавливаетъ это положеніе такимъ образомъ, что и мірянинъ можетъ достигнуть святости, но что онъ не можетъ вынести тяжести ея, какъ стебелекъ травы не можетъ вынести тяжести камня. Потому онъ въ тотъ самый день, когда достигаетъ святости, долженъ или получить монашеское посвященіе или, если этого не позволяютъ какія либо обстоятельства, войти въ Nirvana (Milindapanna ст. 265). — Изъ такой доктрины образовалось тоже, насколько мнѣ извѣстно, чуждое священнымъ текстамъ исключеніе составляютъ нѣкоторыя мѣта, очевидно, позднѣйшаго сочиненія Арчавага „представляющее, что вѣрующіе обыкновенно достигали искупленія въ циркульѣ“—т. е. получая тонзуру, знакъ перехода изъ свѣтской жизни въ монашество.

Выше всѣхъ четырехъ ступеней святости стоятъ Совершенные, „достигшіе достоинства Будды только для самихъ себя“ (Рассекабуддха): они получили искупительное знаніе, не какъ ученики святого, всемірнаго Будды, а сами, собственными силами; но ихъ совершенство не достигло еще той ступени, чтобы они могли возвѣстить его міру. Въ священнѣхъ текстахъ рѣдко говорится объ этомъ понятіи Рассекабуддха; въ представленіяхъ древней общины это понятіе играло не особенно видную роль. Кажется, полагали, что Рассекабуддха жили, главнымъ образомъ, въ тѣ вѣка, когда не было всемірныхъ Буддъ и основанныхъ ими общинъ; понятіе о Рассекабуддха именно и означало, главнымъ образомъ, то, что и въ такое время для серьезныхъ стремленій не былъ совершенно закрытъ доступъ къ искупленію. Позже появившееся ученіе, что появленіе Рассекабуддха можетъ происходить только въ тѣ эпохи, когда нѣтъ всемірныхъ Буддъ, какъ мнѣ кажется, было совершенно не согласно съ догматикой священнѣхъ Палійскихъ текстовъ. „Во всемъ мірѣ—говоритъ Будда ¹⁾—нѣтъ никого равнаго Рассекабуддха'ѣ, кромѣ меня“—такимъ образомъ, по всей видимости, существованіе такихъ святыхъ допускалось и при жизни Будды.

Наконецъ выше четырехъ ступеней вѣрующихъ и святыхъ стоятъ „возвышенные, святые, всемірные Будды“. Они воплощаютъ идею высочайшаго совершенства.

Могутъ спросить, какимъ образомъ мы только теперь заговорили о догмѣ о Буддѣ, да и то только въ связи съ другими, болѣе существенными для ученія буддизма, мыслями. Развѣ ученіе о личности Будды ученіе второстепенное? Развѣ не должно оно служить основой буддизма, настолько же, насколько ученіе о личности Христа составляетъ основу христіанства?

Различіе этихъ двухъ религій не выступаетъ нигдѣ съ та-

¹⁾ Aparāna fol ki Phayre Ms. Утвержденіе, что въ одной и той же міровой системѣ одновременно не могутъ существовать двое святыхъ, всемірныхъ Буддъ (Anguttara Nikāya т. I, ст. 27) совсѣмъ не исключаетъ возможности одновременнаго появленія всемірнаго Будды и Рассекабуддха'ы.

кой ясностью, какъ именно въ этомъ вопросѣ. Несомнѣнно справедливо—хотя и можетъ показаться парадоксальнымъ—то утверженіе, что буддійское ученіе могло бы быть во всѣхъ своихъ существенныхъ пунктахъ именно такимъ, каково оно есть, еслибы въ немъ и совсѣмъ не существовало понятія о Буддѣ. Несомнѣнно, что незабвенное воспоминаніе о земной жизни Будды, что вѣра въ слова Будды, какъ въ слова самой истины, что подчиненіе его закону, какъ закону святости—несомнѣнно, что всѣ эти моменты имѣли огромное значеніе для формы религіозной жизни и религіознаго чувства въ общинѣ учениковъ Будды. Но для догматическаго пониманія великой проблемы, составляющей центръ всей буддійской догматики, для пониманія вопроса о страданіи и объ искупленіи, догма о Буддѣ не имѣетъ особаго первенствующаго значенія. Въ буддійскомъ символѣ вѣры, въ формулѣ о четырехъ священныхъ истинахъ, не встрѣчается даже слова: „Будда“.

Мнѣ думается, что ключъ для объясненія такого замѣчательнаго отношенія понятія о Буддѣ къ главнымъ идеямъ буддійскаго ученія можно найти въ исторіи метафизики, предшествующей буддизму.

Когда такое ученіе, какъ христіанское, вырастаетъ на основѣ сильной вѣры въ Бога, то совершенно естественно, что въ сознаніи общины на личность того, который является учителемъ и образцомъ для жизни своихъ учениковъ, на личность, которая получаетъ, такимъ образомъ, огромное значеніе, падаетъ отблескъ величія и самой сущности Всемогущаго и Всеблагаго Бога. Милость Бога должна дать человѣку вѣчную жизнь: Учитель дѣлается посредникомъ, чрезъ посредство котораго дѣйствуетъ на людей божественная милость. Его существо поднимается въ метафизическомъ достоинствѣ до сліянія съ существомъ Бога; Его земная жизнь и страданія представляются искупляющими міръ жизнью и страданіями Бога. Условій, при которыхъ могло бы совершиться аналогичное развитіе представленій о личности Будды, не существовало. Вѣра въ древнихъ боговъ была разрушена пантеизмомъ ученія объ Атманѣ; но Атманъ, вѣчно покоящееся Единое Цѣлое, не былъ богомъ, который могъ бы сжалиться надъ

людьми, и совершить дѣло искупленія. Да и вѣра въ Атмана поблѣднѣла, даже утратилась; и властелиномъ міра, жаждущимъ искупленія, остался не богъ, а естественный законъ необходимой связи причинъ и слѣдствій. Единственной личностью, дѣйствующей въ борьбѣ противъ страданія и смерти, оставался только человѣкъ; онъ мудрымъ познаніемъ естественнаго закона долженъ былъ занять относительно его такое положеніе, въ которомъ этотъ законъ не могъ дѣйствовать на него и приносить ему страданіе.

Этимъ развитіемъ метафизическаго мышленія опредѣлялись важнѣйшіе моменты догматическаго пониманія личности Будды. Онъ не могъ быть происходящимъ отъ боговъ и искупителемъ, ибо искупленія и не ждали отъ боговъ. Искушить должно было познаніе, искупить *меня* должно *мое* познаніе: и такъ Будда долженъ быть великимъ познающимъ и приносящимъ въ міръ познаніе. Онъ долженъ быть такимъ существомъ, которое не отличается отъ другихъ какимъ либо прирожденнымъ благородствомъ ¹⁾; онъ только первымъ посредствомъ высшихъ и упорныхъ стремленій находитъ путь, по которому, слѣдуя за нимъ, идутъ другіе. Въ извѣстномъ смыслѣ можно сказать, что всякій ученикъ достигающій святости, на столько же Будда, какъ и самъ учитель ²⁾. Это представленіе о существенномъ равенствѣ Будды со всѣми искупленными очень ясно высказывается въ слѣдующихъ словахъ: „когда о, браманъ, курица кладетъ яйца, восемь,

¹⁾ То обстоятельство, что Будда прежде своего послѣдняго рожденія на землѣ пребывалъ въ небѣ боговъ Тузита и оттуда сошелъ на землю, со-всѣмъ не доказываетъ, что ему приписывали не человѣческую, а богочеловѣческую сущность. Человѣкъ, бывшій богомъ въ одномъ существованіи, можетъ возродиться въ слѣдующемъ, какъ животное или въ аду. Будда въ своемъ предпослѣднемъ существованіи былъ богомъ Тузита, а въ болѣе раннихъ львомъ, павлиномъ, зайцемъ и т. д.; въ послѣднемъ же своемъ существованіи онъ былъ человѣкомъ и только человѣкомъ, а не богочеловѣкомъ.

²⁾ По обыкновенной терминологіи святыя ученики Будды не называются, правда, Буддами, и однако изъ многихъ мѣстъ текста видно, что они признаются таковыми. Такъ напр. *Sotāraṇna* опредѣляется какъ личность, достигнувшая высочайшаго познанія (*Sambodhi*). Особенно относительно поэтическихъ текстовъ можно сомнѣваться, употребляется ли въ нихъ слово *buddha* въ специальномъ смыслѣ этого слова или въ примѣненіи ко всякому святому: см. *Dhammapada* V. 398 (стр. V. 419).

или десять или двѣнадцать яицъ, и посидитъ на нихъ и со- грѣетъ ихъ и высидитъ и когда потомъ одинъ изъ цыплятъ первый своимъ клювомъ или концомъ ноги разобьетъ скорлупу и счастливо выльзетъ изъ яйца — то какъ назвать цы- пленка, старшимъ или младшимъ“?

„Его нужно назвать старшимъ, досточтимый Готама, по- тому онъ старше другихъ цыплятъ“.

„Такъ и я, браманъ, старшій изъ существъ, жившихъ замкнутыми въ незнаніи, какъ въ яйцѣ, а потомъ разбившихъ скорлупу незнанія и достигшихъ въ мірѣ достоинства воз- вышеннаго, всемірнаго Будды. Таковъ и я, о браманъ, стар- рѣйшій, благороднѣйшій изъ существъ“¹⁾. Не Будда дастъ искупленіе людямъ, но онъ учитъ искупать самихъ себя такъ же, какъ онъ искупилъ себя. Они принимаютъ его воз- вѣщеніе истины, не потому, что оно исходитъ отъ него, но потому, что въ ихъ умѣ появляется пробужденное его сло- вомъ познаніе того, о чемъ онъ проповѣдуетъ²⁾.

Изъ этого, конечно, не слѣдуетъ, что въ вѣрованіяхъ общины личность Будды не перешла границы земной и че- ловѣческой реальности, что догматика не окружала его бле- стящимъ вѣнцомъ озаряющаго всю вселенную величія. Стра- на, гдѣ жилъ Будда, не была страной Сократа; Индія не походила на Аѳины временъ Фукидида и Аристофана — въ Греціи не могли появляться на землѣ Саммасамбудды и бо- гочеловѣки. Но индусы привыкли переплетать естественныя, земныя явленія въ одну фантастическую сѣть безконечныхъ и безиредѣльных образовъ. У индусовъ, чѣмъ больше мы- шленіе занималось какой нибудь идеей, чѣмъ чаще оно воз- вращалось къ ней, тѣмъ болѣе челоѣческое, земное исчеза- ло и замѣнялось мечтательнымъ, типическимъ, всемірнымъ. Въ тотъ вѣкъ, когда ученіе о страданіи всего земного и

1) Suttavibhanga Pārājika I. 1. 1.

2) Такъ въ одной проповѣди Будды послѣ изложенія формулы причин- ности, говорится: „если вы, ученики, познаете это и будете такимъ обра- зомъ смотрѣть на это, то скажете ли вы: мы чтимъ учителя, и изъ почте- нія къ нему мы говоримъ такъ?“ — „Нѣтъ, мы не скажемъ того, господинъ“. — „Не скажете ли вы, ученики, что вы это сами познали, сами узрѣли, сами поняли?“ — „Но не такъ, господинъ!“ (Mahatanhasamkhaya Sutta, Majjhima Nikāya т. I. ст. 265).

объ искупленія впервые начало занимать ющую мысль индусовъ, могли считать Яджнавалькію или Шандилью просто мудрыми и чистыми людьми: но для буддійскаго міровоззрѣнія легкіе абрисы такихъ фигуръ сдѣлались уже догматическимъ типомъ возвышеннаго, святаго, всемірнаго Будды, являшагося въ опредѣленные вѣчными міровымъ порядкомъ времена.

Историческая фигура одного дѣйствительнаго Будды должна была по необходимости для догматики превратиться въ безконечное количество Буддъ, жившихъ въ прошлые вѣка и имѣющихъ появиться въ будущемъ. Такая вѣра, которая измѣряла прошедшее существованіе этого міра тысячелѣтіями, а будущее его только годами, а, можетъ быть, только днями, могла удовольствоваться признаніемъ одного Спасителя, появленіе котораго предсказывалось въ прошломъ, и второе пришествіе котораго обозначало конецъ міра. Но для индуса горизонты міровой жизни были безпредѣльными: въ безконечной дали прежнихъ вѣковъ, въ безконечной дали будущаго, во все эти громадныя міровыя періоды, въ громадныхъ числахъ которыхъ любили выражать преобладающее у индусовъ чувство своего собственного ничтожества, вѣчно повторяется одинъ и тотъ же вѣчный процессъ происхожденія, уничтоженія и появленія. Возможно ли было признать, чтобы то, что казалось людямъ центромъ ихъ собственнаго міра, центромъ ихъ эпохи, было и единымъ средоточіемъ всехъ міровъ и всехъ эпохъ?

При появленіи и печезновеніи всехъ міровыхъ эпохъ, во всемъ мрачномъ бытіи непрерывно проявляется стремленіе къ свѣту искупленія и потому въ извѣстныя опредѣленныя эпохи ¹⁾ извѣстныя личности должны были достигать

1) Появленіе Буддъ въ различные міровыя періоды не было однообразно по времени. Въ одной изъ Палийскихъ сутръ имѣются указанія, что послѣдніе изъ Буддъ появлялись въ такіе промежутки времени: одинъ въ 91 міровомъ вѣкѣ до времени Будды, два въ 31 вѣкѣ, настоящей міровой вѣкѣ есть „благословенный“ (bhaddakappa): въ немъ было пять Буддъ, изъ которыхъ четвертый есть Готама и ожидается появленіе пятаго, Метейя. — Едва ли нужно говорить о томъ, что все эти Будды, кромѣ, конечно, Готамы Будды, совершенно фантастичныя фигуры. Якоби—*Indian Antiquary* 1880 ст. 158—полагаетъ, что въ указаніяхъ секты Джайна о Джинахъ древ-

искупленія, къ которому была направлена вся ихъ дѣятельность во время безчисленнаго количества ихъ прежнихъ существованій; такія личности дѣлались Буддами и совершали предопредѣленное отъ вѣка поприще Будды. Всѣ они родились въ восточной части Средней Индіи¹⁾; всѣ происходили изъ родовъ брамановъ и кшатріевъ; всѣ достигли искупительнаго познанія подъ деревомъ. Жили они на землѣ неодинаковое время, смотря по той эпохѣ, въ которую они появлялись, и возвышенное ими ученіе продержалось то же различное время, то дольше, то меньше времени, но во всякомъ случаѣ извѣстное опредѣленное для каждаго изъ Буддъ время. „Пятьсотъ лѣтъ, Ананда, будетъ существовать истинное ученіе“ — сказала Будда свосму любимому ученику²⁾. Потомъ вѣра исчезаетъ до тѣхъ поръ, пока не появится новый Будда и „не приведетъ въ движеніе колесо закона“.

Буддисты полагаютъ, что какъ въ неизмѣнные по времени міровые періоды является цѣлый рядъ Буддъ, такъ и неизмѣримыя пространства имѣютъ своихъ Буддъ. Въ древнихъ текстахъ идея о Буддахъ, появляющихся въ далекихъ міровыхъ системахъ, упоминается только вскользь; но для индійской фантазіи кажется совершенно естественнымъ предположеніе, что въ мірахъ, отдѣленныхъ отъ насъ безконечно большимъ пространствомъ, идетъ такая же борьба ради искупленія, какъ и на земномъ шарѣ. „Не можетъ случиться, ученики—говоритъ Будда—невозможно, чтобы въ одной и той же міровой системѣ одновременно, не раньше и не позже, появились два святые всемірные Будды“³⁾. — Въ

нихъ время, по крайней мѣрѣ послѣдній изъ предшественниковъ Натипутты. Парсва, есть личность историческая. Я же считаю это по меньшей мѣрѣ сомнительнымъ. Срав. Lehmann-Beichungen der Jaina-Literatur 68 см. Wiener Zeitschr. für d. Kunde d. Morg. III, 337.

¹⁾ Такъ гласитъ каноническая традиція. Sullavagga XII. 2, 3. Это мѣсто поучительно въ томъ отношеніи, что оно показываетъ, что древній буддизмъ былъ очень далекъ отъ всякаго космополитизма, который обыкновенно приписывается буддѣйской вѣрѣ, и что онъ считаетъ свою родину избранной страной.

²⁾ Sullavagga X, 1, 6. Позже, когда эти пророчества не оправдались, начали, разумѣется, признавать, что ученіе будетъ существовать дольше. Ср. Кёппель I, 327.

³⁾ Anguttara Nikāya.

этихъ словахъ мы имѣемъ право видѣть указаніе на то, что въ другихъ міровыхъ системахъ, независимо отъ того, что происходитъ въ нашемъ мірѣ, одерживаются такія же побѣды свѣта надъ мракомъ, какую одержалъ на землѣ подъ деревомъ при Урувелѣ Будда ¹⁾.

Мы не будемъ говорить о схоластическихъ признакахъ, приписываемыхъ догматикой возвышенному, святому, высочайшему Буддѣ, о десяти силахъ Будды, о тридцати двухъ виѣшнихъ знакахъ его и т. д. Въмѣсто всего этого мы пробуемъ нарисовать общую картину, составленную изъ соединенія всѣхъ этихъ совершенствъ, картину высочайшей силы, высочайшаго знанія, высочайшаго мира и высочайшаго милосердія.

Приведемъ подлинныя слова текста.

Будда говоритъ: „Я побѣдитель всего, всезнающій, во всемъ незапятнанный. Я оставилъ все; Я искупленный и не имѣю желаній. Я обладаю познаніемъ благодаря своей собственной силѣ—кого же Я могу назвать своимъ учителемъ? У меня нѣтъ учителя, Я несравненный. Ни въ мірѣ, ни на небѣ нѣтъ никого, мнѣ подобнаго. Я святой въ мірѣ, Я высочайшій учитель. Одинъ Я есть совершенный Будда, пламя во мнѣ угасло, и Я достигъ Nirваны ²⁾.—Каккана называетъ его „возвышеннымъ, приносящимъ и раздающимъ всѣмъ миръ, чувства котораго покойны, душа котораго кротка, высочайшимъ побѣдителемъ себя, богатымъ миромъ, героемъ, побѣдившимъ себя, и наблюдающимъ надъ собой, держащимъ въ уздѣ чувства свои“.—„Онъ появился въ мірѣ для блага людей, для радости людей, изъ милосердія къ міру, для благословенія, спасенія и радости боговъ и людей“ ³⁾. Такими были Будды всѣхъ прошлыхъ вѣковъ, такими будутъ Будды и будущаго времени.

Наступитъ ли когда конецъ ихъ появленію? Будетъ ли

¹⁾ Изъ позднѣйшихъ текстовъ Mahavastu (т. I. ст. 123) занимается подробно вопросомъ объ одновременномъ существованіи безчисленныхъ Буддъ въ различныхъ міровыхъ системахъ.

²⁾ Mahavagga I, 6, 8.

³⁾ Anguttara Nikaya т. I, ст. 21.

когданибудь побѣда настолько полной, что все существа достигнуть исполненія?

Вѣрующіе въ древнія времена рѣдко думали о вопросахъ такого отдаленнаго будущаго. И все-таки они касались и ихъ. Въ разсказѣ о смерти Будды приводится изреченіе, сказанное богомъ Брамой, когда святой вошелъ въ Нирвану:

„Въ мірѣ все существа тѣло свое оставляютъ—
Такъ и Будда теперь, побѣдоносный, учитель міровъ
Совершенный, могучій, въ Нирвану вошелъ“¹⁾.

Стало быть, все существа достигнуть когданибудь Нирваны.

Останется ли навѣки, даже и тогда, когда все одушевленные, способныя къ страданіямъ существа исчезнутъ изъ царства бытія, потокъ Sankhàra, происхожденіе и уничтоженіе міра? Или, послѣ уничтоженія всякаго сознанія, въ которомъ отражается міръ явленій, міръ Sankhàra уничтожится? Будетъ ли Нирвана, въ глубинѣ которой погрузятся все царства видимаго міра, Единымъ и Сущимъ?

Для буддизма эти вопросы излишни: „Возвышенный не открылъ этого; ибо это не нужно для спасенія, не нужно для благочестивой жизни, для отрѣшенія отъ всего земнаго, для уничтоженія желанія, для покоя, познанія, просвѣщенія. Нирваны—потому Возвышенный и не открылъ этого“.

¹⁾ Въ познѣйшее время въ Mahāvastu т. I, ст. 124) говорится совсѣмъ другое: сравн. также Milindapaṇha, ст. 69.

ОТДѢЛЪ ТРЕТІЙ.

ОБЩИНА УЧЕНИКОВЪ БУДДЫ.

Общинное право и книги закона.

Займемся теперь изложеніемъ внѣшнихъ правилъ, духовныхъ обычаевъ и духовнаго права монашеской общины учениковъ Будды. Эта община съ самаго начала является устроенной, какъ юридическая личность. Для принятія въ общину новаго члена нужно было совершить извѣстный правовой актъ. Вся дѣятельность членовъ общины должна была руководиться общиннымъ правомъ. Сама община наблюдала, какъ дисциплинарный судъ, имѣющій опредѣленные установленныя правила, надъ соблюденіемъ духовныхъ положеній.

Нельзя удивляться этому раннему появленію этихъ твердыхъ правовыхъ формъ общинной жизни. Развитая и опредѣленно сформированная догматика появилась столь же рано; характерныя черты вѣка, въ который развился буддизмъ, предшествующіе историческіе моменты, на которыхъ онъ основывается, объясняютъ и то и другое явленіе. Другіе монашескіе ордена, существовавшіе до Будды или одновременно съ нимъ и общій источникъ всѣхъ этихъ формъ, браманизмъ, создали какъ въ догматической метафизикѣ, такъ и въ нравѣ и въ обычаяхъ духовной жизни цѣлый рядъ готовыхъ формъ, которые буддизму пришлось только усвоить ¹⁾.

1) Якоби (Sacred Books XXII, стр. XXIV) собралъ рядъ частныхъ фактовъ, по которымъ можно прямо прослѣдить зависимость буддійскихъ и совершенно согласныхъ съ нимъ джайнскихъ монашескихъ правилъ отъ тѣхъ образцовъ, которые оставилъ имъ браманскій аскетизмъ—таковы, наприм., правила относительно несобиранія запасовъ, пребыванія на одномъ мѣстѣ во время дождливаго года и воздержанія относительно посященія деревень.

Образованіе церковныхъ правилъ, какъ бы оно скоро ни совершилось, тѣмъ не менѣе не могло быть минутнымъ дѣломъ. Въ текстахъ, содержащихъ законы общинной жизни, имѣются ясныя слѣды, позволяющіе различить древнѣйшія и позднѣйшія фазы этого развитія. Мы можемъ прослѣдить, какъ прежде всего образовались извѣстные положенія, которыя обыкновенно читались во время полнолунія и новолунія въ покаянныхъ собраніяхъ общины. Каждое изъ этихъ правилъ въ ясныхъ техническихъ выраженіяхъ опредѣляло степень вины монаха, нарушившаго эти правила. Очень возможно, что этотъ древній сборникъ воспрещеній, основа всего буддійскаго общиннаго права, сохранившійся подъ заглавіемъ *Pātimokkha* („отпущеніе“) относится ко времени самого Будды, ко времени неповѣдныхъ праздниковъ, справляемыхъ имъ вмѣстѣ со своими учениками¹⁾. Позднѣйшіе изъ священныхъ текстовъ указываютъ намъ кромѣ того, что въ послѣдующее время сдѣлалось необходимымъ дополнять опредѣленія *Pātimokkha* новыми законами, причемъ не осмѣливались передѣлывать древнія священныя формулы. Потому *Pātimokkha* оставался неприкосновеннымъ, но въ комментаріяхъ къ этому сочиненію и въ собственныхъ новыхъ сочиненіяхъ дали пересмотрѣнное и увеличенное изложеніе общинныхъ правилъ. Нисколько не опасались называть преступленія, о которыхъ не упоминалось въ *Pātimokkha*, но не позволяли себѣ дѣлать это въ тѣхъ же самыхъ выраженіяхъ.

¹⁾ Не въ самой *Pātimokkha*, но въ другомъ, тоже очень древнемъ, сборникѣ общинныхъ правилъ, находятся слѣды, указывающіе прямо на происхожденіе этихъ правилъ при жизни Будды. При обозначеніи личностей, которые не могутъ принять монашескаго посвященія, упоминается о томъ, „кто пролилъ кровь“. При этомъ нельзя предполагать, чтобы исключался всякій, нанесшій другому кровавыя раны, потому что не исключались даже все убійцы, а только отцеубійцы, убійцы матери и убійцы святого. Такъ что едва ли можно сомнѣваться въ правильности традиціоннаго толкованія этого положенія, что исключается тотъ, „кто ранилъ Будду такъ, что пролилъ его кровь“. Что эти опредѣленія происходятъ изъ того времени, въ которое они имѣли смыслъ, можно признать, если не совершенно вѣрнымъ, то по крайней мѣрѣ естественнымъ. Объясненіе см. соответственныя мѣста *Mahāvagga* I, 67; ср. *Sullav.* II, 39. *Dhammapāda* Comm. ст. 279. *Anguttara Nikāya* т. II: *pañcīme bhikkhave āpāyika nerayikā parikkappa atekicchā .Katame pañca? māta jivitā voropitā hoti, pitā jivitā t. e. araha jivitā t. e. tathāgatassa dutthena cittena lohitam uppāditam hoti. sam-gho bhūno hoti.*

какія употреблялись въ *Pātimokkha*, и къ нарушеніямъ вновь созданныхъ правилъ примѣняли новыя слова и вводили новыя формы дисциплинарнаго преслѣдованія ¹⁾). Такимъ образомъ въ нашемъ изслѣдованіи развитія правилъ общиннаго права древній и позднѣйшій періодъ различаются еще сильнѣе, чѣмъ въ развитіи догматики.

Несомнѣнно, что орденъ учениковъ Будды и особенно наиболѣе способные его члены фактически дѣйствовали въ смыслѣ образованія права и однако въ теоріи право-образованіе не можетъ принадлежать самой общинѣ. По мнѣнію буддистовъ законодательное право принадлежитъ только Буддѣ. Всѣ заповѣди и воспрещенія имѣютъ силу только потому, что по твердому убѣжденію вѣрующихъ такъ повелѣлъ Будда. Съ его смертію уничтожилась и возможность и необходимость составленія новыхъ законовъ. Община должна только примѣнять и объяснять правила Будды, точно также, какъ она обязана хранить открытое Буддой ученіе, но она и не призвана и не способна улучшать или развивать эти правила далѣе. „Община не утверждаетъ того, что не утверждено Буддой. Она принимаетъ правила такъ, какъ онѣ ихъ установилъ и придерживается ихъ“.—Такъ по традиціонной легендѣ рѣшило церковное собраніе вскорѣ послѣ смерти Будды ²⁾). Въ священныхъ текстахъ всѣ предписанія, которыя очевидно принадлежатъ къ позднѣйшему періоду, приписывались самому Буддѣ. Любопытна тутъ непослѣдовательность, къ которой прибѣгали изъ любви къ послѣдовательности: тѣ самыя правила, которыя боялись выразить въ древне-освященной формѣ положеній *Pātimokkha*, считались тѣмъ же менѣе повелѣніемъ святого и возвышеннаго Будды. Очевидно, что литургическая совѣстливость была сильнѣе исторической — если только возможно говорить вообще объ исторической совѣстливости при той полнѣйшей безцеремонности,

¹⁾ Ср. введеніе къ моему изданію *Vinaya Pitaka* т. I, ст. XVII.

²⁾ *Callavagga* XI, 1. 9. Сравн. *Suttavibhanga*, *Nissaggiya* XV, 1, 2. Разсказъ о соборѣ въ Везали (*Cull. XII*) ясно указываетъ, что община ограничивалась только истолкованіемъ духовнаго права, установленнаго Буддой.

съ которой всегда думали или, скорѣе сказать, не думали, въ Индіи о литературной и исторической реальности.

Древнія изложенія общиннаго права имѣютъ тѣ же самыя особенности, благодаря которымъ нѣкоторыя главы буддѣйской догматики кажутся намъ совершенно непонятными. Въ нихъ господствуетъ та же самая схоластичность, та же способность строить долгіе безконечные ряды понятій. Это не такія положенія, которыя созданы жизнью для жизни, а простыя схоластическія разглагольствованія, не практическія и въ сущности совсѣмъ не ясныя. Форма, въ которой они обыкновенно излагаются, самая простая. Вездѣ одна и та же схема. Во время оно, когда возвышенный Будда пребывалъ тамъ-то и тамъ-то, случилось то или другое неслыханное дѣло. Люди, которые услышали это, пришли въ ужасъ, роптали и бранились: какъ могутъ монахи, слѣдующіе за сыномъ Сакіевъ, вести себя такимъ образомъ, какъ ведутъ себя обыкновенные міряне—или какъ ведутъ себя невѣрующіе еретики,—смотря по случаю, о которомъ рассказываетя. Духовные братья слышать разговоръ людей, они также приходятъ въ ужасъ, ропщутъ и разсуждаютъ такимъ образомъ: какъ можетъ достопочтенный N. N. вести себя такимъ образомъ? Они докладываютъ объ этомъ дѣлѣ Буддѣ. Тотъ собираетъ учениковъ, говоритъ имъ поучительную рѣчь и издаетъ потомъ приказаніе: я приказываю, ученики, чтобы то или другое должно быть сдѣлано или того или другого нельзя дѣлать. Кто сдѣлаетъ это, тотъ виновенъ и подлежитъ наказанію. Также стереотипны, какъ и этотъ тысячу разъ повторяющійся разсказъ, и фигуры грѣшниковъ, появляющихся въ немъ и дающихъ своимъ дѣлами поводъ къ вмѣшательству Будды. Если дѣло идетъ о назойливой эксплуатациіи благочестивой благотворительности, то виновникомъ оказывается извѣстное лицо изъ монаховъ. Если дѣло идетъ о какомъ нибудь проступкѣ сладострастія, то обыкновенно преступникомъ является достопочтенный Удаи. Но самыми крупными грѣшниками являются шесть монаховъ Шаббаггія, обыкновенно скопомъ совершающіе самыя дурныя проступки. Что бы не предписывалъ Будда, а Шаббаггія всегда находятъ средство обойти законъ или, если и соблю-

даютъ его, то имѣють въ виду продѣлать какую нибудь коварную штуку. Если Будда, напимѣрь, приказываетъ пользоваться для очищенія зубовъ вѣткой извѣстныхъ растений, то Шаббаггійя берутъ длинныя и толстыя вѣтки и бьютъ ими учениковъ. Когда въ общинѣ идетъ дѣло о какомъ нибудь проступкѣ, то Шаббаггійя непременно о чемъ нибудь спорятъ и такимъ образомъ мѣшаютъ разбору дѣла. Когда разъ монахи облили монахинь грязной водой, то виновниками оказались Шаббаггійя—такимъ образомъ въ длинныхъ текстахъ общинныхъ правилъ Шаббаггійя являются постоянными нарушителями порядка и духовнаго законодательства Будды. Возможно, что въ этихъ разказахъ находятся фактическія воспоминанія о дурныхъ дѣлахъ той или другой паршивой овцы общины. Но вообще-то дѣлать изъ этихъ разказовъ выводъ о томъ, какъ шли дѣла въ общинѣ, можно только въ такой же мѣрѣ, въ какой, напимѣрь, можно считать примѣромъ римскаго рабства знаменитаго раба Стиха въ Дигестахъ (сборникъ юридическихъ рѣшеній при императорѣ Юстиніанѣ).

Попытаемся нарисовать общую картину правовыхъ положеній общины, разсѣянныхъ въ каноническихъ текстахъ и излагаемыхъ тамъ по поводу отдѣльныхъ случаевъ.

Община и діоцезы. Поступленіе и выходъ.

Собранный Буддой кругъ учениковъ основывался первоначально такъ же, какъ и остальные основанные въ то время монашескіе ордена въ Индіи, на тѣхъ формахъ, которыя по древнему браманскому правилу господствовали въ отношеніяхъ духовнаго учителя къ его духовнымъ ученикамъ. Одинаковыя слова, составляющія здѣсь и тамъ торжественныя выраженія этого отношенія, позволяютъ намъ сдѣлать заключеніе и объ одинаковости самихъ отношеній. Юноша, желающій изучать Веды у какого нибудь браманскаго учителя, приходитъ къ нему и говоритъ: „пришелъ я къ Brahmacarya (духовное обученіе). Я хочу быть Brahmacarin“

(духовный ученикъ). Учитель „опоясываетъ его поясомъ, даетъ ему въ руки жезлъ, указываетъ Brahmascarya и говоритъ; ты, Brahmascarin, пользуйся водой; неси службу; не спи днемъ; послушный учителю, изучай Веду“ ¹⁾. Совершенно также по буддйской традиціи будущій Будда во время своихъ исканій и искушительнаго познанія приходитъ къ духовному учителю Уддакъ и говоритъ ему: „я желаю, другъ, войти въ Brahmascarya (духовное обученіе) по твоему ученью и твоему правилу. Я хочу быть Brahmascarin“ (духовнымъ ученикомъ) Uddaka принимаетъ его и отношеніе между ними обозначается такими выраженіями, какія обыкновенно употребляются въ браманскихъ изрѣченіяхъ, какъ отношенія между Асара (учитель) и Antevasin (ученикъ ²⁾). Точно также традиція говоритъ, что самъ Будда принимаетъ своихъ первыхъ учениковъ съ такими словами: „прійди ко мнѣ, монахъ, ученіе возвѣщено, пребывай въ Brahmascarya, дабы окончить всякое страданіе“.

Такимъ образомъ община буддистовъ при жизни учителя была соединеніемъ учителя и учениковъ по браманскому образцу. Переходъ такой общины съ монархической, такъ сказать, конституціей, въ республиканскую, преобразование ея послѣ смерти учителя въ товарищество независимыхъ другъ отъ друга членовъ, — неизвѣстны духовному праву брамановъ ³⁾. Въ буддизмѣ же совершился этотъ переходъ. Будда умеръ, а его ученики, уже тогда разсѣянные въ большей части Индіи, остались монашеской общиной, не имѣющей видимаго главы и признающей своего невидимаго главу въ ученіи и правилахъ, возвѣщенныхъ Буддой ⁴⁾. „Будьте вашимъ соб-

¹⁾ Devaḥyāna (I, 22), ср. Parāskara II, 2, 3. Cat Br. XI, 5, 4.

²⁾ Когда буддисты говорятъ: „Uruvelakassapa mahāsamanā (cf. e. bhagavati) brahmascariyam carati“ — то это означаетъ то же, что и слова въ Śāṅgogya Upaniṣad: „Maghāvan Prajapatān brahmascaryamuvāsa“; когда Индра рѣшилъ вступить въ такое отношеніе ученика къ учителю, то тамъ о немъ говорится: abhīpravaṇāyāja.

³⁾ Неизвѣстенъ даже и въ томъ случаѣ, когда такой переходъ казался неизбежнымъ, когда именно ученики умершаго учителя оставались на всю жизнь (śaishṭhika) брамакаршами. Ср. правила для учениковъ, у которыхъ умеръ учитель, у Гаутамы III, 7; Manu 247, а также Бюлера къ Arastamba I, 1, 12.

⁴⁾ Газумѣется, мыслимо и даже вѣроятно, что при большомъ количествѣ и при отъеленности другъ отъ друга членовъ общины уже во время жизни

ственнымъ свѣточемъ и вашимъ собственнымъ прибѣжищемъ, говоритъ Будда, приближаясь къ смерти— не имѣйте никакого другого прибѣжища. Пусть истина будетъ вашимъ свѣточемъ и вашимъ прибѣжищемъ. Не имѣйте ник:кого другого прибѣжища“. Такимъ образомъ, опредѣлилось то, что называютъ троицей буддизма, т.-е., троицей тѣхъ святыхъ силъ, къ которымъ „прибѣгаетъ“ въ своемъ торжественномъ объявленіи монахъ или мірянинъ: Будда, законъ и община. Не безъ нѣкотораго опасенія я осмѣливаюсь здѣсь высказать догадку, которая не имѣетъ, да и не можетъ имѣть, подтвержденія въ преданіи: я полагаю именно, что формула этой святой троицы появилась не при жизни Будды, а что ея появленіе находится въ связи съ измѣненіями, происшедшими въ общинѣ учениковъ послѣ его смерти... Пока жилъ Будда, не должны-ли были вѣрующіе считать своимъ прибѣжищемъ его одного [и возвѣщенное имъ ученіе объ искупленіи? Можно ли было называть прибѣжищемъ своихъ учениковъ, пока живъ былъ учитель? Но съ его смертію это измѣнилось. Теперь община дѣлалась единственной видимой носительницей идеи, раньше воплощенной въ Буддѣ, единственной обладательницей искупительной истины. Теперь всякій, кто желалъ сдѣлаться участникомъ въ этомъ обладаніи, долженъ былъ прибѣгать къ общинѣ.

Исповѣданіе этой святой троицы было выражено въ трехъ членахъ буддійскаго символа вѣры и къ нимъ прибавлено, какъ четвертый членъ— выраженіе желанія повиноваться заповѣдямъ святой истины. Буддійскій символъ вѣры гласитъ слѣдующее:

„Я вѣрю въ *Будду*: Онъ Возвышенный есть святой Высочайшій Будда, Знающій міръ, Высочайшій, Укрощающій людей, какъ укрощаютъ дикихъ быковъ, Учитель Боговъ и людей, Возвышенный Будда“.

„Я вѣрю *въ ученіе*: ученіе возвѣщено Возвышеннымъ: оно проявилось вѣявѣ; оно не нуждается во времени, гла-

Будды нѣкоторыя изъ общинъ учениковъ были болѣе или менѣе независимы отъ его личности. Такъ это дѣло понимаетъ и буддійская традиція, но само собою разумѣется, что мы не можемъ болѣе подробно опредѣлить этихъ отношеній.

силь оно — прииди и виждь; — оно ведетъ ко спасенію, мудрый познаетъ его въ сердцѣ своемъ“.

„Я вѣрю въ общину“:

„Справедливой жизнью живетъ община учениковъ Возвышеннаго“;

„Праведной жизнью живетъ община учениковъ Возвышеннаго“;

„Истинной жизнью живетъ община учениковъ Возвышеннаго“;

„Справедливой жизнью живетъ община учениковъ Возвышеннаго — четыре пары, восемь порядковъ вѣрующихъ ¹⁾. Такова община учениковъ Возвышеннаго, достойная жертвы, достойная даровъ, достойная, чтобы къ ней съ почтеніемъ простирали руки, высочайшее убѣжище въ мірѣ, ибо тамъ совершаютъ доброе“.

„Я хочу жить, по заповѣдямъ справедливости, любимымъ святыми, заповѣдямъ не нарушаемымъ, неизмѣннымъ, не имѣющимъ примѣсей, свободнымъ, хвалимымъ мудрыми, ведущимъ къ самоуглубленію“ ²⁾.

Если община признается, такимъ образомъ, идеальнымъ единствомъ вѣрующихъ монаховъ всей земли, носительницей святости, совершенно равной святости Будды и его ученія, то въ дѣйствительной жизни такой универсальной, единой общины совершенно не существовало. Фактически существовали только отдѣльныя общины, общины монаховъ, живущихъ въ одной и той же діоцезѣ. Благочестивые люди посвящаютъ свои дары и заводимыя ими учрежденія „общинѣ четырехъ странъ свѣта, присутствующей и отсутствующей“; но каждый присутствующій монахъ или всѣ присутствующіе монахи какой нибудь діоцезы являются по праву представителями общины четырехъ странъ свѣта для принятія подобныхъ даровъ и для управленія пріобрѣтенной такимъ образомъ собственности. Но единая всемірная община не имѣла пра-

¹⁾ Различныя ступени святости.

²⁾ По Samuññaka Nikāya, т. III, fol. Sā ep. Mahāparin. S. ст. 17, D'Alwis—Kachhāyana, ст. 74. Кто исполняетъ обѣты—высказывается въ этомъ неповѣданіи, достигая на пути спасенія степени Sotāpanna.

вильныхъ постоянныхъ органовъ для управленія своими дѣлами; не имѣлось никакой правовой формы для исполненія какогонибудь рѣшенія отъ ея имени, для совершенія какогонибудь акта.

Очевидно, что изъ этого должны были происходить, и дѣйствительно фактически происходили, разнаго рода затрудненія. Кругъ учениковъ, собравшійся около Будды съ несравненной быстротой выросъ въ великую духовную силу. По всей Индii и даже внѣ ея, по лѣсамъ, по деревнямъ ходили проповѣдуя и собирая милостыню буддійскіе монахи. Какимъ образомъ община „четырехъ странъ свѣта, присутствующая и отсутствующая „могли при этихъ условіяхъ управлять своими общими дѣлами? Разрѣшить эту задачу можно было только созданіемъ могущественной центральной власти, духовнаго правительства, въ которомъ концентрировалась бы воля всей общины ¹⁾. Но мы видѣли, что въ древнихъ церковныхъ правилахъ не сдѣлано ни малѣйшей попытки для образованія подобнаго учрежденія ²⁾. Вся сила церковной дѣятельности находится въ периферіи, въ мелкихъ общинахъ монаховъ, живущихъ въ одномъ округѣ. Но при странствующей жизни этихъ нищенствующихъ монаховъ, живущихъ

¹⁾ Мы уже говорили о томъ, что буддисты не считали ни одного изъ учениковъ Будды его наслѣдникомъ. Прибавимъ здѣсь еще слѣдующее свидѣтельство. „Во время оно пребывалъ достопочтенный Ананда въ Раджагагѣ... вскорѣ послѣ того, какъ Возвышенный вошелъ въ Нирвану. Въ это время царь Аджатапатту, сынъ Велеги, изъ страха предъ царемъ Паджотой приказалъ укрѣпить Раджагагу“, министръ Вассакара, который руководилъ этимъ укрѣпленіемъ, спрашиваетъ у Ананды: „Поставилъ ли достопочтенный Готама какогонибудь монаха, о которомъ бы онъ сказалъ: этотъ долженъ быть послѣ моей смерти вашимъ прибѣжищемъ—и у котораго вы теперь могли бы найти свою защиту“. Ананда отвѣчалъ на вопросъ отрицательно. Министръ спросилъ потомъ: „можетъ быть, достопочтенный Ананда, община назначила какогонибудь монаха? можетъ быть старѣйшины выбрали его и повелѣли: Онъ послѣ смерти Возвышеннаго долженъ быть нашимъ прибѣжищемъ?“ Ананда отвѣчаетъ отрицательно и на этотъ вопросъ. „Если у Васъ, достопочтенный Ананда, нѣтъ прибѣжища, то какъ же у васъ существуетъ согласіе?“ У насъ нѣтъ недостатка въ прибѣжищѣ, браманъ, наше прибѣжище—ученіе (Gorakamoggallāna Suttanta въ Majjhima Nikāya).

²⁾ Я не беруея рѣшить, признается ли на основаніи официальной на Цейлонѣ церковной исторіи Vīṇayāramokkha („Глава общины“) примасомъ церкви: не это понятіе Vīṇayāramokkha совершенно чуждо древнему церковному праву.

постоянно въ одномъ мѣстѣ только три мѣсяца дождливаго времени, естественно составъ этихъ небольшихъ общинъ постоянно измѣняется. Сегодня сходятся въ нихъ одни монахи, а завтра другіе; сегодня одни изъ нихъ имѣютъ рѣшительный авторитетъ надъ братьями, а завтра другіе. При подобныхъ обстоятельствахъ не можетъ быть и рѣчи о какой нибудь послѣдовательности въ управленіи общими дѣлами. Само собой разумѣется, что въ жизни этой крупной церковной корпорации должны были встрѣчаться случаи, при которыхъ такое послѣдовательное управленіе было необходимою. Если община одного округа приняла какое нибудь рѣшеніе относительно изложенія какого нибудь сомнительнаго пункта или относительно права того или другого изъ поспорившихъ между собой духовныхъ братьевъ, то всякая другая община имѣла право составить совсѣмъ противоположное рѣшеніе и не имѣлось никакой высшей власти, которая могла бы возстановить миръ въ отдѣльной общинѣ или чтобы примирить спорныя притязанія отдѣльныхъ общинъ ¹⁾. Правда, что въ первое время послѣ смерти Будды личный авторитетъ учениковъ, стоявшихъ всего ближе къ учителю, могъ дѣйствовать умиротворяющимъ образомъ и устранить всякія серьезныя недоразумѣнія. Но такое положеніе, которое основано на вліяніи личностей, а не на правовыхъ учрежденіяхъ, носитъ въ себѣ зародышъ уничтоженія. Священные тексты, окончательно составленные въ концѣ перваго столѣтія послѣ смерти Будды, ясно указываютъ, какія замѣшательства и безпорядки господствовали тогда въ общинѣ. Въ этихъ текстахъ отражается глубокое горестное чувство, которое должны были производить, и дѣйствительно производили, раздоры между монахами и въ то же время полная неспособность уничтожить эти раздоры. Въ текстахъ, тамъ, гдѣ только говорится о духовной жизни, постоянно упоминается и о раздорахъ въ общинѣ. Вина того, который даетъ поводъ къ

¹⁾ О безпорядкахъ, господствовавшихъ въ общинномъ правѣ, а въ силу этого несомнѣнно и въ жизни общины, даетъ ясное представленіе напр. Cullavagga IV, 14, 25.

подобнымъ раздорамъ, причисляется къ самымъ тяжелымъ грѣхамъ. Буддѣ приписываются самыя настоятельныя увѣщанія братіи жить другъ съ другомъ согласно и лучше уступить даже—въ томъ случаѣ, когда правъ—тѣмъ вызывать въ общинѣ раздоры.

Пробѣлъ, существующій въ учрежденіи монашескаго ордена, ни въ чемъ не проявляется такъ ясно, какъ въ тѣхъ явленіяхъ, которыя, повидимому, должны бы были служить для пополненія такого пробѣла,—въ великихъ соборахъ, которымъ древнее буддійское преданіе придаетъ такую огромную важность. Священные тексты рассказываютъ о двухъ такихъ соборахъ. Первый изъ нихъ, по преданію, собрался въ Раджагагѣ черезъ нѣсколько мѣсяцевъ послѣ смерти Будды для восстановленія подлиннаго собранія поучительныхъ рѣчей и предписаній Будды. Второй происходилъ столѣтъ позже въ Везали и былъ вызванъ споромъ о нѣкоторыхъ отступленіяхъ, сдѣлавшихся обычными среди монаховъ этого города. По всей видимости, рассказъ о соборѣ въ Раджагагѣ не имѣетъ никакихъ историческихъ основаній и тѣмъ не менѣе правовая конструкция, на которой основанъ этотъ рассказъ, для насъ очень поучительна. На большомъ собраніи учениковъ, сошедшихся въ Кузинарѣ, былъ возбужденъ вопросъ о необходимости собрать и привести въ порядокъ рѣчи Будды, чтобы имѣть оружіе противъ еретиковъ, вводящихъ разныя новшества. Рѣшили, что бы 500 избранныхъ братій признанной святости собрались въ Раджагагѣ для этого великаго дѣла и все собравшіеся монахи дали имъ это порученіе посредствомъ формальнаго рѣшенія. Это опредѣляетъ, что 500 монаховъ должны провести время дождей въ Раджагагѣ и что въ это время ни одинъ другой монахъ не долженъ жить въ этомъ городѣ. И такимъ образомъ соборъ 500 старѣйшинъ установилъ порядокъ и самыя тексты священнаго канона. Въ сущности говоря, это собраніе было ничѣмъ инымъ, какъ простымъ собраніемъ монаховъ округа Раджагаги. Тамъ въ силу рѣшенія, принятаго въ Кузинарѣ, состоялось особенно многочисленное собраніе наиболѣе пригодныхъ для исполненія этого рѣшенія личностей и въ силу того же самаго рѣшенія непригодныя личности

были исключены на время изъ этой діоцезы ¹⁾; и тѣмъ не менѣе совѣщанія этого такъ называемаго собора фактически были просто совѣщаніями одной довольно замѣчательной діоцезы, собравшейся въ силу рѣшенія такого же частнаго собора, а совѣтъ не церковнымъ дѣйствіемъ, основнымъ на авторитетѣ „общины четырехъ странъ свѣта“. Кажется, что преданіе само отлично понимало это и оно выразило это пониманіе разговоромъ, что по окончаніи совѣщаній въ Раджагагу пришелъ одинъ не участвовавшій на соборѣ монахъ, достопочтенный Пурана. Члены собора сказали: „старѣйшины, любезный Пурана, установили канонъ ученія и закона; прими этотъ канонъ“. Но онъ отвѣчалъ имъ: „канонъ ученія, друзья, превосходно установленъ старѣйшинами и однако я буду держаться того, что я самъ слышалъ и принялъ отъ Возвышеннаго“. Старѣйшины не отвѣчали на это ничего и ничего не могли отвѣчать. На почвѣ этой общей конституціи нельзя было оспаривать право личности принимать рѣшеніе такого собранія, какъ собраніе въ Раджагагѣ ровно на столько, на сколько ей вздумается ²⁾.

Правда, сила фактическихъ обстоятельствъ и авторитетъ сильныхъ личностей могъ временно замѣнять недостатки самихъ учреждений, но внутренняя невозможность существованія церкви безъ церковнаго регламента, положеніе, пригодное только для узкаго кружка учениковъ юной общины, должно было въ концѣ концовъ повести къ роковымъ послѣдствіямъ. Рано начавшіяся и никогда не уничтоженныя ереси, ослабленіе борьбы противъ браманнизма, который по-

¹⁾ Едва ли тутъ могло быть какое нибудь обязательное принужденіе. Такое рѣшеніе, о которомъ мы рассказываемъ, наврядъ ли могло уничтожить право каждаго монаха жить гдѣ ему угодно.

²⁾ Точно тоже можно сказать и относительно собора въ Везали. Для устранения происшедшихъ въ Везали злоупотребленій, туда отправилось значительное количество старѣйшинъ. Въ дѣйствительности рѣшеніе „старѣйшинъ“ есть просто рѣшеніе діоцезы въ Везали, къ которой принадлежалъ ео ipso всякій монахъ, приходящій въ этотъ городъ; составъ собранія по этому спеціальному поводу былъ только некоторымъ образомъ видоизмѣненъ соответственно самому поводу.

ражался сначала столь побѣдоносно, — все это такія явленія, которыя навѣрное имѣли связь съ этимъ основнымъ недостаткомъ организаціи буддійской общины. Мы полагаемъ, что безслѣдное исчезновеніе буддизма, послѣ долгой выдержанной имъ борьбы не на животь, а на смерть, изъ его индійской родины до значительной степени объясняется древними общинными правилами, тѣмъ, что они говорятъ, а также и тѣмъ, что они оставляютъ несказаннымъ, — однимъ словомъ, всей исторіей этого далекаго времени.

Поступленіе въ общину ¹⁾ вообще было открыто каждому. Такъ какъ земное страданіе касается всѣхъ существъ, такъ какъ всѣ подлежатъ переселенію душъ, то всѣ желающіе могутъ воспользоваться освобожденіемъ отъ этихъ узъ, возвѣщеннымъ ученіемъ Будды. Въ началѣ своего поприща Будда изрекъ такія слова:

„Отверзта для всѣхъ вѣчности дверь,
Имѣющій уши да слушаетъ слово и вѣритъ“.

Понятно, что не смотря на это общее правило, практическая жизнь по необходимости требовала ограниченій допущенія въ общину. Такъ напр. въ пріемѣ отказывалось всѣмъ имѣющимъ тяжелья увѣчья и болѣзни, а также и важнымъ преступникамъ. Прежде всего исключались различныя категоріи такихъ личностей, съ поступленіемъ которыхъ въ духовное сословіе соединялось нарушеніе правъ третьихъ лицъ: не должны приниматься личности, находящіяся въ царской службѣ и особенно солдаты, потому что этимъ нарушались права царственнаго военачальника. Не принимались должники и рабы, потому что это было-бы нарушеніемъ правъ кредиторовъ и господъ; исключались также дѣти, которымъ родители не давали своего согласія. Далѣе считались неспособными ко вступленію въ орденъ малолѣтніе; послушниковъ

¹⁾ Наше изложеніе касается только монаховъ, а объ общинѣ монахинь рѣчь будетъ послѣ.

можно было принимать ¹⁾ только въ 15 л., а полноправными членами общины только въ 20 ²⁾.

Посвященій было двѣ степени: низшая — нѣкоторымъ образомъ приготовительное посвященіе, *Rabbajjā*, т. е. выходъ, — и высшее посвященіе, *Urasampadā*, т. е. достиженіе; *Rabbajjā* — это выходъ изъ прежняго сословія, изъ мірской жизни или изъ разновѣрной монашеской секты, *Urasampadā* это вступленіе въ кругъ *Bhikkhu* полноправныхъ членовъ буддійскаго ордена — совершенно также въ собственной жизни Будды *Rabbajjā*. бѣгство съ родины, отдѣленіе отъ *Urasampadā*, достиженія искупительнаго познанія, которое и совпадаетъ съ основаніемъ ордена ³⁾. Если принимающій еще не достигъ возраста 20 лѣтъ, то между обоими посвященіями проходитъ новіціатъ или, если онъ прежде принадлежалъ къ другому монашескому ордену, то 4-хъ мѣсячное испытаніе ⁴⁾. Для всѣхъ мірянъ, смотрящихъ на орденъ, какъ на нѣчто цѣлое, не обращающаго вниманія на отличія, основанныя на внутреннихъ отношеніяхъ, такой принимаемый членъ во все это время такой же „аскетъ, слѣдующій за сыномъ Сакіевъ“ ⁵⁾, какъ и всѣ другіе монахи; но въ самой общинѣ дѣйствительнымъ членомъ (*Bhikkhu*) онъ считается только тогда, когда онъ приметъ высшее посвященіе. Кажется, что обыкновенно оба посвященія совершались одно за другимъ.

1) Определенія о запрещеніи приема (*Mahāvagga* 1, 49, 61) воспрещаютъ совершеніе частію низшаго посвященія, а частію высшаго. Въ послѣднихъ случаяхъ незаконное посвященіе уничтожается. Древній кодексъ *Patimokkha* идетъ даже далѣе и въ единственномъ случаѣ, который приводится тамъ, объявляетъ посвященіе *ipso jure* не дѣйствительнымъ. Относительно случаевъ перваго рода не имѣется подобнаго определенія. Кажется, что въ этомъ случаѣ посвященіе, даже не законное, оставалось въ силѣ. Такимъ образомъ тутъ имѣется контрастъ, который можно сравнить съ контрастомъ *impedimenta dirimentia* и *impedimenta* современного права. Изложеніе случаевъ обоихъ вышеупомянутыхъ классовъ могло въ отдѣльныхъ случаяхъ дать поводъ къ различнымъ недоразумѣніямъ. Редакція *Mahāvagga* по этому вопросу очень запутанная.

2) Эти 20 лѣтъ считаются не отъ рожденія, а отъ зачатія; такое исчисленіе обыкновенно употребляется и въ духовномъ правѣ брамановъ. (*Mahāvagga* 1, 75 ср. *Sankhāyana* 9, 11, 1).

3) *Milinda panha* ст. 46, *Mahāvastu* т. 1 ст. 2.

4) *Mahāvagga* 1, 38. Иначе въ *Mahāparinibbāna Sutta* ст. 59 и въ *Sabbhiya Sutta*, *Sutta Nir.* ст. 99, по этимъ текстамъ время испытанія предшествуетъ *Rabbajjā*.

5) См. напр. *Mahāvagga* 1, 46.

если не существовало вышеупомянутыхъ законныхъ оснований для отсрочки второго посвященія.

Выше мы указали на аналогію между принятіемъ въ орденъ буддійскаго вѣрующаго и поступленіемъ молодого брамана къ учителю. Но первое изъ двухъ буддійскихъ посвященій можно еще сравнить съ другою чертою браманскаго права, а именно—съ вступленіемъ брамана въ пустынножительство или въ сословіе странствующихъ нищихъ. „Если браманъ, живущій дома, — читаемъ мы въ законодательной книгѣ Ману, — замѣчаетъ, что его кожа морщится и волосы сѣдѣютъ, если онъ дождался внуковъ, тогда онъ отправляется въ лѣсъ. Онъ оставляетъ всякую пищу, которой наслаждаются въ деревнѣ, и всѣ домашніе запасы. Онъ передаетъ свою супругу сыну и уходитъ въ лѣсъ или уходитъ туда вмѣстѣ съ нею. Браманъ совершаетъ жертву Праджапати, и отдаетъ все свое имущество, какъ жертвенное приношеніе. Священный огонь беретъ онъ съ собой и такимъ образомъ *выходитъ* изъ своего дома“ ¹⁾. Для брамана, оставляющаго свое имущество и дѣлающагося бездомнымъ аскетомъ, требовалось только одно: *выходъ*, *исходъ*, и потому у буддистовъ первое посвященіе, при которомъ мирянинъ дѣлается аскетомъ, именуется Pabbajjā, т. е. исходъ, выходъ. „Выходъ изъ дому на чужбину“ (agārasma anagāriyaṃ pabbajjā).

Pabbajjā по самой своей сущности есть односторонній актъ со стороны „исходящаго“. Онъ одинъ говоритъ, а община не обращаетъ вниманія на то, что онъ говоритъ. Всякій старшій полноправный монахъ можетъ принять его объявленіе. Кандидатъ надѣваетъ желтое монашеское платье, брѣсетъ бороду и голову и стоя въ почтительной позѣ говорить тоекратно присутствующему монаху или нѣсколькимъ присутствующимъ монахамъ: „Я прибѣгаю къ Буддѣ. Я прибѣгаю къ закону. Я прибѣгаю къ общинѣ“.

¹⁾ Слово: „исходить, выходить“ (pa—vṛā) можетъ быть употреблено и тогда, когда дѣло идетъ о поступленіи въ пустынножительство, и тогда, когда говорится о поступленіи въ сословіе нищенствующихъ монаховъ. Aṛastamba Dharm. II, 9, 8, 19.

Послушникъ дѣлается полноправнымъ членомъ общины, *Vikkhu*, посредствомъ посвященія *Urasampada*, которое, въ отличіе отъ низшаго посвященія, составляло правовой актъ, совершаемый предъ общиной и при ея участіи. Высшія формы были самыя простыя. Въ древней общинѣ былъ обычай въ тѣхъ случаяхъ, если дѣло шло о какихъ либо торжественныхъ дѣйствіяхъ, выразить то, что было нужно и только то, что было нужно, трезво, дѣловито и точно. Въ церемоніи посвященія не было ничего торжественнаго, къ чему мы привыкли при всякихъ церковныхъ актахъ. Не говорилось ни одного слова, въ которомъ бы выражалась глубина религіозной идеи. Но за то чисто по индійски въ этой церемоніи встрѣчаются осторожныя и точныя выраженія всѣхъ предосторожностей, принимаемыхъ общиной прежде, чѣмъ они допускали въ свою среду новаго члена. Принимаемый предъ всѣми собравшимися монахами почтительно, сяди на полу и поднимая сложенные руки ко лбу, говорилъ: „Я прошу общину, достопочтенные, о посвященіи. Пусть община возвыситъ меня до себя, пусть она сжалится надо мной. И во второй и въ третій разъ прошу я общину, достопочтенные, о посвященіи. Пусть община, достопочтенные, возвыситъ меня до себя, пусть сжалится надо мной“. Далѣе слѣдуетъ формальный допросъ принимаемаго. „Слышишь ли ты меня, XX? Теперь пришло для тебя время говорить правду, говорить по справедливости. Я буду спрашивать тебя и то, что есть—ты долженъ говорить: это есть; о томъ, чего нѣтъ, ты долженъ сказать, что этого нѣтъ. Не подверженъ ли ты одной изъ слѣдующихъ болѣзней: проказъ, зобу, бѣлой проказъ, чахоткѣ, надучей? человекъ ли ты? ¹⁾ Нѣтъ ли надъ тобой какого нибудь властелина? Не имѣешь ли ты долговъ? Не находишься ли ты въ царской службѣ? Достигъ ли ты позволенія отъ отца и матери? Есть ли у тебя чаша для собиранія милостыни и монашеская одежда? Какъ тебя зовутъ и какъ зовутъ твоего учителя?“ Если отвѣты на эти вопросы будутъ удовлетворительны, то дѣ-

¹⁾ Т. е. не змѣй ли, демонъ въ человѣческомъ образѣ и т. д.

дается троекратное предложеніе общинѣ о посвященіи принимаемаго члена: „Пусть община, достопочтенные, выслушаетъ меня. NN желаетъ получить посвященіе какъ ученикъ достопочтеннаго NN. Онъ свободенъ отъ всякихъ препятствій къ посвященію. У него есть чаша для собиранія милостыни и монашеская одежда. NN проситъ общину о посвященіи при NN, какъ его учитель. Община даетъ NN посвященіе при учителѣ его NN. Кто изъ достопочтенныхъ подаетъ голосъ за то, чтобы NN получилъ посвященіе при NN, какъ его учитель, — тотъ пусть молчитъ. Кто подаетъ голосъ противъ принятія, тотъ пусть говоритъ:“ Если при троекратномъ повтореніи этого предложенія, никто не выскажетъ несогласія, то предложеніе принимается: „NN принимаетъ отъ общины посвященіе, при NN, какъ его учитель. Община подаетъ за это голосъ, потому она и молчитъ — такъ я понимаю это“. Послѣ этого для того, чтобы констатировать время принятія новаго члена, измѣряютъ тѣнь, т. е. опредѣляютъ время дня, при этомъ объявляютъ число мѣсяца и сообщаютъ молодому члену общины четыре правила вѣдшей жизни монаховъ: обѣдь человѣка, ушедшаго изъ отечества на чужбину, долженъ состоять изъ выпрошенныхъ имъ кусковъ, платье его должно быть сдѣлано изъ лохмотьевъ, которые онъ собралъ; ложе его должно быть подъ лѣсными деревьями; лѣкарствомъ его должна быть вонючая коровья урина. Если благочестивые міряне приготовятъ ему обѣдь, дадутъ ему платье, кровъ, лѣкарство, то ему не воспрещается принять все это; но настоящимъ и правильнымъ образомъ жизни монаха онъ долженъ считать именно эту суровую нищенскую жизнь.

Потомъ новопринимаемому сообщаются четыре воспрещенія—основныя обязанности монашеской жизни, нарушеніе которыхъ ведетъ къ окончательному исключенію члена изъ общины:

„Посвященный монахъ не долженъ имѣть полового сношенія, ни же съ какимъ либо животнымъ. Монахъ, имѣющій половое сношеніе, уже не монахъ, онъ не ученикъ сына Сакіевъ. Какъ человѣкъ у котораго отрублена голова, не можетъ жить съ однимъ туловищемъ, такъ и монахъ, имѣю-

щій половое сношеніе — уже не монахъ, онъ уже не ученикъ сына Сакіевъ. Ты всю свою жизнь долженъ воздерживаться отъ этого.

„Посвященный монахъ не долженъ брать того, что ему не даютъ — это называютъ воровствомъ — хотя бы это и была соломна. Монахъ, который беретъ паду ¹⁾ или вещь, стоимость которой только паду, если это ему не дано, — это будетъ воровство — уже не монахъ, онъ не ученикъ сына Сакіевъ. Все равно, какъ желтый листъ, отдѣлившійся отъ стебля, не можетъ больше позеленѣть, такъ и монахъ, берущій то, что ему не даютъ, хотя бы это было только паду, или вещь, стоящая только паду, уже не монахъ, а воръ, онъ не ученикъ сына Сакіевъ. Ты всю свою жизнь долженъ воздерживаться отъ этого.

„Посвященный монахъ не долженъ сознательно лишать жизни какое-бы то ни было существо, хотя бы это былъ червь или муравей. Монахъ, который сознательно лишитъ жизни человеческое существо или уничтожитъ плодъ человеческій, уже не монахъ болѣе, онъ не ученикъ сына Сакіевъ. Какъ большой камень, который расколютъ на двѣ части, не можетъ опять сдѣлаться цѣлымъ, такъ и монахъ и т. д.

„Посвященный монахъ не долженъ хвастаться никакимъ нечеловѣческимъ совершенствомъ, онъ даже не долженъ говорить: „охотно я пребываю въ пустомъ домѣ“. Монахъ, который съ дурнымъ умысломъ или изъ жадности, лживо хвастается ²⁾, что будто бы онъ находится въ состояніи са-

¹⁾ Мелкая монета.

²⁾ Если рядомъ съ тяжелыми преступленіями нарушенія цѣломудрія, воровства и убійства, говорится о корысти и притязаніяхъ на духовное совершенство, то это доказываетъ, что уже тогда въ индійскихъ монашескихъ общинахъ особенно часто встрѣчались такіа уклоненія отъ истиннаго благочестія. Священные тексты (Vinaya Pitaka т. III ст. 87) рассказываютъ, какъ иллюстрацію къ этому предписанію Будды, что однажды община монаховъ въ странѣ Ваджи въ одинъ изъ голодныхъ годовъ страдала отъ страшнаго нужды. Предложили для того, чтобы прокормиться, птицъ служить мірянамъ; но одинъ хитрый монахъ посоветывалъ товарищамъ, чтобы каждый монахъ хвалилъ предъ мірянами высшее духовное совершенство своихъ товарищей. „Этотъ такой то, онъ достигъ ступени самодуглубленія“, „а этотъ монахъ святой“, — „а вотъ тотъ обладаетъ трой-

моуглубленія или экстаза или въ состояннн восхищенія, или что онъ нашелъ путь къ искупленію, достигъ плода искупленія - уже не монахъ болѣе, онъ не ученикъ сына Сакіевъ. Какъ пальмовое дерево, верхушка котораго срублена, не можетъ расти больше, такъ и монахъ и т. д."

Сообщеніемъ этихъ четырехъ воспрещеній кончается посвященіе. Въ посвященіи не имѣется никакихъ литургическихъ элементовъ, которые выражали бы извѣстнымъ образомъ смерть ветхаго человѣка и рожденіе на свѣтъ новаго или духовное общеніе новаго члена съ прежде его поступившими въ общину вѣрующими. Дѣло идетъ о простомъ правовомъ актѣ, а не о какомъ либо мистическомъ событнн, проникающемъ всю личность вновь посвящаемаго монаха ¹⁾. Слѣдствіемъ такого разсудочнаго и трезваго пониманія посвященія было то, что ни что не препятствовало и общинѣ ²⁾ и самому посвященному разорвать образовавшіяся вслѣдствіе посвященія отношенія. Если монахъ окажется виновнымъ въ какомъ нибудь тяжкомъ преступленнн, если онъ въ особенности нарушитъ четыре великія, прочтанныя ему при посвященнн, воспрещенія, то и право и обязанность общины отказаться отъ него. Съ другой стороны выходъ всегда открытъ для монаха, желающаго возвратиться къ мірской жизни: община даже не дѣлаетъ никакихъ попытокъ удержать его. Лучше „отказаться отъ монашеской жизни и признаться въ своей слабости“, чѣмъ грѣшнть, оставаясь

нимъ знаніемъ“ и т. д. Предложеніе было принято, и удивленные міряне говорили: „это счастье, большое счастье для насъ, что у насъ проводятъ время дождей такіе монахи. Никогда въ прежнее время на дождливый сезонъ года къ намъ не приходили такіе монахи, какъ эти, добродѣтельные и величественные“. Понятно, что щедрость мірянъ была пропорциональна тому высокому мнѣнію, какое они имѣли о духовномъ достоинствѣ своихъ гостей; такъ что монахи провели голодное время „цвѣтущими, хорошо упитанными, съ здоровымъ цвѣтомъ лица и съ здоровымъ цвѣтомъ кожи“.

¹⁾ Часто утверждали, что при поступленнн въ орденъ мнѣнял свои имена: но это утвержденіе или совершенно неправильно, или примѣняется только къ отдѣльнымъ случаямъ Ананда, какъ членъ общины, называется: „достопочтенный Ананда; Кассапа изъ Урувелы называется: „достопочтенный Кассапа изъ Урувелы“ и т. д.

²⁾ Техническое выраженіе въ этомъ случаѣ такое: „община погашаетъ его (nasati)“: Рядъ такихъ случаевъ, отнюдь не ограничивающихся одними нарушеніями четырехъ воспрещеній, перечисляется въ указателѣ къ Vinaya Pitaka т. II стр. 346 т. V ст. 247.

въ духовномъ сословіи. Кто говоритъ: „я вспомнилъ отца“ или „я вспомнилъ мать“ или „жены забыть не могу“ или „вспоминаются мнѣ смѣхъ и шутки, радость стараго времени“—пусть лучше вернется въ міръ. Онъ можетъ это сдѣлать молча—орденъ отпускаетъ его, но правильнѣе будетъ, если онъ предъ свидѣтелемъ, который можетъ слышать и понять его ¹⁾, прямо выразить свою волю отказаться отъ Будды, Закона и Общины. Онъ уходитъ безъ вражды; если онъ и послѣ выхода желаетъ поддерживать, какъ мірской вѣрующій или какъ послушникъ, свои отношенія съ прежними товарищами своей духовной жизни, то они не должны отвергать его. Такая ничѣмъ неограничиваемая свобода выхода изъ общины могла имѣть своимъ слѣдствіемъ огромныя злоупотребленія—извѣстно, что въ настоящее время она дѣйствительно ведетъ къ такимъ злоупотребленіямъ ²⁾—и все таки несомнѣнно, что ея вліяніе на нравственность монаховъ и ихъ жизнь должно было быть до чрезвычайности полезнымъ. Не говоря уже о томъ, что у ордена не имѣлось никакой внѣшней силы, чтобы связать своихъ членовъ какими нибудь насильственными мѣрами, такое принужденіе было бы прямымъ противорѣчіемъ самой сущности буддизма, какъ религіи. Пусть всякій идетъ по тому пути, на который ведутъ его сила или слабость его собственной натуры, заслуги или грѣхи его прошлыхъ существованій—двери общины открыты; не было религіозной нетерпимости, которая заставляла бы кого бы то ни было входить въ нихъ, или мѣшала бы слабому и неудовлетворенному вернуться въ свѣтъ.

1) Кажется не требовалось, чтобы такое объявленіе дѣлалось непременно предъ монахомъ ср. Vinaya Pitaka т. III ст. 27.

2) „Ежедневно случается, что монахи поступаютъ въ монастырь по принужденію родителей, или для того, чтобы уйти отъ царской службы, или изъ за бѣдности, изъ лѣни, изъ любви къ удивленію и къ изученію, или изъ за какихъ либо другихъ мірскихъ мотивовъ; и потомъ опять уходятъ, чтобы получить наслѣдство, жениться и т. д. Въ Индіи даже существуетъ обычай, чтобы молодые люди, даже принцы, надѣвали на нѣкоторое время, по крайней мѣрѣ на три мѣсяца, монашеское платье“ (Кёппель I, 388).

Имущество. Одежда. Жилище. Содержаніе.

Братство полноправныхъ, посвященныхъ монаховъ называлось „*Общиной нищихъ*“ (Bhikkhusangha). Самое названіе указываетъ, что высшей изъ обязанностей, кромѣ цѣломудрія, считалась бѣдность. Такъ было со времени начала монашеской жизни въ Индіи. Ведійскій текстъ изъ эпохи начала монашества говоритъ объ отказавшихся отъ міра браманахъ: „Они перестаютъ желать дѣтей, стремятся къ имуществамъ, стремятся ко всему мірскому и ходятъ по странѣ, какъ нищіе. Ибо что желаніе дѣтей — то и стремленіе къ имуществамъ — то и стремленіе къ имуществамъ, — что и стремленіе ко всему мірскому; — всѣ стремленія одинаковы“¹⁾). Буддійскій монахъ тоже отказывается отъ всякаго обладанія. Онъ не даетъ какого либо особаго обѣта бѣдности; считается само собою понятнымъ, что „выходомъ изъ отечества на чужбину“ уничтожается какъ бракъ, такъ и право собственности человѣка, что онъ отрекается отъ міра²⁾) Такое владѣніе считалось узамъ, накладываемыми на стремящійся къ освобожденію духъ: „тѣсна жизнь въ домѣ, въ этомъ нечистомъ мѣстѣ, свобода въ бѣгствѣ изъ дома“ „оставивъ всякое владѣніе, пужно идти отсюда“. — „Въ высшей радости

¹⁾ Cataraṭha XIV. 7. 2. 26.

²⁾ Вѣрише сказать, всякій монахъ, желавшій оставаться вѣрнымъ духовной жизни, считалъ свой бракъ расторгнутымъ и свою собственность уничтоженной. Въ текстахъ (Mahāvagga 1, 8, 78 Suttavibhanga Pār. 1, 5) его оставленная супруга постоянно называется „его прежней супругой“ (pūṇāpattiṅka); онъ говоритъ ей, какъ всякой другой женщинѣ: „сестра“. Этому нѣсколько не противорѣчитъ то обстоятельство, что семья монаха, желающаго возвращенія къ міру, считаетъ его бракъ и его право собственности оставшимися въ силѣ и что онъ самъ, возвратившись къ свѣтской жизни, говоритъ: „у меня есть жена, которую мнѣ надо кормить“. — „У меня есть деревня, доходами съ которой я могу жить“. — „У меня есть деньги, которыя я могу проживать“ (Suttavibhanga Pār. 1, 8, 2). — Церковное право допускаетъ въ одномъ случаѣ право пользованія прежней, оставленной монахомъ собственностью: въ нѣкоторыхъ случаяхъ, именно когда воспринимается принятіе чего нибудь для монашескаго хозяйства, напр. чаши для сбора милостыни, то монахъ можетъ принять ее, если она куплена изъ „его собственнаго состоянія“ (Suttav. Nisaggiya XXII. 2. 2. XXVI, 2, срави. Mayr. indisches Erbrecht st. 145.

живемъ мы, ничего не имѣющие; веселіе пища наша, какъ у боговъ царства свѣта“.— „Какъ птица ничего не несетъ съ собой, кромѣ крыльевъ, такъ и монахъ, довольный одеждой, которую онъ носитъ, и пищей, какую удалось поѣсть. Куда бы онъ ни пошелъ, вездѣ его имущество съ нимъ“.

Въ Индіи было легко удовлетворить тѣмъ несложнымъ потребностямъ, какія могли имѣть монахи и монашескій орденъ. „Одежда, пища, постели, лекарства для больныхъ“—такъ обыкновенно перечисляли предметы, которыхъ община ожидала отъ благочестивыхъ мірянъ, и очень рѣдко она ожидала ихъ напрасно. Что не принадлежало къ такимъ предметамъ первой необходимости, не могло принадлежать, какъ собственность, ни цѣлому ордену, ни отдѣльнымъ монахамъ¹⁾. Орденъ не владѣлъ ни землями, ни рабами, ни лошадьми, ни рогатымъ скотомъ и не могъ принимать ихъ въ подарокъ.

Орденъ ни самъ, ни наймомъ рабочихъ не занимался земледѣліемъ. „Монахъ, гласитъ древняя исповѣдная формула,—который роетъ или велитъ рыть землю, подлежитъ наказанію“.²⁾ Но особенно строго запрещалось какъ отдѣльному монаху, такъ и всей общинѣ принимать въ подарокъ

¹⁾ Утверждаютъ, что орденъ могъ имѣть такое имущество, имѣть которое воспрещалось отдѣльнымъ монахамъ; но такое утверженіе, по моему мнѣнію, неосновательно. Во всякомъ случаѣ извѣстныя имущества, принадлежавшія ордену, не могли ни дареніемъ, ни какъ либо иначе перейти въ собственность отдѣльныхъ членовъ (Sullavagga VI, 15; 16); но это совѣтъ не исключало того, что монахъ могъ имѣть такую собственность (Mahavagga V Ш, 27. 5). Она послѣ его смерти переходила къ общинѣ четырехъ странъ свѣта, отсутствующей и присутствующей; а разное мелкое имущество умершаго монаха раздѣлялось между братьями и особенно тѣми, которые ухаживали за нимъ во время его болѣзни. Однако принималось во вниманіе и завѣщаніе: „монахиня, умирая, сказала: послѣ моей смерти имущество мое должно принадлежать общинѣ“ (Sull. X, II). Можно ли было завѣщать другимъ наследникамъ, кромѣ общины монаховъ—неизвѣстно.

²⁾ Объ общинѣ Будды можно сказать то же, что въ Brahmajālasutta народъ говоритъ о самомъ Буддѣ: „Аскетъ Готама воздерживается отъ принятія рабовъ и рабынь.—Аскетъ Готама воздерживается отъ принятія слонь, коней и рогатаго скота.—Аскетъ Готама воздерживается отъ принятія пахотной земли“. Въ текстахъ Vinaya нѣтъ ни одного указанія, на что нибудь, имѣющее отношеніе къ занятіямъ земледѣліемъ. Исключеніе составляетъ одно мѣсто Mahavagga VI, 39, въ которомъ говорится, однако, только о случайномъ посѣвѣ сѣмянъ на полѣ, принадлежащемъ нѣкому Aramas'у.

золото и серебро. Благодѣтель, желающій дать монаху не самыя ему нужныя вещи, а ихъ цѣнность, платить деньги ремесленнику, и монахъ уже отъ него принимаетъ вещи. Определенія правилъ общины относительно тѣхъ случаевъ, когда ктонибудь изъ монаховъ не смотря на воспрещеніе бралъ золото или серебро, доказываютъ существованіе сознанія, что тутъ дѣло шло о самомъ духѣ общинной жизни— существованіе заботливаго старанія, въ которомъ было нѣчто трогательное, предупредить роковыя послѣдствія такой грѣховной жадности. Послѣ признанія виновнаго монаха въ его преступленіи— признанія, которое всегда дѣлалось предъ собравшейся общиной— золото отдають комунибудь изъ преданныхъ ордену мірянъ, и говорятъ ему: „другъ, возьми и побереги это“. Если онъ захочетъ, то можетъ купить на эти деньги монахамъ то, что имъ дозволено принимать: масло или медъ. Этимъ пользуются всѣ, кромѣ того монаха, который взялъ золото. Но мірянинъ можетъ отказаться отъ золота. Если ордену не удалось отдѣлаться такимъ образомъ отъ опаснаго имущества, то нужно избрать „выбрасывающимъ золото“ одного изъ монаховъ, обладающаго пятью достоинствами: свободнаго отъ жадности, свободнаго отъ ненависти, свободнаго отъ ослѣвленія, свободнаго отъ страха и знающаго, что такое выбрасываніе, и что такое не выбрасываніе. Онъ долженъ выбросить золото или серебро и позаботиться о томъ, чтобы то мѣсто, куда онъ его выбросилъ, нельзя было узнать по какойнибудь причинѣ. Если же онъ сдѣлалъ какуюнибудь примѣту, то онъ подлежитъ наказанію.— По поводу этого воспрещенія принимать серебро и золото очень скоро въ общинѣ начались сильныя споры ¹⁾; но все-таки воспрещеніе сохранялось цѣлыя тысячелѣтія. Это воспрещеніе и покорность, съ которой его исполняли, доказываютъ съ особенной ясностью, что дѣйствительно древнебуддійская община была совершенно чиста отъ всякихъ заднихъ мыслей о свѣтской власти и о мірскихъ наслажденіяхъ. Она никогда

¹⁾ Очевидно, что на соборѣ въ Везали, около 100 лѣтъ послѣ смерти Будды, вопросъ о принятіи золота и серебра былъ единственнымъ важнымъ вопросомъ среди другихъ второстепенныхъ несогласій.

бы не отказалась отъ денегъ и отъ соединенной съ ними возможности вліянія на мірскія дѣла, если бы она въ дѣйствительности не была тѣмъ, за что выдавала себя, т. е. общиной людей, стремящихся посредствомъ отрѣшенія отъ всего земнаго къ достиженію мира и искупленія.

Жилыще, пища, платье и поведеніе монаховъ были предписаны цѣлымъ рядомъ подробныхъ правилъ. Вновь поступившаго монаха „товарищи убѣждали и поучали: такъ ты долженъ приходить, такъ проходить мимо, такъ глядѣть впередъ, такъ оглядываться, такъ долженъ протягивать свои члены, такъ носить верхнее платье и чашу для сбора милостыни... вотъ это ты можешь ѣсть, а этого не долженъ“¹⁾ и т. д. Сущность этихъ заповѣдей и воспрещеній состоитъ въ воздержаніи отъ всякихъ удобствъ, всякаго наслажденія мірскими: и это воздержаніе требуется на столько же строго, на сколько отвергаются всякія преувеличенія аскетизма²⁾. Въ этихъ правилахъ нѣтъ ничего похожего на ту картину первобытнаго буддизма, какую изобразилъ-

¹⁾ Sāṭomasutta (Majjh. Nik. т I, стр. 460).

²⁾ Если сравнить буддійскія правила относительно жизни и поведенія монаховъ съ джайнскими, то будетъ очевидно, что общинная жизнь была свободнѣе у буддистовъ. Буддисты очень далеки отъ тѣхъ смѣшанныхъ крайностей, въ которыя впадаютъ джайнскія орденскія правила въ своемъ отвращеніи ко всему мірскому. Таковы напр., джайнскія предписанія относительно поведенія монаха, когда онъ во время странствованій, садится въ лодку, чтобы переѣхать черезъ рѣку. *Ayāraṅga Sutta* II, 3, 1, 2. Sacred Books, XXII, 141). Мы приведемъ только то мѣсто, гдѣ говорится о случаѣ, если лодочникъ броситъ его въ воду. „Если одинъ изъ лодочниковъ скажетъ другому: любезный! этотъ монахъ очень тяжелъ. Возьми-ка его за руку, да брось изъ лодки въ воду!—если монахъ услышитъ такія слова, то, если онъ въ одеждѣ, долженъ завязать свою одежду сверху или сдѣлать изъ нихъ узелокъ. А потомъ онъ можетъ подумать: эти безумцы привыкли дѣлать жестокости; они могутъ схватить меня за руки и бросить изъ лодки въ воду. А потомъ онъ долженъ сказать: „любезные міряне, не хватайте меня за руки и не бросайте меня въ воду. Я лучше самъ выпрыгну изъ лодки въ воду“. И когда онъ такъ скажетъ, а лодочникъ все-таки возьметъ его за руку и броситъ въ воду, то онъ не долженъ о томъ ни радоваться, ни огорчаться, ни быть храбрымъ, ни малодушнымъ, и не долженъ противиться этимъ безумцамъ съ насиліемъ, и ни о чемъ не заботясь, не занимая своего духа земными соображеніями, долженъ онъ предаться самоуглубленію, тогда онъ спокойно можетъ плыть“. Если же удастся выплыть и съ спокойнымъ духомъ встунуть на берегъ, то онъ не долженъ, пока онъ еще мокръ, сушиться, тереть себѣ тѣло или грѣться на солнцѣ— онъ можетъ такимъ образомъ повредить живымъ существамъ, которыя, можетъ быть, живутъ въ находящейся на немъ водѣ— только тогда, когда вода высохнетъ сама собой, онъ можетъ тереть свое тѣло и потомъ спокойно продолжать свое путешествіе.

въ недавнее время одинъ изслѣдователь, очевидно, обладающій черезъ чуръ богатой фантазией: будто бы это было общество аскетовъ, не имѣвшихъ права жить въ домахъ и обязанныхъ проводить всю свою жизнь подъ открытымъ небомъ, на кладбищахъ или подъ деревьями и до чрезвычайности грязныхъ и беспорядочныхъ ¹⁾). На самомъ же дѣлѣ самымъ строгимъ образомъ воспрещалась всякая виѣшняя распущенность, особенно относительно костюма. Надъ чистотой платья молодыхъ монаховъ былъ обязанъ наблюдать старшій изъ братьевъ, имѣвшій надъ ними дисциплинарную власть; онъ былъ обязанъ заботиться, чтобы они какъ слѣдуетъ приготовляли свое платье, красили его и, когда нужно, стирали. Очищеніе и провѣтриваніе кснатъ, обитаемыхъ монахами, очищеніе мебели, просушиваніе всякихъ вещей, все это до мелочей опредѣлялось въ сочиненіяхъ объ общинномъ порядкѣ. Что же касается до большаго или меньшаго воздержанія отъ обыкновенныхъ потребностей и удобствъ домашней жизни, то всякому въ этомъ отношеніи предоставлялась нѣкоторая свобода слѣдовать своимъ личнымъ склонностямъ и вкусамъ. Всякій желающій могъ давать обѣтъ жить только той пищей, которую онъ получалъ во время сбора милостыни; но никому не запрещалось принимать приглашенія благочестивыхъ мірянъ на обѣды; и намъ извѣстно, что Будда самъ постоянно принималъ такія приглашенія. Всякій желающій могъ шить себѣ желтое монашеское платье изъ собранныхъ имъ лоскутковъ; странствующіе монахи, проходя по кладбищу, обыкновенно собирали тамъ лоскутки, изъ которыхъ они потомъ шили себѣ платье. Но никому не воспрещалось одѣваться въ платья, подаренныя мірянами. „Я позволяю тѣмъ

1) Васильевъ—„Буддизмъ“. Между прочимъ, мы читаемъ здѣсь слѣдующее: „и дѣйствительно не смотря на весь видимый блескъ, которымъ окружаютъ легенды Будду, не видимъ ли мы его въ нихъ каждый день лично выходящаго изъ пристанища бѣдныхъ, изъ парка Анатанидады и идущаго въ городъ для собиранія милостыни? Какіе же тутъ монастырскіе уставы. предписанія общины и прочее, находящее въ Винайѣ? Возможно ли, чтобы Будду окружало множество учениковъ, жившихъ вмѣстѣ, насыщавшихся его проповѣдями и проповѣдующихъ другимъ?“

И въ самомъ дѣлѣ, какъ же могутъ ученики насыщаться ученіемъ такого человѣка, который ежедневно выходитъ изъ парка!

изъ васъ, монахи, кто носитьъ платья, полученныя отъ мірянъ, носитьъ также платья, приготовленныя изъ собранныхъ лоскутьевъ. Вы можете носитьъ и тѣ и другія—я согласенъ ¹⁾“.

Желающіе могли жить въ лѣсу или горныхъ пещерахъ, но никому не воспрещалось жить близъ города или деревни. Хижищу изъ дерева, собраннаго въ лѣсу, или изъ травы легко могъ построить каждый монахъ, кромѣ того имъ нерѣдко помогали и міряне, иногда они строили для общины жилища на свой счетъ, такъ что монастырскіе дома (viharas), стоящіе или порознь или цѣлымъ поселкомъ, съ залами для собраний, амбарами, кладовыми, теплыми ваннами и комнатами для патрарій, находились въ распоряженіи какъ цѣлаго ордена, такъ и отдѣльныхъ его членовъ ²⁾. Вообще же несомнѣнно, что намъ надо представлять себѣ монаховъ—даже и тѣхъ, которые выбрали для себя жилье въ лѣсу ³⁾—

1) Mahavagga VIII, 312. Кратко и наглядно описывается въ слѣдующемъ мѣстѣ Theragatha'ы (577) жизнь монаха, подчинившаго себя *строгимъ* правиламъ относительно одежды, пищи и пр.: „въ уединеніи и тишинѣ, гдѣ обитаютъ дикіе звѣри и газели, должно находить жилище монаха, чтобы онъ могъ жить уединенно и скрытно отъ людей На навозныхъ кучахъ, на кладбищахъ и на улинахъ ищетъ онъ лоскутьевъ, чтобы сдѣлать себѣ платье. Груба та одежда, которую онъ носить. Униженно идетъ монахъ, охраняя двери чувствъ своихъ и обуздывая себя, изъ дому въ домъ и просить милостыни. Онъ довольствуется и дурной пищей, не жагаетъ онъ друзей, не жаждетъ онъ лакомаго куска. Кто жаждетъ къ лакомому куску, духъ того не способенъ къ самоуглубленію. Не нуждаясь ни въ чемъ, довольный, отрѣшившись отъ міра, живетъ мудрый—онъ избѣгаетъ и мірянъ и пустышниковъ. Онъ похожъ на вѣтлю или на глухого; мудрый человекъ не говоритъ въ общинѣ не во время“. Ежедневныя и ежечасныя опасности лѣсной жизни тогда, понятно, были не меньше, чѣмъ теперь, когда ежегодно змѣи и дикіе звѣри въ лѣсахъ Индіи убиваютъ пустышниковъ сотнями. Въ особомъ отдѣлѣ священныхъ текстовъ „объ опасностяхъ, угрожающихъ въ лѣсной жизни“, излагаются убѣжденія возможно ускорить свои духовныя упражненія, такъ какъ каждый часъ можетъ принести пустышнику насильственную смерть.

2) Мы не должны представлять себѣ Vihāras древняго времени монастырями, разсчитанными на большое количество обитателей. Вообще, кажется, было правиломъ, что въ каждой изъ нихъ жилъ только одинъ монахъ; обыкновенно такіа vihāras находились въ большемъ или меньшемъ количествѣ въ одномъ мѣстѣ. Особенно большія vihāra упоминается въ Sullavagga (VI, 11), въ ней на время дождей устроились семнадцать монаховъ. Потомъ пришли еще шестеро и для нихъ нашлось мѣсто. А вѣроятно и у тѣхъ и у другихъ были кромѣ того послушники, ученики и пр. Обыкновенно постройки общины строились изъ камня, кирпичя и дерева.

3) Сравни съ этимъ правила домашней жизни для монаховъ, живущихъ въ лѣсахъ, которыя изложены въ Sullavagga VIII, 6. Прекрасная vihāra, построенная въ лѣсу достопочтеннымъ Улаи и описанная въ Suttavibhanga Saṅgh II, 1, 1.

скорѣе живущими въ хижинахъ или даже въ домахъ, чѣмъ подъ открытымъ небомъ или подъ древесной тѣнью. Странствующие монахи тоже обыкновенно находили кровъ. Послушники и ученики шли обыкновенно впередъ и заботились приготовить для своихъ учителей помѣщеніе въ тѣхъ общинахъ, какія встрѣчались на пути. На встрѣчу возвращающимся въ монастырь старшимъ монахамъ обыкновенно выходили молодые: они брали у пришедшихъ пошу и верхнее платье, приготавливали имъ воду для омовенія ногъ и указывали имъ ложе. Въ теченіе трехъ дождевыхъ мѣсяцевъ, когда прекращалась странствующая жизнь, монахамъ прямо воспрещалось оставаться подъ открытымъ небомъ, подъ деревьями. Такъ по традиціи цейлонецъ Магинда, обратившій этотъ островъ въ буддизмъ, и его товарищи до наступленія дождей жили близь столицы въ паркѣ, предоставленномъ царемъ въ ихъ распоряженіе. Въ паркѣ „съ прекраснымъ видомъ, тѣнистомъ, украшенномъ цвѣтами и плодами... тамъ превосходный прудъ, покрытый бѣлыми и голубыми цвѣтками лотуса; здѣсь чистая вода въ превосходномъ колодцѣ, благоухающая запахомъ цвѣтовъ“. Когда настало время года, когда въ Индіи идутъ дожди—въ Цейлонѣ это лучшіе мѣсяцы въ году—Магинда оставилъ паркъ и отправился съ своими монахами къ горѣ Миссака, чтобы приготовить себѣ жилище въ пещерахъ. Король услышалъ объ этомъ и выѣхалъ къ нему. „Зачѣмъ ты оставилъ меня и пошелъ въ эти горы?“ Здѣсь мы проведемъ время дождей, цѣлыхъ три мѣсяца—отвѣчалъ ему Магинда—Будда приказалъ монахамъ во время дождей жить при деревнѣ или въ лѣсу, въ жилищѣ, дверь котораго можно запереть ¹⁾. Тогда царь повелѣлъ вырыть въ скалахъ шестьдесятъ восемь келій для монаховъ;—такія кельи, часто въ нѣсколько этажей, въ которыхъ жили въ древнія времена монахи, и теперь еще существуютъ во всей Индіи и на Цейлонѣ.

Жить въ деревняхъ или въ городѣ или даже входить въ нихъ отъ полудня до утренней зари монахамъ разрѣшалось

¹⁾ Ср. съ этимъ мѣстомъ изъ *Dīpavamsa* (14, 64) соответственные мѣста изъ общинныхъ правилъ *Mahāvagga* III, 12.

только въ случаѣ какой нибудь крайней необходимости ¹⁾. Но они въ силу необходимости должны были жить вблизи деревень и городовъ. Даже монахъ, давшій обѣтъ жить въ лѣсу, поселяется на столько близко къ деревнѣ, чтобы ему можно было ходить туда для сборовъ милостыни ²⁾.

Съ чашей въ рукѣ, куда ему кладутъ пищу, долженъ онъ ходить изъ дому въ домъ, живутъ ли тутъ вѣрующіе или невѣрующіе—все равно; онъ долженъ только проходить мимо домовъ бѣдняковъ, о которыхъ общинѣ извѣстно, что они подаютъ выше своихъ средствъ и сами страдаютъ потому отъ голода. Монахъ, окутанный верхнимъ платьемъ, съ опущенными внизъ взорами, безъ шуму и безъ излишней торопливости долженъ входить въ дома. Тамъ онъ не долженъ останавливаться ни слишкомъ далеко, ни слишкомъ близко отъ входа: не долженъ оставаться тамъ долго, но не долженъ уходить очень скоро. Онъ долженъ ждать, пока ему подадутъ милостыню, молча; а когда подаютъ, то долженъ протянуть свою чашу и взять то, что дали, не глядя въ лицо подающей. Потомъ онъ прикрываетъ чашу плащемъ и идетъ дальше. „Когда же они оставляютъ деревню—говорить одно древнее стихотвореніе ³⁾,—то не оглядываются назадъ; безъ всякихъ желаній ходятъ они—потому то я и уважаю монаховъ“. Когда монахъ вернулся со сбора мило-

¹⁾ Pacittiya 85. Когда Будда въ одно изъ своихъ странствованій проходилъ мимо своего родного города Капилаватту, онъ выслалъ впередъ одного изъ вѣрующихъ: „иди, Mahānāma, и поини въ Капилаватту жилища, гдѣ бы я могъ переночевать сегодня“ (Anguttara Nik t. I, стр. 276).

²⁾ Sullavaga VIII, 6. Примеромъ можетъ служить одинъ рассказъ въ Комментаріи къ Dhamapadъ ст. 81. Святой монахъ Палита во время странствования пришелъ вмѣстѣ съ 60 сопровождавшими его монахами къ деревнѣ и пошелъ туда собирать милостыню. „Люди увидѣли этихъ монаховъ, украшенныхъ добрымъ своимъ поведеніемъ, и приготовили они для нихъ мѣста, пригласили ихъ съѣсть, угощали ихъ лучшими кушаньями и спросили: „куда, достопочтенные, держите свой путь?“ „Гдѣ найдемъ хорошее и удобное прибѣжище“,—отвѣчали монахи. И догадались умные люди: „достопочтенные ищутъ жилища на время дождей“. И сказали имъ: „если вы, достопочтенные, захотите провести здѣсь эти три мѣсяца, то мы прибѣгаемъ къ вѣрѣ и будемъ соблюдать зановѣди праведной жизни“. Палита принялъ приглашеніе, и они устроили ему въ лѣсу келью (vihāra). Оттуда монахи ходили каждое утро въ деревню собирать милостыню. Когда одинъ изъ нихъ ослѣпъ и не могъ ходить въ деревню, то обыватели посылали ему ежедневно пищу въ лѣсъ.

³⁾ Theragāthā 282.

стны. то онъ въ полдень, единственныйъ разъ въ день, принимаетъ пищу. „Монахъ, говорится въ исповѣдномъ требникѣ—принимающій какую либо пищу не во время ¹⁾, подлежить наказанію“. Обѣдъ состоитъ по индійскому обычаю главнымъ образомъ изъ хлѣба, воды и риса. Мясо и рыба употребляются рѣдко, а горячительные напитки строго воспрещаются. „Когда монахъ собралъ милостину, идетъ онъ въ лѣсъ. Тамъ благочестивый садится подъ деревомъ. Предавшись самоуглубленію, довольный и мудрый, пребываетъ онъ въ лѣсу. Подъ деревомъ стремится онъ къ самоуглубленію, радуясь отъ всей души“ ²⁾. — „Монахъ, въ надлежащее время собравъ милостину, возвращается одинъ въ лѣсъ и садится въ уединеніи. Думая о своемъ спасеніи, онъ не позволяетъ своимъ мыслямъ направляться на дѣла вѣшняго міра. А когда онъ говоритъ съ вѣрующимъ или съ другимъ монахомъ, то говоритъ только о благородномъ ученіи, а не какія нибудь клеветы или ругательства. Многіе враждебно относятся ко всякому разговору, но тѣхъ, близорукихъ людей, мы не хвалимъ“ ³⁾.

Даже тѣ монахи, которые жили въ лѣсу, въ очень рѣдкихъ, исключительныхъ случаяхъ жили одни, безъ другихъ монаховъ. Всѣ положенія монастырскихъ правилъ были составлены въ томъ предположеніи, что монахи должны жить небольшими общинами, что они должны знать другъ о другѣ, учить другъ друга, собираться на покаянные праздники, помогать другъ другу въ случаѣ какихъ либо сомнѣній и споровъ, ухаживать за больными и поддерживать въ своей средѣ дисциплину. „Община учениковъ Возвышеннаго—говорится въ древней исповѣдной формулѣ—соединилась для того, чтобы одинъ убѣждалъ и исправлялъ другого“. Въ особенности молодыхъ монаховъ обязывали искать общества старшихъ и болѣе опытныхъ братьевъ и учиться у нихъ вѣрѣ, а также и внѣшнимъ правиламъ поведенія, даже правиламъ, какъ носить верхнее платье и чашу. Первые

1) Т. е. время отъ полудня до сзѣдующей утренней зари.

2) Sutta Nipāta 708.

3) Тамъ же 388.

пять лѣтъ жизни въ общинѣ монаховъ долженъ довѣрить себя руководительству двухъ опытныхъ монаховъ ¹⁾, принадлежавшихъ къ ордену не меньше десяти лѣтъ. Онъ долженъ сопровождать ихъ въ ихъ странствованіяхъ и во время сбора милостины; онъ долженъ заботиться о чистотѣ ихъ келій и долженъ услуживать имъ во время обѣда. „Учитель долженъ считать своего ученика сыномъ; а ученикъ долженъ смотрѣть на учителя, какъ на отца. Между ними должны существовать любовь, уваженіе и общность въ жизни; чтобы они поддерживали другъ друга и укрѣплялись въ ученіи и правилахъ“ ²⁾.— „Кто съ вѣрой оставилъ свою родину, кто въ молодыхъ годахъ отрекся отъ міра, тотъ пусть держится благородныхъ и опытныхъ друзей, ведущихъ чистую жизнь. Кто съ вѣрой оставилъ свою родину, кто въ молодыхъ годахъ отрекся отъ міра, кто хотя и молодъ, но разуменъ, тотъ пусть живетъ въ общинѣ и учится правиламъ“ ³⁾.

Вмѣсто всякихъ отличій и ранговъ въ общинѣ существовали единственные отличія и права на уваженіе, которыя приличествуютъ возрасту—т. е. духовному возрасту, измѣряемому временемъ посвященія. При обсужденіяхъ какого нибудь вопроса могъ участвовать всякій „опытный и умный монахъ“. Часто упоминаемая въ нашихъ источникахъ многочисленная общинная должностная лица не имѣютъ никакихъ іерархическихъ правъ; они занимаются главнымъ образомъ заботой о вѣшнихъ дѣлахъ общины и завѣдываніемъ хозяйствомъ; такими были управляющій домами, управляющій амбарами, раздаватель риса и фруктовъ, надзиратель надъ послушниками и другія должностная лица. Такъ какъ вообще для большей части рѣшеній общины требовалось единогласіе, то и на эти должности монахи выбирались единогласно всеми братьями, живущими въ діоцезѣ.

Монахи не занимались никакой постоянной работой; буддійскія воззрѣнія на нравственность были такого рода, что

¹⁾ Одного изъ нихъ называютъ Ураджіауа, а другого Асагіауа—эти слова синонимы, оба означаютъ „учитель“. Объ ихъ отношеніяхъ другъ къ другу (Смолт. примѣчанія мои и Давида къ Mahāvagga 1, 32.

²⁾ Mahāvagga. I, 25, 6; 32, 1.

³⁾ Theragāthā 244 ст.

ими не признавалось воспитательное значеніе труда. Вся жизнь и всѣ силы уходили на духовныя упражненія. Съ самаго ранняго утра, до наступленія того времени, когда нужно было идти за сборомъ милостины, въ кельяхъ, въ залахъ монастырей и подъ деревьями монастырскихъ садовъ слышалось однообразное чтеніе на распѣвъ святыхъ изреченій и рѣчей Будды. Старшій изъ присутствующихъ братьевъ читалъ ихъ или заставлялъ читать кого нибудь, или сходились два монаха, одинъ спрашивалъ, а другой отвѣчалъ—и обсуждали такимъ образомъ предъ всѣмъ собраніемъ наиболее важные вопросы монастырскаго права и орденскимъ правиламъ ¹⁾. Послѣ сбора милостины, послѣ обѣда и послѣ обѣденнаго отдыха, вечеромъ монахи опять собирались всѣ вмѣстѣ и сидѣли до поздней ночи—спать монаху разрѣшалось недолго ²⁾—разговаривая или молча. Случалось, что заводились такіе разговоры, какъ напр. разговоръ Анурудды съ его двумя товарищами, которые цѣлые пять дней всѣ ночи на пролетъ излагали ученіе и спорили о немъ ³⁾. „Кто живетъ въ общинѣ—читаемъ мы въ одномъ изъ источниковъ ⁴⁾—не говоритъ много и не говоритъ о пустякахъ. Онъ излагаетъ ученіе или проситъ другихъ излагать его, а самъ сохраняетъ священное молчаніе“.

Тексты не съ особенной схотой говорятъ о совсѣмъ не священныхъ перерывахъ священнаго молчанія, бывшихъ очень частыми въ крупныхъ центрахъ монастырскаго жизни, въ тѣхъ мѣстахъ, гдѣ сходились сотни, иногда, можетъ быть, и тысячи монаховъ изъ всѣхъ мѣстъ Индіи. Въ одномъ древнемъ стихотвореніи ⁵⁾ говорится относительно монаховъ: „въ одиночествѣ живутъ, какъ Брама; вдвоемъ, какъ боги; втроемъ живутъ все равно, что въ деревнѣ;—а гдѣ много людей. тамъ крикъ и шумъ“. Понять послѣднюю строчку этого

1) Въ такой формѣ, по показанію Mahāvagga 11, 15, 6—11, велась напр. разсужденія на соборѣ въ Везали относительно десяти спорныхъ пунктовъ орденскихъ правилъ.

2) Обыкновенно вставали не позже утренней зари.

3) Mahāvagga X, 4, 5.

4) Anguttara Nikāya т. 111.

5) Theragathā ст. 245.

стихотворенія можетъ только тотъ, кто самъ видѣлъ въ Индiи большую толпу народа или просто нѣсколько ругающихся и спорящихъ факировъ. Многіе изъ учениковъ Будды уходили отъ шума большихъ монастырей, находящихся вблизи городовъ въ лѣсное уединеніе ¹⁾. Тамъ они жили въ хижинахъ, построенныхъ собственными руками, маленькими общинами, вдвоемъ или втроемъ, а иногда и въ полномъ одиночествѣ— но все-таки настолько близко отъ другихъ, что всегда могли сойтись на покаянный праздникъ и на другіе установленныя общинныя собранія.

Слово Будды, серьезныя мысли о страданiи всего земного, великія и чистыя надежды на блаженное прекращеніе всего скоропреходящаго нигдѣ не наполняли до такой степени сердца людей, какъ въ этихъ маленькихъ и тихихъ лѣсныхъ общинахъ кроткихъ отшельниковъ. „Когда буду я жить— говоритъ одинъ изъ духовныхъ поэтовъ ²⁾,— въ лѣсной пещерѣ, одинъ, безъ товарищей, созерцая непостоянство всего сущаго? Когда мнѣ удастся это? Когда я, мудрецъ въ платьѣ изъ лоскутьевъ, въ желтомъ одѣяніи, безъ имени и безъ желанiй, уничтоживъ въ себѣ любовь, ненависть и ослѣпленіе, буду жить въ горахъ? Когда я, сознавая непостоянство своего тѣла, этого гнѣзда убійства и болѣзней, подверженнаго старости и смерти, буду жить въ лѣсу одинокимъ и свободнымъ отъ страха? Когда я достигну этого?“ „Радующее мое сердце убѣжище, увѣнчанное кустами, прелестныя, гдѣ слышенъ только ревъ слоновъ, скалы—они радуютъ меня... Тамъ, гдѣ шумитъ дождь, въ прекрасномъ убѣжищѣ.

¹⁾ Представленіе объ уединенiи и о жизни съ другими естественно было совершенно индивидуальнымъ и такъ понимаютъ это и священные тексты. Такъ мы читаемъ въ нихъ такія разсужденія: „онъ (монахъ) ищетъ далекихъ мѣстъ, чтобы жить тамъ; и идетъ туда, чтобы быть свободнымъ отъ всѣхъ узъ. Если тамъ онъ не найдетъ мира, то пусть съ бодрствующимъ духомъ, оберегая отъ грѣховъ душу свою, живетъ въ общинѣ“ (Samyut. Nikāya т. I, ст. 154). А потомъ дальше: „если онъ найдетъ мудраго спутника, мудраго товарища праведной жизни, пусть побѣждая всѣ опасности, весело и съ бодрымъ духомъ живетъ съ нимъ. А если онъ не найдетъ мудраго спутника, мудраго товарища праведной жизни, то пусть идетъ далѣе одинъ, какъ царь, оставляющій свое царство, подобный царю слоновъ“ (Dhammap. 328).

²⁾ Theragāthā, 1091.

въ горахъ, гдѣ странствуютъ мудрецы, гдѣ раздается крикъ павлина, скалы—тамъ радуется мое сердце. Тамъ хорошо мнѣ, любящему углубляться въ думамъ, приносящихъ спасенье. Тамъ хорошо мнѣ, монаху, стремящемуся къ истинѣ и добру, приносящимъ спасеніе¹⁾). Въ немногихъ странахъ земного шара можно съ такой полнотой наслаждаться радостями уединенія, какъ въ лѣсахъ на Гангъ и при подножій Гималаевъ, среди учениковъ Будды, облеченныхъ въ ихъ желтыя одѣянія.

К у л ь т ь .

Два раза въ мѣсяцъ, во время новолунія и полнолунія, сходились монахи, живущіе въ округѣ, чтобы держать постъ²⁾).

Праздникъ поста самый главный и почти единственный праздникъ въ древне-буддійскомъ культѣ, если только вообще можно называть культомъ эти простѣйшія и ничѣмъ не украшенныя проявленія религіозной общинной жизни. Для вѣры, признающей единственнымъ судьей въ вопросахъ о блаженствѣ и погибеліи человѣческое сердце, всякое слово и всякое дѣйствіе могутъ имѣть значеніе только какъ проявленіе, какъ символъ явленій, совершающихся въ внутренней жизни человѣка. Особенно въ первое время существованія молодой буддійской общины должно было чувствоваться недовольство старой вѣрой съ ея церемоніями, съ ея животными жертвами, съ ея жертвами Сомы, съ цѣлыми толпами поющихъ и читающихъ жрецовъ; въ первую эпоху своего существованія буддисты должны были особенно стараться охранять духовную чистоту своихъ вѣрованій отъ всякихъ внѣшнихъ примѣсей. Припомнимъ, что буддизмъ былъ всегда чуждъ тому таинству, въ которомъ черпалъ свои силы христіанскій культъ:—у буддистовъ не было представленія о

¹⁾ Тамъ же, 1062.

²⁾ Постъ въ эти дни замѣтвовали изъ древнихъ обычаевъ ведійскаго культа. Въ буддійской общинѣ настоящихъ постовъ не существовало.

томъ, что Божественный Глава общины присутствуетъ среди вѣрующихъ, что онъ пребываетъ среди нихъ, какъ ихъ Господь и Царь, и что весь ихъ культъ есть ничто иное, какъ выраженіе этого постоянно живого общенія съ Нимъ вѣрующихъ. Будда вошелъ въ Пирвану; еслибы вѣрующіе и призывали его, то онъ не могъ слышать ихъ. Потому-то буддизмъ есть религія безъ молитвъ. Вся жизнь братьевъ состояла въ проповѣдываніи ученія Будды, въ духовныхъ упражненіяхъ, этихъ, по ихъ мнѣнію, могущественныхъ орудійхъ духовнаго стремленія; но эти стремленія не находили выраженія въ какихъ либо формахъ правильно установленнаго культа; для культа не было мѣста при такой, мыслимой только въ монашеской общинѣ, власти религіозной мысли надъ каждымъ словомъ и надъ каждымъ поступкомъ вѣрующаго, какая существовала у буддистовъ.

Самымъ значительнымъ изъ проявленій этого quasi-культа— были покаянныя собранія монаховъ во время поста: это было нѣчто вродѣ провѣрки, насколько строго исполняли братія обязанности духовной жизни. Эти покаянныя собранія служили средствомъ единенія членовъ общины.

Старшій изъ монаховъ каждаго округа назначалъ мѣсто собранія, и вечеромъ въ день поста собирались въ выбранной для этого vihāra (монастырь) или въ другомъ какомъ мѣстѣ, въ какомъ нибудь домѣ или горной пещерѣ, всѣ монахи, жившіе въ округѣ. Присутствовать на собраніи должны были всѣ безъ исключенія; разрѣшеніе не быть на собраніи давалось только сумасшедшимъ; разрѣшалось не приходить и больнымъ, если какой нибудь изъ ихъ товарищей передавалъ общинѣ ихъ объявленіе о томъ, что они не совершили никакихъ проступковъ противъ установленныхъ правилъ. Но если не было никого, кто бы могъ передать такое объявленіе, то больного нужно было принести на собраніе на стулѣ и на постелѣ; а если это грозило опасностью его жизни, то община должна была собираться у его ложа. Вообще, ни при какихъ условіяхъ не разрѣшалось совершать это торжество въ собраніи, въ которомъ не присутствуютъ всѣ члены общины.

Въ залѣ собранія, освѣщенной факелами, монахи зани-

малъ приготовленныя для нихъ мѣста на низенькихъ скамейкахъ. Міряне, послушники и монахи не имѣли права присутствовать, потому что орденскія правила, которыя излагались въ этомъ собраніи въ формѣ исповѣднаго требника, считались исключительной и тайной собственностью однихъ монаховъ. 1).

Старшій изъ братьевъ или какой либо другой монахъ громко читаетъ этотъ исповѣдный требникъ, литургію „отпущенія“ (Pātimokkha).

„Пусть община, достопочтенные, выслушаетъ меня, — говоритъ онъ; — нынѣ ночь, пятнадцатое число мѣсяца. Если община готова, то будетъ поститься и читать исповѣдный требникъ. Что должна прежде всего сдѣлать община? Выразите объявленіе о чистотѣ, достопочтенные 2). Я буду читать исповѣдный требникъ“.

Присутствующіе члены общины отвѣчаютъ: „всѣ мы, присутствующіе здѣсь, слушаемъ и памятуемъ“.

„Пусть тотъ, кто совершилъ проступокъ, — продолжаетъ читающій, — признается въ немъ. А кто не совершилъ никакого проступка, можетъ молчать. Изъ вашего молчанія, достопочтенные, я пойму, что вы чисты. Какъ отдѣльный че-

1) „Монахъ, сообщившій буквальными словами Дхамма'у непосвященному, подлежитъ наказанію“ (Pācīnīya, 4). Я полагаю — и я несовершенно согласенъ въ этомъ съ древними комментаріями этого мѣста — что тутъ подъ словомъ Дхамма надо понимать положенія исповѣднаго требника Pātimokkha. Невозможно полагать, чтобы монахъ, излагающій, какъ, напримѣръ, излагалъ Маггха цейлонскому царю, изреченія и поучительныя рѣчи Будды, подлежалъ наказанію. Даже изъ среды мірянъ выходили „проповѣдники Дхамма“ (Dhammakathika); первый изъ такихъ мірянъ, Сигга, упоминается въ одномъ изъ священныхъ текстовъ (Anguttara Nikaya, т. I, ст. 26). Въ Vinaya тоже сообщается одинъ случай, что мірянинъ призываетъ къ себѣ монаховъ, чтобы сообщить имъ одну изъ рѣчей Будды, которую онъ знаетъ и которая могла бы безъ него утратиться (Mahavagga, III, 5, 9). О характерѣ Pātimokkha, какъ тайнаго ученія, см. Milinda Panha, ст. 190. Потому, напримѣръ, преданіе разсказываетъ о нѣкомъ Моггаллупуттѣ, котораго выставляютъ какъ образецъ особенно способнаго и преуспѣвающаго ученика, что онъ въ четыре года своего послушничества изучилъ только сборникъ Суттъ и Abhidhamma'у (ученіе); а Vinaya была для него неоткрыта до тѣхъ поръ, пока онъ не принялъ посвященія (Vinaya Pitaka, т. III, ст. 299).

2) Т. е. объявленіе отъ имени брата, отсутствующаго по болѣзни, что онъ не виновенъ ни въ одномъ проступкѣ, о которомъ говорится въ исповѣдномъ требникѣ.

ловѣкъ долженъ отвѣчать, если его спрашиваютъ, такъ онъ долженъ отвѣчать и въ этомъ собраніи тогда, когда вопросъ будетъ повторенъ троекратно. Монахъ, не сознавшійся послѣ троекратнаго вопроса въ проступкѣ, который онъ совершилъ и о которомъ помнить, виновенъ въ сознательной лжи. А сознательная ложь, достопочтенные, приноситъ погибель ¹⁾—такъ сказалъ Возвышенный. Потому монахъ, совершившій какой либо проступокъ и вспомнившій о немъ, долженъ сознаться въ немъ, если онъ хочетъ очиститься. Когда онъ сознается, ему будетъ легко“.

Потомъ начиналось перечисленіе проступковъ. Сначала идутъ самые тяжелые проступки, тѣ четыре грѣха, отъ совершенія которыхъ предупреждается каждый монахъ при его посвященіи,—ибо кто совершилъ эти проступки, тотъ не можетъ уже принадлежать къ общинѣ. „Если монахъ—провозглашалъ чтець—принявшій на себя благочестивыя упражненія и общеніе съ монахами, не отказавшійся отъ этихъ упражненій ²⁾ и не сознавшійся въ своей слабости, имѣлъ половое сношеніе съ какимъ либо существомъ, даже съ какимъ либо животнымъ, то онъ изгоняется и исключается изъ общины“. Въ такихъ же словахъ говорится о другихъ трехъ тяжкихъ грѣхахъ: о воровствѣ, убійствѣ и ложныхъ притязаніяхъ на духовныя совершенства. Въ заключеніе этого перечисленія преступленій, влекущихъ за собой изгнаніе и исключеніе изъ общины, чтець обращается къ присутствующимъ братьямъ съ троекратнымъ вопросомъ: „Спрашиваю я васъ, достопочтенные, чисты ли вы отъ этихъ преступленій? И во второй разъ спрашиваю васъ: чисты ли вы? И въ третій разъ спрашиваю: чисты ли вы?“ И если все молчатъ ³⁾, то чтець возглашаетъ: „Достопочтенные, при-

¹⁾ Т. е. она препятствуетъ достиженію святости.

²⁾ Т. е. добровольно не вышедшій изъ общины.

³⁾ Слова требника несомнѣнно указываютъ на то, что предполагали, что тутъ всякій, кто сознаетъ свою виновность въ этихъ преступленіяхъ, сознается передъ всею общиною. Но въ позднѣйшихъ текстахъ (Khandhaka) встрѣчаются предписанія, доказывающія уклоненіе отъ такого пониманія пениваго требника. На праздникъ покаянія не долженъ присутствовать монахъ, не испутившій свой грѣхъ. Онъ долженъ признаться и понести должное наказаніе раньше. Если онъ вспомнитъ о какомъ нибудь проступ-

сутствующие здѣсь, чисты, потому они и молчатъ—такъ я понимаю ихъ молчаніе”.

Далѣ перечисляются менѣ важныя преступленія и проступки, ведущіе за собой временное пониженіе по степени святости, или такіе, за которые не полагается никакого наказанія и дѣло ограничивается этимъ простымъ признаніемъ предъ всей общиной. Такъ напримѣръ:

„Тотъ монахъ, который унижится до того, что прикаснется къ тѣлу женщины съ грѣховными мыслями, который возьметъ ее за руку или за волосы или дотронется до той или другой части тѣла, подлежитъ временному пониженію въ степені“.

„Тотъ монахъ, который сознательно приготовить себѣ мѣсто въ домѣ, принадлежавшемъ общинѣ, такимъ образомъ, что беспокоитъ этимъ равьше пришедшихъ монаховъ, и скажетъ про себя: „кому тѣсно, тотъ можетъ уйти“—и при этомъ намѣреніе котораго именно такое, а не какое нибудь другое—подлежитъ покаянію“.

„Если одинъ монахъ въ гнѣвѣ и по враждѣ выгнать или велитъ выгнать другого изъ дома, принадлежащаго общинѣ, то онъ подлежитъ покаянію“.

Такимъ образомъ болѣе, чѣмъ въ двустахъ довольно несистематично составленныхъ параграфахъ излагаются воспрещенія относительно ежедневной жизни монаховъ, ихъ жилищъ, пищи и питья, платья, ихъ сношеній другъ съ другомъ и съ мірянами и послушниками. Дѣло часто идетъ о самыхъ незначительныхъ и мелкихъ вещахъ; для тяжелова-таго педантизма, проглядывавшаго въ каждомъ словѣ этихъ

къ во время праздника, то онъ не долженъ отвѣчать на вопросы чтеца, а долженъ освободиться временно отъ своего грѣха на время праздника тѣмъ, что говорить сосѣду: „братъ, я совершилъ такой-то и такой-то проступокъ; я очищусь отъ него, когда уйду отсюда“. Кто знаетъ о проступкѣ другого, тотъ долженъ убѣдить виновнаго очиститься до праздника покаянія, или, если тотъ не подвергнетъ себя покаянію, долженъ воспретить ему присутствовать на праздникѣ. Въ положеніи: „никто, на комъ лежитъ проступокъ, не можетъ держать праздника поста“ (Mahavagga Cp. Sullavagga, IX, 9) ясно видно различіе позднѣйшихъ понятій отъ древнихъ учрежденій, создавшихъ праздникъ покаянія именно для тѣхъ изъ монаховъ, которые совершили какой нибудь проступокъ.

воспрещеній, ничто не считается второстепеннымъ. Въ томъ обстоятельствѣ, что буддійская община не могла придать своему главнѣйшему литургическому созданію другой формы, кромѣ формы сборника правилъ монашескаго поведенія, можно видѣть отсутствіе свободы; но говорить при этомъ о пошлости и мелочности могутъ только люди, которымъ кажется пошлымъ и мелочнымъ серьезное и заботливое повиновеніе заповѣди даже и въ мелочахъ.

Кромѣ полумѣсячнаго праздника покаянія нужно упомянуть объ ежегодномъ простомъ и прекрасномъ праздникѣ, называемомъ „Приглашеніемъ“ (Pavagana). По окончаніи трехмѣсячнаго дождливаго времени до начала странствованія собирались монахи каждой діоцезы, проводившіе вмѣстѣ это время—по большей части это были люди, связанные близкой дружбой. Составлялось торжественное собраніе, при которомъ всѣ, отъ старшаго монаха до самаго молодого, сажались въ почтительной позѣ на полъ и, поднявъ сложенные руки, просили братьевъ назвать ту ошибку противъ нихъ, въ которой они провинились за это время. „Я приглашаю общину, достопочтенные! — говоритъ каждый — если вы что слышали или видѣли противъ меня или имѣете ко мнѣ какое подозрѣніе — то сжаьтесь надо мной, достопочтенные, и скажите. Если скажите мнѣ, то я покаюсь“¹⁾.

Этимъ немногими торжественными актами ограничивается то, что замѣняло для учениковъ Будды мѣсто правильныхъ общихъ церемоній культа. Этотъ культъ, какъ видите, вводитъ только въ предвѣріе религіозной жизни; вся забота въ этихъ церемоніяхъ культа направлена только на приличное поведеніе и правильность поступковъ членовъ общины. Все же выходящее изъ этихъ предѣловъ — поученіе и благоче-

¹⁾ По первобытнымъ обычаямъ каждый говоритъ то, что онъ могъ сказать, но если появлялись какія нибудь сомнѣнія, то община ихъ разъясняла. Въ текетѣ Khandhaka и въ этомъ случаѣ также, какъ и относительно праздника покаянія, встрѣчаются позднѣйшія уклоненія отъ древняго обычая. Никто, виновный въ какомъ нибудь проступкѣ, не долженъ былъ принимать участія въ праздникѣ „приглашенія“, всякій, кто могъ упрекнуть въ чемъ нибудь другого, долженъ былъ объясниться съ нимъ по этому праздника (Mahāvagga IV, 6, 16).

стивое самоуглубленіе—предоставляется свободной дѣятельности отдѣльныхъ членовъ общины или отдѣльнымъ кружкамъ.

Слѣдуетъ замѣтить, однако, что по крайней мѣрѣ начатки другого культа, рѣзко отличающагося отъ того, о которомъ мы только что говорили, восходятъ до того времени, которое служитъ предметомъ нашего изслѣдованія—а именно начатки поклоненія святымъ мѣстамъ и реликвіямъ Будды. Въ священныхъ текстахъ ¹⁾ говорится, что вѣрующіе благородные юноши должны видѣть четыре мѣста и къ нимъ должно обратиться изъ сердца—это мѣсто, гдѣ родился святой Будда, мѣсто, гдѣ онъ достигъ высшаго просвѣщенія ²⁾: мѣсто, гдѣ онъ привелъ въ движеніе колесо закона, и мѣсто, гдѣ онъ, отдѣлившись отъ всего земного, вошелъ въ совершенную Нирвану. Къ этимъ мѣстамъ могли ходитъ и монахи и монахини и мірскіе братья и мірскія сестры. „Тотъ, кто умретъ съ вѣрой, Ананда, во время странствованія къ такимъ мѣстамъ, когда тѣло его распадется, за гробомъ будетъ идти по доброму пути и возродится въ царствѣ небесномъ“.

Забота о реликвіяхъ Будды и устройствѣ праздниковъ въ честь ихъ лежитъ исключительно на обязанности благочестивыхъ и вѣрующихъ мірянъ. ³⁾ „Какъ должны мы—спрашиваетъ Ананда учителя, когда приближался конецъ его—поступить съ тѣломъ Совершеннаго?“—„Не заботьтесь, Ананда, о почестяхъ для тѣла Совершеннаго. Стремитесь лучше къ спасенію; думайте о спасеніи; живите въ святости, безъ колебаній, преисполнитесь святого жара въ стремленіи къ совершенству. Между благородными, браманами и граждана-

¹⁾ Mahāraṁbhanā Sutta ст. 51.

²⁾ Въ одномъ изъ текстовъ, принадлежащихъ къ священному канону, уже упоминается о праздникѣ близъ „древа познанія“. „При великомъ древѣ познанія Будды Падумуттары справляли праздники. И взялъ я много сосудовъ и налилъ ихъ благоуханной водой. Когда нужно было обмыть древо познанія, пошелъ сильный дождь“ и т. д. — „При святѣйшемъ подножіи древа познанія Будды Падумуттары выставилъ я радостно знамя“ (Aparāṇa фол. gñī, gñī мануск. Phayre)

³⁾ Mahār. ст. 51, Milinda Panha ст. 177. Замѣчательно, что какъ въ тѣхъ источникахъ забота о тѣлѣ Будды не предоставлена ученикамъ, такъ и во всѣхъ текстахъ Vānaa вообще ничего не говорится о послѣднихъ почестяхъ монахамъ. Обыкновенно забота объ ихъ сожженіи принадлежала мірянамъ (ср. поир. Harḍy Manual втор. изд. ст. 326).

ми есть мудрые люди, Ананда; они окажутъ почестъ тѣлу Совершеннаго“. И дѣйствительно послѣ смерти Будды останки его были раздѣлены между князьями и благородными и изъ нихъ каждый построилъ Stûpa (погребальная урна) и устроилъ праздникъ — при этихъ праздникахъ главную роль играли цвѣты, омовенія и плюмпанан. Монашеской общинѣ не было дѣла до такого пышнаго поклоненія; въ старыхъ общинныхъ правилахъ о такихъ праздникахъ не говорится ни слова.

Община монахинь.

Мы уже раньше говорили объ отношеніяхъ женщинъ къ ученію Будды. Мы видѣли, что ученики Будды относились съ рѣшительной антипатіей къ женщинамъ и что женщинамъ было дозволено поступленіе въ орденъ очень неохотно и на такихъ условіяхъ, которыя вполне подчиняли ихъ монахамъ. Гражданское право индусовъ держитъ женщину въ зависимости въ теченіе всей ея жизни. „Въ дѣтствѣ — гласитъ извѣстное изреченіе законовъ Ману — она должна подчиняться волѣ отца, въ молодости волѣ мужа, когда умретъ ея супругъ, волѣ сына; женщина не должна никогда пользоваться независимостью“. Правила, установленныя буддійскимъ общиннымъ регламентомъ для духовной жизни монахинь, могутъ служить дополненіемъ къ этому положенію Ману. Какъ супруга подчинена опекѣ мужа, а мать опека сына, такъ и орденъ монахинь ¹⁾ подчиненъ опекѣ ордена монаховъ.

¹⁾ Монахини составляютъ особую общину (Bhikkhunisangha), приписанную или, вѣрнѣе сказать, подчиненную общинѣ монаховъ (Bhikkhusangha). Обѣ общины вмѣстѣ называются „двухсторонней обоюдной общиной“ (ubhotosangha) Но такая община совсѣмъ не представляетъ самостоятельнаго, единого организма, это просто коллективное названіе, означающее „община монаховъ и община монахинь“. Обоюдная община никогда не дѣйствуетъ сообща. Если міряне даютъ такой общинѣ платя, то не всѣ члены, монахи и монахини, получаютъ по равной части, а половина принадлежитъ общинѣ монаховъ, а другая общинѣ монахинь. Даже если монаховъ много, а монахиня одна — она все-таки получаетъ половину (Mahavagga VIII, 32).

Основнымъ закономъ общины монахинь служили „восемь высокихъ правилъ“, данныхъ Буддой первымъ монахинямъ при ихъ посвященіи.

„Всякая монахиня—гласящъ эти правила—хотя бы она получила посвященіе сто лѣтъ тому назадъ, должна почтительно привѣтствовать всякаго монаха, хотя бы онъ только что получилъ посвященіе, должна вставать передъ нимъ, поднимать къ нему сложенные руки и чествовать его, какъ это приличествуетъ. Это правило она должна уважать, свято сохранять, чтить и не нарушать всю жизнь“.

„Монахиня не должна проводить дождливаго времени года въ томъ округѣ, гдѣ нѣтъ монаховъ. И это правило она должна уважать, свято сохранять и т. д.

„Дважды въ мѣсяцъ монахини должны обращаться къ общинѣ монаховъ: онѣ должны спрашивать ихъ о праздни-кѣ покаянія ¹⁾ и слушать, какъ монахи проповѣдуютъ (священное слово). И это правило и т. д.

„Послѣ дождливаго времени монахини должны обращаться къ обоюдной общинѣ съ троекратнымъ приглашеніемъ ²⁾ (обличить ихъ въ грѣхахъ), не замѣтили ли чего за ними, не слышали ли о нихъ чего нибудь, не подозрѣваютъ ли ихъ въ чемъ нибудь. И это правило и т. д.

„Монахиня, совершившая тяжкій проступокъ, должна подчиниться полумѣсячному покаянію, палагаемому на нее обоюдной общиной. И это правило и т. д.

„Обоюдная община только тогда дастъ посвященіе желающей, когда та прожила два года, исполняя шесть правилъ. И это правило и т. д.

„Монахиня ни въ какомъ случаѣ не должна смѣяться или бранить монаха. И это правило и т. д.

¹⁾ Монахини справляютъ полумѣсячный праздникъ покаянія особой покаянной литургіей, приспособленной къ особымъ отношеніямъ ордена монахинь. Монахи обязаны давать имъ указанія объ этомъ праздникѣ и о средствахъ искупленія грѣховъ. (Cullavagga X, 6).

²⁾ Послѣ того, какъ монахини справятъ у себя праздникъ „приглашенія“, онѣ посылаютъ на слѣдующій день одну изъ своей среды къ монахамъ, и та отъ имени всей своей общины передаетъ имъ приглашеніе назвать видѣнный, слышанный или подозрѣваемый проступокъ монахинь. Монахи съ своей стороны не посылаютъ женской общинѣ подобнаго приглашенія (Cull. X. 19).

„Отнынѣ заграждается монахинямъ путь рѣчи предъ монахами, но монахамъ не заграждается путь рѣчи предъ монахинями ¹⁾. И это правило и т. д.

Восемь „высокихъ правилъ“ указываютъ на подчиненіе общества монахинь монахамъ. Монахини не могутъ совершить ни одного важнаго акта общиннаго права безъ утвержденія общины монаховъ. Если дѣвушка или женщина, желая получить посвященіе, исполнивши въ теченіе двухлѣтняго приготовительнаго времени обѣты „шести правилъ“ ²⁾, и получила посвященіе отъ общины монахинь, то она все-таки считается „односторонне посвященной“ и потому неполноправной, пока она не будетъ представлена капитулу монаховъ и не получитъ отъ него полнаго посвященія. Точно также и праздники покаянія и приглашенія, справляемые орденомъ монахинь, очищеніе отъ грѣховъ и примиренія разнаго рода несогласій подлежатъ контролю и отчасти утвержденію монаховъ. Каждая двѣ недѣли монахини отправляются къ монаху, назначенному для этого рѣшеніемъ братіи, чтобы получить отъ него духовное поученіе и увѣщаніе. Этотъ монахъ въ присутствіи другого ожидаетъ монахинь, сидя, и когда онѣ явятся и отдадутъ ему земной поклонъ, то онъ начинаетъ говорить имъ о восьми высокихъ правилахъ, излагаетъ ихъ въ проповѣди или въ формѣ вопросовъ и отвѣговъ то изъ ученія и правилъ Будды, что онъ считаетъ для нихъ необходимымъ ³⁾.

Понятно, что монахи были строго отдѣлены отъ монахинь.

¹⁾ Это опредѣленіе не значитъ, чтобы монахини вообще не должны разговаривать съ монахами. Оно означаетъ только, что монахини не смѣютъ обличать монаха въ какомъ либо проступкѣ, требовать отъ него покаянія, и протестовать противъ его участія на праздникахъ покаянія и приглашенія (ср. *Sullav.* X, 20).

²⁾ Монахиня давала именно такія обѣты: „принимаю на себя ненарушимый обѣтъ воздерживаться на два года отъ убійства живыхъ существъ“ — а также не воровать, не нарушать цѣломудрія, не лгать, не употреблять спиртныхъ напитковъ и не вкушать пищи не во время (т. е. отъ полуночи до слѣдующаго утра).

³⁾ Эти проповѣди не были, собственно говоря, настоящимъ обученіемъ монахинь священнымъ текстамъ: это лежало на обязанности учительницъ изъ монахинь. Это подтверждается и указаніемъ 18 главы *Dīpaṃsa*. Этому не противорѣчитъ и *Sullavaḍḍa* X, 8., если правильно понять смыслъ этого мѣста.

Даже тотъ монахъ, который былъ обязанъ говорить монахинямъ проповѣди, не можетъ входить въ женскій монастырь, за исключеніемъ только того случая, когда одна изъ сестеръ была больна и нуждалась въ поученіи. Монахамъ строго воспрещалось идти въ путь вмѣстѣ съ монахиней. Ѣхать съ ней на одномъ кораблѣ и быть съ ней вмѣстѣ безъ свидѣтелей. Ежедневная жизнь и религіозныя упражненія монахинь не отличались ничѣмъ существеннымъ отъ жизни и упражненій монаховъ; разница была только въ томъ, что уединеніе, въ которомъ монахи находили такой богатый источникъ духовныхъ наслажденій, было для монахинь, если не воспрещено, то во всякомъ случаѣ ограничено: имъ воспрещалось жить въ лѣсномъ уединеніи; жить онѣ должны были въ стѣнахъ деревни или города, въ хижинахъ или въ монастырскихъ кельяхъ, вдвоемъ или болѣе, въ одиночествѣ же жить имъ воспрещалось. Изъ монастырей онѣ выходили на сборъ милостыни и отправлялись въ долгія странствованія, считавшіяся у нихъ, также какъ у монаховъ, необходимымъ условіемъ аскетической жизни. Несомнѣнно, что и число ихъ было гораздо меньше, чѣмъ монаховъ ¹⁾, и вообще сомнительно, чтобы духовныя сестры имѣли какое нибудь замѣтное вліяніе на всю буддійскую общину. Всѣ мысли и формы жизни буддизма были выработаны мужчинами и только для мужчинъ.

Духовный орденъ и міряне.

Община Будды есть община монаховъ и монахинь. „Тѣсна жизнь въ домѣ, въ этомъ мѣстѣ нечистоты; свобода есть бѣгство изъ него“. Кто не могъ или не хотѣлъ пріобрѣсти

¹⁾ Объ этомъ даютъ представленіе напр. указанія Dīrāvamsa (4, 1) о числѣ монаховъ и монахинь, присутствовавшихъ на большомъ праздникѣ, устроенномъ Асокой. Числа, конечно, чрезвычайно преувеличены, но они указываютъ на численное отношеніе обоихъ половъ. Хроника говоритъ о 800 милл. монаховъ и только о 96,000 монахинь.

эту свободу, тотъ не членъ общины. Но по необходимости самое существованіе общины зависѣло отъ того, чтобы она поддерживала правильныя отношенія съ мірянами, благоприятно настроенными относительно интересовъ общины. Безъ мірянъ, исповѣдающихъ вѣру въ Будду и слово его и доказывающихъ эту вѣру благочестивыми дѣлами, и прежде всего дѣлами благотворительности—безъ такихъ мірянъ былъ немислимъ орденъ нищенствующихъ монаховъ и притомъ религіозное движеніе буддизма было бы отрѣзаннымъ отъ соприкосновенія съ народной жизнью. Потому-то, какъ мы видѣли, традиція говоритъ— и вѣроятно основательно— что съ самаго же начала вокругъ Будды собрались не одни монахи и монахини, но и „почитатели“ (upāsakâ) и „почитательницы“ (upāsikâ), которые, оставаясь въ міру, „прибѣгли“ къ Буддѣ, къ закону и къ общинѣ и доказывали свое почтеніе этой святой троицѣ словомъ и дѣломъ¹⁾.

Для монашеской общины съ самаго начала образовалась организація, облеченная въ прочныя формы духовнаго права; а для quasi—общины свѣтскихъ братьевъ и сестеръ не дѣлалось и попытки создать аналогичное учрежденіе. Само собою разумѣется, что и тутъ должны были образоваться извѣстныя привычки духовной жизни и практической дѣятельности; но онѣ не были изложены въ какихъ нибудь опредѣленныхъ положеніяхъ. Не было даже рѣзко проведенной границы между мірянами, которыхъ можно было считать приверженцами общины Будды, и такими, которые держались въ сторонѣ отъ нея. Для поступленія въ число „почитателей“ не требовалось никакихъ условій; оно совершалось въ извѣстной, установленной обычаемъ формѣ, не имѣющей однако никакого правоваго характера—а именно поступающій въ присутствіи монаха объявлялъ, что онъ одинъ или съ

¹⁾ Всякій, знакомый съ текстами Vinaya, долженъ вывести изъ нихъ такое заключеніе, что, если бы форма для поступленія Upāsaka („почитателя“) считалась имѣющей юридическое значеніе, то въ текстахъ имѣлся бы рассказъ о предписаніи Будды о введеніи этой формы. Въ дѣйствительности Upāsaka тотъ, кто оказывается такимъ на дѣлѣ. Потому неудивительно, что тѣ люди, которые оказываютъ монахамъ почести и приглашаютъ ихъ на обѣды, называются ими Upāsakas: хотя они и гораздо позже дѣлаютъ свое торжественное объявленіе (Dhp. Ath. ст. 81).

женой и дѣтьми и съ своими людьми прибѣгаетъ къ Буддѣ, къ закону и къ общинѣ учениковъ. Община рекомендовала мірскимъ ученикамъ соблюденіе нѣкоторыхъ заповѣдей воздержанія и справедливости ¹⁾, но отъ нихъ не требуется формальныхъ обѣтовъ, да община и не наблюдаетъ въ какой бы то ни было формѣ надъ фактическимъ исполненіемъ ихъ обязанностей. Точно также не существовало, да и существовать не могло, формальнаго исключенія невѣрующихъ, недостойныхъ или ведущихъ дурную жизнь мірскихъ учениковъ. Единственное предписываемое общинными правилами отношеніе къ мірянамъ, подавшимъ поводъ къ жалобамъ, ясно доказываетъ, что тутъ не могло быть рѣчи о какомъ нибудь приѣмѣ и исключеніи — а именно, община могла предписать „не подставлять такому мірянину чашу (т. е. не принимать отъ него милостыни) и отказываться отъ общей трапезы съ нимъ“ ²⁾; если же онъ раскаявался и примирялся съ общиной, то составлялось новое рѣшеніе „подставлять ему чашу и раздѣлять съ нимъ трапезу“. Ясно, что здѣсь дѣло идетъ совсѣмъ не объ уничтоженіи и восстановленіи такого права, какое мы привыкли видѣть въ принадлежности къ какой нибудь церковной общинѣ, а просто о томъ, чтобы прервать или снова восстановить чисто фактическія отношенія ежедневныхъ сношеній, даренія и принятія даровъ и духовнаго поученія.

Соотвѣтственно такому положенію мірянъ для нихъ не ус-

¹⁾ Нѣкоторыя изъ торговыхъ занятій считались для мірскихъ учениковъ неприличными, напр. торговля оружіемъ, спиртными напитками, и ядами (Ангутага Нікаѳа т. II). — Мірянамъ тоже рекомендуется справлять „восьмикратный праздникъ поста“: рекомендуется воздержаніе отъ убійства живыхъ существъ, отъ присвоенія чужой собственности, отъ лжи, отъ употребленія спиртныхъ напитковъ, отъ нарушенія цѣломудрія, отъ принятія пищи послѣ обѣда; отъ благоуханій и вѣнковъ и совѣтуютъ спать на низкомъ, твердомъ ложѣ или прямо на землѣ (тамъ же т. III).

²⁾ Это отлученіе не примѣнялось въ случаѣ дурной жизни — до нея общинѣ не было никакого дѣла — а какъ наказаніе за оскорбленіе или нарушеніе правъ общины. Приводится восемь случаевъ, когда на мірянъ налагается такое наказаніе: „Когда мірянинъ старается, чтобы монахи не получали даровъ; когда онъ старается, чтобы монахи терпѣли вредъ; когда онъ старается, чтобы у монаховъ не было жилищъ; когда онъ смѣется и бранитъ монаховъ; когда онъ сѣетъ между ними раздоры; когда дурно говоритъ о Буддѣ, когда дурно говоритъ объ ученихъ, когда дурно говоритъ объ общинѣ“ (Cullavagga V, 20. 3).

траивалось никакихъ правильныхъ духовныхъ собраній и имъ не разрѣшалось присутствовать при торжественныхъ актахъ общины, и тѣмъ менѣе ихъ можно было допустить къ какому-либо участию въ управленіи дѣлами общины. Ежедневные сборы милостины поддерживали постоянныя отношенія между монахами и мірянами, причемъ послѣдніе получали душеспасительныя поученія. Міряне съ своей стороны приходили въ парки общины, находящіяся обыкновенно за городомъ, съ дарами разнаго рода, съ припасами и лѣкарствами, съ вѣнками и благоуханіями; тамъ они воздавали монахамъ подобающія почести и слушали чтеніе святыхъ рѣчей и изреченій. Иногда они сооружали какіе-либо зданія для нуждъ общины и приглашали монаховъ на праздникъ освященія ихъ. „Пусть достопочтенные придуть ко мнѣ — обыкновенно гласило въ такихъ случаяхъ ихъ посланіе къ общинѣ — я желаю учредить имъ въ даръ заведеніе, и слышать проповѣдь монаховъ и видѣть ихъ“. Община была обязана принять такое приглашеніе и даже во время дождей, когда вообще монахамъ воспрещались странствованія, они могли въ такихъ случаяхъ отсутствовать съ мѣста жительства въ теченіи семи дней. Вѣрующіе какого нибудь деревенскаго округа требовали иногда, чтобы монахи провели дождливое время близъ ихъ деревни: они устраивали для своихъ гостей жилища и давали имъ ежедневно при ихъ обходахъ пищу. Когда по окончаніи дождливаго времени монахи собирались отправляться въ путь, міряне обыкновенно давали имъ прощальный обѣдъ, при чемъ обыкновенно уходящимъ духовнымъ странникамъ раздавали одежды или ткани для приготовления ихъ. Часто міряне соглашались устраивать для общины обѣды поочереды; а во времена голодобоковъ, когда угощеніе всѣхъ братьевъ было бы не подъ силу одному мірянину, происходили „обѣды по назначенію“, „обѣды по приглашенію“, „обѣды на рынкахъ“, „обѣды полумѣсячныя“. Обязывались, или навсегда или на извѣстное время, доставлять монахамъ лѣкарства, какія имъ будутъ пужны; а иногда благотворительныя женщины приходили въ монастырскій садъ и въ каждомъ домѣ спрашивали: „Нѣтъ ли больныхъ у васъ, достопочтенные? Кому и что нужно принести?“ По-

внятно, что и монахи не скупились на обѣщанія всякаго рода небесныхъ наградъ. „Будда хвалить, какъ прекраснѣйшій даръ—говорится въ одномъ изъ текстовъ ¹⁾—подарки общины, дома, мѣста убѣжища и радости, гдѣ можно предаться самоуглубленію и святому созерцанію. Потому пусть мудрый человѣкъ, понимающій свое собственное благо, строить хорошіе дома и принимаетъ въ нихъ знатоковъ ученія. Пусть онъ съ радостнымъ сердцемъ дастъ имъ, справедливымъ, пищу и питье, одежду и ложе. А они пусть проповѣдуютъ ему ученіе, уничтожающее всякое страданіе; и если онъ познаетъ ученіе, то онъ безъ грѣха войдетъ въ Нирвану“. Въ другомъ текстѣ говорится ²⁾: „Хорошо всегда раздавать рисовую кашу; если человѣкъ желаетъ радости, то онъ можетъ или стремиться къ небеснымъ радостямъ, или желать себѣ человѣческаго счастья“. Совершенно естественно, что иногда доброхотные датели, чрезъ чуръ поддающіеся обѣщаніямъ небесной награды, сильно эксплуатировались особенно назойливыми и безсовѣстными изъ этихъ нищенствующихъ раздавателей небесныхъ благъ. Навѣрное исторіи, нерѣдко попадающіяся въ *Vinaya*, выхвачены прямо изъ жизни, какова, напр., исторія о человѣкѣ, необдуманно предложившемъ достопочтенному Упанандѣ дать ему, что ему нужно; причемъ тотъ потребовалъ тутъ же одежду, которая была на неосторожномъ мірянинѣ; исторія о благочестивомъ горшечникѣ, у котораго монахи потребовали такого огромнаго количества чашъ, что онъ совершенно раззорился. Длинный рядъ опредѣленій исповѣднаго требиска направленъ именно противъ такой непосозволительной эксплуатаціи благочестивой благотворительности и ограничиваетъ извѣстными предметами то, что монахъ могъ принять и еще точнѣе опредѣляетъ количество предметовъ, о которыхъ онъ имѣлъ право просить. Очевидно, что община принимала горячо къ сердцу критику мірянъ и особенно боялись осужденія соперничающихъ съ ней духовныхъ орденовъ. Отъ монаховъ, имѣвшихъ какое нибудь вредное вліяніе на мірянъ, или наносившихъ имъ

1) *Cullavagga* VI, 1, 5.

2) *Mahāvagga* VI, 24, 6.

оскорбленія, община рѣзко отрекалась и вообще мірянъ считали союзниками, дружбу которыхъ нужно цѣнить.

И однако міряне считались только союзниками — и не больше. Имъ было отказано въ сознаниі, что и они принимаютъ участіе въ царствѣ Будды, какъ его полноправные граждане—ихъ отличіе отъ монаховъ было еще больше, чѣмъ въ древнемъ браманскомъ жертвенномъ культѣ отличіе отъ брамановъ мірянъ, которые все-таки, хотя бы и при посредствѣ брамановъ, могли также приблизиться къ богу, какъ и сами жрецы. Вѣрующій буддистъ, не имѣвшій силы отречься отъ міра, могъ утѣшаться надеждой на будущее существованіе; онъ могъ надѣяться, что въ будущей жизни ему суждено сдѣлаться ученикомъ Меттеи или одного изъ послѣдующихъ безчисленныхъ Буддъ, суждено надѣть монашеское одѣяніе и вкусить блаженство искупленія.

Только немногимъ избраннымъ, по словамъ ученія, дано достигнуть цѣли въ этой жизни въ качествѣ учениковъ сына Сакіева и для существованія общины на землѣ отведенъ краткій срокъ. Когда въ монастырскихъ садахъ при Раджагаѣ или при Саваттги среди собравшихся монаховъ излагались рѣчи Будды, то вспоминалось и пророчество: „Недолго, Ананда, сохранится святая жизнь; только пятьсотъ лѣтъ просуществуетъ ученіе истины“. Кто могъ тогда предвидѣть, что чрезъ пятьсотъ лѣтъ община будетъ господствовать въ Индіи и что ея миссіонеры, переплывъ моря, перейдя снѣжныя вершины Гималаевъ, пройдя пустыни средней Азіи, понесутъ ученіе Будды къ народамъ, самое имя которыхъ не было извѣстно въ Индіи—къ народамъ, среди которыхъ укрѣпилось и теперь живо это ученіе; тогда какъ на родинѣ его, гдѣ духъ индійскаго народа устремлялся, какъ бы играя, все въ новыя и новыя сѣры мышленія и фантазіи, уничтожалъ обломки разбитыхъ міровъ и перестраивалъ не всегда удачно разбитые, давно уже забыто ученіе Будды?

О Г Л А В Л Е Н І Е.

	<i>Стр.</i>
Предисловіе переводчика	3—10
Предисловіе къ второму изданію	11—15
Первая глава: Индія и буддизмъ	17—29
Индія и Западъ. Буддійская троица: Будда, Законъ, Община. <i>Восточная и Западная Индія. Браманская каста. Арийцы въ Индіи и ихъ распространеніе. Арийская и веддійская культуры. Индіійскій народъ. Браманская каста.</i>	
Вторая глава: Индійскій пантеизмъ и пессимизмъ до Будды	30—66
<i>Символика жертвы. Абсолютное.</i> Начало индійскаго мышленія. Жертва и жертвенная символика. Атманъ. Брама. Абсолютное, какъ Атманъ-Брама. <i>Абсолютное и чувственный міръ.</i> Древнія и новыя формы идеи объ Атманъ. Разговоръ Яджнавалькинъ съ Майтреей. Не-Я. <i>Пессимизмъ. Переселеніе душъ. Искупленіе. Искупители. Браманъ.</i> Катака Упанишадъ. Начиветасъ и Богъ смерти. Богъ смерти и Мара Искупитель. Браманъ.	
Третья глава: Аскетизмъ. Монашескіе ордена	67—75
Начало монашеской жизни. Проникновеніе аскетизма изъ Запада на Востокъ. Образованіе монашескихъ орденовъ. Секты и главы сектъ. <i>Софистика.</i>	

ОТДѢЛЪ ПЕРВЫЙ.

Жизнь Будды.

Первая глава: Буддійская традиція. Легенды и мифъ	77—100
Сомнѣнія въ исторической дѣйствительности Будды: Будда и герой—Солнце. Основаніе традицій о Буддѣ: священная литература на языкѣ Пали. Характеръ	

вспоминаній о личности Будды. Огуутствіе древней біографіи Будды. Древніе біографическіе отрывки. Легендарные элементы. Указаніе на исторію о достиженіи неувнителянаго познанія. Вышшія обстоятельства жизни Будды.

Вторая глава: **Юность Будды** 101—116
Страна Сакіевъ. Будда—не царскій сынъ. Дѣтство. Бракъ. Бѣгство изъ родины. Время тщетнаго исکانія. Рѣшительный переворотъ въ жизни Будды.

Третья глава: **Начало дѣятельности Будды, какъ вѣроучителя** 117—135
Двадцать восемь дней. Исторія искушенія. *Проповѣдь въ Бенаресѣ*. Первые ученики. *Послѣдующія обращенія*.

Четвертая глава: **Дѣятельность Будды** 136—184
Дѣятельность Будды. Ежедневная жизнь. Время дождей. Время странствованій. Раздѣленіе дня. *Ученики Будды*. Свѣтскіе его почитатели. *Женщины*. Діалогъ между Буддой и Висакхой. *Противники Будды*. Брамаизмъ. Отношеніе Будды къ жертвоприношеніямъ. Отношеніе къ другимъ монашескимъ орденамъ. Отричаніе кастъ. *Характеръ проповѣди Будды*. Языкъ его проповѣдей. Проповѣди и ихъ схоластическій характеръ. Типъ исторіи обращеній въ буддизмъ. Діалоги. Аналогія. Индукція. Сравненія. Притчи и басни. Поэтическія изреченія.

Пятая глава: **Смерть Будды** 185—190

ОТДѢЛЪ ВТОРОЙ.

Ученіе буддизма.

Первая глава: **Положеніе о страданіи** 191—207
Буддизмъ есть ученіе о страданіи и искушеніи. Схоластическая діалектика его. Трудности пониманія. *Четыре священныя истины*. *Первая изъ нихъ и буддійскій пессимизмъ*. Небытіе и страданіе. Діалектическое основаніе пессимизма. Рѣчь объ не-Я. Настроеніе буддійскаго пессимизма.

Вторая глава: **Положенія о появленіи и уничтоженіи страданія** 208—265

Формула каузальной связи.

Третье положеніе ряда причинности. Познаніе и тѣлесность. Камма (нравственное воздаяніе).

Четвертое — одиннадцатое положеніе ряда причинности.

Первое и второе положеніе ряда причинности. Незнаніе. Samkhāra

Бытіе и созиданіе. Сущность и форма. Dhamma, Samkhāra.

Душа.

Святой „Я“. Нирвана. Нирвана при жизни. Смерть святого. Есть-ли Нирвана небытіе? Разговоръ Будды съ Вагхаготтой. Разговоръ Будды съ Малункипуттой. Уклоненіе отъ вопроса о послѣдней цѣли. Косвенный отвѣтъ на этотъ вопросъ. Разговоръ Кхеммы и Назенади. Разговоръ Сарипутты и Ямаки.

Третья глава: Положенія о пути къ уничтоженію страданія 266—304

Обязанности къ ближнему. Три категоріи справедливости, самоуглубленія и мудрости. Воспрещеніе и заповѣди. Любовь и милосердіе. Исторія о царѣ „Страдальцѣ“ и сынѣ его „Долговѣчному“. Исторія Гупалы. Благотворительность. Исторія Вессантары. Исторія о мудромъ зайцѣ.

Нравственная работа надъ самимъ собой.

Мара Злой.

Послѣднія ступени спасенія. Самоуглубленія. Святые и Будды.

ОТДѢЛЪ ТРЕТІЙ.

Община учениковъ Будды.

<i>Общинное право и правовыя книги</i>	305—309
<i>Община и діоцезы. Вступленіе и выходъ</i>	309—324
<i>Имущество. Одежда. Жилище. Содержаніе</i>	325—337
<i>Культъ</i>	337—344
<i>Община монахинь</i>	344—347
<i>Духовный орденъ и миряне</i>	347—352

УКАЗАТЕЛЬ

а) Собственныхъ именъ и названій.

- | | |
|---|--|
| <p>Агни Вайсванара 1-ая глава Введенія.</p> <p>Аджатасатту IV глава 1-го отдѣла.</p> <p>Ананда III, IV, V главы 1-го отдѣла, II гл. 2-го отдѣла.</p> <p>Анатанидика IV гл. 1-го отдѣла.</p> <p>Анга I гл. Введенія.</p> <p>Ангулмала II гл. 2 отдѣла.</p> <p>Асока Предисловія.</p> <p>Ассаджи III гл. 1-го отдѣла.</p> <p>Ачелака III гл. Введенія.</p> <p>Ашравати (Рапти) II гл. 1-го отдѣла.</p> <p>Белова V глава 2-го отдѣла.</p> <p>Бешаресъ III гл. 1-го отдѣла.</p> <p>Бимбизара III, IV гл. 1-го отдѣла.</p> <p>Буддагоза III гл. 1-го отдѣла.</p> <p>Бхалика III гл. 1-го отдѣла.</p> <p>Бхарата I гл. Введенія.</p> <p>Вакха Готта II глава 2-го отдѣла.</p> <p>Вассакара 3-й отдѣлъ.</p> <p>Вайсерава II гл. Введенія.</p> <p>Везали I, IV, V главы 1-го отдѣла и 3-й отдѣлъ.</p> <p>Вессантара III гл. 2-го отдѣла.</p> <p>Видега I и II гл. Введенія.</p> <p>Видуаѣха II гл. 1-го отдѣла.</p> <p>Висакка IV гл. 1 отдѣла.</p> <p>Гаигъ I гл. Введенія.</p> <p>Гарги II гл. Введенія.</p> | <p>Готама (ведійскій мудрецъ) I-ая глава Введенія.</p> <p>Готама (имя Будды) II, III гл. 1-го отдѣла.</p> <p>Девадатта IV гл. 1-го отдѣла.</p> <p>Дживака IV гл. 1-го отдѣла.</p> <p>Дигхаву (Долговѣчный) III гл. 2-го отдѣла.</p> <p>Дикхити (Страдалецъ) III гл. 2-го отдѣла.</p> <p>Иксхваку (Окâка) II-я гл. 1-го отдѣла.</p> <p>Исипатана III гл. 1 отдѣла.</p> <p>Кабаггійя 3-й отдѣлъ.</p> <p>Капилаватту I, II гл. 1-го отдѣла.</p> <p>Каси I, II Введенія и IV гл. 1-го отдѣла.</p> <p>Кассана III гл. 1-го отдѣла.</p> <p>Kathaka Upanishad II гл. Введенія.</p> <p>Козала I гл. Введенія; II, IV гл. 1-го отдѣла.</p> <p>Коданна III гл. 1-го отдѣла.</p> <p>Кхема II гл. 2-го отдѣла.</p> <p>Купала III гл. 2-го отдѣла.</p> <p>Кузинара V гл. 1-го отдѣла.</p> <p>Курю I гл. Введенія.</p> <p>Магадха I гл. Введенія; III, IV гл. 1-го отдѣла.</p> <p>Магападжапати I, II, IV гл. 1-го отдѣла.</p> |
|---|--|

- Магинда I гл. 1-го отдѣла.
 Макхали Гозала III гл. Введенія; I и IV главы 1-го отдѣла.
 Малла V гл. 1-го отдѣла.
 Малдункя II гл. 2 отдѣла.
 Матхава I гл. Введенія.
 Майя I, II гл. 1-го отдѣла.
 Майтрея II гл. Введенія.
 Метейя IV гл. 1-го отдѣла.
 Милинда II гл. 2-го отдѣла.
 Моггалапа IV и V гл. 1-го отдѣла и III гл. 2-го отдѣла.
 Мукалинда III гл. 1-го отдѣла.
- Нагасена II гл. 2-го отдѣла.
 Намучи I гл. 1-го отдѣла.
 Натанутта I, IV гл. 1-го отдѣла и III гл. 2-го отдѣла.
 Начикетасъ II гл. Введенія; 1-ая глава 1-го отдѣла.
 Ниганта III гл. Введенія; I, IV гл. 1-го отдѣла.
- Оака (см. Иксхваву).
- Поджота 3-й отдѣлъ.
 Пава 1-ая глава 1-го отдѣла.
 Пазенади II, IV гл. 1-го отдѣла и II гл. 2-го отдѣла.
 Панкала I гл. Введенія.
 Парсва III гл. 2-го отдѣла.
 Патаншутта V гл. 1-го отдѣла.
 Праджанати II гл. Введенія.
 Пурана 3-й отдѣлъ
- Пурана Кассапа III гл. Введенія.
 Рагула II, IV гл. 1-го отдѣла.
 Раджагага III, IV гл. 1-го отдѣла и 3-й отдѣлъ.
 Рапти см. Ачиравати.
 Рогини I, II гл. 1-го отдѣла.
- Савати IV гл. 1-го отдѣла.
 Саданира I гл. Введенія.
 Сакія III гл. Введенія и I гл. 1-го отдѣла.
 Сакія Муни I, II гл. 1-го отдѣла.
 Санджайя III гл. 1-го отдѣла.
 Сарасвати I гл. Введенія.
 Сарипутта III, IV гл. 1-го отдѣла.
 Сачака III гл. Введенія.
 Сиддатха II глава 1-го отдѣла.
 Суддходана II гл. 2-го отдѣла.
- Тауса III гл. 1-го отдѣла.
- Удалака II гл. Введенія.
 Упали IV гл. 1-го отдѣла.
 Урувела II и III гл. 1-го отдѣла.
 Усантъ II гл. Введенія.
- Чандилия II гл. Введенія.
- Яджнавалкя I, II гл. Введенія.
 Яза III гл. 1-го отдѣла.
 Яма II гл. Введенія.
 Ямака II гл. 2-го отдѣла.

б) Предметный указатель.

- Абсолютное II, III гл. Введенія и II гл. 2-го отдѣла.
 Avidya см. Незнаніе.
 Адъ IV гл. 1-го отдѣла и II гл. 2 отдѣла.
 Анагами III гл. 2-го отдѣла.
 Аналогія IV гл. 1-го отдѣла.
- Ападана II гл. 1-го отдѣла и III гл. 2-го отдѣла.
 Атманъ II гл. Введенія и I, II гл. 2-го отдѣла.
 Bhava II гл. 2-го отдѣла.

- Biukkhu, bhikkhuni** IV гл. 1-го отдѣла и 3-й отдѣлъ.
- Біографія Будды** I, II, III гл. 1-го отдѣла.
- Благотворительность** IV гл. 1-го отдѣла и III гл. 2-го отдѣла.
- Брама** (средн. рода) II и III гл. Введенія.
- Брама** (муж. рода) II гл. Введенія и III гл. 1-го отдѣла.
- Brahmasaṅgī** 3-й отдѣлъ.
- Браманизмъ** I-ая гл. Введенія и III и IV гл. 1-го отдѣла.
- Будда** (слово и понятіе) II и III гл. Введенія; I, II гл. 1-го отдѣла. III гл. 2-го отдѣла.
- Будда** (достиженіе достоинства) I, II, III гл. 1-го отдѣла.
- Buddhavaṃsa** I гл. 1-го отдѣла.
- Бытіе** II гл. 2-го отдѣла.
- Бѣдность** (см. Нищенскую жизнь).
- Веда**, см. Ригведа, I и III гл. Введенія; II и IV гл. 1-го отдѣла.
- Вещество** (матерія) II* гл. Введенія.
- Виднія** II гл. 1-го отдѣла.
- Vīmanavathū** III гл. 1-го отдѣла.
- Vīnaya paṭoḅbha** 3-й отдѣлъ.
- Vīnaya** см. познаніе.
- Вознагражденіе** II гл. Введенія; II гл. 2-го отдѣла.
- Воспріятіе** II глава 2-го отдѣла.
- Время дождей** IV глава 1-го отдѣла.
- Выходъ изъ общины** 3-й отдѣлъ.
- Вѣчное** см. Абсолютное.
- Дхамма** II гл. 2-го отдѣла.
- Dhamma** и **Vīnaya** III глава 2-го отдѣла.
- Dhammapada** IV гл. 1-го отдѣла; I, II, III гл. 2-го отдѣла.
- Джайна** см. Нигганта (указатель я).
- Диалоги** II гл. Введенія; IV гл. 1-го отдѣла; II гл. 2-го отдѣла
- Diviṃya Avadāna** I гл. 1-го отдѣла; III гл. 2-го отдѣла.
- Добродѣтели** III гл. 2-го отдѣла.
- Древопознанія** I, II, III гл. 1-го отдѣла; 3-й отдѣлъ.
- Дуализмъ** II гл. Введенія; I гл. 2-го отдѣла.
- Душа** II гл. 2-го отдѣла.
- Душъ переселеніе** II гл. Введенія; I, II гл. 2-го отдѣла.
- Желаніе** см. taṇhā.
- Женщины** см. Монахни II, III гл. Введенія; IV гл. 1-го отдѣла.
- Жертвенный культъ** I, II гл. Введенія; IV гл. 1-го отдѣла.
- Жиллице** 3-й отдѣлъ.
- Импровизація** IV гл. 1-го отдѣла.
- Имена** 3-й отдѣлъ.
- Индуизмъ** Предисловіе.
- Индукція** IV гл. 1-го отдѣла.
- Искупленіе** I, II, III гл. Введенія; III гл. 1-го отдѣла; I, II гл. 2-го отдѣла.
- Искуситель Мара** II, III гл. Введенія; I, II, III, IV, V гл. 1-го отдѣла; II и III гл. 2-го отдѣла.
- Искушеніе**, исторія его III гл. 1-го отдѣла.
- Исповѣдный праздникъ** 3-й отдѣлъ.
- Истины четыре** III гл. 1-го отдѣла; I, II и III гл. 2-го отдѣла.
- Kamma** (Камма) II гл. Введенія; II гл. 2-го отдѣла.
- Каста** IV гл. 1-го отдѣла; II гл. 2-го отдѣла.

- Khandha** I, II гл. 2-го отдѣла.
 Конецъ міра III гл. 2-го отдѣла.
 Культъ 3-й отдѣлъ.
- Lalita Vistara** I гл. 1-го отдѣла.
 Легенда о Буддѣ I, II гл. 1-го отдѣла.
 Любовь III гл. 2-го отдѣла.
- Mahāvastu** I гл. 1-го отдѣла; III гл. 2-го отдѣла.
- Maitrāyaniya Upanishad** I и IV гл. 1-го отдѣла.
- Maṇa** (Обманъ) II гл. 2-го отдѣла
- Milinda panha** II гл. 2-го отдѣла.
- Міръяне** III, IV гл. 1-го отдѣла.
 Мнѣ о Буддѣ см. Легенда.
- Монашество** см. Нищенская жизнь.
 Община и проч. II и III гл. Введенія.
- Namaṅgira** (имя и форма, имя и тѣлесность) II гл. Введенія и II гл. 2-го отдѣла.
- Небытіе, ничто, Нигилизмъ** II гл., I гл. 2-го отдѣла.
- Незнаніе** 2-я глава Введенія; II гл. 2-го отдѣла.
- Nidāna** II гл. 2-го отдѣла.
- Нирвана** III, IV, V гл. 1-го отдѣла; II, III гл. 2-го отдѣла.
- Нищенская жизнь** I, II, III гл. Введенія; IV гл. 1-го отдѣла.
- Обладаніе** 3-й отдѣлъ.
- Обращенія, исторіи ихъ** III, IV гл. 1-го отдѣла.
- Объѣды** IV гл. 1-го отдѣла.
- Община** I гл. Введенія; III, IV гл. 1-го отдѣла; 3-й отдѣлъ.
- Одѣянія, одежда** 3-й отдѣлъ.
- Орденъ** см. Община III гл. Введенія; IV гл. 1-го отдѣла.
- Pabbajja** см. Pravrajya.
 Пали I, IV гл. 1-го отдѣла.
- Parinibābna** см. Нирвана.
- Парки** IV гл. 1-го отдѣла.
- Ratimokkha** 3-й отдѣлъ.
- Ravāranā** 3-й отдѣлъ.
- Пачека-Будда (Paccekaḍuddha)** III гл. 1-го отдѣла; III гл. 2-го отдѣла.
- Пессимизмъ** см. страданіе II гл. Введенія; I гл. 2-го отдѣла.
- Познаніе** II гл. 2-го отдѣла.
- Понятія, система ихъ** IV, V гл. 1-го отдѣла; III гл. 2-го отдѣла.
- Порядокъ дня** IV гл. 1-го отдѣла; 3-й отдѣлъ.
- Поселеніе арийцевъ** I гл. Введенія.
- Поступленіе въ орденъ** IV гл. 1-го отдѣла; 3-й отдѣлъ.
- Поэзія буддистовъ** IV гл. 1-го отдѣла.
- Право общины** 3-й отдѣлъ.
- Правообразованіе** 3-й отдѣлъ
- Pravrajya** см. поступленіе въ орденъ 3-й отдѣлъ.
- Прикосновеніе** II гл. 2-го отдѣла.
- Притчи** IV гл. 1-го отдѣла; III гл. 2-го отдѣла.
- Причинность** III гл. 1-го отдѣла; I, II гл. 2-го отдѣла.
- Проповѣдь въ Бенаресѣ** III гл. 1-го отдѣла.
- Путь (осмичленный)** III гл. 1-го отдѣла; I, III гл. 2-го отдѣла.
- Работа** см. нищенская жизнь.
- Реліквиі, ихъ культъ** 3-й отдѣлъ.
- Ригведа** I и II гл. Введенія.
- Sakadāgamii** III гл. 2-го отдѣла.
- Самана** III гл. Введенія.
- Samkhāra** (формы) II гл. 2-го отдѣла.

- Sammāsambuddha** III гл. 1-го отдѣла; III гл. 2-го отдѣла.
- Самонепытаніе** III гл. 2-го отдѣла.
- Самонетязаніе** III гл. (Введенія) 2-го отдѣла.
- Самоуглубленіе** II, III гл. Введенія; II гл. 1-го отдѣла. III гл. 2-го отдѣла.
- Санскритскій языкъ** IV гл. 1-го отдѣла.
- Санкхія философія** I гл. 1-го отдѣла; II гл. 2-го отдѣла.
- Satpatha Brahmana** I, II гл. Введенія.
- Святость** см. искушеніе, Нирвана II, III гл. 2-го отдѣла.
- Секты** III гл. Введенія.
- Сентенціи** II гл. 1-го отдѣла.
- Символика** II гл. Введенія.
- Сказки** IV гл. 1-го отдѣла.
- Скелтицизмъ** III гл. Введенія.
- Смерть** II гл. Введенія; II гл. 2-го отдѣла. См. переселеніе душъ Нирвана.
- Соборы** I глава 1-го отдѣла; 3-й отдѣлъ.
- Созерцаніе** см. самоуглубленіе.
- Солнце—герой** I глава 1-го отдѣла.
- Sotapana** III гл. 2-го отдѣла; 3-й отдѣлъ.
- Софистика** III гл. Введенія; IV гл. 2-го отдѣла.
- Способъ проповѣди Будды** IV гл. 1-го отдѣла.
- Справедливость** III гл. 2-го отдѣла.
- Сравненія** IV гл. 1-го отдѣла; II гл. 2-го отдѣла.
- Страданіе** II и III гл. Введенія; III гл. 1-го отдѣла; I и II гл. 2-го отдѣла.
- Стваствованія** IV гл. 1-го отдѣла.
- Сущность** II гл. Введенія; II гл. 2-го отдѣла.
- Tanha** (жажда) II гл. 2-го отдѣла.
- Tathagāta** III гл. 1-го отдѣла; II гл. 2-го отдѣла; 3-й отдѣлъ.
- Theravāda** I гл. 1-го отдѣла.
- Тѣлесность** см. **namagūpa** I и II гл. 1-го отдѣла.
- Тронца** I гл. Введенія; II гл. 1-го отдѣла; 3-й отдѣлъ.
- Upasampada** 3-й отдѣлъ.
- Ученики** IV гл. 1-го отдѣла.
- Ученики первые** III гл. 1-го отдѣла.
- Ученики; число ихъ** III гл. 1-го отдѣла.
- Ученики; ихъ типъ** IV гл. 1-го отдѣла.
- Ученики; ихъ социальное положеніе** *idibem*.
- Формы** см. **Samkhāra**.
- Хаосъ** II гл. Введенія.
- Хронологія жизни Будды** I и IV гл. 1-го отдѣла.
- Цейлонъ—его значеніе для буддизма** I гл. 1-го отдѣла.
- Чувства (6) шесть** II глава 2-го отдѣла.
- Чудеса** III, IV гл. 1-го отдѣла.
- Я** см. Атманъ.
- Экстазъ** см. самоуглубленіе.
- Этика** II и III гл. Введенія; III глава 2-го отдѣла.





14
1510
17

11 3

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

