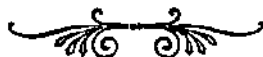


В. А. Кожевниковъ.

БУДДИЗМЪ
ВЪ СРАВНЕНІИ СЪ ХРИСТІАНСТВОМЪ.

ТОМЪ II.

Жизнь и легенда Будды.
Община учениковъ Будды, санга.



ПЕТРОГРАДЪ.
Типографія М. Меркушева. Невскій пр., 8.
1916.

Петроградъ. Дозволено военною цензурою 20 мая 1916 г.

ОГЛАВЛЕНИЕ.

Томъ II.

Жизнь и легенда Будды.

- V. 11. Внутреннія переживанія Будды послѣ „Ночи Просвѣтлѣнія“. -- Начало проповѣди. — Первые обращенія: первые ученики; быстрый успѣхъ буддѣйской проповѣди. — Многолѣтній пробѣлъ въ свѣдѣніяхъ о жизни Будды; его причины и значеніе 1—47 стр.

Буддѣйская монашеская община, санга.

V. 12. *Внѣшняя организація общины.* Возникновеніе общины. Характеръ организаціонной дѣятельности Будды. Внѣшняя организація санги. Монашескій уставъ. Внѣшнія, бытовыя условія жизни въ общинѣ: жилища; монастыри; одежда; пища; буддѣйская гигиѣна и медицина 47—92

V. 13. *Внутренняя организація и дисциплина общины.* Значеніе санги; ея нерелятиозный, правовой характеръ; ея отличіе отъ Церкви.—Формулы вступленія въ общину; обѣты; посвященіе. Условія и оградительныя принятія; обрядъ принятія. Правила монашескаго обѣта; ихъ условный, договорный характеръ. Выходъ и удаленіе изъ санги. Послушничество; учителя и ученики; ихъ права, обязанности и взаимоотношенія. — Формалистическій характеръ духовнаго воспитанія. — Отличіе буддѣйской дисциплины отъ христіанской въ этомъ отношеніи; преобладаніе обще-обязательной, внѣшней, уставной регуляціи надъ психологическимъ и этическимъ воспитаніемъ отдѣльной личности. Программа внѣшнскаго воспитанія. — Отсутствіе іерархическихъ различій; значеніе старѣйшинъ: выдающіеся ученики. — Неосуществляемость вселенской буддѣйской общины. — Мѣстныя общины; ихъ права и отношенія другъ къ другу. — Братскія собранія — единственное объединяющее начало санги; назначеніе, правомочія, правила и распорядокъ собраній. — Коллективныя дѣянія санги въ собраніяхъ: акты отверженія, подъявленія, изгнанія, примиренія. — Буддѣйскій духовный судъ. Классификація грѣховъ и проступковъ. Покаяніе; испытанія; наказанія; буддѣйская казуистика 92—178

V. 14. Система буддйского духовнаго устройства. Своеобразие индуэского живневоварвня вообще и буддйского въ частности; грудность его усвоеня. Его пессимистическй характеръ. -- Неопредѣленность понятя буддйской мудрости, дхаммы: она -- ви религя, яи чистое знане. -- Условное и пониженное признаве оожественнаго въ мрѣ и несовершенныхъ, невѣчныхъ боговъ. Стремлене къ полному отрѣшеню отъ религюзнаго начала. Безрелигюзность буддйского духовнаго устройства; венадобность религя для мудрости. -- Борьба съ браманэзомъ; протестъ противъ жертвоприношеня и обрядовъ; отрицане молитвы; нерасположене къ мистикѣ. -- Равнодушне къ культу; его жалкое подобие въ буддизмѣ. Обрядъ уносаты. Патимокка -- основа буддйского устава и центръ буддйской ооризности. Характеръ буддйского покаяня. Поадвѣвшая религионизация уносаты. -- Обряды паваравы и каспны. Поадвѣвшя правдества и торжества; культъ мошей; па-ломничества ко священнымъ мѣстамъ. -- Замѣна молитвы благоговѣйнымъ размышленяемъ, бхаванами, и созерцаемъ. Система медптаций и созерцаняй. -- Тройная духовная выправка, въ ней содержащаяся: нравственная (адисила), интеллектуальная (адпчитта) и дисциплина высшей мудрости (адипанья). Взаимотношеня нравственнаго, мыслительнаго и созерцательнаго началъ въ системѣ буддйской аскетикы. Темы и упражненя въ этихъ трехъ областяхъ духовнаго воспитаня, -- Преобладане мышленя и созерцаня надъ эткою. -- Адпчитта, ея процессъ, составъ и результаты. -- Адипанья и соответствующее ей настроене--самадхи. -- Отвошене къ экстазу. -- Тренировка въ областяхъ мыслительнаго и созерцательнаго процесса. -- Система „погружений“, джаъ (дхияъ). Укрѣплене, очищене и сосредоточене духа; практическя упражненя, сюда относящаяся; каспны; тренировка дихавя (праны). -- Система экстатическихъ состоянй; ихъ степени. Разложене въ экстазѣ реальности мра и личности; высшй, каталептическй мочевъ буддйского экстаза („трансъ прекращеня“). -- Хладнокровный характеръ буддйской мистикы. -- Взаимотношеня и сравнительная расѣнка нравственнаго поведеня, расудочнаго знаня и мистическаго созерцаня (озареня). -- Разнообразие духовной дисциплины и тренировки. -- Степени мудрости и праведности. -- Преобладане въ буддйской системѣ духовнаго устройства расудочнаго элемента надъ нравственнымъ и мистическимъ. -- Роль чувства. -- Медитации; ихъ обстановка и содержане; темы созерцаняй. -- Окультный элементъ въ буддйской аскетикѣ; магическя силы и способности „идди“. Сдержанное и несочувственное отношене Будды къ чудесному. -- Нравственная пассивность буддизма; переоцѣнка значеня убѣжденя; недооцѣнка значеня добродѣтели. Отношене къ „дѣламъ“ и къ „недѣланю“. -- Двоственность буддйской морали: мрской, популярной, и высшей, для набранныхъ. -- Противоположность христѣанскаго и буддйскаго отношеня къ дѣятельной добродѣтели и къ ея значеню въ процессѣ спасеня. -- Та же противоположность въ отвошеня къ труду. -- Отсутствие духовнаго, молитвеннаго труда, „умнаго дѣла-

нія⁶. - Невозможность наполненія жизни однимъ размышленіемъ и созерцаемъ въ буддизмѣ: невольный поворотъ къ чувству. -- Его воспитаніе въ буддизмѣ ограничивается установленіемъ благонамѣренныхъ пассивныхъ настроеній и симпатій, не переходящихъ въ дѣятельныя проявленія. — Переоценка значенія буддической кротости, жалостливости и, будто бы, всеобъемлющей любви. Пассивность и неплодотворность буддической всеобщей доброжелательности, майтри или метты. — Отношенія къ животнымъ; неприкосновенность жизни; непротипичное алу: самопожертвованіе. — Вліяніе майтри (метты) на нравы. Законодательныя государственно-воспитательныя мѣры Ашоки. Примѣненіе доктрины жалостливости въ разныхъ странахъ буддическаго міра; идеаль и дѣятельность 178—470

V. 14 bis. *Отношенія буддической монашеской общины къ мірянамъ, и мірянъ къ ней*, Рѣзкое дѣленіе буддическаго общества на полноправныхъ духовныхъ и на ограниченныхъ въ правахъ мірянъ (упасаекъ). Только первые — правотѣрные члены санги; только имъ обезпечено спасеніе. — Положеніе мірянъ; формула ихъ обращенія; свобода разрыва съ сангою. — Отсутствие духовныхъ заботъ о нихъ и надзора за ними. Дозвоительность званія упасака съ последованіемъ небуддическому культу и съ уклоненіями отъ буддической нравственности. — Отсутствие духовныхъ и церковныхъ правъ у мірянъ. Недостижимость имъ высшей мудрости и святости. — Разрядъ полуаскетовъ, покинувшихъ міръ, по вступившихъ въ сангу. — Нравственныя правила, не обязательныя для упасаекъ, по рекомендуемая имъ для выполненія. 5-я и 8-я членная формула праведаго поведения. — Добровольные, добавочныя обѣты и правила мірянъ. — Разнорѣчныя мнѣнія современниковъ о легкости и трудности буддическихъ правилъ, поведения и быта. Ихъ облегченія Буддою; приспособленіе къ слабостямъ мірянъ. Тактика постепеннаго плейнаго и нравственнаго воспитанія обрацаемыхъ. Успѣхъ приспособительныхъ и примирительныхъ приемовъ. — Имповирующее въ толпу вліяніе міра и согласія въ сангѣ. — Заботы Готамы о поддержкѣ хорошей репутаціи санги. — Реальныя поводы къ уваженію и любви къ буддическому монашеству: перевѣсъ нравственнаго достоинства надъ ритуалистическимъ, формальнымъ благочестіемъ; простота и чистота жизни. — Проявленія уваженія и любви мірянъ къ духовнымъ лицамъ. Охотное принятіе обязанности кормить ихъ и снабжать необходимымъ. Благотворительное усердіе мірянъ: прокормленіе и одѣяніе монаховъ; постройка жилищъ и вихаръ; медицинская помощь. — Отношенія духовныхъ къ мірянамъ: „милостыня наученія“; вставленіе проповѣдь, поученіемъ, примѣромъ. — Несравненно меньшія заботы о нравственности мірянъ; отсутствіе пастырскихъ заботъ и трудовъ; уклоненіе отъ общенія съ мірянами; равнодушіе къ бытовымъ и семейнымъ ихъ интересамъ 470—501

V. 15. *Отношенія буддизма къ женщинамъ*. Буддизмъ - вѣроученіе, наиболѣе отрицательно и враждебно относящееся къ женщинамъ. Женщина, по буддическому воззрѣнію, существо низкое,

вравственно и умственно крайне несовершенное и неспособное достигнуть законченной мудрости и высшей святости. Она — помысла спасения мужчинъ; сама же — въ области спасенія. — Отрицаніе женщины объясняется не бытовыми и социальными, а нравственно-аскетическими соображеніями. — Вопреки древне-индускому уваженію къ достоинству супруги и матери, буддизмъ признаетъ то и другое какъ источникъ чувственнаго соблазна и продолженія жизни и возрожденія. — Невосприимчивость буддизма къ благороднымъ чертамъ женственности. — Отрицаніе красоты внѣшней; отрицаніе духовныхъ способностей въ женщинѣ. — Страхъ передъ соблазнами женщиною. Предохранительныя отъ него мѣры; требованія безусловнаго цѣломудрія; надзоры за половую чистоту; мѣры противодѣйствія чувственности; развѣчаніе обаянія красоты и страсти; борьба духа съ тѣломъ. — Признаніе буддизмомъ женщиною визости и немощности женской природы. — Увлеченіе подвижничествомъ; частые случаи бѣгства изъ міра; причины оставленія его. — Варіанты духовнаго кризиса женскихъ душъ при вступленіи на путь аскезы. Повѣди и признанія объ этомъ; поэтическія описанія духовнаго перелома, бореній, искушеній и „просвѣтленій“. — Нерасположеніе Готама къ женскому подвижничеству; неохотное разрѣшеніе иночества для женщинъ; установленіе суровой дисциплины для монахинь; подчиненіе ихъ монахамъ; ограниченія въ правахъ. — Уставы для монахинь; женская Патимокка. — Устройство и бытъ женскихъ обителей. Осѣдлая и странническая жизнь монахинь; тяжелыя условія жизни. Отсутствие тѣлеснаго и духовнаго труда. Равнодушіе къ религіозному началу, къ культу, къ молитвѣ. Равнодушіе къ философскому и научному мышленію. Сосредоточеніе на нравственной, практической задачѣ жизни: отрѣшенія отъ міра и отъ себя, и замѣны жажды бытія стремленіемъ къ избавленію отъ него. Павось самоуничтоженія. — Наличность магическихъ силъ у буддизмскихъ подвижницъ. — Стремленіе къ мистическому созерцанію; ограниченія и это. — Улучшеніе отношеній къ женщинѣ въ системѣ Махаяны; примѣры повышенія взгляда на ея духовное достоинство. — Скудность свѣдѣній о женскомъ шочествѣ; его судьба въ разныхъ странахъ буддизмаго міра; его вымираніе. — Заслуги буддизмской женщины; ея благотворительная дѣятельность. — Упорная, все-смотря на это, враждебность буддизма къ женщинѣ. — Отсутствие мистическаго и эстетическаго пониманія женственности. — Враждебность къ браку; приниженіе значенія семьи; пониженное пониманіе родительскихъ и сыновнихъ обязанностей. Проповѣдь безчувственности къ близкимъ и полнаго равнодушія къ смерти и ея жертвамъ; апатичное отношеніе къ умершимъ 501 -575

V. 16. *Порядокъ жизни въ буддизмской общинѣ. — Въ монастырѣ и въ „пустынѣ“. — Проповѣдническая и учительная дѣятельность Будды.* Личность Будды и его поведеніе, какъ жизненный образецъ для его послѣдователей. — Порядокъ жизни Будды; распределеніе дѣя; организаторскіе, пастырскіе и миссіонерскіе труды. — Простота, умѣренность и строгость въ обстановкѣ и по-

веденіи. Благоразумная умѣренность — основное правило жизни санги. — Ея малодѣятельный и монотонный характер. — Бесѣды, поученія, размышленія и созерцанія — ея единственное содержаніе. — Бесѣды: малый интересъ въ нихъ къ научнымъ и философскимъ темамъ; наклонность къ преніяиъ и спорамъ; противоположность этому. — Отсутствие самостоятельности въ сужденіяхъ и рѣшеніяхъ у монаховъ; добровольное подчиненіе авторитету Учителя. Практический характеръ бесѣдъ. — Составъ слушателей: мѣстные, монахи; сторонніе — міряне; пришлые обоимъ разрядамъ. Контроль надъ мѣстными монахамъ. — Бесѣды съ мірянамъ; приемы обращенія ихъ. Посѣщенія монастырей мірянами; простоя людьми, званія, раджами. — Тактичность приемовъ Готамы въ сношеніяхъ съ мірянами. Успѣхъ его бесѣдъ. — Попытки противодействія ему брахманами, иновѣрцами и любителями словопрелія. — Полемические приемы Готамы. — Поученія божествамъ и людямъ. Разные роды поученій. Басни и притчи. Джатаки и авадаши. Обиліе притчей; ихъ разнообразіе, темы, художественное значеніе. — Поученіе въ формѣ метрическихъ изреченій: гаты. Ихъ обиліе: сборники-автологіи, изъ нихъ составленные. Особое олагоговѣнное значеніе, приписываемое стихотворнымъ изреченіямъ. Ихъ содержаніе; гаты биографическія, догматическія и этическія. — Духовная дѣятельность монаховъ сводится почти всецѣло на размышленія и на созерцаніе. — Обстановка ихъ; надзоръ за ними. Значеніе, имъ приписываемое. Разработанность, методичность и старательность приемовъ этихъ духовныхъ упражненій. — Скудная свѣдѣнія объ этихъ методахъ и способахъ. — Программа медитаціи. — Описаніе внѣшнихъ ихъ условій, приемовъ и способовъ. — Обиліе темъ для созерцанія. — Сроки упражненій, потребные для достиженія высшихъ истинъ и высшей степени праведности. Контрасты въ длительности и быстротѣ этихъ „достиженій“. Внѣшніе и внутренніе признаки „просвѣтлѣнія“. — Кочевая (лѣтняя) пора жизни монаховъ; пребываніе въ странствіяхъ и въ „пустыахъ“. Вступленіе въ странствія. — Хвала пустыни. Лишенія и опасности пустынножительства. — Воспріятіе красотъ природы. Блаженство пустынножительства. — Духовная борьба пустынножителей; искушенія и сомнѣнія; поэтическія призыванія объ этихъ переживаніяхъ. Условные сроки пребыванія въ пустынь; цель ихъ. — Сожительство монаховъ по дружествамъ и по группамъ. Выгоды и недостатки сообщества. — Предпочтеніе странствій въ сообществѣ, съ Учителемъ во главѣ. — Обзоръ странствій Готамы: мѣста пребыванія его; продолжительность остановокъ; цель странствій и перемѣщеній* 375—381

Жизнь и легенда Будды.

V. 17. Свиданіе Будды съ родными; иго обращеніе.—Ильмина Девадатты. — Гибель шакьевъ. Многолѣтній пробѣлъ въ жизнеописаніи Готамы. Бѣдность его жизни событіями за это время. Свиданіе Готамы съ родными; сдержанная встрѣча его шакьями

въ Капилавасту; смѣна хладнокровнаго отношенія благожелательнымъ; увлеченіе новымъ ученіемъ.—Вступленіе въ сангу молодыхъ князей, родственниковъ Готамы. Обращенія Суддходаны, Нанды, Девадатты, воспитательницы Готамы Магапраджавати, сына его Рахулы и жены его Яшодхары.—Легенда объ обращеніи Готамой матери его Майи на небѣ Тушиты.—Смерть Суддходаны.—Исторія и легенда Девадатты; его всискреннее вступленіе въ монашество; соперничество съ Готамой; честолюбивые замыслы; заговоръ съ Аджаташатрою противъ Готамы; бунтъ противъ него; попытка раскола и основанія самостоятельной общины; покушеніе на жизнь Готамы; гибель Девадатты. Легендарное и историческое въ сказаніяхъ о немъ.—Неудача всѣхъ попытокъ дискредитировать авторитетъ Готамы, — Спокойный конецъ его жизни и успѣшность дѣятельности.—Смерть Моггаллана и Сарипутты.—Гибель сродичей Готамы, шакьевъ; истребленіе ихъ раджею косальскимъ Вирудахкою; разрушеніе Капилавасту.—Равнодушное отношеніе Готамы къ этой катастрофѣ 661—683

· V. 18. *Послѣдніе дни жизни Будды и кончина его.* Обстоятельная и достоверная свѣдѣнія о концѣ жизни Готамы.—Примирительное и снисходительное поведеніе его; уступки мірянамъ; стараніе привлечь ихъ къ себѣ и къ своему ученію; сношенія съ знатно и съ простецами; снисходительность къ грѣшнымъ; исторія блудницы Амбалы. — Послѣднія заботы о монахахъ и общинѣ; пастырскія наставленія имъ. „Пространная бесѣда“ о сущности ученія и краткая формула ея. — Усиленіе опасеній относительно трудности принятія и усвоенія ученія, преимущественно въ силу пессимистически-нигилистическаго его характера.—Трудность правильного пониманія ученія о нирванѣ; неопредѣленное и двусмысленное значеніе его; отказъ самого Готамы отъ точныхъ опредѣленій нирваны; кажущіяся колебанія и противорѣчія въ нихъ. Расхожденія современныхъ учевыхъ въ истолкованія смысла нирваны: признаніе одними ея абсолютво-нигилистическаго значенія, другимъ — до нѣкоторой степени положительнаго. Борьба обѣихъ концепцій нирваны въ самомъ буддизмѣ и въ окружающей его средѣ. Старавія Готамы противодѣйствовать этимъ спорамъ и недоумѣваньямъ; успокоительныя рѣчи относительно будущей участи праведниковъ.—Буддійскій Символь Вѣры; его противоположность христіанскому.—Подготовка Готамой учениковъ къ самостоятельной жизни санги послѣ его смерти.—Послѣдняя васса, проведенная въ одиночествѣ; болѣзнь Готамы; побѣда надъ нею усиліемъ воли съ цѣлью завершенія жизненнаго подвига.—Ожиданіе учениками добавочныхъ правилъ и завѣтовъ отъ учителя. Отказъ его въ этомъ; указаніе на полноту ученія и достаточность его для руководства жизни частной и коллективной. — Послѣднія искушенія Марою; преодоленіе ихъ; отринутіе соблазна продлить жизнь.—Прощальная бесѣда Будды съ учениками въ палатѣ магаванской; обзоръ существенныхъ положеній ученія и послѣдніе завѣты. —Сравненіе прощальной бесѣды Будды съ прощальною бесѣдою Христа. — Предсмертная болѣзнь Будды; его послѣднія минуты; легендарныя

украшевія ихъ чудесными чертами: „преображеніе“ плоти; оплакиваніе умирающаго богамъ; отклоненіе имъ попытокъ обоготворенія его со стороны учениковъ съ нѣкоторыми однако уступками въ этомъ отношеніи. — Прощаніе малловъ кушварскихъ съ Буддой; послѣднее обращеніе имъ иновѣрца. — Предоставленіе ученикамъ свободы отънять мелкія правила; отказъ учениковъ отъ этого права. — Кончина Будды; оплакиваніе его богами и людьми. — Похороны Будды; сожженіе тѣла. — Споръ иаъ-за „мощей“ его; раздѣлъ ихъ: начало культа Будды. — Иконографія послѣднихъ дней его жизни и кончины его. 693—728

V. 19. *Закъ поченіе. Общія замѣчанія о значеніи жизни и дѣятельности Будды.* Глубокомысленное отношеніе Будды къ проблемѣ о смыслѣ и цѣли жизни. Отказъ отъ физическаго (материалистическаго) рѣшенія ея. Невозможность ея рѣшенія съ религіозной точки зрѣнія, въ силу безрелигіозности Будды. — Единственное возможное для него рѣшеніе проблемы — этическое. Всецѣлое сосредоточеніе Будды на этомъ способѣ рѣшенія взятой имъ на себя задачи — Промежуточное его положеніе въ данномъ случаѣ между языческимъ натурализмомъ и христіанскимъ идеализмомъ: неудовлетвореніе міромъ и жизнью, какъ даннымъ фактомъ, и отказъ отъ проеکتивнаго измѣненія міра и жизни въ лучшіе; отказъ отъ языческой, натуралистической жизнерадостности и отсутствіе христіанскаго упованія на совершенствованіе несовершеннаго; признаніе неизмѣнимаго фатализма космическаго процесса. — Односторонность вытекающей отсюда постановки нравственной проблемы: глубочайшее признаніе зла и страданія въ мірѣ и жизни и игнорированіе наличности и осуществимости добра, блага и красоты. — Причины этого отчаянія: фаталистическое міровоззрѣніе и безрелигіозность Будды. Признаніе слѣпота рока и непризнаніе Бога — источникъ пессимизма Будды. — Убѣжденіе въ пустотѣ и призрачности всего въ мірѣ и въ жизни, кромѣ факта страданія. — Въ глубочайшей постановкѣ проблемы физическаго зла — великая, всемірноисторическая заслуга Будды. — Привлеченіе имъ нравственнаго значенія зла и причины его: непониманіе значенія грѣха. Отчаяніе въ судьбѣ міра и разочарованіе въ жизни, какъ слѣдствіе предыдущаго. — Сведеніе нравственной проблемы не на спасеніе живущаго, а на избавленіе его отъ скорби существованія путемъ избавленія отъ самой жизни. — Невозможность осуществленія этого избавленія нравственнымъ самоусовершенствованіемъ вслѣдствіе ученія о томъ, что дѣла, хотя бы и добрыя, ведутъ къ возрожденію личности. Избавленіе должно совершиться не путемъ религіознымъ, не путемъ нравственнымъ, а путемъ знанія, а именно разрушительнымъ анализомъ составныхъ частей организма чувствующаго и сознательнаго существа. — Отрицаніе постоянства, неизмѣнности, тождественности и объективной реальности всѣхъ ихъ. Разрушаемость всѣхъ составныхъ частей челоука и ихъ совокупности. Отрицаніе самобытности, перманентности и объективной реальности души и личности. — Признаніе возможности возобновленія личной жизни въ новыхъ формахъ въ силу закона кармы.

Цѣнность и привлекательность ученія о кармѣ; его дефекты; его необъяснимость и принятіе его въ качествѣ бездоказательнаго догмата.—Всѣ усилія Будды направлены къ приотставкѣ дѣятелія закона кармы по отношенію къ отдѣльной личности посредствомъ прекращенія активной, волевой жизни личности, дѣятельности, сознанія и самого желанія жить.—Ингилистическій, всецѣло отрицательный характеръ буддійскаго идеала „избавленія“ отъ страданія путемъ прекращенія личнаго бытія.—Полная противоположность этого идеала преобладающему европейскому жизневоварѣнію. — Непригодность буддійскаго идеала „избавленія“ для большинства даже принявшихъ буддизмъ. — Соответственное этому перерожденіе первоначальнаго иррелигіознаго буддизма въ ученіе, религіонизированное въ народномъ, языческомъ духѣ. Переходъ къ политическому п грубымъ суевѣріямъ.—Культь Готамы-Будды. Догматическое видопамѣненіе и расчлененіе понятія Будды; Манджушри, Авалокитешвара. — Культь „предвѣчнаго Будды“, Ади-Будды, и его мистическихъ эманаций, дхіани-буддъ.—Культь его грядущаго преемника Майтрейи. — Буддійскій позднѣйшій пантеонъ: боги, богини, геици, демоны.—Развитіе культа и іерархія, теургіи и магіи; тауризмъ.—Умноженіе молитвеннаго усердія; его бездушный, формалистическій и механический характеръ. — Невѣроятность и неотвратимость историческаго перерожденія и вырожденія буддизма. Религіонизація буддизма —пзмѣна его сущности, ея искаженіе, но вмѣстѣ съ тѣмъ — и причина и условіе его долговѣчности и распространенія.—Историческое перерожденіе буддизма параллелизуетъ заслугу Будды въ смыслѣ его вліянія на религіозную жизнь человѣчества. Это религіозное вліяніе совершалось вопреки желанію и подвигу Будды, въ противорѣчіе смыслу и цѣли его ученія.—Несомнѣнная заслуга Будды въ смыслѣ вліянія на нравственное развитіе нѣкоторыхъ расъ и народностей. — Необходимое ограниченіе обычной, неправильно повышенной оцѣнки этого вліянія: 1) ограниченіе его значенія примѣняемъ его лишь къ меньшинству избранныхъ, а не ко всемъ людямъ, 2) ограниченіе его стремленіемъ не къ положительному, дѣятельному человѣколюбію, а лишь къ пассивному добродушному настроенію. — Замѣна спасенія жизни и живущаго избавленіемъ отъ жизни. Призываніе этого самоограниченія своей задачей и цѣли свидѣтельствуетъ о добросовѣстности и искренности буддизма. Сообразна съ этимъ должна быть и расцѣнка его роли въ процессѣ всемірно-историческаго развитія религіознаго пониманія и переживанія. — Сравнительная цѣнность различныхъ религій въ процессѣ выявленія разныхъ религіознымъ запросовъ и способовъ ихъ удовлетворенія.—Въ этомъ всемірно-историческомъ процессѣ заслуга буддизма сводится на наиболѣе глубокое и острое осознаніе и переживаніе закона измѣнимости, одряхлѣнія и умиранія въ несовершенной природѣ и вытекающаго отсюда универсальнаго факта страданія всего живущаго. Буддизмъ глуше и живѣе какого либо иного міровоззрѣнія воспринялъ и усвоилъ пессимистическій аспектъ жизни, и въ этомъ — воспитательная всемірно-историческая заслуга буддизма.

Но онъ оказался совершенно неспособнымъ преодолѣть пессимизмъ положительнымъ началомъ въ какой бы то ни было формѣ и сознательно и рѣшительно пришелъ къ убѣжденію въ непреодолимости золь бытія и въ невозможности спасенія.— Въ этомъ смыслѣ буддизмъ явился крайнею противоположностію христіанства; въ лицѣ буддизма отрицательнѣйшее изъ міро-и живезозрѣній дало наглядное подтвержденіе необходимости положительнѣйшаго изъ міро-и живезозрѣній.—христіанскаго. — Христіанство—величайшая противоположность буддизма въ смыслѣ проповѣди положительныхъ началъ, задачъ и цѣлей жизни. Оно—единственный вымодъ изъ абсолютнаго пессимизма буддизма. Христось проповѣдникъ жизни вѣчной и Спаситель отъ зла, грѣха и смерти,—крайняя противоположность Будды, проповѣдника нирваны, небытія вѣчно 728—735



Буддизмъ въ сравненіи съ христіанствомъ.

11.

СЕМЬ дней, прівітствуемый и прославляемый всевозможными божественными и демоническими существами ¹⁾, неподвижно, со скрещенными ногами, просидѣлъ, подъ Деревомъ Мудрости Готама, ставшій отвынѣ «Самбуддою», «наслаждаясь (какъ говорятъ сказанія) блаженствомъ освобожденія» ²⁾. «незмѣримая радость коего не легко описать» ³⁾. «Напряженіе ума и работа мысли достигли своихъ предѣловъ; истина, въ сіяніи красоты своей, овладѣла его духомъ и заливала его чистѣйшими лучами своими» ⁴⁾. Содержаніе его переживаній за время этого процесса «особаго, глубокаго созерцанія» ⁵⁾ передается различно: тогда какъ древнѣйшій рассказъ, сохранившійся въ Магаваггѣ, упоминаетъ только о погруженіи имъ въ разслѣдованіе изложенной выше «Цѣпи причинности» ⁶⁾, бирманское повѣствованіе говоритъ не только о созерцаніи имъ горестнаго состоянія челоуѣчества въ настоящемъ, но и о прозрѣніи открывающагося свѣтлаго будущаго для послѣдователей новаго, спасительнаго ученія; уже совершается обзоръ странъ, гдѣ прочно привьется оно; намѣчается даже послѣдовательность въ признаніи его разными мѣстностями, съ хронологическою точностью, слишкомъ явно обличающею наивную

¹⁾ Лалитавистара посвящаетъ этимъ прівітствіямъ цѣлую главу, 23-ю.

²⁾ Mahāvagg. I, 1, 1.

³⁾ Lalitav. Ch. XXIII, p 298 Fouc.

⁴⁾ Bigandet. Ch. V, p. 96 франц. изд.

⁵⁾ Лалитавистара, Ch. XXIV, p. 309 вв., называя этотъ видъ экстаза „успокоеніемъ пиши радости“, даетъ хаотическій обзоръ его содержанія.

⁶⁾ Mahāv. I, 1, 2—6.

подложность этихъ подробностей, внесенныхъ позднѣйшею порою въ первоначальное преданіе ¹⁾).

Это послѣднее (въ Магаваггѣ) ограничиваетъ время размышлений и созерцаній Будды въ лѣсу послѣ «просвѣтлѣнія» четырьмя недѣлями ²⁾); тибетское сказаніе вовсе уклоняется отъ подсчета итога этихъ достопамятныхъ дней, благоразумно замѣчая, что Будда «оставался подъ деревомъ Бо сколько ему хотѣлось» или пребывалъ въ созерцаніи, подъ охраною царя змѣй Мучалпнды, «сколько ему было угодно» ³⁾). За то всѣ остальные повѣствованія сходятся въ опредѣленіи этого періода семью недѣлями. Первая, важнѣйшая, проведена была въ сиднни подъ священнымъ деревомъ; вторая—въ неподвижномъ стояніи со взоромъ, устремленнымъ («ни разу не моргнувши») на мѣсто «просвѣтлѣнія» ⁴⁾); третья прошла въ прогулкахъ по сосѣдней мѣстности, а четвертая посвящена была, подъ кровомъ роскошнаго зданія, мгновенно воздвигнутаго услужливыми геніями. обдумыванію «напревосходнѣйшей науки Абхидхаммы» (третьей. философской части буддійскаго канона): здѣсь Будда, «переходя отъ одной книги къ другой», «наслаждался процессомъ непринужденнаго паренія духа по безбрежнымъ горизонтамъ, раскрываемымъ содержаніемъ этихъ книгъ» ⁵⁾).— опять очевидное добавленіе позднѣйшей поры, нуждавшейся въ обоснованіи авторитета для извѣстной части буддійскаго священнаго писанія! Источники расходятся въ подробностяхъ относительно 2-й, 3-й и 4-й недѣль, а Магавагга вовсе не знаетъ ихъ ⁶⁾). Зато древнее преданіе, повидимому, очень рас-

¹⁾ Такъ, (Bigandet, ch. V. p. 97) въ эти дни было будто бы опредѣлено, что „Законъ“ установится на Цейлонѣ въ 236 году послѣ кончины Будды, сыномъ Ашоки, Махендрою.

²⁾ Mahāv I. c. ³⁾ Rockhill, pp. 34—35 по 4-й книгѣ Дульвы.

⁴⁾ Изображеніе—у Pleyte. Fig. 100.

⁵⁾ Тагъ въ Nidānakathā, p. 106, Rh. Dav. и Bigandet. Ch V, p. 97—98. Боро-будурское изображеніе 1-й недѣли у Pleyte. Fig. 97.

⁶⁾ Съ изложеннымъ распредѣленіемъ, взятымъ изъ бирманской версии, сходны: Магавасту III, 273 sqq. (кромя подробностей объ обдумываніи Абхидхаммы) и Ниданаката, pp. 105—106; съ нѣкоторыми отступленіями—камбоджское сказаніе: Livres sacrés du Camb. I, pp. 53—57, сингалезское у Spence Hardy, Manual, и Абхинишкрамана, ch. XXXI, § 7, pp. 236 sqq. Beal. Бирманскій рассказъ упоминаетъ о проявленіяхъ великихъ сверхъестественныхъ силъ и чудесъ Будды во время 2-й недѣли для убѣжденія нѣкоторыхъ божественныхъ существъ въ томъ, что онъ уже сталъ Буддою; отраженіе этого эпизода есть и въ камбоджской по-

пространенное, относило къ этой порѣ (то къ 4-й, то къ 5-й недѣлѣ) искушеніе Будды дочерью Мары; по крайней мѣрѣ, рассказъ объ этомъ включенъ въ нѣсколько повѣствованій ¹²⁾).

По Магаваггѣ уединеніе Будды за это первое время послѣ «просвѣтлѣнія» было нарушено нѣкимъ «надменнымъ браминомъ», вздумавшимъ вопрошать подвижника на злободневную въ ту пору тему: «что дѣлаетъ человека браминьомъ и каковы признаки истиннаго брамина?» Если эпизодъ не вымышленъ, то мы имѣемъ здѣсь дѣло съ первымъ выступленіемъ новаго буддійскаго авторитета противъ стараго, браманческаго. «Тотъ есть истинный браминъ», будто бы отвѣчалъ «Благословенный», «кто отстранилъ отъ себя прочь всякую грѣховность, кто обуздалъ самого себя, законченно овладѣлъ знаніемъ, свершилъ обязанности святости: тотъ, чье поведеніе не колеблется ничѣмъ мірскимъ» ¹³⁾),—опредѣленіе, какъ видимъ, «отрадное въ нравственномъ смыслѣ, но революціонное съ традиціонно-индусской точки зрѣнія. именно въ силу рѣшительнаго преобладанія въ немъ этического начала надъ привилегіями іерархическаго и кастоваго положенія. Какъ бы то ни было, это преданіе вкратцѣ уже намѣчаетъ то отношеніе, котораго будетъ держаться Будда въ своихъ сношеніяхъ съ духовными вождями индусской жизни.

Что касается трехъ послѣднихъ недѣль періода созерцанія, то рассказы о нихъ звучатъ болѣе согласно. И эти седмицы проведены были подъ разными деревьями, «въ напряженномъ созерцаніи и въ наслажденіи блаженствомъ освобожденія».

вѣсти, но безъ чудесъ.—Въ Абхинишкрамаггѣ, I, с., царь земей Кала-Нага-раджа, у котораго Будда проводитъ 4-ю недѣлю, становится ученикомъ Будды, «раскрывшаго ему тройное убѣжище и пять законовъ». — По Лалитавистарѣ (ch. XXIV) 1-я недѣля проводится неподвижно подъ деревомъ Бодхи, 2-я посвящена «длинной прогулкѣ въ областяхъ трехъ тысячъ міровъ»; 3-я опять въ неподвижномъ созерцаніи мѣста «просвѣтлѣнія», а 4-я—въ «краткой прогулкѣ отъ восточнаго моря до западнаго»!

¹²⁾ Въ Нидавакату, въ бирманское сказаніе, въ сингалезское, камбоджское, въ Магавасту, въ тибетское (Schiefner, 246, неясно) и даже въ Лалитавистару, ch. XXIV, несмотря на отнесеніе ею того же эпизода къ болѣе раннему моменту, къ борьбѣ съ Марою въ ночь просвѣтлѣнія.

¹³⁾ Mahāvagga, I, 2, 1—3; по бирманской легендѣ, Bigandet, ch. V, pp. 101—103, вопрошавшій былъ «еретикъ Мнгаллика, гордившійся своею кастою и говорившій громко и непочтительно», но все-же, послѣ поученія Будды, ставшій (по Абхинишкрамаггѣ, Ch. XXXI, § 7) его ученикомъ.

Фантастическій элементъ, конечно, не отсутствуетъ и здѣсь. Такъ, надвинувшаяся на пятой недѣлѣ сильнѣйшая непогода, ливень и холодъ грозили помѣшать спокойнымъ размышленіямъ отшельника, если бы царь змѣй Мучалинда предупредительно не обвинилъ его семикратно изгибами своего исполинскаго тѣла и не укрылъ бы его сверху своею широкую головою ¹⁴⁾; когда же, черезъ семь дней, солнце выглянуло изъ-за тучъ, онъ освободилъ Будду отъ своихъ объятій и, принявши образъ юноши, почтительно поклонился «Благословенному», а тотъ прочелъ ему краткое поученіе о счастіи отшельничества для познашаго истину и о блаженствѣ быть свободнымъ отъ золь и прелестей міра ¹⁵⁾.

Шестая недѣля проведена была опять въ созерцаніи подѣ деревомъ, посаженнымъ однимъ пастухомъ въ началѣ аскетическихъ подвиговъ Будды для того, чтобы освѣтить его своею тѣнью. Пастухъ, успѣвшій съ тѣхъ поръ возродиться на небѣ, въ качествѣ дэвы, теперь снизошелъ привѣтствовать Будду и сталъ «первымъ ученикомъ изъ божественныхъ существъ» ¹⁶⁾.

А на слѣдующей, седьмой недѣлѣ явились и первые послушники новаго ученія въ людей, въ лицѣ двухъ купцовъ, гнавшихъ свой караванъ изъ Орпсы (Уккалы) черезъ дѣсь, гдѣ пребывалъ Будда. Ихъ звали Тампусса и Бхалика. По совѣту какого-то божества, «приходившагося имъ сродни» по одному изъ прежнихъ перевоплощеній, они предложили Татагатѣ, изнуренному продолжительнымъ постомъ ¹⁷⁾, подкрѣпитесь рисовыми пирогами и сотовымъ медомъ, а «четыре стража

¹⁴⁾ Изображенія этого эпизода отсутствуютъ въ гандхарскихъ рельефахъ, но встрѣчаются въ Амаравати, Fergusson. *Amaravati*. Pl. 76; въ индо-китайскомъ же искусствѣ это одинъ изъ любимыхъ мотивовъ; въ Боро-Будуръ—Pleyte. Fig. 101, онъ замѣненъ сценою поклоненія Мучалинды и другихъ наговъ. Въ китайско-туркестанскихъ фрескахъ—Grünwedel. *Altbuddh. Kultstätten*. 80, 96, 214 etc.

¹⁵⁾ *Mahāvagga*. I, 3, 1—4. Bigandet, ch. V, p. 103; инцидентъ отнесенъ здѣсь къ шестой недѣлѣ. *Nidānakathā*, 109. *Abhin. kr. s. ch.* 31, p. 238. *Livres sacr. du Cambodge*. I, p. 59. Spence Hardy, p. 186. Rockhill, p. 35. *Buddha—Carita*. XV, 49—53. *Mahāvastu*. I, 3. III, 301.

¹⁶⁾ *Abhin. kr. s.*, I. c.; Bigandet, Ch. V, p. 99; *Mahāvastu*. III, 302. Изображеніе—Pleyte. Fig. 102.

¹⁷⁾ По *Nidānakathā*, p. 109. Rh. Dav., онъ въ недѣли созерцанія „не чувствовалъ тѣлесныхъ потребностей и питался радостью размышленія, радостью пути и плода его“.

мира» ¹⁸⁾ успѣшили доставить ему четыре глиняныхъ чаши, сросшихся затѣмъ въ одну, для принятія пищи, сообразно съ правиломъ, воспрещающимъ буддамъ принимать подаваемое прямо въ руку. Купцы же, склонившись передъ «Благословеннымъ», произнесли впервые формулу обращенія мірянъ, вошедшую потомъ въ обычай въ буддійскомъ мірѣ: «пріобрѣтаемъ къ тебѣ, благословенный господинъ нашъ, и къ дхаммѣ (къ учению); да удостоитъ Благословенный принять насъ, въ качествѣ учениковъ, отъ этого дня до конца нашей жизни» ¹⁹⁾. Будда согласился на принятіе этихъ первыхъ прозелитовъ изъ мірянъ, этихъ первыхъ «упасакъ», а когда они, при разставаніи, задались вопросомъ: «чему же будемъ мы теперь поклоняться?», онъ вручилъ имъ восемь волосъ своихъ, оказавшихся первыми мощами, о которыхъ упоминается въ буддійскихъ преданіяхъ ²⁰⁾.

Окончивши на сорокъ девятый день кругъ своихъ размышленій и созерцаній, Будда пришелъ къ заключенію, что онъ вполне овладѣлъ ученіемъ, ведущимъ къ освобожденію, но, вмѣстѣ съ тѣмъ, проникся сознаниемъ, что «это, дающее успо-

¹⁸⁾ Объ этихъ гевіяхъ было сказано выше, при изложеніи схемы буддійскаго міроздавія. Ср. Spence Hardy. Manual, p. 24. По Дипавамъ, XVI, 12, ихъ звали Дхатаратса, Вирулахка, Вирупакха и Вессавана или Кувера. По Абхинишкраманъ, ch. XXXII, они предлагали Буддѣ сначала золотыя чаши, потомъ серебряныя, онъ же согласился принять лишь глиняныя, какъ приличествовало нищему монаху.

¹⁹⁾ Такъ по наиболѣе древнему разсказу Магавагги, I, 4.

²⁰⁾ Bigandet, Ch. V, pp. 104—107. Nidānakathā, p. 110, Abhlu. Kr. S. Ch. XXXII. Lalitavistara, ch. XXIV Spence Hardy, pp. 183 sq. 186 sqq. Livres sacrés du Cambodge. I, 61 ss. и Schiefner, 246. Точность передачи этого эпизода источниками заставляетъ признать за нимъ фактическую достовѣрность. Бирманцы полагаютъ, что братья-купцы происходили изъ ихъ страны и что туда же увезли они мощи, подаренныя имъ Буддоу, хранящіяся будто-бы въ монастырѣ Гириханлу. Spence Hardy, pp. 187—188; объ этихъ первыхъ мощахъ Будды упоминаютъ всѣ перечисленныя сказанія, кромѣ Лалитавистары, гдѣ, вмѣсто того, включено очень пространное благословеніе Будды этимъ первымъ увѣровавшимъ, съ общаніемъ имъ особыхъ успѣховъ въ торговыхъ дѣлахъ. Текстъ легенды имѣется на большомъ колоколѣ въ Рангунѣ. Цейлонцы вѣрятъ, что тѣ же мощи были перенесены на ихъ островъ изъ Ориссы въ 490 году: Mahāvamsa, ch. 39. Изображенія сцены съ купцами въ гандхарскихъ рельефахъ предположительно указаны Foucher. L'art gr. bouddh. p. 415; Pleyte, fig. 103. Grunwedel. Altbuddh. Kultstätten, S. 119; 154. Чаще встрѣчается сцена предложенія богами четырехъ чашъ и превращенія ихъ въ одну: Foucher, pp. 415 ss.; Pleyte, fig. 104, 105.

коение сердцу, учение, слишкомъ глубоко и трудно для пониманія; оно сурово, недоступно одному обычному разсужденію и понятво только 'мудрымъ'. Большинству же людей, какъ преданнымъ забавамъ и наслажденіямъ, не легко будетъ постигнуть законъ причинности и цѣпь причинъ, и уже въ высшей степени трудно будетъ имъ усвоить необходимость угашенія всѣхъ самкхаръ и освобожденія отъ всѣхъ условій бытія («упадхи»), данныхъ въ областяхъ мысли, чувствъ, страстей и дѣйствій; трудно будетъ разрушить желаніе, уничтожить страсть, прійти къ спокойствію нирваны. Если я провозглашу это ученіе, а люди окажутся неспособными понять мою проповѣдь, то воспослѣдуютъ только усталость и досада для меня»²¹). И онъ рѣшилъ пребыть въ покоѣ и не возвѣщать ученія.

Смутился этимъ рѣшеніемъ повелитель высшихъ міровъ Брахманъ-Сахампати и, преклонивши колѣна, сталъ умолять «Благословеннаго» «не дать погибнуть міру въ невозможности достигнуть спасенія; да отверзетъ Всезнающій уста свои, да возвѣститъ «Ученіе»; оно будетъ постигнуто, оно будетъ принято! «Поднявшись въ горній чертогъ истины, о Всевидящій, обрати взоръ твой внизъ, на людей страждущихъ, угнетаемыхъ рожденіемъ и одряхлѣніемъ! Возстань, богатырь побѣдоносный, и странствуй по міру, возвѣщая ученіе! найдутся люди, способные понять его!» И внимая этимъ настойчивымъ мошбамъ, взглянувши взоромъ, полнымъ жалости, на міръ и различивши среди столькихъ очей, затуманенныхъ прахомъ суеты, очи «людей благого расположенія, прозрѣвающихъ опасности грѣха и будущей жизни, воскликнулъ Благословенный: «да будетъ широко отверста дверь безсмертія для имѣющихъ уши дабы слышать; пусть вѣрою встрѣтятъ они дхамму, сладостную и благую!»²²).

²¹) Mahāvagga, I, 5, 2—3.

²²) Id. I, 3, 4—13. Сходно—Bigandet, ch. VI, pp. 108—110. Въ краткомъ пересказѣ Ниданакаты мотивомъ уклоненія отъ проповѣди является у Будды неувѣренность въ своей учительской способности; просто и кратко—въ камбоджской легендѣ I, § 67, p. 63—64. Ср. Mahāvastu, I, 230; III, 315; Spence Hardy, p. 188, и Rockhill, p. 35; подробности въ Абхишикраванъ, Ch. 33, и въ особенности въ 35-й главѣ Лалитавистары.—Изображенія «моленія о проповѣди» многочисленны: Foucher, L'art gréco-bouddhique, fig. 212—215. Pleyte, fig. 106, 107. Это «моленіе», обращенное ко всемъ грядущимъ буддамъ (бодхисаттвамъ), вошло въ составъ позднѣйшей богослужебной формулы т. в. садханъ, заклинаній, имѣющихъ цѣлью обезпечить благоволеніе боговъ или иныхъ высшихъ существъ;

Итакъ рѣшеніе было принято. Но кому возвѣщать дхамму? съ кого начать?.. Задумался Будда... И вспомнились ему его философскіе наставники Алара Калама и Удака Рамапутта: «высоко благороденъ былъ Алара Калама; онъ легко пойметъ это ученіе; ему, прежде всѣхъ, возвѣщу его». Но невидимое божество оповѣстило, что бывший учитель Будды скончался семь дней тому назадъ. Помянувъ его добрымъ словомъ Благословенный и перенесъ мысли на сына Рамы: «онъ уменъ, мудръ и ученъ; съ давнихъ поръ очи ума его едва-едва омрачались прахомъ; этотъ легко пойметъ мое ученіе». Но и Удака почилъ, какъ разъ наканунѣ^{22а)}. И вспомнилъ Будда о примкнувшихъ къ нему въ былые дни пяти инокахъ, много послужившихъ ему въ пору его аскетическихъ подвиговъ. Правда, они разочаровались въ немъ послѣ его отреченія отъ крайностей подвижничества, но — кто знаетъ? — не прозрять ли они теперь отъ предубѣжденія? И опредѣливши даромъ ясно-видѣнія, что они обитаютъ въ Бенаресѣ, въ «паркѣ оленей», Испатантѣ, онъ направился туда²³⁾.

По пути ему попался нѣкій Унака, изъ секты адживаковъ, «голыхъ аскетовъ». Пораженный «сіяющимъ» видомъ Будды, свидѣтельствовавшимъ о глубокомъ душевномъ мирѣ, онъ любопытствовалъ узнать, «во имя кого удалился онъ отъ міра, кто его учитель и въ чемъ ученіе?» И тутъ-то, этому первому

объ этомъ ритуалѣ — Burnouf. Introduction à l'histoire du bouddhisme. p. 322 и въ особенности La Vallée-Ponsin. Bouddhisme. Études et matériaux. 1898, 105 ss.

^{22а)} Сцена возвѣщенія о смерти учителей Будды есть въ Боро-Будуръ: Pleyte, fig. 108.

²³⁾ „Онъ пошелъ пѣшкомъ, хотя всѣ прежніе будды свершали всегда этотъ путь перелетомъ по воздуху“, вазидательно замѣчаетъ бирманская повѣсть: Bigandet. Ch. VI, p. 111; перелетѣть пришлось только черезъ Гангъ подъ Бенаресомъ, за неизбѣгомъ денегъ для уплаты лодчику за перевозъ: Abhin. Kr. S. Ch. XXXIII, § 2; Mahāvastu, III, 327—328; Lalitavistara, ch. XXVI. Узнавши отъ перевозчика о чудесномъ событіи, царь Вимбисара приказалъ впредь освободить отъ перевозочнаго сбора всѣхъ сгравствующихъ монаховъ!.. Въ Абхивашкрамантѣ, I. с., рассказу о путешествіи въ Бенаресъ предшествуетъ безуспѣшная попытка Мары отклонить Будду отъ проповѣди. Важныя топографическія указанія тотъ же источникъ даетъ въ перечисленіи поселеній, черезъ которыя шелъ Будда, перечисленія, точность коего подтвердилась разслѣдованіями археологовъ и географовъ. Ср. объ этомъ маршрутѣ Mahāvastu, III, 325—327, гдѣ каждый пунктъ отмѣчается встрѣчами съ разными полубожественными существами и съ браминномъ Надиномъ.

встрѣчному, Будда, не колеблясь, далъ отвѣтъ, поражающій своею самоувѣренностью и властнымъ тономъ: «я побѣдилъ всѣхъ враговъ; я всеумдръ, свободенъ отъ какихъ-либо за-грязненій; я все покинулъ и обрѣлъ освобожденіе черезъ разрушеніе желаній. Самостоятельно овладѣвши знаніемъ, кого могъ бы я назвать учителемъ своимъ? Нѣтъ у меня учителя: нѣтъ равнаго мнѣ ни въ мірѣ людей, ни въ областяхъ боговъ. Я—святой въ этомъ мірѣ, я высшій учитель, я единственный Самбудда! Я овладѣлъ нирваною, и вотъ теперь иду въ Бенаресъ заложить основы царства правды!»²⁴⁾ Основатели религій всегда выступали авторитетно; во все же такого тона, и притомъ взятаго сразу, при единичной, не имѣющей особаго значенія встрѣчѣ, не знали другіе проповѣдники, и это—характерно для буддійскихъ пріемовъ обращенія. Пусть въ приведенной рѣчи не всѣ выраженія подлинно принадлежатъ Буддѣ; но сходныхъ съ ними столько встрѣчается въ другихъ проповѣдяхъ его, что преданіе, вложившее въ уста ему именно эти гордыя слова, едва ли было далеко отъ подлиннаго самопрославленія Будды. Поучительно напомнить, какъ отнесся къ этому выступленію скромный аскетъ, воспитанный въ очерченномъ нами выше духѣ смиренія, отличавшемъ ниргрантъджайнъ и сходныхъ съ ними адживакъ: «Итакъ, другъ (спросилъ онъ), ты утверждаешь, что ты — святой, абсолютный Джина (верховный пророкъ-учитель, по понятіямъ джайнъ)?» И когда Будда, безъ колебаній, отвѣтилъ: «да!»—аскетъ. «покачавши головою», прошепталъ: «быть можетъ, и такъ, другъ!», но самъ «свернулъ на другую дорогу», не насмѣлившись идти по слѣдамъ черезчуръ самоувѣреннаго проповѣдника²⁵⁾.

²⁴⁾ Mahāvagga. I, 6, 1—8. Встрѣча съ адживакою есть въ боро-будурскомъ циклѣ, Pleyte, fig. 110, въ который включено еще нѣсколько сценъ по пути въ Бенаресъ по Лалитавистарѣ и Будда-Чаритѣ, fig. 111—114.

²⁵⁾ Въ Абхивияшкраманѣ, I, с., вмѣсто адживаки, фигурируетъ нищенствующій браминъ Упакама. Включенныя въ обращеніе къ нему выраженія о томъ, что Будда идетъ «свѣтъ даровать во мракѣ заключеннымъ и отворить врата безсмертъя людямъ» подали поводъ къ неосновательному сближенію этихъ стиховъ древне-буддійской гатты съ текстами Св. Писанія (Исаи, 42, 7: „извести отъ узъ связанныя и изъ дому темницы, и сѣдѣющыя во тьмѣ“; Лук. I, 79: „просвѣтити во тьмѣ и сѣни смертнѣй сѣдѣющыя“. 2 Тим. 1, 10: „...просвѣщеніемъ Спасителя нашего Іисуса Христа, разрушиваго убо смерть, и воосіявшаго жизнь и нетлѣніе благовѣствованіемъ“). Но, независимо отъ „совершенно не буддійскаго“ (какъ правильно замѣчаетъ Ризъ Дэвидсъ, Buddhism, p. 43,

А Будда, вступивши въ Бенаресъ, направился къ мѣсто-
пребыванію пяти старыхъ пріятелей. Они издали узнали его
и рѣшили не двигаться на встрѣчу тому, кто «покинулъ по-
двиги и вдался въ жизнь, полную излишествъ». Однако, когда
онъ приблизился къ нимъ, суровость ихъ пропала и сразу
смѣнилась услужливостью: одинъ принималъ отъ него одежду
и чашу, другой готовилъ ему сидѣнье, третій—воду для омо-
венія ногъ, и всѣ величали его «другомъ Готамою». Онъ же
воспретилъ имъ эту форму обращенія, ибо отнынѣ онъ «сталъ
Татагатою, святымъ, безусловнымъ Самбуддою»²⁶⁾. Этотъ,
полный апломба тонъ приписанъ Буддѣ уже древнѣйшими ре-
дакціями преданія: позднѣйшія же еще усиливаютъ его: «не
дерзайте (читаемъ мы въ Фо-шо-гинг-тсан-кинѣ), не дерзайте
называть другомъ и достопочтеннымъ Готамою Ставшего Буд-
дою, Татагату! Совершенный есть святой и высочайшій Будда.
Онъ можетъ спасти міръ; на всѣ живыя существа смотритъ
онъ какъ на дѣтей своихъ. Звать его обычнымъ, свѣтскимъ
именемъ значило бы унижать отца: это—грѣхъ! Зовите же
его Буддою, Татагатою!»²⁷⁾. Послѣ этой дисциплинарной ого-
ворки, онъ немедленно приступилъ къ поученію. «Внемлите,
иноки», говорилъ онъ; «я овладѣлъ безсмертною истиною; я
научу васъ ей, возвѣщу вамъ ученіе: и если пойдете путемъ,

ед. сіт.) характера выраженія „отворить врата безсмертія людямъ“, болѣе
древняя редакція этого же эпизода въ Магаваггѣ (I, 6) показываетъ
полную несостоятельность предполагаемаго тождества смысла гатты съ
библейскими текстами, такъ какъ въ первомъ случаѣ рѣчь идетъ отнюдь
не о безсмертіи, а объ „аматѣ“, терминѣ, прилагаемомъ къ нирванѣ въ
смыслѣ „божественнаго напитка мудрыхъ“, то-есть „упоенія ихъ нир-
ваномъ“.—Объ Упакѣ ср. еще Spence Hardy, Manual, p. 184; Mahāvastu, I, c.;
Nidānakathā, p. 112; Rockhill, p. 35—36; Lalitavistara, ch. XXVI, pp. 337—
338. Fouc. Германское сказаніе (Bigandet, ch. VI, pp. 111—113) назы-
ваетъ его еретикомъ и сообщаетъ особую юмористическую новеллу о
его позднѣйшемъ обращеніи.

²⁶⁾ Mahāvagga, I, 6, 10—14.

²⁷⁾ Fo-sho-hing-tsan-king, III, 15, vv. 1228—1231. Будда-Чарита, XV,
111, наоборотъ, выражается короче и скромнѣе. Сообразно съ приказомъ
Будды „не звать его болѣе по его собственному имени“ (Mahāvagga, I,
6, 12. Fo-sho... III, 15, v. 1228), во всѣхъ источникахъ съ этого момента
его называютъ то Татагатою (Татхагатою, пришедшимъ подобно прежнимъ
буддамъ), то Благословеннымъ, то Владыкою и т. п., но не „достопочтен-
нымъ Готамою“; послѣдняя форма обращенія уцѣлѣла только въ обра-
щеніяхъ къ нему браминовъ и разныхъ сектантовъ и „еретиковъ“; въ
сѣверныхъ сказаніяхъ терминъ Готама вообще встрѣчается рѣдко.

мною указуемымъ, и вы сами въ скорости проникните въ истину, познаете ее, узрите ее лицомъ къ лицу».

Дивились иноки и недоумѣвали, какъ могъ, «живя въ излишествахъ», достигнуть такихъ совершенствъ отступникъ отъ аскетической строгости. Трижды увѣрялъ ихъ Будда, что онъ чуждъ какимъ бы то ни было излишствамъ, что жизнь его безусловно чиста и праведна. а затѣмъ приступилъ къ изложенію имъ ученія о «Среднемъ пути» и о «Святомъ восьмиричномъ пути». Это и есть та знаменитая «Бенаресская проповѣдь», которая во всемъ буддйскомъ мірѣ считается основнымъ и подлиннымъ изложеніемъ главныхъ началъ ученія Будды, вслѣдствіе чего и моментъ произнесенія этой проповѣди почитается за тотъ «поворотъ Колеса Закона», съ котораго начинается существованіе буддизма какъ самостоятельной доктрины, почему и сутта, излагающая бенаресскую рѣчь, получила особо-священное значеніе, какъ заключающая въ себѣ «основанія царства праведности» ²⁸). Обиліе текстовъ, передающихъ эту проповѣдь, согласіе въ передачѣ ея, без-

²⁸) Дхамма-чакка-пваттана-сутта (по санск. Дхарма-чакра-пратаратанам-сутра) въ своей древнѣйшей формѣ сохранилась въ палийской редакціи: въ Магаваггѣ, I, 6, 17—19, въ Ангуттара-викайѣ и въ Самьюттаникайѣ (отдѣлъ V). Переводъ съ перваго текста далъ Ольденбергомъ въ *Vinaya Texts*, I, въ S. B. E., XIII, pp. 94—97; со второго—Рисъ-Дэвидсомъ въ *Buddhist Suttas*, въ S. B. E. XI, 146—153; съ этого англійскаго перевода сдѣлалъ русскій, Герасимовъ, Буддйскія сутты, Москва, 1900, 87 слл.; переводъ съ палийскаго текста Самьютты, вмѣстѣ съ тибетской версіей его, далъ Леонъ Феаръ (въ *Fragments extraits du Kandjour*, Paris, 1888 (*Annales du Musée Guimet*, T. V, pp. 111 ss.), присоединившій къ нему еще три другихъ редакціи съ тибетскаго и особую краткую сутру „о четырехъ истинахъ“, pp. 122—123. Въ тибетскомъ канонѣ главная сутра встрѣчается до шести разъ: 1) въ Дуплѣвѣ IV. f. 64—88; 2) тамъ же, XI, 69—71; 3) въ Мдо, XXVI, 88—92 (по Абхиншкрамавѣ); 4) Мдо, XXVI, 425—431—Дхармачакра-сутра; 5) Мдо, XXX, 427—431. она же; и 6) Мдо, II, по Лалитавистарѣ. Въ послѣдней она помѣщена въ 26 главѣ, а въ Абхиншкрамавѣ въ 34-й; въ Магавасту, III, 331 sqq. Нидаваката, p. 111. Rh. Dav., определенно упоминаетъ эту сутру, не приводя ея содержанія. Будда-Чарита, XVI, даетъ ее въ вольномъ, осложненномъ подробностями пересказѣ, такъ же, какъ и Фо-шо-гянг-тсанкингъ, III, 15, 1235 sqq.,—опять съ новыми вариантами.—О смыслѣ этой сутры и ея историческомъ значеніи см. введеніе Рисъ-Дэвидса къ его вышеуказанному переводу, pp. 139 sqq., и въ его же *Buddhism*, pp. 47 sqq. ed. cit. L. Feer. *Études bouddhiques*, I, 189 ss. и статью Рисъ-Дэвидса въ *Fortnightly Review*, December 1879.

численныя ссылки на нее въ буддійской словесности всѣхъ время и страсть, наконецъ возвеличеніе момента, къ которому она относится,—все это показываетъ, что, съ точки зрѣнія буддистовъ, мы имѣемъ здѣсь дѣло съ наиболѣе важнымъ для нихъ, особенно дорогимъ имъ и, несомнѣнно, самому Буддѣ принадлежащимъ текстомъ; а потому мы считаемъ нужнымъ привести его здѣсь полностью, оставляя и столь характерныя для всѣхъ буддійскихъ поученій повторенія, чтобы дать понятіе не только о содержаніи, но и о формѣ и методахъ буддійской проповѣди. процессы и сульбу которой намъ предстоитъ излагать.

«Двѣ есть крайности, о иноки, которымъ не долженъ слѣдовать отрeksiи отъ міра. Съ одной стороны,— обычное (въ міру) поведеніе,—влеченіе къ вещамъ, предельно коихъ зависать отъ страстей и, въ собенности, отъ чувственности. Это путь низкій, языческій, недостойный, не полезный, годныи только для преданныхъ міру и обычному (въ немъ) поведенію. Съ другой стороны — путь аскетизма (самостоязанія), мучительный, недостойный и бесполезный.

Есть срединный путь, о иноки, чуждый этихъ двухъ крайностей, открытый Татагатою, путь, отверзающій очи, подобающій разуму, ведущій къ миру душевному, къ высшей мудрости, къ полному просвѣщенію, къ нирванѣ!

Каковъ же этотъ срединный путь, о иноки, чуждый тѣхъ двухъ крайностей, открытый Татагатою, путь, отверзающій очи, подобающій разуму, ведущій къ миру душевному, къ высшей мудрости, къ полному просвѣщенію, къ нирванѣ?

Во-истину, это благородный восьмиричный путь, то есть: правильныя (праведныя, совершенныя?) воззрѣнія; правильныя стремленія; правильная рѣчь; правильное поведеніе; правильный образъ жпзни; правильное усиліе; правильная вдумчивость и правильное созерцаніе.

Таковъ, о иноки, срединный путь, чуждый обѣихъ крайностей, открытый Татагатою, путь, отверзающій очи, подобающій разуму, ведущій къ миру душевному, къ высшей мудрости, къ полному просвѣщенію, къ нирванѣ.

А вотъ, о иноки, и благородная истина о страданіи. Мучаками сопровождается рожденіе; мучительно одряхлѣніе; мучительно болѣзнь и смерть мучительна. Союзъ съ немилымъ (непріятнымъ)—страданіе и разлука съ милымъ (съ пріятнымъ), и всякое желаніе неудовлетворенное — такъ же мучительны.

Словомъ: всѣ пять родовъ сочетаній, возникающихъ изъ привязанностей, мучительны.

Такова, о иноки, благородная истина о страданіи.

А вотъ, о иноки, благородная истина о происхожденіи страданія.

Во-истину, это—жажда, причиняющая возобновленіе бытія, сопровождаемая чувственнымъ наслажденіемъ, ищущая удовлетворенія то здѣсь, то тамъ; то есть: вождельніе удовлетворенія страстей, или вождельніе жизни будущей, или вождельніе успѣха въ жизни настоящей.

Такова, о иноки, благородная истина о происхожденіи страданія.

А вотъ и благородная истина объ упраздненіи страданія.

Во-истину, это—то разрушеніе, въ коемъ не остается никакой страсти, не остается и этой самой жажды; это отказъ и освобожденіе отъ этой жажды.

Такова, о иноки, благородная истина объ упраздненіи страданія.

А вотъ, о иноки, и благородная истина о пути, ведущемъ къ уничтоженію скорби.

Во-истину, то—благородный восьмиричный путь, а именно: правильныя, должныя, праведныя воззрѣнія; правильныя стремленія; правильная рѣчь; правильное поведеніе; правильный образъ жизни: правильное усиліе; правильная вдумчивость и правильное созерцаніе.

Такова, о иноки, благородная истина объ уничтоженіи скорби.

И эта благородная истина о страданіи, о иноки, не встрѣчалась въ ученіяхъ, передававшихся преданіемъ. Внутри меня отверзалось око (узрѣвшее ее), возникло знаніе (ея свойствъ), разумѣніе (ея причинъ), мудрость (руководящая на пути къ миру), свѣтъ (отгоняющій мракъ отъ нея) ²⁹⁾.

И вотъ, о иноки, для того, чтобы я могъ постигнуть, что такова благородная истина о страданіи, хотя ея и не было въ ученіяхъ, переданныхъ преданіемъ, для этого-то во мнѣ отверзлось око, явилось знаніе, явилась мудрость, явился свѣтъ.

И оттого, что я постигъ эту благородную истину, хотя и не было ея въ ученіяхъ, переданныхъ преданіемъ, оттого от-

²⁹⁾ Помѣщенныя въ скобкахъ поясненія взяты изъ древнихъ комментариевъ.

верзлось во мнѣ око, явилось знаніе, явилось пониманіе, явилась мудрость, явился свѣтъ.

Что это есть благородная истина о происхожденіи страданія, хотя она и не была въ ученіяхъ, переданныхъ преданіемъ, это узрѣло во мнѣ внутреннее око и возникли во мнѣ знаніе, пониманіе, мудрость и свѣтъ.

И вотъ. о иноки, для того, чтобы я могъ преодолѣть страданіе въ его источникѣ, хотя благородная истина о немъ и не заключалась въ ученіяхъ, переданныхъ преданіемъ, для этого-то и отверзлось во мнѣ око, явилось знаніе, явилось пониманіе, явилась мудрость, явился свѣтъ. И вотъ, о иноки, оттого, что я вполне преодолѣлъ источникъ скорби, хотя благородная истина о немъ и не была въ ученіяхъ, переданныхъ преданіемъ, отъ этого отверзлось во мнѣ око, явилось знаніе, явилось пониманіе, явилась мудрость, явился свѣтъ.

Что это есть благородная истина объ уничтоженіи страданія, хотя ея и не было въ ученіяхъ, переданныхъ преданіемъ, это, о иноки, открылось мнѣ внутреннимъ окомъ, явившимся знаніемъ, явившимся пониманіемъ, явившеюся мудростью, явившимся свѣтомъ.

И дабы я могъ вполне осуществить уничтоженіе страданія, хотя благородной истины о немъ и не было въ ученіяхъ, переданныхъ преданіемъ, для этого, о иноки, и отверзлось во мнѣ око, явилось знаніе, явилось пониманіе, явилась мудрость, явился свѣтъ.

И, еще разъ, оттого, что я вполне осуществилъ уничтоженіе страданія, хотя благородной истины о немъ и не было въ ученіяхъ, переданныхъ преданіемъ, для этого-то и отверзлось во мнѣ око, явилось знаніе, явилось пониманіе, явилась мудрость, явился свѣтъ.

Что такова есть истина о пути, ведущемъ къ уничтоженію страданія, этого, о иноки, не было въ ученіяхъ, переданныхъ преданіемъ; но внутри меня отверзлось око, явилось знаніе, явилось пониманіе, явилась мудрость, явился свѣтъ.

И опять, о иноки, дабы я навѣкъ въ пути, ведущемъ къ уничтоженію страданія, хотя благородная истина о немъ и не заключалась въ ученіяхъ, переданныхъ преданіемъ, для этого-то и отверзлось во мнѣ око, явилось знаніе, явилось пониманіе, явилась мудрость, явился свѣтъ.

И паки, о иноки, потому что навѣкъ я въ пути, ведущемъ къ уничтоженію страданія, хотя благородная истина о немъ и

не содержалась въ переданныхъ преданіяхъ ученіяхъ, поэтому и отверзлось во мнѣ око, явилось знаніе, явилось пониманіе. явилась мудрость, явился свѣтъ.

Доколѣ, о иноки, мое знаніе и прозорливость были не вполне ясны касательно каждой изъ этихъ четырехъ благородныхъ истинъ въ этомъ тройномъ ихъ порядкѣ и въ ихъ двѣнадцатиобразности, доколѣ былъ я въ неувѣренности относительно того, достигъ ли я полнаго прозрѣнія въ мудрость, непревосходимую на небесахъ и на землѣ всѣмъ родомъ шамановъ и брахмановъ, боговъ или людей.

Но какъ скоро, о иноки, знаніе и прозрѣніе мое вполне ясно постигли каждую изъ этихъ четырехъ благородныхъ истинъ въ ихъ тройственномъ порядкѣ и ихъ двѣнадцатиобразности, — тогда увѣрился я въ достиженіи мною полнаго прозрѣнія въ мудрость, непревосходимую на небесахъ и на землѣ всѣмъ родомъ шамановъ и брахмановъ, боговъ и людей.

И нынѣ это знаніе и прозрѣніе явилось во мнѣ. Непокоримо (отнынѣ поставлено) освобожденіе сердца моего. Настоящее бытіе мое — послѣднее. Возрожденій для меня болѣе не будетъ!».

«Такъ говорилъ Благословенный. Общество же пяти монаховъ, радуясь, превозносило слова Благословеннаго. И когда рѣчь была досказана, въ достопочетномъ Кондапнѣ (первомъ изъ иноковъ) отверзлось око истины, чистое, безъ всякаго помутнѣнія, и постигъ онъ, что все вмѣющее начало, повлнно тѣмъ самымъ необходимостью имѣть, со временемъ, и конецъ»³⁰⁾.

«И когда колесо царственной колесницы истины было такимъ образомъ двинуто впередъ Благословеннымъ, боги земли воскликнули: «Въ Бенаресѣ, въ рошѣ Мигадайской, верховное колесо царства правды пущено въ ходъ Благословеннымъ, то колесо, которое никогда не можетъ быть повернуто вспять никакимъ шаманомъ или брахманомъ, ни какимъ либо богомъ, ни Брамюю, ни Марюю, ни кѣмъ бы то ни было во вселенной». Услышали этотъ клещъ боговъ земли божественные стражи четырехъ сторонъ міра и повторили его, а вслѣдъ за ними — и боги каждой изъ небесныхъ сферъ, вплоть до высшаго неба... И такъ, въ одну секунду, въ одно мгновеніе звукъ этихъ привѣтствій достигъ до міра самого Брамы, и вся великая, десяти тысячечерная система космоса вздрогнула и усиленно встряс-

³⁰⁾ Dhamma-cakka-pravattana-sutta, 2—24; 29.

лась и неописуемо яркій свѣтъ разлился по вселенной. силою своею превосходя всѣ возможности могущества самихъ боговъ» ³¹⁾).

Такова Бенаресская Проповѣдь или сутта, именуемая «Основаніемъ царства праведности», эта «сутта по преимуществу», по выраженію Леона Фезра. Первые, ближайшія ей слѣдствія носили характеръ очень скромный: она вызвала обращеніе къ новому ученію инока Ковданья немедленно, а его четырехъ товарищей—лишь въ послѣдующіе за проповѣдью дни ³²⁾. Впрочемъ, и эта небольшая группа увѣровала въ авторитетъ учителя, повидимому, не безъ противорѣчій, судя по намекамъ нѣсколькихъ источниковъ: Буддѣ пришлось настаивать на своемъ правомочіи «голосомъ львинымъ», «голосомъ властнымъ, тономъ повелѣвающимъ передъ слушателями невѣрующими» ³³⁾; пришлось повторять разсужденія ³⁴⁾; а если вѣрять одному китайскому сказанію, понадобилось даже цѣлыхъ три мѣсяца поученій для обращенія первыхъ пяти прозелитовъ ³⁵⁾. Рѣчи «объ основахъ царства праведности» оказалось недостаточно для привлеченія ихъ въ сообщество съ Буддою въ качествѣ учениковъ: они признали себя такими лишь послѣ другой проповѣди «о не-существованіи души» ³⁶⁾.

Таковы были скромныя бенаресскія начинанія, сведенныя къ ихъ исторической реальности. Но это ничуть не помѣшало

³¹⁾ Idem, 25—28.

³²⁾ Такъ по Ниданакатѣ, р. 113; по Абхинишкрамагѣ. Ch. 34. § 1. Ковданья помогали Буддѣ убѣждать остальныхъ иноковъ. По Магавасту, III, 348—349, онъ удостоился чести стать „первозваннымъ“ въ награду за доброе дѣло, совершонное въ одно изъ прежнихъ воплощеній; эта повѣсть сохранилась въ Абхинишкрамагѣ, Ch. 34, § 2.—Объ упорствѣ остальныхъ четырехъ иноковъ—Feer, Fragments du Kandjour, p. 122.

³³⁾ Bigandet, ch. 6, p. 114. Абхинишкрамана, Ch. 34, § 1, считаетъ нужнымъ дать даже подробную характеристику голоса Будды.

³⁴⁾ Mahāvagga, I, 6, 32—37. Abh. kr. s. I. c., Roekhill, p. 38.

³⁵⁾ Beal. A Catena of buddhist Scriptures, pp. 134—135.

³⁶⁾ Nidānakathā, I. c. Эта вторая рѣчь, называемая Анатгалаккхана-суттою, суттою „отсутствія признаковъ личности“, доказываетъ, что пять такъ называемыхъ хандъ (тѣло, ощущенія, перцепція, самкхары и сознание) прелодящи и не составляютъ того, что разумѣется подъ личностью, индивидуумомъ. Эта сутта помѣщена въ Магаватгѣ, I, 6, 38—46; есть она и у Feer, Fragments, 124—126.

позднѣйшему, догматизирующему преданію возвеличить значеніе бенаресскаго событія до грандіозныхъ размѣровъ. Оно изображается здѣсь какъ моментъ перелома всѣхъ міровыхъ судебъ. Въ буддійской словесности онъ обозначается особымъ терминомъ «поворота Колеса Закона». Этотъ символъ, который постепенно стали отождествлять съ совокупностью правобѣрнаго буддійскаго ученія³⁷⁾, стоялъ, какъ и раньше было указано, въ связи съ ожиданіями индусами появленія миро-

³⁷⁾ Алябастеръ, *Wheel of the Law*, p. 78, приводитъ слѣдующій, относящійся сюда, сіамо-буддійскій текстъ: „это священное колесо можетъ быть уподоблено чаккрѣ (колесу колесницы) Индры, владыки духовъ, которое истребляетъ тѣхъ, противъ коихъ оно низвергается; такъ же точно и священное колесо владыки Будды уничтожаетъ зло въ людскихъ наклонностяхъ и приводитъ къ святой нирванѣ“.—О значеніи колеса въ буддійской иконографіи было сказано выше. Ср. еще объ этомъ Montelius, *Das Rad als religiöses Sinnbild* и въ особенности Simpson. *The buddhist Praying-Wheel*. London, 1896; въ сколко замѣчаній о международномъ значеніи этого символа—у Wilke, *Kulturbeziehungen zwischen Indien, Orient und Europa*. Würzburg, 1913, 84 ff. Изображеніе Бенаресской проповѣди: Foucher, *L'art gr. bouddh.*, fig. 220. Несравненно многочисленнѣе символическія изображенія поворота колеса и поклоненія ему: таково одво древнее на балюстрадѣ Бодхагайскаго храма: Cunningham, *Mahābodhi*, Pl. VIII, fig. 3; таковы три сцены поклоненія богамъ, вагамъ и животныхъ въ Санчи: Fergusson, *Tree and Serpent Worship*, Pl. XXIX, fig. 2, XXX, fig. 1, XLIII, fig. 1, и символическія изображенія Колеса Закона тамъ же Pl. XLII, 1—3, XLIII, 2—5; сцена поклоненія въ Амравати—*ibid.* Pl. LXXI, fig. 2. Сцены культа Колеса Закона, увѣщаннаго еще тремя колесами, то-есть, такъ называемую „триратною“, тремя „драгидьновостями“, символизирующими триаду (Будда (учитель), Дхамма (ученіе) и Санха (Община)), въ вѣрности коимъ давали объѣтъ вступающіе въ общину,—у Foucher. *L'art gr.-bouddh.*, fig. 216—218; на fig. 219 триратна утверждена не на колесѣ, а на колоннѣ; сюжетъ этотъ сочетается иногда съ бенаресскою проповѣдью, въ число слушателей коей, кромѣ пяти монаховъ, включаются, ради симметріи, какія-нибудь божества,—часто встрѣчающійся Ваджрапани, или же (изрѣдка) воплощеніе ночи, во время коей была произнесена бенаресская проповѣдь (по сингалезской легендѣ, *Spence Hardy*, p. 191, ночь была въ числѣ внимающихъ поученію). Въ Боро-Будурѣ бенаресскому событію посвящены три рельефа: Pleyte, Fig. 117: Будда приближается къ монахамъ; Fig. 118—услуги монаховъ; Fig. 120—возвѣщеніе Закона.—Очень обильны изображенія бенаресской проповѣди въ буддійской иконографіи китайскаго Туркестана; указанія у Grünwedel. *Altibuddh. Kultstätten*. Index, s. v. Benares и *Predigt* (свыше 20 разъ); воспроизведенія этой сцены—тамъ же, Fig. 191, a и b.; 384; символы Дхаммы—*ibid.* S. 99, 141, 154, 178, 245; символическое изображеніе Колеса Закона: 124, 89, 121, 154, 176, 237, 278, 285, 287, 291; символъ трехъ колесъ—315.

вого повелителя, чагравартина, каковымъ, по преданію, и предсказано было стать Готамъ, если онъ того пожелаетъ. Отказъ отъ свѣтской власти не лишилъ его, во мнѣніи увѣровавшихъ въ него, власти духовной, распространяющейся, сообразно съ универсальнымъ назначеніемъ его ученія, на всю вселенную. Въ этомъ смыслѣ онъ для правовѣрныхъ сталъ во-истину всемірнымъ монархомъ—чагравартиномъ. Преданія солярнаго мѣся (колесо, какъ символъ солнца и колесницы солнцезбога, побѣдоносно объѣзжающаго дозоромъ вселенную), политическія грезы (колесница міродержца, подобно солнцу, несущая жизнь добрымъ и истребленіе злымъ) и, наконецъ, нравственно-религіозная проблема одолѣнія скорби перевоплощеній, проблема осуществленія власти надъ «колесомъ рожденій», надъ колесомъ метемпсихоза ³⁸⁾,—все это буддійская догматическая мысль стройно объединила и символизировала въ наглядномъ образѣ акта «поворота колеса царственной колесницы Закона» духовнымъ міродержцемъ и свѣтоносцемъ, солнцеподобнымъ Буддою; и этотъ же актъ, вышше выраженный въ видѣ приведенія въ движеніе Колеса Закона, по своему внутреннему смыслу, сталъ равнозначашимъ «основапію царства праведности». Это было какъ бы начало новаго благодатнаго періода въ жизни міра послѣ долгихъ вѣковъ духовнаго вырожденія; то была какъ бы своего рода Пятидесятница съ буддійской точки зрѣнія.

Неудивительно, что догматическая мысль, заодно съ поэтической фантазіей, постарались окружить этотъ моментъ обильными прикрасами и преувеличеніямъ, и притомъ съ очень раннихъ поръ. судя по тому, что въ уже приведенномъ текстѣ Магаватти дано краткое описаніе отраженія и воспрія-

³⁸⁾ Въ Законахъ Ману, XII, 124, перевоплощеніе сравнивается именно съ колесомъ телеги. Фюреръ открылъ изображенія колеса, сходныя по символическому смыслу съ буддійскимъ, въ джайнистскихъ изваяніяхъ, а Бюлеръ доказалъ, что и джайны, и буддисты заимствовали этотъ символъ изъ браминическихъ воззрѣній, гдѣ онъ также былъ олицетвореніемъ «неоспоримаго (торжествующаго) царства священнаго Закона»: въ Transactions of the 9-th Internat. Congress of Orientalists. I, p. 221; изображеніе джайнистскаго колеса изъ Матхуры—въ Epigraphia Indica. II, 321, и у Simpson. The Buddhist Praying-Wheel, 68. гдѣ, pp. 69 sqq., по Шапалатха-брахманѣ (I, 5, 1—2) излагается мѣся о покореніи міра и стихій шестіемъ бога на колесницѣ и соотвѣствующій этому ритуальчествованію колеса въ его двойномъ значеніи: какъ символа міродержавства и символа торжествующаго священнаго закона.

тія этого событія въ природѣ и въ мірѣ боговъ. Въ болѣе цвѣтистыхъ выраженіяхъ описываетъ Абхишикраманъ чудесныя явленія, сопровождавшія бенаресскую проповѣдь, внимая которой «60000 божественныхъ существъ («сыновъ боговъ», дэвалуптръ) достигли полного просвѣщенія и совершеннаго знанія»³⁹⁾. Наконецъ, въ Лалитавистарѣ та же сцена развертывается въ сложную, напыщенную картину, изобилующую тѣми утрированными, бутафорскими эффектами, которые столь характерны для произведеній сѣверно-буддійскаго творчества. Въ то время, какъ вселенная сотрясается, звучитъ дивными тонами, озаряется чудеснымъ свѣтомъ и переполняется, въ лицѣ своихъ обитателей, блаженными и благородными настроеніями въ предчувствіи великаго событія, геніи и боги спѣшаютъ съ приготовленіями подобающей ему обстановки: въ міровомъ пространствѣ очерчивается область «великаго круга Татагаты»; сводъ неба убирается золотиками, знаменами, цвѣтами, и 84000 драгоценныхъ троновъ предлагаются Бхагавату на выборъ, чтобы съ любого пункта осуществить поворотъ Колеса Закона. Боги, геніи, демоническія существа—въ полномъ сборѣ, да, кстати, и «нѣсколько десятковъ милліоновъ» будущихъ буддъ, бодхисаттвъ. Одинъ изъ нихъ, чакравартинъ Магасаттва, устанавливаетъ Колесо Закона, сверкающее камнями самоцвѣтными, изукрашенное всевозможными драгоценностями, плодами молитвъ Татагаты въ былые вѣка. Когда всѣ эти приготовленія, невидимыя людямъ, закончены, Будда произноситъ передъ пятью монахами рѣчь объ основахъ царства праведности. Этотъ моментъ и есть чигъ поворота Колеса^{39a)}, въ честь котораго Будда декламируетъ длиннѣйшій панегирикъ, переходящій въ еще болѣе пространныя и высокопарныя похвалы самому себѣ⁴⁰⁾, заканчивающіяся напыннымъ восклицаніемъ слишкомъ усерднаго составителя этого пустословнаго славословія: «можно бы говорить цѣлую кальпу

³⁹⁾ Abhin. kram. s. Ch. 34, § 1, p. 253. Beal. Бирманское сказаніе Bigandet, Ch. 6, p. 116, доводитъ число божественныхъ прозелитовъ до 18,000,000,000!

^{39a)} Lalitavistara, ch. 26, pp. 341—346. Въ Будда-Чаритѣ, XV, 119, существо, устанавливающее Колесо Закона, названо Дхарма-чаккרו, «главнымъ изъ сыновъ дживовъ» (пророковъ—избавителей, сходныхъ съ оуддами, по терминологіи джайнъ).

⁴⁰⁾ Lalitavistara, pp. 350—368; этотъ панегирикъ включенъ и въ Будда-Чариту, XVI, 63—84.

(цѣлый періодъ космическаго кругооборота) и не успѣть перечислить всѣхъ качествъ и достоинствъ Будды!»

Характерно въ данномъ случаѣ для уясненія особенности буддизма, какъ догматической доктрины, что всѣ эти похвалы относятся не къ нравственнымъ качествамъ Будды и не къ его праведности и святости, а къ его мудрости, къ его законченному знанію: «онъ знаетъ, что правильно и что должно въ законахъ; онъ достигъ крайнихъ предѣловъ освѣдомленія, послѣдней границы добраго ученія; онъ разгоняетъ мракъ невѣжества; онъ озаряетъ великимъ факеломъ знанія міръ; онъ ученъ полнотою всяческой учености; онъ владыка всей мудрости, всевѣдущій обладатель совершеннаго вѣдѣнія, учитель міра, наставникъ міра, руководитель на путь мудрости, указывающій дорогу къ нирванѣ» ^{40a}). Въ этомъ—его заслуга; она всецѣло сосредоточена въ раскрытіи «Закона»; безъ этого акта всѣ его собственныя достоинства теряютъ смыслъ, такъ, что и самая его личность сливается въ пониманіи вѣрующихъ съ представленіемъ о Законѣ, а рассматриваемая независимо отъ него, теряетъ смыслъ и значеніе. Вотъ почему и вниманіе вѣрующихъ сосредоточивается преимущественно на моментѣ поворота «Колеса Закона», настолько, что, описавши съ величайшею подробностью какъ событіе, такъ и символизируемый объектъ его (Колесо Закона) ^{40b}), нѣкоторые ска-

^{40a}) Lalitav. и Buddha-Car., I. c.

^{40b}) Въ Будда-Чаритѣ, XVI, 52 sqq., будущій будда Майтрейя отъ лица сонма боговъ проситъ Будду описать, „въ какой формѣ было имъ повернуто Колесо Закона“. Въ отвѣтъ на это Будда даетъ слѣдующую философскую характеристику Колеса Закона: „оно не имѣетъ ни протяженія, ни начала, ни рожденія, ни родины; оно обособлено и чуждо всему матеріальному; многораздѣльное, безпричинное, неподдающееся опредѣленію..., оно искореняетъ всѣ ложныя ученія; оно всегда ясно, какъ чистый эфиръ; оно не допускаетъ сомнѣній; оно безъ конца и середины; оно существуетъ независимо отъ „оно есть“ или „оно не есть“: оно отдѣлено (независимо) отъ души или бездушности (отъ признанія бытія или не-бытія души); въ настоящемъ своемъ качествѣ и количествѣ оно имѣетъ предѣлы и не имѣетъ ихъ; оно обладаетъ ему одному присущими свойствами, независящими отъ чувствъ, отъ разума, отъ души и отъ дѣйствія. Таково Колесо Закона, повернутое мною“. Buddha-Carita, XVI, 55—62: сходно—въ Лалитѣ, I. c., которая свою послѣднюю (27-ю) главу посвящаетъ самопрославленію этой книги, въ качествѣ систематическаго „орудія Закона“ (въ Будда-Чаритѣ, XVI, 85, этимъ орудіемъ названа вся Магайява) и описанію преимуществъ и наградъ тѣхъ, кто имъ усердно и съ вѣрою пользуется.

занія, напримѣръ Лалитавистара, на этомъ и заканчиваются; а то, что наиболѣе вліятельная, учительная обработка преданія о жизни Будды, Ашвагошева Будда-Чарита, слѣдуетъ этому примѣру, этотъ фактъ удостовѣряетъ, что, съ точки зрѣнія буддійской догматики, поглощающей въ ученіи личность учителя, его дальнѣйшая судьба послѣ обнародованія имъ Закона представляется темою уже только второстепеннаго интереса ^{40с)}).

Въ виду столь важнаго значенія, приписываемаго буддистами бенаресской проповѣди, поучительно будетъ сравнить это первое выступленіе Будды въ роли учителя съ первыми же выступленіями Христа, сначала—передъ Крестителемъ, а затѣмъ—передъ учениками и народомъ. Уже въ предшествующей бенаресскому поученію встрѣчѣ съ аскетомъ-алживакою Будда, какъ мы видѣли, сразу присвоиваетъ себѣ догматически-авторитетный тонъ, поразившій его скромнаго собесѣдника. Въ Бенаресѣ апломбъ еще усиливается: Будда объявляетъ себя овладѣвшимъ полною знанія, мудрости и, если и не названной, то предполагаемой праведности; въ его возможности—освобожденіе отъ власти смерти; въ его устахъ—раскрытіе пути спасенія; онъ наставитъ на единственную спасительную истину, и послѣдующіе ему навѣрное достигнутъ высшей цѣли своихъ стремленій; они еще въ этой жизни узрятъ истину лицомъ къ лицу; навѣрное обрѣтутъ желаемое; навѣрное причалятъ къ тихой пристани нирваны ⁴¹⁾. И тутъ же—строгое внушеніе бывшимъ товарищамъ «не дерзать болѣе звать его «другомъ» или «достопочтеннымъ Готамомъ», ибо отнынѣ онъ поднялся на высоту, несоизмѣримую съ ихъ положеніемъ... Основатели всѣхъ религій выступали съ увѣренностью въ своемъ учительскомъ авторитетѣ; и Христосъ училъ «какъ власть имущій». Но гдѣ въ рѣчахъ Христа этотъ тонъ самовозвеличенія, самопревознесенія, что звучитъ такъ назойливо въ бесѣдѣ Будды съ первымъ встрѣчнымъ послѣ «просвѣтленія» и еще болѣе въ бенаресской проповѣди? Какой контрастъ съ этимъ гордымъ выступленіемъ божественное смиреніе Христа при Его встрѣчѣ съ Крестителемъ и въ послѣдующее затѣмъ время! Вспомнимъ о Его нежеланіи выдѣляться,

^{40с)} Воро-Будурскій иконографическій циклъ также заканчивается сценою „Поворота Колеса“.

⁴¹⁾ Mahāvagga, I. e.

о Его уклоненіи отъ прославленія, о запрещеніи разглашать о чудесахъ. Какая огромная разница въ поведеніи и рѣчахъ Будды! Пусть, послѣ этого, ему приписываютъ слова: «какъ свѣтильникъ во тьмѣ свѣтитъ безъ помысловъ о себѣ, такъ же точно самосіяетъ и свѣтъ Татагаты безъ всякой тѣни личнаго чувства!» ⁴²). Не отрицая искренности и благонамѣренности бенаресскаго проповѣдника, мы однако, внимая его самоопредѣленіямъ, въ правѣ примѣнить къ нему его собственное изреченіе, направленное имъ къ «еще несовершеннымъ»: «даже и въ уклоненіяхъ отъ суеты все еще остается зародышъ личнаго Я!» ⁴³).

Будда хвалится далѣе своимъ разрывомъ съ прошлымъ, полною независимостью отъ него: мы умышленно привели трудно выносимыя повторенія и подчеркиванія имъ утвержденія, что онъ во всемъ и всецѣло—самостоятельный, ничего существеннаго не заимствующій изъ преданія или отъ предшественниковъ, что онъ единственный безукоризненный выразитель полной истины. Спаситель, наоборотъ, не выдаетъ возвѣщаемаго Имъ ученія за исключительно Свое и всецѣло новое. Это—ученіе Отца Его, это—истина вѣчная, только полнѣе и въ новомъ свѣтѣ Имъ вскрываемая. Онъ пришелъ не разрушить, а исполнить Законъ, углубивши, расширивши, восполнивши его. Онъ не разрываетъ связи съ прошлымъ; ссылается на Своихъ провозвѣстниковъ, на «уготовлявшихъ путь» Его, на то, что ученики Его назовутъ, по Его поучительному примѣру, «твердымъ пророческимъ словомъ». Равнымъ образомъ и дѣла, Имъ творимыя, онъ выдаетъ не за Свой лишь, но и за дѣла Отца въ Немъ, Сынѣ Божиемъ, и чрезъ Него являемыя. Раскрытіе величія Божія, воли Отца, силы и славы Его—вотъ, отъ начала до конца, подвигъ Христа, пришедшаго не Себя превознести, а всѣхъ вознести къ Отцу. Въ противоположность этому мы слышали, что говоритъ о себѣ Будда; а вотъ и то, что, согласно съ его собственными рѣчами, влагаетъ ему въ уста и правовѣрное преданіе: «мною самимъ познана истина: мною самимъ достигнуто освобожденіе; мною самимъ все сдѣлано; мною самимъ все закончено» ⁴⁴).

Эта характерная черта даетъ ключъ къ оцѣнкѣ бенарес-

⁴²) Fo-sho-hing-tsan-king. III, 15, 1213.

⁴³) Idem. v. 1252.

⁴⁴) Fo-sho... v. 1264.

ской проповѣди, а съ нею и всего ученія Будды съ религіозной точки зрѣнія. Уже здѣсь, при первомъ догматическомъ и миссіонерскомъ выступленіи учителя, сразу ясна, какъ день, для наблюдателя, но и мрачна, какъ ночь, по существу, узкая односторонность Будды. Изъ трехъ проблемъ духа, осмыслить и объединить которыя и есть задача и цѣль всякой религіи: проблемъ міра, Бога и человѣка. Будда и ученіе его не интересуются и не занимаютъ двумя первыми. Когда имъ приходится, противъ воли, наталкиваться на проблему космологическую, они принимаютъ ее въ ея жуткой, гнетущей, роковой, неизмѣняемой реальности, не пытаюсь пзъяснить ея, въ отчаяніе приводящей, тайны (универсальнаго круговорота жизни и смерти); они только предостерегаютъ отъ бесплодной траты силъ и времени для гаданій о томъ, что дано какъ неизбѣжный фактъ, безнадежно безмолвный на обращаемые къ нему запросы разумно-нравственнаго существа: «какъ? почему? и для чего?»... И тоже молчаніе—о Богѣ. Какъ въ жизни самого Будды, такъ и въ бенаресской проповѣди и въ многолѣтнихъ поясненіяхъ и дополненіяхъ къ ней, религіозное начало не получило значенія. Познаніе Бога, жизненное воспріятіе Его духомъ человѣческимъ, сознаніе грѣха противъ Бога и жажда примиренія, любовь Бога къ человѣку и человѣка къ Богу, искупленіе и воссоединеніе съ Богомъ и, наконецъ, жизнь вѣчная въ Богѣ,—все это было чуждо духовному развитію самого Будды и осталось совсѣмъ чуждымъ его ученію. Оставляя боговъ индуэскаго пантеона для низшеразряднаго, традиціоннаго, народнаго міровоззрѣнія, буддизмъ лишаетъ ихъ нравственнаго и идейнаго значенія для тѣхъ, кого онъ считаетъ «просвѣщенными». Боговъ языческихъ и Бога болѣе глубокаго религіознаго воспріятія и даже Бога въ философскомъ смыслѣ онъ оставляетъ по ту сторону своей мудрости, дхармы, которая не лишена нѣкоей благоговѣйности, но чужда настоящей религіозности въ своемъ истинномъ, первоначальномъ видѣ. Богъ не нуженъ буддизму ни въ качествѣ творца, ни въ качествѣ спасителя: понятіе Ишвары, творца онъ «обличаетъ, какъ полную противорѣчій» ^{44a)}, а спасеніе строить

^{44a)} Вотъ эти разсужденія по Фо-шо-гинг-теан-книгу, IV, 18, vv. 1456—1466: „Если бы міръ былъ сотворенъ Ишварою, тогда не было бы ни коныхъ, ни старыхъ; не было бы ни „прежде“, ни „послѣ“ (послѣдовательности во времени), ни пяти путей рожденія (кхандъ, ведущихъ къ

исключительно человеческими силами. Вот почему бенаресская проповѣдь совсѣмъ не упоминаетъ о Богѣ въ Его высшемъ смыслѣ, но характерно заканчивается словами: «Я достигъ совершенной мудрости, непревосходимой въ средѣ людей и боговъ, превышающей силы боговъ, отъ низшихъ до высшихъ».

Мы видѣли, — въ бенаресской проповѣди отсутствуетъ основа религіознаго элемента, нѣтъ ничего Божественнаго. Но есть ли въ ней, по крайней мѣрѣ, такъ называемая чистая человѣчность? Для насъ истинная, благородная человѣчность немислима безъ активнаго человѣколюбія, безъ той дѣятельной любви къ ближнему, понятіе о коемъ Нагорная Проповѣдь распространила на все человѣчество. Въ отличіе отъ этой проповѣди единственнаго дѣйствительнаго, дѣятельнаго братства, бенаресская

возрожденію), и однажды родившимся не было бы уже разрушенія; не было бы ни печали, ни бѣдствій, ни совершенія добра и зла; ибо все, всѣ дѣйствія и нечистыя дѣла (даже) происходили бы отъ Ишвары-дэвы. Не могло бы тогда быть и сомнѣній въ немъ; люди, не побуждаемы огорчающими дѣйствіями, не возставали бы противъ Творца, а чтли бы его, какъ Самосущаго. Не чтли бы тогда и многихъ другихъ боговъ, вмѣсто Единаго. Далѣе, если бы Ишвара былъ творцомъ, онъ не былъ бы самосущимъ, ибо въ сотворенномъ имъ мірѣ ему пришлось бы непрерывно заниматься творчествомъ (или поддержаніемъ созданнаго), слѣдовательно, — вѣчно задаваться творческою цѣлью, то-есть, чѣмъ-то еще неосуществленнымъ, слѣдовательно, — еще не самодовлѣющимъ. Если же бы онъ творилъ безъ цѣли и плана, онъ былъ бы подобенъ грудному младенцу... Скорбь и радость свойственны всему живущему; но онъ-то, по крайней мѣрѣ, никакъ ужъ не могутъ быть произведеніемъ Ишвары: ибо, если бы отъ него исходили скорбь и радость, онъ долженъ былъ бы самъ ощущать любовь и ненависть. Если же онъ любить не должнымъ образомъ (не всѣхъ равно), то-есть, причиняя однимъ скорбь, а другимъ радость, или если онъ не чуждъ ненависти, его нельзя назвать самосущимъ (самодовлѣющимъ). И само добро и зло были бы тогда безразличны, и не было бы награды за дѣла; ибо дѣла были бы его произведеніями, его дѣлами, и всѣ вещи были бы одно съ нимъ, творцомъ. А если такъ, то тогда и дѣла наши, и сами мы, творящіе ихъ, были бы такъ же самосущими. А если Ишвара не созданъ, то и всѣ вещи, будучи одно съ нимъ (какъ происшедшія изъ него), такъ же не созданы. Если же скажете, что есть причина иная, чѣмъ творецъ, въ такомъ случаѣ Ишвара не есть ковецъ всего, не есть Неистощимый, и, слѣдовательно, все должно быть въ концѣ концовъ несотвореннымъ, не-созданнымъ творцомъ. Итакъ, ясно: — идея Ишвары падаетъ въ прахъ въ этомъ раасужденіи, и всѣ подобныя противорѣчія и утвержденія должны быть обличены; если же вы этого не дѣлаете. порицаніе должно обратится на васъ“.

проповѣдь знаетъ только одно братство пассивное, братство всѣхъ по страданію. Но цѣлью своею она ставитъ не осуществленіе всемірнаго братства въ видѣ основанія Царства Божія на землѣ и завершенія его въ жизни вѣчной, а только рѣшеніе вопроса: «какъ, въ этомъ морѣ страданія, мнѣ освободиться отъ страданія?» ^{44b)}. «Благородная истина о разрушеніи страданія», завершающая бенаресскую проповѣдь, заключается не во всечеловѣческомъ, общемъ противодѣйствіи злу установленіемъ и осуществленіемъ всемірнаго братства дѣятельной любви, реально побѣждающей зло, а лишь въ воспитаніи въ отдѣльныхъ личностяхъ безстрастія и самоотрѣшенія, и притомъ—не ради Бога, не ради людей-братьевъ и не ради даже жизни лучшей въ будущемъ, а ради избавленія отъ перевоплощеній, отъ возобновленія жизни.

Вотъ почему, въ противоположность предписаніямъ и совѣтамъ дѣятельнаго человеколюбія, которыми полна Нагорная Проповѣдь, проповѣдь бенаресская молчитъ о нихъ, ограничиваясь неопредѣленнымъ требованіемъ «правильныхъ дѣйствій, правильныхъ усилій, правильной жизни». Но если бы и дано было конкретное поясненіе: чтò разумѣется здѣсь подъ «правильностью», совпадающею въ понятіяхъ буддійскихъ съ праведностью,—это разъясненіе оказалось бы не въ пользу дѣятельной жизни, не въ пользу существенности дѣлъ для спасенія. Хотя «безъ вѣры невозможно угодить Богу» по смыслу христіанства, однако и вѣра безъ дѣлъ признана имъ мертвою. Рядомъ съ вѣрою опредѣлены ясно и рѣшительно цѣнность и цѣль добродѣланія: милосердіе, дѣятельное состраданіе, самопожертвованіе; это все—любовь, вдохновляемая познаніемъ Бога, который самъ есть Любовь, но проявляющаяся, по Его волѣ и примѣру, на отношеніяхъ людей къ людямъ, любовь дѣятельная, покрывающая множество грѣховъ; а цѣль ея—единеніе съ Богомъ въ Царствіи Небесномъ. Кто внидетъ въ него послѣ нелицепріятнаго суда Божія?—«Сотворшіе благая». И передъ кѣмъ, наоборотъ, затворятся врата Царствія?—Передъ «дѣлателями неправды». Вотъ простой и ясный планъ христіанскаго ученія о дѣятельномъ человеколюбіи. Теперь вспомнимъ, чтò говоритъ Будда о дѣлахъ, о ихъ «не-надобности» для него, о «мудрости не-дѣланія». «Проклятіе бытія»—откуда оно?—«Изъ дѣлъ жизни, а дѣла—

^{44b)} Ольденбергъ. Будда, стр. 132.

изъ рѣшеній воли. побуждаемой желаніями либо избѣжать страданія, либо достигнуть блаженства, либо найти успокоеніе»⁴⁵⁾. Но всѣ эти три побужденія, по мнѣнію великаго пессимиста, приводятъ только къ обновленію и продленію скорбей; всѣ три лишены смысла: «вѣдь если предположить, что сама душа погибаетъ, и нѣтъ иной жизни послѣ смерти, тогда должны съ жизнью погибать и плоды, къ которымъ дѣла стремятся; если же Я не погибаетъ, тогда жизнь и смерть равны. тогда все живущее равно, ибо у всѣхъ въ основѣ—это единое, неизмѣнное Я; и тогда дѣла бесполезны, бессмысленны. ибо оно, это всеобъемлющее единство, не совершенствуется дѣлами: оно самосовершенно. И въ такомъ случаѣ—къ чему самоограничивающее поведеніе, къ чему самоотрѣшеніе? Мое Я—Царь и Господь! Зачѣмъ же дѣлать то, что дѣлается?..»⁴⁶⁾. Условная цѣнность добродѣланія, способная временно и отчасти улучшить положеніе въ одномъ изъ безчисленныхъ предстоящихъ возрожденій, въ итогѣ все-таки скорбныхъ, мучительныхъ, — эта «презрѣнная» цѣнность дѣлъ не въ силахъ перевѣсить ихъ коренного зла, какъ условія возможности нежелательныхъ возвратовъ къ бытію. Вотъ смыслъ уже приведеннаго раньше отвѣта Будды искусителю, коварно выхвалявшему путь добродѣланія: «я позналъ истину; къ чему мнѣ дѣла? къ чему мнѣ жизнь?»...

Дѣятельное взаимное человѣколюбіе принесено въ буддизмѣ въ жертву личному освобожденію отъ ига бытія, да и то—лишь отрицательнымъ способомъ. Вышему подвигу дѣятельной любви, самопожертвованію Дхаммапада, этотъ образцовый сводъ буддійской морали, противопоставляетъ приказъ: «ничего не дѣлайте ради міра»⁴⁷⁾. «Какъ бы велики ни была нужды и потребности другихъ, никто не долженъ ради нихъ жертвовать своимъ собственнымъ спасеніемъ»⁴⁸⁾. «Нѣтъ ничего дороже самого себя» и только потому, что «свое Я одинаково дорого каждому, изъ любви къ своему собственному, дорогому Я, не обижайте никого!»⁴⁹⁾. Въ противоположность Христу, сволящему весь нравственный законъ на любовь, вопреки апостолу, возвѣщающему, что «любовь не знаетъ страха», Дхаммапада внушаетъ: «отъ любви родится печаль; отъ любви

⁴⁵⁾ Fo-sho... III, 14, 1150—1153.

⁴⁷⁾ Dhammapada, Ch. 12, v. 167.

⁴⁹⁾ Samyutta—nikāya. 8 сутта.

⁴⁶⁾ Idem. IV, 16, 1366—1369.

⁴⁸⁾ Idem. v. 166.

родится страхъ; для того, кто вполне освободился отъ любви, не существуетъ печали, ни, тѣмъ болѣе, страха... Не любите же ничего!». Въ это «ничего», по смыслу ученія и по его подлиннымъ выраженіямъ, какъ сейчасъ увидимъ, включено и «никого». «Только тѣ, которые ничего не любятъ и не ненавидятъ, только они не знаютъ связей и узъ»; они одни свободны ⁵⁰). «Только не имѣющіи болѣе связей съ людьми стяхнуть съ себя и тѣ связи, которыя онъ могъ бы имѣть съ богами; только тотъ, кто вполне отъ всѣхъ и ото всего отрѣшился,— вотъ кто мудрецъ, законченный человѣкъ» ⁵¹). А вотъ и конечное практическое, нравственное заключеніе: «мудрецъ не зависитъ отъ добродѣтели и отъ святыхъ дѣлъ; онъ не руководствуется ими»; «чистота основана не на добродѣтели и не на святыхъ дѣлахъ;.. отложивши ихъ въ сторону и не обращаясь ни къ чему другому, надо пребыть спокойнымъ и независимымъ, не желая вообще какого бы то ни было существованія» ⁵²).

Бенаресская проповѣдь такимъ образомъ, какъ и все послѣдующее ученіе Будды, была призывомъ не къ спасенію себя и другихъ благодатною силою Божіей или активнымъ напряженіемъ нравственной силы человѣческой; она была призывомъ къ «освобожденію» отъ ига бытія путемъ прежде всего интеллектуальнаго разрушенія привязанности личности къ жизни, а черезъ это—и самой жизни субъективно-волевой, индивидуально-сознательной путемъ разрушенія основъ и самой личности. Къ этому интеллектуальному началу «освобожденія» нравственное начало приходило лишь въ добавочномъ, вышеуказанномъ, несущественномъ смыслѣ, а религіозное и совсѣмъ отсутствовало въ этомъ процессѣ буддійскаго спасенія, который можетъ быть названъ спасеніемъ лишь въ условно понимаемомъ, отрицательномъ по отношенію къ жизни смыслѣ. Такимъ образомъ, если раскрыть подразумевавшееся и дополнить недосказанное въ первомъ учительномъ выступленіи Будды, уже и въ немъ ярко обозначается огромное, непримиримое различіе со смысломъ и духомъ ученія Христава ^{52a})

⁵⁰) Dhammapada. XVI, 215; 211.

⁵¹) Idem. XXVI, 417.

⁵²) Sutta-Nipāta, vv. 803; 846; 839.

^{52a}) Уже послѣ изложенія вышеприведенной противоположности между христіанствомъ и буддизмомъ мнѣ было отраднo встрѣтить ея подтвержденія въ оставшихся мнѣ раньше неизвѣстными статьяхъ такого зна-

Посмотримъ теперь, каковы были ближайшіе результаты начатой Буддою проповѣдя.

За обращеніемъ пяти иноковъ (Конданья, Ваппы, Бхаддїи, Маганамы и Ассаджхи) быстро послѣдовали другія. Миссіонерскій талантъ Будды сразу проявился въ психологической проницательности по отношенію къ своимъ слушателямъ и въ умѣнны вліять на нихъ приемами, соответствовавшими ихъ свойствамъ и настроенію. Мы видѣли, что упорство своихъ прежнихъ сотоварищей по аскетической практикѣ онъ сломилъ авторитетнымъ тономъ и доказательствами чистоты и строгости своего поведенія. Иную аргументацію и иной тонъ пришлось примѣнить къ слѣдующему за ними прозелиту. То былъ нѣкій благородный и богатый юноша по имени Яса (Яша, Яшасъ), сынъ хранителя казны³³). «прихотливо, изысканно воспитанный». Описывая его образъ жизни, сказаніе переноситъ на него, почти безъ измѣненій, сходныя черты легенды о самомъ Буддѣ: беззаботное житье въ трехъ дворцахъ, гаремныя удовольствія, пресыщеніе ими, сцѣпу отрезвленія отъ чувственности при наблюденіи спящихъ баядерокъ и тайный уходъ изъ дома въ «безпріютную жизнь»³⁴). Вотъ

тока индусской культуры, какъ Л. фонъ-Шредеръ: *Buddhismus und Christentum, was sie gemein haben und was sie unterscheidet* (1893); *Buddha* (1895); *Buddha und unsere Zeit* (1905); *Die Reden des Buddha* (1906). Статьи эти переизданы въ только что вышедшемъ сборникѣ: *Reden und Aufsätze, vornehmlich über Indiens Literatur und Kultur, von Leop. v. Schroeder*. Leipzig, 1913. См. въ особенности, стр. 115: „Снова и снова со стороны буддизма — отреченіе; со стороны христіанства — утверженіе. Любить, страдать и, наконецъ, жить — вотъ обязанность, вотъ желаніе истиннаго христіанина! Не любить, не страдать, не жить — вотъ идеалъ буддиста. Здѣсь, во-истину, выясняется глубокая и широкая, вепереходимая пропасть, разъединяющая буддизмъ съ христіанствомъ“. Ср. 205 ff.; 220 ff.

³³) Должность хранителя казны, *setthi, setthi-tthapa*, была почетною и выборною среди торговаго сословія; позднее это была должность по назначенію отъ раджи, въ городахъ и при дворцѣ; съ нею соединялись нѣкоторыя наследственныя права и преимущества по общественному положенію.

³⁴) Разсказы объ этомъ есть въ Магаваггъ, I, 7, 1—3 и у Bigandet. Ch. VI, pp. 116—117. Въ Абхвиншкрамана-суттѣ, послѣ длинной исторіи предшествующаго воплощенія Ясы (онъ названъ здѣсь Ясадою), Ch. 34—35, повторяется сокращенно повѣсть о жизни его въ трехъ дворцахъ и уходъ въ уединеніе съ присоединеніемъ эпизода о встрѣчѣ юноши съ трудомъ только что умершей старухи, — эпизода, скомпанованнаго, очевидно, по образу третьей встрѣчи Будды.

этого-то притупившагося эпикурейца, проходившаго по парку Испитаны и шептавшаго: «что за тоска, что за отчаяніе, что за опасность!», Будда остановилъ неожиданнымъ возгласомъ: здѣсь нѣтъ отчаянія, «здѣсь нѣтъ опасности! приблизься, Яса, присядь: я научу тебя истинѣ». Сразу просвѣтлѣлъ унылый и почтительно поклонившійся, сѣлъ у ногъ Благословеннаго. А этотъ повелѣ съ нимъ рѣчь сначала въ общедоступной формѣ наставленія: «о пользѣ милостыни, объ обязанностяхъ нравственныхъ, о небѣ, о злокачественности, суетѣ и грѣховности желаній и о благодати отрѣшенія отъ нихъ. А потомъ, когда духъ благороднаго юноши былъ подготовленъ, когда были устранены препятствія къ принятію истины и пробудилась вѣра, тогда онъ возвѣстилъ ему главное ученіе всѣхъ буддъ: о страданіи, причинѣ и уничтоженіи его и о пути. И такимъ образомъ тутъ же, у ногъ Благословеннаго, Ясѣ открылось ясное и незапятнанное око истины»⁵⁵); онъ сразу «вкусилъ отъ плода первой степени Пути».

Разыскивавшій сына, отецъ Ясы, послѣ бесѣды съ Буддою, столь же легко принялъ его ученіе и сталъ первымъ «упасакою», первымъ послѣдователемъ общины изъ мірянъ; а самъ Яса достигъ во время этой же бесѣды высшей, созерцательной степени мудрости, архатства, и вступилъ въ новоявленную общину въ качествѣ ея шестого иносческаго участника. Когда же, на слѣдующій день, по приглашенію неопытотвъ, Будда пришелъ къ нимъ въ домъ, раздѣлить съ ними «пре-

⁵⁵) Такъ по Магаватгѣ, I, 7, 4—6; сходно въ бирманскомъ сказаніи (Bigandet, I. c.), гдѣ Яса названъ Ратхою, и, съ нѣкоторыми новыми подробностями,—въ Абхинишкрамава-сутрѣ, I. c. Ср. Spence Hardy, Man. of Budd. 187—192. Очень кратко изложено весь эпизодъ въ Ниданакатѣ, 113, и въ камбоджскомъ жизнеописаніи: Liv. sacr. du Camb. I, p. 65, гдѣ Яса переименованъ въ Уосакулбут-Прохма. Обстоятельнѣе и, въ общемъ, согласно съ южными версиями, изложена повѣсть о „Яшасѣ“ или „Яшодѣ“ (Grags-pa) въ тибетскихъ жизнеописаніяхъ Будды: у Schiefner, Tib. Leb. 247 и у Rockhill. 38—39. Будда-Чарита, упоминающая о разныхъ другихъ ирозелитахъ, неизвѣстныхъ другимъ источникамъ, о Ясѣ говоритъ очень кратко: XVII, 5; нѣсколько подробнѣе—Фо-шо-гинг-тсан-кингъ, IV, 16, vv. 1280—1294, гдѣ, устыдившагося прежней своей роскоши, новообращеннаго Будда ободряетъ словами: „и подѣ изукрашеною драгоценными камнями одеждою сердце можетъ побуждать чувственность; и подѣ рубищемъ аскетовъ можетъ оно поглощаться свѣтскими мыслями. Мірянинъ и пустынникъ равны, если оба отогнали прочь мысль о своей личности“.

восходную трапезу», тогда, внимая его рѣчамъ, мать и жена Ясы такъ же обрѣли вѣру и воскликнули: «къ тебѣ, владыка, къ тебѣ, благословенный, прибѣгаемъ мы и къ учению твоему и къ твоему братству иноковъ; прѣими насъ отнынѣ и до конца дней нашихъ въ чясло ученицъ твоихъ». И принялъ онъ ихъ, и «стали онѣ первыми «упасяками», первыми женщи-нами—мирянками, принявшими формулу священной тріады»⁵⁶⁾.

Обращеніе къ новому учению цѣлой, извѣстной въ Бена-ресѣ семьи не могло пройти незамѣченнымъ: четверо приятелей Ясы, такъ же всѣ потомки почетныхъ родовъ, Вимала, Субаху, Пуннаджи и Гавампатя, толкуя о томъ, что Яса «остригъ себѣ волосы и бороду, облекся въ желтую одежду, покинулъ міръ и вступилъ въ безпріютное состояніе», подумали: «навѣрное, не заурядное ученіе и не обычная подвижническая дисциплина побудили его поступить такъ». Они пошли за разъясненіями къ Ясѣ, а тотъ привелъ ихъ къ Благословенному: не долго длилась бесѣда; прозрѣли и они и, внявши призыву «вести праведную жизнь ради полного угашенія страданія», приняли первую степень посвященія, упа-сампаду, а затѣмъ, въ скорости, сподобились и благодати архатства сознанія освобожденія отъ узъ міра и оковъ желаній. Еще громче и шире разлилась молва о новомъ проповѣдникѣ и черезъ нѣсколько дней еще до полусотни именитыхъ бенаресскихъ гражданъ признали себя его учениками⁵⁷⁾.

Такимъ образомъ юная община уже въ первые дни своего существованія числила въ себѣ 60 членовъ съ 61-мъ сотоварищемъ-учителемъ во главѣ. Не давая остыть первому пылу новообращенныхъ, Будда успѣшилъ использовать его для миссіонерскихъ цѣлей. Этимъ «вполнѣ покорнымъ, вполнѣ наученнымъ закону правильнаго послушничества», хотя, можетъ быть, еще недостаточно постигшимъ ученіе, апостоламъ онъ рѣшился вѣрить его немедленное распространеніе. Благословляя ихъ на трудный подвигъ, онъ далъ имъ особое напутственное наставленіе. Вотъ какъ передаетъ намъ Магавагга это буддійское «Шедше, научите вся языки»: «я освободился, братія, ото всѣхъ узъ, человѣческихъ и божественныхъ; и вы,

⁵⁶⁾ Mahāvagga. I, 7, 7—15 и 8, 1—4. Bigandet, Ch. VI, 117—122. Abhin. kr. s. Ch. 35. Rockhill, 38—39, Schiefner, I. с. Ниданакага и камбоджское сказаніе не упоминаютъ объ обращеніи родныхъ Ясы.

⁵⁷⁾ Mahāvagga. I, 9 и 10; сходно и остальные источники.

братія, такъ же свободны отъ нихъ. Идите же, братія, и страствуйте для пріобрѣтенія многихъ, для блага многихъ, изъ жалости къ міру, на благо, пользу и благополучіе боговъ и людей. Не ходите вдвоемъ по одному и тому же пути. Проповѣдуйте ученіе славное въ своемъ началѣ, славное въ срединѣ, славное въ концѣ, славное по духу и по буквѣ. Провозглашайте необходимость совершенной и чистой, святой жизни. Есть существа, очи коихъ едва-едва застилаются прахомъ; но если не будетъ проповѣдано имъ ученіе, они не достигнутъ спасенія. (Если же оно будетъ возвѣщено имъ) они поймутъ ученіе. И я также, братія, направляюсь въ Урувелу, въ Сенанинигаму, для проповѣди ученія»⁵⁸⁾.

Страшнымъ и непонятнымъ кажется, какъ могъ Будда поручить только что обращеннымъ ученикамъ пропаганду той доктрины, которую еще незадолго до этого онъ самъ колебался возвѣщать, считая ее слишкомъ трудною для усвоенія и неудобопріемлемою для большинства, вслѣдствіе ея противоположности обычному жизневозрѣнію. Подготовка будущихъ апостоловъ буддизма была необходима, не только специальная, для умѣлыхъ пріемовъ проповѣди, но и общая, въ смыслѣ духовнаго развитія самихъ проповѣдниковъ, изъ которыхъ только пять первыхъ прошли раньше философскую школу и обладали достаточнымъ подвижническимъ опытомъ, остальные же вели до сихъ поръ разсѣянный, свѣтскій образъ жизни. Если вѣрить преданію, даже главнаго, вліятельнѣйшаго изъ нихъ, Ясу, учитель отговорилъ слѣдовать за собою, по той причинѣ, что онъ «слишкомъ молодъ и плохо подготовленъ къ превозмоганію трудностей и лишеній, сопряженныхъ съ жизнью нищаго монаха-странника»⁵⁹⁾; чего же было ждать отъ его «легкомысленныхъ товарищей?»⁶⁰⁾. Мы не знаемъ, сколько времени посвятилъ учитель подготовкѣ учениковъ для ихъ труднаго дѣла. Правда, одинъ источникъ упоминаетъ, что

⁵⁸⁾ Mahāvagga, I, 11, 1; въ довольно сходныхъ чертахъ повторено это наставленіе у Bigandet, Ch. VI, p. 126; короткій пересказъ есть въ Фо-шо-гинг-гсаи-кпагъ, IV, 16, 1298—1302, тогда какъ въ Будда-Чаритѣ напутственная рѣчь выпущена, а въ Ниданакатъ сведена на слова: „идите, нищіе, проповѣдуйте и учителю!“ Магавасту, III, 415 sqq, ограничивается немногими предписаніями практическаго свойства: идти врозь; ничего не просить, ни даже пищи; не благодарить за нее.

⁵⁹⁾ Abhin kr. s. Ch. 36, § 2, p. 268.

⁶⁰⁾ Fo-sho... v. 1295.

выступление на проповѣдь состоялось по окончаніи дождливаго времени года ⁶¹⁾; но и этотъ трехмѣсячный срокъ представляется ничтожнымъ, сравнительно съ цѣлыми годами духовной выправки самого Будды, предшествовавшими его «просвѣтлѣнію». Тѣмъ болѣе недостаточнымъ долженъ бы оказаться краткій періодъ обученія миссіонеровъ, что нѣкоторыя сказанія вмѣняютъ имъ «въ великую обязанность изъяснять всѣ пункты ученія, старательно развивая его во всѣхъ тенденціяхъ и частностяхъ», и обращаясь притомъ «ко всѣмъ людямъ безъ исключенія» ⁶²⁾. Эти повышенныя требованія, очевидно.— фнкція позднѣйшихъ, слишкомъ усердныхъ правовѣрныхъ, которымъ для объясненія возможности столь быстрого наученія миссіонеровъ не оставалось ничего иного, какъ видѣть въ этомъ награду за ихъ заслуги въ предшествующихъ воплощеніяхъ ⁶³⁾. Слишкомъ ясно, что мы имѣемъ здѣсь дѣло съ обычными благонамѣренно-тенденціозными преувеличеніями. Вопреки увѣреніямъ позднѣйшихъ повѣствованій, надо думать, что шестьдесятъ буддійскихъ апостоловъ отправлены были не «во всѣ страны» ⁶⁴⁾, а только въ ближайшія къ Бенаресу, «окрестныя мѣстности» ⁶⁵⁾. Надо думать, что миссія ихъ носила характеръ только предварительнаго оглашенія новаго ученія, а не исчерпывающаго наставленія въ немъ, котораго они и не могли бы дать, судя по тому, что вся буддійская словесность полна разсказами о нескончаемыхъ спорахъ, недоумѣніяхъ и ошибочныхъ сужденіяхъ учениковъ относительно даже существенныхъ сторонъ доктрины, что вызывало постоянныя обращенія къ Буддѣ за разрѣшеніемъ сомнѣній и разномѣній. Очевидно, самъ учитель смотрѣлъ на своихъ помощниковъ отнюдь не какъ на вполне готовыхъ наставниковъ, а лишь какъ на передовыхъ застрѣльщиковъ пропаганды; онъ желалъ воспользо-ваться ими прежде всего для скорѣйшаго разглашенія вѣсти объ открытомъ имъ «пути» и для приглашенія вступить на него или, по крайней мѣрѣ, ознакомиться съ нимъ. Что таково было положеніе дѣла въ дѣйствительности, видно изъ пред-

⁶¹⁾ Nidānakathā, pp. 113—114.

⁶²⁾ Bigandet. Ch. VI. p. 126.

⁶³⁾ "... слово дѣла въ прежнихъ рожденіяхъ; эти дѣла теперь приносили совершенные плоды". Fo-sho... v. 1296. Въ подтвержденіе приводятся повѣсти о прежнихъ воплощеніяхъ Ясы: Abhid. kr v. Ch. 34, § 3. Ch. 35, § 1. Ch. 36, § 4.

⁶⁴⁾ Fo-sho... v. 1303.

⁶⁵⁾ Nidānakathā, p. 114.

писанія Будды ученикамъ работать разсыпнымъ строемъ, чтобы въ кратчайшій срокъ огласить наибольшее количество слушателей ⁶⁶⁾; таковъ смыслъ правила «не ходить вдвоемъ по одной дорогѣ», правила, очевидно, временнаго, такъ какъ о немъ нигдѣ болѣе не упоминается въ послѣдующихъ инструкціяхъ и, наоборотъ, всюду встрѣчаются примѣры монаховъ, странствующихъ вдвоемъ и даже большими группами ⁶⁷⁾. Такой же предварительный, огласительный характеръ носила и ихъ проповѣдь; они не столько сами поучали, сколько повѣствовали о своемъ обращеніи и направляли заинтересовавшихся рассказами къ учителю,—пріемъ, облегчавшійся сравнительно небольшимъ райономъ ихъ дѣятельности. «Въ это время», читаемъ въ Магаваггѣ, «иноки приводили къ Буддѣ изъ разныхъ округовъ и мѣстностей людей, желавшихъ получить благословеніе на паббаджу (на выходъ изъ міра) и предварительное посвященіе (упасампаду)» ⁶⁸⁾; а другой источникъ добавляетъ, что «цѣлыя толпы ежедневно отовсюду сбѣгались къ Буддѣ, дабы изъ рукъ его пріять это высокое достоинство» ⁶⁹⁾. Эти перекочевки съ мѣста на мѣсто, иногда издалека, сильно утомляли и проповѣдниковъ, и прозелитовъ, вслѣдствіе чего Будда предоставилъ первымъ право самимъ разрѣшать новообращеннымъ свершать упрощенный церемониаль вступительнаго обряда ⁷⁰⁾, сравненіе котораго съ послѣдующими, болѣе сложными правилами принятія прозелитовъ показываетъ, что достаточною эта ранняя форма считалась только для первой поры. Не даромъ намъ указываютъ на то, что многіе, оглашенные одними учениками, напримѣръ, Ясою, «долгіе годы тщетно старались получить полное просвѣтлѣніе» ⁷¹⁾; не даромъ и самъ учитель, какъ бы намекая на недостаточность духовнаго развитія своихъ проповѣдниковъ, внушалъ имъ: «я достигъ высшаго освобожденія и осуществилъ его мудрымъ созерцаніемъ и мудрою твердостью въ упражненіи. И вы, монахи, достигайте того же тѣми же путями» ⁷²⁾.

⁶⁶⁾ Дважды въ Магавасту: III, 415 и 420—421.

⁶⁷⁾ S. V. E. XIII, p. 112—113. Note. ⁶⁸⁾ Mahāvagga. I, 12, 1.

⁶⁹⁾ Bigandet, Ch. VI, p. 127.

⁷⁰⁾ Mahāvagga. I, 12, 1—4. Bigandet, Ch. VI, 127—128. О самомъ обрядѣ будетъ сказано ниже.

⁷¹⁾ Abhin. kr. s. Ch. 36, § 2.

⁷²⁾ Mahāv. I, 13, 1.

Вскорѣ послѣ описанныхъ событій Буддѣ удалось увеличить число своихъ сторонниковъ еще тридцатью новообращенными. Произошло это совершенно случайно: компанія богатой молодежи устроила веселый пикникъ въ рощахъ Урувелы: всѣ были съ женами, кромѣ одного холостяка, для котораго приглашена была какая-то продажная прелестница; сначала она развлекала ихъ пляскою, а потомъ, когда подгулявшее общество заснуло, она, захвативши цѣнные вещи, успѣла скрыться; и вотъ, когда, поутру, пріятели бросились искать ее по дѣсу, они набрали на мудреца, сидѣвшаго въ позѣ созерцателя, и стали спрашивать: «не попадалась ли ему по пути воровка?». Онъ же остановилъ ихъ встрѣчнымъ вопросомъ: «а что изъ двухъ, молодые люди, было бы полезнѣе для васъ: отыскать ли женщину, или найти самихъ себя?»— «Себя, конечно», со смѣхомъ гаркнули они.— «Въ такомъ случаѣ, присядьте отдохнуть, а я возвѣщу вамъ дхамму». Смущенно его внушительнымъ тономъ, они стали слушать, узнали истину, тутъ же приняли предварительное посвященіе у пасамбады и отъ кутежей перешли къ строгому образу жизни⁷³⁾.

Ободренный успѣхомъ проповѣди отдѣльнымъ лицамъ и не обращая вниманія на завистника Мару, пытавшагося смутить его⁷⁴⁾. Будда рѣшилъ направить свои миссіонерскія усплія уже на массу народную. Но для этого требовалось привлечь къ дѣлу пропаганды лицъ болѣе почтенныхъ и вліятельныхъ, чѣмъ богатые кутялы, привлечь кого-либо изъ окруженныхъ ореоломъ мудрости и святости. Таковыхъ Будда нашелъ рядомъ съ собою въ лицѣ трехъ братьевъ Кассапъ (или

⁷³⁾ Mahāvagga. I, 14. Эта, очевидно, съ натуры списанная, жавровая сцена, пропущена въ Ниданакатъ, но подробно, чѣмъ въ Магаваггѣ. пересказана въ бирманскомъ повѣствованіи: Bigandet, ch. VI, p. 130: ср. сивгалевскій вариантъ у Sp. Hardy, 193, камбоджскій въ Livres sacr. du Camb. I, 65, и Mahāvastu. III, 376. Тибетанская версия, Rockhill. 40, присоединяетъ къ этому рассказу эпизодъ о назначеніи еще какого-то брамана и его жены, да сверхъ того, и старыхъ знакомыхъ Будды: Нанды и Нандабалы. Абхинишкрамана, Ch. 39, добавляетъ обращеніе еще не то 30, не то 60 путниковъ. Изображеніе обращенія „30 кутялъ“ можно, кажется, распознать въ Fig. 222 у Фуше, L'art gréco-bouddhique.

⁷⁴⁾ Краткіе рассказы объ этихъ двукратныхъ попыткахъ Мары смутить Будду увѣреніями, что послѣдній все еще находится во власти зла, и пренебрежительные отвѣты Будды приведены въ Магаваггѣ, I, 11, 2 и I, 13, 2; Ср. Bigandet. Ch. VI, pp. 127 и 129. Mahāvastu. III, 418. Abhinish. kr. v. Ch. 34 и 39. Rockhill, 39; Feer. Extraits du Kandjour, 31.

Кашьяпъ): одинъ, уже 120-лѣтній старецъ, прозванный Кассапою Урувельскимъ, спасался какъ разъ въ томъ лѣсу, гдѣ сосредоточилъ свою дѣятельность Будда: второй, Нади-Кассана («рѣчной К.») обиталъ на берегу Нераньджары, а третій—въ сосѣднемъ селеніи Гайѣ. То были аскеты браманческаго типа, изъ разряда такъ называемыхъ «длинноволосыхъ» (носившихъ косы) отшельниковъ, признанавшихъ авторитетъ Ведъ и давшихъ обѣтъ отрѣшенія ото всего свѣтскаго. Слава ихъ святости и подвиговъ стояла высоко въ народѣ: сотни учениковъ, въ общемъ до 1000, тѣснились слушать ихъ мудрыя рѣчи, а въ дни торжественныхъ жертвоприношеній, свершавшихся «лѣснымъ Кассапою», толпы народа заполняли рощи урувельскія со щедрыми дарами. Вотъ къ этому-то старцу, подъ вечеръ, направился Будда и просилъ дозволенія провести ночь въ пещерѣ, гдѣ, въ честь Агни, пылалъ священный очагъ отшельника. Послѣдній ласково принялъ путника, но предупредилъ, что въ гротѣ живетъ царь-змѣй, одаренный страшною магическою силою. И точно: едва усѣлся пришлецъ въ подобающую созерцателю позу, какъ свирѣпый гадъ сталъ изрыгать облака дыма и пламени на непрошеннаго гостя его берлоги. Будда отвѣтилъ тѣмъ же; пещера приняла видъ раскаленной печи: багровое зарево разлилось надъ лѣсомъ, и сбѣжавшіеся съ разныхъ сторонъ отшельники, «любующая красотою неустрашимости великаго шамана», съ минуты на минуту ждали его гибели. Но къ удивленію, поутру онъ вышелъ изъ огненнаго грота невредимымъ и, указывая на скорчившагося въ чапѣ змѣя, спокойно молвилъ: «смотри, Кассапа: его пламень побѣжденъ моимъ». Смолчалъ надменный отшельникъ, но про себя подумалъ: «вижу силу чаръ и великихъ способностей этого шамана: вижу его побѣду надъ страшнымъ, ядовитымъ змѣемъ: но все же онъ не такой святой архать, какъ я!». Не поколебалось это самомнѣніе и послѣ того, какъ въ слѣдующія ночи, сначала четыре міровыхъ стража, а потомъ и сами высшіе боги, Шакра (Индра) и Брама спустились съ небесъ оберегать мѣстопребываніе Будды, разливая дивный свѣтъ по лѣснымъ зарослямъ. Длинный рядъ всевозможныхъ чудесъ ⁷³⁾ принужденъ былъ проявить «Благословенный» прежде, чѣмъ ему удалось сломить гордыню Кассапы и убѣдить его, кумира толпы, что ему еще далеко до истины.

⁷³⁾ По свѣрному счету—500; по Магаваггѣ, I, 20, 24,—до 3500!

ной святости, что онъ даже и не вступалъ еще на путь истиннаго архатства. Когда же мигъ смиренія, наконецъ, насталъ и гордый браминъ припалъ къ ногамъ новоявленнаго, безвѣстнаго мудреца, прося посвященія въ званіе ученика. Будда потребовалъ предварительнаго оповѣщенія о томъ учениковъ старца. Успѣхъ этого тактическаго приѣма оказался блестящимъ: братья знаменитаго учителя и всѣ ученики его и ихъ обрѣзали себѣ волосы въ знакъ принятія буддійскаго пострига, побросали въ рѣку принадлежности жертвоприношеній, полагавшіяся браминскимъ обрядомъ, и поверглись въ прахъ передъ новымъ наставникомъ. «Встаньте, монахи!» сказали имъ Будда: «должнымъ образомъ возвѣшено ученіе; отнынѣ ведите праведную жизнь ради полнаго угашенія страданія»⁷⁰).

Обращеніе Кассапъ имѣло рѣшающее значеніе для судьбы новаго ученія въ смыслѣ вліянія на народную массу и на

Mahāvagga. I, 15—20, гдѣ нѣкоторыя части разсказа воспроизведены даже дважды: подробно и сходно—Bigandet, ch. VI; въ Абхинишкрамъ—многія фантастическія добавленія; въ Ch. 40 § 2—Св. 42 упоминается о присоединеніи къ общинѣ племянника Кассапъ, Упасаны съ его 250 учениками: въ томъ же родѣ—въ Магавасту, III, 425—434. Совѣтъ краткіе разсказы объ обращеніи Кассапъ, съ описаніемъ чудесъ, даны въ Livres sacrés du Cambodge. I, 66, § 19 и въ Ниданакатъ, р. 114. Rh. Dav. Изъ тибетскихъ сказаній подробное у Schiefner, 249—252, больше краткое у Rockhill, 41; кромѣ того—Fscr. Extraits du Kandjour въ Annales du Musée Guimet. V, 127 ss. Въ иконографіи эпизодъ обращенія Кашьяпъ разработанъ подробно: онъ встрѣчается уже на изваяніяхъ въ Саячи: Fergusson. Tree and Serpent Worship. 1868. Pl. XXXII и Grünwedel. Buddh. Kunst, 61 ff. Fig. 28—30. Въ этихъ сценахъ фигура самого Будды, согласно правилу древнѣйшаго буддійскаго искусства, отсутствуетъ; такъ же—и въ сложной композиціи обращенія Кашьяпъ на одномъ изъ столбовъ балюстрады въ ступѣ Амараватійской (Fergusson. Pl. LXX): здѣсь образъ учителя-проповѣдника замѣненъ символическимъ изображеніемъ столпа ученія, стоящаго на троеѣ и увѣнчаннаго эмблемою буддійской триады (Будды, Закона и Общины). Въ гандхарскихъ рельефахъ сцены изъ легенды о Кашьяпахъ многочисленны: Foucher. L'art gréco-bouddh. I, pp. 443 ss. и Fig. 223—227; ср. Grünwedel. Buddh. Kunst. 118 ff., Fig. 59—61 и Archeological Survey of India. Rep. XI, 149 f. Очень многочисленны турфанскія изображенія перечислены, а отчасти и воспроизведены у Grünwedelъ Altbuddh. Kultstätten; см. Index, s. voc.—По преданію, передаваемому Гуэнь-гангозъ, мощи Кашьяпы Урувельскаго, котораго впоследствии стали смѣшивать съ однимъ изъ предшественниковъ Готама, Буддою Кассапою, хранятся въ горѣ Кукуталади (Гурупадъ) близъ Гапи, впродъ до пришедствія очереднаго будды Майтрейи, къ которому должна перейти одежда Кашьяпы, послѣ чего тѣло послѣдняго сгорать безъ остатка.

общественное мѣніе. Это чуялъ, еще до своего духовнаго перелома, «Лѣсной Кассапа», когда выражалъ опасенія, какъ бы новый чудодѣй не отвлекъ отъ прежняго «весь народъ ангскій и мадахлскій» ⁷⁷⁾: тоже сознавали и братья его, когда, увидѣвши его у ногъ Будды, «съ приведенными въ порядокъ волосами и въ широкомъ плащѣ», вмѣсто прежняго пояса изъ древесной коры, они воскликнули: «если блаженный Будда исповѣдуетъ ученіе ничего не стоящее, зачѣмъ же въ такомъ случаѣ джатила, Кассапа Урувельскій, болѣе, чѣмъ 120-лѣтній, хилый, изможденный, чтимый, досточтимый, глубоко почитаемый, боготворимый людьми магадхскими, за архата почитаемый, принялъ отъ него посвященіе? (Если онъ однако принялъ его), послѣдуемъ же и мы его примѣру!» А глядя на нихъ, и ихъ собственные ученики не замедлили принять рѣшеніе, «послѣдовать за наставниками, во всемъ, до малѣйшаго, опираясь на примѣръ ихъ» ⁷⁸⁾.

Почувствовавши свою силу надъ народною массою, Будда покинулъ уединеніе и, сопровождаемый уже огромною толпою, направился къ Гайѣ. Здѣсь на высокомъ холмѣ Гайясисскомъ (на нынѣшней горѣ Брахмаяони) онъ произнесъ проповѣдь, прозванную въ буддійскихъ сказаніяхъ «пагорною» или «огненною». Конечно, позднѣйшія легенды не преминули придать и этому моменту чудесную инсценировку: проповѣдникъ поднимался, будто бы, на воздухъ и въ разныхъ позахъ пребывалъ въ немъ: изъ одного бока его струилась холодная вода, изъ другого вырывалось пламя и т. д. Таковы были, будто бы, примѣненные имъ чудесные способы воздѣйствія на толпу: реальнымъ же приемомъ вліянія былъ, надо думать, тотъ гипнозъ, который въ одномъ памятникѣ обозначенъ характернымъ терминомъ «чуда повелительнаго слова» и который описывается въ слѣдующей формулѣ: «вашъ умъ находится сейчасъ въ такомъ-то состояніи, а сердце въ такомъ-то; ваша способность разсужденія—такова-то; вы разсуждаете вотъ о чемъ; я же говорю вамъ: не разсуждайте о томъ-то и томъ-то! вложите въ свое сердце и удержите въ немъ вотъ что! не давайте въ него доступа тому-то и тому-то! избѣгайте вотъ чего! не отвращайтесь вотъ отъ чего!» ⁷⁹⁾. Могучимъ гипнотизирую-

⁷⁷⁾ Mahāvagga I, 19, 1.

⁷⁸⁾ Feer. Extraits du Kaudjour. V, 128—129.

⁷⁹⁾ Тамъ же, 130.

цимъ дѣйствиємъ авторитетнаго слова проповѣдника. да заражающимъ вліяніемъ восторженнаго настроенія новообращенныхъ, переживавшихъ будто бы въ эти моменты процессъ полнаго отрѣшенія ото всего земнаго и вступленія въ состояніе абсолютнаго безстрастія, объясняется огромный успѣхъ буддѣйской «нагорной проповѣди», въ сущности столь скуднаго содержаніемъ, столь бѣдной положительными началами, сравнительно съ другою, «нагорною» же проповѣдью, галилейскою. Гонѣ Гайясисской рѣчи, конечно, не оправдываетъ усвоеннаго ей прозванія «огненной»; но выборъ темы объясняется просто: Кассапы были «читателями огня»⁸⁰⁾; можетъ быть, и самыя легенды объ огненномъ змѣѣ и его пламенѣющемъ гротѣ, который въ нѣкоторыхъ памятникахъ называется «кухнею Каньяпы», ведутъ свое происхожденіе отъ того жертвеннаго очага, на которомъ отшельникъ справлялъ обряды ведическаго культа богу Агни: именно на торжественныя празднества всесожженію стекались къ прославленному подвижнику толпами жители окрестныхъ мѣстъ. Повести рѣчь на тему объ огнѣ, но въ духѣ новомъ, въ тонѣ неожиданномъ по властной независимости отъ стародавнихъ авторитетовъ и преданій, было, слѣдовательно, приѣмомъ настолько же эффектнымъ, насколько и остроумнымъ, со стороны проповѣдника, обращавшагося какъ будто къ однимъ монахамъ, но имѣвшаго въ виду и тѣснившуюся вокругъ нихъ толпу.

«Все горитъ, о ипоки!» возглашала Будда: «все въ мірѣ объято пламенемъ. Но какимъ образомъ, о ипоки?—Взоръ нашъ горитъ; видимыя вещи горятъ: горятъ впечатлѣнія, основанныя на зрительныхъ воспріятіяхъ; соприкосновеніе взора съ видимыми вещами—уже вспышка пламени: ощущеніе, этимъ соприкосновеніемъ производимое, пріятное ли, непріятное ли или безразличное, также—горѣніе. Но какимъ же огнемъ пламенѣтъ все это? Истинно говорю вамъ: все горитъ огнемъ похоти, огнемъ гнѣва, огнемъ невѣдѣнія, горятъ терзаніями рожденія, увяданія, смерти, скорби, стenanій, страданія, унынія и отчаянія. П ухо горитъ; горятъ и звуки... И въ обонятельныхъ, какъ и во вкусовыхъ ощущеніяхъ, опять,—горѣніе... Тѣло наше въ огнѣ; предметы осязаемые горятъ... и самыи духъ нашъ объятъ огнемъ: пылаютъ мысли наши... И вотъ, соображая все это, о ипоки, ученикъ, наставленный въ

⁸⁰⁾ Такъ прямо сказано у Rockhill, 41, въ тибетскомъ повѣствованіи.

ученія, грядущій путемъ благороднымъ, переполняется утомленіемъ ко взору и къ вещамъ видимымъ, ко впечатлѣніямъ разсудка, на нихъ основаннымъ: утомляется онъ слуховыми и иными воспріятіями, ощущеніями тѣла, процессами самого мышленія. И равнодушный ко всему этому, онъ свергаетъ съ себя одежду страстей, становится свободнымъ отъ нихъ: освободившись же, ощущаетъ свою свободу и реально постигаетъ, что способность къ перевоплощенію истощена въ немъ, что свершена святость, выполнена обязанность и дальнѣйшій возвратъ въ этотъ міръ уже болѣе невозможенъ»⁸¹).

Какъ ни темна была философская сторона рѣчи, но ея рѣшительный тонъ, могучій размахъ и понятное индусской душѣ заключеніе доставили новоявленному учителю шумный успѣхъ: «широко разнеслась славная молва объ «истинно-благословенномъ, святомъ, одаренномъ абсолютнымъ знаніемъ, о безупречномъ и въ поведеніи». «Этотъ постигъ истину», говорили свѣдущіе люди. «узрѣлъ ее лицомъ къ лицу! Этотъ самъ позналъ дхамму, и проповѣдуетъ ее нынѣ всѣмъ существамъ, шаманамъ и браманамъ, богамъ и людямъ: да и къ жизни онъ зоветъ чистой, совершенной. Хорошо удостоиться хотя бы взглянуть на такого проповѣдника, на такого архата!».

Отъ сельской Гаія недалеко до шумной Раджагрихи, столицы магадхской: быстро дошла молва о мудрецѣ и до раджи Сеньи Бимбисары: потянуло и его къ «Благословенному»: сопровождаемый «благородными», приворнымъ штатомъ, браминами и «видными помѣщиками», направился онъ къ нему, предсталъ передъ нимъ. Приблизившись, кичливые родовитостью или богатствомъ выкрикивали имена свои, чтобы обратить на себя вниманіе учителя; болѣе мудрые, въ томъ числѣ и царь, въ почтительномъ молчаніи размѣстились на землѣ, вокругъ: а увидавши тутъ же, среди учениковъ, и самого славнаго старца Кассапу, недоумѣвали: «да кто же изъ двухъ отдался духовному руководству другого?»... Прозрѣвши ахъ думу, Благословенный, обратившись къ Кассапѣ, молвилъ: «скажи мнѣ, обитатель Урувелы, что заставило тебя, прославленнаго подвигами покаянными, забросить свой жертвенный

⁸¹) Mahāvagga. I, 21; Bigandet, ch. VII, 140—141. Нидаваката, р. 114, не передавая, какъ и Абхишикхамана и Магавасту, самой проповѣди, приписываетъ обращеніе Кассапѣ именно этимъ „поученіямъ, извлекаемымъ изъ огня“. Тибетская версія приведена у Feer, V, 131; ср. Rockhill, p. 41.

очасть?» И отвѣчалъ старецъ: «молитвенныя формулы жертвоприношеній вѣщаютъ о вещахъ видимыхъ: о звукахъ, вкусахъ, о наслажденіяхъ, о женщинахъ; но я постигъ, что все, къ бытію относящееся, есть грязь и прахъ, и потому отнынѣ не мылы мнѣ приношенія и жертвы». Сказалъ... и преклонилъ голову къ ногамъ Будды и возгласилъ: «учитель мой и владыка, благословенный! я—ученикъ твой! ты—мой наставникъ и повелитель!» И ясно стало всѣмъ, въ чьей власти бразды духовной мудрости... А Будда, повторивши рѣчь, раньше сказанную имъ Ясѣ, объ обязанностяхъ нравственнаго поведенія, о вредѣ злыхъ дѣлъ и чувственныхъ пожеланій, и закончивши раскрытіемъ четверной истины о страданіи и избавленіи отъ него, легко и быстро привелъ часть слушателей къ принятію малаго, для мірянъ установленнаго посвященія. Видя все это, старый царь, растроганный исполненіемъ своей завѣтной мечты до появленія Будды и научиться отъ него, поспѣшилъ пригласить его къ себѣ на трапезу. Когда, на слѣдующее утро, монахи двинулись въ путь, огромная толпа послѣдовала за ними: «бамбуковая роща», говорятъ сказанія. «стала похожа на плотно набитый боченокъ: негдѣ было протѣсниться даже одному нищему; и всѣ, взирая на необычайную красоту Обладателя силою мудрости, не могли сдерживать своего восторга» ⁸²⁾. И дивно было народу магадхскому смотрѣть, какъ самъ свѣтлѣйшій раджа Бимбисара прислуживалъ нищимъ монахамъ и ихъ учителю, а на прощаньи принесъ имъ въ даръ, для будущаго мѣстопробыванія, превосходную рощу по близости Раджагрихи, — столь прославленный въ буддѣйской словесности паркъ Велуванскій, общающаяся доставлять его праведнымъ обитателямъ и все необходимое ⁸³⁾.

⁸²⁾ Nidānakathā, p. 116.

⁸³⁾ Mahāvagga, I, 22. Bigandet, ch. VII, pp. 143—150; Abhin. kr. s. Ch. 44: въ слѣдующей главѣ помѣщенъ другой рассказъ, въ которомъ паркъ предлагается Буддѣ и его общинѣ въкѣпимъ благороднымъ Калавдою. Ср. Mahāvastu, III, 437—449; Spence Hardy, p. 196; Livres sacrés du Cambodge, I, 67, § 29; Schiefner. Tibet. Lebensbeschr., 252—255. По одному изъ тибетскихъ сказаній (Rockhill, 41—43) обращеніе Бимбисары происходитъ не въ Урувелѣ, а въ пригородной священной рощѣ. —Изображеніе посвященія Будды царемъ, можетъ быть, дано на одномъ изъ рельефовъ Калькутскаго музея: Foucher. L'art gr. bouddh. Fig. 188, въ Амравати: Fergusson. Pl. LXX, нижняя сцена, быть можетъ, изображаетъ моментъ публичнаго подчиненія Кашьяпы Буддѣ. Тутъ же—шествіе въ Раджагриху, причемъ Будда оявъ изображенъ лишь символически, въ видѣ

Предложеніе царя обезпечивало буддійской общинѣ, помимо высокаго покровительства, еще и нестѣспляемое мірскими заботами существованіе. Но съ другой стороны, какъ было согласовать принятіе столь щедрого дара съ обѣтомъ «ничего-неимѣнія», провозглашеннымъ Буддою? Интересенъ поэтому отвѣтъ, приписываемый ему въ данномъ случаѣ: «дары земли, или домовъ, или сокровищъ лично мнѣ не нужны», сказала будто бы онъ; «я уже получилъ все; но для учениковъ моихъ я принимаю навсегда твой даръ» ⁸⁴). Желая освятить это рѣшеніе и отмѣтить важность момента въ исторіи буддизма, легенды говорятъ, что мать-земля вздрогнула въ эту минуту и гуломъ своимъ какъ бы промолвила: «отнынѣ ученіе Будды пустою корнн» ⁸⁵).

Такимъ образомъ первые дни проповѣди новаго ученія ознаменовались крупнымъ, многостороннимъ успѣхомъ: вокругъ Будды сплотилась экзальтированная группа преданныхъ учениковъ: обращеніе Кассалъ доставило ему эффектное торжество надъ традиціоннымъ авторитетомъ учителей и подвижниковъ браманическаго типа и обратило тѣмъ самымъ вниманіе народа на новаго мудреца: переходъ же на его сторону могущественнаго магадхскаго раджи и принятіе имъ новой общины подъ свое покровительство, завершило поворотъ общественнаго мнѣнія въ ту же сторону; наконецъ, даръ царя упрочилъ и въ матеріальномъ отношеніи судьбу санхи: такъ звали буддисты свое монашеское братство.

Къ этимъ же раннимъ днямъ жизни санхи относится еще одно событіе, имѣвшее важное значеніе для будущаго, а именно обращеніе двухъ лицъ, ставшихъ впоследствии изъ всѣхъ учениковъ Будды наиболѣе энергичными и вліятельными распространителями его ученія. Упатисса, прозванный по матери Сарипуттою, и Колита изъ рода Моггалановъ ⁸⁶)

предшествующаго толпѣ столпа Закона. Вступленіе въ Раджагриху есть (на двухъ рельефахъ) у Фусе, Fig. 229 и 230.

⁸⁴) Abhin. kr. s. Ch. 45.

⁸⁵) Nidānakathā, p. 118; Sp. Hardy, p. 154 и Livres sacrés du Cambodge. I. 68—69. Нидаваката прибавляетъ, что подобное же чудо было замѣчено при основаніи первой вихары на Цейлонѣ. О происхожденіи царя Велуваны сложились особыя легенды: Schiefner, 253. Rockhill, 43.

⁸⁶) Исторія ихъ происхожденія включена въ 47-ю главу Абхнниш-крамавы: добавленія—въ 48-й, p. 331, Beal; ср. Livres sacrés du Camb. I, 69—70.

были послѣдователями кочующаго аскета (париббаджакк) Саньджайп. съ большимъ успѣхомъ учившаго въ ту пору въ Раджагрихѣ. Съ ранней юности они были друзьями и вмѣстѣ прилежно старались найти «путь къ состоянію, не знающему ни измѣненій, ни смерти», ибо имъ казалось, что «если есть начало смерти, если есть всемірная склонность къ разрушенію, то должно же существовать и противоположное начало, чуждое разрушенію и смерти» ⁸⁷⁾. Еще съ отрочества оба чувствовали отвращеніе къ удовольствіямъ; обоимъ влекло къ серіознымъ думамъ: Сарипутта уже въ 16 лѣтъ прослылъ за виртуоза въ діалектикѣ, а Моггалланъ со своею начитанностью въ Ведахъ былъ «словно царь, хотя и безъ вѣнца на члѣ» ⁸⁸⁾. Однажды Сарипутта встрѣтилъ на улицѣ буддійскаго монаха Ассаджи, пешаго за полученіемъ дневнаго пропитанія, и былъ пораженъ его почтеннымъ видомъ и яснымъ спокойствіемъ во взорѣ, которое говорило о полной внутренней удовлетворенности. «Во имя кого, другъ мой», спросилъ Сарипутта, «удалился ты отъ міра, кто твой учитель, и чье ученіе исповѣдуешь ты?» а когда Ассаджи указалъ на великаго шамана Шакьяпутту, аскета изъ рода Шакьевъ, Сарипутта попросилъ ознакомить его съ ученіемъ этого мудреца.—«Я самъ еще вновь», скромно отозвался Ассаджи: «недавно лишь принять я посвященіе и не могу обстоятельно изложить тебѣ ученія».—«Кратко ли, подробно ли, но говори, о другъ! раскрой мнѣ только духъ ученія: что такъ льнешь ты къ буквѣ? мнѣ нуженъ только духъ одинъ!» На это Ассаджи смогъ отвѣтить лишь слѣдующее: «причину всѣхъ вещей, происходящихъ отъ причинъ, объяснилъ Татагата, а также и прекращеніе ихъ: вотъ ученіе великаго шамана». Неясны были слова, неопредѣленны; но даровитый Сарипутта и изъ этого, слишкомъ общаго положенія, вывелъ правпльное заключеніе: «значитъ, все, подверженное процессу естественнаго происхожденія, подлежитъ, по этому самому, и процессу прекращенія», и рѣшилъ: «если такъ, то здѣсь-то и дано ученіе о состояніи, въ коемъ прекращается всякое страданіе». Волна радости прихлынула къ его сердцу и онъ побѣжалъ объявить другу о снисшедшемъ къ нему откровеніи. «Идемъ же, не медля, къ благословенному», воскликнулъ Моггалланъ;

⁸⁷⁾ Bigandet, ch. VI, p. 151.

⁸⁸⁾ Livres sacres du Camb. I, 70 и Schiefner, 255.

«да будетъ онъ намъ учителемъ!»! Но прежде, чѣмъ идти, они оповѣстали о своемъ рѣшеніи товарищамъ-подвижникамъ и общему наставнику Саньджайѣ. Соученики готовы были примкнуть къ друзьямъ; но учитель воспротивился, за что его, будто бы, и постигло наказаніе ⁸⁹⁾. Издали замѣтили Будда направлявшихся къ нему и сказали присутствовавшимъ: «видите ли этихъ двухъ друзей? они станутъ моими любимѣйшими учениками; уже и сейчасъ они полагаютъ счастье свое въ законъ нирваны; ихъ мысли уже направляются къ этому великому средоточію истины; двоицею истинныхъ учениковъ, высоко выдающеюся, полезною двоицею станутъ они». Тутъ же совершилось принятіе ихъ въ общину и первое посвященіе упасамбады; а чрезъ семь дней Моггаланъ, чрезъ 15 Сарипутта достигли и высшей степени просвѣщенія, архатства. «И были (добавляетъ бирманское сказаніе) возведены новообращенные въ достоинство учениковъ правой и лѣвой руки Учителя, то-есть, дано имъ было предсѣдательство преимущественно предъ всѣми другими». Не обошлось дѣло безъ ропота зависти: раздавались голоса, что великій Будда поддался соблазну человѣческихъ расчетовъ и свѣтскихъ соображеній; но онъ успѣшилъ разсѣять недовольство завѣреніемъ, что преимущество, оказанное двумъ счастливымъ, оправдывается ихъ заслугами въ предшествующихъ существованіяхъ и обѣщаніемъ одного прежняго Будды наградить ихъ именно такимъ отличіемъ ⁹⁰⁾.

Смирившись роптавшіе; но уже новая смута сгущалась вокругъ юной общины: жители страны магадхской, видя, какое количество людей, въ особенности знатныхъ, стало вступать въ монашеское званіе, вознегодовали; «смотрите», ворчали они, «этотъ монахъ Готама грозитъ своими проповѣдями обез-

⁸⁹⁾ Онъ сталъ харкать кровью: Mahāvagga. I, 24, 3, и умеръ: Bigandet, ch. VI, p. 150 (здесь онъ изображенъ еретикомъ): Abhin. kr. s. p. 330, Beal. Наоборотъ, по тибетскому преданію, Сарипутта и Моггаланъ обратились къ Буддѣ только послѣ смерти Саньджайи, и даже по его совѣту: Rockhill, 44—45; ср. Schiefner. 255—257.

⁹⁰⁾ Bigandet. ch. VI, p. 150—154. Mahāvagga. I, 23—24, 4. Abhin. kr. s. Ch. 44—49: здесь особенно подробно излагаются заслуги Сарипутты. Nidānakathā, p. 118—119. Livres sacrés du Cambodge. I, 69—72. Сцена обращенія Сарипутты и Моггалана не отразилась въ буддической иконографіи, но въ средне-азиатскихъ фрескахъ встрѣчаются изображенія Будды съ его двумя верховными учениками по сторонамъ: Altbuddh. Kaltstätten. 18, 234; они же, безъ Учителя.—245.

людить страну нашу: онъ принуждаетъ столькихъ бѣдныхъ женъ къ наслѣственному вдовству. Уже цѣлая тысяча перешла въ пночество: а вотъ теперь и ученики Саньджайи послѣдовали тому же примѣру; многіе иные пойдутъ по слѣдамъ ихъ.. Что же станется съ землею вашею...?» Насмѣшки, угрозы, оскорбленія сыпались на иноковъ при ихъ появленіи на улицахъ. Они повѣдали о томъ учителю; а онъ утѣшилъ ихъ словами: «этѣ обиды, насмѣшки и поруганія не будутъ длительными: чрезъ семь дней все уляжется. Вы же отвѣчайте обидчикамъ вотъ что: «подобно всѣмъ своимъ предшественникамъ, Будда старается проповѣдывать очень совершенное ученіе: истинамъ, возвышаемыми имъ, ради всеобщей пользы. привлекаетъ онъ къ себѣ людей. Что толку завидовать успѣху. этимъ способомъ достигаемому?» И точно: народъ не замедлилъ правильно понять благоую цѣль проповѣди. и въ скорости улеглось волненіе ^{*)}).

На этомъ обрывается въ древнихъ памятникахъ послѣдовательный рассказъ объ исторіи Будды и смолкаетъ надолго. болѣе, чѣмъ на сорокъ лѣтъ, вплоть до послѣднихъ дней жизни великаго мудреца. Нельзя сказать, чтобы за этотъ долгій періодъ мы были совсѣмъ лишены свѣдѣній о Буддѣ и о жизни его общины: наоборотъ, какъ разъ къ этой порѣ отнести преданіе объемистые сборники его очень многочисленныхъ поученій, такъ же, какъ и безчисленныя, краткія, приписываемыя ему нреченія и рассказы, по большей части съ его рѣчами связанныя; сюда же, наконецъ, принадлежатъ еще разныя правила и уставы, данныя будто бы самимъ имъ общинѣ. Многое, очень многое, конечно, изъ этого грузнаго матеріала—произведеніе позднѣйшей поры, заднимъ числомъ отнесенное къ основателю ученія и учрежденія, ради сообщенія желательнаго авторитета тому и другому. Но, несомнѣнно, въ этой грудѣ много и первоначальнаго, ранняго, идущаго дѣйствительно отъ самого Будды. И тѣмъ не менѣе первоначально отмѣченный фактъ,—отсутствіе связнаго историческаго повѣствованія о жизни Готамы за столь долгій періодъ просвѣтительной и организаторской дѣятельности.—остается въ полной силѣ: не только историческое или біографическое повѣствованіе за эти годы смолкаетъ, но молчитъ даже и легенда, столь словоохотливая въ разработкѣ предыдущей поры его

*) Bigandet. Ch. VI. pp. 154—155.

жизни. И фактъ этотъ тѣмъ изумительнѣе, что именно позднѣйшая пора протекала на виду всѣхъ: каждый фактъ ея вмѣлъ многочисленныхъ, внимательныхъ наблюдателей, а любовь и почтеніе, окружавша учителя, казалось бы, побуждали не только воспринимать, но и упрочивать въ памяти его дѣянія и событія, его касавшіяся. И тѣмъ не менѣе, повторяемъ, вокругъ всего этого.—упорное молчаніе, невѣроятный, необъяснимый на первый взглядъ сорокалѣтній пробѣлъ въ жизнеописаніи героя буддійской эпопеи!.

Причину столь страннаго факта мы уже указали выше: она лежитъ въ свойственной вообще индусскому уму чертѣ—въ слабости интереса къ человѣческой индивидуальности и въ заслоненіи религиозными и философскими ученіями личностей ихъ творцовъ. Какъ за ведическими гимнами и другими священными текстами исчезали или ступшевывались индивидуальности древнихъ бардовъ и жрецовъ; какъ опредѣленные, упрочившіяся философскія системы продолжали въ теченіе вѣковъ напряженно занимать умозрительное мышленіе, довольствуясь лишь самыми скудными воспоминаніями объ основателяхъ этихъ системъ,—такъ же точно и въ данномъ случаѣ интересъ къ ученію Будды несравненно превосходилъ интересъ къ нему самому, какъ личности. Эта послѣдняя занимала умы и влекла къ себѣ сердца не сама по себѣ, а лишь въ силу своей связи съ ученіемъ; и мы могли, шагъ за шагомъ, въ біографіи и легендѣ прослѣдить то возростаніе, то ослабленіе этого интереса сообразно съ важностью біографическаго момента для догматически-учительныхъ или практически-назидательныхъ цѣлей. Будда цѣпенъ, пуженъ и дорогъ какъ носитель ученія, какъ тотъ, черезъ кого законъ мудрости опознавъ и возвѣщенъ міру. Отсюда—интересъ къ повѣствованіямъ о томъ, какъ былъ имъ опознанъ законъ и въ особенности о моментѣ овладѣнія истиною (о «просвѣтлѣніи» Будды). Существенно важно затѣмъ обнародованіе закона, возвѣщеніе его міру и обоснованіе «царства праведности» въ лицѣ общины святыхъ, санхи. И мы видѣли, что и эти первые дни исторіи буддійской проповѣди изложены послѣдовательно и подробно, съ точнымъ описаніемъ даже второстепенныхъ, мелочныхъ обстоятельствъ. Но какъ скоро высшая задача свершена, какъ только существенное въ карьерѣ Будды выполнено и впередъ остается только дальнѣйшее упроченіе, расширеніе и развитіе несложныхъ внѣшнихъ учрежденій, осно-

ванныхъ Буддою,—интересъ къ этой вѣшной сторонѣ исторіи не только буддизма, но и самого его основателя сразу пропадаетъ, для того, чтобы всецѣло сосредоточиться на усвоеніи и развитіи уже явленнаго, уже санкціонированнаго ученія, получившаго самодовлѣющее бытіе и значеніе. Какъ жилъ и что лично дѣлалъ Будда за 40 лѣтъ своего учительства—казалось мало важнымъ сравнительно съ тѣмъ, какъ и чему училъ онъ за это время. Оттого буддійская словесность внимательно и съ любовью запоминала и хранила его проповѣди, разсужденія, мелкіе афоризмы, притчи и поэтическія изреченія, и лишь случайно, попутно, вскользь и кратко, дѣлала отмѣтки о касавшемся его личной жизни. Только послѣдніе дни ея слова привлекутъ къ себѣ вниманіе, опять вызовутъ связанное, обстоятельное повѣствованіе, опять изукрасятъ иль яркими цвѣтами фантазіи; но и это все—опять потому только, что моменты эти явятся важными для опредѣленія догматической стороны ученія и правилъ для будущаго быта общины.

Такова главная причина пробѣла въ нашихъ свѣдѣніяхъ объ учительномъ періодѣ жизни Будды; добавочнымъ обстоятельствомъ является свойство самой жизни его за это время: ея однообразный, механически регулярный, спокойный характеръ и бѣдность важными событіями. Въ общемъ, то была жизнь, во многомъ непоминавшая издавна установившіяся бытъ индусскаго свободнаго учителя мудрости и въ этихъ чертахъ своихъ не напрашивавшаяся повтому на подробныя, повторныя описанія общезвѣстнаго. Если же, съ другой стороны, въ ней были и свои самостоятельныя особенности, черты новыя и безспорно интересныя, то и онѣ оказывались такъ просты и, разъ введенныя въ обиходъ, повторялись съ такою педантическою правильностью, что ознакомленіе и съ ними свершалось легко и быстро; и въ этомъ отношеніи дни и годы жизни буддійской общины были столь схожи другъ съ другомъ, что они не создавали поводовъ къ историческому разсказу; внутри общины шелъ процессъ детальной разработки нѣкоторыхъ сторонъ ученія, еще болѣе—мелочного упорядоченія дисциплины; но во вѣшнихъ, сколько-нибудь примѣтныхъ со стороны событіяхъ эта, такъ сказать, домашняя работа не проявлялась. Характеръ самого основателя буддизма и образъ дѣйствій его сложился уже окончательно, вполне опредѣлился и остался неизмѣннымъ до конца; а подавляю-

щее превосходство его надъ учениками и непререкаемый авторитетъ и вліятельность дѣлали невозможнымъ развитіе среди его послѣдователей такихъ могучихъ самобытныхъ характеровъ и темпераментовъ, которые могли бы нарушать монотонную правильность хода разъ установленной жизни.

Наконецъ, и со стороны отношеніе къ буддизму оказалось въ общемъ, настолько благопріятнымъ, что, за малыми и рѣдкими исключеніями, и въ этомъ смыслѣ не было активныхъ факторовъ, способныхъ вызвать какія-либо выдающіяся событія въ спокойной жизни общины за первыя четыре десятилѣтія ея существованія.

Принимая во вниманіе все сказанное, мы въ правѣ объяснять пробѣлъ въ историческихъ памятникахъ объ этой порѣ не утратою документовъ о ней, а изначальнымъ отсутствіемъ свѣдѣній, отсутствіемъ, о которомъ едва ли есть поводъ много сожалѣть, такъ какъ вышензложенныя соображенія создаютъ достаточную вѣроятность, что опущенное или преданное забвенію было дѣйствительно маловажно и малоцѣнно. Не смущаясь вопросомъ объ отсутствующемъ, изслѣдователь буддизма можетъ поэтому спокойно сосредоточить свое вниманіе на сохранившемся, до насъ дошедшемъ; и это—тѣмъ въ большей степени, что сохранившася вполне достаточно для возстановленія картины жизни буддійской общины и ея вождя, и притомъ картины не только опредѣленной въ ея характерныхъ чертахъ, но и въ общемъ достовѣрной, благодаря вполне правдоподобию тону большинства относящихся сюда сказаній. Фантастическій элементъ здѣсь проявляется сравнительно рѣдко, а обычныя индусскія преувеличенія такъ же, какъ и по однообразному шаблону выкроенныя характеристики лицъ и дѣйствій⁹²⁾, легко могутъ быть отслены отъ

⁹²⁾ Своему переводу Авадана-Шатаки Леонъ Феэръ предпослалъ очень полезное сопоставленіе такого рода формулъ, столь надоедливо часто повторяющихся въ буддійскихъ повѣствованіяхъ („*lieux communs bouddhiques*“): *Annales du Musée Guimet*. T. XVIII, 1 sqq. Мы находимъ здѣсь традиціонно упроченныя характеристики: счастливаго брака, хорошаго воспитанія, добродѣтельнаго человѣка, богача, царя, формулы иривѣтствія Будды, желанія достигнуть мудрости, признаковъ вступленія въ предварительную степень обладанія ею и, наконецъ, въ состояніе полной святости, въ архатство. Эти характеристики взяты изъ памятниковъ сѣвернаго буддизма, но сходныя съ ними можно, не въ меньшемъ количествѣ, извлечь и изъ южно-буддійской словесности.

ихъ реалистической подкладки. Остается, къ сожалѣнiю, въ силѣ другая трудность—отсоеденiя первоначальнаго отъ позднѣйшаго въ описанiяхъ быта общины, правилъ дисциплины, распорядка какого ни-на-есть культа и т. п. Эта трудность во многихъ случаяхъ непреодолима: мы слишкомъ часто лишены возможности достовѣрно опредѣлить, принадлежать ли тѣ или нiя описываемыя черты буддiйской организацiи и быта къ первоначальной порѣ или къ послѣдующей; мы лишены этой возможности потому, что рассказы изображаютъ намъ многое въ томъ готовомъ, законченномъ видѣ, который могъ получиться лишь какъ результатъ постепенной и довольно долгой эволюцiи, и который, однако, хотя бы приписать уже древнѣйшей порѣ, а чаще всего—даже самому Буддѣ. Уже въ силу общихъ, принципальныхъ соображенiй мы въ правѣ относиться скептически къ такому приуроченiю; въ отдѣльныхъ же случаяхъ, сверхъ того, имѣются и конкретныя доказательства неосновательности такого приема: анахронизмы выступаютъ слишкомъ явственно, съ самообличающею яркостью. Было бы, слѣдовательно, опрометчиво предпринимать подробное историческое опредѣленiе тѣхъ отдѣльныхъ, мелкихъ деталей, въ которыхъ слагается картина первоначальной буддiйской организацiи, ея дисциплины, ея быта, и выдавать эти частности за подлинныя, хронологически установленныя черты. Еще разъ приходится повторить, что и въ данномъ случаѣ индусская культура осталась вѣрною своею всегдашнею склонности вырабатывать и описывать не индивидуальное, а только типическое. Но въ этомъ-то именно свойствѣ индускаго духа дана и своего рода гарантiя исторической достовѣрности общихъ, главныхъ, преобладающихъ сторонъ дошедшей до насъ бытовой картины жизни буддiйской общины въ раннюю пору: именно въ силу этого, хорошо процѣженнаго отбора характерныхъ, типичныхъ, остающихся чертъ отъ менѣе устойчивыхъ, индивидуальных и кратковременныхъ, мы можемъ въ значительной степени вѣрить съ основанiемъ въ реальность и подлинность первыхъ. Къ ознакомленiю съ ними мы и перейдемъ въ слѣдующихъ отдѣлахъ нашей работы.

12.

Ученiе Будды въ его строгомъ смыслѣ и полномъ составѣ относилось не ко всѣмъ желавшимъ внимать ему, а только

ко вступившимъ въ учрежденную имъ монашескую общину, санху. Только принятыя въ нее и принесшіе установленныя обѣты иноки (биккху, биккшю) и инокини (биккхуни, биккшунни) считались полноправными, истинными правовѣрными; міряне же (упасаки) и мірянки (упасики), хотя бы и признавшіе ученіе, оставались на особомъ, предуготовительномъ положеніи. въ качествѣ лишь отчасти оглашенныхъ ученіемъ. съ пониженными отъ такихъ лицъ исповѣдальными и нравственными требованіями. но и съ соотвѣтственно меньшими правами на участіе въ жизни общины, а, главное, съ меньшими средствами и надеждами на духовный прогрессъ и на достиженіе конечной цѣли. Вотъ почему, говоря объ организаціи и бытѣ первоначальнаго буддизма, приходится различать то и другое примѣнительно съ одной стороны—къ монашеской общинѣ, а съ другой—къ мірянамъ. Начнемъ нашъ обзоръ съ первой, какъ группы наиболѣе важной, наиболѣе яркой и выдержанной по характеру и тенденціи.

Разсматривая исторію развитія санхи, насколько она выясняется изъ очень многочисленныхъ данныхъ о ней, разсѣянныхъ въ буддійской словесности, приходимъ къ заключенію, что ни организація общины, ни бытъ ея членовъ не являлись выполненіемъ заранее составленнаго и детально выработаннаго Буддою плана и устава; какъ бытъ, такъ и организація. слагались постепенно, подъ вліяніемъ практическихъ указаній дѣйствительности, опыта самой общины и опыта предшествующихъ, либо одновременныхъ ей, сходныхъ учрежденій, браманическихъ, джайнистскихъ и иныхъ. Мы не хотимъ этимъ сказать, чтобы юное созданіе Готамы плыло по теченію тогдашней жизни «безъ руля и безъ вѣтрилъ», подчиняясь однимъ случайнымъ, встрѣчнымъ вліяніямъ. Напротивъ, у этого корабля, въ рукахъ его геніальнаго кормчаго, былъ очень надежный, энергично правимый руль; но кормчій пользовался имъ рѣшительно, примѣняясь только къ главнымъ, ясно осознаннымъ цѣлямъ. тамъ, гдѣ требовалось дать директивы общаго свойства, соотвѣтствующія основнымъ направленіямъ ученія. Въ частностяхъ же, въ вопросахъ второстепенныхъ, вѣтрила. паруса мудро налаживались имъ сообразно съ вліяніемъ окружающей его жизненной атмосферы и встрѣчныхъ теченій. Намѣтивши главное и настойчиво добиваясь его выполненія, Будда къ остальному, къ подробностямъ организаціи и быта относился съ широкою свободою выбора, стараясь

на опытъ опредѣлить, какая именно мѣра, какое предписаніе окажутся наиболѣе целесообразными и практичными. Не по заранѣе детально выработанной схемѣ устраивалъ онъ свою общину, а по указаніямъ самой жизни, не стѣсняясь то расширять, то суживать свободу личности въ правилахъ и предписаніяхъ, не стыдась измѣнять, или даже совсѣмъ отмѣнять установленное, какъ скоро противъ него выступали не отвлеченныя соображенія, а фактическія показанія опыта.

Эта тактика съ полною наивностью разоблачается, можно сказать, на каждой страницѣ Магаватги и Чулавагги, то есть главныхъ источниковъ, сюда относящихся, и для того, кто судить объ организациі буддизма не по его уже вполнѣ опредѣленно сложившимся формамъ, а по ходу его послѣдовательнаго развитія, тому ясно, до какой степени процессъ этотъ зависѣлъ отъ внѣшнихъ условій времени и окружающей среды, какъ сильно вліяли на него посторонніе факторы и въ какой мѣрѣ, соотвѣтственно, слѣдуетъ уменьшить въ этомъ процессѣ роль личнаго творчества Готамы.

Въ области организациі и нравственной дисциплины своей общины онъ еще болѣе, чѣмъ въ области ученія, оказывается не столько новаторомъ, сколько реформаторомъ - эклектикомъ, не столько творцомъ самобытнаго строя, сколько мудрымъ примѣнителемъ и руководителемъ обычаевъ и формъ, уже данныхъ въ прошломъ или, независимо отъ буддизма, вырабатывавшихся современною ему жизнью. Источники ставятъ насъ лицомъ къ лицу съ запросто-человѣческими, можно сказать, «слишкомъ ужъ человѣческими» способами дѣйствій Будды въ данномъ отношеніи. Сплошь и рядомъ самыя побужденія къ установленію извѣстнаго порядка и опредѣленныхъ правилъ сообщаются организатору со стороны, въ видѣ просьбъ самихъ монаховъ, либо совѣта мірянъ; или же, наконецъ, эти мѣры вызываются какою-либо случайностью. Почти ни одного постановленія, ни одного мѣропріятія новаго: все—заимствованія, подражанія, а чаще всего—аналогія; постоянное примѣриваніе и прилаживаніе, приспособленіе; добавки тамъ, гдѣ установленнаго окажется недостаточнымъ; урѣзываніе—гдѣ почувствуется злоупотребленіе свободой; широкій просторъ для начальнаго опыта и для соотвѣтствующихъ его указаніямъ поправокъ; и только послѣ фактически опредѣлившагося средняго-пропорціональнаго, согласнаго съ основнымъ направленіемъ ученія,—уже строгое закрѣпленіе выяснившейся фор-

музы. канонизация правила, да и то, какъ показываетъ исторія, все еще не безповоротная. Въ общемъ же—нащупыванія, колебанія, компромиссы, палліативы, мелочная будничная работа практическаго дѣльца-здравомысла, а отнюдь не стойкое упрямство браманическихъ ритуалистовъ, ни фанатическій радикализмъ аскетовъ-джайнъ, и ужъ ни въ какомъ случаѣ не величавое пареніе гения-орла, несущаго самобытныя откровенія изъ доселѣ невѣдомыхъ, горнихъ, заоблачныхъ сферъ.

Переходя отъ этихъ общихъ замѣчаній къ ихъ фактическимъ подтвержденіямъ, мы, прежде всего, замѣтимъ, что для успѣшнаго привитія буддійской общины строгой дисциплины существеннымъ условіемъ, по крайней мѣрѣ на первыхъ порахъ, явилось сосредоточеніе монаховъ въ опредѣленныхъ пунктахъ, гдѣ они находились подъ надзоромъ своего вожака-организатора, и въ томъ общеніи другъ съ другомъ, которое, силою примѣра, взаимопомощи и соревнованія, могло укрѣплять насаждаемый въ отдѣльныхъ лицахъ духъ подвижничества, послушанія и служенія общимъ цѣлямъ. Въ этомъ смыслѣ вопросъ о мѣстѣ жительства поворожденной саихи приобрѣталъ первостепенное значеніе. II. однако, мы видимъ, что даже и это важное условіе упроченія общины явилось слѣдствіемъ не заранѣе обдуманнаго, самостоятельнаго плана Готамы, а случайнымъ отвѣтомъ, предложеннымъ со стороны на, повидимому, еще не вполне имъ самимъ осознанную потребность. Напомнимъ, что инициатива учрежденія перваго монастыря на собственной землѣ принадлежала не Готамѣ, а раджѣ Бамбисарѣ, и что предложенная послѣднимъ мѣра стояла въ противорѣчій съ первоначальнымъ намѣреніемъ Будды удержать свою общину въ строгомъ соблюденіи аскетическаго начала «ничего-не-имѣнія». Надо думать, что прежде, чѣмъ согласиться на щедрое предложеніе раджи, ему пришлось превозмочь въ себѣ первоначальное рѣшеніе осуществить «исходъ изъ міра», паббаджу, въ точномъ смыслѣ слова; а смыслъ этотъ былъ тотъ, чтобы самому и ученикамъ вести жизнь совсѣмъ безпріютную и одинокую, согласно завѣтамъ древнихъ индусскихъ аскетовъ, и притомъ даже въ дождливую пору года, то есть въ ту, ради которой собственно и учреждались постоянныя жилища или убѣжища для монаховъ.

Старинныя завѣты объ этомъ житіи, да и отдѣльныя, многочисленные примѣры его въ настоящемъ были хорошо извѣстны въ буддійской средѣ и привлекали къ себѣ сочувствіе новыхъ

подвижниковъ. «Слыхали мы», говорилось въ этихъ преданіяхъ, «слыхали мы отъ посѣдѣлыхъ, отъ преклонныхъ возрастомъ жрецовъ, отъ учителей, и древнихъ учителей, что тотъ, кто проводить въ одиночествѣ четыре мѣсяца дождливой поры года погруженнымъ въ созерцаніе, тотъ становится способнымъ узрѣть Брамю, бесѣдовать съ Брамюю, держать рѣчь къ нему, получать отъ него совѣты». И живы еще были воспоминанія о знатнѣйшихъ, придворныхъ, старшихъ жрецахъ, которые, подобно сыну великаго Говинды, рѣшались проводить четыре дождливыхъ мѣсяца въ уединеніи, довольствуясь пищею, которую доставлялъ имъ какой-нибудь слуга ¹⁾). Увлекаемый такими примѣрами, и Будда первоначально не далъ никакого устава относительно жилищъ. и потому монахи жили то тамъ, то тутъ, то въ росяхъ. «у корней деревьевъ», то на склонахъ холмовъ, въ гротахъ, въ горныхъ пещерахъ, на кладбищахъ, въ лѣсахъ, на равнинахъ, въ омѣтахъ соломы ²⁾). Надо думать даѣе, что даже и послѣ дара парка велуванскаго Бямбисарюю Будда не сразу установилъ правило «вассы», то есть пребыванія монаховъ въ одномъ и томъ же мѣстѣ въ дождливые мѣсяцы. По крайней мѣрѣ Магавагга опредѣленно говорить о той ранней порѣ жизни общины, когда васса «еще не была приказана» и когда «пускались въ странствія безразлично: зпмоу, лѣтомъ и даже въ дождливое время года» ³⁾); а въ очень древнемъ сборникѣ иноческихъ пѣсенъ. Терагатъ, сохранилось не мало воспоминаній объ этой порѣ. Такъ одному буддійскому отшельнику непогода внушаетъ слѣдующія поэтическія строки:

Льетса потоками дождь, ровному пѣнью подобный;
 Я-жъ въ шалашѣ отъ дождя, я и отъ бури укрылся;
 Съ міромъ всѣ связи порвалъ. Въ уединеніи священномъ
 Чужды желанія мнѣ. чужды всѣ призраки жизни.
 Тучи сгущайтесь мрачнѣй, мощнымъ дождемъ
 проливайтесь!» ⁴⁾

¹⁾ Digha-nikāyo. II Thī. 6 Rede (=16). 7 S. 341 второго тома перевода Нейманна (286—7 подлинника).

²⁾ Cullavagga IV, 1, 1.

³⁾ Mañāvagga. III, 1, 1.

⁴⁾ Theragāthā und Therīgāthā Lieder der Mönche und Nonnen Gotamo Buddho's zum ersten Mal übersetzt von K. E. Neumann, Berlin. 1899. № 325.

Или другой пустынный:

Когда рокочет громъ среди ущелій горныхъ
И молнія въ клочья рветъ покровъ тяжелый туть.
Въ разсѣлигѣ скалы, застывшій въ созерцаньи,
Мудрецъ блаженствуетъ, отрады высшей полнъ ⁵⁾.

Или еще:

Пещера жутко вторить зову грома;
Вънпомъ изъ молній вспыхиваютъ горы;
А въ лонѣ ихъ, объять глубокой думой,
Сидятъ въ спокойствіи ненарушимомъ
Учителя достойный сынъ,—святой ⁶⁾.

Въ той же иноческой антологіи встрѣчаются привѣтствія
убоному старому шалашу, найденному въ лѣсу или сооруже-
нному самими отшельниками ⁷⁾. Есть указанія и на то, что
нѣкоторые обходились совсѣмъ безъ крова, довольствуясь
скамьей для отдыха, да зонтомъ для прикрытія отъ зноя и
непогоды ⁸⁾. Понятно, какимъ лишеніямъ и страданіямъ должны
были подвергаться при такихъ условіяхъ эти первые ревни-
тели буддизма, «не радовавшіеся ни жизни, ни умранію»,
изсохшіе отъ голода, окровавленные укусами осъ и комаровъ
въ лѣтнюю пору, дрожавшіе отъ стужи въ холодныя зимнія
ночи подъ легкою соломенною крышею ⁹⁾.

Однако, не эти лишения побудили Готаму дать пріютъ уче-
никамъ въ непогожую пору; «народъ сталъ ронять и гнѣ-
ваться, говоря: какъ могутъ эти шаманы, эти сыны шакьевъ,
вести бродячую жизнь и зимою, и лѣтомъ, и во время дождей?
Вѣдь они топчутъ зеленую траву, вредятъ растительной жизни,
губятъ столько мелкихъ существ!» Услышали монахи эти
попреки и донесли о нихъ Благословенному. «И вотъ встѣд-
ствіе этого-то, по этой-то причинѣ и сказалъ Благословенный

⁵⁾ Ibid. № 522; тоже въ болѣе сжатой формѣ №№ 51—54.

⁶⁾ Therágāthā. № 41 Neum.

⁷⁾ Тамъ же, №№ 57—60; «порознь, въ лѣсу, мы живемъ одиноко“:..
№ 62.

⁸⁾ „Скамью и зовъ я смастерилъ
И удалился съ ними въ лѣсъ.

Тройное знанье я обрѣлъ;

Приказъ Владыки я свершилъ“: № 55.

⁹⁾ Тамъ же, №№ 685, 683, 684, 207, 208.

монахамъ: «я предписываю вамъ отнынѣ соблюдать вассу въ дождливую пору» ¹⁰⁾). Этимъ рѣшеніемъ положено было основаніе буддійской монастырской жизни; но, какъ видимъ, даже и это, столь существенное правило явилось не по собственному почину Готамы, а въ силу побужденія, сообщеннаго извнѣ.

Разъ принятое, правило вассы должно было облечься въ опредѣленную формулу, которую, въ ея позднѣйшемъ видѣ, комментаторъ Магавагги Буддагоса описываетъ такъ: «вступающіе въ вассу должны осмотрѣть свою вихару (монастырское убѣжище), въ порядкѣ ли она; они должны запасти для себя ѣду и воду; исполнить всѣ должные обряды, какъ-то: выраженія благоговѣнія передъ священными ларцами (гдѣ хранились мощи и другія святыни) и передъ пными священными предметами, и трижды произнести громкимъ голосомъ: «я вступаю въ этой вихарѣ въ вассу на предстоящіе три мѣсяца» ¹¹⁾). Въ этой формулѣ, очевидно, кое-что—продуктъ значительно позднѣйшей поры (напримѣръ: запасъ пищевыхъ продуктовъ; мощи...); первоначально васса справлялась вѣроятно проще; но во всякомъ случаѣ важно отмѣтить, что и основныя черты установленія были восприняты Буддою отъ его предшественниковъ, аскетовъ браманческаго типа. Такъ опредѣленіе двухъ сроковъ для вступленія въ вассу (либо въ первый день послѣ полнолунія въ мѣсяцъ Асадхи (іюнь—іюль), либо черезъ мѣсяцъ послѣ этого) совпало съ двойнымъ періодомъ, указаннымъ въ Брахманахъ для большинства торжествъ ведическаго культа: такъ, жертвоприношенія Варунѣ, прагхасы, которыми брамины ознаменовывали начало дождливаго времени года, справлялись или въ полнолуніе Асадхи, или въ полнолуніе слѣдующаго мѣсяца Шраваны ¹²⁾; такимъ образомъ двойкій способъ браманческаго опредѣленія новолѣтія могъ подать поводъ и къ буддійскому двойному почину вассы.

Установленіе вассы обошлось безъ возраженій и нарушеній со стороны большинства монаховъ. Та часть ихъ, которая въ повѣствованіяхъ о первыхъ годахъ общины называется чаббаджійцами и характеризуется какъ неутомонно строптивая,

¹⁰⁾ Mahāvaga. III, 1, 2—3.

¹¹⁾ Vinaya Texts. P. I. S. V. E. XIII, 299, Note.

¹²⁾ Тамъ же, p. 300, Note; ср. о церемоніи шраваны въ древнеиндускомъ ритуалѣ Hillebrandt. Vedische Opfer und Zauber, § 49, s. 76 ff.

«своевольная и противодействующая строгостямъ устава, не сразу подчинилась предписанію домоѣдствовать цѣлыхъ три мѣсяца; она попробовали продолжать прежнюю бродячую жпзнь; но это не замедлило вызвать новый ропотъ въ народѣ и новыя просьбы «умѣренныхъ» къ учителю прекратить соблазнъ. II вотъ, еще разъ подѣ влияніемъ указаній со стороны первоначальное приглашеніе соблюдать правила вассы возводится Буддою уже въ прямое запрещеніе отлучекъ изъ монастыря въ эту пору и въ приказаніе быть непремѣнно палицо къ дню начала вассы ¹³⁾).

Но если стороннее вліяніе могло такимъ образомъ усиловать строгость требованій буддійскаго устава, оно же, въ другихъ случаяхъ, могло столь же легко и понижать ее. Такъ, напримѣръ, стоило только раджѣ Сеньи Бимбисарѣ по какимъ-то соображеніямъ высказать желаніе отсрочить начало вассы, какъ на запросъ монаховъ: «кого же слушаться въ данномъ случаѣ?», Будда отвѣтилъ: «я предписываю вамъ, братія, слушаться царей» ¹⁴⁾. Скоро однако, пришлось дѣлать уступки и во двинуть правителямъ: въ Косалѣ мірянинъ Удана выстроилъ пріютъ (визару) для иноковъ и послалъ сказать «ихъ преподобіямъ»: «я желалъ бы одарить общину, послушать дхамму и повидать братію»; но такъ какъ васса уже началась и отлучки изъ монастыря не были дозволены, монахи отказались: возропталъ упасака (мірянинъ) Удана, разгнѣвался: «вотъ я благотворю, вотъ я дѣлаю добрыя дѣла, вотъ я служу братству; а ихъ преподобія не хотятъ даже пожаловать ко мнѣ!..» Доложили Учителю, и изрекъ онъ: «ради дѣлъ, которыя могутъ быть окончены въ недѣльный срокъ, или въ случаѣ приглашенія васъ духовными лицами или мірянами, желающими благотворить общинѣ или получить назиданіе отъ нея, дозволяю вамъ отлучаться даже и въ пору вассы» ¹⁵⁾).

Далѣе эти уступки противъ строгости устава пришлось расширить еще въ слѣдующихъ случаяхъ: ради ухода за больными, ради оказанія духовной помощи «при внутренней борьбѣ», при сомнѣніяхъ или искушеніяхъ, одолѣвавшихъ иноковъ и мірянъ, ради «противодействія лжеученію», либо разслѣдованія проступковъ монаха и опредѣленія налагаемыхъ за нихъ дисциплинарныхъ мѣръ ¹⁶⁾. Вслѣдъ за этимъ оказалось необхо-

¹³⁾ Mahāvagga. III, 3 и 4.

¹⁴⁾ Mahāvagga. III, 4, 3.

¹⁵⁾ Тамъ же, III, 5.

¹⁶⁾ Тамъ же, III, 6.

даннымъ дозволить отлучки для сообщанія съ родителями и родственниками¹⁷⁾ и, наконецъ, ради чисто-хозяйственныхъ дѣлъ; напримѣръ: обветшала вихара; нашелся благодѣтель, предложившій лѣсъ для ея перестройки съ тѣмъ, чтобы сами монахи вывели его; учитель предписалъ выполнить эту работу, хотя періодъ вассы уже начался¹⁸⁾. Наконецъ, пріостановка правилъ разрѣшена была и въ случаяхъ опасностей, угрожавшихъ монахамъ отъ демоновъ, хищныхъ звѣрей или лѣхихъ людей, отъ недостатка пищи и лѣчебныхъ средствъ, отъ предложеній и дѣйствій соблазнительныхъ въ нравственномъ отношеніи, а также въ случаѣ внутреннихъ раздоровъ въ самой санхѣ или въ окружающей ее деревенской средѣ, причемъ въ послѣднемъ случаѣ рекомендовалось примкнуть къ большинству, если оно только не окажется противнымъ правовѣрію¹⁹⁾.

Такъ, можно сказать, сами собою зародились тѣ убѣжища, изъ которыхъ развились буддійскіе монастыри, вызванные къ жизни не столько самостоятельнымъ желаніемъ Будды, сколько климатическими условіями и давнимъ правиломъ индусскаго быта сидѣть дома въ дождливую пору года²⁰⁾. Въ буддійской средѣ дѣло въ данномъ случаѣ шло первоначально только о пріютѣ отъ непогоды: «въ это время», говоритъ Магавагга, «нѣкоторые монахи вступали въ вассу, не имѣя никакого убѣжища; они очень страдали отъ дождя и то отъ холода, то отъ зноя»; вотъ почему и было воспрещено скитаніе²¹⁾. Однако сосредоточеніе братіи въ вихарахъ быстро привело къ необходимости организаціи общины и къ выработкѣ длиннаго ряда предписаній, касающихся дисциплины и правилъ провозженія времени.

На первыхъ порахъ ни о какихъ удобствахъ и специальныхъ приспособленіяхъ не могло быть и рѣчи: собиравсь въ кучку и искали пріюта тамъ, гдѣ начало вассы заставало бродячую братію; такимъ убѣжищемъ иногда бывали даже хлѣвы для домашнихъ животныхъ на скотныхъ дворахъ, а въ случаяхъ перенесенія ихъ поселянами на новыя мѣста, монахамъ приходилось перекочевывать туда же. Нѣкоторыхъ васса заставляла во время плаванія по рѣкамъ или въ караванномъ

¹⁷⁾ III, 7. ¹⁸⁾ III, 8. ¹⁹⁾ Mahāv. III, 9—11.

²⁰⁾ Вспомнимъ рассказы объ особыхъ палатахъ („дворцахъ“), въ которыхъ знать и богачи проводили дождливую пору.

²¹⁾ Mahāv. III, 12, 5—6.

пути; таковымъ дозволялось примкнуть къ пловцамъ или къ каравану. Жившіе въ лѣсахъ пробовали было довольствоваться въ періодъ вассы дуплами деревьевъ или даже просто помѣщаться на толстыхъ вѣтвяхъ ихъ; но пасмѣшки мірянъ, что такіе отшельники смахиваютъ на лѣшнихъ, заставили запретить подобную неразборчивость въ выборѣ пріюта ²²). По сходнымъ соображеніямъ, не дозволялось жить подъ легкими навѣсами, что ставились пастухамъ на-скоро, для защиты отъ солнечныхъ лучей, или въ помѣщеніяхъ, куда, передъ похоронами, выносили трупы умершихъ; запрещалось, наконецъ, укрываться огромными глиняными сосудами, употреблявшимися у поселянъ для храненія воды, масла и зернового хлѣба ²³).

Какъ настоятельна была нужда въ жилищахъ для монаховъ ясно изъ приведенныхъ фактовъ; понятнымъ поэтому становится, почему Будда не только не отвергъ предложенія Вимбисары, подавшаго первый примѣръ построенія убѣжища для братіи, но и сталъ внушать мірянамъ слѣдовать этому примѣру. Торжественное одобреніе такого проявленія щедрости было выражено относительно второго благодѣтеля общины, Апата-Пиндики, столь прославленнаго въ буддійской словесности многочисленными, несомнѣемымъ другъ съ другомъ согласными сказаніями. Если вѣрить болѣе пространнымъ изъ нихъ, богатый, извѣстный своею добродѣтелью купецъ Апата-Пиндика былъ зятемъ раджагахскаго хранителя казны (сетти). Какъ то разъ, проѣзжая съ большимъ караваномъ, черезъ столицу магадхскаго царства (Раджагриху), онъ узналъ о появленіи новаго будды. Загорѣлось у добродѣя сердце желаніемъ увидать великаго архата; трижды вставалъ онъ ночью, не чая дожидаться разсвѣта: съ волненіемъ и страхомъ, внутреннимъ, можетъ быть, невидимыми божественными существами, окружавшими мѣстопребываніе Благословеннаго, направился онъ къ нему поутру. Будда ласково прінялъ его и повелъ съ нимъ рѣчь обычнымъ порядкомъ: сначала — въ назидательномъ общедоступномъ тонѣ, потомъ — въ духѣ основныхъ началъ дхаммы. Конечно, тотчасъ же воспослѣдовало обращеніе внимавшаго и присоединеніе его къ Учителю, къ ученію и къ общинѣ; а на слѣдующій день, какъ водится въ буддійскихъ сказаніяхъ, — обычное угощеніе Учителя и братіи въ домѣ хранителя казны. И тутъ же у Апата-Пиндики созрѣла мысль создать въ Са-

²²) Тамъ же, III, 15, 1—4.

²³) Тамъ же, 7—9.

вати приютъ для подвижниковъ на время дождливой поры. Онъ выбралъ для этого садъ или паркъ джетаванскій, купилъ его за огромную сумму ²⁴⁾ и, по прибытіи Будды на мѣсто, припесъ ему въ даръ это владѣніе съ возведенными на немъ постройками ²⁵⁾. И вотъ по этому-то поводу одинъ, какъ кажется, болѣе древній вариантъ сказанія передаетъ слѣдующія знаменательныя изреченія Будды: «жизнь благочестивая должна довольствоваться пребываніемъ у корня дерева; такъ слѣдовало бы и вамъ, монахи, проводить всю вашу жизнь; вихары же и четыре рода другихъ помѣщеній ²⁶⁾ это—лишь экстраординарно дозволенное» ²⁷⁾. Однако, въ приѣмъ дара не только не было отказано усердному благотворителю, но именно по этому случаю Буддою были, будто бы, пропзнесены ритмическіе афоризмы, гатты, благодарственныя по отношенію къ жертвователю и наставительныя для всѣхъ сочувствующихъ общинѣ. Послѣдніе приглашаются «устраивать для нея вихары, достолюбезныя монастыри, гдѣ, въ мирѣ и безопасности отъ холода, дожда и вѣтровъ, отъ хщниковъ и гадовъ, могли бы обитать и на свободѣ погружаться въ думы и созерцаніе ученые люди». Этотъ даръ Будда называетъ «лучшимъ изъ даровъ» и совѣтуетъ присоединять къ нему пищу и питье.

²⁴⁾ Понадобилось будто бы устлать золотыми монетами всю занятую садомъ площадь! Эта сцена „замощенія Джетаваны“ есть въ бархутскихъ изображеніяхъ: Cunningham. The Stupa of Bharhut. Pl. LVII и pp. 84—86; повторено у Foucher. L'art gréco-bouddhique, fig. 240, гдѣ есть и другое изображеніе дара Джетаваны: fig. 239. Монеты были въ ту пору квадратной формы, какъ явственно видно изъ бархутскаго рельефа: ихъ не хватило у покупателя; но владѣлецъ земли, узнавши о цѣли покупки, отказался отъ доплаты и даже самъ, на свой счетъ, вoadвинулъ ворота у сада, съ горницею надъ нимъ

²⁵⁾ *Chhāyagga*—VI, 4, 1—10: въ § 9-мъ самъ Будда совѣтуетъ Авата-Пиндикъ подарить Джетавану „санхъ всѣхъ четырехъ сторонъ свѣта, для настоящаго времени и будущаго“: то же—въ *Nidānakathā*, p. 131, гдѣ, pp. 130—131, описано устройство монастыря и церемоніаль его передачи.

²⁶⁾ Эти пять типовъ „дозволенныхъ“ помѣщеній поясняются Буддагошею въ его комментаріи на *Чуллагау* VI, 1, 2: 1) вихара; 2) *addhaya*, легко построенный домикъ, выкрашенный въ желтую краску; 3) *pāsāda*—навѣсъ для прохаживанія для монаховъ; 4) *hammiya*—тоже, родъ атика, но съ жилою горницею надъ нимъ и 5) *guhā*—складочное помѣщеніе въ видѣ погреба, подвала, деревянное или кирпичное, или же высѣченное въ скалѣ.

²⁷⁾ *Mahāvagga*. I. 30, 4.

общая, взаимнѣ, «наученіе истинѣ, разгоняющей всякую скорбь, истинѣ, познавши которую человекъ уже болѣе не прегрѣшаетъ и умираетъ» (то-есть достигаетъ Nirваны) ²⁸⁾.

Послѣдствія этого внушенія проявились немедленно: «народъ заговорилъ: «Благословенный разрѣшилъ вихарь», и вотъ люди усердно принялась за построеніе вихарь ²⁹⁾, «спѣшили посвятить ихъ общинѣ ³⁰⁾. До чего просты и незатѣйливы онѣ первоначально были, видно изъ того, что сотни раджагахскій могъ будго бы поставить до 60 такихъ келій въ одинъ день ³¹⁾. Но изъяны этихъ «скородомовъ» не замедлили обнаружиться; недостатки пришлось устранять, а вмѣстѣ съ тѣмъ, поневолѣ, уклоняться въ сторону принципиально осужденныхъ удобствъ жизни. Такъ, у вихарь не было дверей: наполнили змѣи, скорпионы, сорокопожкн; пришлось устроить двери, попроще, на скорую руку, висячія на веревкахъ или на стебляхъ лианъ; но насѣкомыя подтачивали то и другое; дверь падала; пришлось ввести колоды, петли и другія принадлежности навѣса. Новая жалоба: «нечѣмъ отворять и заперать двери»; пришлось дозволить дверныя ручки, замки, ключи. Далѣе: въ легко построенныхъ вихарахъ было холодно въ зимнюю пору, душно въ знойную: пришлось крыть ихъ сверху кожами и штукатурить изнутри ³²⁾. Не было оконъ; темнота, невозможность

²⁸⁾ Cullavagga, VI, 1, 1—5. Гатты эти повторены въ VI, 9, 2 и въ Nidānakathā, Vol. I, p. 93 Fausböll. Jatakam, или pp. 131—2 перевода Рисъ Дэвидса, а также въ „Вопрошеніяхъ цари Милнды р. 211, ed. Trenckner или Questions of King Milinda, S. B. E. Vol. XXXVI, p. 2, гдѣ, вслѣдъ затѣмъ, завѣряется, что изреченія эти подлинно принадлежатъ Буддѣ и что „даръ вихарь одобрялся и высоко цѣнится всѣми буддами; онъ избавляетъ-де жертвователя отъ возрожденія, старости и смерти; даетъ возможность мірянамъ навѣщать иноковъ и отсюда не означаетъ уклоненія послѣднихъ въ свѣтскую („хозяйственную“) жизнь“.

²⁹⁾ Cullavagga, VI, 2, 1.

³⁰⁾ Формула передачи: „посвящаю эти жилища савхѣ четырехъ сторонъ свѣга въ настоящемъ и будущемъ“, Cullav. VI, 1, 4, сохранилась во многихъ надписяхъ, въ Индіи и на Цейлонѣ, надъ высѣченными въ скалахъ пещерами буддійскихъ отшельниковъ: Rhys Davids въ Indian Antiquary, May 1872.

³¹⁾ Cullav. VI, 1, 3—4.

³²⁾ Cullav. VI, 2, 1. Интересныя замѣчанія о техникахъ и о типѣ раннихъ буддійскихъ построекъ, быстро прѣвращаемыхъ по дешевизнѣ и прочности, — у Foucher L'art greco-bouddhique. I, 104 ss. Штукатурили преимущественно смѣсью извести съ пескомъ; но существовала и иная какая-то цементировка, по Пуэв-тсангу I, p. 32, „твердая, какъ алмазь“.

пробѣтриванія... Ввелъ окна, безъ рамъ и стеколъ, конечно, въ то время еще невѣстныхъ ^{32a}), а въ видѣ отверстій съ рѣшетками или сѣтками, или же со шторами, на подобіе обычныхъ на югѣ «жалузи». Этого оказалось недостаточнымъ: сквозилъ вѣтеръ, налетала пыль, бѣлки и летучія мыши пробирались въ отверстія: пришлось завести тяжелыя занавѣси и ставни ³³). Такимъ же образомъ постепенно додумались до введенія въ зданіяхъ половъ, лѣстницъ, балюстрадъ, до подведенія каменнаго фундамента подъ постройку и до облицовки ихъ деревомъ, кирпичемъ, камнемъ и штукатуркою, сначала однотонною, а потомъ и разноцвѣтною, даже съ живописною росписью ³⁴).

Послѣднее было уже шагомъ къ нѣкоторому комфорту, къ прхоти; любопытно поэтому дознать причину дозволенія такого «излишества». И опять мы сталкиваемся здѣсь съ воздѣйствіемъ прамтра со стороны и съ заботливостью организатора заручиться благоволеніемъ общественнаго мнѣнія. Оказывается, что въ спальняхъ неправовѣрныхъ, небуддійскихъ подвижниковъ, имѣвшихъ общежитія, потолки были выбѣлены известью, полы выкрашены черною краскою, а стѣны—мѣловою, красною. Зѣваки заходили полюбоваться на это нововведеніе и цохваливали его. И вотъ Будда разрѣшаетъ и своей братіи красить вихары въ бѣлый, черный и красный цвѣта. Не лишено наивнаго юмора описаніе долгихъ неудачъ первобытныхъ техническихъ приемовъ, испробованныхъ при этомъ ³⁵). Замѣтимъ кстати, что буддійскіе источники въ описаніи правиль, касающихся устройства вихаръ и другихъ зданій, содержатъ массу подробностей, представляющихъ спеціальныи интересъ по вопросу о развитіи стропельнаго дѣла въ Индіи; указанія эти часто—древнѣйшее изъ того, что дошло до насъ касательно этой стороны индусской культуры, причемъ важнымъ и очень убѣдительнымъ добавленіемъ здѣсь оказывается и буддійская иконографія ³⁶).

^{32a}) Планъ и рисунокъ такихъ оконъ у Foucher. I, 105.

³³) *Cultav.* VI, 2, 1—2 и VIII, 1, 5. ³⁴) *Idem.* V, 14, 2 и 11, 6.

³⁵) *Idem.* VI, 3, 1.

³⁶) Бромъ Магаватти и Чудлаватти, не мало интересныхъ давныхъ разсѣяно въ джатакахъ; рѣже—въ рѣчахъ Дигха и Мададжжима Никаи. Привлекательный очеркъ городскихъ строеній данъ Рису-Дэвидсомъ въ его *Buddhist India*. Ch. V. Подробно о ступахъ и вихарахъ (съ поясненіемъ множествомъ иллюстрацій) говоритъ Фуше. *L'art greco-bouddhique*. I, 45 ss.

Сначала въ постройкахъ и ихъ отдѣлкѣ добивались главнымъ образомъ прочности; но скоро пробудилась и художественная потребность: чаббаджійцы, эта уже упомянутая раньше, склонная къ комфорту часть монаховъ, стали расписывать свои вихары мужскими и женскими фигурами. Зрители изъ мирянъ, указывая на эти картины, говорили: «—то же, что у преданныхъ свѣтскимъ удовольствіямъ!» Отвѣтомъ на этотъ упрекъ было предписаніе Будды: «не писать мужскихъ и женскихъ фигуръ на стѣнахъ (а монахинямъ не смотрѣть на такія изображенія, даже въ чужихъ хоромахъ) ³⁷⁾; довольствоваться изображеніемъ вѣнковъ, ползучихъ и вьющихся растений и нѣкоторыхъ ипшыхъ орнаментныхъ мотивовъ, заимствованныхъ изъ предметовъ неодушевленныхъ» ³⁸⁾. Такъ положено было начало художественному украшенію буддійскихъ зданій, которое впоследствии приняло столь пышные размѣры, вопреки первоначальному суровому отношенію самого Будды къ искусству, отношенію, въ основѣ коего, несомнѣнно, замѣчалась тенденція иконоборческая. Она была внушена соображеніями двоякаго рода: во - 1) организаторъ аскетическихъ обществъ опасался, какъ бы изображенія человѣческихъ тѣлъ не вліяли соблазнительно па воображеніе монаховъ и монахинь ³⁹⁾, а во - 2) хотѣлось ему предупредить возвратъ своихъ новообращенныхъ въ сторону популярнаго политеизма и идолопоклонства. Мы увидимъ дальше, что при

³⁷⁾ Vinaya-Texts. III, p. 172. Note по Sutta-Vibhāṅga. II, 298, гдѣ упоминается о картинной галереѣ раджи Пасенади Косальскаго. Р. Дэвидъ, *Buddh. India*, p. 68, поясняетъ, что подъ этими картинными галереями, *cittāgāra*, слѣдуетъ разумѣть стѣнные росписи, въ которыхъ преобладали изображенія человѣческихъ фигуръ.

³⁸⁾ Cullavagga. VI, 3, 2; ср. V, 11, 6 и V, 14, 4; обозначающія эти орнаменты выраженія остаются пока недовыясненными. О буддійскомъ орнаментѣ ср. Grünwedel. *Buddh. Kunst*, pass. и Foucher. *L. art gr.-boudhh.* I, 203 ss.

³⁹⁾ Англійскіе переводчики Чуллавагги (S. B. E. XX, 172, Note) не думаютъ, чтобы было запрещено изображеніе всякихъ человѣческихъ фигуръ; запрещеніе касалось будто бы лишь „непристойныхъ“ изображеній. Текстъ Чуллавагги, однако, говоритъ о недозволенности мужскихъ и женскихъ фигуръ вообще, какъ возбуждающихъ воображеніе. Нахожденіе въ вихарахъ статуй и рельефовъ и на жазровые мотивы еще не подтверждаетъ мнѣнія переводчиковъ, такъ какъ это—произведенія той поры, которая уже отступила отъ первоначальнаго строгаго правила.

установленія простѣйшаго подобія культа въ буддійскихъ общинахъ послѣдній мотивъ былъ опредѣленно подчеркнутъ и соблюдался добросовѣстно въ раннюю пору, пока не началась трансформация Будды изъ человѣческаго существа въ божественное. Выраженіемъ этой строгости и явилось въ раннюю пору развитія буддійской иконографіи отсутствіе въ ней изображеній самого Будды и замѣна его образа какимъ-либо символомъ, примѣры чему уже не разъ приведены были мною выше.

Если такимъ образомъ приходилось по-неволѣ дѣлать уступки художественнымъ потребностямъ, то еще труднѣе было сопротивляться развитію санитарно-хозяйственнаго благоустройства монастырей. Сначала вихары были помѣщеніемъ, служившимъ и для коллегіальныхъ собраній, и для благоговѣйныхъ занятій отдѣльныхъ иноковъ, и, наконецъ, онѣ служили братіи мѣстомъ отдыха и сна. Неогражденные заборами или стѣнами, обраставшія кругомъ травкою и высокими бурьяномъ, вызывавшимъ въ сухую пору опасность пожаровъ ⁴⁰⁾, вихары не были защищены отъ взоровъ любопытныхъ, «толпами въ ту пору тѣснѣвшихся въ зданія или около нихъ». Для противодѣйствія назойливымъ наблюдателямъ, ввели было занавѣсы; но любопытные ихъ отодвигали и опять подсматривали. Тогда стали строить невысокія ограды вокругъ вихаръ. Зѣваки влѣзали и на нихъ. Это привело къ признанію необходимости строить внутреннія кельи, примыкавшія къ главному залу, или помѣщавшіяся надъ нимъ въ малыхъ вихарахъ, а въ обширныхъ ютившихся въ самихъ нихъ ⁴¹⁾. Но кельи были тѣсны, темны, душни; отъ неподвижнаго сидѣнья въ нихъ монахи хворали, чахли. Замѣтивши это, какой-то расположенный къ общинѣ врачъ, Дживака Комарабхачча присовѣтовалъ Буддѣ отвести особое мѣсто, гдѣ монахи могли бы прохаживаться взадъ и впередъ, безъ помѣхи благочестивымъ размышленіямъ. Учитель одобрилъ совѣтъ; и вотъ буддійскіе монастыри обзавелись столь характерными для послѣдующаго времени, обнесенными заборомъ или стѣною, дворами, сначала совсѣмъ открытыми, а потомъ отчасти затѣненными навѣсами для защиты отъ зноя и холода ⁴²⁾. Подъ этими аркадами протекала значительная часть для иноковъ. Сюда же допускались

⁴⁰⁾ Cullav. V, 32, 1.

⁴¹⁾ Idem. VI, 3, 3.

⁴²⁾ Idem. V, 14, 1—2.

посѣтители и покровители общины, а также слушатели поученій.

Чтобы укрыться отъ посѣтителей и зрителей нежелательныхъ, монастыри обзавелись верандами, крытыми галлереями и верхними, выступавшими по фасаду наружу, горницами («мезонинами»), служившими и складочными помѣщеніями ⁴²⁾. Далѣе, неудобство обѣдать на открытомъ воздухѣ въ жару, пыль или непогоду привело къ построению общей трапезной, съ примыкавшей къ ней особой комнатою, гдѣ пылавшій очагъ давалъ возможность погрѣться въ холодную пору ⁴³⁾; а необходимость соблюдать чистоту заставила устроить водоемы-пруды для купанья ⁴⁴⁾ и, опять по совѣту Дживака Комарабхаччи, — бани съ довольно сложными приспособленіями для поддержанія водоснабженія въ порядкѣ и чистотѣ ⁴⁵⁾.

Познѣ всего, надо думать, вошли въ составъ монастырскихъ построекъ складочныя помѣщенія для храненія платья и съѣстныхъ припасовъ, такъ какъ накопленіе того и другого прямо противорѣчило первоначальному правилу не имѣть ничего лишняго. Хотя мы и встрѣчаемъ въ источникахъ много примѣровъ отступленія отъ этого предписанія, и притомъ будто бы съ разрѣшенія самого Будды, однако, надо думать, что въ подобныхъ случаяхъ тексты хотя бы задѣмъ числомъ прикрыть его санкціей уклоненія позднѣйшей практики отъ первоначальныхъ строгихъ требованій. Съ другой стороны, несомнѣнно, что начало накопленію имущества было положено уже при жизни Будды и дѣйствительно съ его вѣдома и согласія. Такъ изъ Чуллаваги мы узнаемъ, что уже въ раннюю пору была заведена швальня, гдѣ шились иноческія ряссы, а вмѣстѣ съ тѣмъ отведено было и особое помѣщеніе для склада ихъ про запасъ, — мѣра, оказавшаяся необходимою въ виду того, что многіе изъ монаховъ, стекавшихся съ разныхъ сторонъ въ монастырь ко времени вассы, приходили въ одеждахъ изношенныхъ, едва прикрывавшихъ ногу ⁴⁶⁾. Затѣмъ появляются и другія кладовыя ⁴⁷⁾; подвалы или погреба

⁴²⁾ Idem. VI, 3, 5.

⁴³⁾ VI, 6 и 9.

⁴⁴⁾ V, 17. Изображенію такихъ водоемовъ у Rhys Davids. *Buddhist India*.

⁴⁵⁾ Cullav. V, 14 и 16.

⁴⁶⁾ Объ относящемся сюда учрежденіи обряда такъ называемой кативы (касины) — Cullav. V, 11, 3—6.

⁴⁷⁾ Idem. VI, 3, 8.

упоминаются уже въ числѣ пяти видовъ строеній, разрѣшенныхъ при принятіи дара Аната - пиндики ⁴⁹⁾; кромѣ того, вошло въ обычай устраивать складочные чулапы надъ воротами, устроенными въ монастырской стѣнѣ или оградѣ ⁵⁰⁾.

Иногда возникало уважительное побужденіе дѣлать и продовольственные запасы. напримеръ, въ голодную пору, когда нельзя было рассчитывать на добровольную подачу мірянами пропитанія, достаточнаго для довольствія всего состава общины. Въ этихъ случаяхъ труднѣе, чѣмъ когда либо, было отказывать тѣмъ жертвователямъ, которые не предлагали съѣсныхъ припасовъ отдѣльными, встрѣчнымъ инокамъ, а предназначали ихъ для всей братіи. Необходимо было, сверхъ того, имѣть что - нибудь на - готовѣ и для довольствія странствующихъ монаховъ, наголодавшихъ въ пути. Въ подобныхъ случаяхъ Будда разрѣшалъ принимать отъ жертвователей и лишнее, да и самимъ собирать пищу въ садахъ и поляхъ, съ разрѣшенія хозяевъ ихъ, и даже безъ спроса, при невозможности отыскать владѣльцевъ; разрѣшалъ дѣлать въ такіе періоды нужды продовольственные запасы и варить «дѣма», то - есть въ монастырѣ, пищу для братіи ⁵¹⁾. Несомнѣнно, однако, что на мѣры эти, какъ противорѣчившія основнымъ положеніямъ устава, онъ смотрѣлъ какъ на исключительныя и отмѣнял ихъ при восстановленіи нормальныхъ условій жизни ⁵²⁾. А между тѣмъ какъ разъ въ урожайную пору поселяне и проявляли особую щедрость въ приношеніяхъ на пользу братіи: усердіе часто бывало столь велико, что приходилось устанавливать очередь для правильной передачи доставлявшихся даровъ: къ монастырямъ привозили цѣлыми возами рисъ, масло, соль и «твердую пищу», и терпѣливо ждали, когда наступитъ чередъ покормить «достопочтенныхъ». Случалось, что даже лѣтомъ непогода заставляла такіе транспорты; а что было дѣлать съ ними въ дождливые мѣсяцы? И вотъ устанавливается новое «исключеніе» изъ общаго правила: въ такихъ случаяхъ разрѣшалось принять даръ прежде, чѣмъ ощутится надобность въ немъ, и сложить его въ сохранное мѣсто ⁵³⁾,

⁴⁹⁾ Cullav. VI, 1, 2.

⁵⁰⁾ Idem. VI, 3, 8 и V, 14, 4; ср. Mahāvagga, III, 5, 6, 9 и Cullav. IV, 4, 6 и 7 и VI, 4, 10.

⁵¹⁾ Mahāvagga, VI, 17, 7—9.

⁵²⁾ Тамъ-же, VI, 32, 1—2.

⁵³⁾ Тамъ-же. VI, 33, 1—2.

чтобы не обидѣть жертвователя и не погубить добра понапрасну.

Но наиболѣе крупнымъ шагомъ къ улучшенію жилищъ и обстановки быта оказались жертвы высокопоставленныхъ или именитыхъ лицъ. Раджа Бимбисара первый подальгъ примѣръ построения «посады», то есть благоустроеннаго и довольно сложнаго по своему плану зданія для Учителя и учениковъ ⁵⁴). Мы не освѣдомлены о томъ, какова была внѣшность этого перваго буддійскаго монастыря, рассказы о которомъ, равно, какъ и о Джетаванѣ Аната - пивдики явно фантистичны; но въ послѣдующую пору подъ пасадю разумѣли обширное зданіе въ нѣсколько этажей, послѣдовательно, снизу кверху уменьшавшихся въ объемъ ⁵⁵). Еще лучше была резиденція Будды въ Саватти, въ паркѣ Джетаваны: здѣсь, кромѣ самаго необходимаго, то-есть залы собраній, были келліи монаховъ, спальни ихъ, особое помѣщеніе для «Учителя», трапезная, помѣщеніе для очаговъ, кладовыя надъ воротами, а во дворѣ открытыя площадки, аркады и крытыя залы для прогулокъ ⁵⁶), клозеты ⁵⁶), колодцы ⁵⁷), бани съ предбанниками - раздѣвальнями ⁵⁸) и, наконецъ, обрамленные тѣсанымъ камнемъ водоемы и пруды для купанья ⁵⁹). Для защиты отъ скота и отъ наплыва прохожихъ и зѣвакъ монастыри и ихъ усадебныя урочища стали обнести рвами и бамбуковыми или колючими изгоро-

⁵⁴) Cullav. VI, 3, 11 и Bigandet, ch. VII, p. 148 ss. франц. изд. Точное мѣстоположеніе Велуваны еще не опредѣлено; см. однако Pl. XIV Куннингамовой карты Раджагрихи въ Reports of the Archeological Survey of India. Vol. I. 1871.

⁵⁵) Cullav. VI, 3, 11 и Note къ соответствующему мѣсту англ. перевода. Уже въ джатакахъ (I, 227; 346; IV, 378; V, 52; 426; VI, 577) упоминаются семнѣтажныя посады; ни одна изъ нихъ не сохранилась въ Индіи; на Цейлонѣ же онѣ представлены развалинами въ Пуластипурѣ и Анурадхапурѣ. Rh. Davids. Buddhist India, 70, и Cave. Ruined Cities of Ceylon. Pl. XIII.

^{55a}) Ниданаката, p. 130 англ. перев., говоритъ, что въ центрѣ помѣщалась „пріятная на видъ комната для Мудреца, а вокругъ нея особо построенныя жилища для 80 старѣйшинъ и другія помѣщенія съ одновочными и двойными стѣнами, длинными корридорами и открытыми (съ боковъ) навѣсами, украшенными разными изображеніями утокъ и перепеловъ; были и пруды, и террасы для дневныхъ и вочныхъ прогулокъ“.

⁵⁶) О вѣхъ Cullav. V, 35. VIII, 1, 5; 9 и 10. Mahāv. V, 8, 3; I, 25, 19.

⁵⁷) Cullav. V, 16, 2.

⁵⁸) Idem. V, 14, 3—5; V, 15; 16.

⁵⁹) Idem. V, 17.

дямя, а вскорѣ и стѣнами, постепенно возраставшими въ высоту, и съ воротами, державшимися на запорѣ ⁶⁰). Добавимъ ко всему этому въ предѣлахъ монастырей и вокругъ нихъ роскошную растительность подтропическихъ странъ и искусственно разводимые сады ⁶¹) и плантации ⁶²), съ «серебряными» прудами, засаженными водяными лиліями и лотосами, съ каналами, служившими для водообмѣна и орошенія,—и мы получимъ довольно точную картину обстановки буддійскаго благоустроеннаго монастыря, съ такою любовью описываемую въ многочисленныхъ источникахъ.

Конечно, такія благоустроенныя учрежденія, какъ Велуванана и Джетавана оставались явленіемъ исключительнымъ; но болѣе или менѣе приближающіяся къ нимъ постройки стали постепенно появляться вездѣ, гдѣ буддійская проповѣдь встрѣчала сочувствіе.

Наконецъ, робкими попытками стали прокрадываться въ монастырскую среду и зачатки художественнаго элемента: мы уже упоминали о раскраскѣ и даже росписи зданій внутри; далѣе появляется надъ воротами плетенье изъ стеблей растенія акки и деревянныя рѣзные украшенія ⁶³), о характерѣ которыхъ можно судить по воспроизведеніямъ сходныхъ орнаментальныхъ мотивовъ на каменныхъ рельефахъ Бхархута и Санчи ⁶⁴). Постепенно простые деревянныя столбы вихарь и другихъ зданій замѣняются рѣзными, а затѣмъ тѣсанными изъ камня, съ украшеніями, напримѣръ, съ капителями въ видѣ слоновыхъ головъ ⁶⁵). Сознаніе запретности искусства, его неправомѣрнаго проникновенія въ аскетическую среду сказывается въ оригинальномъ фактѣ, что орнаментика появляется именно на внѣшнихъ частяхъ монастырскихъ поселковъ и зданій, какъ мы сейчасъ видѣли,—прежде всего на воротахъ, этомъ, такъ сказать, переходномъ пунктѣ отъ пустынножительства къ

⁶⁰) Id. VI, 3, 10.

⁶¹) Изрѣдка упоминаемые источниками садовники вѣроятно были приставлены жертвователями и были изъ мірянъ.

⁶²) Упоминаются въ Чуллаваггѣ, VI, 3, 10.

⁶³) Sullav. VI, 3, 10.

⁶⁴) Напримѣръ, на медальонѣ балюстрады Бхархутской ступы, изображающей даръ Джетаваны: Cunningham The Stupa of Bharhut. Pl. LVII.

⁶⁵) Sullav. VI, 14, 1. Ниданаката, р. 130 англ. пер., упоминаетъ о рѣзныхъ фигурахъ утокъ и перепеловъ на навѣсахъ въ Велуванѣ.

«міру». Подъ вліяніемъ того же чувства въ древнихъ святилищахъ Бхархута и Санчи орнаментака (уже пышно развѣтая) еще вся сосредоточена на балюстрадѣ и на монументальныхъ вратахъ ступъ и вихарь ⁶⁶): на архаической ступѣ въ Маникьялтѣ орнаментъ, еще очень простой, появляется уже на самомъ святилищѣ, но довольствуется тѣмъ, что окружаетъ его подвожіе опять балюстрадаю да узенькимъ поясомъ внизу купола ⁶⁷): да и вообще большая часть крупныхъ сѣверо-западныхъ ступъ еще долгое время ограничивается чисто-архитектуральною декорациею въ видѣ плиастръ или нпшъ ⁶⁸); пышная орнаментака и скульптура проникаютъ съ наружной стороны внутрь зданій лишь въ болѣе позднюю пору.

Одновременно съ улучшеніемъ зданій шло улучшеніе и ихъ обстановки. Вица и въ этомъ отношеніи падала на богатыхъ благотворителей и благотворительницъ; такъ нѣкая Висакха подарила общинѣ посаду настолько комфортабельную, что монахи въ смущеніи запрашивали Будду, какія изъ принадлежностей обстановки можно считать дозвольтельными? а онъ, къ удивленію иноковъ, отвѣтилъ: «всѣ». Когда же, по завѣщанію бабки раджи Пасенади, досталось общинѣ «множество неразрѣшенныхъ вещей», въ родѣ вязанныхъ и прихотливыхъ кушетокъ, дивановъ и т. п., Будда и ихъ «дозволилъ», однако со слѣдующимъ опрощеніемъ: волосъ и вату изъ мягкой обивки вынуть и употребить на подушки; виѣшнюю обивку содрать и превратить въ половики, а остова кебели, пообламавши у нея ножки, оставить для сидѣнья ⁶⁹). Такимъ образомъ соблазнительный даръ былъ согласованъ съ правломъ, воспрещавшимъ мягкую мебель для сидѣнья и лежанья ⁷⁰). Но если такіе дары оставались рѣдкими, то постройка мірянами зданій для общины стали явленіемъ зауриднымъ ⁷¹): смотря по средствамъ и степени усердія, одинъ строилъ вихару, другой отдѣльные домики-кедди, третій—цѣлую пасаду; иные сооружали трапезную или навѣсъ для прогулокъ монаховъ, или баню, или складочное помѣщеніе; нѣкоторые довольствовались мелкими услугами: устройствомъ колодца, пруда, бесѣдки и

⁶⁶) Cunningham. Stupa of Bharhut и Maisey. Sanchi and its remains. London, 1892.

⁶⁷) Изображеніе на Fig. 9 у Foucher, L'art gréco-bouddh. I.

⁶⁸) Foucher. I, p. 180 и Fig. 16, 17, 18.

⁶⁹) Cullav. VI, 14.

⁷⁰) Mahāv. V, 10. 3--7

⁷¹) Cullav. VI, 5, 1.

т. п. ⁷²⁾). Усердіе будто бы до такой степени охватило народъ, что даже совсѣмъ бѣдные люди, напримѣръ, мастеровые, пытались строить кое-что для монаховъ изъ самодѣльныхъ кирпичей, возводя стѣны какъ попало, самоучкою, безъ помощи опытныхъ рабочихъ ⁷³⁾).

Какъ было вести себя юной общинѣ при такихъ обстоятельствахъ? Монахи, по крайней мѣрѣ лучшіе, наиболѣе строгіе, во всѣхъ сомнительныхъ случаяхъ предоставляли рѣшеніе Благословенному; онъ же придерживался принципа идти навстрѣчу всѣмъ проявленіямъ любви и благочестія, предпочитая, ради нихъ ослаблять, насколько можно, строгости устава, ссылаясь на исключительный характеръ случая. Но, учащаясь, исключенія грозили превратиться, и дѣйствительно иногда превращались, въ явленія заурядныя, а вмѣстѣ съ тѣмъ въ бытъ общины вторгались заботы о хозяйственномъ благоустройствѣ и незамѣтно, но неудержимо подготовлялось обремененіе монашества принципиально отринутыми земными благами. Такъ, неумѣло или въ несоотвѣтствіи съ правилами осуществлявшіяся, постройки мирянъ въ пользу санхи вызвали необходимость ввѣрить надзоръ за работами надѣжному, отвѣтственному надсмотрщику изъ монаховъ; такъ возникла важная должность навакаммики ⁷⁴⁾). По сходнымъ побужденіямъ пришлось ввѣрить тому же лицу попеченіе о поддержкѣ зданій въ должномъ видѣ, о ремонтѣ и передѣлкѣ ихъ ⁷⁵⁾). Первоначально эта уступка правъ пѣлой общины одному члену ея, и притомъ на долгій срокъ, на 20—30 лѣтъ, или до самой смерти такого «распорядителя», вытекала, надо думать, изъ желанія монаховъ отклонить отъ большинства опасныя для аскетовъ попеченія объ интересахъ «мірскаго» свойства. Но скоро обнаружилась иная опасность: распорядители стали смотрѣть на

⁷²⁾ Mahāv. III, 5, 5—7; въ 8-мъ параграфѣ того же отдѣла находимъ сходный списокъ строеній для монахинь, съ опущеніемъ бани, предбанника и отдѣльной отъ главнаго зданія ретрады, такъ какъ всѣ эти удобства (въ такомъ видѣ), воспрещались монахинямъ по нѣкоторымъ соображеніямъ нравственной казуптики. Cullav. X, 27, 3—4. Помѣщенный въ Mahāv. III, 5, 9 списокъ зданій во владѣніяхъ мирянъ дополняетъ картину тогдашняго строительнo-хозяйственнаго быта: въ числѣ помѣщеній, не встрѣчающихся въ монастыряхъ, находимъ стойла для скота, лавки, лари, кухни, башни и вышки на вершинахъ зданій.

⁷³⁾ Примѣръ бѣднаго портного, такъ поступавшаго: Cullav. VI, 5, 1—2.

⁷⁴⁾ Idem. VI, 5, 2.

⁷⁵⁾ Idem. VI, 17, 1.

вѣренныя имъ вихары (иногда одному поручался надзоръ за двумя вихарами), какъ на свою собственность, которою они покушались неограниченно распоряжаться, или же на нее смотрѣли, какъ на собственность исключительно тѣхъ иноковъ, которые въ ней первоначально поселились, не допуская иныхъ, новыхъ, пришлыхъ, странствующихъ. Для противодѣйствія этимъ злоупотребленіямъ Будда постановилъ вѣрять отдѣльному лицу надзоръ лишь за строющеюся, еще незаконченною вихарою, а право распоряженія надъ отстроенными ограничилъ срокомъ отъ 5 до 12 лѣтъ, смотря по величинѣ и сложности состава аданій ⁷⁶⁾). Отмѣпить же совсѣмъ сосредоточеніе административно-хозяйственныхъ полномочій въ одномъ лицѣ оказалось опять неудобнымъ: недоброкачественные монахи, чиббаджійцы, или же происходившіе изъ браминовъ и кшатрій, своимъ поведеніемъ дѣлали необходимой концентрацію распорядительной власти. Они самовольно отбирали себѣ лучшія помѣщенія, не заботясь о предоставленіи удобствъ «старѣйшимъ» и «наставникамъ», такъ что даже самому достопочтенному Сарипуттѣ, за неимѣніемъ мѣста въ спальняхъ, пришлось ночевать наружи, подъ деревомъ ⁷⁷⁾). Самоуправство доходило до насилій и дракъ: однажды чаббаджійцы, задумавши завладѣть обширною вихарою, выстроенною другими монахами, выгнали ихъ изъ нея силою, хватая ихъ за горло и сваливая на-земь ⁷⁸⁾). Такія безобразія не могли укрыться отъ Будды: собравши виновныхъ, онъ грозно спросилъ ихъ: «кто, по вашему мнѣнію, изъ братіи достоинъ лучшаго мѣста, лучшей воды, лучшей пищи?» Одни отвѣтили: «происходящіе изъ воинскаго рода или изъ браминскаго»; другіе указывали на твердо знавшихъ сутры и уставъ, на искусныхъ изъяснителей дхаммы; третьи—на достигшихъ высшихъ степеней мудрости и святости. Онъ же, наложивши имъ древнюю притчу о трехъ друзьяхъ, куропаткѣ, обезьянѣ и слонѣ, сказалъ: «даже животныя могутъ жить во взаимномъ почтеніи, довѣрїи и любви; кольми паче вы, иноки, должны жить такъ же! вашъ свѣтъ долженъ сіять міру, который вы покинули! какъ же вамъ не жить мирно другъ съ другомъ!» И повелѣлъ считать достойнымъ преимущественнаго почета и лучшихъ удобствъ въ бытовомъ обиходѣ старѣйшихъ членовъ общины, однако не отдавая коллективной собственности въ исключительное распо-

⁷⁶⁾ Idem. VI, 17, 1—3.

⁷⁷⁾ Idem. VI, 6, 1.

⁷⁸⁾ VI, 11, 1.

раженіе отдѣльнымъ лицамъ, избраннымъ на основаніи одного старшинства. Онъ указалъ далѣе на необходимость покоить больныхъ предпочтительно передъ здоровыми, а для избѣжанія раздоровъ изъ за выбора келій приказалъ избрать безпристрастныхъ, надежныхъ распредѣлителей помѣщеній ⁷⁹⁾.

Таковъ былъ послѣдовательный процессъ развитія буддійскихъ жилищъ, отъ первоначальнаго шалаша въ лѣсу до правильно организованнаго монастыря. Мы прослѣдили какъ, параллельно съ этими измѣненіями, шло развитіе и другихъ условій бытовой среды буддійской монашеской общины. Нѣкоторое постепенное расширеніе требованій, нѣкоторыя уступки противъ первоначальной строгости стали, съ осложненіемъ жизни, неизбѣжными и здѣсь. Идеаль «ничего-неимѣнія», отказа даже отъ необходимѣйшихъ удобствъ, въ томъ видѣ, какъ онъ практиковался у адживаковъ и ниргрантъ (джайнъ), остался у буддистовъ неосуществленнымъ; да на пемъ и не настаивали. Правда, къ нему довольно приближались во время странствующаго и «лѣснаго житія»; но быть обительскій уже допускалъ нѣкоторую вещевую, хозяйственную обстановку, хотя и съ сохраненіемъ непрестаннаго дозора надъ попытками уклоненій въ сторону достатка и комфорта. Пробовали, на примѣръ, монахи спать на голой землѣ; но отъ этого болѣло тѣло, грязнились одежды, да и случаи укуса змѣями были не рѣдки. Это заставило разрѣшить имѣть матрацы, набитые травой, и скамьи или упрощенныя подставки подъ постелью. Но какъ только чаббаджійцы стали устраивать себѣ высокія и широкія ложа, вызывая этимъ насмѣшки мірянъ, Будда поспѣшилъ запретить зазорное уклоненіе въ сторону комфорта ⁸⁰⁾. И вотъ въ Патимоккѣ (Пратимокша-сутрѣ) мы находимъ уравнивленное отъ крайностей рѣшеніе этого вопроса: дозволяется иноку дѣлать себѣ постель, но малую, толщиною въ палецъ, не включая въ этотъ размѣръ нижней подставки и не набивая постель чѣмъ-либо мягкимъ ⁸¹⁾. Подавлены были всѣ попытки чаббаджійцевъ ввести въ монастыряхъ широкіе, яркими и распяными матеріями обитые диваны, съ пунцовыми подушками, съ покрывалами изъ ковровъ

⁷⁹⁾ VI, 6, 2—5; 10, 2; 11, 1—2; 21, 2. ⁸⁰⁾ VI, 2, 3 и 5.

⁸¹⁾ Пратимокша-сутра. Буддійскій служебникъ; переводъ Минаева Спб. 1869. Pācittiya-dhammā § 87—88, стр. 52.

или нарядныхъ звѣрныхъ шкуръ ⁸²⁾, и даже на подаренной и опрощенной выше изложеннымъ способомъ мебели дозволялось только сидѣть, выпрямившись, а не разваливаясь ⁸³⁾; даже спальныя подушки не должны были превышать половиннаго размѣра головы ⁸⁴⁾.

Среди сухого перечисленія такого рода предписаній въ памятникахъ нерѣдко попадаются интересныя, а иногда и трогательныя бытовыя картины, поясняющія причины, вызывавшія то или иное правило и въ то же время характеризующія духъ законодателя и настроеніе окружавшей его среды. Поучительный рассказъ сообщается, напримѣръ, по поводу воспрещенія пользоваться коврами: разстиланіе ихъ по пути Будды и его учениковъ было, повидямому, въ обычаѣ у желавшихъ почтить его мірянъ, соединявшихъ къ тому же съ этимъ актомъ и нѣкоторые суевѣрные расчеты. Однажды, въ Бхаггѣ, сынъ мѣстнаго раджи просилъ Будду съ братіей отобѣдать въ новоотдѣланномъ дворцѣ: своемъ: согласился Благословенный; но дошедши до лѣстницы, устланной новымъ сукномъ, остановился; трижды молилъ хозяинъ вступить на сукно и тѣмъ доставить дому великую радость; Будда оставался недвижимымъ, но, молча, взглянулъ на Ананду; и промолвилъ догадливый ученикъ: «повели, князь, свернуть сукно; Благословенный не ступитъ на ткань, посланную ради пышныхъ церемоній». Но въ другой разъ одна женщина, пережившая какое-то несчастье и пригласившая къ себѣ иноковъ на угощеніе, также разстлала сукно по пути ихъ, «ради своего счастья», какъ выражается повѣсть. Монахи, помня запретъ Учителя, остановились-было, а женщина возроптала; Будда же, узнавши о происшедшемъ, разрѣшилъ ступать по сукну, хотя бы разостланному въ знакъ пріятствія, «если міряне думаютъ, что имъ самимъ это принесетъ счастье»; вообще же, употребленіе ковровъ и иныхъ пышныхъ подстилокъ воспретилъ, дозволивши имѣть только циновки для обтиранія ногъ да для сидѣнья, причемъ и этотъ скромный матеріалъ нельзя было мѣнять чаще одного раза въ четыре мѣсяца ⁸⁵⁾.

Если въ общемъ мебельровка вихаря и келій, особенно въ первую пору, была очень незатѣйливая, то еще скуднѣе

⁸²⁾ Mahāv. V, 10. Cullav. V, 19, 1.

⁸³⁾ Mahāv. V, 11; Cullav. V, 11.

⁸⁴⁾ Cullav. VI, 2, 6.

⁸⁵⁾ Idem. V, 21, 1—4 и 18, 1.

была монашеская утварь, сводившаяся на немногое, благодаря правилу питаться только подаваемъ. Нищенская чаша составляла первый предметъ инвентаря монаха, являясь символомъ его священнаго званія. Мы уже видѣли возвеличеніе значенія чаши въ этомъ смыслѣ въ легендѣ и въ иконографіи; видѣли и отказъ самого Будды отъ драгоценныхъ, предлагавшихся ему чашъ, какъ не согласимыхъ съ обѣтомъ нищеты, олицетвореніемъ копъхъ она была. Неудивительно, что и въ уставѣ встрѣчается цѣлый рядъ относящихся къ ней предписаній. Запрещена была ѣда изъ общей чаши или съ общаго блюда ⁸⁶⁾, чтобы избѣжать обезвѣденія трапезомъ собственнаго приготовленія и возрастанія пищевыхъ прихотей. Каждый монахъ, при вступленіи въ общину, приносилъ свою чашу, желѣзную или глиняную; запрещены были сдѣланныя изъ другихъ металловъ, а также изъ берилла и (горнаго) хрустала или изъ того, несовершеннаго по выдѣлкѣ стекла, которое, быть можетъ, уже начинало входить въ употребленіе въ эту пору. Не дозволялись и никакія украшенія и рисунки на чашахъ ⁸⁷⁾; а строгость мелочныхъ предписаній о томъ, какъ вымыть и сушить чаши и тѣмъ вытереть ихъ ⁸⁸⁾, показываетъ, что Будда особенно ретиво охранялъ значеніе этого символическаго признака нищенствующей братіи. Поучительнымъ подтвержденіемъ этому является одна легенда. Какой-то раджахагскій богатый водрузилъ на вѣсахъ, укрѣпленныхъ на очень высокомъ бамбуковомъ стволѣ, чашу, вырѣзанную изъ драгоценнаго, ароматическаго, сандаловаго дерева, и объявилъ, что она достанется тому шаману, браману или архату, который посредствомъ своей сверхъестественной силы достанетъ ее. На своеобразный турниръ явилось не мало подвижниковъ, претендовавшихъ на святость и чудодѣйствія: пришелъ ведическій мудрецъ Пурана Кассапа; пришли вольнодумцы Макхали Готсала, Аджима-Кесакамбали, Пакуду-Каччаяна и Санджая-Балаттипутта; даже вождь джайнъ-нигрантъ, аскетъ Магавира, и тотъ будто бы не устоялъ передъ искушеніемъ тщеславіемъ. Но какъ ни надѣялись одни на свою мудрость, другіе на праведность, чаша оставалась для всѣхъ недосыгаемой. Довелось здѣсь же проходить двоимъ изъ духовныхъ сыновъ Будды, «великому» Могаллану да Пиндола-Бхарадваджѣ, за сборомъ пропитанія. Пиндола предложилъ Могаллану взять призъ муд-

⁸⁶⁾ Idem. V, 19, 1.

⁸⁷⁾ V, 9, 1—2.

⁸⁸⁾ V, 9, 3—5.

рости и чудодѣйственныхъ способностей; но тотъ скромно молвилъ: «ты самъ, другъ мой, праведникъ и чудотворецъ; не мнѣ, а тебѣ по праву принадлежить чаша». Увлекся Пиндола честолюбиемъ, вспарилъ на воздухъ, снялъ чашу съ вѣсовъ и, трижды облетѣвши вокругъ Раджахаги, спустился на прежнее мѣсто и вручилъ чашу ея владѣльцу, конечно, поспѣшившему передать ее великому магу. Неописуемъ былъ восторгъ толпы: съ громкими криками провожала она побѣдителя до мѣсто-пробыванія Будды. Но, ко всеобщему удивленію, этотъ встрѣтилъ ученика рѣзкимъ упрекомъ за поступокъ, «недостойный мудреца, не подобающій, недозволительный: какъ могъ ты, Бхарадваджа, ради какого-то жалкаго, деревяннаго горшка являть передъ міромъ сверхъестественныя свойства чудесной силы иддхи, точь-въ-точь какъ продажная женщина разблачаетъ себя изъ-за жалкой монеты! Не приведетъ это, Бхарадваджа, къ обращенію необращенныхъ, ни къ умноженію обращенныхъ, а скорѣе приведетъ къ закоснѣнію необращенныхъ и къ отпаденію обратившихся... Разбейте, монахи, вдребезга деревянную чашу и не имѣйте таковыхъ впредь!»⁸⁹).

Откинувши такимъ образомъ, проявленіе тщеславія, Будда въ другой разъ осудилъ противоположную, вычурную неприхотливость. Нѣкоторые монахи, изъ давнихъ обѣтъ довольствоваться только вещами, взятыми изъ мусорныхъ ямъ или поднятыми на кладбищахъ, ходили по улицамъ съ черепомъ, вмѣсто чашъ. «Это—дьяволы!» въ ужасѣ воскликнула какая-то перепуганная такимъ зрѣлищемъ женщина; толпа подхватила: «какъ могутъ ученики Сына шаклѣвъ подражать дьяволопоклонникамъ!»⁹⁰). И Будда поспѣшилъ воспретить этотъ влѣбшій варіантъ нищенской чаши⁹¹).

Запрещеніе ѣсть хранимое или приготовленное у себя и приказъ питаться исключительно подаваніемъ значительно упрощали инвентарь монастырской утвари. Попытки чаббаджійцевъ обзавестись разною мѣдною и жестяною посудою были подавлены; оставлены были только ведра для воды, металлическія, глиняныя и кожаныя⁹²), да походные сосуды изъ тыквы, удобные для лѣтнихъ странствій. Затѣмъ принципъ не-

⁸⁹) Cullav. V, 8 в Bigandet, ch. 9, pp. 196--199 франц. изд.

⁹⁰) Объ этихъ „шисачилликахъ“ упоминается неоднократно, напр., Cullav. V, 27, 5 в Mahāv. III, 12, 3.

⁹¹) Cullav. V, 10, 2—3.

⁹²) Idem. V, 16, 2.

прикосновенности живыхъ существъ потребовалъ введенія фильтровъ для воды ⁹⁹⁾, и правило пользованія ими блюлось столь строго, что бывали случаи смерти отъ жажды у монаховъ, не имѣвшихъ фильтра и не рѣшавшихся обойтись безъ него ¹⁰⁰⁾. Если прибавимъ къ указанному ящикъ или суму для храненія чаши и другихъ мелкихъ вещей (какъ зубочистка ⁹⁸⁾, копушка ⁹⁶⁾, бритва ⁹⁷⁾, щипцы для вырванія волосъ изъ носа ⁹⁸⁾, иглу, не сразу однако дозволенную ⁹⁹⁾, да посохъ ¹⁰⁰⁾ да зонтикъ для укрытія отъ зноя для немощныхъ и простенькое опахало противъ москитовъ ¹⁰¹⁾, да, наконецъ, подставку для срѣзанныхъ цвѣтовъ, получившихъ у буддистовъ культовое значеніе ¹⁰²⁾, мы исчерпаемъ весь инвентарь имущества, разрѣшеннаго, кромѣ одежды, конечно, буддійскому монаху первыхъ временъ. Приведенный списокъ могъ иногда пополняться вещами, случайно достававшимися санхъ въ даръ отъ мірянъ. Не желая обижать послѣднихъ отказомъ, Будда, въ видѣ исключенія, позволялъ принимать отъ нихъ то, что не составляло предметовъ роскоши или прихоти; такъ читаемъ о пріемѣ сукна, веревокъ; упоминается даже должность выборнаго «распредѣлителя бездѣлушекъ» ¹⁰³⁾ невиннаго свойства; брать же что-либо драгоценное безусловно воспрещалось ¹⁰⁴⁾.

⁹⁹⁾ Процѣживаніе производилось сквозь какую-нибудь ткань, въ крайнемъ случаѣ—черезъ край одежды. Cullav. V, 13, 1—2; однако упоминаются и настоящіе фильтры. *ibid.* 3.

⁹⁴⁾ *Idem.* V, 13, 2. ⁹⁵⁾ V, 31, 1—2.

⁹⁶⁾ V, 27, 6. ⁹⁷⁾ V, 27, 3.

⁹⁸⁾ Опять, чтобы не уподобляться „дьяволопоклонникамъ“: V, 27, 5.

⁹⁹⁾ V, 11, 2; игольникъ—тамъ же; наперстокъ—5.

¹⁰⁰⁾ Cullav. IV, 4, 4 и VIII, 6, 3.

¹⁰¹⁾ Cullav. V, 23, 1—3. Зонтикъ сначала разрѣшался только для больныхъ; потомъ дозволено было держать его и надъ здоровымъ, въ знакъ особаго уваженія, и то лишь въ предѣлахъ монастыря. Это—отголосокъ общепедусскаго этикета; въ буддійскомъ быту этотъ актъ въключивости съ равныхъ норъ соблюдался примѣнительно къ самому Татагата и къ особо чтимымъ его сотрудникамъ. Сцены осѣненія зонтиками очень многочисленны въ буддійской иконографіи; въ изображеніяхъ легенды Будды эту роль исполняютъ обыкновенно разныя оожественныя существа.—Кромѣ опахаль, въ защиту отъ москитовъ введены были также завѣски въ окнахъ: Cullav. V, 13, 3.

¹⁰²⁾ *Idem.* V, 22, 2; вѣтки изъ цвѣтовъ, доставлявшіеся мірянами, приказано было вѣшать по одну сторону вихары: V, 13.

¹⁰³⁾ Списокъ ихъ—Cullav. VI, 21, 3.

¹⁰⁴⁾ Напримѣръ, найденное на улицѣ или на дорогѣ: Пратимокша, §§ 83, 84, стр. 51—52. Мнн

Строгому упорядоченію подверглась, разумѣется, и одежда, также считавшаяся однимъ изъ признаковъ иноческаго званія. Мы видѣли, что вступленіе въ него самого Готамы ознаменовалось смѣною пышной свѣтской одежды на рубище. Съ тѣхъ поръ типичнымъ одѣяніемъ буддійскаго монаха сталъ плащъ бурожелтаго или «оранжеваго» цвѣта. Однако опредѣленной формы сначала, кажется, никакой не было установлено; по крайней мѣрѣ преданіе передавало, что въ первые дни послѣ учрежденія общины члены ея, не исключая и основателя, довольствовались такъ называемою пансукулою, то есть одеждою, сшитою изъ лохмотьевъ, подобранныхъ на кладбищахъ или въ мусорныхъ ямахъ ¹⁰⁵⁾, и Буддагоса увѣряетъ даже, что такое платье Будда носилъ цѣлыхъ 20 лѣтъ, пока Дживака-Комарабхачча не упросилъ его приять отъ него хорошее платье для себя и разрѣшить монахамъ принимать одежды въ даръ отъ мірянъ. Будда взялъ платье, а о братіи постановилъ: «желающіе могутъ носить пансукулу; желающіе могутъ облачаться въ одежды, подаренныя мірянами; какое бы платье изъ двухъ вы ни выбрали, я не возражаю». Узнали объ этомъ жители Раджахаги и возрадовались: «Благословенный разрѣшилъ братіи принимать платья отъ мірянъ; теперь будемъ приносить дары; теперь станемъ прибрѣтать заслугу добрыми дѣлами!» Пріемѣру горожанъ послѣдовали поселяне, и «чуть не въ одинъ день» санху завалили одеждами для братіи ¹⁰⁶⁾...

Очевидно, при свойственномъ Буддѣ равнодушію ко всему внѣшнему, онъ не приписывалъ особаго значенія и формъ одежды, ограничиваясь воспрепеченіемъ прихотей и роскоши. Но ученикамъ было далеко до учителя и въ этомъ отношеніи: опять пошли разспросы о томъ, какія именно одежды дозволительны, а также и споры при дѣлѣжъ ихъ. Отсюда—новое постановленіе: «шесть родовъ одеждъ дозволительны: льняно-полотняныя, бумажныя, шелковыя, шерстяныя, изъ грубаго сукна и изъ конопляной ткани, не считая одѣянія изъ лохмотьевъ (пансукулы)» ¹⁰⁷⁾. По этому поводу ясно опредѣлились два направленія, борющихся въ санхѣ съ первыхъ дней ея существованія: ригористическое, настаивавшее на строгости аскетическихъ правилъ, и снисходительное къ слабостямъ,

¹⁰⁵⁾ Mahāv. VIII, 1, 34.

¹⁰⁶⁾ Mahāv. VIII, 1, 34—36 и Bigandet, Ch. 9, p. 185—6.

¹⁰⁷⁾ Idem. VIII, 4, 1—2.

представленное чаббаджіями. Ригористы, доходили до требованій ввести въ уставъ правило наготы, какъ оно практиковалось у ниргрантъ; правило это, говорили они, «многообразно содѣйствуетъ умѣренности, внутреннему довольству, искорененію зла, подавленію страстей, установленію кротости и почтительности и, вообще, рвенію духовному». Будда отрицать просьбы, сказавши: «Это было бы неподобно, глупцы, вычурно, недостойно мудреца; не слѣдуетъ этого дѣлать! не приведемъ это правило къ обращенію необращенныхъ! не должны вы принимать наготу; кто приметъ ее, тотъ впадетъ въ тяжкій грѣхъ» ^{107a}). Въ этомъ приговорѣ Будда руководствовался не однимъ собственнымъ убѣжденіемъ, но и голосомъ народа, находившаго наготу «нечистою и противною» ¹⁰⁸). По тѣмъ же соображеніямъ не дозволялъ Будда своимъ ученикамъ носить упрощенныя одежды браманнческихъ подвижниковъ, сдѣланныя изъ травы, древесной коры или стеблей и листьевъ, изъ волосъ, шкуръ дикихъ звѣрей или изъ совиныхъ перьевъ ¹⁰⁹). Послѣ этихъ разъясненій оставалось выбирать только между платьемъ, дареннымъ мірянами, или же ветошью, подобранною среди отбросовъ. И вотъ, несмотря на то, что, благодаря усердію мірянъ, въ общинѣ скоплялись цѣлыя груды одеждъ, такъ, что пришлось устроить склады для сбереженія ихъ и учредить должность хранителя и распредѣлителя ихъ ¹¹⁰), все таки находились предпочитавшіе добывать себѣ одежду изъ мусорныхъ ямъ и съ кладбищъ, и даже возникали споры изъ за обладанія этимъ, съ аскетической точки зрѣнія, болѣе цѣннымъ одѣяніемъ, настолько, что уступка его другому приравнивалась къ добродѣтельному дѣянію ¹¹¹). Наоборотъ, тяготѣвшіеся строгостью чаббаджіи рады были использовать равнодушіе Будды къ данному вопросу сообразно со своимъ склонностями къ прихотямъ: они стали ходить въ свѣтло-голубыхъ, желтыхъ, пунцовыхъ, коричневыхъ и черныхъ одеждахъ, въ длинныхъ рубахахъ съ нашитыми на нихъ цвѣтами и украшениями изъ змѣиной чешуи; надѣвали иногда куртки, тюрбаны, вызывая насмѣшки или негодованіе

^{107a}) Idem. VIII, 28, 1.

¹⁰⁸) Idem. VIII, 15, 7; мнѣніе это высказывалось по поводу моватъ, не имѣвшихъ перемѣны платья и вынужденныхъ поэтому сидѣть обнаженными, пока сушилась одежда, промоченная дождемъ.

¹⁰⁹) Idem. VIII, 28, 2.

¹¹⁰) Mahāv. VIII, 1, 35 и VIII, 7—9, 1.

¹¹¹) Idem. VIII, 4, 1—5.

мірянь ¹¹²⁾. Разумѣтся. эти самочинія были немедленно подавлены.

Другой случай подалъ поводъ къ опредѣленію дозволи- тельнаго количества платья. Какъ-то разъ, по пути изъ Раджахаги въ Весади, Будда встрѣтилъ монаховъ, несшихъ свернутыя одежды за спиною или на головѣ: глядя на нихъ, онъ подумалъ: «скоро, скоро предались эти глупцы излишествамъ въ одеждѣ; хорошо было бы ввести въ границы одѣяніе монаховъ» ¹¹³⁾. Вскорѣ вслѣдъ затѣмъ наступили холодныя ночи, «въ пору праздника Аштаки, когда выпадаетъ снѣгъ»; и вотъ, спя ночью въ одной одеждѣ, Благословенный къ концу первой ночной стражи прозябъ: надѣлъ вторую одежду, но къ концу второй стражи и ся оказалось недостаточно, а къ разсвѣту понадобилась и четвертая. И пришла ему мысль: «значитъ, людямъ благороднаго происхожденія, непривычнымъ къ холоду, подобаеъ имѣть три одежды», а такъ какъ дѣлать въ этомъ отношеніи различія сообразно съ происхожденіемъ показалось ему зазорнымъ, то онъ, примѣняясь къ слабѣйшимъ, и ввелъ для всѣхъ правило имѣть три одежды, а именно: двойную суконную куртку, исподнее платье и верхнюю мантию ¹¹⁴⁾. Куртка (самгати) закрывала грудь и спину и завязывалась поясомъ; исподняя одежда (антара-васага) состояла изъ куска холста или полотна, обмотаннаго вокругъ бедеръ и спускавшагося ниже колѣнъ, а закрѣплялась у бедеръ концами полотнищъ, завязанными въ узелъ, или же поясомъ; верхняя одежда (уттарасанга) также обматывалась вокругъ ногъ, доходя отъ бедеръ до щиколотокъ, послѣ чего конецъ мантии сзади перетягивался справа вверхъ, перекидываясь черезъ лѣвое плечо, или же, какъ это и понынѣ дѣлается у сіамскихъ буддистовъ, ниспадалъ сверху внизъ спереди, или же, наконецъ, какъ у бирманцевъ, еще разъ вытягивался уже на правое плечо и опускался внизъ по спинѣ. Древнѣйшимъ способомъ драпировки былъ, кажется, послѣдній изъ указанныхъ, судя по часто упоминаемому примѣрамъ освобожденія одного плеча отъ прикрытія одеждою, въ знакъ особаго почтенія къ присутствующимъ или къ собесѣднику ¹¹⁵⁾. Тѣ же три типа одеждъ

¹¹²⁾ VIII, 29.

¹¹³⁾ VIII, 13, 1.

¹¹⁴⁾ VIII, 13, 2—5.

¹¹⁵⁾ Mahāv. I, 29, 2. IV, 3, 3. Изъ этого же обстоятельства Р. Дэвидсъ заключаетъ, что статуи Будды, обыкновенно изображающія его съ одеждою, перекинутою черезъ одно только плечо, относятся къ порѣ болѣе древней, чѣмъ приведенные сейчасъ тексты.

были впоследствии установлены и для монахинь. Наоборотъ, подавлены были попытки чаббаджійцевъ ввести три сѣтны одежды (одну—для пребыванія въ монастырѣ, другую—для выхода за сборомъ пищи и третью—для купанья); получившимъ же въ подарокъ лишнее платье предписано передавать его не имѣющимъ приличной одежды ¹¹⁶). Что касается покроя, то, по порученію Будды, онъ былъ установленъ Анандою и отличался простотою; выкраивать части одежды изъ матеріи не дозволялось; ее просто рвали на куски, а потомъ сшивали, непрѣмѣнно «грубымъ швомъ» ¹¹⁷).

Въ общемъ, одѣяніе буддійскихъ монаховъ, «приведенное въ должные предѣлы», какъ выражался Будда, оказывалось довольно сходнымъ съ костюмомъ окружавшихъ ихъ мірянъ ¹¹⁸), а если уступало послѣднему по яркости цвѣтовъ ¹¹⁹) и по украшеніямъ ¹²⁰), зато, пожалуй, превосходило его по своему количественному составу ¹²¹).

Съ умноженіемъ числа членовъ общины и при необходимости заботиться о снабженіи одеждою странствующихъ монаховъ, а съ другой стороны вслѣдствіе упрочившагося обычая мірянъ дарить матеріалъ для одѣянія братіи, въ монастыряхъ возникли склады для храненія его и изготовлявшихся изъ него одеждъ. Для приѣма и сбереженія вещей этихъ избирался «ученый, компетентный монахъ, не жадный, незлобивый, не подчинявшійся искушенію и страху», тогда какъ другой, а можетъ быть тотъ же самый, завѣдывалъ распредѣленіемъ матеріала и одеждъ между братіей ¹²²). Въ связи съ

¹¹⁶) Mahāv. VIII, 13, 6—8.

¹¹⁷) Idem. VIII, 12, 1—2. Образцомъ для выкройки послужили будто бы прямолинейныя межи и перекрестки рисовыхъ полей.

¹¹⁸) Вотъ какъ описываетъ костюмъ зажиточныхъ малловъ кусинарскихъ Ристъ-Дэвидсъ въ примѣчаніи къ Mahāparinibbāna-sutta, VI, 25. S. B. E. XI, 122: то были длинныя полотнища кисейной или бумажной матеріи изъ двухъ или, самое большее, —трехъ кусковъ: одинъ для опоясыванія вокругъ бедра, другой—перекинутый черезъ плечи, а третій для годовного убора, въ видѣ тюрбана.

¹¹⁹) Кромѣ яркихъ, запрещались изысканные и модные цвѣта, напримѣръ, отѣнки желтаго, походившіе на цвѣтъ слововой кости: Mahāv. VIII, 11, 2; о крашеніи одеждъ и сортахъ красокъ—VIII, 10.

¹²⁰) Запрещеніе украшеній и отѣлки одеждъ, а также наряды и способы драпировки и складокъ „на подобіе мірскихъ одеждъ“—Sulav. V, 29, 4; прихотливо изготовленныхъ поясовъ—Idem. 1—2.

¹²¹) S. B. E. XVII, p. 212. Note.

¹²²) Mahāv. VIII, 5, 1—2—8, 2.

этимъ установился обрядъ такъ называемой кашпы (*kathina*), который, несмотря на свое ничтожное содержаніе, занялъ видное мѣсто въ монотонной жизни общины. потребовалъ для своего упорядоченія цѣлаго отдѣла въ уставѣ и до сихъ существуетъ въ Бирманіи и на Цейлонѣ ¹²³⁾. Согласно ритуалу, осложненному кучею до-смѣшного мелочныхъ, казуистическихъ подробностей, сначала приносимый въ даръ матеріалъ, принимался санхою въ присутствіи всей братіи округа, которые, опять всѣ, не исключая «ученѣйшихъ и почтеннѣйшихъ» должны были пошить изъ него платья, окончивши эту работу непременно въ тотъ же день; распределеніе же одежды совершалось также по опредѣленнымъ правиламъ, съ соблюденіемъ равномѣрности между всѣми участниками; а весь обрядъ являлся завершеніемъ перемоніи павараны, которымъ ознаменовывалось окончаніе вассы, то-есть дождливаго періода, времени пребыванія въ монастырѣ, такъ что одѣленіе новою одеждою было какъ бы сигналомъ къ уходу изъ общины и къ началу бродячей и отшельнической жизни ¹²⁴⁾.

Требованія простоты и ограниченія лишь необходимѣйшимъ распространялись и на обувь. Самъ Будда часто ходилъ босымъ и примѣру его слѣдовали старѣйшины (теры); введено было также правило, чтобы въ присутствіи такихъ лицъ, если они оказывались разутыми, и всѣ остальные должны были снимать обувь ¹²⁵⁾,—обычай, распространенный и среди мирянъ въ смыслѣ выраженія почтенія къ извѣстной личности ¹²⁶⁾. Запрещено было также входить обутыми въ селенія за сборомъ пищи ¹²⁷⁾. Вообще же обувь не была воспрещена монахамъ: «деликатно воспитанные». говорилъ Будда. «могутъ носить ее» ¹²⁸⁾; но цѣлый рядъ предписаній ограждалъ и въ этомъ отношеніи отъ уклоновъ въ сторону комфорта и щегольства: запрещены двойныя подошвы; запрещена деревянная обувь, какъ опасная для мелкой, ползущей по землѣ твари; по сходнымъ соображеніямъ запрещено обертывать ноги листьями молодыхъ пальмъ и травою, такъ какъ «народъ думаетъ, что

¹²³⁾ Spence Hardy. *Eastern Monachism*, pp. 121 sq.

¹²⁴⁾ *Mahāv.* VII, 1—13. ¹²⁵⁾ *Idem.* V, 4, 1—2.

¹²⁶⁾ Въ описаніяхъ посѣщеній Будды разными лицами, не исключая и высокопоставленныхъ, нерѣдко упоминается объ этомъ актѣ въжливости.

¹²⁷⁾ *Mahāv.* V, 12.

¹²⁸⁾ *Idem.* V, 1, 29.

жизнь пребывает и въ растеніяхъ» ¹²⁹); однако, для предупрежденія пораненій и паденій, ночью дозволялось обертывать ноги опучьями и имѣть при ходьбѣ посохъ, фонарь или факель ¹³⁰).

Если подвергалось ограниченіямъ даже необходимое, то, конечно, совсѣмъ воспрещались украшенія: серьги, браслеты, ожерелья, кольца, цѣпочки ¹³¹). Даже вопросъ о прическѣ и бородѣ былъ регулированъ очелью подробно. Въ противоположность браманическимъ аскетамъ, любившимъ растить длинные волосы на головѣ и длинные бороды, но умышленно относившимся къ нимъ перашлпво, Будда установилъ не носить волосъ длиннѣе двухъ дюймовъ и велѣлъ стричь ихъ черезъ два мѣсяца ¹³²). Уходъ за прическою, разумѣется, также не дозволялся: запрещено было чесать волосы гребнемъ, приглаживать ихъ рукою, умащать и душиить ихъ и лицо, равно какъ непозволительнымъ считалось смотрѣться въ зеркало или даже въ поверхность воды ¹³³). Говенію Будды подверглась и столь высоко чтимая у другихъ подвижниковъ борода, «и въ формѣ козлиной, и въ формѣ подстриженной, четырехугольной». Бритье монахи обязаны были справлять сами. Устраненіе волосъ съ тѣла ¹³⁴) и сѣдны, уходъ за ногтями ¹³⁵), на манеръ модниковъ, и всякія косметики для лица (у монахинь) почитались грѣхомъ ^{135a}). Вообще жертва красотою прически, къ которой такъ восприимчивы оріенталы, считалась характернымъ признакомъ вступленія въ «строгое житіе». Бритье головы возведено было въ обязательный обрядъ для новообращенныхъ, вступавшихъ въ общину, а также и для аскетовъ, переходившихъ въ буддизмъ изъ «школы титтхійцевъ» ¹³⁶); отроставшіе затѣмъ волосы желающіе могли оставлять въ вышеуказанныхъ предѣлахъ; но большинство предпочитало держать голову навсегда обнаженною; таковъ обычный типъ буддійскаго монаха на изображеніяхъ, въ отличіе отъ бородатыхъ и косматоголовыхъ

¹²⁹) *Id.* V, 1, 29—30; V, 6, 3—4; V, 7 и 8. Перечисленіе разныхъ видовъ запрещенной обуви (V, 2, 1—4) показываетъ, что эта сторона костюма была очень разнообразна у явдусовъ.

¹³⁰) *Mahāv.* V, 6, 1.

¹³¹) *Cullav.* V, 2, 1.

¹³²) *Idem.* V, 2, 2.

¹³³) *Id.* V, 2, 3—5.

¹³⁴) Кромѣ волосъ, торчавшихъ изъ носа, чтобы не походить на дьяволопоклонниковъ!¹³⁴.

¹³⁵) Чистота ихъ была однако предписана.

^{135a}) *Cullav.* V, 27 и X, 10, 3.

¹³⁶) *Mahāv.* I, 38, 8—10; I, 48, 2.

браманнческих подвижников¹³⁷⁾. Пѣсни буддійскихъ цоковъ и монахинь часто упоминаютъ объ отсѣченіи волосъ, какъ о признакъ «уклоненія отъ всего, что кажется красивымъ, что влечетъ къ себѣ миловидностью»¹³⁸⁾, объ «изгнаніи всякаго морочащаго призрака красоты»¹³⁹⁾, о желаніи «стать бритымъ, безобразнымъ, противнымъ на видъ нищимъ»¹⁴⁰⁾.

Отвергнувши въ своемъ уставѣ комфортъ и прихоти и неуклонно подавляя всѣ попытки выйти за предѣлы строгихъ аскетическихъ правилъ въ этомъ отношеніи, Будда, наоборотъ, очень заботливо относился къ условіямъ санитарнаго свойства, существенно отличаясь этимъ и отъ браманнческихъ подвижниковъ, и отъ джайнъ. Тѣлесную сторону человѣческаго организма онъ, конечно, не цѣнилъ и усматривалъ въ ней обильныя склонности къ тому, что препятствуетъ освобожденію отъ оковъ бытія. Но дальше этого, до настоящаго враждебнаго отношенія къ тѣлу, онъ не доходилъ; онъ и здѣсь совѣтовалъ держаться «средняго пути», умѣреннаго аскетизма, ограниченія однимъ необходимымъ для поддержки силъ тѣлесныхъ и духовныхъ, дающихъ возможность тянуть, сообразно съ правилами ученія, жизнь, хотя и не имѣющую цѣны, но которую прерывать ни самоубійствомъ, ни постепеннымъ самоумерщвленіемъ, какъ это дѣлали джайны, недозволительно. Пришедши на собственномъ аскетическомъ опытѣ къ заключенію, что извѣстный минимумъ здоровья и тѣлесной бодрости необходимъ для правильной дѣятельности ума и воли, Будда рѣшилъ обезпечить этотъ санитарный минимумъ и въ жизни своей общины. Отсюда его заботы прежде всего о чистотѣ, представляющія такой отрадный контрастъ къ характерному для другихъ индусскихъ аскетовъ равнодушію къ ней и даже въ некоторомъ пристрастію къ грязи. Въ первую пору жизни общины этотъ послѣдній примѣръ дѣйствовалъ заразительно: не по грубости привычекъ и не по невоспитанности (такъ какъ большинство новообращенныхъ принадлежали къ образованнымъ и обезпеченнымъ слоямъ общества), а по принципиальному пренебреженію ко всему вещественному и внѣшнему, монахи вели себя очень неряшливо относительно чистоты: не мылись, не чесались, были неопрятны въ одеждѣ, ложились

¹³⁷⁾ Китайскіе и вообще сѣверные буддисты оставляли, по желанію, на головѣ чубъ.

¹³⁸⁾ Therāgāthā, № 1224.

¹³⁹⁾ Id. № 1105.

¹⁴⁰⁾ Id. № 1118.

спать обутыми, справляли естественныя потребности гдѣ попало, даже въ кельяхъ, еще не имѣвшихъ тогда половъ... ¹⁴¹). Въ итогѣ получалась картина настолько претящая, что люди, нерасположенные къ новымъ подвижникамъ, глумились надъ ними, а друзья совѣтовали Буддѣ завести для братіи баню ¹⁴²). Онъ внялъ разумному слову и занялся выработкою санитарныхъ правилъ.

Маловѣроятно, чтобы все, приписываемое источниками въ данномъ отношеніи Буддѣ, было дѣйствительно установлено имъ самимъ. Конечно, не сразу, а лишь по мѣрѣ замѣны простыхъ первоначальныхъ приютовъ цѣлесообразно устроенными вихарами и арамами, введено было правильное водоснабженіе, проложены дренажныя и сточныя трубы, проточные каналы, спускныя трубы и чистка ихъ ¹⁴³). Но несомнѣнно уже вскорѣ послѣ учрежденія общежитій приняты были мѣры противъ грубыхъ нарушеній чистоты: введены ретирасы ¹⁴⁴); кельи велѣно держать въ опрятномъ видѣ; не грязнить половъ; не плевать; устранять пыль и паутины; мыть полы; чистить и провѣтривать мебель, постели, одежды ¹⁴⁵). Беспорядокъ и неряшливость объявлены были настоящимъ грѣхомъ: уходившій изъ кельи или изъ общаго зала, не прибравши находившихся въ нихъ вещей, признавался впадшимъ въ проступокъ и долженъ былъ принести покаяніе ¹⁴⁶). Введены были половники, плевательницы ¹⁴⁷), простыни на постеляхъ, съ запрещеніемъ ложиться обутыми ¹⁴⁸), платки для отпранія пота ¹⁴⁹), душистыя зубочистки и полосканыя для рта ¹⁵⁰), мыло ¹⁵¹) и баня, достаточно благоустроенная и вы-

¹⁴¹) Cullav. V, 135.

¹⁴²) Idem. V, 14, 1; ср. V, 17, 2: мрънякъ даритъ общинѣ баню.

¹⁴³) По Чуллаваггѣ, V, 17, можно прослѣдить постепенныя улучшенія гидротехническихъ сооружений во владѣніяхъ санхи.

¹⁴⁴) Cullav. V, 35. Mahāv. I, 25, 19; повторено въ Cullav. VIII, 1, 5; правила пользованія—VIII, 9—10.

¹⁴⁵) Cullav. VI, 20, 2; VIII, 7, 2; VIII, 1, 2—3. Mahāv. I, 25, 14—19.

¹⁴⁶) Прагмикша-сутра (изд. Минаева), 43.

¹⁴⁷) Mahāv. I, 25, 15. ¹⁴⁸) Idem. VIII, 16; V, 6, 1.

¹⁴⁹) Idem. VIII, 18.

¹⁵⁰) Cullav. V, 31; подъ зубочистками надо разумѣть кусочки ароматическаго дерева, душистыхъ корней или листьевъ; ихъ жевали, а затѣмъ полоскали ротъ: S. B. E. XX, pp. 146—147. Note.

¹⁵¹) Мыло или порошокъ, его замѣнявшій, упоминается въ Mahāv. I, 25, 12

завшая подробный уставъ для пользованія ею ¹⁵²). а также и купанье, въ свою очередь обставленное рядомъ предосторожностей противъ соблазна наготою или неблагопристойными движеніями ¹⁵³). Предписано было также поддерживать чистоту стѣнъ, бѣлить и красить ихъ, провѣтривать, просушивать и давать доступъ солнцу въ зданія ¹⁵⁴); вмѣнена въ строгую обязанность и чистота посуды ¹⁵⁵).

Что касается пищи, то и къ ней примѣнялось общее правило воздержности, не доводимой до крайностей. Основнымъ постановленіемъ для монаховъ было: не заботиться самымъ о пищѣ. «Сберегаемое дома недозволительно; приготовленное дома недозволительно; приготовленное другими съ вашего вѣдома и согласія недозволительно» ¹⁵⁶), замѣтилъ однажды Будда услужливому ученику Анандѣ, угощавшему его кашею, сваренною для него во время болѣзни. Только когда случался общественный голодъ и нельзя было рассчитывать на полученіе пропитанія со стороны, дозволялось стряпать въ монастырѣ и держать въ немъ нѣкоторый запасъ пищевыхъ продуктовъ ¹⁵⁷). Вообще же монахи должны были питаться только добровольнымъ подаваніемъ. Въ опредѣленный часъ дня, уже послѣ обѣда мірянъ, то-есть въ такую пору, когда можно было получать только обѣдки ихъ стола, монахъ, непременно босой, съ чашею въ рукѣ, которую нельзя было протягивать, безъ всякихъ просьбъ, молча, непоказно и неспѣшно, долженъ былъ обходить ближайшее селеніе, останавливаясь у входовъ въ жилища, по не переступая за порогъ ихъ, пока добродетельные датели не наполняютъ его чашу чѣмъ-либо съѣстнымъ, причѣмъ подаваемое смѣшивалось въ ней безъ разбора въ

¹⁵²) Cullav. VIII, 8. Mahāv. I, 25, 12, устройство банн: Cullav. V, 14, 3—16, 2. Мылось одновременно нѣсколько человекъ, но не въ ваннахъ, а сидя на особаго рода стульяхъ передъ широкимъ очагомъ и обливаясь горячею водою: S. B. E. XX, 103. Note. Пользоваться мужскою банею монахинымъ было запрещено: Cullav. X, 27, 4; у нихъ были свои особые бани—*ibid.*

¹⁵³) Запрещены втиранія, массажъ и т. п. во время купанья: Cullav. V, 1; нельзя купаться въ неуказанное время: Пратимокша - сутра, 44, § 57: „если духовный ранѣ истеченія полумѣсяца послѣ послѣдняго купанья станетъ купаться вне законнаго времени, это—грѣхъ, *pāci*. „если станетъ играть въ водѣ—*pāci*“. § 53.

¹⁵⁴) Cullav. VI, 3, 1 sqq. ¹⁵⁵) *Idem.* V, 10.

¹⁵⁶) Mahāv. VI, 17, 3. Ср. Пратимокша-сутра. § 38, стр. 46.

¹⁵⁷) Mahāv. VI, 17, 7.

общую массу, вопреки самымъ невысказаннымъ требованіямъ вкуса. Разбираться въ составѣ полученной смѣси (за исключеніемъ особо оговоренныхъ случаевъ), просить прибавки, повторять сборъ подаенія и ѣсть болѣе одного раза въ день запрещалось ¹⁵⁸).

Такъ установился суровый порядокъ зауряднаго ежедневнаго пропитанія. Определенный постъ не былъ въ него включенъ, да и не могъ быть предписанъ, такъ какъ составъ пищи не зависѣлъ отъ принимавшихъ подаеніе; притомъ же, какъ мы раньше видѣли, Будда в принципиально не стоялъ за слишкомъ строгій постъ; его правиломъ было сведеніе пищи на минимумъ, на умеренность въ ѣдѣ, съ признаемъ безразличности состава пищи, если только онъ не сталкивался съ соображеніями нравственнаго или санитарнаго свойства. Изъ этихъ двухъ соображеній и вытекалы нѣкоторыя ограниченія. Призная Буддою неприкосновенность живыхъ существъ ¹⁵⁹) не дозволяла ему и его послѣдователямъ не только убивать животныхъ для ѣды, но и ѣсть мясо существъ, убитыхъ завѣдомо для угощенія монашеской братіи ¹⁶⁰). не исключая и рыбы. Не довольствуясь этимъ общимъ предписаніемъ, сочли нужнымъ особо воспретить ѣсть даже во время голода мясо слоновъ и лошадей, какъ «царственныхъ животныхъ», а какъ «противныхъ, претящихъ»—мясо собакъ, наконецъ, какъ «тварей мстительныхъ»—мясо змѣй, львовъ, тигровъ и другихъ хищниковъ ¹⁶¹). Мало того! къ удивленію, поначоби-

¹⁵⁸) Пратимокша-сутра, Pācittiya-dhamma. § 31: „духовный, небольшой, можетъ съѣсть однажды подаенія въ домѣ милостыни; ежели съѣсть болѣе, это pācī“. § 32: „въ вденіи съ толпой, въ извѣстныхъ обстоятельствахъ, pācī. Эти обстоятельства суть: время болѣзни, время подаенія чиваръ, время шитья чиваръ, время путешествія, плаванія, чрезвычайнаго собранія, угощенія новопосвященныхъ“. § 33: „въ повторительной ѣдѣ. въ извѣстныхъ обстоятельствахъ (болѣзни, подаенія и шитья чиваръ)—pācī“. § 34: „Если кто либо пожелаетъ духовнаго, пришедшаго въ домъ, удовлетворить рисомъ или сластями, онъ можетъ, по желанію, принять двѣ-три полныхъ чаши; если же приметъ болѣе, это pācī. Принявъ двѣ три полныхъ чаши, за симъ духовный долженъ раздѣлить ихъ съ другими“. § 35: „если духовный, будучи приглашенъ, окончить ѣсть, и за симъ снова станетъ вкушать пищу не предложенную, это pācī“, § 37: „если духовный не во время станетъ ѣсть, это pācī“. § 38. „если духовный станетъ ѣсть за день сохраненную пищу, это pācī“.

¹⁵⁹) Пратимокша-сутра, Pācittiya-dhamma. § 61: „если духовныйумышленно лишитъ жизни живое существо, это pācī.“

¹⁶⁰) Mahāv. VI. 31, 14.

¹⁶¹) Id. VI, 23, 10—15.

лась еще одна оригинальная оговорка: воспрещение ѣсть мясо человеческое въ тѣхъ случаяхъ, когда «находились вѣрующіе, благочестивые люди, рѣшавшіеся, въ случаяхъ крайней нужды, или же ради высшаго подвига самоотверженности, жертвовать для спасенія голодающаго кускомъ собственнаго тѣла» ¹⁶²). Съ другой стороны, по исключенію, ради лѣченія такъ называемыхъ «нечеловѣческихъ», то-есть отъ демоническихкихъ силъ происходящихъ болѣзней, разрѣшалось проглотить кусокъ сырого мяса и хлебнуть на бойнѣ крови только что убитаго животнаго ¹⁶³).

Но если такимъ образомъ добровольное вкушеніе мясной пищи воспрещалось буддійскимъ монахамъ, мы, наоборотъ, не видимъ, чтобы это запрещеніе распространялось на ту же пищу, если, она, помимо пхъ вѣдома и воли, такъ сказать невзначай, попадала въ ихъ вишенскую чашу отъ мірянъ,— случай, впрочемъ, надо думать, довольно рѣдкій, въ силу преобладавшаго у индусовъ растительнаго питанія. Въ виду, однако, приказа Будды принимать угощенія отъ мірянъ, въ эти случайныя трапезы могли, невозбранно для монаховъ, входить и мясныя блюда ¹⁶⁴); не даромъ и самъ «Благословенный» не побрезгалъ принять отъ кузнеца Чанды то злополучное кушанье изъ свинины, которое привело его къ смерти отъ диссентеріи! Хорошо освѣдомленные о правилахъ общины, угощавшіе монаховъ хлѣбосола, конечно, и сами старались не вводить дорогихъ гостей въ гастрономическія соблазны ¹⁶⁵) и подлаживались подъ установленный для нихъ вегетеріанскій режимъ. По крайней мѣрѣ въ описаніяхъ обѣдовъ, предлагавшихся даже самыми богатыми людьми, на первомъ мѣстѣ неизмѣнно фигурируетъ все тотъ же сладкій рпсъ, то въ «твердомъ» видѣ (въ родѣ пудинговъ или пироговъ), то вареный на молокѣ, то, наконецъ, въ видѣ совѣсмъ жидкаго отвара, который «не ѣли, а пили» и которому «Благословенный» воспѣлъ цѣлый хвалебный гимнъ за его благотворныя

¹⁶²) Id. VI, 23, 9. ¹⁶³) Id. VI, 23, 10.

¹⁶⁴) Такъ одинъ „новообращенный министр“ подаль каждому монаху по цѣлому мясному блюду. Id. VI, 25, 1-2

¹⁶⁵) Въ угощеніи сетти раджахагскаго упоминаются, однако, гастрономическія „деликатессы“, въ которыя входили разныя пряности (порошокъ изъ ароматичныхъ и пикантныхъ травъ,—сиччу), цикли и соусы изъ мясныхъ препаратовъ, напр., изъ поросенка: Cullay. VI, 4, 1 и Note къ этому тексту въ S. B. E. XX, 179-180.

качества и тѣмъ призналъ его за наилучшую пищу ¹⁶⁶). Далѣе буддійское меню разрѣшало всѣ овощи, разныя мучныя кушанья ¹⁶⁷), молочныя продукты ¹⁶⁸), сотовый медъ ¹⁶⁹). «Прихотными яствами» называетъ Пратимокша горчицу, молоко, масло, медъ, сахаръ, рыбу, мясо, сметану; но пользованіе ими вмѣняется во грѣхъ только тѣмъ, кто, «не будучи больнымъ, самъ выпроситъ ихъ себѣ» ¹⁷⁰). Фрукты дозволялось ѣсть лишь въ ту пору, когда въ нихъ еще не было, или уже не было сѣмянъ, или если они были повреждены огнемъ, либо острымъ орудіемъ, либо ногтями и становились поэтому неспособными къ прозреванію ¹⁷¹). Въ голодное время разрѣшалось, однако, срывать плоды, даже безъ спроса владѣльцевъ, если таковыхъ въ данную минуту не попадалось ¹⁷²). Однако неумѣренное примѣненіе свободы ѣсть фрукты повлекло къ воспрещенію самаго вкуснаго изъ нихъ, манго ¹⁷³).

Упорядочивая вопросъ о пищѣ, Будда не могъ оставить безъ вниманія и напитковъ; онъ разрѣшилъ монахамъ восемь родовъ ихъ, бывшихъ во всеобщемъ употребленіи, а именно: приготовлявшіеся изъ плодовъ манго, джамбу, банапа и мочо; затѣмъ— медъ, виноградный сокъ и сиропъ изъ корня водяной лиліи и другой изъ растенія *Grewia asiatica*. Къ этому надо добавитъ еще сокъ сахарнаго тростника и всякихъ плодовъ, листьевъ и цвѣтовъ, кромѣ входящихъ въ составъ хмельныхъ напитковъ. Такъ запрещены были хлѣбная водка (аррака), пальмовая ¹⁷⁴), настойки изъ овощей ¹⁷⁵) и изъ растенія *Bassia latifolia* ¹⁷⁶).

¹⁶⁶) Cullav. VI, 24, 5—6: „достопримѣчательныя достоинства молока, варенаго съ рисомъ: оно даетъ жизнь, цвѣтъ (лицу), радость и силу (тѣлу), бодрость духа, устраняетъ голодъ, прогоняетъ жажду, упорядочиваетъ соки тѣла, очищаетъ мочевой пузырь, содѣйствуетъ пищеваренію... Какъ цѣлебное средство славить его Совершенныя; а потому рисовое молоко должно быть предлагаемо людямъ, стремящимися къ радости, жаждущими небесной радости и человѣческаго благополучія“.

¹⁶⁷) Mahāv. VI, 36, 8.

¹⁶⁸) Idem. VI, 34.

¹⁶⁹) Id. VI, 24, 2 sq.

¹⁷⁰) Пратимокша, § 39, стр. 46. Мин.

¹⁷¹) Mahāv. V, 5, 2.

¹⁷²) Id. VI, 38 и 39. VI, 17, 8.

¹⁷³) Cullav. V, 34, 1: монахи такъ усердно воспользовались разрѣшеніемъ раджи Вимбисары кушать плоды манго въ его садахъ, что не оставили ни одного плода щедрому хозяину.

¹⁷⁴) Mahāv. VI, 35, 6. Запрещеніе пить пальмовую водку было, „противъ мнѣнія нѣкоторыхъ еретиковъ“, подтверждено вселайскимъ соборомъ: Cullav. XII, 1, 11; по разъясненію Буддагоши, запрещеніе распространялось на водку, изготовляемую „изъ всѣхъ семи сортовъ хлѣбныхъ растеній“.

¹⁷⁵) Mahāv. VI, 35, 6; однако въ VI, 36, 8 дозволено ѣсть всѣ овощи.

¹⁷⁶) Id. VI, 35, 6.

Сопоставляя строгія правила пищевого режима по уставу Будды съ описаніями (хотя бы и сильно преувеличенными) тѣхъ обильныхъ трапезъ, которыми угощали монаховъ міряне, можно замѣтить не малую разницу между нормальнымъ режимомъ и этими, будто бы экстраординарными отступленіями отъ него, которыя, однако, при великомъ усердіи упасакъ, становились явленіемъ столь часто повторявшимся, что оно повело къ злоупотребленіямъ. Въ Раджахагѣ, глядя на то, какъ монахи нѣсколько дней сряду пользовались «превосходными обѣдами» въ разныхъ домахъ, люди стали говорить: «правду сказать, у этихъ шамановъ, идущихъ по слѣдамъ Сына шакьевъ, преудобныя правила, и жизнь у нихъ спокойная: обѣды у нихъ прекрасныя, да и спать они на постеляхъ, защищенныхъ отъ вѣтра; почему бы и намъ не попробовать вести благочестивую жизнь съ этими шаманами?» И пробовали: принимали посвященіе; но какъ только отъ сытныхъ угощеній пришлось переходить на нищенскую чашу,—разочаровывались и роптали. Такихъ Будда встрѣтилъ грозными словами: «какъ дерзнули вы, безумцы, вступать въ иноческую жизнь по уставу столь хорошаго ученія и такой превосходной дисциплины ради вашего брюха? о глупцы! такой поступокъ не поведетъ къ обращенію необращенныхъ, ни къ умноженію числа обращенныхъ!» И обратившись къ монахамъ благонравнымъ, добавилъ: «Я предписываю, шокни, чтобы посвящающій въ упасампаду объявлялъ посвященному о четырехъ условіяхъ предстоящаго ему житія. Благочестивая жизнь поддерживается крохами пищи, подаваемой въ качествѣ милостыни: вотъ чѣмъ должны вы стараться существовать всю вашу жизнь; обѣды, даруемыя санхѣ по приглашенію какъмплибо лицамъ, пища, распредѣляемая по запискамъ (отъ жертвователей) и трапезы въ день упасаты, все это — снисхожденія исключительнаго свойства. Затѣмъ: жизнь благочестивая проводится въ одеждахъ, сшитыхъ изъ лохмотьевъ, подобранныхъ въ кучахъ отбросовъ; въ этихъ рубищахъ должны вы стараться проводить всю жизнь; полотно же, бумажныя, шелковыя, шерстяныя и суковныя ткани, это все—исключеніе. Далѣе: благочестивая жизнь должна протекать у подножія дерева (въ лѣсу); вотъ гдѣ должны вы стараться проводить всю жизнь; вихары же, дома, одно- и двухъ-этажныя, навѣсы, погреба, все это—помѣщенія экстраординарныя. Наконецъ, благочестивая жизнь должна рассчитывать на разлагающуюся

мочу, какъ на нормальное лѣкарство, въ случаѣ болѣзней, въ теченіе всей вашей жизни; топленое же коровье масло и растительное, медъ и сахарный сиропъ. это все—дозволенія исключительнаго свойства»¹⁷⁷⁾. Столь опредѣленное предупрежденіе «о предстоящемъ скудномъ житіи» было, разумѣется, очень похвально по цѣли; но оно стало отталкивать многихъ новообращенныхъ отъ вступленія въ монашество: строгости устава. быть можетъ, скрѣпя сердце, согласны были переносить неознакомившіеся съ ними неофиты, уже пришившіе посвященіе, чтобы не нарушать разъ произнесеннаго обѣта; но предупреждаемые передъ посвященіемъ робѣли возлагать на себя бремена неудобносымыя и «противныя». И вотъ практичный въ своей организаціонной тактикѣ законодатель, въ отмѣну только что сдѣланнаго постановленія, возводитъ посвящающему въ вину предварительное предупрежденіе о скудномъ житіи и замѣняетъ эту мѣру объясненіемъ немедленно послѣ посвященія!¹⁷⁸⁾.

Неувѣренный (да и не безъ фактическаго основанія!) въ нравственной чуткости своихъ учениковъ для самостоятельнаго различенія недозволительнаго отъ допустимаго, Будда былъ вынужденъ въ предѣлахъ устава «скуднаго житія» создавать, ради укрѣпленія дисциплины, правило за правиломъ, ограниченіе за ограниченіемъ, исключеніе за исключеніемъ, стараясь, насколько было можно, согласовать показанія жизненнаго опыта съ основными началами своихъ воззрѣній на аскетизмъ. То была мелочная, утомительная и затыжная работа, опутывавшая иноческую жизнь сложною сѣтью детальныхъ предписаній, съ одной стороны неизбежно вырождавшихся въ мертвящій формализмъ, а съ другой столь же неизбежно приводившихъ къ соблазнительной казуистикѣ въ примѣненіи всей этой массы мелкихъ предписаній, сталкивавшихся другъ съ другомъ и съ требованіями жизни. Добросовѣстные иноки не хотѣли прибѣгать къ уловкамъ казуистики; но они терялись въ непрерывно пароставшей кучѣ правилъ; не знали, какъ поступать въ непредусмотрѣнныхъ или сомнительныхъ случаяхъ. Чтобы положить конецъ недоразумѣніямъ, Будда пояснилъ: «все то, что не было опредѣленно запрещено мною, но что совпадаетъ съ незаконнымъ и противоположно законному, то все—незаконно; а все то, что не было воспрещено мною сло-

¹⁷⁷⁾ Mahāv. I, 30.

¹⁷⁸⁾ Id. I, 31.

вами: «это не подобает вамъ» и что согласно съ закономъ и противоположно незаконному, это все законно; то же самое и относительно всего, что не было опредѣленно дозволено мною. Но что или согласуется съ закономъ, или противорѣчить ему»¹⁷⁹⁾. Однако и это разъясненіе не положило конца недоумѣніямъ и не избавило отъ казуистическихъ способовъ рѣшенія ихъ: возникали все новые вопросы. Вотъ образцы этой цепетильности: «законно ли ѣсть пищу, дозволенную къ употребленію до перваго часа ночи, если она смѣшана съ пищею, разрѣшаемою только до полдня? Пища, допускаемая во всякое время въ теченіе недѣли, будетъ ли законною, если она перемѣшана съ продуктами, которые должны быть употребляемы лишь до полудня того дня, когда они получены? Законно ли смѣшеніе пищи этого послѣдняго рода съ такою, которую разрѣшено ѣсть во всякое время, безъ указанія какихъ-либо сроковъ?» и т. д. и т. д. Будда давалъ отвѣты и на эти казусы, кажется, не замѣчая, какую пыльную, хилою паутиною онъ тѣмъ самымъ опутываетъ свою будто бы «превосходную» дисциплину, какой бездушный формализмъ вводитъ онъ въ свое ученіе, первоначально противопоставлявшее себя раблѣнству браманнческихъ аскетовъ передъ вѣдическими обрядами и мелочными предписаніями. Онъ упускалъ изъ вида, что въ той древней обрядности почти всѣ, даже мельчайшія вѣдическія детали имѣли когда-то внутренней смыслъ, вытекавшій изъ ихъ тѣсной связи съ первоначальными космологическими или религиозными воззрѣніями и что только по забвенію этой связи вѣдическая обрядность или обычай получила суевѣрное, магическое значеніе или стала просто бессмыслицею,—тогда какъ та буддическая казуистика, образцы коей мы привели, была изначала безсодержательной и являлась выраженіемъ только безсилія Будды и въ особенности его учениковъ возрастить въ себѣ прочное, глубоко проникающее аскетическое настроеніе, способное рѣшать въ здоровой духовной свободѣ частные вопросы примѣненія основнаго аскетическаго начала и потому не нуждающагося въ хитросплетеніяхъ мелочнаго законодательства и его заслуженнаго слѣдствія—казуистики. Вырожденіе, на первыхъ же порахъ постигшее добросовѣстнаго, кропотливаго усилія Будды создать точную и прочную аскетическую дисциплину, было естественнымъ слѣдствіемъ его лож-

¹⁷⁹⁾ Id. VI, 40, 1.

лаго приѣма: воспитывать свою братію огражденіями извнѣ, то-есть методомъ отрицательнымъ, запретительнымъ, а не назначеніемъ положительно-воспитательнаго элемента изнутри, что, впрочемъ, и было неизбежно при основномъ нравственномъ изьянѣ буддизма—при его нѣтовщинѣ, пигилизмѣ, при его тщетныхъ усиліяхъ достигнуть «избавленія» челоѣка, а не его спасенія, добиться отрѣшенія отъ жизни, а не обоженія жизни и безсмертія.

Заботясь о созданіи правильныхъ санитарныхъ условій быта для своей общины, Будда, разумѣется, долженъ былъ подумать и о врачебной помощи для больныхъ ея членовъ. Бродячая жизнь въ теченіе ббльшей части года подвергала организмъ монаховъ многимъ опасностямъ. Въ особенности страдали они въ жаркую пору отъ пспурительныхъ лихорадокъ и отъ желудочныхъ заболѣваній. Памятники описываютъ намъ инокѣвъ исхудавшими, обезспленными, пожолтѣвшими въ лицѣ, съ обвисшею кожею и проступающими наружу жилами ¹⁸⁰). И вотъ Будда задается вопросомъ: «какія лѣкарства долженъ я предписать монахамъ въ качествѣ дозволенныхъ, обычныхъ нѣлебныхъ средствъ»? и рѣшаетъ признать за таковыя топленое коровье масло, масло растительное, медъ и сахарный сиропъ. Пользованіе этими средствами онъ ограничилъ временемъ дня, указаннымъ для припята пшци. Но присоединеніе этихъ, еще неспробованныхъ на опытѣ, будто бы лѣчебныхъ веществъ къ случайной смѣси пшци и безъ того часто негигіеничной, только ухудшало положеніе больныхъ ¹⁸¹). И вотъ начинается добавленіе буддійскаго фармацевтическаго матеріала и расширеніе условій его примѣненія, по случайнымъ указаніямъ опыта и по личнымъ соображеніямъ Будды, причемъ, однако, есть основаніе думать, что первый факторъ былъ преобладающимъ въ развитіи этой оригинальной медицины. Впослѣдствіи же всѣ или почти всѣ принятія предписанія относились заднимъ числомъ къ происхожденію отъ самого Будды. Такъ ввели въ лѣчебный обиходъ разныя жирныя, ароматическія и смолистыя вещества и соли, корни, листья и плоды многихъ растений, различныя пастойки, мази и порошки ¹⁸²) и т. д., до такихъ экстраординарныхъ средствъ, какъ сырое свиное мясо и кровь для про-

¹⁸⁰) Id. VI, 1, 1.

¹⁸¹) Id. VI, 1, 2—4.

¹⁸²) Подробности можно найти въ шестомъ отдѣлѣ Магавагги.

тиводѣйствія такъ называемымъ «пчеловѣческимъ» (демоническимъ) болѣзнямъ ¹⁸²⁾). Такимъ образомъ, въ противорѣчїе съ приписываемымъ Буддѣ изреченїемъ, что нормальнымъ, универсальнымъ лѣчебнымъ средствомъ истинному монаху должна бы служить одна разлагающаяся моча, а всѣ другія средства дозволительны лишь въ исключительныхъ случаяхъ,—постепенно накопился довольно сложный сбродъ фармацевтическаго матеріала, вызвавшій потребность въ нѣкоторыхъ аптечныхъ приспособленїяхъ ¹⁸⁴⁾. Далѣе введено было употребленіе массажа, компрессовъ и нѣкоторыхъ хирургическихъ приѣмовъ ¹⁸⁵⁾. Мы не станемъ вдаваться въ разсмотрѣніе этой причудливой терапіи, черпавшей вѣроятно обильно изъ тогдашней народной, полусуевѣрной лѣчебной практики ¹⁸⁶⁾ и изъ общиндусскихъ медицинскихъ познанїй и предположенїй ¹⁸⁶⁾; укажемъ только на сохранявшїяся въ Магаваггѣ описанїя многочисленныхъ куріозныхъ, неудачныхъ экспериментовъ, приписываемыхъ Буддѣ въ его попыткахъ лѣчить разныя болѣзни ¹⁸⁷⁾, а также на его вмѣшательство въ терапевтическіе и хирургическіе приѣмы современныхъ ему медиковъ ¹⁸⁸⁾. причѣмъ руководящимъ началомъ у него и въ такихъ случаяхъ являлись не столько соображенїя медицинскаго свойства, сколько опасенїя подать поводъ къ какому-либо нравственному соблазну, «помѣшать обращенїю еще не обращенныхъ» ¹⁸⁹⁾.

¹⁸²⁾ Mahāv. VI, 10.

¹⁸⁴⁾ Разрѣшенїе аптекарской посуды, ступы, пестика—Mahāv. VI, 9, 2; VI, 12.

¹⁸⁵⁾ Idem. VI, 14, 5; воспрещенїе клістировъ по соображенїямъ нравственнаго свойства—VI, 22, 4.

^{185a)} Интересный примѣръ включенїя въ буддїйскую медицинскую практику стариннаго суевѣрнаго заклятїя противъ укуса змѣй сохранился въ Чуллаваггѣ, V, 6; заклятїе состоитъ въ выраженїи любви къ четыремъ „царственнымъ родамъ“ змѣй и въ пожеланїи мира и благополучїя „всѣмъ живымъ тварямъ, каковы бы онѣ ни были“; прибавлено, однако, противопоставленїе „безконечности Будды, Истины (дхаммы) и Порядка (сантѣ) ограниченности пресмыкающихся и пользующихъ существъ: змѣй, скорпіоновъ, стеножекъ, пауковъ, ящерицъ, крысъ и мышей“. Заклятїе это вошло и въ одну изъ джатакъ, № 203. II, 144 sqq. Fansböll.

¹⁸⁶⁾ Ср. Wise. Hindu Medecine и Jolly. Indische Medizin въ Grundriss der indo-arisch. Philol. u. Altertumsk. III B. 10 Heft.

¹⁸⁷⁾ Напр., Mahāv VI, 13; 14.

¹⁸⁸⁾ Id., VI, 22.

¹⁸⁹⁾ Id. VI, 22, 3.

Достойно замѣчаніа, что вездѣ, въ первоначальныхъ повѣствованіяхъ этого рода, Будда съ полною правдоподобностью изображается какъ обыкновенный, осторожный, хладнокровно расчетливый человѣкъ, нащупывающій, удачно или неудачно, практическія мѣры и соображающійся съ данными опыта и со своею общею главною цѣлью; почти нигдѣ въ этихъ раннихъ памятникахъ онъ не фигурируетъ въ качествѣ чудотворца-цѣлителя, врачующаго сверхъестественными средствами. Если и встрѣчаются рѣдкія черты этого рода ^{189a)}, онѣ—явное добавленіе поры позднѣйшей; но существенно важно то, что даже и она очень сдержанна въ приписываніи Буддѣ чудесъ этого рода; въ яркую противоположность Основателю христіанства, основатель буддизма чудотворцемъ-цѣлителемъ не былъ ни въ жизни, ни даже въ легендѣ,—черта характерная для того въ комъ, при полномъ обезцѣненіи жизни, не было мѣста для глубокаго состраданія къ физическому страданію.

Этимъ объясняется рѣдкое въ памятникахъ упоминаніе о внушеніяхъ Будды монахамъ ухаживать за больными. Вотъ наиболѣе важный, но чуть ли не единственный въ этомъ родѣ рассказъ: однажды, обходя вечеромъ, вмѣстѣ съ Анапдою, спальни монаховъ, Будда наткнулся на одного изъ нихъ, обезсилѣвшаго отъ поноса и валявшагося въ пачистотахъ. «Почему братья не ухаживаютъ за тобою?»—спросилъ Будда. «Потому, что я имъ ни къ чему уже не пригоденъ»,—прошепталъ больной. Тогда «Благословенный» послалъ Анапду за водою; вдвоемъ обмыли они страждущаго и уложили въ постель. А наутро Будда созвалъ иноковъ и пристыдилъ ихъ словами: «у васъ цѣтъ ни отцовъ, ни матерей, чтобы въ случаѣ недуга, ходить за вами; и если вы не будете помогать другъ другу,—кто поможетъ вамъ? Объявляю вамъ: тотъ, кто охотливъ послужить мнѣ, пусть, вмѣсто того, послужитъ больному» ¹⁹⁰⁾. Обязанность эту, прежде всего, онъ возложилъ на учениковъ или послушниковъ при старшихъ инокахъ, въ случаѣ болѣзни таковыя ¹⁹¹⁾: но, обратно, ту же обязанность вмѣнялъ онъ въ долгъ и «старшимъ», «учителямъ, наставникамъ» по отношенію

^{189a)} По бирманской легендѣ, Bigandet, ch. 9, p. 156. онъ однажды будто бы прекратилъ туму въ Весали, вызвавши обильный ливень, который свесъ своими потоками трупы, заражавшія мѣстность. Будда прекратилъ также жестокія боли, мучившія его отца во время тажкой болѣзни, что однако не остановило смерти старца:—*ibid.* p. 192.

¹⁹⁰⁾ Mahāv. VIII, 26. 1—3.

¹⁹¹⁾ *id.* 4; I, 25, 24; I, 32, 3.

къ большимъ ученикамъ ¹⁹²⁾. Указать онъ тутъ же на извняющія ухаживающихъ за больнымъ трудности этого дѣла; но «некомпетентными» въ немъ призналъ только лицъ, не смыслящихъ ничего въ правилахъ діеты и въ томъ, что вообще полезно или вредно больному; даѣе—не умѣющихъ предписать надлежащаго врачебнаго средства. и, наконецъ. «тѣхъ, кто служитъ больному не по любви», а по принужденію, кто съ отвращеніемъ относится къ преташимъ свойствамъ и слѣдствіямъ недуговъ и кто не умѣетъ «отъ времени до времени научить, ободрить, воодушевить и обрадовать пациента благочестивою рѣчью» ¹⁹³⁾. Безспорно, эти директивы превосходны: но характерно то, что среди кучи столькихъ предписаній и повтореній о всевозможныхъ мелочахъ внѣшней дисциплины, мы почти не встрѣчаемъ напоминаній объ этомъ послушаніи ^{193a)}, ни возведенія этого рода проявленій любви къ ближнему въ особо важную обязанность и заслугу. Не видимъ и попытокъ правильно организовать врачебную помощь среди иноковъ,—ничего подобнаго больницамъ и больничиягамъ. Во всякомъ случаѣ міряне и міряпки проявляли въ этомъ отношеніи болѣе усердія и даже самоотверженности, нежели ипоки ¹⁹⁴⁾. Не было, повидимому, недостатка и во врачахъ, мірянахъ же, изъявлявшихъ желаніе лѣчить братію, конечно. безвозмездно, начиная отъ заурядныхъ и малосвѣдущихъ врачей ¹⁹⁵⁾ и кончая лейбъ-медикомъ раджи Бимбисары, тѣмъ Дживакою Комарабхатчею, который будто бы затмилъ славу «многихъ всемірно-извѣстныхъ врачей», вылѣчилъ самого Будду, а затѣмъ сталъ однимъ изъ покровителей и благотворителей его общины, своими совѣтами (напримѣръ, о введеніи банн и приличной одежды), содѣйствовавшимъ не мало ея санитарному благоустройству ¹⁹⁶⁾.

13.

Переходя къ описанію внутренней жизни буддійской общины, намъ слѣдуетъ прежде всего остановить вниманіе на

¹⁹²⁾ Id. I, 26, 11; I, 33, 1. ¹⁹³⁾ Id. VIII, 26, 5—8.

^{193a)} Такъ встрѣчается предписаніе отводить больнымъ лучшія мѣста въ спальняхъ и вообще не тревожить ихъ: Cullav. VI, 10, 2.

¹⁹⁴⁾ Примѣръ: Mahāv. VI, 22.

¹⁹⁵⁾ Какъ тотъ Акасаготта, котораго Будда обозвалъ дуракомъ: Idem. VI, 22, 2.

¹⁹⁶⁾ О немъ подробно—Магаватта, VIII, 1, гдѣ сообщается и романтическая легенда о его происхожденіи. Ср. Bigandet, ch. 9, pp. 184 ss.

условіяхъ вступленія въ санху. И уже здѣсь, на первомъ шагѣ, ярко и рѣшительно обнаруживается преобладаніе въ этой монашеской общинѣ правового начала не только надъ религіознымъ, но и надъ нравственнымъ. опять—въ глубокой противоположности къ христіанству. Санха—не Церковь, не духовная семья, утверждающаяся на вѣрѣ въ Бога и внутренне сплоченная силою мистическаго единенія съ Нимъ, какъ съ душою и животворяющею энергіей цѣлостнаго духовнаго организма. Санха не болѣе, какъ земное, человѣческое сообщество, связанное извѣстными правовыми отношеніями, выраженными въ опредѣленныхъ, точныхъ формулахъ, включающихъ въ себя рядъ правъ и обязанностей. Это сообщество, хотя и предназначаемое для цѣлей нематеріальныхъ, зяждется, однако, на внѣшнихъ, договорныхъ отношеніяхъ, непринужденно признаваемыхъ и столь же легко расторгаемыхъ нарушеніемъ обѣщаній или отказомъ отъ нихъ. Связующее начало этого общенія отнюдь не внутренній, невидимый, мистическій союзъ сочленовъ другъ съ другомъ и съ главою общины. Для такого мистическаго единенія въ буддизмѣ не было внутренняго духовнаго содержанія, которое можетъ быть только религіознымъ: Богъ отсутствовалъ въ системѣ буддійскаго міровоззрѣнія и жизнепониманія, а основатель общины еще не подвергся обоготворенію въ эту раннюю пору; онъ имѣлъ значеніе лишь наставника на путь избавленія отъ скорби бытія и былъ образцомъ шествованія по этому пути. Не его личность объединяла учениковъ; объединяло его ученіе. Въ противоположность Христу, изъ самого Будды не истекали рѣки воды живой, текущей въ жизнь вѣчную; только изъ того, чему онъ училъ, должно было воспослѣдовать избавленіе отъ личной жизни, шрвана вѣчная. Оттого ученики Готамы, въ противоположность ученикамъ Христовымъ, могли воскликнуть: «не благодатію мы спасены, а знаніемъ; не Божіею милостію мы таковы, а самими собою; не Буддою, а Дхаммою достигнемъ мы избавленія!».

Примѣръ самого основателя санхи, не претендовавшаго быть существомъ божественнымъ, показывалъ, что это своеобразное спасеніе не стояло въ необходимой зависимости отъ принадлежности къ жалкому подобію церкви, каковою являлась санха. Спасеніе было возможно безъ нея и до нея, въ одиночку, особнякомъ; именно такъ достигли его самъ Будда и первые ученики, которымъ древнія, приведенныя нами про-

данія приписываютъ поэтому объѣтъ не трехчленный, а дву-членный,—присоединенія къ Буддѣ и къ Дхаммѣ (къ ученію), такъ какъ послѣдній членъ буддійской тріады, санха, тогда еще не сложилась. Несущественность ея личности для спасенія съ догматической точки зрѣнія такова, что одинъ изъ лучшихъ знатоковъ первоначальнаго буддизма, Ольденбергъ, рѣшился, «хотя и не безъ сомнѣній», выступить съ предположеніемъ, «правда, не имѣющимъ подтвержденія въ преданіи», будто тройчная формула объѣта при вступленіи въ буддизмъ вообще еще не существовала во времена самого Будды и возникла лишь послѣ его кончины, какъ необходимое и единственно-возможное возмѣщеніе и преемство его личнаго авторитета, пресѣкающагося смертью и нѣчимъ инымъ личнымъ авторитетомъ незамѣнимаго ¹⁾. Если это предположеніе и сталкивается съ древнѣйшими до насъ дошедшими свидѣтельствами памятниковъ, определенно приписывающими самому Буддѣ установленіе посвященія въ ученики «троекратнымъ заявленіемъ о томъ, что вступающій прибѣгаетъ къ *тройному* убѣжищу: къ Буддѣ, Дхаммѣ и Санхѣ» ²⁾, мы, тѣмъ не менѣе, въ силу предшествующихъ соображеній, въ правѣ полагать, что не только въ эту раннюю пору, но и въ послѣдующую, составныя начала буддійской тріады считались не равнозначительными, не равноцѣнными, въ томъ смыслѣ, что главнымъ, первенствующимъ началомъ въ ней была не санха, и даже не основатель ея, а ученіе. Да и впоследствии, когда личность основателя чрезвычайно возросла въ догматическомъ значеніи, главенство и первенство въ цѣнности осталось все же за дхаммою, а не за Буддою. Что же касается санхи, то, хотя, послѣ смерти его, она и окрѣпла въ своихъ правомочіяхъ, однако лишь въ качествѣ хранительницы чистаго ученія и предписаній Будды. Но даже и тогда она осталась инстанціей не существенной въ процессѣ духовной жизни буддистовъ: единою «спасающею церковью» санха никогда не была и быть не могла безъ искаженія основнаго начала буддійскаго ученія: «будьте сами свѣточами себѣ; будьте сами себѣ убѣжищемъ; не ищите никакого внѣш-

¹⁾ Buddha. 5 Aufl. S. 395.

²⁾ Mahāvāgga, I, 12, 3—4. Тройная формула, трижды повторяемая, дана въ Khuddako-Pātho. I. См. Khuddaka-Pātho. Нѣм. переводъ Зейденштюкера. Breslau. 1910. S. 7—8.

наго убѣжща; крѣпко держитесь свѣточа истины; крѣпкимъ убѣжищемъ имѣйте истину; не ищите никакого иного убѣжща; помимо сампхъ себя» ³⁾; въ «ученіи и дисциплинѣ обрѣтается благородный восьмиричный путь и въ немъ одномъ—истинная святость человѣка» ⁴⁾.

Церковь немислима безъ Божественнаго Спасителя; а Его не было въ буддизмѣ, гдѣ, на мѣстѣ Единороднаго Сына и Слова Божія, стоялъ только человѣческій мудрецъ со своимъ отвлеченно-философскимъ словомъ, хотя и величавшій себя «путемъ», но не дерзавшій сказать: «я не только—путь, но и жизнь и воскресеніе!». Церковь спасающая возможна только при пребываніи въ ней Духа Божія, Духа Святаго, духа не только разума, не только премудрости (на что претендовала и буддѣйская дхамма), но и Духа—«Жизни Подателя» и Духа Любви, тогда какъ буддизмъ заранѣе отрекся и отъ любви, и отъ жизни. Не было поэтому въ санхѣ и проводниковъ благодати, даровъ Духа Святаго, ибо отринуть былъ здѣсь самый источникъ ихъ, и самая святыня, само «Сокровище благихъ» замѣнено было безнадежною пустотою Nirvāṇa. На мѣсто благоговѣйнаго порыва «души, тоскующей въ изгнаніи своемъ», порыва къ «полнотѣ, Исполняющаго всяческое во всемъ», въ буддѣйскую душу, извѣрившуюся въ смыслѣ и цѣнности бытія и потому искавшую не спасенія, а «избавленія», прокралось «ощущеніе пустоты» ⁵⁾ всего сущаго и грядущаго.

Для чего же, при такихъ условіяхъ, нужна была, однако, санха, эта община не вѣрующихъ, не любящихъ сыновъ единаго Отца Небеснаго, усыновленныхъ Ему и взаимно объединенныхъ Сыномъ Человѣческимъ, Богочеловѣкомъ, а община только «знающихъ» законъ мудрости, община только точныхъ исполнителей его? Нужна она была лишь какъ пособіе къ знанію этого закона. Онъ былъ постижимъ и безъ нея; но въ ней, держательницѣ преданія, отъ Учителя идущаго, законъ будто бы наиболѣе точно сохранился. Онъ былъ осуществимъ и безъ нея, самостоятельно, въ одиночку; но въ ея средѣ были, будто бы, явлены образцы жизни и мысли, достойные подражанія, опытъ и совѣты уже преуспѣвшихъ, готовыхъ на помощь желавшимъ преуспѣвать, но еще пенавыкшимъ въ «пути». Санха не дерзала сказать вступающему, новообра-

³⁾ Mahāparinibbāna-sutta. II, 33.

⁴⁾ Idem. V, 62.

⁵⁾ Sullav. XII, 2, 5.

ценному: «принди ко мѣ, ибо внѣ меня нѣтъ спасенія». Изречь это рѣшалась не санха, а дхамма, объявившая, устами Готамы: «пусты, лишены святыхъ системы всѣхъ другихъ учителей... истинная святость—въ благородномъ восьмеричномъ пути, и только въ немъ одномъ»⁶⁾); но санха своимъ убѣжденіями и примѣромъ, какъ бы вѣщала: «принди ко мѣ и удостовѣрься, какъ можно достигнуть избавленія отъ золь бытія, какъ можно вести святую и «легкую жизнь».

Санха и дхамма были такимъ образомъ только пособіемъ, а не сущностью процесса спасенія, который, въ буддійскомъ смыслѣ, всегда сосредоточивался во внутреннемъ, непремѣнно индивидуальномъ, самодовлѣющемъ переживаніи. И пособіе санхи, по характеру своему, было только внѣшнее, предохранительное отъ двойного заблужденія: въ знаніи и въ поведеніи, охрана отъ ложнаго сужденія и отъ несправедливаго дѣйствія. Ни на какую специфически-коллективную способность познаванія истины и ни на какія-либо особливныя силы для осуществленія праведности санха не претендовала, какъ и не мечтала она собрать въ себя всѣхъ людей, стать всеобъемлющею, всечеловѣческой семьей. Не втянуть въ себя цѣлый міръ хотѣла она, чтобы сдѣлать его единымъ царствомъ праведности, гдѣ исчезало бы раздѣленіе на грѣшныхъ и святыхъ: наоборотъ, она принципиально и рѣзко противопоставляла огромному грѣшному міру себя, какъ «малое стадо» избранныхъ святыхъ, добровольно стекающихся въ нее изъ міра, спасать который въ его цѣломъ, ни даже въ большинствѣ, она не думала, какъ и не считала этого возможнымъ, убѣжденная въ правильности словъ Будды: «здоровое ученіе—не для глупцовъ; здоровое ученіе—для немногихъ». Она и въ этомъ смыслѣ, слѣдовательно, была не церковью, а общиной, узкой по цѣлямъ и предѣламъ дѣятельности корпораціею, которая, по общей тенденціи буддизма и въ слухъ вліянія прецедентовъ, выработанныхъ укладомъ индусскаго быта, могла вылиться въ форму только аскетическаго, монашескаго общежитія, могла стать только замкнутымъ, небольшимъ оазисомъ среди широкаго моря мірской суеты.

Какъ таковая, она пуждалась во внѣшнемъ связующемъ началѣ, которымъ бы она отграничивалась отъ окружающаго міра и опредѣляла бы въ собственной средѣ права и обязан-

⁶⁾ Mahāparinibbāna-sutta. V, 62.

ности своихъ сочленовъ. Такимъ-то началомъ и стала для санхи ипическій обѣтъ, съ одной стороны—праводарующій, съ другой—правоограпичающій. Опираясь на него, санха могла бы воскликнуть: «къ свободѣ призваны вы, братія!», разумѣя подъ свободою непричастность мірекимъ вождельніямъ, заботамъ и повинностямъ, съ ними связаннымъ; но вмѣстѣ съ тѣмъ она должна была бы добавить: «къ порядку и къ строгой дисциплинѣ призваны вы, братія», какъ члены духовной семьи, отшедшей отъ міра для того, чтобы угасить похотливую жажду жизни напѣткомъ небытія, «амритоу нирваны».

Сообразно съ взложеннымъ, формула вступленія въ буддійскую монашескую общину съ самаго начала стала двустепенною, распадаясь на обѣтъ паббаджи и на обѣтъ упасампады. Первый не былъ пововеденіемъ буддистовъ; они въ данномъ случаѣ только переняли актъ, искони встрѣчавшійся въ индусскомъ быту. Уходя мірянъ въ уединеніе или, вѣрнѣе, выходя въ бездомовное, безпріютное состояніе, паббаджа, съ незапамятныхъ временъ практиковалась въ браманнзмѣ и среди разныхъ, отклонявшихся отъ него сектъ; у джайнъ въ особенности она была повседневымъ явленіемъ. Для поступка столь естественнаго, общеизвѣстнаго и похвальнаго съ индусской точки зрѣнія не требовалось особыхъ формальностей; достаточно было произносимаго въ чьемъ-либо присутствіи рѣшенія разстаться съ міромъ. Несмотря на такую простоту формы, заявленіе это имѣло, однако, значеніе правового акта, чрезвычайно важнаго по своимъ слѣдствіямъ: то было добровольное самовыключеніе личности изъ всей области политическихъ, гражданскихъ и экономическихъ отношеній, снятіе съ себя однимъ взмахомъ всѣхъ обязательствъ предъ государствомъ, обществомъ и собственною семьей, ибо бракъ считался расторгнутымъ паббаджею. Имущественныя права переходили послѣ нея къ родственникамъ, а служебныя повинности относительно общенія и государственной власти прекращались, причѣмъ ни одно изъ учреждений не считало себя правомочнымъ принудительно противождать рѣшенію отрекавшагося отъ мірскихъ обязанностей. Выше, говоря объ общендусскомъ аскетизмѣ, мы указали на то, что и частныя лица, и выразнители взглядовъ закона ограничивались въ подобныхъ случаяхъ по большей мѣрѣ уговорамъ да совѣтамъ, и только. То же самое отношеніе къ паббаджѣ наблюдается и въ исторіи буд-

дизма. Ущажение переходовъ въ монашеское житіе, какъ мы видѣли, вызывало иногда ропотъ въ толпѣ, да и то не на долго; до препятствій со стороны властей и народа дѣло не доходило. Поэтическіе исповѣди монаховъ и монахинь, собранныя въ Тера—и Тери-гатѣ, раскрываютъ передъ нами картину той изумительной легкости, съ которою, ради иночества или подвижничества, разрывались гражданскія и семейныя связи. Вотъ, напримѣръ, Джемто, сынъ придворнаго жреца, «одуренный тщеславіемъ знатнаго происхожденія, опьяненный высокимъ положеніемъ и богатствомъ, гордившійся своею кастою, не признававшій никого равнымъ себѣ», отрезвляется «сразу» отъ всего этого ⁷⁾. Вотъ «правильно рожденная дочь отца, Авопама, происходящая изъ «высокаго, гордаго рода», одаренная красотою, окруженная роскошью, та, за которую сватались княжичи и сыны богачей, вдругъ уходитъ въ паббаджу, отказавшись отъ всего, обривши себѣ голову, облекшись въ рубище ⁸⁾. Столь же легко, какъ съ съ имѣніемъ и деньгами, разставались съ женою, съ дѣтьми ⁹⁾: въ Терагатѣ («Пѣсняхъ старѣйшинъ») мы встрѣчаемъ колоритныя описанія, какъ рѣшившійся на паббаджу семьянинъ отстрашаетъ отъ себя «смертныя сѣти» въ лицѣ жены, разряженной, богато изукрашенной, держащей на рукахъ его ребенка, не останавливаясь даже передъ угрозой, что младенцу грозитъ участь «быть брошеннымъ на растерзаніе шакаламъ и псамъ» ¹⁰⁾.

⁷⁾ Theragāthā, № 423 sqq. въ *Lieder der Mönche und Nonnen Gotamo Buddho's. Aus den Theragāthā und Therīgathā übersetzt von K. E. Neumann. Berlin, 1899.*

⁸⁾ Therīgathā, № 151 sq. ⁹⁾ Therāgathā, № 512.

¹⁰⁾ Приводимъ, въ размѣрѣхъ подлинника и съ посылкою большою близостью къ нему, переводъ этой драматической пьесы, въ качествѣ характернаго образца своеобразной иноческой поэзіи буддизма:

Кало: Когда-то странникомъ былъ я;
Потомъ охотникомъ я сталъ;
Но въ сѣть любви попалъ я самъ
И въ ней спасенія не нашель.
Меня ты хочешь обольстить
Тѣмъ, что ты сына мѣ далъ;
Но я прощаюся съ тобой,
Чтобъ снова безотчизнымъ стать.

Чана: Не гнѣвайся, мой ясный князь.
Не гнѣвайся, герой святой!
Кто предавъ гнѣву, тотъ нечистъ,
Не знаетъ покаянья тотъ.

Съ того, кто такъ рѣшительно могъ порвать съ обязанностями мужа и отца, столь священными по индусскимъ понятіямъ и столь ревниво охранявшимся закономъ, съ того, одновременно съ семейными связями, спадали и кастовыя узы. Мы видѣли это въ браманическомъ подвижничествѣ; то же— и въ буддизмѣ. Самъ Готама говоритъ: «какъ великія рѣки: Ганга, Ямуна, Ачиравати, Сарабху и Махи, достигши Вели-

Кало: Прощай, змѣвное гвѣздо!
Какъ оставаться со змѣей?
Аскета къ гибели влечетъ
Коварство женское всегда.

Чана: Вернись, супругъ мой дорогой!
Вкушай отраду бытія,
Какъ въ дни былые, а меня
Оставь покорною рабой.
Взгляни: какъ злато, на холмахъ
Цветы акаціи блестятъ;
Благоухаетъ надъ прудомъ
Ліанъ причудливая сѣть;
Такъ и въ объятіяхъ своихъ
Обвѣю вѣгой я тебя
И сладкой грѣзой усыплю.
Иль къ красотѣ моей ты слѣпъ?

Кало: Такъ пташку вольную зовѣтъ
Ловецъ въ погибельную сѣть.
Соблазнъ змѣинный красоты
Уже безвластенъ надо мной.

Чана: Взгляни на сына своего!
О, какъ тебѣ подобенъ онъ!
Ужель за то, что мною онъ
Рожденъ, покинешь ты меня?..

Кало: Жену, дитя, родной очагъ
Мудрецъ отринувъ отъ себя;
Къ свободѣ полной, чуждый узъ,
Къ уединенью онъ спѣшитъ.

Чана: Смотри: въ рукахъ моихъ топоръ;
Ребенка на порогъ имъ
Убью сейчасъ! Останься здѣсь!
Дитя родное пожалѣй!

Кало: Хотя-бъ шакаламъ или псамъ
Его ты бросила при мнѣ,
Къ себѣ, преступная жена,
Меня ты вновь не привлечешь!

Чана: О, если такъ..., тогда—проси!
Благославляю я тебя!

каго Океана, теряютъ свои старыя имена и свое происхожденіе, и пріемлютъ единое имя Великаго Океана, такъ монахи, и четыре касты, кшатрій и брахмановъ, вайшій и шудръ, когда принадлежащіе къ нимъ, согласно ученію и закону, Совершеннымъ возвѣщенному, отрекутся отъ родины и вступятъ въ состояніе бездомности, они утрачиваютъ старыя имена и старое родословіе и зовутся единымъ именемъ аскетовъ, грядущихъ во слѣдъ Сыну шакьевъ» ¹¹⁾). И закономѣрность такой перемѣны общественнаго положенія безъ колебаній подтверждается и свѣтскою властью, которая съ момента паббаджи отказывается отъ своихъ правъ на уходящаго. Таковъ отвѣтъ раджи магадхскаго Аджатакатту Буддѣ на запросъ объ этомъ: «если бы (спрашиваетъ Готама) какой-либо рабъ или слуга твой, встающій раньше тебя и лежащійся спать поздне тебя, выполняющій твои приказанія, предупреждающій желанія твои, обривши себѣ голову и бороду и облекшись въ желтую одежду, покинулъ домъ и удалился въ паббаджу,— ужели ты сказалъ бы: «приведите мнѣ этого человѣка обратно! пусть будетъ онъ снова рабомъ и слугою!»— «Конечно, нѣтъ» отвѣтствуетъ царь. «Наоборотъ, мы сами почтительно пріѣхивали бы его, встали бы предъ нимъ, а его пригласили бы сѣсть, предложили бы ему одѣяніе, кушачье, охрану, защиту и покровительство, награждая подвижничество уже при жизни подвижника видимою наградою» ¹²⁾).

Одно удаленіе въ паббаджу, впрочемъ, еще не было тождественно со вступленіемъ въ буддійскую общину. Паббаджа была очень опредѣленнымъ выходомъ изъ мірскаго, свѣтскаго строя; но сама по себѣ она еще не предвѣшала выбора той или иной формы подвижнической жизни. Присоединеніе къ буддійскому монашеству совершалось въ первое время опредѣленнымъ заявленіемъ объ этомъ самому Буддѣ ¹³⁾, который на таковое обыкновенно отвѣчалъ: «принди, монахъ! хорошо изложено ученіе; веди праведный образъ

¹¹⁾ Cullavagga. IX, 1, 4.

¹²⁾ Digha-nikāya. 1 Thl. 2 Rede. B. 1, S. 78—79 Neum.

¹³⁾ Этому заявленію источники придали шаблонную форму: „тяжело человѣку, живущему дома, вести высшую жизнь во всей ея полнотѣ, частотѣ и ясности совершенствъ; а потому отрѣжу себѣ волосы и бороду, облекусь въ оранжевую одежду и выйду изъ жизни домохозяина въ состояніе безпріютности“. Такъ въ Тевиджа-суттѣ, I, 47 и въ Mahāvagga, V, 13, 1.

жизни ради полного угашенія страданія». Такова была древнѣйшая и простѣйшая форма посвященія, упасампады ¹⁴⁾, обязательная по смыслу своему, но едва ли по внѣшнему выраженію, которое могло быть вѣроятно и инымъ, судя по тому, что еще подъ самый конецъ жизни Будды могли иногда обходиться безъ опредѣленной формулы посвященія, какъ это видимъ, напримѣръ, при принятіи Субхадды, гдѣ ограничили возліяніемъ воды на главу неофита и пропнесеніемъ текста «о освѣченности тѣла», послѣ чего самъ Будда даровалъ новообращенному высшую янческую степень, несмотря на его еще отроческій возрастъ ¹⁵⁾. Очевидно, при жизни Будды существеннымъ признакомъ принятія въ члены общины считали не самую формулу посвященія, а фактъ согласія Учителя, какъ бы то ни было имъ выраженный. Вотъ почему даже уже посвященные считали долгомъ закрѣпить упасампаду личнымъ благословеніемъ Будды, для чего и шли къ нему нарочно, иногда издалека. Старѣйшины одобряли этотъ обычай ¹⁶⁾; но дѣлать его обязательнымъ было все же неудобно; вслѣдствіе чего, какъ мы видѣли, Будда и поспѣшилъ разрѣшить своимъ ученикамъ, помимо его самого, принимать желающихъ вступить въ общину. Благоразуміе требовало однако обусловить этотъ облегченный способъ ¹⁷⁾, хотя бы минимальными, но опредѣленными формальностями. Таковыя мы и видимъ въ обрѣтѣ упасампады, установленіе коего Магавагга приписываетъ, конечно, самому Буддѣ, и который во всякомъ случаѣ съ самой древней поры считался законнымъ признакомъ вступленія въ санху. «Я дозволяю вамъ, монахи (сказалъ будто бы Учитель) разрѣшать посвященіе въ паббаджу и упсампаду слѣдующимъ образомъ: пусть желающій принять посвященіе предварительно сбѣтетъ себѣ бороду и волосы на головѣ, облечется въ желтую (оранжевую) одежду, приладитъ верхнее платье такъ, чтобы прикрыто было только одно плечо, преклонится главою къ ногамъ монаховъ и затѣмъ, присѣвши и поднявши вверхъ сложенные вмѣстѣ руки,

¹⁴⁾ Mhv. (такъ впредь будемъ обозначать Магаваггу) I, 6, 32 и 34.

¹⁵⁾ Изъ Чуллакасетти-джатаки, № 4, въ Buddhist Birth-Stories, p. 161 sq. и комментарія Буддагоши въ Buddhist Suttas (S. B. E. XI. 110—111 Note 2).

¹⁶⁾ Mhv. V. 13, 3—4.

¹⁷⁾ Принимали въ общину иногда даже безъ всякой просьбы вступающаго Mhv. I, 29, 7.

пусть онъ молвить: «я прибѣгаю къ Буддѣ; я прибѣгаю къ Дхаммѣ; я прибѣгаю къ Санхѣ!» И пусть трижды повторить онъ это заявленіе» ¹⁸⁾).

Однако, опытъ не замедлилъ обнаружить неудобство этого слишкомъ упрощеннаго способа принятія въ общину, въ томъ смыслѣ, что съ одной стороны онъ не ограждалъ желавшаго вступить отъ произвола лицъ, случайно рѣшавшихъ его участь, а съ другой потому, что постановлявшіе рѣшеніе сами иногда оказывались некомпетентными по своему духовному развитію для произнесенія сознательнаго и осмотрительнаго приговора. Въ виду этого, Будда отмѣнилъ прежнюю формулу упасампады, произносявшаюся передъ отдѣльными монахами и замѣнилъ ее «форменнымъ актомъ заявленія вступающаго передъ лицомъ цѣлой общины» ¹⁹⁾ или же, по меньшей мѣрѣ, десяти монаховъ, причемъ эту норму въ послѣдствіи пришлось понизить до четырехъ присутствующихъ и пятого, председателя, въ «порубежныхъ», то есть отдаленныхъ мѣстностяхъ, гдѣ иногда приходилось дожидаться года по три случая собрать пятерыхъ членовъ законнаго засѣданія ²⁰⁾. Кроме того, постановлено было, что право посвящать дается монаху не ранѣе, какъ черезъ десять лѣтъ послѣ его собственнаго вступленія въ иноческій санъ ²¹⁾. Въ послѣдствіи къ этому ограниченію прибавилось другое, очень важное: дозволять совершать чинъ посвященія только «ученымъ, компетентнымъ» монахамъ, во избѣжаніе соблазна, имѣвшаго мѣсто въ тѣхъ случаяхъ, когда посвящаемый, ученикъ, оказывался болѣе знающимъ и развитымъ, чѣмъ его духовный наставникъ, и когда первый ставилъ второму вступикъ вопросамъ или возраженіями ²²⁾.

Въ окончательномъ сложившемся видѣ обрядъ упасампады изображается въ Магаваггѣ въ слѣдующей формулировкѣ: желающій вступить въ общину долженъ сдѣлать о томъ заявленіе передъ собраніемъ членовъ ея въ вышеуказанномъ составѣ; съ обнаженнымъ плечомъ, съ земными поклонами у ногъ предстоящихъ, съ поднятыми въ знакъ мольбы руками вступающій трижды произноситъ слова: «достопочтенные отцы,

¹⁸⁾ Mhv. I, 12, 1—4.

¹⁹⁾ Mhv. I, 28, 3 и I, 31, 2.

²⁰⁾ Тамъ-же, V, 13, 2—4 и 11, гдѣ описано и ходатайство „порубежниковъ“ передъ Буддою, вывавшее сказанную поправку.

²¹⁾ Mhv. I, 31, 3—5.

²²⁾ Id. I, 31, 6—8.

я прошу санху извлечь меня (изъ грѣховнаго міра) ради сожалѣнія ко мнѣ» ²³⁾, на что одинъ «ученый, компетентный» монахъ отвѣчаетъ, обращаясь къ собранію: «благovolите, достопочтенные, выслушать меня: такой-то желаетъ получить посвященіе упасампады отъ достопочтеннаго такого-то въ качествѣ учителя (упаджяи); если санхѣ благоугодно, пусть санха даруетъ просящему посвященіе упасампады, съ назначеніемъ ему въ учителя такого-то; таково заявленіе (ньятти)». Затѣмъ, въ качествѣ отвѣта на него, онъ же продолжалъ: «да выслушаетъ меня, достопочтенные, санха: это лицо (указывая на вступающаго) желаетъ получить посвященіе упасампады отъ достопочтеннаго такого-то; санха даруетъ такому-то посвященіе упасампады съ назначеніемъ ему учителемъ такого-то; тѣ изъ достопочтенной братіи, которыя согласны на посвященіе такого-то при учитель такомъ-то, да пребываютъ въ молчаніи, а несогласныя пусть возражаютъ». Если, послѣ троекратнаго вопрошенія, возраженій не оказывалось, произносилась заключительная формула: «такой-то получилъ посвященіе упасампады отъ санхи съ назначеніемъ ему учителемъ такого-то; санха согласна на то, и потому безмолвствуетъ; такъ понимаю я» ²⁴⁾.

Рискуя утомить читателя необычными для европейцевъ повтореніями, мы привели полностью формулу буддискаго посвященія для того, чтобы ярче выяснились идейный смыслъ и степень духовной цѣнности этого важнаго акта, особенно важнаго потому, что мы здѣсь имѣемъ дѣло не съ узко корпоративнымъ монашескимъ обѣтомъ, а съ фактомъ вступленія въ буддизмъ вообще, ибо внѣ монашества нѣтъ подлиннаго, полноправнаго буддизма. Не ясно ли съ перваго же взгляда на этотъ актъ преобладаніе въ немъ начала юридическаго надъ нравственнымъ и религіознымъ, чтобы не сказать: не ясно ли полное отсутствіе двухъ послѣднихъ? И какая глубокая разница съ таинствомъ христіанскаго священства, съ чиномъ христіанскаго посвященія въ ипчество? Здѣсь, въ санхѣ, какъ видимъ, — ничего молитвеннаго, ничего символическаго, мистическаго, сакраментальнаго; ничего смиренно-умилительнаго и ничего выпренняго, драматическаго; никакого вѣянія благодати! не священнодѣйствіе, не таинство, а прозаичная, холодная декларация, своимъ сухимъ и педантичнымъ тономъ

²³⁾ Mhv. I, 29, 2.

²⁴⁾ id. I, 28, 4—6.

отзывающаяся не храмомъ, а нотаріальною конторою пли заломъ суда! Гдѣ призываніе помощи Вышняго? гдѣ молитвы о ниспосланіи даровъ Духа Святаго? и гдѣ вѣнчаніе имп облекающагося въ священныи санъ?... И даже, спускаясь несравненно ниже, къ слоямъ психологическихъ настроеній, даже ограничиваясь только человѣческимъ, какаѣ и въ этомъ отношеніи скудость и блѣдность буддійскаго обряда инокопосвященія сравнительно съ христіанскимъ чиномъ вступленія въ подвигъ «ангельскаго житія»! Сухая, канцелярски дѣловитая точность коротельскаго буддійскаго заявленія и приговора, безъ единого, безъ малѣйшаго проявленія чувства, съ одной стороны, а съ другой—многострунная лира православнаго «чина», звенящая то элегическими, то драматическими мелодіями разставанія съ міромъ и близкими, то священнотрепетнымъ восторгомъ вселенія въ міръ иной, экстазомъ единенія съ «единымъ на потребу»!.. Христіанскій чинъ это—вѣнчаніе священнослужителя на «парское священіе», на «житіе ангельское»; это обрученіе горлему, вѣчному. Отреченіе отъ міра это—таинство смерти, потрясающе паглядно драматизированное, по смерти лишь всего ведущаго къ смерти и тлѣнью; вступленіе въ иночество это—воскрешеніе для жизни новой, равноангельской по чистотѣ цѣли и ея выполненія ²⁵). Наконецъ, вступленіе въ братское общежитіе—не договоръ, контрактною формулою создаваемый и разрѣшаемый, а единеніе любви въ единствѣ духа, единомысліе, единопочувствіе, единоволіе, словомъ—единодушіе! Безспорно, этотъ идеаль предносился и передъ Буддою, когда онъ создавалъ свою общину, иначе онъ не превозносилъ бы тѣхъ скромныхъ иноковъ, которые «жили въ единеніи и согласіи, безъ ссоръ, подобно молоку, смѣшанному съ водою», такъ, что «тѣла ихъ оставались разными, души же стали одною душою» ²⁶). Но этого единодушія онъ не смогъ обосновать на той почвѣ, гдѣ единственно возможенъ его естественный и плодотворный ростъ, чѣмъ

²⁵) „Царское священіе“, какъ поется въ тропарѣ Василию Великому. „Сподоби его пожити достойно въ ангельствѣмъ семъ житіи“, какъ сказано въ „Чинѣ, бываемомъ на одѣваніе расы“. Это „вѣнчаніе ихъ (иноковъ) неувидаемымъ и ветлѣннымъ вѣнцемъ жизни и безсмертія“—тамъ же; это—„сподобленіе ангельскому образу“, „обрученіе ангельскаго образа“. (Послѣдованіе малаго образа), „совершенное житіе, въ немъ же по подобію Господне жительство является“ (тамъ же).

²⁶) Мнв. X, 3 и 4.

и объясняются нескончаемые споры и дразги, пятняющие всю историю санхи. И въ частности не сумѣлъ Будда вдунуть духъ братскаго чувства и религіознаго благоговѣнія въ тотъ актъ, съ коего начиналась иноческая жпзнь, въ упасампаду; сообщивши послѣдней характеръ не священнодѣйствія, а внѣшняго договора, онъ сразу обездушилъ то рѣшеніе, которое должно было бы стать родникомъ задушевной жпзни въ братствѣ.

Какъ бы сознавая отчасти эту бездушность своей обѣтной формулы, буддизмъ второй поры (вѣроятно уже послѣ смерти Готамы) расширилъ эту формулу, введя въ нее мотивы присоединенія къ священной тріадѣ. Такая редакція дѣйствительно сообщила обѣту большую убѣдительность и торжественность: по сущности дѣла она не измѣнила и не влила новаго въ мѣхи ветхія отъ начала. Правда, она усиленно подчеркиваетъ, сравнительно съ прежними формулами, элементъ вѣры въ Будду, дхамму и санху, но вѣра въ Будду остается вѣрою только въ человѣка, хотя бы и «лучшаго изъ людей»; вѣра въ дхамму остается вѣрою въ ученіе, только человѣческомъ разумомъ открытое, не богооткровенное, и признаваемое безблагодатно, однѣми человѣческими силами «внутри самого себя»; а вѣра въ санху есть также союзъ только съ общиною учениковъ «Возвышеннаго», а не съ Церковью, не съ мистическимъ тѣломъ Христовымъ, оживотвореннымъ Духомъ Святымъ. Да и спасеніе въ ней достигается въ прежнемъ же смыслѣ, мудрыми одиночно, «каждымъ для себя» и притомъ «путемъ, незапятненнымъ желаніемъ будущей жпзни и вѣрою въ дѣйствительность внѣшнихъ поступковъ». Вотъ эта расширенная формула: «Будды буду держаться въ ясной вѣрѣ: онъ, Возвышенный, есть святой, высшій Будда, Вѣдущій, Ученый, Благословенный. Міровѣдецъ, Высшій, людей, какъ быка, укрощающій, Учитель боговъ и людей, величавый Будда. Ученія буду я въ ясной вѣрѣ держаться: хорошо проповѣдано ученіе Возвышеннымъ, явственчо оно явлено; не нуждается оно во времени; оно именуется: «принди и виждь!»; оно ведетъ къ спасенію: въ глубинѣ самого себя познается оно мудрымъ. Общину буду я въ ясной вѣрѣ держаться: въ праведномъ поведеніи жпветъ община учениковъ Возвышеннаго; въ прямомъ поведеніи..., въ истинномъ поведеніи..., въ правильномъ поведеніи жпветъ община учениковъ Возвышеннаго; четыре пары, восемь степеней (святости) вѣрующихъ— вотъ община учениковъ Возвышеннаго, достойная жертвъ.

достойная щедростей, достойная даровъ, достойная благоговѣйнаго поднятiя рукъ предъ нею; высшее она обиталище въ мірѣ для свершенiя въ ней добра. Въ заповѣдяхъ справедливости буду я ходить, святыми любимой справедливости, ненарушимой, неповреждаемой, несмѣшанной, неподкрашенной, свободной, мудрыми восхваляемой и неподдѣльной, въ правилахъ, ведущихъ къ поглощенiю (въ нирванѣ)» ²⁷⁾.

Мы сказали, что эта обширная мотивированная формула объѣта могла быть введена въ употребленiе только послѣ смерти Будды, и вотъ тому доказательство: въ очень сходныхъ выраженiяхъ мы находимъ ее въ Магапариниббана-суттѣ въ послѣднихъ наставленiяхъ Готамы, подъ названiемъ того «Зерцала вѣры», усвоенiе коего, по его словамъ, даетъ будто бы возможность для «избранныхъ» съ увѣренностью сказать: «я достигъ обращенiя; я болѣе не подверженъ возрожденiю въ состоянiи страданiя; я обезпеченъ конечнымъ спасенiемъ!» ²⁸⁾. То, что лишь подъ самый конецъ своей жизни Будда завѣщалъ ученикамъ въ качествѣ символа вѣры, и притомъ такого, который открывалъ уже путь къ обоготворенiю автора его, это завершительное исповѣданiе однихъ «избранныхъ», уже умудренныхъ духовнымъ опытомъ учениковъ, было впоследствии передѣлано въ начальную формулу для *каждаго* вступающаго въ буддизмъ.

Ознакомившись съ эволюціей ивоческаго объѣта, посмотримъ теперь на поводы отказа въ немъ, на препятствiя къ упасампадѣ, чтобы этимъ путемъ выяснить условiя, требовавшiяся отъ вступающаго въ общину. Первымъ препятствiемъ къ приему былъ слишкомъ ранній возрастъ, incapable, по миѣнiю Будды, успѣшно выносить какъ суровыя физическія условiя подвижническаго быта, такъ и строгія требованiя нравственной дисциплины. Вотъ почему приказано было не посвящать ранѣе 20-лѣтняго возраста ²⁹⁾, причемъ нормою для опредѣленiя возраста считалось не рожденiе, а зачатiе ³⁰⁾. Правило это, однако, выдерживалось не строго: приемный мишумъ скоро былъ пониженъ до 15-лѣтняго возраста ³¹⁾. Кроме того, допускались исключенiя изъ общаго правила: нѣкоторыхъ отроковъ-сиротъ Будда разрѣшилъ принимать и до

²⁷⁾ Samyutta Nikāya. Vol. V, LV, 1, pp. 343, 345.

²⁸⁾ Mahāparinibbāna-Sutta, I, c.

²⁹⁾ Mlv. I, 49, 6.

³⁰⁾ Id. I, 75.

³¹⁾ Id. I, 50.

15 лѣтъ ³²⁾; призналъ нѣсколько разъ годными даже семи и 8-лѣтнихъ мальчиковъ ³³⁾, изъ которыхъ не всѣ были, какъ Сумана, одарены «особыми магическими силами» и едва ли успѣли столь рано «обрѣсти высшее благо и достигнуть неизблемости». Вообще же раннее вступленіе на «путь дхаммы» очень одобрялось. «Четырьмя, хотя бы и еще нѣжными, еще слабыми, не слѣдуетъ пренебрегать», говоритъ Самьютта-Никайя; «четверыхъ не слѣдуетъ обезцѣнивать: молодого вонна, молодого змѣныша, молодого огня и молодого аскета» ³⁴⁾. Въ иноческой антологіи читаемъ:

«Кто въ силѣ ранней юности
За Побѣдителемъ пошелъ,
Тотъ просіяетъ въ тьмѣ мірской,
Какъ мѣсяцъ ясный въ волнахъ тучъ» ³⁵⁾.

Въ этомъ отношеніи буддизмъ явился противоположностью брамапизма, который отнюдь не поощрялъ ранняго выхода изъ міра, предписывая сначала свершать должнымъ образомъ семейныя и гражданскія обязанности, а затѣмъ, уже, въ зрѣломъ возрастѣ, вступать на путь подвижничества ³⁶⁾. Буддизмъ, наоборотъ, не очень-то жаловалъ пожилыхъ новообращенныхъ, находя ихъ, въ большинствѣ случаевъ, невѣжественными, невышколенными и дурно настроенными ³⁷⁾. Тѣмъ не менѣе ихъ принимали, а Терагата ³⁸⁾ упоминаетъ даже о 120-лѣтнемъ старцѣ, вступившемъ въ паббаджу и еще успѣвшимъ дожить до «просвѣтлѣнія».

Вторымъ ограниченіемъ при дарованіи упасампады, установленнымъ по просьбѣ отца Будды, было воспрещеніе посвящать въ монахи безъ согласія на то родителей ³⁹⁾. Къ третьему ограниченію подали вѣроятно поводъ приведенные раньше попреки мірянъ за то, что новая монашеская община отвлекаетъ слишкомъ многихъ отъ выполнения общественныхъ

³²⁾ Id. I, 51. ³³⁾ Therāgāthā, 429 sqq; 479; 486.

³⁴⁾ Saṃyutta-nikāya. Vol. I, p. 68 sq.

³⁵⁾ Therāgāthā, 833; то же въ Дхаммападѣ, v. 382: „Кто, будучи еще молодымъ монахомъ, приложится усердно къ ученію Будды, тотъ будетъ сиять въ мірѣ, какъ мѣсяцъ, свободный отъ облаковъ“. Ср. Therāgāthā 203 и 251.

³⁶⁾ См. напр., Manu, VI, 1 sq.

³⁷⁾ Anguttara-nikāya. Pañcanipāta. № 59 sq.

³⁸⁾ Therāg. 108. ³⁹⁾ Mhv. I, 54, 5.

обязанностей. Для предупрежденія недовольства Готама воспретилъ принимать въ монахи во-1-хъ, людей несвободныхъ, чтобы не нарушать интересовъ рабовладѣльцевъ, во-2-хъ, неисправныхъ должниковъ, чтобы не подрывать правъ ихъ кредиторовъ, и въ-3-хъ лицъ, состоящихъ на царской службѣ, чтобы не ослаблять прерогативъ государственной власти ⁴⁰⁾. Всѣ три случая показываютъ, что Будда не только не былъ тѣмъ смѣлымъ реформаторомъ социальныхъ отношеній въ своей странѣ, какимъ его нерѣдко ошибочно изображаютъ, но, напротивъ того, очень старательно избѣгалъ нарушенія установленныхъ общественныхъ обычаевъ и порядковъ. Рассказъ о воспрещеніи принимать военныхъ людей доказываетъ это особенно ярко; изъ него мы видимъ, до какой степени соображенія тактическаго свойства могли у основателя буддизма брать верхъ надъ мотивами нравственными. Случились волненія на окраинахъ царства магадхскаго и раджа Сенія Бимбисара отдалъ приказъ усмирить ихъ. Но многіе «отличные» воины думали: «вотъ мы пойдемъ воевать, и отрадою нашею станеть сраженіе, и принесемъ мы много вреда, и совершимъ многое безчестное. Что бы такое намъ придумать для избѣжанія дурныхъ дѣйствій и совершенія хорошихъ? И подумали воины: «вотъ саманы Шакьяпутты ведутъ по-истинѣ добродѣтельную, тихую, святую жизнь, говорятъ правду, соблюдаютъ заповѣди мудрости; они украшены всѣми добродѣтелями. Если бы намъ удалось принять паббаджу съ саманами Шакьяпутты, мы бы престали отъ зла и сотворили благо». И пришли тѣ воины къ монахамъ и просили о посвященіи въ паббаджу. И даровали имъ монахи посвященіе паббаджи и упасампады. Узнали о томъ военачальники и возроптали на монаховъ; пожаловались раджѣ Бимбисарѣ. И спросилъ Бимбисара у судей, какого наказанія заслуживаютъ посвятившіе лицъ, состоящихъ на царской службѣ? «Учитель, Ваше Величество, долженъ быть обезглавленъ; читавшему приговоръ должно вырвать языкъ; членамъ собранія переломать половину реберъ», былъ отвѣтъ. Тогда раджа Бимбисара отправился къ Благословенному, почтительно поклонился ему и, сѣвши ниже его, сказалъ: «господинъ! есть пари невѣрующіе, нерасположенные къ вѣрѣ; тѣ пусть прѣтѣсняютъ иноковъ даже по поводу пустяковъ; я же прошу тебя, господинъ, воспре-

⁴⁰⁾ Мнч. I, 47; I, 46; I, 76, 1.

титъ ихъ преподобіямъ давать посвященіе паббаджи лицамъ, состоящимъ на государственной службѣ». И воспретилъ Благословенный и повелѣлъ считать виновныхъ въ ослушаніи впавшими въ грѣхъ отпускаемый ⁴¹⁾.

Далѣе, цѣлый рядъ ограниченій права вступать въ общину происекалъ изъ убѣжденія, что въ нее подобаетъ принимать только обладающихъ нормальнымъ и здоровымъ организмомъ, По этой-то причинѣ въ опросъ, предшествовавшій упасампадѣ, включались вопросы: «человѣкъ ли ты? мужчина ли ты?» ⁴²⁾ и не принимались гермафродиты ⁴³⁾ и евпухи ⁴⁴⁾, а уже посвященные, оказавшіеся таковыми, изгонялись изъ общины. Мало того, въ опросъ включено было правило: не принимать животныхъ! Такая оговорка, вызывающая улыбку недоумѣнія или насмѣшки у европейскаго читателя, сохраняла серіозное значеніе въ понятіяхъ индусовъ, вѣрившихъ въ перевоплощеніе и въ способность пѣкоторыхъ тварей мѣнять свой виѣшний образъ. Вотъ почему Магаватта вполне дѣловымъ тономъ передаетъ случай такого обманнаго принятія упасампады змѣею, соскучившеюся пребываніемъ въ формѣ гада и преобразившеюся въ юпощу; въ минуту неосторожности (во время сна, когда къ симулянту возвращается его дѣйствительный образъ) подлогъ былъ обнаруженъ и виновный гадъ, искавшій спасенія на пути буддійской мудрости, былъ Готамою изгнанъ изъ общины съ назидательными словами: «вы, змѣи, неспособны къ духовному росту въ этомъ ученіи и къ этой дисциплинѣ; однако, если будешь соблюдать посты въ 14-й или 15-й и въ 8-й день каждаго полумѣсяца, ты освободишься отъ змѣйнаго образа и скоро получишь естество человѣческое». Этотъ-то тлично-индусскій случай и послужилъ поводомъ къ обнародованію новеллы буддійскаго каноническаго права: «не давать посвященія упасампады животнымъ, а получившихъ таковое изгонять изъ братства» ⁴⁵⁾.

Хуже змѣи люди-изверги, и потому не диво, что запрещено было принимать въ общину убійцъ, разбойниковъ

⁴¹⁾ Mhv. I, 40.

⁴²⁾ Id. I, 76, 1.

⁴³⁾ Id. I, 68.

⁴⁴⁾ Тамъ-же, I, 61.

⁴⁵⁾ Тамъ-же, I, 63. Въ позднѣйшемъ, не вошедшемъ въ канонъ, но я поныѣ употребляющемся служебникѣ Каммаваѣсам (онъ включенъ въ Takakusu. Pali-Chrestomasy, pp. 40—52) древній опросъ сохранился со всеми подробностями; онъ перепечатанъ въ Зейденштюккеромъ Pali-Buddhismus, Breslau, 1911, 431 ff.

и вообще людей, «пролившихъ кровь», независимо отъ того, вызывалась ли у нихъ попытка принять монашество расчетомъ, чтобы избѣжать наказанія, или же проявленіемъ потребности къ покаянію и надеждою загладить грѣхъ участіемъ «въ добродѣтельной, тихой, святой жизни самановъ Сына шакъевъ» ⁴⁶). Не допускались также въ общину заклеявленные за тяжкія преступленія, оскорбители монахинь и лица, вызвавшіе раздоры и расколы въ санхѣ ⁴⁷). Не обошлось, впрочемъ, и здѣсь безъ исключеній и послабленій: мы видимъ, что совершенное раджею магадхскимъ Аджатагатою отцеубійство не помѣшало Буддѣ поддерживать хорошія отношенія съ нимъ, хотя и вызвало съ его стороны осужденіе преступленія въ сдержанныхъ выраженіяхъ ⁴⁸). Съ другой стороны было не мало примѣровъ принятія въ общину бывшихъ разбойниковъ, предварительно раскаявшихся ⁴⁹). Мы увидимъ дальше, какая свисходительность проявлялась также въ отдѣльныхъ случаяхъ къ нарушителямъ и нарушительницамъ половой нравственности. какъ скоро они обнаруживали добросовѣстное намѣреніе вернуться къ безупречной жизни.

Тѣмъ страннѣе и непріятнѣе представляется отказъ въ посвященіи лицамъ недужнымъ и калѣкамъ; а между тѣмъ въ буддійскомъ канонѣ мы встрѣчаемъ списокъ 32 (вѣрнѣе, впрочемъ, 30) видовъ этихъ несчастныхъ, которымъ санха закрывала доступъ въ свою среду, причемъ въ этотъ проскрипціонный списокъ включены не только страдавшіе болѣзнями заразными или уродствами, внушавшими отвращеніе, но и изувѣченные другими, глухіе, нѣмые, слѣпые, хромые, паралитики и слабые отъ престарѣлости ⁵⁰). Конечно, нѣкоторымъ изъ этихъ пасынковъ судьбы были не по силамъ суровый бытъ, предписанный правилами; по сколькоіе изъ отвергаемыхъ, увѣчныхъ и больныхъ, слабыхъ и старыхъ, могли бы, и, по чувству жалости, даже преимущественно должны бы, приниматься въ общину, если бы въ ней сильнѣе было желаніе дѣятельно служить немощному брату и, устроая личное спасеніе, не оскудѣвать и въ дѣлахъ любви и состраданія къ ближнему. Случай зло-

⁴⁶) Id. I, 64—67; 71 в I, 39; 41—45. ⁴⁷) Id. I, 67.

⁴⁸) Digha-nikāya. I Thl. 2 Rede. B. I. S. 101 вѣм. пер. Неймана.

⁴⁹) Напр., Therāgāthā, 705—725; атамаяъ Ангулами-мала: 879 sqq.; съ цѣлою шайкою разбойниковъ: 869—870.

⁵⁰) Mhv. I, 71.

употребленія монашескимъ обѣтомъ нѣкоторыми больными, дававшими его въ расчетѣ на полученіе въ монастырѣ хорошаго лѣченія и ухода, не оправдывали, конечно, суроваго приказа Будды, слѣдующаго по настоянію врача Дживаки, не принимать больныхъ не только съ заразными, но и менѣе злокачественными болѣзнями ⁶¹). Тотъ фактъ, что буддизмъ, по тѣмъ или инымъ соображеніямъ, не нашелъ возможнымъ дать доступъ въ свою среду этимъ труждающимся и обремененнымъ и упокоить ихъ, тотъ фактъ, что онъ отдалъ рѣшительное предпочтеніе заботамъ о здоровыхъ, сильныхъ и одаренныхъ передъ недужными, слабыми и обдѣленными природою, какъ предпочелъ онъ ученыхъ, богатыхъ и знатныхъ неученымъ простецамъ, бѣднымъ и сынамъ трудящагося народа, — это ставитъ его въ нравственномъ отношеніи неизмѣримо ниже христіанства, отверзшаго двери спасенія для всѣхъ безразлично, независимо отъ природнаго и общественнаго неравенства, и пролившаго надежду и утѣшеніе въ души обездоленныхъ даже больше, чѣмъ въ притупившіяся сердца счастливыхъ в ба- ловней несовершеннаго мірскаго строя.

Но можемъ мы не видѣть нѣкотораго проявленія той же нравственной жесткости и въ послѣднемъ отмѣчаемомъ уставомъ препятствіи къ посвященію, а именно, въ отсутствіи нищенской чаши и уставной одежды у вступающаго, или въ замѣстѣ ихъ чужими, полученными въ видѣ одолженія ⁶²). Пыжьяны, являющіеся слѣдствіемъ бѣдности, казалось, не должны были бы служить преградой для вступленія въ общежитіе подвижническое, включавшее нестяжаніе въ свои основные обѣты.

Наоборотъ, вполне уважительнымъ должны мы считать отказъ въ посвященіи или объявленіе послѣдняго недействительнымъ по отношенію къ лицамъ, вступавшимъ въ общину по корыстнымъ расчетамъ, ради желанія уклониться отъ выполнения гражданскихъ обязанностей и государственныхъ повинностей, или въ надеждѣ вести беззаботную, «чревоугодную» жизнь, или же, наконецъ, для того, чтобы воспользоваться неприкосновенностью и безнаказанностью, которую гарантировалъ членамъ общины указъ раджи Сеніи Бимбисары. Этотъ указъ гласилъ: «никто не долженъ причинять никакого вреда лицамъ, получившимъ посвященіе у шамановъ Шакьяпутты: хорошо выражено ихъ ученіе; пусть ведутъ они святую жизнь

⁶¹) Мнч. I, 39.

⁶²) Id. I, 70.

ради полного угашенія страданія»⁵³). Народъ подшучивалъ по поводу этого закона: «и въ правду, они ограждены ото всего; не дозволено ничѣмъ беспокоить ихъ». Естественно было, слѣдовательно, принять мѣры противъ злоупотребленія такою привилегіей. Что касается послѣдняго повода къ воспрощенію посвященія, а именно, отсутствія духовнаго наставника у вступающаго въ братство⁵⁴), то къ нему мы вернемся при обзорѣ учрежденія этихъ руководителей буддійскаго духовнаго воспитанія.

Соотвѣтствіе или несоотвѣтствіе у ищущаго духовнаго сана всѣмъ перечисленнымъ требованіямъ выяснялось путемъ публичнаго допроса по каждому пункту передъ лицомъ общины⁵⁵); и только при благопріятныхъ отвѣтахъ на всѣ вопросы слѣдовало заключительное постановленіе о принятіи. Фактъ этотъ немедленно запечатлѣвался отмѣткою числа и даже часа его совершенія (по измѣренію солнечной тѣни), и получившій упасампаду обязанъ былъ твердо помнить эти даты до конца жизни⁵⁶). Затѣмъ ему объявлялись четыре обязательныхъ иноческихъ правила въ ихъ первоначальной, строгой формѣ: 1) ѣдоу ему будетъ поданное, въ качествѣ милостыни, въ чашу; 2) одежду—платье спитое изъ брошенныхъ лохмотьевъ; 3) ложе—земля подъ деревомъ, и 4) лѣкарствомъ—коровья моча; всѣ отступленія отъ этого быта, облегченія и замѣны указанныхъ нормъ должны считаться случайными, экстраординарными снисхожденіями⁵⁷). Одновременно прочитывались и правила нравственнаго поведенія, исполненіе коихъ становилось съ этого момента обязательнымъ. Вотъ они: «1) Пнокъ, принявшій посвященіе упасампады, долженъ воздерживаться отъ всякихъ половыхъ сношеній, даже съ животными (!). Бикху, имѣющій половыя сношенія,—не шаманъ и не послѣдователь Шакьяпутты: какъ человѣкъ, у котораго отрѣзана голова, не можетъ жить съ однимъ туловищемъ, такъ и бикху, имѣющій половыя сношенія, не можетъ быть шаманомъ и послѣдователемъ Шакьяпутты; воздерживайся же отъ сего до конца жизни! 2) Онъ долженъ воздерживаться отъ принятія всего, что не предлагается ему, и отъ воровства, хотя бы единой былинки травы: какъ засохшій листъ, оторванный отъ стебля

⁵³) *Id.* I, 42, 1.

⁵⁴) *Id.* I, 69.

⁵⁵) Полная формула въ Магаваггѣ, I, 76.

⁵⁶) Тамъ-же, I, 77.

⁵⁷) Тамъ-же, I, 30, 4.

своего, не может вновь стать зерномъ, такъ и монахъ, берущій то, чего не было дано ему, или крадущій, не можетъ быть шаманомъ и т. д. 3) Не долженъ онъ умышленно разрушать жизнь какого бы то ни было существа, хотя бы и червя, хотя бы и мелкой мошки... Какъ крупный камень, расколовшійся на-двое, не можетъ уже воссоединиться, такъ и монахъ, убивающій живое существо, хотя бы и въ зародышѣ, не можетъ быть шаманомъ и послѣдователемъ Шакьяпутты и т. д. 4) Не долженъ бичу приписывать себѣ никакого сверхчеловѣческаго свойства (состоянія) и не долженъ даже говорить: «я наслаждаюсь пребываніемъ въ уединеніи»; монахъ, зломѣренно или расчетливо присваивающій себѣ сверхъестественное состояніе, ему несвойственное и коимъ онъ не обладаетъ, состояніе джаны (дхіаны, мистическаго созерцанія, экстаза) или одной изъ вимокассъ, одной изъ степеней освобожденія (отличныхъ отъ четырехъ дхіанъ), или одной изъ самадхи (состояній самоуглубленія и самососредоточенія), или одной изъ саматтій (достиженія 4 дхіанъ и 4-хъ (изъ восьми) вимоккъ), или одного изъ путей освященія, или одного изъ плодовъ его,—этотъ монахъ—не шаманъ и не послѣдователь Шакьяпутты: какъ пальма со срѣзанной верхушкой не можетъ начать ростъ снова,—такъ и монахъ этотъ и т. д. Воздерживайся же отъ сего до конца жизни!»⁵⁸).

Изъ этихъ четырехъ правилъ монашеской этики два первыхъ, объѣтъ цѣломудрія и объѣтъ нестяжанія, можно назвать общечеловѣческими чертами какого бы то ни было историческаго проявленія аскетизма. Третье правило, неприкосновенности животной жизни, должно признать характерно-индусскимъ, а послѣднее, воздержаніе отъ приписыванія себѣ какихъ-либо сверхчеловѣческихъ свойствъ и состояній,—специфически-буддійскимъ правиломъ. Далекое не съ одинаковою строгостью блюлась въ санхѣ ненарушимость этихъ четырехъ правилъ, что даетъ отчасти указаніе и на сравнительную расцѣнку cadaго изъ нихъ. Тогда какъ правило абсолютнаго цѣломудрія пребыло неизмѣннымъ отъ древнѣйшихъ временъ до позднѣйшихъ, правило абсолютнаго нестяжанія, наоборотъ, какъ мы уже видѣли, съ раннихъ дней жизни общины принуждено было считаться съ послабленіями и компромиссами,

⁵⁸) Mhv. I, 78. Въ Khuddaka-Pātho. II, данъ текстъ 10 заповѣдей, которыя обязывался соблюдать новоначальный.

которые привели къ очень явнымъ и крупнымъ нарушеніямъ обѣта нестяжанія, къ принятію общиною даровъ, разросшихся въ послѣдствіи, особенно въ сѣверномъ буддизмѣ, до крайне соблазнительныхъ размѣровъ и превратившихъ первоначальное «братство нищихъ» въ группу богатѣйшихъ землевладѣльцевъ, хотя и въ формѣ собственности лишь коллективной.

Третій обѣтъ, неприкосновенности живыхъ существъ, исходилъ, какъ сказано, изъ общеиндусской склонности сближать человѣческое существо съ животными и расширять на почвѣ ученія о метемпсихозѣ права послѣднихъ на безпрепятственное существованіе. Эту общеиндусскую бытовую черту буддизмъ принялъ, однако, въ сравнительно умѣренной степени, во всякомъ случаѣ, въ менѣе строгой, нежели джайнизмъ, распространявшій неприкосновенность и на растительные организмы, — взглядъ, съ которымъ, какъ съ любезнымъ «пѣ-которымъ изъ народа», буддизмъ иногда считался, но принять который во всей полнотѣ онъ не считъ возможнымъ, какъ и вообще не сдѣлалъ изъ ненарушимости жизни центрального догмата своего міровоззрѣнія и своей практической этики, какими объявили и выполняли его джайны. Буддизмъ въ этомъ отношеніи допустилъ двусмысленность нравственно-некрасивую, но практически удобную: воспретивши членамъ санхи безусловно убіеніе животныхъ, онъ преподавалъ мірянамъ то же правило лишь въ качествѣ совѣта, который желательно было бы исполнять; результатомъ же неисполненія этого совѣта, то есть возможностью вкушать мясную пищу, онъ разрѣшилъ пользоваться и членамъ своей общины, съ условіемъ только, чтобы они сами не напрашивались и не принимали бы нарочно и завѣдомо для нихъ приготовленной животной пищи: самому убивать животное нельзя было; но ѣсть мясо животнаго, убитаго другими, можно было, съ сейчасъ сказанною оговоркою.

Что касается, наконецъ, четвертаго правила, то въ немъ ярко сказалась гуманистически-раціоналистическая наклонность чистокровнаго, первоначальнаго буддизма съ его боязнью увлеченія мистицизмомъ. Эта черта, — быть можетъ, самая интересная изъ всѣхъ, характеризующихъ основной сводъ буддійскихъ монашескихъ правилъ; но разсмотрѣніе ея слѣдуетъ отложить до той поры, когда намъ придется говорить о системѣ духовнаго воспитанія въ санхѣ; пока же достаточнымъ будетъ упомянуть, что включеніе въ лическій обѣтъ воспреще-

нiя приписывать себѣ сверхчеловѣческія силы и состоянiя мотивировано было, помимо общаго нерасположенiя къ тому Готамы. еще и случаями злоупотребленiя этими эффектными прерогативами. Мы уже видѣли, какъ осудилъ Будда за нѣчто подобное одного изъ достойнѣйшихъ своихъ учениковъ; тѣмъ естественнѣе было ему включить соответственное ограниченiе въ правила, прочитывавшіяся новопосвященнымъ, то есть лицамъ малаго еще духовнаго опыта и незначительныхъ заслугъ по поведенiю. Оградить такихъ отъ повода къ самолюбiю и къ неправомочному влiянiю на окружающую среду, и безъ того слишкомъ падкую на все чудесное, представлялось мѣрою, конечно, благоразумною съ точки зрѣнiя духовной педагогики.

Другой вопросъ—объ отрицательномъ отношенiи къ мистически-созерцательному элементу вообще, даже и для прошедшихъ первыя степени роста духовнаго! Формула правила въ томъ видѣ, какъ она будто бы передана Магаваггою, словно не дѣлаетъ въ этомъ отношенiи разницы для подвижниковъ разныхъ степеней совершенства, ибо предписывается: «воздерживаться отъ сего *до конца жизни*». Весьма возможно, что съ вѣншей, формальной стороны такихъ разграниченiй и не существовало,—опять таки по соображенiямъ аскетическо-педагогическаго свойства, да не возмнiятъ лишняго о себѣ даже и мужи зрѣлаго духовнаго опыта! Однако, на практикѣ мы видимъ, что для «компетентныхъ» монаховъ обнаруженiю «сверхчеловѣческихъ» силъ не только не воспрещалось абсолютно, но иногда, «въ подобающихъ случаяхъ», прямо предписывалось имъ самимъ Буддою. Что же касается «сверхчеловѣческихъ» состоянiй, выразившихся въ различныхъ степеняхъ джанъ или дхiанъ, то таковыя даже принципиально входили въ систему буддiйскаго духовнаго развитiя, какъ мы увидимъ дальше. Эти факты заставляютъ смотрѣть на четвертое правило монашеской этики, какъ на абсолютно воспретительное, лишь для вновь посвящаемаго и для безразборно и безтактно примѣняющаго экстаическія состоянiя и магическія силы.

Договорно-правовой характеръ буддiйскаго иноческаго обѣта, облегчавшій его принесенiе вслѣдствiе отсутствiя въ немъ религіознаго элемента, упрощалъ и его отбѣну, практическая потребность въ которой часто чувствовалась, особенно въ первую пору развитiя санхи. При стремительной быстротѣ распространенiя новоявленной общины, при неподготовлен-

ности вступавшихъ и неразборчивости принимавшихъ, при обиліи косвенныхъ и предосудительныхъ побужденій къ принятію иноческаго обѣта естественны были многочисленныя случаи недобросовѣстнаго отношенія къ нему, умысленныя или невольныя нарушенія его и, наконецъ, полное отпаденіе. Учителя и ученики встрѣчались всякіе: «невѣжественные и ученые, умные и глухие», убѣжденные и притворявшіеся, аскеты по призванію и монашествующіе по расчету. Одни впадали въ случайныя искушенія; другіе, какъ чаббаджійцы и ихъ сторонники, постоянно стремились къ расширенію личной свободы въ условіяхъ и правилахъ жизни. Во многихъ случаяхъ отказъ отъ обѣта и выходъ изъ общины являлся желательнымъ какъ для нарушителей устава, такъ и для охранителей его. Какой былъ смыслъ для организаціи, основанной на союзѣ добровольномъ, удерживать въ ней лицъ, явно тяготѣвшихъ укладомъ ея быта и вносившихъ въ ея строй разладъ, соблазны и смуту? Для самихъ же покидавшихъ санху разрывъ съ нею не представлялся чѣмъ-то преступнымъ или позорнымъ, такъ какъ и самый обѣтъ, дававшійся при вступленіи, не считался безповоротнымъ: соблюдать его «до конца жизни» высказывалось какъ твердое намѣреніе, принималось какъ идеаль; но обязательствомъ въ безусловномъ смыслѣ обѣтъ не былъ; въ немъ оставалось нѣкое *reservatio mentalis*—быть вѣрнымъ правилу, поскольку и пока силъ и желанія хватить. Вѣдь этотъ актъ не носилъ въ себѣ ничего сакраментальнаго: то былъ актъ граждански-правового характера, не включавшій въ себя понятія гражданской смерти, подобно иноческому обѣту христіанскому. Доказательствомъ тому служить отсутствіе въ буддійскомъ обрядѣ монашескаго посвященія правила замѣнять прежнее, мірское имя новымъ, въ знакъ полнаго разрыва съ міромъ⁵⁹). Тамъ, гдѣ все было основано только на личномъ разсудочномъ согласіи въ убѣжденіяхъ и взглядахъ, тамъ и расхожденіе въ нихъ, перемена ихъ и, въ силу этого, отказъ отъ союза съ тѣми, съ кѣмъ не было уже единомыслія, не могъ считаться ни грѣхомъ въ смыслѣ религіозномъ, ни преступленіемъ въ нравственномъ;

⁵⁹) Въ лампанамъ, гдѣ все посвященіе носитъ болѣе торжественный характеръ, вступающій получаетъ новое имя; однако за сыновьями знатныхъ родовъ или сановниковъ сохраняется особый, присвоенный имъ титулъ. Waddell. The Buddhism of Tibet or Lamaism. London, 1895, 179 и Net ol.

наоборотъ, нравственно-предосудительнымъ было бы продолженіе союза при такихъ, измѣнившихся обстоятельствахъ. Тотъ, кого, послѣ даннаго обѣта, вновь манило къ женѣ⁶⁰⁾, къ родителямъ, къ домашнему очагу, къ дѣламъ, удобствамъ и радостямъ свѣтскаго быта, тотъ могъ невозбранно вернуться въ міръ, даже не доводя о томъ до свѣдѣнія общины, которая съ своей стороны не принимала никакихъ мѣръ къ удержанію отшатнувшагося.

Однако, приличія и преобладавшій обычай требовали, чтобы уходившій объявлялъ о своемъ рѣшеніи, хотя бы одному свидѣтелю, въ крайнемъ случаѣ—даже не монаху⁶¹⁾. Въ этой детали опять типично сказался юридическій, а не религіозно-нравственный характеръ буддійскаго монашескаго обѣта: въ моментъ нарушенія его при отказывавшіяся отъ него, ни община не считала существенно нужнымъ выслушать исповѣдь души поколебавшагося брата, узнать психологическія основанія, приведшія его къ перевороту; довольствовались однимъ констатированіемъ упраздненія правового акта, простымъ установленіемъ этого факта передъ свидѣтелемъ, какъ бы то ни было свидѣтелемъ! Отроченіе отъ обѣта, конечно, не могло быть одобряемо; но оно не бросало тѣни позора на отступника, не вызывало пренебреженія къ нему; община увольняла его безъ малѣйшихъ попрѣковъ и безъ враждебныхъ чувствъ, но и безъ угрозъ, увѣщаній и наставленій. Уволенный за нарушеніе правилъ могъ быть, послѣ принесеннаго покаянія, опять принятъ въ число братій; отшатнувшійся по измѣнившимся убѣжденіямъ или перешедшій въ иную секту могъ также вернуться. Въ противоположность джайнамъ, упорно чуждавшимся еретиковъ и схизматиковъ, буддійскіе иноки не разрывали добрыхъ отношеній съ бывшимъ собратомъ, ставшимъ опять міряниномъ или даже иноувѣрцемъ, и невзыскательность въ этомъ отношеніи со временемъ разрослась до того, что въ послѣдствіи, да и нынѣ, въ нѣкоторыхъ мѣстностяхъ вошло даже въ обычай временное (чаще всего на краткій срокъ) посвященіе богатыхъ и знатныхъ молодыхъ людей въ монашество, впредь до перваго желанія или до перваго, съ мірскаго точки зрѣнія уважительнаго повода вернуться къ свѣтской жизни, наприимѣръ, ради женитьбы, полученія наслѣдства и т. д.⁶²⁾

⁶⁰⁾ Mhv. I, 75, 1.

⁶¹⁾ Oldenberg, Buddha, 410. Note 1.

⁶²⁾ Köppen. I, 338.

Нѣсколько строже обставленъ былъ выходъ изъ санхи въ тѣхъ. болѣе многочисленныхъ случаяхъ, когда онъ совершался по ея требованію. Если за отдѣльнымъ сочленомъ было признано право свободного ухода ради соблюденія искренности убѣжденій, то тѣмъ болѣе подобало цѣлой корпораціи блюсти правило вѣрности ея коллективнымъ убѣжденіямъ, выраженнымъ въ уставѣ. Вотъ почему исключеніе измѣнивашаго послѣдному включено было въ ея обязанности и регулировалось особыми правилами. Изгнаніе могло быть временное (укешапіякамма) или окончательное (насана). Первое примѣнялось къ монахамъ, отказывавшимся признать свой проступокъ, покаяться въ немъ или отречься отъ лжеученія. Приговоръ о полномъ изгнаніи произносился противъ лицъ, принятыхъ вопреки правиламъ, перечисленнымъ въ опросѣ вступающаго, или въ случаѣ особо тяжкихъ проступковъ, относимыхъ къ «грѣхамъ смертныхъ» (параджика) ⁶³). Временное отлученіе считалось условнымъ, впредь до исправленія провинившагося; исправленіе же усматривалось въ сознаніи вины и въ исполненіи епитеміи, если таковая была наложена. Мѣра временнаго отлученія примѣнялась и отмѣнялась какъ къ сдѣлавшимъ заявленіе только о паббаджѣ, такъ и къ уже получившимъ упасампаду. Въ обоихъ случаяхъ провинившагося спрашивали: «согласенъ ли онъ подвергнуться разсмотрѣнію свою вину?» при утвердительномъ отвѣтѣ его возстановляли въ прежнее положеніе, а затѣмъ опять спрашивали: «усматриваешь ли ты свою вину?»: отвѣчиваго утвердительно принимали; отвѣчиваго отрицательно подвергали вторичному изверженію, если того требовалъ единогласный приговоръ братівъ; при разногласіи же недоразумѣніе рѣшалось въ пользу подсудимаго, и тогда ему дозволяли жить въ общинѣ при опредѣленномъ наставникѣ. Тотъ же распорядокъ соблюдался и въ случаяхъ, когда условіемъ пріятія было поставлено «искупленіе» проступка и отказъ отъ лжеученія ⁶⁴).

Въ виду того, однако, что чистота ученія казалась первоначальному буддизму важнѣе чистоты поведенія, такъ какъ центръ тяжести всего «пути избавленія» лежалъ не въ дѣлахъ,

⁶³) Пратимокша-сутра, переводъ Минаева. Спб. 1869, стр. 31: „впавшій въ 4 смертныхъ грѣха долженъ занять свое прежнее положеніе (сдѣлаться мірянномъ), быть отлученъ и исключенъ изъ сообщества“.

⁶⁴) Мhv. I, 79.

а въ правильномъ знаніи и пониманіи, то и возстановленіе отщепенцевъ отъ истиннаго ученія въ правахъ было обставлено большими строгостями. чѣмъ реабилитированіе нравственно провинившихся. Такъ, лица, принадлежавшія прежде къ небуддійскому ученію, къ иновѣрнымъ школамъ (обычное обозначеніе ихъ въ текстахъ—къ «школамъ титтхійцевъ»), но высказывавшія желаніе примкнуть къ санхъ, должны были допускаться къ обряду наббаджи и упасамады не иначе, какъ послѣ чегырехмѣсячнаго испытанія (паривасы) ⁶⁵), причемъ, условіями допущенія считались чистота поведенія и соблюденіе слѣдующихъ правилъ дисциплины: бывшій иновѣрецъ не долженъ былъ слишкомъ поздно ни входить въ поселенія, ни возвращаться, ни посѣщать блудницъ, вдовъ, взрослыхъ дѣвицъ или монахинь; онъ долженъ былъ проявлять особое стараніе въ подражаніи поведенію и подвигамъ правовѣрной братіи: являть особое усердіе и прилежаніе къ слушанію и усвоенію ученія и къ исполненію предписаннаго; онъ не долженъ гнѣваться, если въ его присутствіи станутъ говорить противъ учителей, вѣроваій, мнѣній и убѣжденій той школы или системы, къ которой онъ раньше принадлежалъ, и, наоборотъ, долженъ онъ радоваться одобренію и похваламъ буддѣ, дхаммѣ и санхъ ⁶⁶).

Существовали, сверхъ того, особыя, дополнительныя требованія отъ обратившихся изъ нѣкоторыхъ неправовѣрныхъ школъ: такъ, отъ бывшихъ «длиноволосяхъ», браманическихъ аскетовъ требован сбритія волосъ; отъ бывшихъ «нагихъ» (джайнъ)—облеченія въ одежду, которую обязывался доставить новообращенному назначенный ему учитель ⁶⁷). Огнепоклонники и джатины, наоборотъ, могли прямо получать упасампаду, безъ предварительнаго искуса (паривасы), во вниманіе къ тому, что и въ ихъ прежнемъ ученіи они признавали доктрину соответствія между дѣлами и ихъ слѣдствіями, соответствіе награды и наказаній нравственнымъ свойствамъ поступковъ ⁶⁸). Зато перешедшіе изъ иновѣрія и проявившіе неуваженіе къ назначеннымъ имъ буддійскимъ учителямъ, противорѣчившіе имъ и покинувшіе санху, а затѣмъ снова пожедавшіе вступить въ нее, встрѣчали съ ея стороны отказъ и уже не могли получить упасампады ⁶⁹). Наконецъ, «въ качествѣ особой привилегіи своимъ сродичамъ», Будда разрѣшилъ принимать безъ

⁶⁵) Тамъ-же, I, 38, 1—4.

⁶⁶) Id. I, 38, 5—10.

⁶⁷) Id. 38, 11.

⁶⁸) Тамъ-же.

⁶⁹) Id. I, 38, 1.

предварительнаго искуса и сразу давать посвященіе тѣмъ изъ бывшихъ членовъ вновѣрческихъ, «титхійскихъ» лколъ, которые, по своему происхожденію, принадлежали къ благородному клану шакьевъ ⁷⁰⁾.

Въ общемъ же тактика Готамы относительно шекотливаго вопроса объ исключеніи изъ братства клонилась къ тому, чтобы не злоупотреблять этимъ единственнымъ средствомъ репрессіи, которымъ располагала санха. Онъ совѣтовалъ прибѣгать къ нему какъ можно рѣже и съ соблюденіемъ при этомъ максимальной правомѣрности. Ничто такъ ни огорчало его, отца «братства мудрыхъ», какъ внутренніе раздоры санхи: къ сѣявшимъ смуту онъ относился строго, но боялся озлобить ихъ крайними мѣрами; стыдиль, увѣщавалъ, в все же старался примирить враждующихъ, впушая имъ: «не неважностью укрощается ненависть; отсутствіемъ ненависти умиротворяется она; таковъ вѣчный законъ» ⁷¹⁾. И потому, даже и въ самыхъ печальныхъ случаяхъ духовной усобицы, сопровождавшихся грубыми скандалами, все таки былъ противъ поспѣшнаго примѣненія изгнанія изъ общины навсегда. «Какковы бы ни были факты въ подобномъ случаѣ», говорилъ онъ, «не думайте, братія, что вы должны изрекать приговоръ изгнанія.... Если монахъ и совершилъ то, что другими считается за проступокъ, а онъ не признаетъ его за таковон..... все же лучше будетъ, изъ опасенія посѣять раздѣленія, не произносить приговора изгнанія противъ такого монаха за отказъ его сознать свой проступокъ», особенно если онъ ученый, изучившій Агамы, знающій Дхамму, «Винаю Матику» ⁷²⁾.

Во всякомъ случаѣ крайняя мѣра полного изгнанія, должна была выполняться съ соблюденіемъ строжайшей справедливости и закономѣрности. Это требованіе вызвано было первоначально неупорядочностью въ данномъ отношеніи: случаями изгнанія невинныхъ, безъ достаточной причины и основанія ⁷³⁾. Такъ, напримѣръ, чаббаджійцы и монахи изъ Чампы ⁷⁴⁾ «справляли въ общинѣ незаконныя официальныя дѣйствія передъ правомочнымъ собраніемъ» или, наоборотъ, проводили законныя акты въ «неполномъ» собраніи, то-есть некомпетентномъ для постановленія рѣшеній, или же произносили приговоры, «имѣвшіе только видъ законныхъ». Бывали случаи произне-

⁷⁰⁾ Id. I, 38, 11.

⁷¹⁾ Mhv. X, 3.

⁷²⁾ Id. X, 5—6.

⁷³⁾ Id. IX, 1, 8.

⁷⁴⁾ Тамъ-же, IX, 3, 1 и 2, 1.

сенія формулы изгнанія однимъ или нѣсколькими противъ одного или нѣсколькихъ, или вопреки рѣшенію всей санхи ⁷⁵). По жалобамъ «мѣрныхъ пноковъ» на такія дѣйствія, Готама приказалъ различать четыре рода дѣяній санхи: 1) незаконное постановленіе при неполномъ составѣ собранія; 2) незаконное же при полномъ, правомочномъ составѣ собранія; 3) законномѣрное постановление при неполномъ собраніи и 4) законномѣрное при должномъ составѣ собранія. Три первыхъ рода постановленій объявлены были недозволенными и недействительными и только послѣдній признавался имѣющимъ силу и обязательнымъ ⁷⁶). И только такимъ «законнымъ приговоромъ компетентнаго собранія санхи» долженъ былъ редактироваться актъ какъ изгнанія изъ нея, такъ и обратнаго въ нее пріятія ⁷⁷).

Эти общія правила осложнялись длиннымъ рядомъ оговорокъ и особыхъ условій примѣнительно къ присутствію или отсутствію подсудимаго, къ единоимѣнію или разноимѣнію членовъ собранія, къ праву опротестованія приговора и т. д. Не углубляясь въ эти дебри буддійскаго каноническаго права, мы все же не можемъ не отмѣтить, до какой степени ярко въ нагроможденіи этихъ процессуальныхъ подробностей, въ этой палиоленной вознѣ съ формальными различеніями случаевъ и въ возникавшей отсюда казуистикѣ сказалась немощь буддійскаго пноческаго устава, отъ его начала до конца. Отъ момента произнесенія вступительнаго обѣта до мига его расторженія уставъ послѣдовательно отдастъ преимущество внѣшней юридической формѣ передъ внутреннею, нравственною нормою: все время педантически старательно выправляется и оцѣкивается форма соглашенія или разлада, и равнодушно оставляется въ сторонѣ и обходится молчаніемъ ея психологическое и этическое содержаніе, ея духовный смыслъ.

Въ промежуточную пору между выходомъ изъ міра, паббаджею, и посвященіемъ, упасампадою, лица, вступившія въ общіану ранѣе 20 лѣтняго возраста, обязаны были пройти періодъ новиціата, послушничества, продолжительность коего зависѣла не только отъ лѣтъ новопачальнаго, но и отъ умственныхъ и нравственныхъ свойствъ его. Нормальный срокъ новиціата былъ пятилѣтній ⁷⁸), считая отъ 15-лѣтняго воз-

⁷⁵) IX, 2, 1. ⁷⁶) IX, 2, 3. ⁷⁷) IX, 4, 9—11.

⁷⁸) Примѣры въ джатакахъ: *Vandupatha-Jatak.* № 2 у Rhys Davids. *Buddhist Birth-stories*, p. 147 и № 4, p. 161.

раста. раньше коего принимались лишь въ рѣдкихъ, исключительныхъ случаяхъ; но срокъ продлялся для непреуспѣвавшихъ⁷⁹⁾, сообразно съ изреченіемъ Будды: «ученому, компетентному монаху я предписываю быть пять лѣтъ подъ началомъ учителя, а ненаучающемуся всю жизнь»⁸⁰⁾. Для тѣхъ же, кто раньше подвизался въ иновѣрческихъ школахъ, срокъ послушничества сокращался до четырехмѣсячнаго, причемъ онъ могъ или предшествовать объявленію паббаджи или выполняться послѣ нея, передъ упасампадою. Новообращенному изъ бывшихъ иновѣрцевъ предоставлялось право испрашивать, по желанію, либо сначала низшую, а потому высшую степень посвященія, либо сразу высшую, а братія сохраняла за собою право, послѣ четырехмѣсячнаго искуса повообращеннаго, принимать его въ ту или другую степень, сообразно съ его свойствами, опираясь на признанное Буддою въ подобныхъ случаяхъ «различіе въ личностяхъ», то есть, въ способностяхъ и въ поведеніи⁸¹⁾.

Смысль и назначеніе новиціата такимъ образомъ сводилась для несовершеннолѣтнихъ, неопытныхъ, духовно еще незрѣлыхъ къ духовному воспитанію и образованію, а для переходившихъ изъ другой секты—къ дисциплинованному перевоспитанію и къ укрѣпленію въ новомъ ученіи. То и другое приводило къ необходимости дать новообращенному надежнаго наставника мудрости, опытнаго руководителя поведенія. Эта потребность была осознана очень рано, почти съ первыхъ же дней существованія общины. Не получившіе оглашенія повообращенные вели себя «неподобающимъ образомъ, неприличнымъ, недостойнымъ самановъ: одѣвались какъ попало, пищу собирали назойливо, приставая къ мірянамъ во время ихъ обѣда, попрошайничали, шумѣли за трапезою, вызывали ро-

⁷⁹⁾ Mhv. I, 36, 2 sqq. ⁸⁰⁾ Id. I, 54, 4.

⁸¹⁾ Mhv. I, 38, 1 sqq. Mahāparinibbāna-sutta, V, 64 и 65 и Sutta Nipāta, 6. Sabhiyasutta, 38. Такъ, думается мнѣ, разрѣшается противорѣчіе, если ли основательно усматриваемое Ольденбергомъ (Buddha, 403, Note 2) между первымъ текстомъ и двумя другими относительно времени новиціата для иновѣрцевъ; подтвержденіе моего мнѣнія я вижу въ словахъ, приписываемыхъ такимъ посвящаемымъ въ Mahāpar. V, 65: «примутъ ли меня, братія, въ инашій или высшій чинъ братства, я готовъ оставаться на испытаніи въ теченіе четырехъ мѣсяцевъ» и въ словахъ (Сабхиасутты, I, с.; «вмѣсто (обычныхъ 4 мѣсяцевъ) я готовъ служить 4 года ради получения ясы и посвященія».

потъ и осужденіе въ народѣ». Послѣ многократныхъ и долгихъ рѣчей противъ злобы, обжорства, лѣни, увлеченія пустымъ сообществомъ, послѣ обильныхъ похвалъ воздержанію, добродушію, довольству малымъ, милосердію, почтительности и энергіи въ искорененіи грѣховъ, Благословенный предписалъ, чтобы молодые, новопоставленные монахи избирали себѣ учителя ⁸²⁾. Такъ возникъ институтъ учительства-наставничества и ученичества-послушничества въ буддизмѣ, заимствованшемъ и содержаніе, и форму его изъ сходнаго, за малыми различіями, учрежденія въ браманизмѣ. Оттуда же взяты были и двѣ разновидности учительскаго знанія: ачарья и упаджая. Въ чемъ состояла разница между тѣмъ и другимъ установить точно въ настоящее время нѣтъ возможности, такъ какъ описываемыя въ дошедшихъ до насъ текстахъ отношенія между ачарьей и его ученикомъ (антивасикой) и между упаджаяй и его саддхивихарикой ⁸³⁾ тождественны. Тѣмъ не менѣе упаджая считался лицомъ болѣе важнымъ, нежели ачарья: ему отдавалось первенство при совершеніи посвященія; проступки противъ формальной стороны устава взыскивались съ него строже. а, главное, за нимъ, кажется, признавалась преимущественная компетенція въ знаніи ученія; ему вѣрялось обученіе новоначальныхъ дхаммѣ; тогда какъ ачарьи, кажется, предпочитались для руководства поведенія. Не даромъ приведенная въ Дипавамѣ таблица преемства учителей Винайи, отъ Упали до Махинды, составлена вся изъ упаджай и ихъ учениковъ, а не изъ ачарій и антевасиковъ ⁸⁴⁾. Эта трудно уловимая градация правъ и компетенцій между двумя видами учителей въ буддизмѣ оказывается противоположною ихъ соотношеніямъ въ браманизмѣ, гдѣ первенство принадлежало ачарьѣ ⁸⁵⁾.

Правила взаимныхъ отношеній между учителями и учениками во всѣмъ существенномъ были у буддистовъ копіей съ обычаевъ, установившихся въ браманическомъ быту. Вотъ обязанности учениковъ, саддхивихариковъ, къ своимъ учителямъ. упаджаямъ. Ученикъ, вставши заблаговременно, разутый и

⁸²⁾ Mhv. I, 25, 1—6 и 32. 2.

⁸³⁾ Mhv. I, 25—26; I, 32—33; Sullav. VШ, 11—12; 13—14. Ср. Мичаевъ Пратимокша, стр. XI, XII.

⁸⁴⁾ Dīpaṃsa. IV, 36, 42, 43 и V.

⁸⁵⁾ Yaḡñavalkya. I, 35 Manu. II, 145.

съ одеждою, накинутою по формѣ, выражающей почтеніе (перекинутой черезъ одно плечо, оставляя другое обнаженнымъ), прислуживаетъ учителю при вставаніи, подаетъ ему воду для омовенія и зубочистку; приготовляетъ для него сидѣнье и рпсовое молоко, а когда тотъ напьется, очищаетъ сосудъ и убираетъ его. Какъ только учитель встанетъ съ мѣста, ученикъ принимаетъ стулъ прочь; затѣмъ, мететъ комнату. Когда учитель намѣревается идти въ поселокъ, ученикъ прислуживаетъ ему при одѣваніи, приводитъ въ чистоту чашу для сбора пищи и, если учитель того пожелаетъ, слѣдуетъ зъ нимъ, одѣтый по особой формѣ, держась на почтительномъ разстояніи, и несетъ наполненную пищею чашу, если учитель найдетъ неудобнымъ нести ее самъ. Вернувшись домой, ученикъ спѣшитъ войти первымъ въ вихару, чтобы приготовить сидѣнье, подножную скамейку и воду для омовенія ногъ: просушиваетъ и складываетъ платье способомъ, опредѣленнымъ до комичныхъ мелочей. Сходныя услуги оказываетъ онъ во время ѣзды и послѣ нея, также при купаніи и въ банѣ; на его же отвѣтственности уборка, очистка, вентилированіе и поправка кельи, провѣтриваніе и просушиваніе мебели, постели, одежды. Словомъ: вся ежедневная забота по части домашней, обиходной жизни лежала на ученикѣ, который обязанъ былъ всѣ эти труды и попеченія сосредоточивать исключительно на одной особѣ своего наставника, не смѣя оказывать даже малѣйшую услугу иному лицу безъ разрѣшенія своего «старшаго», точно также, какъ не могъ онъ и куда-отлучаться безъ его дозволенія⁶⁶⁾. Наконецъ, за больнымъ учителемъ онъ обязанъ былъ ухаживать «до его выздоровленія или до смерти». Въ общемъ, то были труды мелочные, однообразные, механическіе, но, сравнительно, не тяжкіе по простотѣ тогдашняго монашескаго быта.

Большаго такта требовали нѣкоторыя другія обязанности ученика. Съ одной стороны онъ долженъ былъ блюсти величайшую почтительность къ учителю и не выставляться передъ нимъ, пребывать въ смиреніи, а съ другой, однако, былъ обязанъ ограждать его, насколько могъ, отъ ошибокъ или опасностей въпасть въ невольное прегрѣшеніе. Такъ, напримѣръ ученикъ не смѣлъ перебивать рѣчей учителя, по обязанъ былъ предупреждать его отъ впаденія въ ошибку или обмолвку во

⁶⁶⁾ Мнв. I, 25, 8—19 и 24.

время разговора или произнесения рѣчи ⁸⁷⁾. Замѣтивши проявленіе недовольства въ сердцѣ учителя, онъ долженъ былъ умиротворить его самъ или черезъ другое присутствующее лицо, отрезвляя наставника благочестивою бесѣдою. Мало того! въ случаѣ важнаго проступка учителя, заслуживающаго приговора къ паривасѣ (къ покаянному испытанію) или къ повторной епитиміи и такъ пазываемой манаттѣ ⁸⁸⁾, саддхивихарикъ (ученикъ) обязанъ былъ озаботиться о томъ, чтобы санха наложила соотвѣтствующій приговоръ, а затѣмъ, своевременно, порадовать а о реабилитациіи наставника, по отбытіи имъ наказанія ⁸⁹⁾. Эта оригинальная обязанность являлась выраженіемъ заинтересованности ученика въ духовной чистотѣ своего руководителя, выраженіемъ заботы объ охранѣ и восстановленіи ея. Когда же санха находила нужнымъ покарать учителя болѣе строгими мѣрами, какъ-то «актомъ отринутія» и другими, о которыхъ мы будемъ говорить ниже, ученикъ долженъ былъ стараться отвратить братію отъ этихъ мѣръ, а если этого невозможно было достигнуть,—просить учителя «вести себя должнымъ образомъ, жить скромно, стремиться очиститься отъ наказанія и добиваться отмины карательнаго приговора» ⁹⁰⁾.

Каковы же были, обратно, обязанности учителя къ ученику? Онъ обязанъ былъ «оказывать ему духовную помощь и радовать о его духовномъ ростѣ поученіемъ, разпросами, увѣщаніемъ, назиданіемъ»; доставлять ему или помогать ему получить необходимыя для инока вещи, въ случаѣ немѣннѣя таковыхъ; поучать его приемамъ практической стороны учебнаго и бытового монастырскаго распорядка; во время же болѣзни ученика онъ былъ обязанъ прислуживать ему и ходить за нимъ точь въ точь такъ же, какъ ученикъ за учителемъ при нормальныхъ условіяхъ ⁹¹⁾. Тѣ же самыя права и обязанности установлены были для ачарій и антеваспковъ въ ихъ взаимоотношеніяхъ ⁹²⁾.

Въ общемъ эти отношенія были охарактеризованы Буддою какъ тѣснѣйшее духовное родство: «учитель долженъ смотрѣть на ученика, какъ на сына; ученикъ обязанъ видѣть въ учителѣ отца; такъ объединенные взаимнымъ уваженіемъ, довѣ-

⁸⁷⁾ Mhv. I, 25, 10.

⁸⁸⁾ Cullav. II, 3 и 8; о ней—ниже.

⁸⁹⁾ Mhv. I, 25, 20 и 21.

⁹⁰⁾ Тамъ-же, I, 25, 22.

⁹¹⁾ Id, I, 24.

⁹²⁾ Id. I, 32—33.

ріємъ и жизненнымъ общеніемъ. они будутъ подвигаться впередъ и достигнуть высшей степени въ ученіи и дисциплинѣ» ⁸³). И столь важнымъ казался процессъ этой «зависимости» (ниссая—такъ обозначалось положеніе новица къ его «старшему»), что продолжительность ея Будда растянулъ на цѣлое десятилѣтіе ⁸⁴), а нарушеніе обязанностей противъ учителя. непослушаніе или непочтительность и даже «недостаточную любовь» къ наставнику причислялъ къ разряду грѣховъ «дукката» (отпускаемыхъ при раскаяніи); когда же этой мѣры оказалось недостаточно для установленія строгой дисциплины среди подначальныхъ. онъ ввелъ увольненіе непочтительныхъ и непокорныхъ. Учитель объявлялъ таковыми: «не являйся сюда болѣе», или: «возьми отсюда прочь свою чашу и одежду» или прямѣе: «не хочу больше услугъ твоихъ, устраняю тебя»; достаточно было даже одного жеста, выражавшаго это рѣшеніе, и ученикъ почитался уволеннымъ. Но разумѣется, ему дозволялось просить прощенія, а учителю предписывалось не отказывать въ немъ раскаявшемуся ⁸⁵).

Отбывающимъ новиціатъ предписывалось соблюденіе слѣдующихъ «десяти заповѣдей»: 1) не разрушать жизни; 2) не красть; 3) не нарушать чистоты (быть цѣломудреннымъ); 4) не лгать; 5) не пить хмельныхъ напитковъ, «вызывающихъ равнодушіе къ дхаммѣ»; 6) не ѣсть въ запрещенное время; 7) воздерживаться отъ плясокъ, пѣнія, музыки и зрѣлищъ; 8) отъ пользованія вѣнками, благовопіями, косметическими мазями, украшеніями и изящными прихотлями; 9) отъ пользованія высокими и широкими кроватями и постелями и 10) не принимать золота и серебра ⁸⁶). За нарушеніе этихъ заповѣдей, а также за рѣчи противъ Будды, дхаммы и санхи и за послѣдованіе ложнымъ ученіямъ подначальный увольнялся изъ общины ⁸⁷). Меньшею степенью наказанія «за недостаточную почтительность къ учителямъ, скрытность отъ нихъ и за жизнь въ несогласіи съ нимъ» было воспрещеніе учителемъ ученику пребыванія въ нѣкоторыхъ мѣстахъ, наприкладъ, въ кельѣ наставника. Попытку расширить эту мѣру наказанія воспрещеніемъ пребыванія въ предѣлахъ цѣлаго округа мѣстной общины, пришлось отмѣнить, такъ какъ эта

⁸³) Id. I, 32, 1. ⁸⁴) Тамъ-же.

⁸⁵) I, 27; тоже по отношенію къ ачарьямъ и антеवासкамъ: I, 34.

⁸⁶) Id. I, 56. ⁸⁷) I, 60.

строгость повела къ отпаденіямъ, къ уходу въ міръ или къ переходамъ въ другія, неправовѣрныя школы ⁹⁸⁾.

Всѣ дисциплинарныя и карательныя права надъ ученикомъ нераздѣльно принадлежали его учителю; посторонніе монахи не смѣли выполнять этихъ функций его. точно такъ же, какъ воспрещено было и презываніе, пероманываніе учениковъ ⁹⁹⁾; запрещалась даже малѣйшая отлучка безъ спроса и разрѣшенія руководителя ¹⁰⁰⁾. Поставляя такимъ образомъ ученика въ полную зависимость отъ учителя, уставъ въ то же время заботился и объ установленіи добросовѣстнаго отношенія учителей къ ихъ обязанностямъ: кромѣ приведенныхъ уже, сюда относящихся правилъ, укажемъ еще на обычай вѣрять духовное руководство и воспитаніе повопачальныхъ только «ученому монаху, постигшему всю Винаяпитуку»; да и тому, ради возможности добросовѣстно и успѣшно отправлять свои пастырскія обязанности, воспрещалось имѣть болѣе двухъ учениковъ или же болѣе, тѣмъ сколькихъ онъ былъ въ состояніи наставить»; первоначальнымъ правиломъ было, кажется, брать па себя руководство (одновременно) только однимъ ученикомъ и только его одного доводить до посвященія ¹⁰¹⁾. Идеаломъ, слѣдовательно, и здѣсь оставалось созданіе духовнаго, незамѣнимаго, неразрывнаго и невозмѣщаемаго родства: какъ у ученика могъ быть только одинъ духовный отецъ, такъ и у духовнаго отца подобало быть только единственному сыну, на которомъ сосредоточивались бы всецѣло и нераздѣльно его любовь и заботливость.

Сообразно съ этимъ, писая (взаимоотношеніе ученика и учителя) могла прерываться «законно» только въ слѣдующихъ пяти случаяхъ: 1) за смертью наставника или 2) его выходомъ въ міръ, или 3) за смертью, либо 4) переходомъ въ еретическую школу, или же, наконецъ, 5) въ случаѣ отступленія ученика. Прямоуптительно къ ачарьямъ и антеваскамъ допускалась еще возможность шестого уважительнаго случая упраздненія писан: сопребываніе въ одномъ и томъ же мѣстѣ, напримѣръ, въ одной и той же вихарѣ или во время прохожденія по одному и тому же поселенію, ачарьи и упаджан: обязанность внимать рѣчамъ второго или услуживать ему, какъ старшему сравнительно съ ачарьей, временно приоста-

⁹⁸⁾ Id. I, 57.

⁹⁹⁾ I, 58 и 59.

¹⁰⁰⁾ II, 21, 1.

¹⁰¹⁾ III, I, 55 и Минаевъ. Пратямокша, стр. XIV.

навлывала отправление тѣхъ же обязанностей ученика по отношенію къ послѣднему ¹⁰²⁾.

Цѣлью духовнаго союза между ученикомъ и учителемъ было воспитаніе перваго до такой степени знанія и праведности, которая уподобляла бы его наставнику и дѣлала бы его такимъ же достойнымъ членомъ общины, какъ и онъ. Въ какомъ же видѣ представлялся буддистамъ этотъ идеалъ въ болѣе конкретной, болѣе опредѣленной формѣ? Судить объ этомъ мы можемъ только приближительно, въ силу особыхъ свойствъ буддійской аскетической литературы, очень богатой правовыми опредѣленіями и различеніями, но бѣдной методически и систематично изложенными наставленіями къ духовному воспитанію, которыми, наоборотъ, въ разныхъ формахъ, такъ богата христіанская аскетика. Эта послѣдняя пространно, съ особою любовью, съ глубокою проникновенностью въ тайники души, съ изумительною, выросшею на долгомъ, преемственномъ опытѣ мудростью въ выборѣ приемовъ и средствъ духовнаго назиданія, сообразно съ личными свойствами воспитываемаго, съ надлежащею постепенностью въ ихъ примѣненіи, съ глубокимъ пониманіемъ физиологическихъ, психологическихъ, нравственныхъ и религіозныхъ мотивовъ и условій духовнаго роста и отклоненій отъ него, и, наконецъ, съ непререкаемымъ доказательствомъ правильности наставленій осязательными, яркими примѣрами изъ жизни святыхъ отцовъ, — христіанская аскетика создала полную, послѣдовательно развивающуюся наблюдательно-экспериментальную систему христіанскаго воспитанія всего человѣческаго организма, для служенія единой возвышенной цѣли, на почвѣ подвижническаго идеала. И система эта была не только цѣлостною и стройною въ своихъ основаніяхъ и началахъ, но и мастерски разработанною въ подробностяхъ; она была настолько глубоко продуманною и столь тонко изложенною, что остается въ своемъ родѣ непревзойденною и до нашихъ дней, столь далекихъ отъ условій жизни и отъ настроеній, ее создавшихъ, и однако дней, всетаки чуждающихся въ ея указаніяхъ въ лицѣ способныхъ глубоко задуматься надъ вѣчными запросами духа вѣрующаго, жаждущаго праведности, но сознающаго ея трудности. Наоборотъ, въ буддійской аскетической литературѣ мы постоянно встрѣчаемся только съ начальною схемою задачи умственнаго

¹⁰²⁾ Мнв. I, 36, 1.

и нравственнаго воспитанія, съ продиктованною авторитетнымъ тономъ программю ея, съ заботливой кодификаціей ея требованій и правилъ, изложенной на юридическій ладъ, а затѣмъ — съ такой же детальной возней по поводу правонарушеній, съ казуистикой случаевъ вѣроятности и невѣроятности. И только изъ противопоставленія схемы должествующаго быть съ другою схемою, недолжнаго, неподобающаго, мы получаемъ возможность косвенно заключать о главнѣйшемъ, объ осуществленіи программы духовнаго воспитанія, о томъ, чѣмъ она могла быть и была, не въ проектѣ, а въ дѣйствительности, причѣмъ, однако, мотивы и способы выполненія или нарушенія программы, короче сказать, ея «какъ?» и «почему?» остаются отъ насъ сокрытыми, обходятся молчаніемъ или же сводятся на столь бездушныя, отвлеченныя, безличныя и блѣдныя формулы, механически-монотонно повторяющіяся, что для насъ въ этой программѣ остается неяснымъ даже и самое ея содержаніе, ея «что», что она такое при перенесеніи изъ замысла въ исполненіе.

Этотъ проблѣвъ въ буддійской аскетикѣ можетъ побудить предполагать, что духовныхъ законодателей санхи интересовала только проблема духовнаго воспитанія и ея конечные результаты, а не процессъ выполненія и способъ рѣшенія; можно бы думать, что къ послѣднему они, если и не были совсѣмъ равнодушны, то все же относились съ меньшею заботливостью, предоставляя эту сторону на благоусмотрѣніе самихъ лицъ, въ ней заинтересованныхъ, сообразно съ афоризмомъ Будды: «каждый долженъ самъ строить свое спасеніе». Въ дѣйствительности же мы здѣсь имѣемъ дѣло не съ проявленіемъ индифферентизма къ практической сторонѣ задачи, а съ естественнымъ слѣдствіемъ того преобладанія интеллектуальнаго надъ моральнымъ, которое, составляя оригинальную черту всего буддійскаго самоустроенія, отразилось сказаннымъ образомъ и на этой сторонѣ его. Отличіе отъ христіанской аскетки здѣсь опять — на-лицо: тамъ, гдѣ центромъ проблемы является устроеніе нравственно-религіозное, гдѣ, слѣдовательно, приходится имѣть дѣло болѣе всего съ чувственною и волевою областью человѣческаго организма, тамъ здравый смыслъ и опытъ подсказываютъ необходимость непрестаннаго, строжайшаго дозора за влеченіями чувствъ, за колебаніями воли, за тѣми импульсами нашей природы, которые отличаются особенною подвижностью внутреннихъ на-

строній, трудно удовными контрастами индивидуальныхъ вѣшнихъ впечатлѣній и воспрятій и соотвѣтственнымъ всему этому разнообразіемъ частныхъ отвѣтовъ на возникающіе въ этой области запросы и проблемы. Понимая столь сложныя и разнородныя свойства своей воспитательной задачи, христіанская аскетика, стремящаяся не къ обнищанію и умерщвленію чувства и воли въ процессѣ духовнаго совершенствованія челоѣка, а къ ихъ преображенію и обоженію чрезъ подчиненіе высшему водительству духомъ благодатнымъ,—христіанская аскетика по этому самому сосредоточивается съ вѣщнымъ вниманіемъ не на схематической кодификаціи нравственно-религіозныхъ требованій, а на ихъ живомъ выполненіи па дѣлѣ, вслѣдствіе чего процессу осуществленія ихъ она и отдаетъ свои преимущественныя труды и заботы. Главнымъ назначеніемъ своимъ она считаетъ не постановку аскетическихъ проблемъ и не судъ и приговоры пацъ ихъ рѣшеніями, а самый процессъ дѣятельнаго осуществленія великаго дѣла воспитанія и перерожденія духовнаго. Оттого-то для нея столь важно «какъ?» и «почему?» этого дѣла; оттого и слѣдить она за ними неотступно, неуспно, шагъ за шагомъ, изо дня въ день въ жизни воспитываемаго, можно бы сказать: изъ мигъ въ мигъ. Наоборотъ, для разсудочной системы буддійской дхаммы, замѣняющей нравственность и святость умственной мудростью, а этически-религіозное жпзневоззрѣніе философскимъ умозрѣніемъ,—для системы, которая дѣло жизни, данной въ настоящемъ и создаемой въ грядущемъ (дѣло жизни вѣчной) замѣняетъ критическимъ разложеніемъ самой реальности жизни въ тонкостяхъ умозрительнаго, гносеологическаго процесса,—для такой системы существенно важною цѣлью должна была представляться только ясная постановка задачи духовнаго воспитанія и свѣрка конечныхъ результатовъ съ ея требованіями, такъ какъ, при односторонно интеллектуальномъ пониманіи всей проблемы, процессъ промежуточныхъ выкладокъ, ведущихъ къ правильному рѣшенію, представлялся здѣсь далеко не столь сложнымъ и многообразнымъ, далеко не столь трудно опознаваемымъ въ своихъ заблужденіяхъ, ни столь трудно поправимымъ, какъ въ проблемѣ, ждущейся прежде всего на началѣ нравственно-религіозномъ. Въ задачѣ духовнаго воспитанія, осознанной и поставленной по образцу логической или математической проблемы, заботы о правильной постановкѣ послѣдней и правильной формулировкѣ отвѣта на

нее, конечно, наравненно важныѣ способо́въ рѣшенія, такъ какъ здѣсь преобладаніе элемента разсудочнаго надъ чувственнымъ и волевымъ обезпечиваетъ сравнительную простоту, однородность. хотѣлось бы сказать,—механичность приѣмовъ и способо́въ рѣшеній путемъ правильныхъ умозаключеній изъ правильно установленныхъ посылокъ. Пусть такая интеллектуалистическая концепція проблемъ духовнаго устроенія будетъ психологически одностороннею, поверхностною и малоплодотворною; но со своей, хотя бы и ограниченной точки зрѣнія, она дѣйствительно выѣтъ основанія меньше заботиться о частныхъ способахъ рѣшенія этихъ проблемъ, нежели объ ихъ общей, широкой формулировкѣ. Съ этой точки зрѣнія, нивелирующей живое разнообразіе личностей по одному и тому же обезличивающему, отвлеченно выработанному, разсудочному шаблону, нѣтъ надобности слѣдить за психологическими вариантами желаній, страстей, волеи и умственныхъ способностей. Достаточно выработать самыя общія, основныя указанія относительно требуемаго въ области знанія и поведенія и дать столь же общія, формальныя, для всѣхъ одинаковыя опредѣленія пути къ достиженію долженствующаго быть, а затѣмъ—предоставить учениковъ самимъ себѣ, по правилу Будды: «будьте сами себѣ свѣтильниками и приближцемъ, ибо иного приближца нѣтъ», или по выраженію той же мысли въ одной изъ пѣсенъ Терагаты: «будь самъ скалою недвижимою: иной тебѣ опоры нѣтъ!»¹⁰²⁾. При несравнимо меньшихъ трудахъ и заботахъ о своихъ духовныхъ дѣтяхъ, чѣмъ у древне-христіанскаго духовнаго отца («старца») гораздо скорѣе успокаивался буддійскій ачарья или упаджая относительно судьбы своихъ антевасиковъ и сиддхавихариковъ, убаюкивая свою совѣсть афоризмомъ общаго первоучителя: «умному и ученому довольно быть пять лѣтъ подъ началомъ наставника, а неученому и глупому недостаточно и цѣлой жизни». Духовный аристократизмъ буддизма, его пренебрежительное отношеніе къ нищимъ духомъ и одлѣненнымъ природными способностями позволялъ ему съ спокойнымъ сердцемъ относиться къ малоуспѣшности и неуспѣшности духовнаго роста многихъ своихъ сочленовъ; здѣсь не очень-то заботились о единой пропавшей овцѣ и ради нея не оставляли 99 другихъ въ пустынь; здѣсь предпочитали слѣдить спокойно

¹⁰²⁾ Theragāthā. № 412.

въ вихарѣ, изгоняя заблудшую овцу въ пустыню и утѣшая себя другимъ изреченіемъ Учителя: «ученіе принадлежитъ разумнымъ, а не глупымъ».

Возвращаясь отъ общихъ замѣчаній о характерѣ воспитательной стороны буддійской аскетики къ частному вопросу о томъ, что требовалось отъ первоначальнаго монаха и что считалось для него достижимымъ къ концу его послушническаго періода, мы находимъ косвенный отвѣтъ на этотъ вопросъ въ опредѣленіяхъ тѣхъ случаевъ, при коихъ воспрещалось и дозволялось давать бывшему подъя началомъ посвященіе упасамапиды и, слѣдовательно, объявлять объ окончаніи его отношеній къ наставнику. Отказывать въ посвященіи и прерывать дѣйствіе нпесаи было предписано въ пяти случаяхъ: «когда ученикъ еще не усовершенствовался въ томъ, что относится 1) къ нравственнымъ дѣяніямъ. 2) къ самососредоточенію, 3) къ мудрости, 4) къ освобожденію и 5) къ знанію процесса освобожденія и къ проникновенію въ него; наоборотъ, овладѣвшій всѣмъ этимъ подлежалъ посвященію ¹⁰⁴⁾. Однако, недостаточнымъ почиталось только самому стоять на означенномъ уровнѣ духовнаго развитія; требовались еще способности и умѣнье «оказывать и другимъ помощь въ этомъ отношеніи» ¹⁰⁵⁾. Добавочно перечисляются еще и другія требованія: «ученикъ долженъ быть вѣрующимъ, скромнымъ, боящимся грѣха, усерднымъ (къ ученью) и памятливымъ (къ предписаніямъ), повиннымъ въ нарушеніи правилъ нравственности и поведенія, неуклоняющимся въ ересь»; не долженъ онъ быть «неучемъ или глупцомъ». Далѣе, онъ обязанъ умѣть ходить за больными учениками, успокаивать ихъ въ случаѣ недовольства иноческою жизнью, разсѣивать возникающія въ умахъ ихъ сомнѣнія, понимать смыслъ проступковъ и способы искупленія ихъ ^{105a)}. Это то, что выражено стихами Терагаты:

«Себѣ па благо и другимъ
Стремится къ совершенству онъ;
Здоровье онъ несетъ съ собой:
Онъ врачъ себѣ; онъ врачъ другимъ» ¹⁰⁶⁾.

¹⁰⁴⁾ Мнч. I, 36, 2 и 3.

¹⁰⁵⁾ Id. 4.

¹⁰⁶⁾ Id. 6—10. „Для новоначальнаго монаха нѣтъ болѣе полезнаго закона для достиженія высшаго блага, какъ законъ глубочайшаго вниманія“, говоритъ будто бы Будда въ Iti-vuttaka § 16, p. 30 англ. перев. Мура.

Мы видимъ такимъ образомъ, что въ курсъ духовнаго воспитанія входила не только умственная и нравственная тренировка самого ученика, но и подготовка его къ духовно-педагогической дѣятельности примѣнительно къ собратьямъ,— требованіе вполне логичное отъ того, кто, пріявши посвященіе, долженъ былъ въ послѣдствіи изъ ученика превратиться въ наставника. Положимъ, эта функція наступала, какъ мы уже раньше сказали, не сразу послѣ упасампады, но важно отмѣтить тотъ фактъ, что къ ней начинали готовиться уже въ послушническую пору. Поясненіе комментаторовъ свидѣтельствуєтъ о томъ, что по крайней мѣрѣ въ позднѣйшее время такая подготовка велась систематично и по широкой программѣ, ибо отъ ученика, достойнаго упасампады, требовалось умѣнье «тренировать антєвасиковъ и сидхавихариковъ въ правилахъ должнаго поведенія ¹⁰⁷⁾, наставлять ихъ въ отношеніи къ Дхаммѣ и Винайѣ и умѣть самому обсуждать возникающее ложное ученіе на основаніи Дхаммы или умѣть склонять другихъ къ подобающей для этого бесѣдѣ» ¹⁰⁸⁾. Рядомъ съ основнымъ знаніемъ Винаи, правила позднѣйшей поры требуютъ еще основательнаго пониманія кодекса въ примѣненіи къ проступкамъ и ихъ исправленію, то-есть «совершеннаго знанія Пратимокши (Патимокки) во всемъ ея изложеніи и во всѣхъ подраздѣленіяхъ, съ умѣньемъ обсуждать каждое правило и отдѣльныя его части» ¹⁰⁹⁾. Помимо того, что ссылка на Винаю и Пратимокшу, какъ на гдѣто законченное, вполне уже кодифицировавшееся, явно обличаетъ значительно позднѣйшее происхожденіе только что приведенныхъ текстовъ, самое содержаніе ихъ, а именно: слишкомъ повышенныя требованія относительно знанія не однихъ основныхъ правилъ, но и всѣхъ тонкостей каноническаго права, свидѣтельствуєтъ о томъ, что въ приведенной редакціи текста мы имѣемъ дѣло съ максимальной программой желательнаго, такъ сказать, съ идеаломъ законченнаго духовнаго воспитанія, который едва ли, особенно въ раннюю пору санхи, могъ считаться обязательнымъ во всей полнотѣ и строгости для каждаго оканчивающаго новіціатъ. Не даромъ текстъ, пред-

¹⁰⁷⁾ По разъясненію Буддагоши, это означало наставленіе въ „Капдакаваттѣ“, то есть въ правилахъ, собранныхъ въ отдѣлахъ („каядакхъ“) Магаватти и Чуллаватти. Spence Hardy. Manual, p. 492.

¹⁰⁸⁾ Mhv. I, 36, 12 и 13. Cp. Sp. Hardy, pp. 492—493.

¹⁰⁹⁾ Mhv. I, 36, 14—16.

являющій такія повышенныя требованія ¹¹⁰⁾, прибавляетъ къ перечисленнымъ препятствіямъ къ посвященію еще одно обстоятельство: «или если онъ не завершилъ своего десятаго года» (то-есть—десятаго послѣ упасампады) и тѣмъ самымъ проговаривается, что вышеупомянутая, высшая степень духовной зрѣлости требуется не отъ новнца, а отъ давно уже посвященнаго монаха, и что рѣчь здѣсь идетъ, слѣдовательно, не о подготовкѣ къ заурядной, общеобязательной степени, а о характеристикѣ типа законченнаго духовнаго наставника, типа тѣхъ «старѣйшинъ» (тера), о которыхъ часто упоминаютъ уставы, какъ о лицахъ особенно почтенныхъ и авторитетныхъ. Очевидно, что съ этой послѣдней, самостоятельной характеристикой позднѣйшій компиляторъ текстовъ смѣшалъ правила, касающіяся новоназначенныхъ, новицовъ, вслѣдствіе чего и получилась, какъ это, впрочемъ, нерѣдко въ Магаваггѣ и Чуллаваггѣ, преувеличенная картина требованій ¹¹¹⁾.

Предъявляя, въ общемъ, обширныя и строгія требованія къ ученикамъ своимъ, буддизмъ не убаюкивалъ себя надеждою на то, что многіе изъ нихъ окажутся на высотѣ этихъ требованій, но вмѣстѣ съ тѣмъ и не печалился по поводу такого пехода своихъ педагогическихъ усилій. Этому вопросу посвящена одна изъ притчъ первой книги Ангуттара-пикаи: «какъ въ землѣ индійской, братія, немного прекрасныхъ садовъ и рощей, полей и прудовъ, а несравненно болѣе обрывовъ и пропастей, трудно перешиваемыхъ рѣкъ, дремучихъ, первобытныхъ лѣсовъ и недоступныхъ скаль....и подобно тому, какъ лишь немногія существа перевоплощаются въ Срединной странѣ (Индія), сравнительно съ большимъ количествомъ возрождающихся въ другихъ странахъ, между несмысленными язычниками,—такъ, братія, на свѣтѣ немного и людей мудрыхъ, не тупыхъ, не безгласныхъ, способныхъ понимать смыслъ доброй и дурной рѣчи, и несравненно болѣе имѣется слупцовъ, неразумныхъ тупицъ, неспособныхъ къ пониманію смысла доброй или худой рѣчи: мало людей, одаренныхъ священнымъ окомъ пониманія; несравненно больше ослѣпленныхъ и безумцевъ; лишь немногимъ дано видѣть Совершен-

¹¹⁰⁾ Id. I, 36, 16.

¹¹¹⁾ Подтверженіемъ этого предположенія является тотъ фактъ, что въ 34-мъ отдѣлѣ 1-й кандаки Магавагги, несмотря на его полный параллелизмъ въ предшествующему, 36-му, вмѣсто пяти условій посвященія (какъ это видимъ въ 36-мъ отдѣлѣ), ихъ шесть.

паго и внимать ему; по мало запоминающихъ услышанную истину; мало разслѣдующихъ цѣль (назначеніе) запомненной истины; мало такихъ, которые, зная ученіе и толкованіе его, жили бы согласно съ ученіемъ, были бы глубоко потрясены вещами, дѣйствительно потрясающими; лишь немногіе, восприимчивыя эти впечатлѣнія, оказываются истинными борцами... и лишь немногія существа, поставившія себѣ цѣлью освобожденіе, обладаютъ сосредоточеніемъ и единствомъ духа., лишь немногимъ суждено достигнуть просвѣщенія, истины, освобожденія. И потому, братія, да будетъ стремленіемъ вашимъ: «мы хотимъ вкусить просвѣщеніе, истину, освобожденіе». Да будетъ это вашимъ стремленіемъ, братія!»¹¹²).

Проникнутый такимъ взглядомъ на трудность подвига духовнаго совершенствованія, Будда высоко ставилъ значеніе въ немъ навыка, опыта, а потому, въ большинствѣ случаевъ, и возраста. «Трудно», говорилъ онъ, «во-истину трудно жить безъ указанія, безъ руководства»¹¹³). Таковое, въ иномъ видѣ, тѣмъ въ періодъ новиціата, болѣе свободное, цестъсняемое внѣшними формальностями, онъ признавалъ полезнымъ и важнымъ и послѣ посвященія. Среди полноправныхъ монаховъ, сподобившихся упасампады, уже не существовало никакихъ дальнѣйшихъ различій ранга въ оффиціальномъ смыслѣ, какъ и никакихъ іерархическихъ степеней (въ предѣлахъ буддизма первоначальнаго). Тѣ обособленныя права и обязанности, которыя, какъ мы видѣли, присвоивались разнымъ цейхмейстерамъ и квартирмейстерамъ, раздавателямъ пищи и одежды, ачарьямъ и упаджаямъ, — все это были функціи только служебныя и притомъ временныя, случайныя, не сообщавшія никакого превосходства по духовной степени. Облеченные этими спеціальными правами были должностныя лица, по выбору или (при жизни Будды) по назначенію, съ добавочными правами надъ вещами и надъ новоначальными, но отнюдь не надъ полномочными собратьями. Эти всѣ оставались равными между собою, а даже младшему изъ нихъ, наравнѣ со старшими, могла принадлежать инициатива предложеній и опредѣленныхъ актовъ, касавшихся какъ отдѣльныхъ членовъ общины, такъ и всей ея, въ цѣломъ составѣ: возбуждать во-

¹¹² Anguttara-nikāyo. Eka-nipāto. IX, № 29, S. 73 нѣмецкаго перевода Биккху Наватиллока. Leipzig (1908).

¹¹³ Anguttara-nikāyo. Satukka-nipāto. III, 21. S. 43 нѣм. перев.

просы, дѣлать запросы и протесты, требовать ихъ обсужденія, заявлять обвиненіе противъ одного лица или нѣсколькихъ. просить суда, постановленія рѣшенія или отмены его,—это все въ правѣ былъ дѣлать каждый «посвященный» членъ общины, лишь бы соблюдались при этомъ указанныя на каждый случай правила.

Тѣмъ не менѣе обычай съ очень ранней поры установилъ различія между братіей на основаніи чисто личныхъ достоинствъ и заслугъ. Уже одно долготѣнее пребываніе въ сапхѣ, уже одинъ высокій возрастъ, какъ условія, создававшія вѣроятность значительной духовной опытности и практическаго навыка, считались поводомъ къ особому уваженію со стороны младшихъ собратій. Внушенія чтить престарѣлыхъ инокѣвъ встрѣчаются часто и въ рѣчахъ Будды, и въ уставныхъ и поучительныхъ ¹¹⁴⁾ текстахъ: напомнимъ, напримѣръ, уже приведенное предписаніе отдавать «старѣйшимъ» преимущество при распредѣленіи келій и т. п.; такъ, при справленіи обрядовъ упосать, теры (старѣйшины) должны были входить на собранія первыми ¹¹⁵⁾. Для предохраненія отъ грѣха непочтительности къ старшимъ передавали назидательныя сказанія объ ужасныхъ, чудесныхъ наказаніяхъ, постигавшихъ виновныхъ въ этомъ ¹¹⁶⁾.

Однако правильно организованный институтъ «старѣйшинъ» (тера) у монаховъ и у монахинь (терп) выработался не сразу, и едва ли до смерти Будды носившіе вѣроятно уже и при немъ титулъ «старѣйшинъ» были официально облечены какими-либо особыми правами. помимо тѣхъ естественныхъ преимуществъ, которыя вытекали изъ личнаго достоинства и личнаго же авторитета. Смерть основателя общины, выдвинувшая на очередь вопросъ о преемствѣ руководства ею впредь, объ охранѣ чистоты ученія и т. д., словомъ, споръ о сосредоточеніи власти въ законной инстанціи, привелъ въ своемъ рѣшеніи къ возвеличенію старѣйшинъ, къ поднятію ихъ на уровень особаго духовнаго ранга, не въ іерархическомъ и сакраментальномъ смыслѣ, а въ законодательно-административномъ, что и про-

¹¹⁴⁾ Напр., въ Дхаммападѣ, в. 324: „почитай старцевъ!“

¹¹⁵⁾ Mhv. II, 10.

¹¹⁶⁾ Напримѣръ: за непочтеніе къ Моггаллану и Сарипуттѣ и за клевету на нихъ виновный мгновенно покрывся огромными нарывами и умеръ. Suttanipāta. Kokāliyasutta.

явилось на соборахъ, составлявшихся только изъ старѣйшинъ. Наконецъ, изъ среды ихъ выдѣлились тѣ главные руководители санхи, тѣ какъ бы «патріархи» буддизма, о которыхъ мы говорили выше и списки коихъ сохранились въ разныхъ редакціяхъ, достаточно между собою сходныхъ (несмотря на частные варіанты) для того, чтобы удостовѣрить въ реальности этого учрежденія. Этимъ нарушеніемъ первоначальнаго равноправія своихъ сочленовъ санха вступила на путь медленной выработки въ себѣ чуждаго ей при основаніи іерархическаго начала, которое, въ соединеніи съ процессомъ превращенія Будды въ существо-божественное, привело въ сѣверныхъ системахъ къ коренному перевороту буддизма, къ перерожденію его изъ безрелигіозной философской дхаммы и санхи въ религіозное ученіе и въ церковь.

Какъ ни важенъ, какъ ни поучителенъ этотъ переворотъ, мы не можемъ входить въ его разсмотрѣніе, такъ какъ хронологически онъ лежитъ уже за предѣлами нашего изслѣдованія. Тѣмъ не менѣе необходимо указать на слѣды его зародышей уже въ дни Будды. Напомнимъ, во-первыхъ, приведенные нами раньше факты объ экстраординарномъ положеніи, созданномъ имъ самимъ для «первопрестольныхъ» учениковъ Сарипутты и Моггаллана ¹¹⁷⁾. Затѣмъ несомнѣнно привилегированное положеніе, не въ качествѣ выдающагося духовнаго авторитета, а въ качествѣ личнаго ближайшаго друга Готамы, занималъ неотлучный при немъ, нѣсколько простоватый, но ревностно ему преданный Анандя, неудачно прозванный западными любителями историческихъ параллелей «Петромъ буддизма». «Хранителемъ словъ Владыки», «много ему послужившимъ», «учителемъ добродѣтели, стойкимъ, сильнымъ, непоколебимымъ героемъ», «сквозь туманъ (заблужденій) цѣлому міру свѣтящимъ окомъ» величаютъ его ипоческіе гимны ¹¹⁸⁾. Извѣстно также, что бывшій цирюльникъ Упали считался старѣйшиною, превосходившимъ всѣхъ знаніемъ и пониманіемъ въ области канопическихъ вопросовъ, хотя значеніе высшаго авторитета по этой части онъ могъ получить, разумѣется, лишь послѣ смерти Будды; при жизни же его то былъ вѣроятно лишь учо-

¹¹⁷⁾ Хвалебные гимны Моггаллану, „высшему челоѣку“, „высоко-возблагодаренному Владыкою“ и Сарипуттѣ—въ Терагатѣ 1173 sqq., 1231 sqq., 1249 sqq; оплакиваніе умершаго Сарипутты—1159.

¹¹⁸⁾ Вѣ. гимнъ на смерть его: Therāgāthā, 1047 sqq.

никъ наиболѣе памятливыи къ устнымъ предписаніямъ Учителя и наиболѣе логичный и остроумныи въ истолкованіи сомнительныхъ случаевъ и недоразумѣній, возникшихъ на почвѣ едва слагавшагося устава санхи. Не въ силу особыхъ признанныхъ за ними привилегій, а въ силу своихъ дѣятельныхъ достоинствъ или исключительныхъ способностей, выдѣлялись надъ остальными названными иноки. Они ставились не начальниками надъ братіей, а «образцами» для нея, согласно съ изреченіемъ Будды: «пусть каждый достосовѣстный монахъ преисполнится желаніемъ быть такимъ же, какъ Сарипутта и Моггалланъ, а каждая монахиня такого же, какъ сестры Кхема и Уппалаванна, ибо эти являются мѣрою и руководящимъ шнуромъ для моихъ послѣдователей, инокъ и инокинь» ¹¹⁹).

До насъ дошелъ подробный, приписываемый Буддѣ, списокъ учениковъ ^{119 а)}, въ которомъ онъ будто бы аттестуетъ первенствующихъ въ томъ или inomъ отношеніяхъ. Отнюдь нельзя, конечно, ручаться ни за точность и хронологію этого документа, ни за принадлежность отзывать, въ немъ содержащихся, самому Буддѣ. Тѣмъ не менѣе, въ виду почти полного отсутствія определенныхъ и живыхъ характеристикъ отдѣльныхъ личностей въ буддійской словесности, мы рады воспользоваться и этимъ памятникомъ для какого-ни-на-есть ознакомленія съ ближайшими сотрудниками Готамы, съ этими, если позволительно такъ выразиться, первоапостолами буддизма, нѣкоторые изъ коихъ намъ уже, впрочемъ, извѣстны. «Во главѣ старѣйшинъ» въ этомъ спискѣ поставленъ «первозванный» Конданья ¹²⁰); во главѣ «обладающихъ знаніемъ» — Сарипутта ¹²¹);

¹¹⁹) *Anguttara-Nikāya. Duka-Nipāta. XII, № 62* въмец. перевода.

^{119 а)} Онъ приведенъ въ *Anguttara-Nikāya. Eka-Nipāta. XIV, 1, № 19, S. 33—42* въмец. перевода, изъ примѣчаній къ коему замѣтованы краткія біографическія подробности отдѣльныхъ старѣйшинъ. Тамъ-же, S. 43—45, аналогичный списокъ 13 образцовыхъ монаховъ.

¹²⁰) О немъ еще *Samyutta-Nik, I, p. 194. Therāg. 673 sqq., 1246 sqq.* О знавшемъ ротъ Ковданьевъ—*Dighā-nik. 14 Rede (II Thl. 1 R.) II B. S. 5. 2em.*

¹²¹) Кромѣ приведенныхъ отзывать о немъ ср. еще *Therāg. 981 sq. 1043: „фельдмаршалъ полководца-учителя“.—Sam. nik. I, 190. Dharmapāda, v. 403. „Даже изъ далека пришли бы мы, чтобы получить разъясненіе изъ устъ достопочтеннаго Сарипутты... Слово достопочтеннаго Сарипутты будемъ мы хранить и помнить“, говорятъ монахи въ Majjh. nik. 3 рѣчь. I B. S. 22. Neum. Ср. рѣчь 32-ю.—Нѣкоторыя рѣчи его включены были въ собраніе поученій самого Будды: Majjh. nik., рѣчи*

во главѣ «владѣющихъ магическими силами» — Моггаллапъ ¹²²⁾; во главѣ «учителей подвижничества» — Кассапа Великій ¹²³⁾. Далѣе слѣдуютъ: «одаренный сверхъестественнымъ взоромъ» (проницательностью) Апурудда, сынъ шаки Амитодапы, дядя Будды ¹²⁴⁾; «вершина благородныхъ», сынъ Черной Годхи, Балдыя изъ царственной вѣтви шакевъ и самъ — раджа-правитель ¹²⁵⁾; «сладкогласный пѣвецъ», карликъ Ваддиджя, сынъ богатыхъ

5, 9, 28. — Въ гатахъ, помѣщенныхъ въ 92 рѣчи Маджжима-никаи, Будда говоритъ: „въ истинномъ царствѣ, въ высшемъ царствѣ, мною учрежденномъ, я царствую съ Сарипуттою, который ближе всѣхъ сходенъ со мною“; а рѣчь 111-я въ очень подробномъ перечисленіи великихъ достоинствъ и разнообразныхъ способностей Сарипутты даетъ, въ лицѣ его, описание идеальнаго монаха-мудреца съ точки зрѣнія Будды и величаетъ его „сыномъ Возвышеннаго, изъ устъ его рожденнымъ, изъ истины рожденнымъ, истинною возвращеннымъ и наследникомъ истины“. Въ 114-й рѣчи онъ выступаетъ какъ мастерской истолкователь краткихъ наречій Учителя; наконецъ, въ рѣчи 141-й послѣдній предписываетъ монахамъ, обращаться къ Сарипуттѣ и Моггаллану, „держаться ихъ, этихъ мудрецовъ и благодѣтелей своихъ собратій, этихъ (духовныхъ) родителей и кормильцевъ, вѣдущихъ къ цѣли, способныхъ указать четыре великихъ истины, изложить ихъ, разоблачить, развить и обнаружить“. Ср. *Digha-nik.* 14-я рѣчь, гдѣ они названы „превосходною парюю учениковъ“. Въ 68 джатахъ (I, 306 *Fahev.*) Сарипутта названъ „вождемъ ученія“.

¹²²⁾ *Sam nik.* I, 195. *Therâg.* (кроме уже приведенныхъ мѣстъ) — 1183—4, о его чудодѣйственныхъ силахъ; 1146 sqq. — его пѣсни. Маджжима-никая сохранила одну изъ рѣчей Моггаллана — рѣчь 37-ю; въ рѣчи 50-й описана его способность исчезать и мгновенно переноситься на далекое разстояніе.

¹²³⁾ *Therâg.* 1051 sqq. и 1169, гдѣ онъ названъ „наследникомъ Великаго Владыки. Въ 81 рѣчи Средняго Собранія самъ Будда съ величайшемъ почтеніемъ вспоминаетъ о мѣстѣ, гдѣ училъ раньше „Кассапа Возвышенный, святой, вполне просвѣщенный“. 16 рѣчь Дигха-никаи упоминаетъ о его странствованіяхъ въ сопровожденіи огромной толпы учениковъ.

¹²⁴⁾ О немъ — 31 и 68 рѣчь Маджжима-никаи; въ 118-й рѣчи онъ причисляется къ наиболѣе известнымъ старѣйшинамъ, а 127-я, названная по его имени, содержитъ одно изъ его поученій. Въ мѣстѣ съ „благородными“ юношами Наидей и Кимбилей онъ составляетъ особую группу примѣрныхъ учениковъ, которая носила прозваніе апуруддидцевъ. Въ 16-й рѣчи Дигха-никаи приведены его стихи на смерть Будды; въ *Терагатахъ*, 892 sqq., — его исповѣдь, съ исторіей обращенія. Онъ дожилъ до глубокой старости: *Therâg.* 904, упоминаетъ о 55 годахъ, проведенныхъ имъ „въ состояніи покоя“.

¹²⁵⁾ О немъ *Sullavagga.* VII, 1, 5—6. *Anguttara-Nikâya.* I, 14, 1, 6. *Therâg.* 842 sqq.; положеніемъ онъ превосходилъ Суддходану, отца Будды.

родителей изъ Саватти ¹²⁶); «восторженный юноша». «нена-
сытный» (въ жаждѣ знанія) Бхарадваджья ¹²⁷) изъ раджагах-
скаго браминскаго рода; «первый изъ мастеровъ поученія»,
Пунна, также сынъ богатаго брамина ¹²⁸); Каччапа, превосхо-
дившій всѣхъ въ умѣны подробно развитъ содержаніе крат-
кихъ изреченій Будды ¹²⁹); близнецы, родившіеся на дорогѣ,
«Младшій съ дороги» (Чуллапантака), обладавшій способ-
ностью «вызывать силою духа явленія въ видимыхъ образахъ»,
и его братъ «Старшій съ дороги» (Магапантака). — «глава осво-
божденныхъ мудростью» ¹³⁰); сынъ откупщика Субхати, «пер-
венецъ изъ чистыхъ добродѣтелей и достойнѣйшій даровъ» ¹³¹);
«образецъ лѣсного пустынножителя», «даже и во время сбора
пищи погруженный въ благодушное созерцаніе», Ревата «изъ
Добри акацій», уроженецъ браминскаго поселка Налаки, сынъ
богатыхъ родителей ¹³²); другой Ревата, «Вдумчивый», и «пер-
вый изъ глубокомысленныхъ»; Сона Колиецъ, вассалъ бенгалъ-
скаго раджи. «борецъ неутомимый» ¹³³); другой, «рѣчамъ благо-
родный», Сона-Серьгоносецъ ¹³⁴) сынъ княжны Суппавазы; Си-

¹²⁶) Ang. Nik. I, 14, 1, 7. Sam. Nik. II, p. 270; Therâg. 406 sqq.

¹²⁷) Пиндола-Бхарадваджья: Therâg. 123—124. 177 sqq.; онъ уже встрѣ-
чался намъ въ разсказѣ о состязаніи въ проявленіи магическихъ силъ;
другой Бхарадваджья—Therâg. 219, Маджхиманикаи часто упоминаетъ
о представителяхъ древняго рода Бхарадваджій, числившаго въ себѣ,
между прочимъ, и одного изъ ведическихъ пѣвцовъ.

¹²⁸) Его характеристика—въ 24 рѣчи Средняго Собранія; рѣчь 145
(тамъ-же) носить и названіе „Пунна“, гдѣ повѣствуется объ успѣхѣ
его проповѣди и о его смерти. Ср. еще Therâg. 70.

¹²⁹) Объ этой способности, кромѣ Ангуттара-никаи (I. c.), упоминаютъ
18, 133 и 138 рѣчи Среди. Собранія. О его обращеніи—80 рѣчь того же
сборника, тогда какъ въ 84-й изложена его бесѣда съ раджею авантій-
скимъ Мадхурою, окончившаяся обращеніемъ этого могущественнаго
князя и его подданныхъ въ буддизмъ; область Малава, которою правилъ
Мадхура, стала однимъ изъ наиболее важныхъ очаговъ дѣятельности
буддистовъ; здѣсь, въ Саячи, воздвигнуто было одно изъ самыхъ вели-
чественныхъ святилищъ буддійскихъ, а при дворѣ раджей, въ столицѣ
Уджени долгое время процвѣтали науки и искусства; здѣсь жилъ и тво-
рилъ Калидаса и другіе поэты. Ср. Therâg. 411 sqq.

¹³⁰) Anguttara-nik. I, 14, 2, 3; Samaññaphalasutta Дикхавикаи: I.
77 ff. Neup. О гоненіяхъ на него родныхъ—Therâg. 557 sqq; о его ма-
гическихъ способностяхъ (до 1000 трансформаций!) 563 sqq. Ср. 510 sqq.

¹³¹) Короткое стихотвореніе его въ Therâg. 1.

¹³²) „Всѣмъ братья, всѣмъ другъ“—Therâg. 648; ср. 645 sqq. 118-я рѣчь
Средняго Собранія причисляетъ его къ извѣстнѣйшимъ старѣйшинамъ.

¹³³) Therâg. 632 sqq. ¹³⁴) Id. 365 sqq.

вали, «образецъ нищихъ» ¹³⁵); «зерцало сильныхъ вѣрою», потомокъ браминовъ, Ваккали ¹³⁶); «примѣръ алчущимъ знанія» Рахула, сынъ самого Будды ¹³⁷) и его другъ дѣтства, сынъ казначея (сетти) Раттапала, «примѣръ для покидающихъ родной домъ полнымъ довѣрія (въ будущее)» ¹³⁸); поздно вступившій въ санху, но многихъ опередившій, браминъ по роду, Бундадхана ¹³⁹); другой браминъ, «глава пѣвцовъ», Вангиса ¹⁴⁰); сынъ брамина Вангананты, «всѣхъ въ восторгъ приводившій» Упасена; «образецъ завѣдующихъ жилищами», Даббо, князь малійскій ¹⁴¹); «любимецъ небесныхъ духовъ», пиллидеецъ Ваччо, изъ знатной браминской семьи въ Саваттѣ; «первый изъ пронипательныхъ», знатный родомъ «Бахиецъ—Короносецъ» (Даручирья), такъ прозванный за одежду изъ древесной коры, которую онъ носилъ раньше, когда былъ аскетомъ браминческаго типа; «многосторонній ораторъ Кассано Малый (Кумара-Кассано), еще ребенкомъ принятый въ ученики ¹⁴²); «стоящій во главѣ осуществившихъ аналитическое знаніе» ¹⁴³) Коттхита ¹⁴⁴), а во главѣ «обильныхъ познаніями, ясныхъ духомъ, сильныхъ памятью, усердныхъ къ услугамъ Учителю» — Ананда изъ Капиллавасту, сынъ Амитолены, дяди Готамы.

¹³⁵) Id. 60. ¹³⁶) Id. 350 sq.

¹³⁷) О немъ подробно, ниже; ср. Therâg. 295 sq. Такъ называемое „Увѣщаніе Рахулы“ или „Вопрощенія Упатиссы“, вошедшія въ Среднее Собраніе (рѣчи 24, 61 и 62) рекомендовались вѣрующимъ, какъ каѳоническія книги, въ Байратскомъ эдиктѣ Ашоки. Бесѣда Будды съ Рахулой съ цѣлью окончательнаго отклоненія послѣдняго отъ суеты—Majjh. nik., рѣчь 147.

¹³⁸) Исторія его обращенія вслѣдствіе проповѣди Будды—въ 82-я рѣчи Средняго Собранія. Ср. Dhammapâda, v. 147; Therâg. 760 sqq.

¹³⁹) Therâg. 15.

¹⁴⁰) Id. 1209 sqq.; 1223. Ему принадлежатъ въ Терагатѣ хвалебные гимны въ честь разныхъ выдающихся монаховъ: 1218 sqq.; 1233 sqq.

¹⁴¹) Id. 5 и 1218.

¹⁴²) Въ 23 рѣчи Дигханника помѣщена интересная бесѣда его съ волшебнымъ раджею сетавійскимъ Паяси, отрядившимъ потусторонній міръ и награду и наказанія за добрыя и злыя дѣла. Ср. Majjh. nik. рѣчь 23.

¹⁴³) Объ этомъ четвертомъ аналитическомъ знаніи (pañambhidâ) подробно—въ Patisambhidâ-Maggo, двѣнадцатой книгѣ Куддака-никая. Оно объемлетъ собою: 1) истинное пониманіе пяти вещей: а) всего, изъ причинъ происходящаго, б) ниббаны, в) словъ Будды, г) активной дѣятельности (каммат) и д) прекращенія дѣятельности, 2) ученіе (дхамму) о пяти вещахъ.

¹⁴⁴) Therâg. 1018; 1224.

Вмѣстѣ съ Ануруддою, Бхаддсей, Бхаху, Кимбалюю и Девадаттою,—все знатными сотоварищами,—да съ сыномъ царскаго цырюльника Упали, Ананда покинуль родительскій домъ и стать наиболѣе приближеннымъ къ Буддѣ ученикомъ, взявшимъ на себя всѣ обиходныя услуги и заботы о немъ. Его практической энергіи и прилежному усердію къ интересамъ общины однако, повидимому, не соответствовала способность къ созерцательной жизни, такъ какъ, несмотря на постоянную близость къ Буддѣ, онъ достигъ архатства лишь послѣ его кончины ^{144a}). Наиболѣе вліятельнымъ, особенно импонировавшимъ своимъ многочисленнымъ почитателямъ, всегда тѣснившимся вокругъ него, былъ извѣстный уже намъ по эффектной исторіи своего обращенія Кассапа Урувельскій, прозванный Великимъ ¹⁴⁵). Далѣе слѣдовали: «радость родныхъ», Черный Удап, сынъ министра въ Капилавасту, родившійся въ одинъ день съ Буддою ¹⁴⁶); «здоровый духомъ и тѣломъ» сынъ косамбінскаго сетти, «Двуродный» (Бакуло), такъ прозванный за то, что двѣ семьи оспаривали право считать его своимъ сочленомъ, одна—родная, другая—пріемная, пріютившая его послѣ того, какъ онъ въ младенчествѣ былъ проглоченъ огромною рыбою и чудесно спасся изъ чрева ея ¹⁴⁷); браминскій сынъ изъ Саватти Собхита, «первый среди помнящихъ свои

^{144a}) О немъ Маджхим.-ник., рѣчи 26, 32, 52, 59, 67, 76, 81, 88 (его бесѣда съ раджею Косалийскимъ Пасенади), 90 (бесѣда съ сыномъ Пасенади Видудабхой... „онъ сынъ цари, а я сынъ Возвышеннаго; слѣдовательно причисляется сыну поучить сына“), 104, 106, 108, 115, 118, 121, 122, 123, 132 (поученіе братьямъ въ стихахъ), 136, 142, 152. Dīgha-nik, рѣчи 10, 14 („Ананда—мой служитель, превосходный въ услугахъ“); 15, 16, 17, 18 и т. д. Въ этихъ рѣчахъ Ананда выступаетъ въ роли главнаго собесѣдника Будды, постоянного развѣдчика о разныхъ практическихъ дѣлахъ, докладчика отъ братіи и стороннихъ лицъ, ходатая и т. д.; такимъ же изображаетъ его и Париниббана-сутта; какъ тѣмъ слѣдуетъ онъ всюду за Учителемъ.

¹⁴⁵) Angutt. nik. I, 14, 4, 6. Therāg. 375 sqq.

¹⁴⁶) Therāg. 689 sqq.

¹⁴⁷) 80 лѣтъ прожилъ онъ въ состояніи „странника“, то-есть привяшаго паббаджу, и за все это время не испыталъ будто бы „ни одного человѣкоконсавистическаго или мстительнаго чувства, ни одной похотливой мысли“; ни разу никого не посвящалъ онъ, не имѣлъ ни одного ученика, ни разу не хворалъ, хотя даже дождливую пору проводить въ лѣсу и умеръ, наконецъ, среди братіи, обколя келью за кельей, возглашая: „сегодня, братія, вполне угаснетъ во мнѣ суета“: Маджхима-никая, рѣчь 124.

прежнія воплощенія» ¹⁴⁸): «величайшій изъ знатоковъ монашескихъ правилъ» Упали, первый авторитетъ изъ буддйскихъ канонистовъ, которому приписываютъ редактированіе Виная на Раджагахскомъ соборѣ; лучшій изъ наставниковъ монахинь Нандака ¹⁴⁹); наиболѣе опытный «надзиратель за одуряемыми чувственностью» Нанда ¹⁵⁰), сынъ тетки и пріемной матери Будды; «величайшій изъ наставниковъ монаховъ» Каппина, сынъ пограничнаго раджи, наслѣдовавшій ему въ правленіи городомъ Киккутавати, заслужившій прозвище «Великаго» за свою государственную мудрость и постригшійся уже въ немолодомъ возрастѣ (онъ былъ старше Будды ¹⁵⁰). Сагата изъ рода саваттійскихъ браминовъ, «непревосходимый въ созерцаніи огня», то-есть въ мистическихъ переживаніяхъ такъ называемой «огненной катины» ¹⁵¹); Радха, изъ раджагахской браминской семьи, «величайшій изъ вопрошателей», изъ возбуждавшихъ вопросы и сомнѣнія, быть можетъ, именно за это свойство неоднократно отвергавшійся нѣсколькими старѣйшими отъ посвященія и только въ пожилomъ возрастѣ допущенный къ принятію сана ¹⁵²); потомокъ саваттійскихъ браминовъ Могхараджа, вождь наиболѣе строгой группы монаховъ, тѣхъ, что носили одежды, изъ брошенныхъ дохмотьевъ ¹⁵³).

Если исключить изъ приведенныхъ характеристикъ тѣ, которыя представляются не болѣе, какъ похвалою въ общихъ выраженіяхъ, безъ намековъ на субъективныя качества (какъ, напримѣръ: «чистый добродѣтелю». «борецъ неутомимый», «духомъ здоровый» и т. п.), станетъ яснымъ, что остальные аттестаціи отдѣльныхъ старѣйшинъ признаютъ за ними только чисто личныя достоинства и способности и ни слова не говорятъ о какихъ-либо особыхъ привилегіяхъ по положенію, о какихъ-либо ранговыхъ и іерархическихъ преимуществахъ. Іерархія вообще не существовало въ первобуддизмѣ, чуждомъ всему сакраментальному, а по рангу въ общинѣ, повторяемъ еще разъ, всѣ, получившіе пнчское посвященіе, были равноправны. Стремленіе выдѣляться изъ рядовъ братіи, въ какой бы то ни было формѣ, считалось предосудительнымъ: въ нѣ-

¹⁴⁸) Therâg. 165. ¹⁴⁹) Id. 279; другой Нандака,—173.

¹⁴⁹) Therâg. 157. Mjhb. nik. 68; 128. ¹⁵⁰) Therâg. 347 sqq.; 1086.

¹⁵¹) О ней было сказано выше, Т. I, стр.

¹⁵²) Therâg. 133 sqq. ¹⁵³) Therâg. 207—8.

которыхъ отношеніяхъ оно воспрещалось уже четвертымъ правиломъ вступительнаго объѣта. Брѣико держа самъ бразды законодательства и административнаго распорядка, Готама въ то же время не переставалъ внушать ученикамъ чувства равноправія и солидарности другъ съ другомъ. Удерживая за собою, какъ основателемъ общины, единоличную власть, онъ считалъ ее однако временною и непередаваемою. Передъ смертію онъ очень опредѣленно выразилъ это: когда, чувствуя начало конца, Ананда, конечно, отъ лица многихъ, настаивалъ на томъ, чтобы «Благословенный» далъ инструкціи о порядкѣ управленія общиною въ будущемъ, Готама отвѣчалъ «конечно, только тотъ, кто убѣжденъ, что онъ руководитъ братствомъ, что санха подчинена ему, обязанъ дать такія инструкціи; но Татагата думаетъ о себѣ, что онъ не долженъ главенствовать надъ братіей, ни что община подчинена ему. Зачѣмъ же долженъ онъ оставлять инструкціи касательно санхи?»^{153a)} Онъ далъ ихъ, однако, тутъ же, но въ томъ смыслѣ, что власть можетъ принадлежать только совокупности санхи, воля коей должна проявляться въ законно выраженномъ голосѣ ея правомочно организованныхъ собраній, руководствующихся безпристрастнымъ изясненіемъ и примѣненіемъ «словъ писанія», то-есть собственныхъ рѣчей и предписаній Будды¹⁵⁴⁾. Но тутъ же утверждалъ онъ за каждымъ изъ «братьевъ» равное право вносить запросы, возбуждать вопросы и просить о ихъ разсмотрѣніи и рѣшеніи, и, вмѣстѣ съ тѣмъ, еще разъ подтверждалъ предостереженіе противъ увлеченія какимъ бы то ни было внѣшнимъ авторитетомъ: «тѣ, которые теперь или послѣ моей смерти будутъ пребывать свѣточами самимъ себѣ и прибѣжищемъ самямъ себѣ, тѣ, которые не будутъ прибѣгать ни къ какому внѣшнему прибѣжищу... и ни чему-либо прибѣжищу, помимо самихъ себя,—вотъ эти-то изъ учениковъ монахъ, Ананда, и достигнуть до высшихъ вершинъ высоты». Однако, опасаясь, очевидно, какъ бы такое рѣшительное поощреніе личной независимости мнѣній не выродилось въ самоувѣренность и самопревознесеніе, онъ посѣщилъ добавить: «впрочемъ, и эти должны заботливо учиться, поучаться»¹⁵⁵⁾— и, въ послѣдующей бесѣдѣ на ту же тему направилъ свои на-

^{153a)} Mahâparinibbâna-sutta. II, 32.

¹⁵⁴⁾ Id. IV, 7—11.

¹⁵⁵⁾ Id. IV, 35.

ставленія въ сторону укрѣпленія въ санхѣ начала коллективнаго, единомысленнаго образа дѣйствій.

Очевидно, Будду и въ началѣ его трудовъ по организаціи общины, и въ особенности въ предсмертные дни привлекала мечта создать дружное братство, сильное взаимностью и внутреннею солидарностью, не нуждающееся при такихъ качествахъ въ суровомъ коррективѣ единоличной власти. Горькій опытъ, однако, постоянно убѣждалъ въ неподготовленности его духовныхъ питомцевъ къ этому высокому идеалу. Сколько разъ приходилось ему звать: «перестаньте, братія! довольно прецирательствъ, споровъ, раздора, ссоры!»; сколько разъ вырывалось у него слово почти отчаянія: «во-истину, закоснѣлые это глупцы! не легкая задача назидать ихъ!»¹⁵⁶). И однако онъ не переставалъ звать ихъ къ единству и согласію, рисовать имъ красоту идеала истиннаго братства, предносившагося въ его мечтахъ. Эта санха, столь немощная духомъ, столь мелочная въ своихъ домашнихъ дразгахъ, находившаяся не только «въ разсѣпаніи» мѣстномъ, но часто и въ раздорѣ внутреннемъ, теоретически мыслилась имъ все таки какъ стройное цѣлое: онъ не считалъ хвастовствомъ величать ее «санхою четырехъ сторонъ свѣта», слѣдовательно, какъ бы всемірною, и мы уже видѣли, что именно въ такой величественной формѣ установился обычай дѣлать дары въ ея пользу.

Но санха вселенская осталась пышнымъ понятіемъ и широкою формулою, въ которую буддизмъ не смогъ вложить реальнаго содержанія. За отсутствіемъ начала церковности, невозможнаго безъ элемента религіознаго, помѣстныхъ буддійскія общины не сплотились органически въ единую духовную семью, способную сколько-нибудь приблизиться даже къ подобію союза вселенско-церковнаго; онѣ остались самостоятельными, самовластными и самодовлѣющими общинами, только механически сопоставленными признаніемъ одного и того же ученія и сходной внутренней дисциплины, допускавшей, впрочемъ, отклоненія отъ общаго типа въ силу различія мѣстныхъ условій быта. Главною объединяющею сплюю былъ основатель санхи; когда его не стало, не стало и единичнаго авторитета для направленія общаго дѣла, для разрѣшенія общихъ вопросовъ и нуждъ. Вотъ почему, немедленно за ковчиною Будды, обнаружилось стремленіе къ созыву собора въ отвѣтъ на по-

¹⁵⁶) Id. X, 2, 20.

требность возмѣстить, если не кѣмъ-либо, то чѣмъ-либо, утра-
тившееся единство авторитета. За неизменіемъ правомочной
личности, преемницею Будды въ этомъ смыслѣ была объявлена
сама дхамма (доктрина ученія) и сама дисциплина, Буддою
введенная, которую и пытался закрѣпить первый соборъ;
хранительницею же чистоты ученія и поведенія могла быть
только санха. Но такъ какъ въ ней не было централизи-
рующаго начала іерархическаго, способнаго къ объединенію
ея составныхъ частей, то и послѣ собора «Община четырехъ
сторонъ свѣта» осталась въ дѣйствительности раздробленною
на автономныя, мѣстныя общины, на обособленныя, само-
довлѣющія единицы, механически сопоставленныя; ни цер-
ковью, ни даже единымъ цѣлымъ въ гражданско-правовомъ
смыслѣ, онѣ не смогли стать.

Начало этому помѣстному разграниченію было положено
еще самимъ Готамою. Когда возникъ вопросъ о томъ, что ра-
зумѣть подѣ «полнотою собраній» для выполнения важнѣйшей
буддѣйской ритуальной церемоніи, упасаты, такъ какъ ее пред-
писано было «справлять передѣ лицомъ всего братства», Будда
разъяснилъ, что «подѣ полнотою санхи», то есть подѣ ея право-
мочнымъ, достаточнымъ составомъ, надо разумѣть «не общину,
разсѣянную по всей землѣ», а лишь совокупность членовъ
братства, относящихся къ одному округу»^{156а}). Такимъ обра-
зомъ практически понятіе вселенской санхи было сразу замѣ-
нено понятіемъ помѣстной санхи. Мало того! даже эти по-
мѣстныя общины понимались не какъ помѣстныя первыя
древне-христіанскаго міра: онѣ не были подобны этимъ по-
слѣднимъ, этны частнымъ духовнымъ семьямъ, созданнымъ по
подобію общей вселенской семьи—Церкви и объединеннымъ
не однимъ сопребываніемъ видимымъ, но и прежде всего со-
существованіемъ духовнымъ; онѣ не были вызваны къ жизни
какимъ-либо всѣхъ неразрывно связующимъ, одинаково пмѣ
всѣмъ роднымъ и близкимъ фактомъ, изъ котораго вытекала
и опредѣлялась вся далѣйшая судьба ихъ, каковымъ для по-
мѣстныхъ церквей христіанскихъ были смерть и воскресеніе
Главы Церкви общей, вселенской; не объединялись онѣ также
единымъ, всѣмъ имъ присущимъ, во всѣхъ нихъ непрерывно
дѣйствующемъ Его благодатнымъ водительствомъ. Въ противо-
положность Христу, утѣшавшему учениковъ, что Онъ «пре-

^{156а}) Мѣч. II, 5, 1—2.

будеть съ ними до скончаія вѣка» и что, «гдѣ двое или трое соберутся во имя Его, Онъ будетъ съ ними», Будда, умирая, объявилъ своимъ ученикамъ, что онъ вполне умираетъ, что онъ не будетъ съ ними, «не будетъ руководить братствомъ впредь», что онъ оставляетъ не только мѣстныя общины, но и каждаго отдѣльнаго ихъ члена предоставленными самому себѣ, «только самому себѣ», «безъ всякой надежды на какое-либо иное при-бѣжище». Наибольшее возможное при такихъ основахъ было механическое согласіе и сходство многихъ помѣстныхъ общинъ, но не единство органическое Церкви вселелпской. Таково принципіальное, внутреннее препятствіе къ универсализму санхп, такова причина ея неизбѣжнаго провинціализма. Добавимъ вліяніе отсутствія практическихъ предписаній, или хотя бы совѣтовъ, въ пользу установленія и укрѣпленія единства между отдѣльными общинами: ни тѣхъ, ни другихъ, ни предписаній, ни совѣтовъ этого рода, мы не встрѣчаемъ въ рѣчахъ Будды и въ уставахъ, ему приписываемыхъ. Наоборотъ, правила, ограждающія права отдѣльныхъ общинъ, опредѣленія и ограниченія ихъ другъ отъ друга чисто внѣшними, топографическими признаками—на-лицо; вотъ они: «я предписываю вамъ, братія, опредѣлить округъ; и вотъ какъ должны вы опредѣ-лять его: прежде всего, надо провозгласить признаки границъ его: гору или скалу, лѣсъ, дерево, дорогу, холмъ, рѣку или иную водную область; затѣмъ ученый, компетентный монахъ долженъ провозгласить слѣдующее заявленіе передъ лицомъ санхи: «такъ какъ признаки границъ объявлены со всѣхъ сто-роизъ, то пусть санха ими опредѣлитъ область общаго житія и *предѣлы общенія* для обряда упасаты». Повтореніе этой фор-мулы присутствующимъ закрѣпляло опредѣленіе округа и права на него обитавшей въ немъ общины ¹⁵⁷⁾. Но, какъ видимъ изъ самаго текста формулы, этотъ же актъ и замыкалъ «общеніе» ея, то-есть проявленія ея духовнаго единства предѣлами ве-щественными, территоріальными. Тамъ, гдѣ границы округа не были еще опредѣлены, тамъ ихъ замѣняли границы земель-ныхъ владѣній той деревни или того базарнаго поселка (пн-гамы), близъ коихъ обитали монахи. Для пребывавшихъ же въ лѣсу, гдѣ и поселеній не было, областью считалось про-странство въ семь аббхантаръ ¹⁵⁸⁾. Рѣка, озеро, море не счи-

¹⁵⁷⁾ Id. II, 6.

¹⁵⁸⁾ О размѣрѣ аббхантары—Rhys Davids. Ancient Coins and Measures of Ceylon, p. 15

талась за округъ, и для обитавшихъ на водѣ область прости-
ралась лишь на самое ничтожное пространство ¹⁵⁹⁾.

Не только не было сознанія опасности сузить такими
выѣшними преградами свободное теченіе духовной жизни; на-
противъ, боялись расширяться, и опять, — по соображеніямъ
поверхностно-утилитарнаго свойства: приказано было ограни-
чить размѣры округовъ самое болѣе трема іоджанами и не
переносить ихъ по другую сторону рѣки, если въ подлежа-
щихъ мѣстахъ не было правильно организованной переправы ¹⁶⁰⁾.
Въ одномъ округѣ, правда, могло быть нѣсколько монашескихъ
общечитій: такъ въ раджагахскомъ набралось до восемнадцати
большихъ вихарь ¹⁶¹⁾. Но въ этомъ усматривали скорѣе не-
удобство, чѣмъ отрадное явленіе: монахи препирались въ чьей
вихарѣ справлять упасаты и ссорились изъ за этого ¹⁶²⁾;
другіе жаловались на опасность перехода изъ одного мѣста
въ другое ради собраній, на трудность пошенія съ собою ве-
щей, съ которыми по уставу нельзя было разставаться ¹⁶³⁾.
Запрещена была черезполосица округовъ; запрещено замыка-
ніе одного округа другимъ со всѣхъ сторонъ, а нарушеніе
границъ объявлено незаконнымъ, недѣйствительнымъ и грѣ-
ховнымъ ¹⁶⁴⁾.

Однихъ этихъ выѣшнихъ приѣмовъ было, разумѣется, не-
достаточно для дѣйствительнаго объединенія каждой общины;
для установленія въ ней связи внутренней нужды были иныя
средства, и таковыми должны были, по мысли Будды, стать
собранія ея членовъ. Необходимость собраній была подсказана
организатору санхи не только естественною потребностью и
принципіальными соображеніями воспитательнаго свойства, но
и успешными прецедентами этой мѣры у монашествующихъ
инославныхъ (у «тиртиковъ» или «титтхійцевъ»). Они имѣли
обычай собираться для чтенія и слушанія текстовъ своего
ученія въ 8-й, 14-й и 15-й дни каждаго полумѣсяца, въ дни
уповасать (по палийски — упасать), въ дни новолунія и полно-
лунія и «въ восьмые дни послѣ того и другого, издревле чтя-

¹⁵⁹⁾ Mhv. II, 12, 7. ¹⁶⁰⁾ Id. II, 7.

¹⁶¹⁾ Vinaya Texts. Vol. I, p. 254, Note 2, по комментарію Буддагоши.

¹⁶²⁾ Mhv. II, 11.

¹⁶³⁾ Напримѣръ, съ своими тремя одеждами. Это обстоятельство при-
вело къ учрежденію особыхъ областныхъ дѣленій примѣнительно къ во-
просамъ о перенесеніи одеждъ и о мѣстахъ храненія ихъ: id. II, 12.

¹⁶⁴⁾ Id. II, 13, 1—2.

шіеся въ браманнческой средѣ ¹⁶⁵). На собраніяхъ этихъ, говорятъ буддійскіе источники, проявлялось усердіе, «проявлялась вѣра, умножалась послѣдователи». Покровитель молодой буддійской общины раджа Сенія Вимбисара обратилъ вниманіе Готамы на этотъ фактъ, и вотъ Готама ввелъ и у своихъ учениковъ собранія въ тѣ же дни, изъ которыхъ два, четырнадцатые первой и второй половины «короткихъ» мѣсяцевъ или четырнадцатый первой и пятнадцатый второй половины мѣсяцевъ «удлиненныхъ» (имѣвшихъ лишній день) ¹⁶⁶), выдѣлены были уже въ очень раннюю пору въ особый разрядъ по значенію и торжественности, такъ какъ въ эти дни происходило чтеніе Пратимокши и совершался обрядъ упасаты, братскаго публичнаго покаянія во грѣхахъ. Оставляя до другого мѣста разсмотрѣніе ритуальнаго смысла упасаты, получившей первенствующее значеніе въ бѣдномъ и блѣдномъ буддійскомъ культѣ, мы обратимъ здѣсь вниманіе на то, что даже этотъ главный цари-религіозный актъ буддизма носилъ характеръ не столько нравственно-назидательный, сколько юридическій, судебный, ибо, не въ обиду будь сказано санхъ, судебный элементъ вообще преобладалъ въ ея дѣяніяхъ.

Какъ бы то ни было, именно, въ собраніяхъ санха проявляла свои коллективныя правомочія и здѣсь же практически осуществляла ихъ. Примѣнительно къ закономѣрному отиравленію формальностей упасаты выработалась постепенно вся система совмѣстныхъ дѣйствій братства, причемъ, сообразно съ постоянной склонностью буддизма къ канонизаціи вышнихъ формъ дѣйствій, каждая деталь въ каждомъ актѣ и въ каждомъ вариантѣ его получала педантически-точное опредѣленіе, а каждое исключеніе требовало столь же строго формулированной оговорки.

Упасаты и немногія другія собранія, носившія хотя бы отчасти культовый отбѣнокъ, какъ напримѣръ, общевуддійская паварана (праварана) и цѣлоторыя пныя, помѣстныя празднества, были, конечно, не единственными случаями коллективныхъ засѣданій и дѣяній общины. Бывали собранія и чисто

¹⁶⁵) О культовомъ значеніи браманнческихъ упасатъ—Hillebrandt. *Vedische Opfer und Zauber*. § 47. S. 75—76; ср. Kern. *Manual*, 99—100.

¹⁶⁶) О недоразумѣніяхъ и разномѣніяхъ по поводу 14-го или 15-го дня справленія упасаты будетъ сказано ниже, при разсмотрѣніи ихъ культоваго значенія.

дѣловыя, практическими потребностями вызванныя; такова была, напримѣръ, «описанная раньше церемонія катини (касины), распределенія одеждъ; таковы были въ особенности всѣ собранія по поводу приѣма членовъ въ общину или увольненія ихъ, а также для разсмотрѣнія разныхъ случайныхъ дѣлъ и для выясненія заявленій или протестовъ, которые могли дѣлаться монахами передъ лицомъ санхи. Нѣтъ достаточно опредѣленныхъ свѣдѣній о томъ, совпадали ли эти дѣловыя засѣданія съ днями обязательныхъ (ежепедѣльныхъ) собраний, или же для нихъ назначались особые дни. То и другое могло быть, смотря по обстоятельствамъ, въ зависимости отъ возможности болѣе частыхъ собраний (что въ лѣтнюю, кочевую пору представляло большія трудности), и отъ важности и неотложности дѣла. Въ общемъ, и на дѣловыхъ засѣданіяхъ порядокъ и правила были очень сходны съ установленными для ритуальныхъ собраний; формулы заявленій, обвиненій, свидѣтельствъ и рѣшеній и протестовъ противъ нихъ были аналогичны у тѣхъ и другихъ. Познакомившись съ главными чертами процедуры, выработавшейся въ санхѣ постепенно въ этомъ отношеніи, въ томъ видѣ, какъ она зафиксировалась въ Чуллавагѣ, гдѣ каждое изъ правилъ приурочено къ какому-либо частному случаю, его вызвавшему, а установленіе каждаго правила приписывается самому Буддѣ, хотя, по всему вѣроятію, эта кодификація правилъ могла быть лишь отчасти его единоличною работою, а все остальное возникло и входило въ силу впоследствии, постепенно, на что есть достаточно прозрачныя намеки и въ самихъ текстахъ: такъ, напримѣръ, Винаія понимается какъ уже вполне сложившееся, законченное «ученіе Учителя»¹⁶⁷⁾; такъ еще упоминается о готовыхъ, уже обработанныхъ для пользованія «формулахъ рѣшеній санхи» по разнымъ вопросамъ, формулахъ, которыя, будто бы, указывались вступающимъ въ общину для того, чтобы они знали, какъ и въ какихъ случаяхъ должно обращаться къ санхѣ и когда воздерживаться отъ этого¹⁶⁸⁾. Если такой сборникъ существовалъ, онъ, разумѣется, не могъ сложиться скоро и еще меньше — сразу.

Однимъ изъ общихъ правилъ законодѣрныхъ дѣйствій санхи считалась публичность разслѣдованія возбужденнаго вопроса

¹⁶⁷⁾ Сullav. IV, 2 (дальше мы будемъ обозначать ее такъ: Сlv.).

¹⁶⁸⁾ Сlv. IV, 4, 4.

или разсмотрѣнія просьбы, либо обвиненія или протеста. Инициатива возбужденія всѣхъ этихъ актовъ предоставлена была всѣмъ полноправнымъ членамъ общины; но обращаться они должны были не къ отдѣльнымъ лицамъ, а къ цѣлой санхѣ. Установлены были четыре разряда законно возбуждаемыхъ вопросовъ, требовавшихъ формальнаго рѣшенія всею общиною: «вопросы, возникающіе 1) изъ споровъ, 2) изъ осужденія, 3) изъ проступковъ и 4) изъ дѣлъ». Къ первому разряду относили споры, касающіеся общаго истолкованія смысла и изложенія ученія, то есть споры о томъ, что именно есть дхамма (содержаніе ученія), что есть Виная (изложеніе ученія), иначе сказать: споры о томъ, чему училъ, что именно говорилъ и какъ подлинно поступалъ Татагата, и далѣе, какъ практическое примѣненіе предыдущихъ разъясненій: что такое проступокъ, обманъ, грѣхъ, и каковы частныя опредѣленія таковыхъ? Ко второму разряду относились случаи частнаго осужденія монахомъ монаха въ какой-либо ошибкѣ или погрѣшности во мнѣніи, поведеніи и образѣ жизни. Въ этотъ разрядъ входили «всякія порицанія, обвиненія, увѣщанія, краткія выраженія мнѣній, принесеніе извиненій и, наконецъ, насмѣшки. Къ третьему разряду принадлежало семь группъ проступковъ¹⁶⁹), съ которыми мы ознакомимся ниже, при изложеніи содержанія Патимокки, ими преимущественно занимающейся. Къ четвертому же разряду практическихъ «дѣловыхъ» вопросовъ относились недоумѣнія о томъ, что надо сдѣлать, какое обязательство исполнить, на какое дѣйствіе испросить разрѣшенія? далѣе сюда же относятся предложенія санхѣ провознести постановленіе и, наконецъ, всякаго рода дѣловыя заявленія, напримѣръ, о желающихъ вступить въ общину или выбыть изъ нея¹⁷⁰).

Поводы къ спорамъ о вопросахъ, требующихъ рѣшенія санхою, могли быть правильные, ошибочные и неопредѣленные, то есть невыясненнаго свойства¹⁷¹); но каковы бы ни были поводы, вопросы, вслѣдствіе ихъ возбужденные, могли быть ликвидированы не иначе, какъ путемъ законодѣрнаго рѣшенія авторитетнымъ, «компетентнымъ» собраніемъ. Охотники до споровъ и придирокъ не должны были поощ-

¹⁶⁹) Pārāgika; saṃghādisesa; pācittiya; pātidesantiya; dukkata; thullaccaya
и dubbhāsita.

¹⁷⁰) Clv. IV, 14, 1—2.

¹⁷¹) Id. 8 sqq.

ряться: имъ многократно высказывалось порицаніе, а при до-казанной и несправимой склонности къ возбужденію споровъ и распрей смутьяны извергались изъ общины ¹⁷²⁾. Тѣмъ не менѣе, если вопросъ поставленъ былъ передъ лицомъ санхи въ указанномъ порядкѣ и въ правильной формулировкѣ, санха была обязана рассмотреть его.

И вотъ здѣсь-то выдвигался на очередь второй основной принципъ коллективныхъ дѣяній санхи: процедура рѣшенія возбужденныхъ вопросовъ или дѣлъ должна была совершаться «въ должномъ присутствіи», то есть «при наличности санхи, дхаммы, винаи и «частнаго» лица (заинтересованнаго въ запросѣ или дѣлѣ)» ¹⁷³⁾. Что же разумѣлось подъ «наличностью санхи»?—Присутствіе всего количества монаховъ, способныхъ и обязанныхъ принять участіе въ процедурѣ, формальное выраженіе согласія тѣхъ изъ отсутствующихъ, которые были въ состояніи сообщить таковое ¹⁷⁴⁾ и отсутствіе возраженій со стороны присутствовавшихъ на собраніи. Далѣе: подъ «наличностью дхаммы, винаи и ученія Учателѣя» разумѣлось знаніе и пониманіе ихъ лицами, рѣшающими вопросъ; а подъ «наличностью частныхъ лицъ»—присутствіе стязующихся, того, кто спорить, и того, съ кѣмъ спорять, иными словами—«сторонъ» въ дѣлѣ. Рѣшенія, постановленныя собраніемъ, при наличности перечисленныхъ условій, считались окончательными; возбужденіе новаго вопроса или спора по тому же дѣлу послѣ такъ вынесеннаго рѣшенія составляло уже грѣхъ пачиттіи ¹⁷⁵⁾. Какъ сказано, условіемъ компетентности приговора было участіе въ собраніи должнаго числа присутствующихъ. Таковое было различно для разнаго рода собраній и дѣлъ, колеблясь отъ 4 до 20 и болѣе лицъ. Собраніе изъ четырехъ присутствующихъ считалось «полномочнымъ для выполнения всѣхъ оффиціальныхъ дѣйствій, кромѣ упасампады, паварапы и аббханы, (реабилитацин временно исключеннаго); изъ 5 лицъ—для всѣхъ актовъ, кромѣ упасампады въ централь-ныхъ округахъ и аббханы; изъ 10 лицъ—для всѣхъ, кромѣ одной аббханы; собранія же въ 20 лицъ и болѣе обладали компетенціей для всѣхъ оффиціальныхъ дѣйствій безъ исклю-

¹⁷²⁾ Id. I, 1, sqq. и ниже.

¹⁷⁴⁾ Id. IV, 14, 16.

¹⁷⁵⁾ Ср. Мhv. II, 23.

¹⁷⁶⁾ Прагмюкша-сутра, изд. Минаева, стр. 63 и 79. Слв. IV. 14. 16.

ченія ¹⁷⁶). Нарушеніемъ законнаго состава собранія считалось участіе въ немъ монахиши, ученика (подначальнаго). монаха изъ другого округа или «лица, перенесеннаго по воздуху сверхъестественною силою (!)» и, наконецъ, лица, находящагося подъ слѣдствіемъ или судомъ санхи ¹⁷⁷).

Возможны были, однако, и такіе случаи, когда и законно дѣйствовавшее собраніе не въ состояніи было добросовѣстно разрѣшить возбужденнаго вопроса наличными силами лицъ, входившихъ въ составъ его округа. Въ подобныхъ затрудненіяхъ рекомендовалось обращаться за помощію къ собранію другого округа, болѣе обильнаго соприсутствующими. Эти послѣдніе могли отказаться отъ разсмотрѣнія предложеннаго имъ дѣла или согласиться на него: въ случаѣ согласія, вынесенный приговоръ считался окончательнымъ; въ противномъ случаѣ обязанность постановить его возвращалась къ первоначальной инстанціи ¹⁷⁸). Если же въ дѣлѣ оказывались «рѣш. неподходящія поды пункты устава, или если не ясенъ былъ смыслъ отдѣльныхъ выраженій (положеній)», такіе, особо трудные казусы передавались на разсмотрѣніе специальной комиссіи законовѣдѣвъ, выдающихся по праведному образцу жизни, точныхъ соблюдателей правилъ Патимокки, «опытныхъ въ преданіи, стражей преданія, хранилицъ («кладовыхъ») преданія, преисполненныхъ любви къ истинѣ и къ ея проявленіямъ по духу и по буквѣ, въ возвышенной жизни, во всей чистотѣ и во всемъ совершенствѣ истины». Эти «одаренные прозорливостію и насвозь овладѣніемъ Патимоккою въ ея полномъ составѣ и въ каждой подробности, опытные въ Винайтѣ и неопровержимые въ ней, да притомъ способные направить на должный путь друзей и враговъ, растолковать имъ дѣло и примирить ихъ», эти судьи, избранные санхою, рѣшаютъ за нее подобныя исключительныя дѣла ¹⁷⁹). Если же даже и они не оказались бы въ состояніи вынести опредѣленнаго рѣшенія, тогда санха должна была постановить приговоръ по большинству голосовъ ¹⁸⁰).

¹⁷⁶) Mhv. IX, 4, 1.

¹⁷⁷) Id. IX, 2.

¹⁷⁸) Civ. IV, 14, 18.

¹⁷⁹) Id. IV, 14, 19—23.

¹⁸⁰) Id. IV, 14, 24. Обращаемъ вниманіе на то, что редакція разсказа о порядкѣ рѣшеній специальными комиссіями, очевидно, относится къ позднѣйшему времени, такъ какъ въ числѣ матеріаловъ для рѣшеній по этому способу Чуллавагга, IV, 14, 22, называетъ не только сутты, то есть основные источники закона, но и Сутту-Вибхангу, позднѣйшій ком-

Здѣсь намъ выясняется третій общій принципъ, характерный для коллективныхъ дѣяній санхи: стремленіе постановлять рѣшенія единодушно, единогласно. Къ голосованію, какъ видимъ, желательно было прибѣгать лишь въ крайнихъ случаяхъ, въ качествѣ послѣдняго способа соглашенія, лишь послѣ безуспѣшнаго примѣненія всѣхъ иныхъ способовъ. Такое стремленіе было, безспорно, похвально; но едва ли оно часто увѣличивалось успѣхомъ; по крайней мѣрѣ. въ томъ же источникѣ мы читаемъ откровенныя признанія о томъ, что «монахи на собраніяхъ бывали рѣзки, склонны къ спорамъ и ссорамъ: что они ранили другъ друга острыми словами и оказывались неспособными придти къ рѣшенію предъявленныхъ имъ спорныхъ вопросовъ». И вотъ тутъ-то и приходилось Буддѣ, скрѣпя сердце, дозволять рѣшеніе таковыхъ путемъ голосованія, по большинству голосовъ¹⁸¹⁾, которые отбирались особымъ для того избраннымъ лицомъ, «отбирателемъ билетовъ». Воспрепятствовало, однако, голосованіе по поводу «ничтожныхъ споровъ», а также прежде испробованія другихъ способовъ соглашенія. Запрещалось оно и въ случаѣ извѣстности «отбирателю голосовъ», что противники закона окажутся навѣрное или по всему вѣроятію въ большинствѣ, и въ случаяхъ, если исходъ голосованія приведетъ, или, какъ надзирателю казалось, можетъ привести къ расколу, и, наконецъ, въ случаѣ, если голоса подавались съ нарушеніемъ правилъ¹⁸²⁾.

Сознавая опасную сторону рѣшенія по принципу большинства голосовъ, организаторъ санхи «съ цѣлью примиренія строптивыхъ», какъ поясняютъ источники, ввелъ будто бы три способа голосованія: «тайный, нашентываемый и открытый». Вотъ описаніе перваго: монахъ, наблюдавшій за порядкомъ голосованія, заготовлялъ билеты разнаго цвѣта и говорилъ каждому подходившему къ нему: «вотъ билеты для держащихся такого-то мнѣнія и вотъ другіе для держащихся такого-то; выбирай любой и не показывай его никому». Если по распредѣленіи билетовъ контролеръ обнаруживалъ, что большинство оказалось противнымъ ученію дхаммы, онъ объ-

ментарій къ нимъ. Это не мѣшаетъ думать, что самое правило могло быть современнымъ еще Буддѣ, такъ какъ усваивеніе первоначальныхъ правилъ позднѣйшими добавленіями—пріемъ обычный въ Магаваггѣ и Чуллаваггѣ.

¹⁸¹⁾ Сл. IV, 10.

¹⁸²⁾ Тамъ-же.

являлъ голосованіе дурно выполненнымъ и недѣйствительнымъ, въ обратномъ же случаѣ провозглашалъ его законно состоявшимся и вступившимъ въ силу. «Нашѣптываемый» способъ подачи голосовъ состоялъ въ томъ, что тѣ же слова предупрежденія произносились не во всеуслышаніе, а на ухо каждому изъ голосующихъ; съ результатомъ же голосованія поступали такъ же, какъ и въ первомъ случаѣ, и только тогда, когда завѣдывавшіи голосованіемъ уже до начала его были увѣрены въ томъ, что большинство мнѣній окажется согласнымъ съ канонами, «голосованіе должно было производиться неприкровенно, открытымъ образомъ»¹⁸³). Надо ли пояснять юридическую несостоятельность такого троякого, будто бы свободнаго выраженія убѣжденій и широкихъ путей, которые открывались здѣсь для обмана, хотя бы и благонамѣреннаго? Можно только удивляться той наивности, съ какою эти нравственно-уродливые приемы охраны закона излагаются въ каноническомъ буддійскомъ кодексѣ, гдѣ происхожденіе и этой мѣры безцеремонно относится къ самому Буддѣ, въ противорѣчіе съ его многочисленными увѣщаніями къ ученикамъ быть неуклонно искренними и правдивыми.

Къ разсмотрѣннымъ намъ процессуальнымъ правиламъ общаго свойства надо присоединить рядъ предписаній о томъ, какъ надо разбирать и рѣшать обвиненія въ нарушенія тѣхъ или иныхъ правилъ. Здѣсь тексты различаютъ разбирательство во 1) сомнительныхъ случаевъ въ присутствіи обвинителя и обвиняемаго; 2) случаевъ обвиненія «завѣдомо невинныхъ»; 3) случаевъ проступковъ, совершенныхъ въ состояніи невмѣняемости и, наконецъ, 4) проступковъ лицъ «упорствующихъ», приговору надъ которыми должно было предшествовать неоднократное и настойчивое усовѣщиваніе ихъ¹⁸⁴). Далѣе указаны способы рѣшенія вопросовъ, вытекающихъ изъ доказаннаго совершенія проступка. Здѣсь, при наличности «вины меньшаго разряда», достаточнымъ считалось, чтобы провинившійся сошелся въ проступкѣ, хотя бы только одному монаху, и, если этотъ послѣдній, выслушавши признаніе, произносилъ въ отвѣтъ: «воздерживайся впредь», случай почитался исчерпаннымъ. Если бы отпущенія въ этой простѣйшей формѣ не послѣдовало, предписывалось принести покаяніе передъ лицомъ нѣсколькихъ братій, а при неотпущеніи грѣха и ими, покаяніе необходимо

¹⁸³) Ст. IV, 14, 26.

¹⁸⁴) Id. IV, 14, 27—29.

было принести уже передъ цѣлою санхою, въ ея собраніи ¹⁸⁵). Къ этому же разряду проступковъ сравнительно легкихъ относилась процедура забвенія, «покрытія вины какъ бы травой» въ виду чистосердечнаго раскаянія виновнаго и готовности судей прекратить дѣло безъ детального разбирательства ¹⁸⁶). Что же касается улаживанія вопросовъ такъ называемаго «дѣловаго» свойства, то-есть связанныхъ съ практическими интересами и распоряжками быта общины, то для таковыхъ указанъ былъ только единственный способъ рѣшенія—разсмотрѣніе дѣла въ присутствіи обвинителя, обвиняемаго и собранія санхи въ должномъ составѣ ¹⁸⁷).

Ознакомившись съ порядкомъ разбирательства дѣлъ санхою, переходимъ теперь къ разсмотрѣнію практиковавшихся ею дисциплинарныхъ и судебно-карательныхъ мѣръ, въ томъ видѣ, какъ онѣ изложены въ Патимоккѣ (Пратимокшѣ) и Чуллаваггѣ. Эти сборники, въ которыхъ первоначальныя уставныя правила (главнымъ образомъ сохранившіяся въ первомъ) смѣшаны съ послѣдующими добавленіями и разъясненіями, подробно толкуютъ о разныхъ, относящихся сюда дѣйствіяхъ или актахъ (камма). Таково прежде всего исключеніе изъ общины за совершеніе одного изъ четырехъ «смертныхъ грѣховъ» (параджика), совпадавшихъ съ нарушеніемъ четырехъ обѣтовъ, дававшихся при вступленіи въ монашество. Вотъ нѣчь опредѣленіе по тексту Патимокки: 1) «тотъ духовный, который, принявъ правила нравственности и ведя общую жизнь съ духовными, не оставивъ этихъ правилъ и не объявивъ своей слабости, сотворить любодѣяніе, хотя бы съ четвероногимъ,—отлучается и исключается изъ сожителства. 2) Тотъ духовный, который въ жилищѣ или нежиломъ мѣстѣ чужое воровски возьметъ и если за такую кражу цари прикажутъ его взять, тѣлесно наказать, заключить или изгнать, сказавъ ему: «ты воръ, ты дуракъ, ты безумецъ, ты тать!»,—духовный, присвоившій такое-то чужое, отлучается и исключается изъ сожителства. 3) Тотъ духовный, который преднамѣренно умертвитъ живое существо, доставитъ ему для этого оружіе или средства, станетъ съ прикрасами описывать смерть, будетъ способствовать къ смерти, говоря: «о человекъ! что тебѣ въ этой грѣшной жизни? смерть для тебя лучше жизни»; кто съ такими

¹⁸⁵) Id. IV, 14, 30—32. Ср. Патимокка-сутра, стр. 57, Мив.

¹⁸⁶) Id. IV, 14, 33. ¹⁸⁷) Id. 34.

мыслями и разсужденіями разнообразно станеть разукрашивать смерть или способствовать тому,—тотъ отлучается и исключается изъ сожителства. 4) Тотъ духовный, который, не познавъ величайшихъ человѣческихъ законовъ, объявить, что обладаетъ полнымъ сознаниемъ высочайшей мудрости, говоря: «это я знаю; это я вижу», и затѣмъ, спрошенный или нѣтъ объ этомъ, будучи грѣшенъ и ища очищенія, скажетъ такъ: «достойный! я сказалъ пустую ложь, что знаю, не зная, и вижу, не видя», и если онъ это сдѣлалъ не отъ самообольщенія,— «тотъ духовный отлучается и исключается изъ сожителства»... онъ долженъ занять свое прежнее (мірское) положеніе ¹⁸⁸).

Бъ особо важнымъ «дѣянiямъ» затѣмъ относится специально формулированный «актъ отверженія» (таджанiя-камма). Его происхожденіе приписывается желанію Будды упорядочить злокачественныхъ чаббаджiйцевъ, «праздныхъ говорунувъ, возбуждителей ссоръ и споровъ и вопросовъ о законахъ и правилахъ». По настоянію скромныхъ и миролюбивыхъ, Готама будто-бы многократно подвергалъ публичному порицанію смутьяновъ и совопросниковъ, и, наконецъ, ввелъ противъ нихъ актъ отверженія, почти приравнявъ такимъ образомъ возбужденіе раздора по тяжести наказанія къ четыремъ грѣхамъ смертнымъ. Акту должно было предшествовать увѣщаніе, затѣмъ—напоминаніе о томъ, что осуждаемое поведеніе противно правламъ Патимокки ¹⁸⁹), и что за это предстоитъ обвиненіе въ совершеніи проступка. Если раскаянія не послѣдуетъ, кто либо «изъ скромныхъ и способныхъ монаховъ» долженъ внести въ санху предложеніе произнести актъ отверженія противъ виновнаго; послѣ троекратнаго заявленія санха приняла предложеніе и подсудимый съ этого момента считался

¹⁸⁸) Пратимокша, стр. 30—31. Мья.

¹⁸⁹) А именно изъ разряда грѣховъ „дичиттiя“: 2-й, презрительная рѣчь; 3-й, пренебреженіе къ духовнымъ особамъ; 12-й, оскорбленіе рѣчью; 13-й ропотъ и крикъ; 17-й, изгнаніе монаховъ изъ вихары разсердившимся монахомъ или къ-мъ-либо другимъ по его приказанію; 54-й, непочтеніе; 74, побой въ гнѣвъ; 75-й, угрозы жестами; 76-й, безосновательное обвиненіе въ грѣхѣ отпускаемомъ; 63-й, возбужденіе уже рѣшеннаго законно дѣла и 79-й, ропотъ по поводу того, на что самъ высказалъ согласіе.—Сюда же актомъ изверженія относятся и проступки, раньше судившіеся по правиламъ Патимокки въ разрядѣ Samghādisesā-dhamma, пункты 10—12: стараніе разсорить собраніе или увеличить ссору, привлечь къ себѣ послѣдователей въ возникающемъ раздорѣ и, наконецъ, злорѣчіе о законѣ. Пратимокша, стр. 32—33.

«отвергнутымъ» ¹⁹⁰⁾. Закономѣрнымъ такой приговоръ считался, если онъ былъ постановленъ «въ полномъ собраніи правомочныхъ на то лицъ, сообразенъ съ справедливостью, если присутствовали на судѣ стороны и было выслушано объясненіе подсудимаго и онъ былъ уличенъ въ винѣ или самъ призналъ наличность проступка; наконецъ, послѣднимъ условіемъ законмѣрности акта было одобреніе его всѣми монахами того округа, въ которомъ состоялось рѣшеніе ¹⁹¹⁾.

Изъ сравненія описанія акта отверженія въ Чуллавагтѣ съ его прецедентами, излагаемыми въ Патимоккѣ, становится очевиднымъ возрастаніе строгости въ редакціи познѣйшей, сравнительно съ первоначальнойю. Грѣхи, караемые таджанія-камчою, Патимокка причисляла еще къ разряду «отпускаемыхъ» (пачяттіа п сангхадисеса) и, послѣ троекратнаго увѣщанія, довольствовалась отлученіемъ виновнаго на столько дней, на сколько онъ скрывалъ грѣхъ свой, затѣмъ подвергала его шестидневному выполненію обряда манатты (особый видъ покаянія, о которомъ будетъ сказано ниже) ¹⁹²⁾, послѣ чего провинившійся въ собраніи не менѣе двадцати братій подвергался аббханѣ, обряду возвращенія въ братство ¹⁹³⁾. Какія именно ограниченія правъ падали на такого временно отлученнаго Патимокка не упоминаетъ. Наоборотъ, источникъ болѣе поздній, Чуллавагга, ничего не говоритъ о длитѣ отлученія, давая поводъ думать, что первоначальный, опредѣленный и сравнительно краткій срокъ замѣнился впоследствии неопредѣленнымъ, «впредь до исправленія» («пока виновные не смирятся и не станутъ искать отпущенія») ¹⁹⁴⁾. За то перечень правъ, которыхъ лишается осужденный, разработанъ въ этомъ позднѣйшемъ кодексѣ очень подробно, съ неоднократными, какъ кажется, къ нему добавленіями. Помимо обязанности не впадать въ осужденные проступки и въ другіе, большіе, «отринутой» не можетъ даровать упасаппады, ни дѣлать заявленій въ собраніяхъ; не смѣетъ имѣть учениковъ, ни отдавать приказаній «младшимъ», ни исполнять обязанности увѣщателя монахинь; лишается онъ права протеста противъ вынесеннаго ему осужденія и противъ участія иныхъ монаховъ въ церемоніяхъ упосаты п павараны; лишается и права предупрежденія, напомнанія и обвиненія по отношенію къ кому-либо изъ братіи;

¹⁹⁰⁾ Clv. I. 1.

¹⁹¹⁾ Id. I, 2, ср. 3.

¹⁹²⁾ О ней Clv. III, 1 и 4.

¹⁹³⁾ Патимокка, стр. 34.

¹⁹⁴⁾ Clv. I, 6, 1

однимъ словомъ: отнимается у него право общенія съ бывшими сочленами по общинѣ ¹⁹⁵⁾. Очевидно, возрастаніе споровъ и распрей въ санхѣ и въ особенности боязнь возникновенія расколовъ заставили прибѣгнуть къ увеличенію строгости въ указанныхъ случаяхъ, и мы едва ли ошибемся, если приурочимъ оба факта, упадокъ единодушія и усиленіе репрессій за его нарушенія, тому ослабленію дисциплины, которое проявилось послѣ смерти Будды, тѣмъ, можетъ быть (конечно, лишь гадательно) опредѣлится и время установленія позднѣйшей редакціи «акта отверженія». Тѣмъ не менѣе, и она оставила въ силѣ предписаніе о возможности отмѣны этого суроваго акта «для покаявшихся и ищущихъ отпущенія», послѣ фактически, поведеніемъ доказаннаго исправленія ихъ и точнаго соблюденія наложенныхъ на нихъ запретительнымъ условій ¹⁹⁶⁾. Все это, раскаяніе и смиренное подчиненіе, должно было быть исповѣдано «отринутомъ» передъ лицомъ санхи, которая, послѣ трижды повторенной просьбы о прощеніи, отмѣняла таджанію-камму и возстаповляла отринутаго въ прежнихъ правахъ ¹⁹⁷⁾.

Вторымъ важнымъ, обособленнымъ по формѣ, судебнымъ актомъ санхи почитался «актъ подчиненія» (нпссая-камма). Эта кара едва ли существовала въ раннюю пору общины, такъ какъ въ Патимоккѣ, въ спискѣ грѣховъ отпускаемыхъ, мы не встрѣчаемъ тѣхъ проступковъ, которые, по Чуллаваггѣ, должны были вызывать эту мѣру наказанія. Вотъ рассказъ о ея происхожденіи: «достопочтенный Сеясака былъ недалеко умомъ и нескроменъ, полонъ проступками и лишепъ достоинствъ, и жилъ онъ въ свѣтской компаніи, въ незаконномъ общеніи съ мірянами ¹⁹⁸⁾. Монахи устали подвергать его испытанію и возвращать его къ началу одного (вслѣдствіе нарушенія правилъ епитеміи), устали то подвергать его дисциплинѣ мапатты, то возстановлять его въ правахъ». И вотъ тогда-то (и опять будто бы самимъ «Благословеннымъ», по просьбѣ братіи) установлена была нпссая-камма, родъ духовной опеки надъ несправи-

¹⁹⁵⁾ Id. I, 5. ¹⁹⁶⁾ Id. I, 6 и 7. ¹⁹⁷⁾ Id. I, 8; ср. главы 12 и 17.

¹⁹⁸⁾ Наибольше подходяще подъ это проступки въ Патимоккѣ, въ 31-мъ грѣхѣ паччитіи: „ѣсть болѣе одного раза подаваніе въ домѣ милостыни“ и въ 85-мъ: отлучка въ деревню безъ необходимости и безъ заявленія присутствующему“. Наказаніе „за глупость и за сношенія съ недостойнымъ сообществомъ“ не предусмотрено.

мым рецидивистомъ въ грѣхахъ легкомысленнаго поведенія. Актъ субординаціи выражался формулою: «ты долженъ оставаться подъ надзоромъ другихъ»; процедура же «дѣйствія» и отмѣны его были тождественными съ описанными, предыдущими.

Третьимъ дисциплинарнымъ актомъ была паббаджаніякам-ма¹⁹⁹), актъ изгнанія. Въ менѣе строгой формѣ онъ предусмотрѣнъ уже Патимоккою, примѣнительно къ 13-му проступку осужденному 13-мъ правиломъ сангхадисесы: «если духовный, прійдя въ какое-либо селеніе или деревню, станетъ тамъ жить, безчестя семьи и дѣлая имъ вредъ и т. д.» Въ комментаріи Сутта-Вибханги на этотъ текстъ и въ Чуллаваггѣ этотъ грѣхъ описанъ въ подробностяхъ, которыя мы сообщимъ здѣсь, такъ какъ онъ яркими чертами характеризуютъ предосудительныя уклоненія части буддійскихъ монаховъ отъ строгихъ иноческихъ правилъ въ суетную сторону свѣтскихъ нравовъ: «Нѣкоторые плохіе, безстыжіе монахи», повѣствуетъ Чуллавагга²⁰⁰), «впали въ дурное поведеніе: они сажаютъ цвѣты, ухаживаютъ за ними, плетутъ изъ нихъ вѣнки, дѣлаютъ букеты и посылаютъ ихъ женамъ, дочерямъ и другимъ женщинамъ почтенныхъ домохозяевъ и рабынямъ въ уважаемыхъ семьяхъ; ѣдятъ и пьютъ изъ одной посуды и сидятъ и лежатъ на одномъ ложѣ съ этими женщинами; убранные цвѣтами и раздушенные, пляшутъ, поютъ, музицируютъ и волочатся за женщинами. Кромѣ того, они забавляются разными атлетическими и азартными играми²⁰¹), гаданіями, бѣгами, ѣздою на слонахъ, на коняхъ и въ экипажахъ^{201a}), стрѣльбою изъ лука и фехтованьемъ, борьбою, кулачными боями; зазываютъ къ себѣ танцовщицъ и награждаютъ ихъ пляски аплодисментами. Безуміе ихъ доходило до того, что они поднимали на смѣхъ монаховъ скромныхъ, ходившихъ съ опущенными глазами, сдержанныхъ во взорахъ, жестахъ и походкѣ, величая ихъ дураками и юродями сравнительно со своими руководителями (чаббаджійцами Ассаджи

¹⁹⁹) Civ. I, 9—12. ²⁰⁰) Id. I, 13.

²⁰¹) Civ. I, 13, 2, гдѣ данъ очень цѣнный въ культурно-историческомъ отношеніи перечень ихъ. Онъ вошелъ полностью въ составъ Majjhima Sīla Тевиджа-сутты: Buddhist Suttas. S. V. E. X, p. 193, но отнесенъ здѣсь къ браманческимъ ученикамъ; есть онъ и въ Сутта-Вибхангѣ, въ комментаріи на Сангхадисесу XIII, 1, 2.

^{201a}) Въ экипажахъ монахамъ разрешалось ѣздить лишь въ случаѣ болѣзни

и Пунабассу), «изящными, привѣтливыми, сладкорѣчивыми, улыбающимися, словоохотливыми» ²⁰²). Послѣдствія такого поведенія не замедлили обнаружиться: вѣрующіе изъ мірянъ отпали, щедрости въ пользу санхи прекратились, достойные монахи покинули обитель, гдѣ водворились такіе нравы (на китійскомъ холмѣ). Освѣдомленный о беспорядкахъ, Готама послалъ туда Сарипутту и Моггалана съ нѣсколькими монахами на пріядачу, такъ какъ «китійцы были люди страстные и порывистые», и приказалъ постановить противъ виновныхъ актъ изгнанія изъ ихъ обители, но не изъ санхи вообще, и взятія ихъ, подъ началъ въ качествѣ учениковъ-послушниковъ ²⁰³). Порядокъ допроса, увѣщанія и постановленія приговора въ этой каммѣ въ собраніи мѣстной общины былъ тождественный съ актами отверженія и подчиненія ²⁰⁴). Приказаніе Учителя было выполнено; но китійцы не измѣнили поведенія, не смирились, не стали просить прощенія. а, наоборотъ, упрекали судей въ пристрастіи, неразуміи и трусости в, въ заключеніе, не только удалились изъ обители, но и совсѣмъ вышли изъ санхи. Для такихъ нераскаянныхъ Будда приказалъ считать приговоръ изгнанія неотмѣняемымъ; для подчинившихся же ему отпѣна была возможна на условіяхъ аналогичныхъ съ ранѣе указанными случаями ²⁰⁵).

Четвертый торжественный актъ, утверждавшійся коллективнымъ рѣшеніемъ санхи, былъ актъ примиренія (патисаранія-камма), отличавшійся отъ до сихъ поръ описанныхъ тѣмъ, что дѣйствія, изъ коихъ онъ вытекалъ, касались не однихъ монаховъ, но ихъ отношеній къ мірянамъ. Тогда какъ первоначальный судебникъ Патимокки не включалъ проступокъ инока противъ мірянина въ число дѣяній, требующихъ коллективнаго обсужденія общиною, здѣсь мы видимъ противоположное ²⁰⁶). Въ подробномъ разсказѣ объ оскорбленіи тщеславнымъ монахомъ радушнаго благотворителя общины, разсказѣ, посвящемъ

²⁰²) Slv. I, 13, 1—3.

²⁰³) Id. 4—6.

²⁰⁴) Id. 7.

²⁰⁵) Id. 14—17.

²⁰⁶) Хотя Чуллавагга, I, 18, 6, и говоритъ, по обычному шаблону процедуры, предшествующей приговору, объ обязанности наомнить виновному о томъ, что его поступокъ противенъ правилу Патимокки, однако, за отсутствіемъ въ послѣдней такого проступка, ясно, что въ этой ошибочной ссылкѣ мы имѣемъ дѣло только съ новымъ прамѣромъ той безцеремонности, съ какою позднѣйшіе тексты обращались съ болѣе равными.

всѣ признаки правдивой жапровой картины, спясапной съ па-
туры, Чуллавагга указываетъ поводъ къ установленію болѣе
строгаго отношенія къ такого рода проступкамъ: введенъ
былъ ²⁰⁷⁾ «актъ примиренія», состоявшій въ томъ, что, послѣ
обычныхъ процессуальныхъ формальностей, виновный приго-
варивался къ испрашиванію и полученію прощенія у обижен-
наго мірянина ²⁰⁸⁾. Пояснены были и случаи примѣненія этого
акта: намѣреніе нанести вредъ или какую-либу потерю упа-
сакъ (мірянину), намѣреніе лишитъ его жилища, или порпа-
ніе и осужденіе свѣтскихъ лицъ, или возбужденіе между ними
раздора. Воспрещалось вообще «приижать значеніе мірянъ,
унижать ихъ иорипцательными сужденіями», не исполнять дан-
наго имъ, непротивнаго закону обѣщанія; воспрещалось, нако-
нецъ, въ присутствіи мірянъ непочтительно отзываться о Буддѣ,
дхаммѣ и санхѣ ²⁰⁹⁾. За всѣ подобныя проступки актъ при-
миренія предписывалъ виновному просить прощенія у обижен-
наго; если прощенія не было дано, просьбу, уже отъ своего
лица, повторялъ спутникъ обидчика, по наряду санхи посы-
лавшійся вмѣстѣ съ нимъ въ домъ обиженнаго. Если и это
ходатайство оказывалось безуспѣшнымъ, спутникъ говорилъ:
«даруй прощеніе, домовладыка, этому монаху во имя санхи,
прошу тебя». Наконецъ, если и послѣ этого обиженный про-
являлъ непримиримость, спутникъ виновнаго заставлялъ его
отбросить одежду на одно плечо въ знакъ почтенія, пристѣсть
на корточки и съ прижатыми другъ къ другу и поднятымъ
кверху руками исповѣдывать въ такой позѣ свою вину передъ
обиженнымъ. послѣ чего, уже независимо отъ исхода мольбы,
онъ получалъ отпущеніе отъ санхи ²¹⁰⁾.

Такимъ образомъ каждый изъ разсмотрѣнныхъ до сихъ
поръ актовъ имѣлъ свое особое, нравственно-воспитательное
значеніе: актъ отринутія направлепъ былъ противъ сварли-
вости и склонности къ раздорамъ; актъ подчиненія—противъ
поведенія неразумнаго, легкомысленнаго и упрямаго; актъ
изгнанія—противъ дѣйствій неуриспостойныхъ и скандализирую-
щихъ, а актъ примиренія—противъ высокомерія духовныхъ
лицъ и ихъ превознесенія надъ мірянами. Намъ остается упо-

²⁰⁷⁾ Опять якобы Буддою, хотя отсутствіе чего-либо подобнаго въ
болѣе древней Патимоккѣ дѣлаетъ это предположеніе совсѣмъ невѣроят-
нымъ.

²⁰⁸⁾ Слѣ. I, 19.

²⁰⁹⁾ Id. 20.

²¹⁰⁾ Id. I, 22—24.

мянуть о послѣднемъ важномъ актѣ—временнаго запрещенія (уклепанія-камма) за несознаніе проступка и нежеланіе пскупить его. Патимокка не упоминаетъ о такомъ актѣ, но, можетъ быть, потому только, что предполагаетъ необходимымъ принесеніе покаянія послѣ каждаго нарушенія правилъ, въ ней излагаемыхъ, такъ какъ весь смыслъ Патимокки, какъ обряда, состоитъ въ покаяніи, да и каждый изъ четырехъ разрядовъ грѣховъ отпускаемыхъ заканчивается въ ней формулою покаянія, а та, которою заключается отдѣлъ сангхадисесы, указываетъ и срокъ искуса, налагаемаго за нераскаянность. Чуллавагга, наоборотъ, описываетъ два варианта акта временнаго запрещенія, по своей процедурѣ, кажется, ничѣмъ не отличавагося отъ другихъ, уже разсмотрѣнныхъ. Такъ существовалъ во I) актъ временнаго воспрещенія за несознаніе вины въ совершѣнномъ проступкѣ, возбранявшій осужденному ѣсть и пить и житьствовать вмѣстѣ съ санхой, о чемъ циркулярно сообщалось по всѣмъ округамъ ²¹¹⁾. Запрещеніе это влекло за собою послѣдствія, сходныя съ ранѣе описанными, вытекавшими изъ другихъ осужденій, съ нѣсколькими добавочными условіями, изъ которыхъ важнѣйшимъ было то, что исключенный изъ общины лишился права причисляться какъ къ мірянамъ (что разрѣшалось даже впадшимъ въ смертныя грѣхи), такъ и къ послѣдователямъ иныхъ духовныхъ сообществъ или иныхъ учителей мудрости, помимо буддійскихъ ²¹²⁾. Такимъ образомъ создавалось тяжелое состояніе безпріютности и полной отчужденности отъ какой бы то ни было корпоративной жизни; получался особый вариантъ парія, парія въ духовномъ мірѣ. Такому изгнаннику, куда бы онъ ни забрелъ, монахи не оказывали почтенія, даже не видались съ нимъ, не давали ему ни пищи, ни крова ²¹³⁾.

Другимъ вариантомъ было временное запрещеніе «за отреченіе отъ ошибочнаго пониманія ученія»,—мѣра, оказавшаяся, повидному, небезопасною при примѣненіи, судя по тому, что она сталкивалась съ общимъ принципомъ самостоятельно добиваться пониманія истины и располагала къ полному разрыву съ общиною, во избѣжаніе чего предпочитали, по крайней мѣрѣ въ нѣкоторыхъ случаяхъ, отмѣнять этотъ тяжелый актъ, даже не дожидаясь отреченія заблуждавагося отъ его ошибочныхъ возрѣній ²¹⁴⁾.

²¹¹⁾ Id. I, 25, 1.

²¹²⁾ I, 27.

²¹³⁾ I, 28.

²¹⁴⁾ I, 32—34.

Описавши акты экстраординарные, сопряженные съ полнымъ изгнаніемъ изъ санхи или временнымъ отлученіемъ отъ нея или же съ отдачею провинившагося подлѣ дисциплинарный надзоръ, мы теперь переходимъ къ обзорѣню того обширнаго и разнообразнаго отдѣла «грѣховъ отпускаемыхъ» и «отбрасываемыхъ», которые веди за собою менѣе строгія наказанія. Съ нѣкоторыми изъ этихъ проступковъ мы уже встрѣчались при разсмотрѣніи актовъ экстраординарныхъ; полный же перечень мелкихъ грѣховъ составляетъ главное содержаніе Пратимокши, гдѣ они раздѣлены по группамъ на основаніи соображеній, не всегда теперь понятныхъ, да, кажется, и въ старину не выдерживавшихся строго, судя по отступленіямъ отъ классификаціи палийской Патимокки въ китайскихъ, тибетанскихъ и иныхъ редакціяхъ ²¹⁵⁾ этого древнѣйшаго изъ буддійскихъ «служебниковъ», какъ его называетъ Минаовъ, хотя названіе «судебника» несравненно болѣе приличествуетъ этому унылому сборнику обвиненій и репрессій.

Всѣ грѣхи распределены въ немъ на восемь отдѣловъ. Первый, уже разсмотрѣнный нами, параджика, ообнимаетъ собою грѣхи смертные, каравшіеся изгнаніемъ изъ общины; 2-й, сангхадисеса; изъ этихъ грѣховъ 10-й, 11-й и 12-й (возбужденіе распрей и раздоровъ и проявленіе неуваженія къ ученію) уже извѣстны намъ по акту отворженія, а 13-й (причиненіе вреда монахамъ) по акту примиренія. Изъ девяти остающихся пять первыхъ—грѣхи сладострастія ²¹⁶⁾, 6-й и 7-й—устройство себѣ жилища въ неподобающемъ мѣстѣ, не по правиламъ относительно положенія и размѣровъ и безъ предписаннаго освященія его; 8-й грѣхъ—оклеветаніе собрата въ смертномъ грѣхѣ. Всѣ эти проступки для суда надъ ними требовали созыва полного собранія, а приговоры относительно большинства изъ нихъ постепенно выработались, какъ было указано, въ особые акты осужденія, тогда какъ даже болѣе важные грѣхи («смертные») перваго отдѣла судились общимъ порядкомъ въ «обыкновенномъ собраніи въ дни упосать ²¹⁷⁾». Третій разрядъ

²¹⁵⁾ Это можно заключить изъ колебанія числа титулъ въ разныхъ редакціяхъ Пратимокши: въ палийской ихъ 227; въ китайской 250, въ тибетанской 253, въ редакціи Магавьютпатти—259. Kern. Manual. 74—75.

²¹⁶⁾ А именно: оцанізмъ; чувственныя соприкосновенія съ женщиною; соблазнительныя рѣчи къ женщинамъ; восхваленіе плотской похоти, какъ «высшаго изъ служеній»; сводничество. Пратимокша, стр. 31—32.

²¹⁷⁾ Vinaya Texts. Vol. I, p. 7. Note 1.

аніята, «неопредѣленныхъ дѣйствій», включаетъ въ себя только два проступка: пребываніе съ женщиною «въ мѣстѣ нескрытомъ, неудобномъ для любодѣянія, но подходящемъ для грѣховнаго разговора» и «пребываніе съ нею въ мѣстѣ скрытомъ, удобномъ для любодѣянія», причемъ ходъ обвиненію по этому пункту дается вслѣдствіе жалобы «достойной довѣрія мірянки» ²¹⁸).

Значительно разнообразіе 4-й отдѣлъ «тридцати отбрасываемыхъ (отпускаемыхъ) проступковъ (ниссаджія-пачиттія): въ него входитъ группа 10 погрѣшностей противъ правилъ объ одеждахъ, пяти противъ правилъ о постылкахъ, трехъ—о присвоеніи себѣ шерсти, золота или серебра и проступки занятія мѣною драгоценныхъ металловъ или какою-либо куплею-пролажею. Далѣе слѣдуютъ нарушенія предписаній относительно нищенской чаши, врачебныхъ средствъ, еще разъ—относительно одеждъ и распределенія ихъ и касательно присвоенія себѣ дара, предназначавшагося для всей общины ²¹⁹).

Пятый отдѣлъ отпускаемыхъ грѣховъ, пачиттія, самый обширный: въ немъ сопоставлены 92 проступка, но безъ опредѣленной системы и съ совпаденіемъ иногда съ грѣхами, уже осужденными предшествующими отдѣлами. Въ виду того, что покаяніе въ этихъ, наиболѣе часто встрѣчавшихся грѣхахъ составляло, можно сказать, центральный пунктъ скуднаго первоначальнаго буддійскаго культоваго ритуала, а также и потому, что въ этомъ спискѣ наглядно отражается картина быта ранней буддійской общины и уровень нравственныхъ требованій, предъявлявшихся къ ея членамъ. мы считаемъ полезнымъ ввести въ наше изложеніе это перечисленіе «грѣховъ отпускаемыхъ», сгруппировавши ихъ, для болѣе опредѣленнаго впечатлѣнія, сообразно съ ихъ содержаніемъ. Даже и въ такомъ упорядоченномъ видѣ этотъ буддійскій Confessionale отличается большою нестротою; въ подлинномъ же видѣ онъ прямо поражаетъ своею беспорядочностью: важное и мелочное, духовное и тѣлесное, внутренне-противоправственное и внѣшне-противоуставное, естественныя требованія праведности и педантическая точность въ соблюденіи искусственныхъ и условныхъ нормъ,—все перемѣшано безъ послѣдовательности, какъ попало, иногда съ повтореніями уже указанного, еще чаще—съ пропусками того, что не должно бы

²¹⁸) Пратимокша, стр. 35—36.

²¹⁹) Тамъ же, 36 и слѣд.

отсутствовать въ дѣйствительно тщательномъ анализѣ грѣховной совѣсти. Объяснить эту путаницу едва ли можно простою неряшливостью или неспособностью, либо нежеланіемъ дѣлать расцѣнку между существеннымъ и второстепеннымъ: ни того, ни другого допустить нельзя, зная какъ тѣшился буддизмъ педаггическою вознею со всякими опредѣленіями и разлчченіями вообще и съ исповѣдальною казуистикою въ частности. Вѣрнѣе будетъ смотрѣть на текстъ этого списка, какъ на запись правилъ, постепенно составлявшихся и входившихъ въ силу, въ отвѣтъ на отдѣльные случаи, выдвигавшіеся самою жлззью съ ея также, сплошь и рядомъ, нестройнымъ ходомъ, особенно въ области проявленій грѣховной стороны человѣческой природы. Мы видимъ, что въ Магаваггѣ и Чуллаваггѣ формулировкѣ каждаго уставнаго правила предшествуетъ описаніе именно такихъ частныхъ случаевъ, подавшихъ поводъ къ установленію того или другого предписанія. Тоже самое, надо думать, имѣло мѣсто и съ порядкомъ или, вѣрнѣе, съ безпорядкомъ составленія Патимокки: и здѣсь тотъ или иной *casus conscientiae* приводить къ установленію соответствующаго правила; введенное въ уставъ регистрировалось въ той же нестройной чередѣ, въ какой возникало, а затѣмъ такъ и застывало въ сборникѣ правилъ, съ опущеніемъ описанія частныхъ случаевъ, вызвавшихъ то или иное добавленіе въ списокъ проступковъ.

Начиная съ болѣе важнаго, мы поставимъ въ этомъ перечнѣ на первомъ мѣстѣ группу проступковъ противъ правилъ о почитаніи ученія, обрядовъ и духовнаго сапа. Таково, напримѣръ, выраженіе сомнѣнія въ правильности пониманія и изложенія Закона Буддою: «если духовный скажетъ: «такъ я понимаю законъ, преподанный Благословеннымъ: поступки, которые Благословенный назвалъ гибельными, будучи свершены, не ведутъ къ гибели»,—ему должны духовные такъ сказать: «не говори этого, достопочтенный, не приписывай этого (ложнаго) Благословенному; слово его прекрасно; не такъ говорилъ Благословенный; разнообразно, о достопочтенный, излагалъ онъ гибельные поступки; свершеніе ихъ дѣйствительно ведетъ къ гибели». Если послѣ этихъ словъ онъ будетъ упорствовать, духовные должны увѣщать его до трехъ разъ оставить (такое мнѣніе); если послѣ третьяго увѣщанія онъ оставитъ это мнѣніе, то хорошо, если же нѣтъ, это—начитіа» (правило 68-е). Добавленіе къ нему—69-е: пребы-

ваніе съ такимъ упорствующимъ, ѣда съ нимъ или совмѣстное свершеніе обрядовъ; тотъ же грѣхъ правиломъ 70-мъ вмѣняется и саманерѣ (ученику). Сходно и правило 71-е: «если духовный, научаемый духовными дхаммѣ, скажетъ: «до тѣхъ поръ не стану заучивать этого правила, пока не спрошу другого опытнаго знатока Випая», — это пачиттія». Сюда же приурочивается сомнѣніе въ необходимости соблюдать уставъ ²²⁰⁾ и преждевременная, скороспѣлая увѣренность въ достаточномъ усвоеніи его (правило 73).

Далѣе идутъ проступки, обнаруживающіе недостаточное уваженіе къ священнымъ дѣйствіямъ и къ ученію: сообщеніе непосвященному въ высшій санъ о сверхъестественныхъ духовныхъ дарахъ, своихъ или таковыхъ же у другого монаха (правило 8); завѣдомое посвященіе недостигшаго 20 лѣтъ (прав. 65); объясненіе непосвященному Закона «въ связномъ изложеніи» (прав. 4); сообщеніе непосвященному о грѣхахъ другого монаха безъ разрѣшенія на то собранія (прав. 9); увѣщаніе «послѣ захода солнца» инокомъ, не избраннымъ на то въ собраніи (прав. 22) Общій смыслъ этихъ правилъ:—блюсти достоинство ученія, устава и братіи, не расточать бисеръ дхаммы и Патимокки передъ «внѣшними» и не вредить репутаціи санхи. Съ другой стороны, однако, вмѣнено во грѣхъ сокрытіе отъ санхи завѣдомо извѣстнаго, отпускаемаго грѣха ея сочлена (прав. 64), и въ то же время предупреждается опрометчивость въ этомъ отношеніи (прав. 76) и «смущеніе совѣсти другого возбужденіемъ въ немъ раскаянія ради причиненія ему непріятности, хотя бы па единую минуту» (прав. 77). Далѣе слѣдуетъ группа проступковъ, выражающихъ неуваженіе къ авторитету собраній и рѣшеній, имъ установленныхъ (правила 63, 79, 80). Родственны съ этими послѣдними проступками грѣхи самоувѣренности въ истинѣ своихъ мнѣній, наклонности къ спорамъ, распрямъ, раздѣленіямъ; но такъ какъ эти грѣхи, по своей злокачественности, скоро были выдѣлены въ особый актъ, то въ Патимоккѣ признакомъ осужденія ихъ осталось одно 77-е правило, карающее даже простое прислушиваніе къ крикамъ. спорамъ

²²⁰⁾ Правило 72: «если духовный при чтеніи Патимокки скажетъ: „на что мнѣ изложеніе этихъ мелкихъ и мельчайшихъ правилъ? они существуютъ для огорченія, для путаницы и смущенія“, — въ такомъ худшемъ правилѣ заключается пачиттія“.

и ссорамъ духовныхъ лицъ. Наконецъ, послѣ запрещенія въ общихъ выраженіяхъ пренебрежительнаго отношенія къ духовнымъ особамъ (прав. 3), идутъ карательныя статьи за проявленіе высокомерія отдѣльнаго монаха передъ собраніемъ (прав. 16 и 17).

Перечисленными пунктами ограничивается списокъ проступковъ противъ ученія, общины и ея членовъ; далѣе идутъ уже грѣхи личные, имѣющіе значеніе субъективное. Это, въ сущности, проступки противъ четырехъ иноческихъ обѣтовъ, но менѣе важныя, чѣмъ указанныя въ группѣ параджика (смертныхъ грѣховъ). Тамъ, напримѣръ, осуждается и наказуется самый фактъ любодѣянія; здѣсь же предусматриваются и караются менѣе важныя нарушенія цѣломудрія, приводящія или содѣйствующія впаденію въ любодѣяніе. Обиліе этихъ правилъ и самая редакція нѣкоторыхъ изъ нихъ доказываютъ заботливость, съ которою ранняя община оберегала эту сторону своихъ нравовъ; но тогъ же фактъ свидѣтельствуеть, можетъ быть, и о преимущественной наклонности нарушать цѣломудріе. Вотъ опредѣленія этихъ грѣховъ: если монахъ болѣе двухъ или трехъ ночей проведетъ въ одномъ мѣстѣ съ непосвященнымъ въ высшій санъ (прав. 5), или ляжетъ съ женщиною (прав. 6), или станетъ объяснять ей законъ болѣе, нежели пятью, шестью фразами и не въ присутствіи человѣка свѣдущаго (прав. 7); если, войдя въ жилище монахинь, станетъ не во время увѣщавать ихъ (прав. 23 ср. прав. 24); если дастъ монахинѣ-неродственницѣ одежду или заставитъ таковую шить (прав. 25 и 26); если, условившись съ духовною сестрою, пойдетъ съ нею по одной дорогѣ (прав. 27 и 67), или сядетъ съ нею въ лодку не для переправы (прав. 28), или станетъ ѣсть испрошенное монахиною подаяніе (прав. 29), или сядетъ съ нею въ уединеніи, въ тайномъ или скрытомъ мѣстѣ или въ опочивальнѣ (прав. 30, 43, 44, 45), если будетъ кого-либо щекотать (прав. 52), или играть въ водѣ при купаньи (прав. 53), или если, «не будучи возвѣщенъ, перейдетъ за порогъ жепской половины, въ домѣ царя, помазаннаго кшатрія, когда оттуда не вышли ни царь, ни жена его» (прав. 83). Труднѣе уяснить себѣ, почему въ начитія-дхамму, въ списокъ грѣховъ «отпускаемыхъ» попало правило 61-е: «если духовный умышленно лишитъ жизнь живое существо, это—грѣхъ отпускаемый», тогда какъ въ третьемъ правилѣ перваго отдѣла той же Па-

тимокки это дѣяніе отнесено къ грѣхамъ смертнымъ. Понятіе причисленіе къ разряду поступковъ отпускаемыхъ: 1) питье воды съ живыми, находящимися въ ней существами (прав. 62),— поступокъ извинительный въ случаѣ крайней степени жажды, съ точки зрѣнія буддистовъ, не раздѣлявшихъ въ этомъ отношеніи строгости джайнъ, предписывавшихъ въ подобныхъ случаяхъ предпочитать смерть нарушенію правила о неприкосновенности всего живущаго; 2) поливаніе травы или кирпичей водою съ живыми существами (прав. 20) и 3) уничтоженіе растительности (прав. 11).

Что касается проступковъ, вытекающихъ изъ корыстолюбія, то здѣсь опять соблюдается, какъ и относительно грѣховъ противъ цѣломудрія, правильное соотношеніе между рядами грѣховъ смертныхъ и отпускаемыхъ. Къ первому отнесено опредѣленное, преднамѣренное воровство, къ послѣднему—болѣе легкія проявленія не столько алчности^{220а)}, сколько склонности къ излишествамъ и прихотямъ: по отношенію къ благоустройству жилищъ (прав. 19, объ устройствѣ вихаръ; 87-е—мягкая постель или сидѣнье вышиною болѣе, чѣмъ въ палецъ; ср. правила 88, 89 и 18), къ количеству или къ нарядности одежды (прав. 58, 91, 92, 81) и въ особенности относительно полученія и вкушенія пищи (правила 31—41, 46, 51, коимъ воспрещаются хмельные напитки). Если ко всему перечисленному присоединить нѣсколько правилъ противъ удобствъ, имѣющихъ санитарное значеніе²²¹⁾ противъ нарушенія порядка въ вихарахъ (прав. 14, 15 и 18), противъ отлучекъ изъ общежитія и противъ праздныхъ зрѣлищъ²²²⁾ и шутокъ²²³⁾, противъ лжи (прав. 1-е), презрительной рѣчи (прав. 2), проявленій гнѣва (прав. 12, 13, 74, 75) и, наконецъ, странно звучащее правило 10-е:

^{220а)} См. однако правило 82: умышленная передача одному члену савхи дара, предназначеннаго для всей общины. Ср. прав. 66: „услышавъ съ воромъ идти одною дорогою“.

²²¹⁾ Правило 47: не брать лѣкарства болѣе, какъ на 4 мѣсяца; пр. 90: покровъ на раву соображать съ законными размѣрами; 56-е: не разводять огня для того, чтобы вспотѣть (не больному); 57: купаться въ неуказанное время.

²²²⁾ Правила 48, 49, 50, 55.

²²³⁾ „Если духовный чашу, чивару (рясу), съдалпце, игольникъ или поясъ (чужіе) спрячетъ или заставитъ спрятать, хотя бы съ цѣлью пошутить“... Пр. 60, „если испугаетъ другого“... Пр. 55.

«если духовный станетъ рыть или заставить рыть землю, это—грѣхъ отпускаемый ²²⁴),—мы исчерпаемъ все содержаніе пациттія-дхаммы, ученія о 92 грѣхахъ отпускаемыхъ, составляющихъ пятый отдѣлъ Патимокки.

Шестой отдѣлъ (патидесанія-дхамма) предусматриваетъ четыре грѣха, искупаемыхъ простымъ принесеніемъ покаянія: 1) нельзя принимать пищу изъ рукъ монахини-неродственницы и ѣсть такую пищу; 2) нельзя во время трапезы монашеской въ какой-либо семьѣ (по приглашенію) допускать участія монахинь въ той же трапезѣ; 3) нельзя, безъ приглашенія и не будучи больнымъ, вкушать пищу «въ такомъ семействѣ, гдѣ вѣра растеть, а имущество уменьшается»; 4) нельзя, «живя въ лѣсу, исполненномъ страха и опасности, не предваривъ объ опасностяхъ, принимать, не будучи больнымъ, на открытомъ воздухѣ пищу».

Въ седьмомъ отдѣлѣ (секхія-дхамма) сгруппированы мелкіе проступки, не столько грѣхи, сколько нарушенія правилъ вѣшняго благочинія и благопристойности въ извѣстныхъ манерахъ и приемахъ дѣйствій. Ихъ 75 въ палийской Патимоккѣ, 100—въ китайской, 106—въ Вѣютпатти ²²⁵). Было бы слишкомъ утомительно выписывать всѣ эти правила; однако, привести нѣкоторыя изъ нихъ будетъ не лишнимъ, не только для того, чтобы ознакомиться съ буддійскимъ «хорошимъ тономъ», но и чтобы во-очію убѣдиться, до какой комично-мелочной регуляціи доходила въ монашеской средѣ искусственная, каждый пустякъ особо формулировавшая, судившая и гаранвшая, педантическая вѣшняя выправка. Вотъ образцы этихъ «соці-живаній комара»: «нижнее платье надѣну кругло, прикроюсь кругло; хорошо прикрывшись, пойду и сяду среди домовъ», опустивъ глаза, не держа руки въ боки, безъ смѣха, не размахивая руками и головой; не пойду между домовъ на короткахъ; не сяду въ домѣ, закинувъ руки назадъ; смотря въ чашу, приму чашу подающія; стану ѣсть со взорами, обращенными въ чашу; не стану, ради улучшенія вкуса, поливать

²²⁴) Правило это объясняется отвращеніемъ буддистовъ къ земледѣлію, какъ вредящему организмамъ, живущимъ въ землѣ, о чемъ уже было сказано выше.

²²⁵) См. Mahāvūtpatti изданную Мясевымъ въ его Буддизмѣ. Спб. 1887. Китайскія добавленія (пункты 60—85) касаются правилъ чиняго отношенія къ священнымъ зданіямъ: Kern. Manual. 86.

приправы похлебкою, ни ѣсть крупными, ни круглыми кусками; не взявъ куска, не раскрою рта; вкушая, не засуну въ ротъ руки; не стану говорить съ кускомъ во рту, ни ѣсть, набивъ щеки, ни дуть на руки, ни облизываясь, ни чавкая; не возьмусь за сосудъ замаранною рукою, не вылью помой въ домъ; не стану, не-больной, испражняться стоя, или на траву, или въ воду; не стану проповѣдывать небольшому съ зонтикомъ, съ палкою, съ топоромъ; ни проповѣдывать небольшому, обутому въ туфли, сидящему на телѣгѣ, бокомъ сидящему, съ покрытсю головою или сидя на низкомъ мѣстѣ, ни сидящему на высокомъ мѣстѣ челоуѣку здоровому и т. д. и т. д. ²²⁶). Положимъ, эти правила озаглавлены скромнымъ терминомъ «наставленій»; но все же къ нимъ прибавлена оговорка: «они должны быть соблюдаемы».

Въ связи съ изложенною системою опредѣленій проступковъ и наказаній стояли дисциплинарныя мѣры покаянія и испытанія. Покаяніе въ содѣянномъ грѣхѣ вообще считалось основнымъ требованіемъ желанія исправиться и получить прощеніе. Возможность покаянія публичнаго была открыта каждому въ дни упосаты, при чтеніи Патимокки, каждый отдѣлъ которой заканчивался приглашеніемъ читавшаго въ слѣдующей формѣ: «достопочтенные! такіе-то грѣхи изложены; теперь я спрашиваю: «достопочтенные, чисты ли вы? Вы чисты, достопочтенные, ибо молчите. Такъ я это понимаю». «Нечистый» долженъ былъ исповѣдывать свою вину передъ собраніемъ, послѣ чего слѣдовало разсмотрѣніе случая, сужденію о немъ и постановленіе рѣшенія вышеописанными способами. Такова была исповѣдь регулярная, рядовая для всѣхъ и публичная. Но мы видѣли, что иногда мѣра наказанія устанавливалась пропорціональная продолжительности сокрытія грѣха, и потому, хотя форменное покаяніе и должно было совершиться передъ лицомъ «полнаго» собранія, однако, первоначальное признаніе во грѣхѣ надо было, чтобы не отягчать послѣдняго, принести, не дожидаясь дня упосаты, немедленно по сознаніи вины; и вотъ эту-то предварительную исповѣдь можно было приносить любому изъ старшихъ иноковъ, какъ это и понынѣ дѣлается на Цейлонѣ и въ Бирманіи ²²⁷).

²²⁶) Патимокка (Мин.) стр. 54—57.

²²⁷) Hardy. Manual. 145. Bigandet. Notice sur les phongies ou moines bouddhistes, присоединенная къ Vie de Gaudama. Paris, 1878, p. 496; въ-которые исповѣдуются ежедневно и даже дважды въ день!

Другиѣ, не всегда обязательнымъ условіемъ отпущенія вины было «испытаніе», искусъ, какъ бы епитимія, налагавшаяся на прегрѣшившаго. Испытаніе, помимо того особаго, которое несли вновь принимаемые и бывшіе иновѣрцы (о чемъ было уже сказано), было двоякое: париваса, въ трехъ вариантахъ ²²⁸), и манатта. Оно являлось слѣдствіемъ проступковъ изъ разряда сапгахадисеса, согласно правилу Патимоккк: «впавшій въ одинъ изъ этихъ грѣховъ монахъ долженъ быть отлученъ на столько дней, сколько дней онъ скрывалъ свой грѣхъ; затѣмъ долженъ подвергнуться обряду манатты п. по истеченіи срока, въ собраніи не менѣе 20 членовъ, — обряду аббханы. возвращенія въ среду братіи». Париваса состояла въ отчужденіи отъ житія съ братіей на 5 или на 10 дней, а точнѣе — ночей, такъ какъ срокъ исчислялся по ночамъ. Подвергшійся паривасѣ продолжалъ оказывать остальнымъ всѣ обязательныя знаки почтенія, но ему такихъ не оказывали: онъ сохранялъ право присутствовать на церемоніяхъ уносаты, павараны, распредѣленія одеждъ, пищи и имущества санхи, но самъ не смѣлъ совершать посвященія упасампады и вообще подвергался всѣмъ тѣмъ ограниченіямъ въ правахъ, которыя были изложены въ «актѣ отверженія»; во всемъ долженъ онъ былъ уступать первенство другимъ, неопороченнымъ инокамъ, довольствоваться худшимъ мѣстомъ и сидѣньемъ, худшею постелью, худшею кельей; не смѣлъ обращаться за вещественною помощью къ мірянамъ, а съ другой стороны ему воспрещалось удалиться и въ пустынножителство, въ лѣсъ, или мѣнять обитель; при вступленіи же въ чужой округъ онъ былъ обязанъ объявлять о своемъ состояніи подъ искусомъ; не могъ имѣть онъ пріюта подъ однимъ кровомъ съ нештрафнымъ монахомъ; долженъ былъ вставать при приближеніи такового, уступать ему сидѣнье, сидѣть ниже его или стоять, если тотъ сидѣлъ на землѣ; не смѣлъ ходить въ его присутствіи, если тотъ прохаживался ²²⁹). Манатта была формою дисциплинарнаго испытанія и состояла въ томъ, что самъ виновный, послѣ покаянія, просилъ назначить ее ему; срокъ ея былъ шестидневный ²³⁰). По добросовѣстномъ отбытіи срока епитиміи, собраніе возобновляло испытываемаго въ правахъ ²³¹). Наоборотъ, за каждый день сокрытія грѣха даяна манатты увеличивалась также на

²²⁸) Paṭicchaṇḍa-parivāsa; saḍḍhanta-parivāsa; samodāna-parivāsa.

²²⁹) Clv. II, 1, 1—4.

²³⁰) Id. III, 1—3.

²³¹) Id. III, 2.

соответствующее число дней ²³²). Перерывы въ исправительномъ періодѣ допускались лишь по уважительнымъ причинамъ и съ соблюденіемъ установленныхъ на то формальностей ²³³).

Само собою понятно, что совершеніе какого-либо новаго проступка во время дней испытанія или по окончаніи ихъ, но до наступленія момента реабилитаціи, отягчало положеніе, а именно возвращало испытуемаго къ началу испытанія ²³⁴). Если сокрыто было нѣсколько грѣховъ съ разною продолжительностью сокрытія, предѣльнымъ срокомъ испытанія считался срокъ равный наиболѣе продолжительному изъ сокрытій ²³⁵). За неумышленное же сокрытіе считалось достаточнымъ наложеніе простой манатты ²³⁶). Наконецъ, за многочисленныя проступки, степени важности и времени совершенія коихъ виновный не могъ сознательно установить, возлагалось «испытаніе полнаго очищенія», то-есть на столько дней, сколько минуло со дня посвященія кающагося (это и есть суддхантапариваса) ²³⁷). Случалось такъ, что подворгавшійся испытанію не выдерживалъ его и выходилъ изъ состава общины, а затѣмъ, надумавшись или раскаявшись, возвращался и просилъ о новомъ посвященіи; въ таковомъ ему не отказывали, но представляли все же предварительно отбыть испытаніе въ прежнемъ его составѣ ²³⁸).

Вся эта и безъ того уже сложная классификація степеней исправительной дисциплины могла еще болѣе осложняться встрѣчными обстоятельствами, возникавшими въ тотъ или иной моментъ искуса, напримѣръ, сумасшествіемъ, неправильнымъ зачисленіемъ въ ученики (саманеры) вышедшаго изъ общины во время исправительнаго періода и т. д. Въ итогѣ получалось огромное количество вариантовъ въ опредѣленіяхъ вины и наказаній: такъ одинъ 27-й отдѣлъ третьей кандаки Чуллавагги даетъ ихъ 40, 28-й создаетъ 36 казусовъ, а 30-й—цѣлую сотню случаевъ, при коихъ можетъ быть налагаема манатта «послѣ измѣненія въ положеніи виновнаго» ²³⁹).

Неизбѣжнымъ слѣдствіемъ такой внѣшней, формальной расцѣпки грѣховъ была исповѣдальная казуистика, имѣвшая под-

²³²) Id. III, 2—6.

²³³) Id. II, 2 и 3.

²³⁴) Id. III, 7—11; 15—19.

²³⁵) Id. III, 20 sq. и Note 1, p. 409 Vinaya Texts. Vol. II.

²³⁶) Id. III, 23.

²³⁷) Id. III, 26.

²³⁸) Id. III, 27.

²³⁹) Таблица этой печальной классификаціи дана въ Vinaya Texts. Vol. III, p. 423. Note 2.

кладкою пробабализмъ мнѣній, на столько вѣковъ опередившій католическій. Къ счастью, онъ удержался отъ гнусностей пробабализма иезуитскаго,—такъ какъ, къ чести своей, буддйская казуистика старалась не о покрытіи грѣха и не о потворствѣ слабостямъ, а о педагогической справедливости въ юридическомъ духѣ; тѣмъ не менѣе, и она все же создала предосудительную виртуозность канонистовъ въ формалистически-бездушномъ обращеніи съ нравственными понятіями.

Буддизму не совсѣмъ чуждо было сознаніе различенія дѣльности рѣшеній церковныхъ вопросовъ по буквѣ и по духу. Оно опредѣленно выразилось въ постановленіяхъ о такихъ важныхъ проступкахъ, какъ возбужденіе раскола въ санхѣ, пбо въ Магаваггѣ ²⁴⁰⁾ мы по этому поводу читаемъ: «согласіе можетъ быть возстановлено или по буквѣ, но не по духу, или же и по буквѣ, и по духу; если санха объявить о возстановленіи согласія безъ разслѣдованія вопроса и не вошедши въ самую глубину его, это будетъ возстановленіемъ согласія только по буквѣ, а не по духу»; если же предшествуетъ разсмотрѣніе дѣла по существу, «въ самой глубинѣ его», это будетъ возстановленіемъ согласія и по буквѣ, и по духу». Хотя между строкъ въ этомъ текстѣ можно съ основаніемъ усматривать подразумеваемое предпочтеніе духа буквѣ, однако это первенство не подчеркнуто, какъ было бы желательно; буква съ формальной точки зрѣнія постановлена рядомъ съ духомъ въ процессѣ выраженій церковнаго единодушія; констатирована возможность рѣшенія и по одной буквѣ, но ничего не сказано о возможности рѣшенія въ обратномъ смыслѣ, по одному духу, не обращая вниманія на форму. Въ общемъ, нельзя не чувствовать, какъ далеко отъ такой формулировки нравственныхъ положеній и дѣйствій до той, неизмѣримо болѣе глубокой, хрстіанской, что вдохновлялась словами: «духъ животворитъ; плоть не пользуетъ ни мало!» Если пристрастіе къ буквѣ такимъ образомъ чувствуется даже прямѣнительно къ важнымъ общецерковнымъ фактамъ жизни буддйской санхи, то въ расцѣнкѣ нравственныхъ поступковъ отдѣльныхъ членовъ общины эта формалистическая склонность рѣшительно беретъ верхъ надъ болѣе вдумчивымъ отношеніемъ къ нравственнымъ задачамъ, надъ духовною пропцательностью, достаточно сильною своею способностью прозрѣвать сокровенные тайники души,

²⁴⁰⁾ Мhv. X, 6, 2.

чтобы слишком долго останавливаться на нескончаемых видоизмѣненіяхъ внѣшнихъ условій акта и факта или чтобы запутываться въ дебряхъ мелочныхъ, искусственно создаваемыхъ ихъ опредѣленій и расцѣпокъ.

Вотъ отчего, вмѣсто умилительныхъ по простотѣ, но и по глубинѣ. сценъ задушевныхъ покаянныхъ, исповѣдальныхъ бесѣдъ впаваго во грѣхъ христіанскаго инока съ его духовнымъ отцомъ, сценъ, столь часто озаряющихъ пѣтами чистой красоты «духовные луга» памятниковъ древне-христіанской аскетики, мы здѣсь, въ трудно проходимыхъ джунгляхъ буддійскаго каноническаго права, наталкиваемся только на хладнокровное, педантическое оцѣживаніе такихъ вопросовъ, рѣшающихъ возникающую нравственную проблему, какъ, напримѣръ, «въ какую стражу ночи, въ первую ли, или вторую, или въ третью, и до восхода ли солнца состоялось сокрытіе грѣха?» или «какъ поступить съ двумя иноками, совершившими грѣхъ изъ разряда сангхадиссы и отправившимися въ путь съ цѣлью покаяться въ немъ предъ санхою, если во время пути у одного изъ нихъ явилось желаніе скрыть вину и солнце успѣло взойти въ продолженіе такого настроенія?» или еще: «какъ быть, если два инока, сознающихъ свой грѣхъ, окажутся во временномъ умопомраченіи, а по выздоровленія одинъ не скрываетъ вину, а другой скрываетъ?» и т. д., въ томъ же родѣ ²⁴¹⁾; или, наконецъ: какъ судить свершеніе однимъ и тѣмъ же лицомъ проступковъ опредѣленныхъ и неопредѣленныхъ, одного наименованія и разныхъ, схожихъ и несхожихъ, связанныхъ и несвязанныхъ другъ съ другомъ? и какъ,—если во время наложеннаго за нихъ испытанія дѣло осложнится новыми грѣхами, опять опредѣленными и неопредѣленными, сходными и несходными и т. д. («*da saro!*...» ²⁴²⁾). Сознавалъ ли Будда, подвергавшій такой суровой критикѣ «браминскую сѣть» философскихъ опредѣленій и различеній ²⁴³⁾, что онъ самъ и его продолжатели создаютъ не менѣе путанную и не менѣе опасную сѣть нравственной казуистики, способной не только затуманивать умы ученыхъ канонистовъ, но и сбивать съ толку здравый нравственный смыслъ простодушныхъ? Ясна ли была этимъ далекимъ предшественникамъ средневѣковыхъ и

²⁴¹⁾ Січ. III, 34, 2.

²⁴²⁾ Id. 35—36.

²⁴³⁾ 1-я рчѣ Дигха-Никая, Брахмаджала-суттанта.

послѣ-реформаціонныхъ «Суммъ казусовъ совѣсти» непосильность и бесплодность труда рѣшать ихъ путемъ подгонянія не-уловимой, текущей, измѣнчивой реальности живыхъ нравственныхъ процессовъ и ихъ субъективныхъ феноменовъ подъ мертвенныя схемы не столько моральныхъ, сколько юридическихъ опредѣленій? Ужели эти изощрившіеся въ тонкостяхъ умозрѣнія наставники мудрости, такъ усердно твердившіе въ своихъ философскихъ бесѣдахъ о реальности только духа и о призрачности всего матеріальнаго и всякой формы, ужели они были слѣпы къ той истинѣ, что именно въ вопросахъ совѣсти болѣе, чѣмъ гдѣ-либо, «духъ животворить», плоть же, то-есть форма и уставная формула, пользуютъ мало или «не пользуютъ ни мало»?.. Не диво, что, запутываясь въ сѣтяхъ моральной казуистики, эти по-своему благонамѣренныя и добросовѣстные поборники строжайшей, безпристрастной справедливости вѣшняго закона, принуждены были прибѣгать, какъ и ихъ будущіе продолжатели, казуисты западныя, къ палліативной помощи пробабиллизма сужденій объ оцѣнкѣ грѣховъ. Дѣйствительно, самый терминъ расцѣпки проступковъ «по мнѣнію» постоянно встрѣчается на соответствующихъ страницахъ памятниковъ буддійскаго каноническаго права: нерѣдко читаемъ мы тамъ, что тотъ-то или такой-то «держится мнѣнія», что совершенъ проступокъ, относящійся къ такому-то, а не къ иному разряду ²⁴⁴); читаемъ и о томъ, что сложные или трудные случаи требуютъ разрѣшенія «мнѣніемъ лица опытнаго въ преданіи, знакомаго съ преданіемъ, хранителя Дхаммы, Винаи и «Матикъ» (синоптическихъ таблицъ, дающихъ обзоръ всевозможныхъ случаевъ правилъ Винаи или догматическихъ положеній) ²⁴⁵), и что такой «умный, мудрый, скромный, чувствительный» знатокъ изгибовъ казуистики «готовъ научить» менѣе опытныхъ въ нихъ ²⁴⁶). На мнѣніе подобныхъ разрѣшителей нравственныхъ недоумѣній должны были полагаться «невѣжественные, неученые монахи, не знающіе ни упасаты, ни формы службъ ея и Патимокки»; они обязаны были почтительно принимать этого знатока вопросовъ совѣсти, если онъ являлся къ нимъ и даже нарочито

²⁴⁴) Напримеръ, Сlv. III, 34, 1 etc.

²⁴⁵) На таблицахъ Матикъ основано большинство книгъ Абхидхамма-питаки.

²⁴⁶) Сlv. III, 23, 5; другой примѣръ Mhv. X, 1, 1—2.

посылать за нимъ, или даже въ полномъ составѣ мѣстной общины идти просить его пожаловать къ нимъ въ обитель на помощь и наученіе ²⁴⁷). причѣмъ неиспользованіе этой мѣры вмѣнялось само во грѣхъ.

Такъ выработался постепенно типъ начетчика-законовѣда, пунктуальнаго и остроумнаго законоистолкователя, образцомъ каковаго типа и былъ Упали ²⁴⁸). Трудями этихъ авторитетныхъ канонистовъ создались объемистые комментаріи къ закону, всѣ эти Матрики, Сутта-Вибханги и иныя, оказавшія неоцѣнимыя услуги не однимъ буддистамъ, но в современнѣмъ идиологамъ въ ихъ трудныхъ блужданіяхъ по дебрямъ буддійскаго капопическаго права и процесса. Все это, однако, не въ силахъ было возмѣстить гнѣвную сторону формалистически казуистическаго направленія, означала принятаго буддизмомъ въ постановкѣ нравственныхъ проблемъ въ быту его общины: недоумѣнія и споры о «законномъ и незаконномъ» возрождались, какъ неумертвимая гидра, и послѣ всѣхъ хитроумныхъ рѣшеній знатоковъ; и на второмъ, Весалийскомъ соборѣ старѣйшины, послѣ долгихъ совѣщаній, опять привуждены были сознаться, что «вопросы о законѣ трудны и субтильны», и возопили простодушно: «откуда взять намъ опору, чтобы имѣть большую силу (компетентную власть) для разрѣшенія ихъ?» ²⁴⁹). Они не пашли, однако, никакого лучшаго исхода, какъ обратиться опять къ законовѣду, къ Реватѣ. Но помощь и этого великаго авторитета не избавила сангу отъ «неприводившаго къ цѣли многословія, причѣмъ смыслъ ни одной изъ рѣчей не былъ достаточно ясенъ» ²⁵⁰).

Иначе не могло и быть! Смыслъ духовной истины былъ бы навѣрное ясенѣе не для однихъ отцовъ раджагахскихъ и весалийскихъ, но и для буддизма въ его совокупности, если бы въ области нравственныхъ сужденій онъ ставилъ себѣ образцомъ не многоученыхъ знатоковъ формулъ внѣшняго закона, какими были Упали и Ревата, а того скромнаго, малоизвѣстнаго праведника Саббакампа, «старѣйшаго изъ старѣйшихъ, жившаго 120 лѣтъ послѣ своего посвященія», который отцамъ второго собора, дивившимся его живучести, на вопросъ: «какимъ родомъ жизни, возлюбленный, прожилъ ты столько

²⁴⁷) Мhv. II, 21, 1—4.

²⁴⁸) О его роли на 1-мъ соборѣ—Сlv. XI, 1, 7.

²⁴⁹) Сlv. XII, 1, 9. ²⁵⁰) Id. XII, 2, 7.

лѣтъ?»—отвѣтилъ: «непрерывностью пребыванія въ чувствѣ любви, достопочтенные друзья, прожить я столько лѣтъ», ибо «жизнь, во-истину, легка, если она протекаетъ въ любви» ²⁵¹⁾.— святая истина, къ несчастью, непонятая «Учителемъ яснаго разумѣнія», считавшимъ одно это ясное разумѣніе достаточнымъ для спасенія и дерзнувшимъ поэтому сказать: «не любите ничево и никого, ибо любовь порождаетъ скорбь».

14.

Сужденіе о духовномъ устроеніи буддизма для европейца— задача не только въ высшей степени трудная, но, пожалуй, даже и неразрѣшимая въ ея строгой точности. Отъ подлиннаго усвоенія этой задачи насъ отдѣляетъ съ одной стороны крайняя противоположность западно-европейскаго жизнепониманія индусскому вообще и буддѣйскому въ частности, а съ другой — недостатокъ въ нашей религіозно-философской терминологіи выраженій, которыя достаточно вѣрно и точно могли бы передать многія, и, въ томъ числѣ, нѣкоторыя основныя, существенныя начала, положенія и опредѣленія буддѣйской психологіи и аскетики.

Такимъ образомъ при самомъ приступѣ къ уразумѣнію смысла процесса буддѣйскаго духовнаго устроенія создается двоякое препятствіе къ успѣшному его усвоенію: во-1, препятствіе внутреннее, то есть то существенное различіе двухъ типовъ жизневозрѣнія, которое дѣлаетъ типъ буддѣйскій настолько противоположнымъ нашему, что сродниться съ нимъ дѣйствительно глубоко, органическимъ сліяніемъ. хотя бы только временно, намъ не подъ силу, а слѣдовательно и воспринять его конгеніально невозможно. Мы можемъ постигать его до нѣкоторой степени разсудочно; можемъ, въ еще меньшей мѣрѣ, искусственно создавать его въ проекціи воображенія; но воспринимать его непосредственнымъ порывомъ чувства, льнуть къ нему активнымъ влеченіемъ воли европейскому нормальному сознанію (за рѣдкими исключеніями у немногочисленныхъ прирожденно-пессимистическихъ темпераментовъ) не дано. Сначала жизнерадостная эллинская культура, а затѣмъ, въ иномъ и высшемъ смыслѣ, христіанство такъ прочно привили европейскому сознанію любовь къ

²⁵¹⁾ Id. XII, 2, 5.

жизни и уваженіе къ ея достоинству, что для этого сознанія радикальная переоцѣнка цѣнностей въ буддійскомъ смыслѣ. то есть перенесеніе симпатій съ бытія на небытіе, съ жизни временной (язычески-воспринимаемой) и вѣчной (христіански-воспринимаемой) на нирвану стало невозможно, какъ невозможнымъ является и превознесеніе отрицательной, разрушительной тенденціи мышленія надъ положительною, созидательною въ области научно-философской, такъ же, какъ невозможно и перевѣсъ пассивнаго настроенія надъ активнымъ въ области нравственной. Тогда какъ крайнее пессимистическое и пассивное настроеніе духа и такое же направленіе думы и жизни являлось до сихъ поръ въ западной культурѣ теченіемъ второстепеннымъ и, по большей мѣрѣ, временнымъ, смѣнявшимся побѣдоноснымъ противодѣйствіемъ активной, жизнерадостной волны, — въ буддизмѣ первое направленіе пребывало неизмѣнно преобладающимъ, и то, на что западъ привыкъ смотрѣть какъ на явленіе болѣзненное, то считалось тамъ, на дальнемъ юго-востокѣ, явленіемъ нормальнымъ. И если мы подчасъ готовы мириться съ крайнимъ пессимизмомъ, доходящимъ до отвращенія къ жизни, и не дерзаемъ судить строго утратившихъ ея смыслъ и цѣнность, то намъ все же претитъ поощрять такое настроеніе и уже совсѣмъ неразумнымъ представляется возводить его въ должествующее бытіе и въ желательное. Наоборотъ, тамъ, въ мірѣ буддійскомъ, оно изначала оправдано и возведено въ идеаль мудрости настолько, что лишь оно одно — законно, согласно съ истиною и праведностью. тогда какъ всякое отступленіе отъ этого отрицательнаго идеала терпится только какъ слабость, какъ недомысліе или непослѣдовательность. Для ознакомившагося съ буддизмомъ не по фальсификатамъ необуддійской тенденціозной пропаганды и не по неточнымъ сближеніямъ и передѣлкамъ теософической литературы, а по подлиннымъ памятникамъ древне-буддійской думы, вовсе не трудно установить наличность вышеизложеннаго факта. Но намъ непосильно трудно перевести этотъ фактъ чуждаго намъ сознанія въ свое собственное, внутреннее воспріятіе, опознать его. хотя бы временно, какъ актъ нашего личнаго духовнаго процесса, какъ нечто такое, что можетъ стать намъ не только разсудочно-попятнымъ, но и близкимъ, симпатичнымъ по чувству, да притомъ въ такой степени. чтобы именно этимъ настроеніемъ можно было жить, на немъ отдыхать среди волигъ

житейскаго моря и въ немъ видѣть необуреваемую пристань съ яснымъ выходомъ къ цѣли жизненнаго подвига, къ «едшому на потребу».

Вотъ эта-то органическая противоположность двухъ міроп-жизневоззрѣній и заставляетъ даже самыхъ рьяныхъ поклонниковъ буддизма сознаваться, что буддійская мудрость не имѣетъ никакихъ вѣроятностей на широкое распространеніе и усвоеніе на западѣ, что «не тягостной, не досадной и не непроницаемой она способна казаться только немногимъ, только обособившимся отъ преобладающаго теченія, песообщительнымъ, пастойчивымъ и спокойнымъ мыслителямъ, любителямъ утонченныхъ умозрѣній» ¹⁾. Но даже и этихъ «спокойныхъ мыслителей, копающихся въ тонкостяхъ умозрѣній», мы въ правѣ спросить: развѣ для подлиннаго усвоенія буддійской мудрости и святости достаточно одной этой разсудочной возни, одного рефлексивнаго ознакомленія съ тѣмъ, что такое дхамма, просвѣтленіе (самбодхи), архатство (святость) и нирвана? Конечно, нѣтъ! Не говоритъ ли Будда вполне опредѣленно о бесплодности принятія дхаммы по наслышкѣ, по вѣрѣ въ преданіе и по довѣрію къ передающимъ? ²⁾. «Довольно колебаній, довольно сомнѣній!» взываетъ онъ «вѣрнымъ»: «направляйтесь не слухомъ, не преданіемъ, не догматическимъ утвержденіемъ, не указаніями священныя текстовъ, не логическими выводами, не методически построенными заключеніями, не выводомъ, основаннымъ на (будто бы) очевидной убѣдительности разсужденія, не изстари, по привычкѣ принятыми взглядами и представленіями, не авторитетомъ подвижниковъ и учителей; — руководствуйтесь *своимъ собственнымъ* познаваніемъ» ³⁾; ибо всякое знаніе, какое бы то ни было знаніе недостаточно («только добавочно») безъ лично выработаннаго и пережитаго духовнаго устройства ⁴⁾. Истинный мудрецъ и праведникъ долженъ потому самъ «достигнуть четырехъ созерпаній, сердцу интимно близкаыхъ, уже при жизни блаженство дарующихъ, испытать ихъ во всей полнотѣ и ширинѣ, тѣлесно, въ самомъ себѣ пережить эти священные, безформенные, надъ всѣми формами возвышающіеся (процессы) осво-

¹⁾ К. Е. Neumann въ предисловіи къ III тому его перевода Маджж-иманикаи. XI—XII.

²⁾ Majjh.—nik. LXXVI, II, 293, Neum.

³⁾ Anguttara—nik. III, 65, 3 и 8.

⁴⁾ Majjh.—nik. CII. III, 29.

божденія» и ощутить въ себѣ тѣ многообразныя «магическія силы дѣйствія» и ту «чудесную, сверхземную чуткость и всепроницательность», которыя являются слѣдствіями и спутниками полнаго угашенія суеты и освобожденнаго отъ нея духа мудрости ⁵⁾. Но если такъ, то спрашивается: возможны ли эти переживанія въ достаточной ихъ полнотѣ для духовныхъ организмовъ, родившихся и воспитавшихся на основахъ, какъ разь противоположныхъ буддійской психологін и аскетикѣ² и не присоединятся ли достаточно ознакомившіеся съ буддизмомъ къ приговору Уоррена: «тѣмъ больше изучаешь буддизмъ, тѣмъ больше поражаешься причудливостью его интеллектуальнаго кругозора: всѣ идеи, всѣ способы аргументація, даже всѣ постулаты, безъ доказательствъ (какъ очевидные) принимаемые, кажутся столь странными, столь отличными отъ чего-либо, намъ привычнаго, что чувствуешь себя все время какъ бы блуждающимъ въ какой-то волшебной странѣ?» ⁶⁾.

Затрудненія въ усиліяхъ усвоить содержаніе и процессъ развитія духовнаго устройства буддизма увеличиваются, какъ было уже упомянуто, отсутствіемъ въ нашей рѣчи выражений, точно соответствующихъ терминамъ буддійскимъ, сюда относящимся, и притомъ терминамъ существенно важнымъ. Чтобы составить себѣ понятіе о томъ, какъ велики эти неточности передачи буддійскихъ понятій и опредѣленій, достаточно сравнить различія въ истолкованіи терминовъ въ словаряхъ или въ переводахъ текстовъ наилучшими знатоками предмета. Такимъ, для европейца непереводаемымъ понятіемъ является уже сама дхамма. По своему содержанію, значенію и примѣненію къ жизни, какъ и по своему вліянію на духовный строй буддійскаго міра, она не можетъ быть приравнена ни къ философскому ученію, ни къ религін. Мы не въ правѣ считать философской доктриной такую, которая, хотя и вращается постоянно въ области философскихъ проблемъ, однако, самостоятельной и самодовлѣющей цѣнности за ними не только не признаетъ, но даже относится съ нескрываемымъ нерасположеніемъ къ спеціальнымъ запятіямъ вми на научный ладъ и рѣшительно сторонится отъ таковыхъ. Несмотря на то, что вся проповѣдь Готамы сводится на призывъ къ знанію и что вся неправедность приписывается имъ невѣдѣнію, которое, по

⁵⁾ Id. VI, I, 49—52.

⁶⁾ Warren. Buddhism in translations. Cambridge, 1906, 284.

его выраженію, есть «худшее изъ загрязненій духа», тѣмъ же менѣе подѣ истиннымъ и необходимымъ знаніемъ у него разумѣется отнюдь не научное и не умозрительно-философское, а лишь то практическое, которое можно было бы сжато выразить въ словахъ: «въ началѣ было страданіе». «Какъ бы безгранично ни расширялся затѣмъ духовный горизонтъ буддизма», справедливо замѣчаетъ П. Дальке, «духовное око буддиста не усматриваетъ въ немъ ничего, кромѣ этого страданія... и все то, что не провозрастаетъ изъ зерна всевластности страданія надъ жизнью, все это чуждо подлинному древу буддйскаго мышленія» ⁷⁾. Оттого-то и не цѣнить оно научно-философскаго знанія ради знанія, и въ стремленіи къ многознанію видитъ одно изъ четырехъ губительныхъ проявленій привязанности къ жизни, одно изъ существенныхъ препятствій къ освобожденію отъ бытія ⁸⁾. Съ саркастическимъ презрѣніемъ говоритъ Будда о «знатныхъ и благородныхъ ученыхъ, объ опытныхъ спорщикахъ, умѣющихъ разсѣкать пополамъ волосокъ и создавать цѣлыя системы изъ своего остроумія» ⁹⁾. Принципіально, по заранѣе твердо принятому правилу, отстраняется онъ отъ разрѣшенія всѣхъ научныхъ и философскихъ вопросовъ, не имѣющихъ прямого отношенія къ единственной, занимающей его проблемѣ, страданія и его угашенія ¹⁰⁾. «Отъ всѣхъ остальныхъ (не имѣющихъ практическаго значенія) догматовъ онъ отрѣшился, покинулъ ихъ, выбросилъ ихъ прочь, освободился отъ нихъ, возвысился надъ ними», восторженно восклицаетъ Ангутарра-никая ¹¹⁾. «Многочисленны глубокомысленные вопросы, ... благородно глубокомыслие; хороша пронницательность взгляда и мѣткость вопрошенія: но кто знающъ? кто одаренъ всепроннцающею мудростью? Тотъ, кто знаетъ, въ чемъ страданіе, кто мудро прозираетъ его смыслъ, кто знаетъ происхожденіе страданія, упраздненіе страданія и путь къ его упраздненію» ¹²⁾. Все остальное—или ненужное, праздное знаніе, или же—ложное знаніе, а тако-

⁷⁾ Dahlke. Aufsätze zum Verständniss des Buddhismus. I Theil. Berlin, 1903, 34.

⁸⁾ Majjhima-nik. Pъчь IX, I B. S. 76. Neum.

⁹⁾ Тамъ же, XXVII: I, 287

¹⁰⁾ Id. CII. B. III, 24 ff. Cp. Udana, ch. VII, pp. 96—97, Strong, в ъ особенности сутты „Браминская свѣть“ въ Дикха-Никаѣ.

¹¹⁾ Angutt-nik. Catakka-Nipāto. Vierer-Buch., 38. S. 84.

¹²⁾ Тамъ же, 186. S. 379—391.

вое, по-истинѣ, — величайшее изъ золь» ¹²⁾). Можно ли, послѣ всего этого, отождествлять буддійскую дхамму съ философскимъ знаніемъ, съ философскимъ любомудріемъ?

Но еще менѣе подходитъ къ ней понятіе религіи. Говорить о религіи, не знающей Бога, иногда считаютъ возможнымъ; но, если мы не хотимъ играть словами или искажать ихъ общепринятый смыслъ, такія рѣчи не здравомысленны. Мы не можемъ не видѣть преувеличенія во мнѣніи, будто «буддизмъ есть единственная, вполне атеистическая система въ мірѣ» ¹³⁾; но знакомому съ подлиннымъ, первоначальнымъ буддизмомъ несомнѣнно ясно, что онъ принципиально и рѣшительно обходится безъ Бога. Не разъ уже говоривши объ этомъ, мы здѣсь снова должны вернуться къ этому вопросу, какъ основному для уразумѣнія процесса духовнаго устройства буддизма.

Присутствія Божественнаго въ мірѣ вообще Будда не отрицаетъ и противъ него не враждуетъ. Природнымъ индусомъ онъ остался настолько, чтобы свободно допускать многообразныя и многочисленныя проявленія Божественнаго Учителямъ и пропагандистамъ полнаго религіознаго невѣрія онъ, при случаѣ, противопоставлялъ невозможность доказать отсутствие Бога, поставляя на видъ, что утверждать Его небытіе могъ бы только тотъ, кто знаетъ бы космосъ во всей полнотѣ его содержанія и всѣ міровые процессы, дѣйствующіе и возможные, отъ самаго ихъ начала, что, очевидно, недоступно уму человѣческому ¹⁴⁾. Самъ же онъ, въ качествѣ одареннаго сверхчеловѣческимъ знаніемъ, утверждалъ: «боговъ много и я ихъ знаю» ¹⁵⁾; «я знаю, Сарппутта, боговъ и путь, ведущій къ міру боговъ; знаю и ведущее въ этотъ міръ поведеніе, выполненіемъ коего, при разложеніи тѣла послѣ смерти, достигаются обители небснаго блаженства; этотъ путь извѣстенъ мнѣ» ¹⁶⁾. Мало того: Божественное извѣстно ему не въ его неопредѣленности, не въ его лишь общемъ, детально-неуловимомъ рѣяніи и вѣяніи въ волнахъ космической жизни; онъ знаетъ опредѣленныхъ боговъ индусскаго пантеона и сообщаетъ своимъ слушателямъ ихъ классификацію, отъ верховныхъ бо-

¹²⁾ Angutt. nik. Eka-Nipāto, XVIII, 3.

¹³⁾ Dahlke. I Thl, 83.

¹⁴⁾ Digha-nik. Brahma-Jālasutta.

¹⁵⁾ Majjh. nik. LXXIX. II, 351.

¹⁶⁾ Id. XII. I, 171.

жествъ съ Брамюю во главѣ¹⁸⁾ до низшихъ, земныхъ¹⁹⁾ боговъ и духовъ, до древесныхъ божковъ и богинь²⁰⁾ до демоновъ Мары и его чудовищныхъ спутниковъ включительно²¹⁾. Онъ въ точности знакомъ съ ихъ свойствами, съ окраскою ихъ сѣянiя, съ длиною ихъ жизни²²⁾. Онъ былъ съ ними въ давнихъ сношенiяхъ во времена своихъ прежнихъ существованiй, бесѣдовалъ, совѣщался съ ними²³⁾; онъ и сейчасъ слышитъ нерѣдко ихъ голоса²⁴⁾. Еще бы ему не знать ихъ, когда они постоянно являются то привѣтствовать его при всѣхъ главныхъ событияхъ его жизни, то поучаться у него²⁵⁾ и даже у учениковъ его²⁶⁾ съ такимъ успѣхомъ, что, выслушавши наставленiе, небожители въ умилени восклицали: «если таковъ въ своихъ рѣчахъ ученикъ, то каковъ же долженъ быть самъ Учитель!»²⁷⁾. Поэтому, когда люди, напримѣръ, раджа Пассенади, ставили ему въ упоръ вопросъ: «есть ли боги? есть ли Брама? и возрождаются ли они?», онъ, не колеблясь, отвѣчалъ: «конечно, есть; но возрождаются изъ нихъ только тѣ, которые жаждутъ жизни, и не возвращаются тѣ, которые не ищутъ возвращенiя»²⁸⁾.

¹⁸⁾ Id. XLIX. I, 512; CXX. III, 218 ff „33 бога“; „тѣловые боги; блаженные боги; 1000-кратный Брама и т. д. до 100,000-кратнаго; возвышенные боги; наслаждающiеся безконечностью пространства боги; наслаждающiеся безконечностью сознанiя боги; наслаждающiеся небытiемъ боги; XXI, I, 335 ff. тоже, съ нѣкоторыми вариантами въ опредѣленiяхъ, напр.: „боги неограниченнаго блаженства; боги, живущiе по ту сторону безграничнаго блаженства“.

¹⁹⁾ Id. XXI, I, 335.

²⁰⁾ За одну изъ такихъ богинь вступился Будда, когда срубили дерево, въ которомъ она обитала со своимъ маленькимъ сыномъ, и указалъ ей другое, подходящее для житiя: комментарий Буддагоши къ Дхаммападъ, 222, у Вагген, 430—431.

²¹⁾ См. выше, при описанiи „ночи просвѣтленiя“ и Majjh. nik. XXXI. I, 338,

²²⁾ Majjh. nik. CXXVII. III, 298 ff.

²³⁾ Тамъ же. S. 304.

²⁴⁾ Id., XXXI. I, 335

²⁵⁾ Вотъ какъ, напримѣръ, Брама и боги его области отзываются о такихъ поученiяхъ: „сверхъестественны, по-истинѣ чудесны высшая сила и высшее могущество аскета Готамы! Никогда еще не видали и не слышали мы столь высоко-мудраго, столь превысшреннаго и сильнаго аскета, либо брахмана, какъ этотъ!“ Majjh. nik. XLIX. I, 507 ff. и 515.

²⁶⁾ Напр., у Моггаллана поучались 33 бога Тушиты въ присутствiи царя боговъ, Сакко: Id. XXXVII, I, 399 ff.

²⁷⁾ Id., *ibid.* 403.

²⁸⁾ Id. XC. II, 509 ff; C. II, 649—650.

Но боги, признаваемые Буддою, для него—не высшія, все-совершенныя и всемогущія существа. Даже самъ «стотысячекратный Брама» не всевѣдущъ, не всесплещъ и не вѣченъ: тѣмъ болѣе его младшіе сотоварищи и спутники. Что они не всевѣдущи, видно изъ ихъ обращеній за поученіемъ и разъясненіемъ разныхъ недоумѣній къ Готамѣ. Но они и не всемогущи: какъ могутъ они считаться за таковыхъ, когда всѣ они до нѣкоторой степени не чужды желаній, страстей и, прежде всего, жажды бытія? А если такъ,—они всѣ во власти Злого Начала, всѣ въ рукахъ Мары ²⁹). Основной космическій законъ безконечнаго круговорота создается не небесными богами, не богами міра Брамы; безъ нихъ, независимо отъ нихъ, сочетаются и движутся составныя части космоса, исходящія изъ матеріи и причины, согласно требованіямъ ненарушимой кармы ³⁰). Наконецъ, и не вѣчны боги: само различіе, существующее между разрядами ихъ, показываетъ несовершенство ихъ природы, отъ котораго не свободенъ и міръ самого Брамы, ибо и этотъ міръ—преходящій ³¹). Въ рѣчахъ, приписываемыхъ самому Буддѣ, мы не находимъ опредѣленій длины жизни боговъ, опредѣленій, подобныхъ тѣмъ, которыя встрѣчаются въ позднѣйшихъ буддійскихъ писаніяхъ ³²); но, по совокупности его взглядовъ на боговъ, ничто не препятствуетъ допустить, что такого рода расчисленія и опредѣленія могли занимать въ часы досуга и его фантазію. Во всякомъ случаѣ онъ вполне увѣренно высказываетъ, что основанное имъ самимъ «царство истины есть наивысшее изъ всѣхъ возможныхъ, и противостоять ему или превзойти его не въ силахъ никакаго богъ, никакаго злой или святой духъ, ни кто бы

²⁹) „Этотъ Брама, боги его области и эти сонмы и толпы ихъ, всѣ они въ твоихъ рукахъ, всѣ зависятъ отъ твоего произвола: я же не въ твоихъ рукахъ; я независимъ отъ твоего произвола“; говоритъ Будда Марѣ въ *Majjh. nik.* XLIX. 1, 509—510.

³⁰) Древнія стихотворныя гатты на эту тему—въ 29-й главѣ *Виссудхи-Магга* приведены у Warren, 249.

³¹) *Majjh. nik.* XCVII. II. 616.

³²) Въ *Abhidhammattha-Sangaha*, ч. 2—6 и 10 у Warren, 290; здѣсь продолжительность жизни даже невысокоразрядныхъ боговъ-спутниковъ четырехъ Мировыхъ Стражей опредѣлена въ 500 „божественныхъ“ годовъ. то есть въ 9.000.000 годовъ человѣческихъ; для дальнѣйшихъ разрядовъ божествъ длана увеличивается, возрастая для „боговъ царства, гдѣ нѣтъ ни представленій (о чемъ либо), ни отсутствія ихъ“, до 84000 мировыхъ цикловъ.

то ни было въ мірѣ»³³). Не только самъ Будда, но и каждыи достигшіи полноты святости осуществленіемъ правильнаго ученія, каждый архатъ выше и могущественнѣе боговъ, ибо «даже вождь боговъ Сакка не свободенъ отъ рожденія, страсти, смерти, скорби, бѣдствій, отъ печали и отчаянія, тогда какъ святой, взявшій (въ себя) всякую неправедность, жившій свято, свершившій подобающее, свергнувшій его и достигшій высшаго блага, уничтожилъ всѣ узы, прикрѣпившія его къ бытію и освободился совершеннымъ знаніемъ. Такой святой свободенъ отъ всего выше сказаннаго и можетъ воскликнуть: «гдѣ человѣкъ, подобный мнѣ?»³⁴).

Поставленный такъ, вопросъ объ отношеніи къ богамъ теряетъ всякое значеніе въ буддійской проблемѣ спасенія. Буддизмъ глубоко, радикально атеистиченъ не потому, чтобы онъ отрицалъ Божественное, Бога и боговъ, а потому, что, со своей точки зрѣнія на задачу спасенія, по смыслу и содержанію ея и по условіямъ рѣшенія, онъ вовсе не нуждается ни въ богахъ, ни въ Богѣ, ни даже въ божественномъ началѣ, отвлеченно и неопредѣленно мыслимомъ. Богъ живой, единый и личный, въ смыслѣ монотеистическихъ религій, ему совсѣмъ неизвѣстенъ, и противъ нѣкоторыхъ сторонъ такого воззрѣнія на Бога, какъ, напримѣръ, на творца міра, онъ прямо возстаетъ, доказывая его невозможность, недопустимость съ точки зрѣнія чистаго разума³⁵); боговъ же пантеистическаго индусскаго пантеона онъ оставляетъ въ пренебрежительномъ покоѣ, не удостоивая ихъ, въ предѣлахъ собственнаго ученія, ни опроверженіями, ни, еще менѣе, проявленіями сочувствія къ нимъ. Мыслящимъ иначе, не вошедшимъ еще въ духъ его дхаммы, коснѣющимъ еще въ браминическихъ или ипыхъ религіозныхъ представленіяхъ, онъ, безъ малѣйшаго протеста, предоставляетъ чтить этихъ боговъ, какъ угодно, а убѣжденнымъ богопоклонникамъ вмѣняетъ такое культовое усердіе даже въ заслугу.—опять-таки съ ихъ, а не со своей точки зрѣнія: «пусть вѣрующіе въ боговъ совершаютъ приношенія всѣмъ божествамъ данной мѣстности; будучи почтены, боги даруютъ почетъ и чтущимъ ихъ: будучи возчествованы, они и воздадутъ честию»; такъ, по его мнѣнію, долженъ поступать «благоразумный, осторожный человѣкъ»³⁶), ведущій расчеты на милость боговъ. Для такого

³³) Majjh. nik. CXLI. III, 457.

³⁴) Anguttara-nik. III, 37.

³⁵) Возраженія противъ Ишвары (Творца) были уже приведены выше

³⁶) Mahāvagga. VI, 28, 11.

«правдиваго и праведнаго гражданина» высшею цѣлью и конечнымъ упованіемъ въ будущемъ является надежда возродиться въ міръ тѣхъ или иныхъ божествъ; и благо ему будетъ! желающей и старающейся достигнуть этой цѣли можетъ быть покоенъ: онъ достигнетъ ея въ силу своей праведности ³⁷⁾. Но только этого и достигнетъ онъ! а это, съ собственной точки зрѣнія Готамы и его мудрости, не есть блаженство въ абсолютномъ смыслѣ, а, напротивъ,—помѣха избавленію отъ скорби, «расчетъ на перевоплощеніе въ формѣ божества, расчетъ стать богомъ или божественнымъ существомъ, благодаря религиознымъ дѣйствіямъ, обѣтамъ, постыжаніямъ или отрѣшенію рази достиженія святости жизни». Это и есть та, пятая по буддійскому счету, «цѣль сердца», которая препятствуетъ конечному его освобожденію и которая мудрецомъ «должна быть перерѣзана» ³⁸⁾.

Въ сознаніи этой необходимости порвать съ религиознымъ началомъ въ проблемѣ освобожденія и состоитъ, будто-бы, превосходство дхаммы надъ браманническими и иными «ритуальными, суевѣрными и торжественными обрядами» ³⁹⁾. Проникнуть въ область боговъ, въ ней возродиться, стать самому божественнымъ существомъ, желать этого вольны невзыскательные міряне—домохозяева и «водители слѣпцовъ, слѣпые брамны, довольствующіеся переходомъ къ участи лучшей, чѣмъ предыдущая, но не претендующіе на наилучшее ⁴⁰⁾. Для мудрена же идеаль—не въ міръ боговъ войти, а уйти даже изъ міра боговъ:

«Въ чемъ жизни цѣль для мудреца?

— Совсѣмъ угаснуть, до конца,
И безъ надеждъ на міръ земной,
Какъ и на міръ другой, иной,
Уйти изъ области людей;
Уйти изъ сферы всѣхъ боговъ;
Избавиться отъ всѣхъ бремени;
Ни міра пизшаго не знать;
Ни къ міру высшему не лнуть;
Повсюду вытравить свой слѣдъ,
Чтобы ни дѣхамъ, ни богамъ,

³⁷⁾ Majjh. nik. XLI, I, 457.

³⁸⁾ Majjh. nik. XVI, I, 167.

³⁹⁾ Id. XXXVIII, I, 419.

⁴⁰⁾ Id. CXX, III, 218 ff.

Ни людямъ не найти его
 Ни въ настоящемъ, ни въ быломъ,
 Ни въ будущемъ, нигдѣ, ни въ чемъ;
 Ни наслаждаться, ни страдать;
 Желанья бытія не знать:
 Не знать ни радостей, ни бѣдъ —
 Вотъ путь единый, путь побѣдъ,
 Вотъ знанья мощь и благодать?» ⁴¹⁾

Съ гордостью заявляетъ Готама о себѣ самомъ, что онъ дѣйствительно до конца вытравилъ «суетное стремленіе стать богомъ» и на вопросъ: «кто же онъ такой?»: отвѣчаетъ «я не человѣкъ, не злое демоническое существо (якка), не геній и не богъ. Я—Будда» ⁴²⁾. И никакъ инымъ онъ и быть не желаетъ, я притомъ столь рѣшительно, что объясненіе его подвиговъ желаніемъ возродиться въ видѣ божества онъ считаетъ за «удручающую мысль, за клевету, позорную и оскорбительную» и увѣренъ, что и ученики его «безъ сомнѣнія» держатся такого же взгляда ⁴³⁾.

Изъ сказаннаго явствуетъ, что все духовное устройство буддизма проектируется и строится въ полной противоположности не только къ христіанскому, но и къ языческому плану спасенія, въ полной независимости и обособленности отъ религіознаго начала. Буддѣйское духовное устройство по самому существу своему, по цѣли и способамъ выполненія абсолютно безбожно, не потому, чтобы оно было противорелигіозно, а потому что оно безрелигіозно. Небытія боговъ и Бога Будда съ увѣренностью не утверждаетъ; но и въ бытіи ихъ нельзя быть увѣреннымъ тому, кто, подобно ему, принимаетъ загадку міроздавнiя какъ необъяснимую, ибо ни начало, ни конецъ ея намъ неизвѣстны. Приписывавшагося ему всевѣдѣнія Готама не только не подтверждалъ, а, напротивъ того, говорилъ, что ему дано лишь тройное знаніе: во 1) своихъ прежнихъ существованій; во 2) закона всемірной измѣнчивости: рожденія, умирания и возрожденія и въ 3) способа угашенія суеты и избавленія отъ нея ⁴⁴⁾. Вотъ это онъ знаетъ; да только это одно и надо знать; всѣ же остальные вопросы, въ томъ числѣ

⁴¹⁾ Гатты въ концѣ 98-й рѣчи Маджжимаваикан.

⁴²⁾ Anguttara-nikāya. IV, 36.

⁴³⁾ Anguttara-nikāya. III, 18.

⁴⁴⁾ Majjh-nik. LXXI. II, 234—236.

и вопросъ о Богѣ, онъ считаетъ празднымъ, «не ведущими къ назиданію и избавленію». Тѣмъ «любопытательнымъ», которые условіемъ своего присоединенія къ его ученію ставили предварительное уясненіе вопросовъ о вѣчности или новѣчности міра, о Богѣ, о безсмертіи и т. д. (то есть о самыхъ коренныхъ началахъ духовнаго устройства въ другихъ системахъ жзнзевоззрѣнія), онъ, не боясь скомпрометировать себя, отвѣчалъ: «такіе любопытательные успѣють умереть прежде, чѣмъ Татагата удастся разъяснить все это пмъ» ⁴⁵). На такіе вопросы, напримѣръ, какъ «гдѣ и когда наступитъ конецъ дѣйствию четырехъ стихій?», онъ сразу признается, что «ему это неизвѣстно». Но тотчасъ же и добавляетъ: «нечего и помимо его освѣдомляться объ этихъ вещахъ»; а ученикамъ своимъ такое блужданіе по разнымъ совопросникамъ онъ вмѣняетъ даже «во грѣхъ и въ преступленіе»: «совсѣмъ не надо ставить такъ этого вопроса»; для истиннаго послѣдователя дхаммы можно и должно толковать не о бытіи или небытіи стихій и Бога, а объ упраздненіи того желанія и сознанія, при наличности коихъ возникаютъ такіе «не ведущіе къ назиданію и къ освобожденію вопросы» ⁴⁶). «Освободиться же надо ото всѣхъ существующихъ узъ, какъ человѣческихъ, такъ и божественныхъ» ⁴⁷). Допустимъ, что наличность Божественнаго въ мірѣ возможна, даже вѣроятна! но дѣло-то въ томъ, что для буддійской цѣли она значенія не имѣетъ. Спасити можетъ не то, что лишь возможно, что не болѣе, какъ вѣроятно, а единственно то, что несомнѣнно. Гордая дхамма и претендуетъ видѣть себя исключительно на такихъ неоспоримыхъ основахъ; она утверждаетъ, что онѣ у нея есть. Чего же больше? для чего иное, слабѣйшее, стоящее подъ сомнѣніемъ и постороннее дѣлу, не нуждающемуся въ чужой помощи, чьей бы то ни было помощи. хотя бы и Божественной?.. Не міровая необходимость и не боги—творцы нашей настоящей и будущей судьбы, а карма, слѣдствіе нашихъ собственныхъ вождедѣній и дѣлъ. И только своей мыслью, своимъ знаніемъ, своею силою и волею можемъ мы стяжать освобожденіе ⁴⁸).

⁴⁵) Id. LXIII. ⁴⁶) Digha-nikāya. XI. Dialogues of the Buddha. I, p. 232.

⁴⁷) Sutta-Nipāta, 524.

⁴⁸) „Однимъ своимъ лишь поведеньемъ
И мудростью одной своею
Мудрецъ развяжетъ узелъ весь“.

Если же для этого никакая сторонняя помощь, не исключая и помощи боговъ или Бога, не нужна, какъ помощная и не ведущая къ цѣли, то не нужна, съ буддійской точки зрѣнія, и религія. Не страхъ Божій и не любовь къ Богу начало премудрости по ученію дхаммы; начало премудрости—чистота поведенія; середина ея—«погруженіе», то есть сосредоточеніе на ученіи о ней, процессъ усвоенія ея. а вѣнецъ—обладаніе самою мудростью; «выше же мудрости ничего нѣтъ» ⁴⁹).

Не ограничиваясь этимъ общимъ соображеніемъ. Готама любилъ указывать своимъ ученикамъ и въ отдѣльныхъ случаяхъ на бесполезность проявленій религіозной вѣры и религіознаго чувства. Не только внѣшняя, обрядовая сторона народнаго культа утратила значеніе въ его глазахъ, — даже и высшій священный авторитетъ индусскаго религіознаго сознанія, Веды, п. тѣ оказываются у него развѣнчанными; ихъ богодуховенность исчезла: не боги, а священники-жрецы—авторы этихъ изреченій, этихъ «древнихъ притчей и поэмъ»: они ихъ возвѣстили: они ихъ пѣли и собрали въ цѣлое; они же продолжаютъ повторять и пѣть ихъ, учить по нимъ и распространять это ученіе. Они искони и понынѣ твердятъ: «вотъ истина, и все остальное—безсмыслица!» Но спросите любого изъ нихъ, можетъ ли онъ, по совѣсти, отвѣтить, что онъ лично, самъ, дѣйствительно проверилъ это, столь рѣшительно высказываемое утвержденіе и убѣдился самостоятельно въ его справедливости? Если онъ правдивъ, онъ не дастъ этого отвѣта, не можетъ его дать! онъ самъ принялъ этотъ авторитетъ на-вѣру, слѣпо. Вотъ почему брамины — вожди слѣпые, ведущіе за собою толпу слѣпцовъ же, бредущихъ за ними не по убѣжденію, а лишь изъ довѣрія къ нимъ, да по наслышкѣ отъ другихъ. Идущій же во вслѣдъ истиннѣ чловѣкъ, мужъ разсудительный, не станетъ дѣлать односторонняго вывода: «здѣсь, и только здѣсь истина, все же остальное—нелѣпость» ⁵⁰).

Мы уже не разъ имѣли случай упомянуть, что Будда не былъ и не хотѣлъ быть реформаторомъ общественнаго строя и традиціоннаго бытового уклада индусскаго жизни и что, въ частности, онъ не требовалъ и отмены кастъ, не отрицалъ даже нѣкоторой основательности въ признаніи преимуществъ

⁴⁹) Тамъ же.

⁵⁰) Majjh. nik. ХСV. II, 586; ХСІХ. II, 634.

за высшими кастамъ. Не возставалъ онъ и противъ привилегированнаго общественнаго положенія браминовъ, какъ первой по рангу касты, въ силу установившагося социальнаго распорядка. Но онъ съ величайшею смѣлостью и рѣшительностью протестовалъ противъ претензій браминовъ на исключительное обладаніе знаніемъ религіозной и нравственной истины и на такое же монопольное право истолкованія ея и наученія ей. Не въ социальномъ смыслѣ, а въ религіозно-моральномъ, надо поэтому принимать и оцѣнивать его рѣзкія, обличительныя рѣчи на тему «горе вамъ, княжники и фарисей-лицемѣры!», рѣчи, которыя для своего времени и мѣста должны были казаться, пожалуй, столь же смѣлыми, какъ сходныя отчасти обвиненія, исходившія нѣсколькими вѣками позднѣе изъ устъ несравнимо высшаго Учителя. Вотъ образецъ этихъ пламенныхъ словъ Готамы: «брамины говорятъ такъ: одни они составляютъ высшую касту: презрѣнны всѣ остальные касты: одни брамины — бѣлая каста, всѣ другія — черныя касты; одни брамины могутъ быть чистыми: не могутъ быть чистыми не-брамины: брамины — сыны Брамы, подлинно изъ устъ его рожденные, въ Брамѣ зачатые, въ Брамѣ возросшіе, наслѣдники Брамы». Но судить о томъ, таковы ли они въ дѣйствительности, надо «смотря по обстоятельствамъ», «примѣнительно къ фактическимъ ихъ свойствамъ»⁵¹). Браминъ въ истинномъ смыслѣ слова бываютъ не по рожденію, а только по дѣламъ; священство даруется не знаніемъ Ведъ: знатоки Ведъ — только начѣтчики; священство даруется не положеніемъ исполнителя жертвъ: приносящій жертвы — только жрецъ, а не священникъ; священство дается и не властью: властвующій надъ людьми — царь, а не священникъ; не священникъ — и стремящійся къ власти, или къ чему-либо иному. Лишь тотъ, кто ни къ чему не стремится, ничего не возжелѣваетъ, ничего не пріемлетъ, — лишь этотъ есть воистину браминъ; только всѣ цѣпи, всѣ узы разорвавшій, перетерпѣвшій и гнѣва не знающій, непоколебимый, мощный, непротивящійся, кротко проводящій свое послѣднее бытіе, овладѣвшій высшимъ благомъ, чуждымъ міру, чуждымъ братьямъ, ни къ единому человѣку не присоединяющійся, бездомный и безотчизный, довольный, ничего не имѣющій и ничего не желающій, ни на что ни въ этомъ, ни въ иномъ мірѣ не па-

⁵¹) Id. LXXXIV. II, 420 ff.

дѣющійся. отрѣшившійся какъ отъ дурныхъ, такъ и отъ добрыхъ дѣлъ, избавившійся и отъ міра людей, и отъ міра боговъ, весь, безъ остатка угасшій,—только такой можетъ считаться за священника, за браминна ⁶²).

Внимая такимъ рѣчамъ, люди, выросшіе въ безпрекословномъ преклоненіи передъ авторитетомъ браминовъ, не могли не считать Готама за дерзкаго бунтовщика противъ отеческихъ преданій, за оскорбителя святыни Ведъ и явлаго врага ихъ вѣковыхъ стражей. Толпу возмущало, что какой-то «аскетъ Готама не привѣтствуетъ посѣдѣлыхъ, преклонныхъ возрастомъ браминовъ почтительнымъ поклономъ, не встаетъ передъ ними, не предлагаетъ имъ предсѣдательства», да еще дерзаетъ говорить, что «и юноша и старикъ выше и почтеннѣе ихъ, если, въ отличіе отъ нихъ, они разсуждаютъ сообразно съ фактами и со здравымъ смысломъ, согласно съ ученіемъ и правилами мудрости, и если рѣчи эти живы, образны, ясны, опредѣленны и къ должной цѣли направлены ⁶³). Однако Готама протестовалъ противъ точности такого обвиненія и разъяснялъ, что «онъ не врагъ всякаго браминна, какъ и не другъ всѣмъ имъ безъ разбора: «я не говорю будто каждому изъ нихъ надо служить: но не говорю я и что никому изъ нихъ служить не надо: разумѣется, не слѣдуетъ тому служить, черезъ служеніе которому служащіе становятся не лучше, а хуже... Но если черезъ служеніе кому-либо становятся не хуже, а лучше, таковому, говорю я, служить должно... Если отъ такого служенія растутъ добродѣтели, навыкъ и охота къ самопожертвованію и мудрость,—да будетъ, говорю я, такое служеніе!» ⁶⁴).

Но одно дѣло—носители сана священства, исполнители молитвъ, обрядовъ и жертвоприношеній; другое—сама святыня, самыя молитвы и жертвы. Не признавала ли праотеческая древность, что священный обрядъ, что жертва, должнымъ образомъ, безукоризненно, по правиламъ свершенная, дѣйствуетъ магически, независимо отъ свойствъ лица, ее выполняющаго, что сила и дѣйственность молитвы, обрядовъ и жертвъ присуща имъ самимъ? Однако Готама не побоялся усомниться и въ этомъ основномъ положеніи древней рели-

⁶²) Majjh.-nik. ХСVIII. II, 620—627. Ср. ХСI. II, 530.

⁶³) Anguttara-nik. Catukka-Nipāto, 22, 2.

⁶⁴) Majjh.-nik. ХСVI. II, 597 и 599.

твозности. Самостоятельную и самодовлѣющую силу и цѣнность обрядовъ и жертвъ онъ отринуть точно такъ же, какъ и самодовлѣющее значеніе внѣшнихъ проявленій подвижничества: «ни рыбная или мясная пища, ни воздержаніе отъ нея, ни нагота, ни постригъ, ни длинноволосость, ни грязь, ни грубая одежда, ни культъ огня, ни чмогія, почти до самоумерщвленія доходящія самоистязанія, ни священные гимны, ни приношенія и жертвы, ни соблюденіе священныхъ сроковъ еще не очищаютъ (сами по себѣ) коснѣющаго въ сомнѣніяхъ смертнаго. Мудрецъ сторожитъ органы чувствъ своихъ, побѣждаетъ свои чувства, стойко держится дхаммы, радуется правдѣ и кротости, преодолагаетъ всѣ узы и оставляетъ позади себя всѣ скорби и не льнетъ ни къ чему видимому и слышимому», то есть къ внѣшнему, обрядовому⁵⁵⁾.

«Пристрастіе къ ритуализму» Готама причисляетъ къ пяти цѣнямъ низшаго разряда, приравнивая его даже къ такому грубому стремленію, какъ чувственная похоть⁵⁶⁾. Предоставляя стоящимъ на низшей, «мірской» точкѣ зрѣнія приносить жертвы богамъ въ расчетѣ на ихъ благоволеніе⁵⁷⁾, онъ болѣе «смысленнымъ» людямъ, желающимъ разузнать отъ него «объ успѣшности жертвъ съ ихъ 16 слѣдствіями», даетъ совсѣмъ иную расцѣнку жертвоприношеній въ одной изъ остроумнѣйшихъ своихъ притчъ. Жилъ-былъ царь «Широковластный», могучъ и богатъ онъ былъ: груды золота и серебра таяли его подвалы; всякимъ добромъ полны были его хоромы, а житницы лопались отъ обилія хлѣба. И подумалъ царь: «много всякаго добра нажилъ я, обширныя области подчинилъ себѣ; не припести ли мнѣ великую жертву, которая надолго послужила бы мнѣ ко благу, обезпечила бы мнѣ благополучіе?» И

⁵⁵⁾ Sutta-Nip. II, 2, 11 v. 248—249. Ср. тоже, въ болѣе сжатомъ видѣ, въ 141 стихѣ Дхаммапады и въ 7-й рѣчи Средняго Собранія:

«Что проку въ волвахъ Сувдари
Или другихъ священныхъ водъ?
Преступнику позорныхъ дѣлъ
Волной священной не омыт!
Лишь для того, кто сердцемъ чистъ,
Цвѣтетъ безсмѣтная кесва;
Желанья всѣ его сбылись
И свѣтлый праздвикъ—жизнь его».

⁵⁶⁾ Anguttara-nik. X, 13.

⁵⁷⁾ Udāna. III, 6.

сообщилъ онъ о желаніи своемъ старшему придворному брамину и просилъ его совѣта. Какъ должнымъ образомъ свершить жертву? И отвѣчалъ тотъ: «царство твое, государь, въ нуждѣ: села нерѣдко подвергаются разграбленію, а подчасъ и погосты, да и по дорогамъ небезопасно: если бы при такихъ обстоятельствахъ ты захотѣлъ сложить съ народа налоги, ты не смогъ бы выполнить своихъ обязанностей. Но, быть можетъ, ты надѣешься положить скорый конецъ дѣяніямъ дурныхъ людей вѣсѣльцами, тюрьмами, наказаніями или изгнаніемъ? Такъ знай же, что этими способами не искореняется зло: ускользнувшіе отъ кары будутъ продолжать разруху страны. Есть однако, средство положить конецъ беспорядку: тѣмъ, которые въ царствѣ твоёмъ занимаются скотоводствомъ и земледѣіемъ, дай корму для скота и сѣмянъ на посѣвъ; торгующимъ дай денегъ; состоящимъ на государственной службѣ выдай жалованье и пропитаніе: и тогда эти люди, выполняя каждый свое дѣло, не станутъ болѣе вредить государству: царскіе доходы возрастутъ, и жители страны, довольные другъ другомъ и счастливые, иступя дѣтей на рукахъ, будутъ жить съ незапертыми дверями». Послушался раджа совѣта мудро и сбылся палежъ. Призвалъ снова жреца Широковластный и молвилъ: «конецъ беспорядкамъ! умрилась страна: хочу теперь совершить великое жертвоприношеніе: наставь же меня, достопочтенный, какъ выполнить его, ради благополучія моего на долгіе дни». И присовѣтовалъ придворный жрецъ царю свершить жертвоприношеніе съ вѣдома и согласія воиновъ и браминовъ и домовладыкъ. И обратилъ онъ всё съ радостью и усердіемъ, въ мертвѣ, въ согласіи, въ любви другъ къ другу и къ царю, словомъ—«достойными сотрудниками жертвоприношенія при царѣ, одаренномъ восемью качествами, царю подобающими⁵⁶⁾», и при

⁵⁶⁾ Вотъ онъ, а вмѣстѣ съ ними—и идеальныи тиць индусскаго правителя: онъ былъ хорошо рожденнымъ съ обѣихъ сторонъ, чистъ родомъ за семь поколѣвій; былъ красивъ сложіемъ, чертами лица, цвѣтомъ кожи, статвыи и бравый; былъ богатъ, могущественъ и искусенъ въ военномъ дѣлѣ; былъ вѣрующимъ, щедрымъ жертвователемъ, неизсякающимъ источникомъ даровъ для самановъ и браминовъ, для бѣдныхъ и странниковъ, для нищихъ и просителей: онъ былъ «дѣлецъ добрыхъ дѣлъ»: ученъ во всѣхъ родахъ знанія, способенъ пѣясня смыслъ рѣчей, разуменъ, опытенъ и мудръ въ думлахъ о настоящемъ, прошедшемъ и будущемъ».

жрець, обладавшемъ требуемымъ отъ него условіямъ⁵⁹⁾, при участіи людей, набранныхъ не кое-какъ, не дурныхъ и хорошихъ, а при участіи однихъ только доброкачественныхъ. Такъ оказались дѣйствительно выполненными 16 условій, правильно совершаемаго жертвоприношенія. И «не было въ немъ ни воловъ, ни козловъ убитыхъ, ни птицъ и свиноей откормленныхъ, ни какихъ-либо тварей умерщвляемыхъ; не срублены были ради сего деревья, не скошена трава вокругъ мѣста жертвеннаго, и не влекли къ выполнению его рабовъ и рабочихъ, не гнали ихъ страхомъ и принужденіемъ, не отрывали ихъ, плачущихъ, отъ дѣлъ и занятій ихъ. Кто хотѣлъ помочь, тотъ работалъ; кто не хотѣлъ, не помогалъ; что каждый желалъ, то и дѣлалъ; чего не желали дѣлать, то оставалось не сдѣланнымъ. И однимъ саломъ, масломъ, молокомъ, медомъ да сахаромъ было выполнено жертвоприношеніе, въ благородномъ, непринужденномъ соревнованіи царя и людей всѣхъ сословій и положеній. «Вотъ что называется, брамины, жертвоприношеніемъ, должнымъ образомъ свершеннымъ, троекратнымъ по роду (выполняющихъ) и 16-кратнымъ» (по условіямъ выполнения)—заключилъ Готама свою притчу, имѣющую цѣлью показать во-первыхъ, что благосостояніе личное и общественное достигается не чудесными силами, магически, путемъ жертвоприношеній вызываемыми, а простыми, естественными человѣческими усиліями и разумными условіями земного благоустройства, а во-вторыхъ, что даже и у признающихъ пользу жертвъ, смыслъ и сила ихъ таятся въ нравственныхъ качествахъ участниковъ, а не въ дарахъ приносимыхъ и не въ

⁵⁹⁾ Вотъ эта характеристика идеальнаго брамина по народнымъ воззрѣніямъ: „онъ былъ хорошо рожденнымъ, чистымъ по происхожденію въ семи поколѣніяхъ; былъ мастеръ въ знаніи трехъ Ведъ; умѣлъ наизусть повторять мистическіе стихи ихъ; зналъ тексты Ведъ и указатели къ нимъ, ритуаль, фонологию (напѣвы и способъ декламации священныхъ стиховъ), экзегетику, священныя легенды, нарѣчія языка, грамматику и науку природы (lokāyata, „nature-lore“; объ этомъ темномъ выраженіи, понимаемомъ иногда какъ „система материалистически-атеистической философіи“, см. разъясненія Ризъ-Дэвидса (во введеніи къ Kutadanta-sutta въ Dialogues of the Buddha, I, pp. 166—172), который видитъ въ докѣтѣ собраніе мудрыхъ изреченій, загадокъ, стихотворныхъ поговорокъ и традиціонныхъ понятій о космологіи, астрономіи, физикѣ, анатоміи, минералогіи, зоологіи и ботаникѣ); онъ умѣлъ различать признаки великаго человѣка въ тѣлѣ его: былъ добродѣтель, разуменъ, опытенъ, мудръ“.

ритуалѣ обряда ⁶⁰⁾. Въ другой сущѣ опять повторено «что не убіеніемъ животныхъ, а праведными, «правильными» воззрѣніями и настроеніями, правильною рѣчью, дѣяніемъ и поведеніемъ праведнымъ и должнымъ усиленіемъ пасть самимъ собою приобрѣтаетъ жертва высокую цѣну, становится высоко полезною и «широко сіяющею» ⁶¹⁾.

Такимъ образомъ Будда не только обезцѣниваетъ значеніе жертвоприношеній, онъ вовсе отмѣняетъ ихъ въ ихъ старинныхъ, кровавыхъ формахъ. Нельзя, говорить онъ, этими жестокими обрядами выражать благодареніе богамъ; но столь же бессмысленно думать и объ умилостивленіи ихъ этимъ способомъ; невозможно искупленіе грѣховъ и неправды казнью невинныхъ животныхъ: это значигъ только усугублять зло и бѣды: «эта несправедливость, это насиліе надъ неповинными существами переданы намъ старипою», но въ нихъ выражаются не благочестіе и мудрость, а «отпаденіе отъ дхаммы; этотъ древній, но низкій видъ благочестія порицается мудрыми» ⁶²⁾. Путь жертвоприношеній несомнѣнно низменный, ибо посредствомъ его «нельзя переплыть черезъ потокъ страстей, рожденія и смерти»; нельзя этимъ кровавымъ путемъ перейти по ту сторону бытія въ край неизмѣнной нирваны ⁶³⁾.

На мѣсто грубо вещественнаго и жестокаго жертвоприношенія надо поставить невинное, безобидное, нравственное: «жертвоприношеніе коня, человѣка, жертвоприношенія по обряду самманасы и ваджапейи не стоятъ и шестнадцатой доли сердца кроткаго и благовоспитаннаго» ⁶⁴⁾. А если еще есть у кого потребность къ вещественнымъ жертвамъ съ благою цѣлью, таковымъ Будда указываетъ на «иную (чѣмъ традиціонная) жертву, менѣе трудную и хлопотливую, но болѣе плодотворную и выгодную, а именно: на дары мірянъ въ пользу добродѣтельныхъ отшельниковъ, на построеніе вяхаръ для ишюковъ и въ особенности на «довѣрчивый даръ сердца Буддѣ, Дхаммѣ и Санггѣ»: эта жертва лучше самыхъ щедрыхъ даровъ, лучше постоянныхъ милостынь, лучше созданія пріютовъ для монаховъ. Высшею жертвою съ этой точки зрѣнія такимъ образомъ, становится ипическій буддійскій обѣтъ и

⁶⁰⁾ Kutadanta-sutta, то-есть 5-я рѣчь Дикха-впкан

⁶¹⁾ Pāyāsi-sutra, 10-я рѣчь Дикха-ипкан.

⁶²⁾ Sutta-Nipāta, vv. 309—312.

⁶³⁾ Id. vv. 1045—1047.

⁶⁴⁾ Iti-Vuttaka, § 27.

его выполнение до конца, до полного самоотрешения и самоугашения ⁴⁵⁾.

Не только отринуты Буддою жертвы,—отринута имъ и молитва. Да и могло ли быть иначе? Кому бы могъ молиться тотъ, кто процессомъ долгаго и труднаго философскаго анализа пришелъ къ выводу, что «все пусто», все, въ мирѣ, на землѣ, и на небѣ, и въ душѣ человѣка? Не богамъ же, ограниченнымъ временемъ и пространствомъ, рабамъ страстей и губительной жажды бытія, не богамъ, индшимъ будто бы къ нему же за поученіемъ и совѣтомъ, могъ бы молиться Готама, и ужъ, конечно, не гению человѣчества и человѣчности, толпы слѣпой въ пониманіи истины, мелочной и суежной въ поведеніи!.. Однако, по его ученію, благодаря этому ученію, люди (увѣрялъ онъ) могутъ стать святыми и «знающими», стать архатами, превосходящими совершенствомъ самихъ боговъ. Быть можетъ, къ нимъ должно обращаться въ молитвенномъ порывѣ благоговѣйныхъ чувствъ, и прежде всего—къ учителю и образцу ихъ, къ самому Буддѣ? Мы уже не разъ говорили, что позднѣйшій, популярный буддизмъ эволюціонировалъ какъ разъ въ эту сторону и въ этомъ смыслѣ, и притомъ столь энергично, что, благодаря именно этому стремленію, первоначальная безрелигіозная система дхаммы превратилась въ религію съ культомъ самого Будды, его предшественниковъ и преемниковъ, многочисленныхъ прошлыхъ буддъ и безчисленныхъ будущихъ, съ культомъ разныхъ боговъ, богинь и святыхъ на придачу. Но все это чуждо буддизму основному, подлинному. Послѣ приведеннаго уже нами выше запрета Будды считать его за бога и поклоняться ему, молитвенное обращеніе къ нему въ истинно-религіозномъ смыслѣ становилось невозможнымъ. Къ нему должно было прибѣгать за наученіемъ пути спасенія, за наставленіемъ какъ надо мыслить и жить; познавать же истину и осуществлять правду должно было самому мыслящему и дѣйствующему, и успѣшность какъ думы, такъ и подвига ни на іоту не зависѣла отъ какой-либо чудесной помощи Будды, отъ благодати, которая бы изъ него исходила. На мѣсто помощи свыше, на мѣсто дѣйствія благодати, этой жизненной атмосферы христіанскаго духовнаго устройства, буддійская аскетика и мораль ставили самодостаточное личное сознание и усиліе

⁴⁵⁾ Kṣāradanta-sutta, I. c.

подвизающагося. «Самъ побуждай себя самимъ собою; самъ разслѣдуй себя посредствомъ самого себя: въ самого себя углубившись, самимъ собою охраняемый, достигнешь ты монаха, блаженства», ибо «владыка надъ собою только ты самъ, и прибѣжишь себѣ можешь быть только ты же самъ» ⁶⁶).

Свою роль въ процессѣ спасенія Будда сводитъ на помощь чисто-естественную, духовно-воспитательную. Онъ не хочетъ, да и не можетъ, самъ, своею собственною сплюю, спасать другихъ: онъ только указываетъ путь спасенія; его главная задача даже «не пазидать, а лишь, пробуждать прозрѣніе» ⁶⁷). Нося самъ названіе «Пробужденнаго», онъ и по смыслу своей дѣятельности есть пробудитель, а не спаситель, наставникъ къ избавленію, а не непосредственный избавитель; спасаетъ, избавляетъ не онъ, а выполнение его ученія. Для буддизма, не искаженнаго позднѣйшею религіозизаціей его, есть только самоспасеніе, и спасителемъ можетъ быть только самъ спасающійся.

При такихъ условіяхъ къ кому же могла бы направляться, къ кому должна бы относиться молитва, даже если бы въ ней и чувствовалась потребность у буддистовъ? Развѣ только къ самому себѣ у cadaго отдѣльнаго лица? и мы скоро увидимъ, что, если въ буддизмѣ имѣлось нѣкоторое подобіе молитвы въ видѣ благоговѣйнаго созерцанія, то оно выразилось именно въ процессѣ только самоуглубленія, погруженія въ нѣдра субъективнаго духа, да и то съ рѣшительною тенденціей къ упраздненію всего сознательнаго и волевого личнаго начала. Молитвенному же обращенію къ чему-либо объективному, внѣчеловѣческому здѣсь совсѣмъ не было мѣста. Именно за претензію на обладаніе такимъ объективнымъ началомъ, за вѣру въ возможность единенія субъективнаго духа съ объективнымъ космическимъ, всеобъемлющимъ началомъ Готама саркастически осуждалъ брамниновъ, обнажая безсознательно при этомъ свою собственную, изумительную религіозную тупость. Какъ разъ въ противоположность христіанскому воззрѣнію на Божественное откровеніе того, чего естественное «око не видѣло», чего естественный слухъ не слышалъ, на откровеніе премудрости, «въ тайнѣ сокровенной» и «отъ вѣка утаенной», — въ полномъ непостиженіи этого существеннаго свойства Божественнаго откровенія Готама со своей поверх-

⁶⁶) Dhammapāda, ch. 25, v. 379—380.

⁶⁷) Majjh-nik. XXI, I, 205.

постно-раціоналістической точки зрѣнія глумится надъ древними ведическими мудрецами и ихъ преемниками за то, что они «указываютъ прямой путь къ тому, кого они не знаютъ, кого они не видали, путь къ состоянію единенія съ Брамой». Совершенно не понимая, какое можетъ быть единеніе съ невидимымъ и невѣдомымъ Божествомъ, Готама развязно обзываетъ эти рѣчи «начетчиковъ въ трехъ Ведахъ», «глушою болтовнею». Претензія «слѣпцовъ, льнушихъ другъ къ другу, найти прямой путь, невѣдомый ни для передовыхъ (идущихъ по нему), ни для среднихъ, ни для плетущихся сзади», для него просто «смѣшна»; «это—одни слова, тщеславная, безсодержательная пустота» ⁶⁶), Вѣрить въ общеніе и единеніе съ Верховнымъ Браманою, незримымъ и неоспознаваемымъ, о которомъ неизвѣстно, гдѣ онъ, откуда взялся онъ и куда дѣвается, значить «вѣрить въ возможность для низшихъ существъ познавать несущее въ дѣйствительности»: это то же, что воздвигать на перекресткѣ четырехъ дорогъ гѣстницу для восхожденія въ зданіе, о которомъ неизвѣстно, въ какой изъ четырехъ сторонъ оно находится. Не ясно ли (семь разъ по-рядъ повторяетъ Готама), что «самыя рѣчи о ложномъ и правильномъ, спасительномъ пути къ Божеству и о состояніи единенія съ Брамой, котораго никто никогда лицомъ къ лицу не видѣлъ, суть рѣчи глупыя, дурацкія рѣчи!» ⁶⁷). Сравнивая эти пошлыя шутки съ величавыми выраженіями въ Упанишадахъ стремленій древне-индусской мысли къ невѣдомому и неопредѣляемому Божеству, нельзя не удивляться духовной тупости творца буддизма къ мистическому воспріятію религіознаго начала. Прочитавши только что приведенную, мелко-раціоналістическую фанфаронаду, начинаешь вѣрить въ основательность заявленія Будды, что «онъ до конца вытравилъ въ себѣ стремленіе къ міру боговъ». Да и ученикамъ своимъ онъ внушаетъ: «у кого стремленіе къ благочестивой жизни вызвано желаніемъ сопричислиться въ будущее бытію къ сонму небесныхъ существъ, у того духъ еще не склоненъ къ ревности о мудрости, къ упражненію и устойчивости въ ней и къ борьбѣ ради нея» ⁷⁰).

Оттого познавшихъ его собственный «превосходный путь» онъ предостерегаетъ отъ возврата на иные, прежніе пути,

⁶⁶) Tevijja-sutta. I, 13—15.) Id. I, 10 и 25.

⁷⁰) Cetokhila-sutta. 12, въ Buddhist Suttas, p. 227.

«къ обѣтамъ. къ торжественнымъ, суетвѣрнымъ обрядамъ обыкновенныхъ подвижниковъ и браминовъ»⁷¹⁾. Онъ совѣтуетъ «выполнять правила созерцанія». «погружаться въ думы и размышленія, но не молиться», «не прилежать къ выполнению гимновъ Ведъ»⁷²⁾. Въмѣсто обращенія къ невѣдомому Божеству, вмѣняется въ обязанность думать и говорить «исключительно о томъ, что каждый самъ продумалъ, самъ позналъ и самъ уразумѣлъ»⁷³⁾. Не къ непостижимому и даже не къ таинственному и незримому зоветъ Будда, а «къ ясно видимому, къ очевидному ученію, понятному для каждаго разсудительнаго человѣка»⁷⁴⁾.

Изъ вышеизложеннаго ясно, что специфически-религіозное начало совершенно отсутствуетъ въ буддійской дхаммѣ, и если послѣдняя все же не обошлась безъ нѣкоторыхъ своеобразныхъ мистическихъ переживаній, то и въ нихъ она не даетъ мѣста процессамъ опредѣленно религіознымъ. Мистицизмъ ея носитъ характеръ психологическій и гносеологическій, но отнюдь не религіозный. Прежде, чѣмъ вдаваться въ разсмотрѣніе этой буддійской мистики, столь отличной не только отъ западной, но и отъ ближне-восточной, мы должны, однако, ознакомиться съ тѣмъ жалкимъ подобіемъ какого-ни-на-есть культа, который Готама былъ принужденъ все же ввести въ своей общинѣ.

При всемъ своемъ нерасположеніи къ тому, что Готама пренебрежительно называлъ «ритуализмомъ», онъ слишкомъ хорошо зналъ силу влеченія человѣческой души къ культу и потому не рѣшался оставить свою братію безъ какихъ бы то ни было благоговѣйныхъ обрядовъ. Какой-нибудь культъ все-таки нужно было придумать и ввести въ обиходъ слишкомъ однообразной и незаполненной дѣятельностью жпзни санги. Но горе искусственно придумывающимъ то, что, въ своемъ чистомъ и животворящемъ видѣ, возможно лишь какъ искренній, непринужденный, естественный творческій порывъ благоговѣйнаго духа! Гдѣ взять объектъ даже для упрощеннаго культа тамъ, гдѣ и Божество было упразднено, и человѣчество не могло быть возвышено до значенія того «Великаго Фетиша», которымъ позднѣйшая европейская религія чело-

⁷¹⁾ Majjh.-nik. XXXVIII. I. 419—420. Neum

⁷²⁾ Sutta-Nipāta, v. 921. ⁷³⁾ Majjh.-nik. I. c

⁷⁴⁾ Тамъ же.

вѣкобожія дерзнула подмѣнять Бога истиннаго, Бога живого? Нельзя же было въ самомъ дѣлѣ поклоняться ни совокупности человѣчества, ни его единичнымъ, лучшимъ проявленіямъ, хотя бы въ лицѣ того же Будды, когда все человѣчество, а его мудрецы въ особенности, должны были поставить своею цѣлью и своимъ идеаломъ не развитіе, не ростъ чело-вѣчности, а ея и свое конечное упраздненіе? Не могъ, далѣе, быть объектомъ буддійскаго культа и разумъ, какъ скоро дхамма проповѣдывала, что высшее усиліе состоитъ въ угашеніи сознанія. Не могло, наконецъ, обоготворяться и нравственное начало, ибо таковое находитъ свое дѣйственное, осязательное выраженіе въ добродѣяніи, въ дѣлахъ праведныхъ, а по ученію буддизма дѣла—препятствіе конечнаго избавленія, пособники кармы и круговорота возрожденій, уйти отъ котораго и есть задача мудрости. Такимъ образомъ, никакого объекта не то что для обоготворенія, но и для почитанія религіознаго буддизмъ найти не могъ, да, оставаясь вѣрнымъ себѣ, и не пытался искать. Но подобію культа, вѣрнѣе, его пародія на культъ, могла состоять не въ почитаніи какого-либо высшаго начала, не въ поклоненіи ему, не въ благодарственномъ или просительномъ молитвословіи къ нему и еще менѣе въ какихъ-либо сакраментальныхъ священнодѣйствіяхъ, выражающихъ общеніе съ нимъ. Буддійскій немощный, поддѣльный суррогатъ культа религіознаго могъ стать выраженіемъ только одного усилія: поддержать должное пониманіе ученія, да правилъ должнаго поведенія среди членовъ общины; осязательно же, видимо, этотъ культъ, по большей мѣрѣ, сводился на обряды, содѣйствовавшіе охранѣ устава санги и духа, завѣщаннаго ей ея основателемъ.

Но, прослѣдивши шагъ за шагомъ развитіе этого свода законовъ духовной жизни буддійской общины, мы имѣли уже достаточно случаевъ убѣдиться въ преобладаніи въ этомъ уставѣ узкаго, сухаго формализма надъ стремленіемъ къ широкому и свободному самовоспитанію и взаимовоспитанію. Не удивительно поэтому, что и культъ или вѣрнѣе, ритуаль-введенный Готамою въ бытъ учениковъ, отличался столь же блѣднымъ и монотоннымъ, формалистическимъ характеромъ. Единственнымъ, сколько-нибудь выдающимся по торжественности обрядомъ была уносата. Мы уже говорили о ея происхожденіи, о томъ, что она не была самостоятельнымъ нововведеніемъ Будды, а внушеннымъ мірянами подражаніемъ

обычаю брамапическихъ аскетовъ собираться въ дни новолунія и полнолунія для совершенія древнеиндусскихъ жертвъ, молитвенныхъ чтеній и назидательныхъ бесѣдъ⁷⁵⁾. Разрѣшивши празднество упасаты, Будда сначала дѣлалъ только уступку традиціонной потребности въ культѣ; добавочнымъ же побужденіемъ являлась надежда на пользу этой мѣры для пропаганды новаго ученія. Но вѣроятно вскорѣ Будда пришелъ къ убѣжденію, что если ужъ надо было вводить что-либо культовое въ жизнь санги, то именно въ формѣ торжества взаимоназиданія членовъ братства, согласно завету: «сами будьте творцами своего спасенія, сами будьте себѣ приближащемъ и иного не ищите!».

Изъ упасаты поэтому выброшены были все остатки древнеиндусскаго религіознаго священнодѣйствія, упразднены были жертвоприношенія и молитвы. и упасаты такимъ образомъ преобразились въ провѣрочный обрядъ чистоты духовнаго состоянія и настроенія у иноческаго братства, въ провѣрку двухъ существенныхъ для его преуслѣянія вопросовъ: «въ здоровомъ ли вы, братія, ученіи?» и «въ здоровомъ ли вы, братія, поведеніи?». Открытое передъ лицомъ всей общины разсѣдованіе этого, такое же явное наказаніе заблуждавшихся и, наконецъ, совокупное же засвидѣтельствованіе незыблемости правовѣрія и праведности должно было стать воспитательной силой для членовъ братства и, вмѣстѣ съ тѣмъ, средствомъ объединенія и взаимоукрѣпленія. Познакомимся же ближе съ обрядомъ упасаты.

Магавагга говоритъ, что, первоначально, когда Будда, по совѣту раджи Бимбисары и въ подражаніе другимъ религіознымъ корпораціямъ, торжественно собиравшимся дважды въ каждый полумѣсяцъ, ввелъ сходныя собранія и у своихъ учениковъ, эти собранія протекали въ молчаніи; присутствовавшіе же изъ народа, тщетно ждавшіе чего-либо поучительнаго, роптали, говоря: «что же это монахи сидятъ, точно нѣмые? или у нихъ нѣтъ ученія, которое они могли бы возвѣщать на собраніяхъ?» Признавши основательность упрека, Будда повелѣлъ прочитывать дхамму на полумѣсячныхъ собраніяхъ⁷⁶⁾.

⁷⁵⁾ См. выше и Bowden. The Uposatha and Urasampadā Ceremonies въ Journ. of the R. As. Soc. 1893, 159 sqq. и Hardy, Eastern Monachism. 237 sqq.

⁷⁶⁾ Мhv. II, 12.

Но что же именно следовало читать: Обдумавши вопросъ, Будда рѣшилъ предназначить для этого Патимокку, подѣ которою онъ разумѣлъ «правила, имѣ провозглашенныя для монаховъ»⁷⁷⁾. Изъ одного текста Чуллавагги⁷⁸⁾ можно было бы заключить даже, что первоначально онъ самъ читалъ Патимокку на собраніяхъ. Однако для ученой критики остается до сихъ поръ вопросомъ темнымъ. дѣйствительно ли самъ Готама редактировалъ текстъ Патимокки и самъ ли онъ ввелъ въ обычай ея чтеніе въ дни упасаты: Несомнѣнно во всякомъ случаѣ то, что изъ сохранявшихся сборниковъ правилъ или отрывковъ устава Патимокка принадлежитъ къ надревнѣйшимъ и что чтеніе ея на упасатныхъ собраніяхъ ведетъ свое происхожденіе уже съ раннихъ дней существованія санги. Надо думать, что главное ядро уставныхъ правилъ должно быть приписано Готамѣ: добавлялись же правила потомъ постепенно, повидимому, редактируясь преимущественно трудами главнаго буддійскаго канониста Упали, которому однако было бы несомнѣтельно приписывать составленіе всей Патимокки въ ея канонической формѣ, какъ это пытается дѣлать позднее, довольно легендарное преданіе о весалійскомъ соборѣ⁷⁹⁾. Сообразно съ этимъ, можно съ большою вѣроятностью допустить, что уже и при жизни Готамы на упасатныхъ собраніяхъ прочитывалась не вся Патимокка въ ея теперешнемъ составѣ, а лишь тѣ ея части, которыя входили въ первоначальный сборникъ правилъ, установленныхъ самимъ Буддою.

Образовавшись нововведенію, братія стала будто бы перечитывать Патимокку ежедневно; но Учитель, сообразивши, что это съ одной стороны было утомительно, а съ другой ослабляло торжественность обряда, предписалъ творить чтеніе лишь въ дни упасаты: но такъ какъ подѣ послѣднюю тогда разумѣли еще общевндусскую упавасату, свершавшуюся трижды въ полумѣсяцъ, то и Патимокку стали читать столько же разъ (по 8-мъ, 14-мъ и 15-мъ днямъ). И вотъ введено было новое ограниченіе: велѣно читать Патимокку только по одному разу въ каждый полумѣсяцъ, въ 14-е дни мѣсяцевъ

⁷⁷⁾ Id. II, 3, 1. ⁷⁸⁾ Clv. IX, 2, 1.

⁷⁹⁾ О происхожденіи и редактированіи Патимокки см. замѣчанія Ольденберга и Рясъ-Дэвидса въ Introduction къ Vinaya Texts. I, pp. XI—XIII, а также предисловіе Минаева къ его изданію и переводу Патимокки; ср. Winternitz. Gesch. d. buddh. Litteratur, Leipzig, 1913, 15.

«укороченныхъ» и въ 15-е «удлиненныхъ»⁸⁰⁾. Этимъ предписаніемъ опредѣлялись и сроки буддійскихъ упосатъ, повидимому, однако, не безъ колебаній и не съ повсемѣстнымъ единообразіемъ⁸¹⁾, судя по разнорѣчіямъ въ данныхъ источникахъ.

Послѣ противодѣйствія излишнему рвенію, пришлось въ скоромъ времени принять мѣры и противъ недостаточнаго усердія: данное разрѣшеніе читать Патимокку сокращенно, въ случаяхъ уважительныхъ помѣхъ къ полному прочтенію, пришлось отмѣнить, такъ какъ стали-было всегда прибѣгать къ сокращеніямъ⁸²⁾. Небрежное отношеніе къ обряду выразилось далѣе въ томъ, что нѣкоторые монахи вычитывали Патимокку не въ полныхъ собраніяхъ всей общины, а въ частныхъ сходкахъ по небольшимъ группамъ: запрещено было и это установлено справлять собраніе въ составѣ всѣхъ иноковъ опредѣленнаго округа⁸³⁾, для чего велѣно собираться не по кельямъ, а въ вихару или, за неимѣніемъ таковой,—въ указанномъ заранѣ помѣщеніи, предназначенномъ для общаго пользованія⁸⁴⁾. Благодаря этому постановленію, собранія приобрѣли болѣе торжественный характеръ, а мѣста ихъ, вихары, получили значеніе до нѣкоторой степени храмовое, насколько таковое было доступно буддійскому духовному быту. Приняты были затѣмъ мѣры къ тому, чтобы порядокъ упосатныхъ собраній не нарушался произволомъ участвующихъ: нельзя было совершать упосату безъ присутствія «старѣйшаго изъ старѣйшинъ», получившаго прозвище «хозяина Патимокки»⁸⁵⁾; первенство вступленія на собраніе и распорядокъ размѣщенія на немъ предоставленъ былъ также старѣйшинамъ⁸⁶⁾, а чтеніе текста—по любому изъ желающихъ, а старшему изъ старѣйшинъ или же лицамъ, имъ указаннымъ⁸⁷⁾; равнымъ образомъ, предлагать на собраніяхъ вопросы объ ученіи и отвѣчать на нихъ дозволялось лишь съ разрѣшенія старѣйшины⁸⁸⁾. Случалось, однако, что долженствовавшій быть «хозяиномъ Пати-

⁸⁰⁾ Mhv. II, 4.

⁸¹⁾ О разницѣ въ вычисленіяхъ 14-го и 15-го дня у оседлыхъ (мѣстныхъ) и приходящихъ издалека монаховъ—Mhv. II, 34. 1 sqq. Поводъ къ разномысліямъ относительно дней упосатъ подавъ былъ неясностью самихъ текстовъ правяль о нихъ.

⁸²⁾ Mhv. II, 15.

⁸³⁾ Id. II, 5.

⁸⁴⁾ Id. II, 4.

⁸⁵⁾ Id. II, 16, 9.

⁸⁶⁾ II, 16, 10.

⁸⁷⁾ II, 15, 5.

⁸⁸⁾ II, 15, 6—11.

мокки» и достойны этого назначенія по чистотѣ поведенія и по глубокому духовному опыту, оказывался монахомъ неученымъ, не знавшимъ твердо ни текста Патимокки, ни формъ обрядовъ упасаты. Въ такихъ случаяхъ Будда предписывалъ замѣнять его «ученымъ, компетентнымъ» братомъ, а тамъ, гдѣ такового нельзя было найти даже во всемъ данномъ округѣ, тамъ должно было пригласить изъ округа сосѣдняго подходящее лицо, знающее Патимокку сполна, а въ крайнемъ случаѣ хотя бы въ сокращенномъ видѣ ⁸⁸⁾.

Такимъ образомъ, требованія относительно знанія устава приходилось понижать, въ силу очень невысокаго уровня образованности многихъ монаховъ, изъ которыхъ на первыхъ порахъ встрѣчалось не мало не умѣвшихъ самостоятельно вычислить дней полумѣсячій, а попадались и такіе, что не были въ состояніи пересчитать даже своихъ собратій,—обстоятельство, которое привело къ установленію обязательнаго подсчета и переписи членовъ общегитій и округовъ ⁸⁹⁾. Ради такихъ простецовъ приказано было заранее, черезъ старѣйшину, оновѣщать о днѣ ближайшаго собранія. Мѣра эта стала необходимою, какъ скоро присутствіе на упасатѣ вмѣнено было въ непремѣнную обязанность каждому монаху. Воспрещено было поэтому отлучаться въ дни упасаты изъ мѣстъ, гдѣ она могла состояться ⁹¹⁾; даже пустынножительствующіе обязаны были являться на эти собранія, и когда прославленный святостью, достигшій высшей степени архатства Мага-каппина колебался—зачѣмъ еще ходить на эти покаянныя бесѣды ему, уже осуществившему подвигъ высшей чистоты?—ему чудесно явился Будда и сказалъ: «если такіе брахманы, какъ ты, не будутъ относиться съ почтеніемъ и благоговѣніемъ къ упасатѣ, то кто же будетъ чтить ее? не пренебрегай же посѣщеніемъ упасаты и священнодѣйствіями общины!» ⁹²⁾. Даже больной, не имѣвшій силъ прійти на собраніе, обязанъ былъ предварительно заявить о чистотѣ своего поведенія (парисудди) другому иноку, чтобы онъ могъ провозгласить это заявленіе на собраніи передъ лицомъ цѣлой общины, или же больного должны были принести на одрѣ въ залу собраний; но (добавляетъ уставъ) «ни въ какомъ случаѣ не должна справляться упасата въ собраніи неполномъ» ⁹³⁾.

⁸⁸⁾ II, 17, 4—5.

⁸⁹⁾ II, 18.

⁹¹⁾ Id. II, 35.

⁹²⁾ II, 5.

⁹³⁾ II, 22, 1—2; 23, 1.

Неполнымъ же, а потому и незаконнымъ. почиталось оно даже и въ тѣхъ случаяхъ, когда нѣкоторые члены общезнатія не могли явиться вслѣдствіе задержанія ихъ властями или частнымъ лицамъ, вслѣдствіе плѣненія разбойниками и т. п. ⁹⁴⁾ к если безъ этихъ отсутствующихъ не могъ составиться законный кворумъ собранія, опредѣлявшійся, по меньшей мѣрѣ, въ пять человекъ. Какъ ни скромны были эти количественныя требованія, однако и ихъ не всегда оказывалось возможнымъ выполнить въ глухихъ или еще мало просвѣщенныхъ дхаммоу мѣстностяхъ. Въ качествѣ компенсаціи, для монаховъ, поставленныхъ въ столь затруднительныя условія. Будда разрѣшилъ, при наличности четверыхъ, прочитывать межъ собою Патимокку, не справляя полного обряда упасаты: при трояхъ же или двоихъ ограничивались т. н. парисудди-упасатою, то-есть простымъ взаимнымъ заявленіемъ о чистотѣ каждаго: наконецъ, пребывающему въ полномъ одиночествѣ въ день собранія предписано было убрать по уставу мѣсто своего пребыванія, разставить сидѣнья на случай прихода кого-либо изъ странствующей братіи, а если никого не явится, «сосредоточить свой умъ на такой мысли: сегодня—день моей упасаты» ⁹⁵⁾.

Не всѣ имѣли право участвовать въ упасатѣ: лишены его были психически-больные ⁹⁶⁾, ученики, еще не получившіе посвященія, и монахини-послушницы, міряне, евнухи, гермафродиты, лица, обманно вступившія въ общину, и монахи осужденные, либо наказуемые ею и провинившіеся, еще не подвергнушіеся суду, но уже сознавшіе свой проступокъ ⁹⁷⁾. Последнее правило привело опять къ развитію казуистическихъ вопросовъ и къ тѣмъ хитроумнымъ ихъ разрѣшеніямъ, склонность къ которымъ въ буддизмѣ была нами указана и раньше. Первоначально, повидимому, безусловно воспрещалось читать Патимокку передъ собраніемъ «нечистыхъ» (изъ присутствующихъ), а также и слушать ее тѣмъ, кто совершалъ какой-либо проступокъ. Участіе такого монаха въ упасатѣ вѣнялось ему даже во грѣхъ ⁹⁸⁾: оттого, передъ началомъ церемоніи, всѣ присутствующіе должны были заявлять, что они

⁹⁴⁾ II, 24. ⁹⁵⁾ II, 26.

⁹⁶⁾ II, 16, 4; впрочемъ, запрещеніе отпадало въ періодъ возвращенія ясаго сознавша.

⁹⁷⁾ Mhv. II, 36; ср. Clv. IX, 3 и Миваэвъ. Патимоккша, стр. 26. Всего набралось до 21 разряда «исключаемыхъ».

⁹⁸⁾ Clv. IX, 2, 1.

чисты. Однако сама нравственная добросовѣстность внушала сомнѣнія относительно столь рѣшительнаго самоодобренія. И потому пришлось признать необходимость покаянія не только до упасаты, но и во время совершенія ея. И вотъ здѣсь-то снова обнаружилась потребность въ исповѣдальной казуистикѣ. Рядъ мелкихъ правилъ рѣшалъ, могутъ ли или не могутъ участвовать въ упасатѣ провинившіеся въ самый день ея, въ отдѣльности или въ сообществѣ съ другими? какъ быть, если монахъ припомнить свою вину уже во время чтенія Патимокки: передъ кѣмъ должна каяться цѣлая помѣстная община, сознавая, что она въ полномъ составѣ впала въ одинъ и тотъ же проступокъ? и т. д. ⁹⁹⁾. Не довольствуясь разрѣшеніемъ этихъ моральныхъ казусовъ, уставъ заботливо трудится еще надъ классификаціей и разрѣшеніемъ другой, болѣе обширной группы недоумѣній, вытекающихъ изъ нарушенія формальной стороны обряда упасаты, напримѣръ: какъ быть, если во время отправленія его придутъ на собраніе новые желающіе участвовать въ немъ, въ количествѣ меньшемъ, или болѣе. или равномъ составу уже засѣдающаго собранія? Добросовѣстность или, вѣрнѣе, болѣзненный педантизмъ создавать и здѣсь всевозможные варианты допустимыхъ и недопускаемыхъ обстоятельствъ и условій, варианты, разросшіеся до нѣсколькихъ сотъ случаевъ (до «семисотъ триадъ»!) ¹⁰⁰⁾.

Такая заботливость о правильности состава упасатныхъ собраній вызвана была желаніемъ основателя ихъ придать имъ особо важное значеніе въ организациі общины: участие въ нихъ должно было олицетворять полноту правъ каждаго члена братства, а совмѣстное и согласное дѣйствіе понималось какъ воплощеніе духовнаго порыва и мощности всей санги, выступавшей въ этомъ актѣ какъ единый, стройный организмъ; а такъ какъ средоточіемъ упасаты, ея единственнымъ, какимъ бы то ни было догматическимъ содержаніемъ являлась Патимокка, то она такимъ образомъ и становилась краеугольнымъ камнемъ всего учрежденія, жизненнымъ центромъ отправленій всего этого жалкаго подобія церкви въ буддизмѣ. Какіе возвышенные взгляды на весь обрядъ пред-

⁹⁹⁾ Въ послѣднемъ случаѣ надо было принести покаяніе передъ какимъ-нибудь безгрѣшнымъ членомъ соседней общины. Милн. II, 28 б 849.

¹⁰⁰⁾ Id. II, 28—33.

носились въ этомъ смыслѣ предъ Буддою, видно изъ разъясненій, приписываемыхъ ему и. можетъ быть, дѣйствительно отъ него исходящихъ, къ термину «Патимокка»: «она есть начало, лицо (nikham), она—главное (patukham) всѣхъ добрыхъ качествъ: потому то и нарицается она «патимокка»:.. чтение же ея въ собраніи братства есть выраженіе дружественности и почительности, благоговѣйнаго отношенія и настроенія ¹⁰¹⁾. Древнѣйшій комментарий къ Патимоккѣ, Сутта-Виѣханга, также называетъ ее «главою всѣхъ благихъ учений», да и по толкованію Буддагоши она обозначаетъ «наипервѣйшее, наилучшее, наивысочайшее» ¹⁰²⁾. Вотъ почему есть достаточное основаніе полагать, что чтенію ея на упосатныхъ собраніяхъ съ самаго начала придавалось не просто назидательное, а священнослужебное, литургическое значеніе: и во всякомъ случаѣ, если въ буддійской словесности вообще существовалъ какой-либо литургическій текстъ, то таковымъ могъ быть только текстъ Патимокки, такъ какъ помимо ея во всей этой области не встрѣчается даже малѣйшихъ слѣдовъ какихъ-либо другихъ писаній литургическаго характера ¹⁰³⁾.

И однако, если послѣ такой повышенной аттестаціи мы обратимся къ самой Патимоккѣ и къ описанію обряда чтенія ея въ дни упосать, насъ ждетъ глубокое разочарованіе. При ознакомленіи съ тѣмъ и другимъ получается впечатлѣніе не сакраментальнаго акта, не священнодѣйствія, а какого-то

¹⁰¹⁾ Mhv. II, 3, 4.

¹⁰²⁾ Минаевъ. Прагматика; предисловіе, стр. I. По Васильеву „патимокка“ означаетъ „спасеніе“ и это самое (по его мнѣнію) „показываетъ древность начала этой книги, когда думали, что достаточно одного соблюденія чистоты нравственной или, что—тоже, обѣтовъ, и что это можетъ доставить вѣрное исхожденіе изъ сансары или спасеніе“. (Тамъ же). Кервъ, Manual, p. 74 Note, думаетъ, что терминъ этотъ означалъ не „разбреженіе“ или „освобожденіе“, а напротивъ „вѣчто подобное духовнымъ латамъ“ (something serving as a (spiritual) cuirass“), то есть вѣчто такое, что, облекая духъ въ броню, непроницаемую для гибельныхъ пожеланій, тѣмъ самымъ освобождаетъ его отъ ихъ бремени. Ольденбергъ, Buddha, 428, N., 5 Aufl. не соглашаясь съ этимъ толкованіемъ, предлагалъ, вмѣсто него, сначала „Entlastung“, а позднѣе „was sich auf das Anhaften bezieht“. Винтерницъ. Gesch. d. buddh. Literatur, 18. N., возвращается къ истолкованію термина словами „Freisprechung, Absolution“. Ризъ-Дэвидъ (въ Introd. to Vin. Texts. Vol. I и въ Buddhism, p. 162—3, 14-th edit), высказывался за переводъ словомъ „разбреженіе“ (disburdenment).

¹⁰³⁾ Vinaya Texts Introduction. Vol. I, pp. XV, XII.

нравственнаго допроса и разслѣдованія, въ сухой, юридической формѣ. Столь возвеличенная буддистами Патимокка предстаетъ предъ нами не какъ служебникъ, а какъ судебникъ, сравнительно съ жесткимъ, совершенно безжизненнымъ, безчувственнымъ тономъ коего даже не религиозные сами по себѣ, а только этические сборники размышленій и афоризмовъ китайскихъ мудрецовъ покажутся значительно болѣе благоговѣйными, не только по содержанію, то есть по своему обращенію къ глубокимъ сторонамъ души человѣческой. но и по тону и способу выраженія, возбуждающимъ подъемъ положительныхъ нравственныхъ началъ, а не ограничивающихся, какъ въ Патимоккѣ, одною отрицательною, подслѣдственною провѣркою предосудительныхъ состояній и поступковъ.

Правда, Патимокка есть книга покаянная, но лишь въ очень низменномъ, юридическомъ смыслѣ. Это не умиленно - смиренная исповѣдь грѣшной души передъ ея Создателемъ, передъ Искупителемъ грѣха, передъ Спасителемъ отъ беззаконія, вины и гибели. Это и не то очистительное самообвиненіе грѣшника, которое съ такою безпощадностью къ самому себѣ звучитъ въ канонѣ покаянномъ преподобнаго Андрея Критскаго. Это не проникающіи до глубочайшихъ таниговъ и сокровеннѣйшихъ изгибовъ человѣческаго духа самоанализъ кающагося, какой мы встрѣчаемъ въ соответствующихъ твореніяхъ христіанской аскетики. Здѣсь, въ буддійской «всеобщей исповѣди», претендующей быть «наилучшимъ» и «наивысшимъ», нѣтъ не только ничего сакраментальнаго, ничего молитвеннаго, но даже и ничего художественно-лирическаго, ничего обличающаго волненіе чувства, смятеніе и удрученность духа, вину свою ощущающаго: тутъ нѣтъ ни сокрушенія о грѣхѣ при упованіи на силу высшую, ни мольбы о помощи, если не къ Богу, то хотя бы къ лучшему началу человѣческой природы. Вмѣсто всего этого—одинъ сухой, безпорядочно нагроможденный перечень проступковъ, со столь же безчувственно, механически-монотонно повторяемымъ призывомъ къ покаянію и по одному и тому же шаблону формулированнымъ приговоромъ нераскаяннаго къ наказанію. Съ предметнымъ содержаніемъ этого духовнаго устава о наказаніяхъ мы уже ознакомимся; а чтобы освоиться съ его обрядовой инсценировкой и чтобы вмѣстѣ съ тѣмъ получить понятіе о риту-

альномъ характерѣ упасаты, мы приведемъ здѣсь выдержку изъ введенія и заключенія Патимокки ¹⁰⁴).

«Предварительными дѣлами всеобщей исповѣди (упосаты) называются метѣіе (мѣста собранія), зажженіе свѣтильниковъ и приготовленіе сѣдалищъ для присутствующихъ и воды для освѣженія питьемъ. Первымъ дѣломъ всеобщей исповѣди называется язъявленіе во-1) согласія, во-2) чистоты; въ 3) время-печисленіе; въ 4) счетъ братіи и въ 5) увѣщаніе. Наступленіемъ времени называются: день всеобщей исповѣди, известное число духовныхъ, способныхъ совершать обрядъ, отсутствіе одного и того же проступка за собраніемъ и отсутствіе лицъ, не долженствующихъ быть при совершеніи обряда.—Дни всеобщей исповѣди—14-й и 15-й каждаго полумѣсяца. Известное число духовныхъ, способныхъ совершать обрядъ:—столько-то духовныхъ, къ совершенію обряда всеобщей исповѣди способныхъ, приличествующихъ, числомъ по крайней мѣрѣ четверо, находящихся въ границахъ, первоначально проведенныхъ сходкою духовныхъ, не отступившихъ отъ нея (отъ границы) ни на одинъ локоть.—Отсутствіе одного и того же проступка за цѣлымъ собраніемъ: (это значитъ) нѣтъ за цѣлымъ собраніемъ проступковъ противъ обѣта, наиримѣръ, ѣсть не во-время и т. д.—Отсутствіе лицъ отверженныхъ: то-есть, здѣсь нѣтъ домохозяевъ (мірянъ, непосвященныхъ), евнуховъ и прочихъ отверженныхъ двадцати одного разряда, долженствующихъ находиться внѣ собранія на разстояніи одного локтя. Все это (выше перечисленное) называется наступленіемъ времени для совершенія всеобщей исповѣди.—Наступленіе времени изложено.—Совершивъ предварительныя и первыя дѣла, съ разрѣшенія собранія, соединившагося и исповѣдовавшаго свои проступки, да воздамъ почтеніе, достопочтенныя, дабы читать Патимокку. Поклопеніе Владыкѣ, архату, высочайшему Буддѣ!»

«Да благоугодно будетъ, достопочтенныя, собранію выслушать меня. Сегодня священный день (полнолунія или новолунія), 15-й день полумѣсяца. Если собранію угодно, да совершить оно упосату, да читаетъ оно Патимокку!».

«Какое первое дѣло собранія? Возвѣстите, достопочтенныя, свою чистоту: я же стану читать Патимокку».

¹⁰⁴) Начало введенія, заканчивающееся формулою поклоненія Буддѣ, не входило въ древнѣйшія редакціи Патимокки; оно переведено у Мицсва, I. с. исключено въ Vinaya Texts. Vol. I, 1, и Note 1 на р. 1 „Предварительныя дѣлствія“ однако описаны въ Магаваттѣ.

«(Собрание): Мы всё, здѣсь присутствующіе, рады внимательно слушать и соображать».

«(Старѣйшина): За кѣмъ есть проступокъ, тотъ да исповѣдуетъ его: за кѣмъ нѣтъ его, тотъ да молчитъ. По молчанію я буду заключать, что вы, достопочтенные, чисты. По каждому вопросу будетъ объясненіе, а также каждый вопросъ повторится въ этомъ собраніи до трехъ разъ. Тотъ духовный который, по третьему провозглашенію, помня свой проступокъ, не исповѣдуетъ его, тотъ впадетъ въ умывленную ложь. Умывленная же ложь, по словамъ Владыки, ведетъ къ гибели: а потому помнящій свой проступокъ духовный, желающій очищенія, да исповѣдуетъ проступокъ; и да будетъ онъ въ благополучіи послѣ исповѣданія!».

«Достопочтенные, введеніе прочтено. Вопросаю достопочтенныхъ: чисты ли вы? Во второй разъ вопросаю: чисты ли вы? Въ третій разъ вопросаю: чисты ли вы? Вы чисты, достопочтенные, а потому и молчите. Такъ я это понимаю. Конецъ введенія» ¹⁰⁵).

Затѣмъ слѣдуетъ уже извѣстное намъ перечисленіе четырехъ смертныхъ грѣховъ и проступковъ другихъ разрядовъ и наставленія о благопристойномъ поведеніи, а также изложеніе «средствъ къ устраненію возникающихъ спорныхъ пунктовъ». И все это, утомительно монотонное и сухо изложенное перечисленіе заканчивается столь же безцвѣтнымъ финаломъ: «достопочтенные! введеніе изложено; изложены четыре смертныхъ грѣха, 13 отпускаемыхъ грѣховъ, 2 неопредѣленныхъ дѣйствія, 30 отбрасываемыхъ проступковъ, 92 проступка, 4 грѣха искупаемыхъ поканіемъ; изложены наставленія и 7 средствъ къ прекращенію спорныхъ пунктовъ» ¹⁰⁶).

Таково (по выраженію заключительной приписки къ тексту Патимокки) «наставленіе Владыки, взятое изъ сутръ и содержащееся въ сутрахъ, каждое полмѣсяца излагаемое» и которое «всѣ счастливые, единые тѣломъ и духомъ, должны безъ раздоровъ изучать»: таково «наилучшее, наипервѣйшее, наивысшее», по расцѣнкѣ буддизма; таковъ во всякомъ случаѣ единственный, будто бы литургическій текстъ, положенный въ основу не только важнѣйшаго священнаго обряда братской иноческой общины, но и всѣхъ правъ и обязанностей ея член-

¹⁰⁵) Минаевъ. Патимокша, стр. 25—29.

¹⁰⁶) Тамъ же, стр. 57—58.

новъ. Трудно представить себѣ что-либо болѣе безчувственное и безжизненное по содержанию и тону. Отсутствие сакраментальнаго и молитвеннаго элемента въ обрядѣ превращаетъ здѣсь задушевное таинство покаянія въ хладнокровный юридическій допросъ, а требованіе, чтобы одни «чистые» прислушались къ слушанію Патимокки и выполненію упосаты, превращаетъ эту послѣднюю изъ «всеобщей исповѣди», каковою ее величали, въ мертвенную формальность. Ибо въ чемъ же было каяться предъ всѣми и со всѣми, если къ этому торжеству могли и должны были приступать только уже сдѣлавшіе предварительное заявленіе о своей чистотѣ, или уже покаявшіеся раньше, каждый порознь? Выходило такъ, что предлагаемая «всеобщая» исповѣдь фактически была приложена лишь къ тѣмъ, сравнительно рѣдкимъ случаямъ, когда проступокъ имѣлъ мѣсто въ самый день упосаты и такимъ образомъ некогда было покаяться до начала ея, или же, если грѣхъ припоминался во время уже чтенія Патимокки. Для большинства же обрядъ «всеобщаго» покаянія превращался въ самосвидѣтельство о своей чистотѣ, въ церемонію болѣе полезную для репутаціи санги въ ея совокупности, какъ торжественное удостовѣреніе духовной доблести ея состава, чѣмъ для духовнаго смиренія ея отдѣльныхъ членовъ.

И однако, несмотря на эту внутреннюю несостоятельность главнаго ритуальнаго буддійскаго торжества, было бы ошибочно думать, что оно справлялось и воспринималось большинствомъ лишь какъ формальность. Правда, худшая часть братіи (опять, конечно, чаббаджійцы!) именно такъ относилась къ упосатѣ, не слѣдя за выполненіемъ правилъ о законномъ составѣ собраній, нерадиво, кое-какъ вычитывая и слушая текстъ Патимокки¹⁰⁷⁾. Но все же то было исключеніе, злоупотребленіе со стороны несомнѣннаго меньшинства; большинство же, какъ есть основаніе думать, относилось къ упосатѣ благоговѣнно и вѣроятно не въ силу одной боязни скомпрометровать себя воспрещеніемъ участія въ этомъ торжествѣ по недостоинству: преобладалъ не страхъ быть публично пристыженнымъ; преобладало искреннее убѣжденіе въ важности и назидательности самого обряда. Здѣсь, въ частности, могла въ благоприятномъ смыслѣ проявляться своеобразная, отличная отъ западной, особенность буддійской пси-

¹⁰⁷⁾ Mhv. II, 5, 1: 11, 7, 2 и 13, 1 3; 13, 4—6 и 8—11 и 16.

хологиі: способность развивать благоговѣнное настроеніе въ душахъ независимо отъ религіознаго импульса, путемъ одного нравственнаго анализа и исключительно моральнаго же подъема. Можетъ статься, что для отрѣшившихся принципиально отъ созданія своего «избавленія» на религіозной основѣ, тѣмъ необходимѣе было ревниво радѣть о той «чистотѣ», которая опредѣлялась сухими правилами Патимокки? За эту чистоту, какъ за послѣдній ресурсъ, должны были въ особенности цѣпляться тѣ, которымъ, по причинѣ ихъ малаго умственнаго развитія, ихъ «неучености», было не подъ силу проторить себѣ путь къ «избавленію» черезъ область одного знанія, при которомъ поведеніе, «дѣла» играли лишь добавочную роль. Вѣдь знаніе, по слову самого «Всезнающаго», было лишь для пемногихъ; чистоту же осуществить могъ всякій, даже и неученый, не мудрствуя хитроумно, простымъ путемъ строгаго согласованія съ данными правилами. Для такихъ простецовъ, неумѣвшихъ ипогда, какъ мы видѣли, читать и заучивать точно текста Патимокки, тѣмъ необходимѣе было внимать ей и провѣрять свою чистоту по ней въ собраніяхъ упасаты. Буддистамъ первыхъ поколѣній, далеко неизбалованнымъ вышними, культовыми проявленіями благоговѣннаго настроенія, даже эти блѣдныя въ ритуальномъ отношеніи собранія должны были казаться какимъ-то торжествомъ, и, по-своему, величавымъ, гдѣ полнозвучнымъ аккордомъ единодушно заечтатѣвалась любовь цѣлой общины къ своему уставу и вѣрность ему.

Труднѣе понять, какъ могли эти собранія развивать другую, естественную сторону благоговѣннаго настроенія души, — умирительную, — при той сухости, которою отличался весь обрядъ. Однако зачатки даже умиленія могли, при выше оговоренныхъ особенностяхъ буддійскаго духовнаго устроенія, сохраняться и развиваться хотя бы въ томъ личномъ смиреніи, которое заставляло исповѣдывать свою слабость и грѣховность предъ всею братіею, открыто и съ готовностью на безпрекословное принятіе епитиміи или иной, болѣе суровой кары. Какъ бы то ни было, нѣтъ поводовъ сомнѣваться въ фактической обоснованности позднѣйшихъ отзывовъ о томъ, что иноки первой поры отличались великимъ усердіемъ къ собраніямъ и спѣшили на нихъ въ соревнованіи другъ передъ другомъ, такъ, что каждый старался прійти раньше остальныхъ ¹⁰⁸⁾.

¹⁰⁸⁾ „Древніе старцы“ говоритъ Буддагосша. „любилъ проповѣдь: услыхавъ звонъ, на первый призывъ выходили, говоря: „я первый, я“

Добавочное углубленіе духовнаго смысла упасаты могло происходить въ вѣрующихъ скрытно, уклоненіемъ ихъ въ сторону религіонизаціи обрядовъ, религіонизаціи, хотя принципиально и осужденной Буддою, но тѣмъ не менѣе неудержимо развивавшейся въ благочестивыхъ кругахъ. Несмотря на свой первоначальный, часто-свѣтскій характеръ, эти упасатныхъ собраний стали настоящимъ праздникомъ, съ нѣкоторою священною окраскою въ воспріятіи какъ монаховъ, такъ и мірянъ. Это были во 1) дни поста ¹⁰⁹⁾, съ которыми у индусовъ искони соединялось понятіе чего-то священнаго, богоугоднаго, а во 2) то были дни отдыха, во время конхъ торговли и другія дѣла прекращались, равно какъ и охота и рыбная ловля ¹¹⁰⁾, а школы и суды были закрыты ¹¹¹⁾. Міряне должны были чистить эти дни не только облеченіемъ себя въ чистыя одежды, но и сохраненіемъ чистоты нравственной, то есть соблюденіемъ заповѣдей добродѣтельнаго поведения ¹¹²⁾. Впослѣдствіи къ этому прибавился обычай слушать въ эти дни поученія въ видѣ отрывковъ изъ священныхъ текстовъ, которые прежде прочитывались только монахами, а теперь, на Цейлонѣ и въ Непалѣ, читаются и мірянами-добровольцами, переходящими съ этою цѣлью изъ дома въ домъ ¹¹³⁾. Преобразить дни первоначальной, только нравственной, дисциплинарной провѣрки членовъ общины въ религіозное торжество народу было не трудно уже потому, что эти дни совпадали съ древне-языческими празднествами ново- и полнолуній, справлять которыя предписывали сборники священныхъ законовъ ¹¹⁴⁾, а въ буддійскомъ мірѣ сходное предписаніе праздновать дни упасаты нашло себѣ вліятельное выраженіе въ эдиктахъ Ашоки (Делийскій 5-й эдиктъ).

Тотъ же процессъ постепенной, полусознательной, непреднамѣренной религіонизаціи совершался примѣнительно къ періоду такъ называемой вассы, то есть совместнаго житія мо-

первый". Минаевъ. Прагматика, XVII. Мы уже упоминали о запрещеніи младшимъ монахамъ входить на собранія упасаты раньше старшихъ.

¹⁰⁹⁾ Hardy. Eastern Monachism, 257; Bowden, The Uposatha, p. 159.

¹¹⁰⁾ 5-й Делийскій эдиктъ Ашоки.

¹¹¹⁾ Satapatha-Brâhmana, 9, 5, 1, 6.

¹¹²⁾ Hardy. East. Monachism, 237 sqq.

¹¹³⁾ Id., 232.

¹¹⁴⁾ Âpastamba, I, 3, 9, 28; Gautama, XVI, 36; Mânu, IV, 113 и 128; Yajñavalkya, I, 146.

начовъ въ дождливую пору года. Выше было описано, какъ изъ чисто-физической необходимости дать пріютъ монахамъ въ непогожую пору постепенно выросли учрежденія буддійскихъ общежитій и какое вліяніе они оказали на внѣшній укладъ плоческой жизни. Теперь, въ добавленіе къ сказанному, должно отмѣтить, что установленіе неотлучаго пребыванія въ монастырѣ во время вассы, то есть въ теченіе цѣлыхъ четырехъ мѣсяцевъ, оказало существенное вліяніе и на развитіе духовнаго строя буддизма. Еще разъ и въ данномъ случаѣ предрасположеніе къ религіонизаціи первоначальныхъ, только бытовыхъ правилъ явственно проявилось вслѣдствіе совпаденія сроковъ вассы съ древнеиндусскими религіозными торжествами. Старый, традиціонный ритуалистическій календарь дѣлился на три времена года, по четыре мѣсяца каждое: лѣтнее, дождливое и зимнее. Наступленіе каждаго періода ознаменовывалось жертвоприношеніями въ дни полнолуній мѣсяцевъ Пальгуны, Ашади и Картикки или, по другому численію (мѣсяцемъ позже), мѣсяцевъ Чайтры, Сраваны и Маргасирти ^{114a)}. Какъ и въ другихъ случаяхъ, буддизмъ пріурочилъ и свой календарь къ тѣмъ же срокамъ ¹¹⁵⁾, а начало вассы опредѣлялъ отнести къ полнолунію Ашади (іюнь—іюль) или же къ слѣдующему затмѣю полнолунія (іюль—августъ) ¹¹⁶⁾, причѣмъ продолжительность вассы равнялась тремъ мѣсяцамъ ¹¹⁷⁾. Буддою не было введено ника-

^{114a)} О ведическомъ времяисчисленіи и календарѣ см. въ Grundriss d. Indo-ar. Philol. u. Alterthumsk. III B. 9 Hft. Thibaut, *Astronomie, Astrologie und Mathematik*, Strassburg, 1899, 7 sqq.

¹¹⁵⁾ О буддійскомъ календарѣ „по священному ученію Татататы“ см. Hsien-Tsang, *Records*, Book II, 4. Vol. I, pp. 72—73, Beal. Въ сингалезскомъ календарѣ лѣто начинается въ полнолуіе Пальгуны, дождливый періодъ въ полнолуіе Ашади, а зима въ полнолуіе Картикки. *Keyn. Manual*, 100. Это дѣленіе не совпадаетъ съ указаніями Пуэн-танга. — О тибетскомъ календарѣ—Waddell, *Lamaism*, p. 502 sqq.

¹¹⁶⁾ „Въ древнія времена“, повѣствуетъ Пуэн-тсангъ, I. c. p. 73, „монашеское братство, ссылаясь на священное наученіе Будды, держалось двойного срока пребыванія (въ монастырѣ) въ дождливую пору, а именно: или болѣе раннихъ, или болѣе позднихъ трехъ мѣсяцевъ, то есть или отъ 16-го дня 5-го мѣсяца до 15-го дня 8-го мѣсяца, или же отъ 16-го 6-го мѣсяца до 15-го девятаго мѣсяца“. По Васильеву (Минаевъ, *Праздники*, стр. XXIX, примѣч. 75-е) „лѣтованіе“ (васса) начиналось раннее — въ средней, а позднее въ послѣдней лѣтней лунѣ, съ 16-го числа.

¹¹⁷⁾ Минаевъ, I. c., стр. XXX. Тибетцы довольствуются вынѣ половиннымъ, то есть полуторамѣсячнымъ срокомъ: въ Пеланѣ только одинъ монастырь справляетъ „лѣтованіе“—тамъ же.

ких ритуальныхъ правилъ, обязательныхъ для выполненія во время вассы; однако, уже одно ся совпаденіе съ тѣмъ древнеиндусскомъ періодомъ года, которое преимущественно посвящалось изученію Ведъ ¹¹⁸⁾ и благочестивымъ бесѣдамъ и размышленіямъ, предрасполагало и будистовъ относиться къ этой порѣ съ особымъ благоговѣніемъ. Содѣйствовали тому же и чисто бытовья обстоятельства: монахи оказывались на цѣлыхъ три мѣсяца прикрѣпленными къ неотлучному пребыванію въ одномъ и томъ же мѣстѣ, обеспечивавшемъ имъ полную беззаботность и досугъ, а это вызывало потребность заполнить послѣдній чѣмъ-нибудь назидательнымъ. И вотъ, за неимѣніемъ культа, за отсутствіемъ молитвы, замѣною ихъ стали тѣ упражненія въ созерцаніи, о которыхъ мы будемъ говорить ниже, и предаваться которымъ вошло въ обычай преимущественно во время вассы, не даромъ носившей и названіе «уединенія, удаленія» отъ всего мірскаго.

Но созерцаніе касалось лишь каждаго въ немъ упражнявшагося въ отдѣльности или, по бѣльшей мѣрѣ, могло вліять на другихъ только какъ молчаливый примѣръ благочестиваго, сосредоточеннаго настроенія. Для болѣе широкаго и разнообразнаго назиданія требовалось еще наученіе братіи другъ другомъ, а также нужна была проповѣдь дхаммы и объясненіе послѣдней мірянамъ, усиленно притекавшимъ въ обители для поученія именно въ періодъ вассы и перѣдко просившимъ даже нарочито монаховъ проводить вассу у нихъ, мірянъ, въ отводимыхъ для того помѣщеніяхъ ¹¹⁹⁾. Въ эту-то пору произносилось большинство рѣчей и происходили тѣ собесѣдованія по поводу нихъ, которыя въ послѣдствіи вошли въ составъ сборниковъ суттъ. Во время этихъ бесѣдъ могли, разумѣется, обнаруживаться разномѣнія между братіей, а въ связи съ этимъ даже и обостренія ихъ взаимныхъ отношеній. Однако, какъ ни боялся организаторъ санги внутреннихъ раздоровъ въ ея средѣ, онъ все же не рѣшался изъ за этой опасности отказываться отъ обычая взаимпоученія, и когда узналъ, что нѣкоторые монахи, во избѣжаніе размолвокъ и збидѣ, возмож-

¹¹⁸⁾ Минаевъ, стр. XXIX.

¹¹⁹⁾ Такъ, напримѣръ, достопочтенный Упананда обѣщаль косальскому раджѣ Пасенади провести часть вассы у него: Mhv. III, 14; изъ этого разсказа видно, что по этому поводу возникла цѣлая конкурренція между желавшими пригласить къ себѣ монаховъ на „лѣтозаніе“.

ныхъ при бесѣдахъ. давали обѣтъ полного молчанія на все время вассы. онъ призналъ такой способъ охраны единства и согласія несостоятельнымъ и «глупымъ» и воспретилъ обѣтъ молчанія, заимствованный у титтхійскихъ подвижниковъ ¹²⁰); а для исправленія проступковъ, которые могли возникать подъ влияніемъ разномѣній, да и вообще случавшихся во время вассы, онъ, будто бы, предписалъ заканчивать этотъ періодъ особымъ обрядомъ. сроднымъ упасатъ. и. какъ и она, получившимъ нѣкоторое ритуальное значеніе и подобіе, если не прямо религіознаго, то все же благоговѣйнаго, священнаго обряда. Это было собраніе, носившее названіе павараны или павараны.

Въ основѣ павараны, какъ и упосаты, лежалъ актъ покаянія. и состояла она въ томъ, что каждый монахъ, начиная со старшаго по возрасту. спрашивалъ всѣхъ остальныхъ, одного за другимъ, не провинился ли онъ въ чемъ-либо передъ ними. не знаютъ ли они какой вины за нимъ, или не слышалъ ли кто о томъ отъ другого, или не въ подозрѣніи ли спрашивающей относительно «чистоты» (нравственной)? Онъ просилъ затѣмъ обнаружить предполагаемый или доказанный проступокъ, дабы можно было исправить его принесеніемъ покаянія; просьба эта повторялась трижды и произносить ее должно было въ описанной раньше почтительной позѣ умоляющаго. Очевидно, смыслъ павараны состоялъ въ томъ, чтобы, съ одной стороны, достойно закончить періодъ совместнаго пребыванія въ монастырѣ восстановленіемъ безупречныхъ взаимныхъ отношеній между монахами въ моментъ, предшествовавшій ихъ разставанію, а съ другой, чтобы вступить въ періодъ кочевого и, у многихъ, отшельническаго житія въ состояніи всемп засвидѣтельствованной духовной чистоты. Приписывая учрежденіе и этого обряда самому Буддѣ. Магавагга сообщаетъ и его приговоръ о значеніи павараны: «изъ нея будетъ явствовать, что вы, монахи, живете въ согласіи другъ съ другомъ, что вы искупаете содѣянные вами проступки и храните передъ очами своими правила двенадцати» ¹²¹).

Паварана должна была справляться въ теченіе двухъ дней, 14-го и 15-го послѣдняго полумѣсяца вассы ¹²²), въ составѣ

¹²⁰) Мhv. IV, 1, 11—13.

¹²¹) Id. IV, 1, 13—14

¹²²) Id. IV, 3, 1—2.

не менше пяти присутствующих; тамъ же, гдѣ нельзя было собраться въ такомъ числѣ, дозволялось приносить взаимопоканіе и въ меньшемъ составѣ, а пустынножительствующимъ или случайно оказавшимся въ одиночествѣ, разрешалось совершать паварану мысленно, испрашиваніемъ прощенія у отсутствующаго¹²³⁾. Паварана такимъ образомъ напоминаетъ собою тотъ «прощальный дець», который былъ въ обычаѣ и въ христіанскомъ монашествѣ, но передъ вступленіемъ въ постъ, тогда какъ у буддистовъ онъ заканчивалъ собою соответствующій посту періодъ. Лежавшая въ основѣ павараны, сама по себѣ превосходная потребность взаимопрощенія, къ сожалѣнію, опять не убереглась отъ вырожденія въ казуистическія формальности: какъ и по поводу другихъ «дѣяній», имѣвшихъ мѣсто среди братій, возникли и здѣсь недоумѣнія о томъ, кто можетъ и не можетъ участвовать въ паваранѣ, и почему не можетъ? А такъ какъ рѣчь шла здѣсь о покаяніи тайномъ, передъ отдѣльными лицами, которымъ предоставлено было право признать или отрянуть вину, то здѣсь, при собственной буддистамъ щепетильности въ подобныхъ случаяхъ, вопросы о правильномъ или ошибочномъ обвиненіи и о справедливой расцѣнкѣ проступка рпеквали получить еще болѣе острую форму выраженія, чѣмъ при всеобщей исповѣди. Поэтому опасенія впасть въ несправедливое обвиненіе возраста.п. и для ихъ устраненія творцы уставовъ не сумѣли придумать ничего лучшаго, какъ все ту же громоздкую и скользкую казуистику приимѣнительно къ отдѣльнымъ обстоятельствамъ и условіямъ сомнительнаго, неопредѣленнаго или двусмысленнаго свойства¹²⁴⁾. Въ связи же съ этимъ разрослась еще менѣе пужная казуистика вариантовъ правильныхъ и неправильныхъ условій выполнения собраній павараны¹²⁵⁾.

Последнимъ торжествомъ, прерывавшимъ монотонную жизнь санга, было такъ называемое собраніе ради катини. Катиную обозначали грубую суконную ткань для монашескихъ рясъ, въ изобиліи доставлявшуюся мірянами въ видѣ дара общинѣ. Матеріаль этотъ хранился въ складахъ общжитій до дня слѣдующаго за павараной, когда санга, передъ началомъ кочевого періода, собиралась въ полномъ составѣ для снабженія

¹²³⁾ Id. IV, 5.

¹²⁴⁾ Ступаи перечислены въ Магаваггѣ IV, 6 и 16.

¹²⁵⁾ Id. IV, 7—15 и 17—18.

необходимую одежду тѣхъ изъ монаховъ, которые нуждались въ ея обновленіи. Всѣ члены обществѣ обязаны были принять участіе въ кройкѣ, шитьѣ и окраскѣ одеждъ въ желтый цвѣтъ, причѣмъ вся эта работа должна была непременно окончиться не позже, какъ въ двадцатичетырехчасовой срокъ, включая въ него и распредѣленіе изготовленныхъ рясъ. Въ этомъ обрядѣ, не говоря уже о его ничтожнѣйшемъ содержаніи вообще, опять поражаетъ педантическая мелочность предписаній, его регулирующихъ: предусмотрены и оговорены 24 случая, когда катина можетъ оказаться «незаконно выполненной»; предусмотрено и формулировано кто, какъ и на чемъ долженъ разглаживать сукно, какъ кроить его и мыть. въ какой послѣдовательности распредѣлять одежды, въ какихъ случаяхъ лишать права на полученіе ихъ и т. д. и т. д.¹²⁶). Читая описанія этихъ мелочей, легко прійти къ убѣжденію, что основатель буддизма, столь прищипавшій значеніе добрыхъ дѣлъ для спасенія, оказывался тѣмъ не менѣе самъ «великимъ человѣкомъ на малыхъ дѣлахъ», дѣла даже не заслуживающія и названія дѣла. Но вотъ что уже совсѣмъ трудно понять не-буддизмскому настроенію: какъ можно было такую низменно-прозаическую процедуру, какъ распредѣленіе одеждъ, возводить въ какое-то праздничное торжество съ нѣкимъ ритуальнымъ значеніемъ? Если даже такіа хозяйственныя собранія и такіа убогія торжества могли возводиться во что-то культовое (въ смыслѣ праздника съ идейнымъ значеніемъ). — то насколько же пуста должна была быть сама душа участвовавшихъ въ этой церемоніи, насколько она была лишена потребности въ дѣйствительно священнослужебномъ, литургическомъ, сакраментальномъ!...

Не диво, что такое настроеніе у большинства не могло продержаться долго; не диво, что съ раннихъ поръ среди учениковъ того, «кто совершенно освободился отъ стремленія къ міру боговъ», пробудилась реакція въ эту, отвергнутую имъ сторону, и сталъ тотчасъ же зарождаться культъ новаго

¹²⁶) Описаніе торжества катины въ Mhv. VII, 1—3 и 13; короче—въ Палимаккѣ, у Минаева, стр. 75—76 и выписка (тамъ же, 76—77) изъ Gogerley, J. As. R. S. XIX, 478. Въ Бирманіи и на Цейлонѣ обрядъ этотъ, не будучи общеобязательнымъ (такъ какъ полученіе одеждъ дозволено и отдѣльнымъ монахамъ въ качествѣ личнаго имъ дара), не вымеръ и понынѣ: Sp. Hardy. East. Mon. 121 sqq. Cp. Bigandet, p. 49 ed. franc.

божественнаго существа, самого Будды. Въ концѣ перваго тома (стр. 613—623) я указалъ въ бѣглыхъ чертахъ на эти зачатки и на то, какимъ образомъ самъ Готама подалъ поводъ къ ихъ возникновенію и росту. Воспоминанія о немъ, почтительное отношеніе къ его рѣчамъ и дѣяніямъ, къ мѣстамъ, связаннымъ съ важными событіями изъ его жизни, къ мощамъ его въ изображеніямъ, а затѣмъ—молитвенныя обращенія къ нему, хвалебнаго, благодарственнаго и просительнаго свойства, и, наконецъ, принесеніе ему «невинныхъ» жертвъ, цвѣтовъ, плодовъ, риса, благовоній,—все, вмѣстѣ взятое, постепенно сформировалось въ настоящій культъ Будды и умножило обряды, празднества и торжества въ духовномъ быту послѣдователей. Какъ явленіе поры позднѣйшей, несвойственное буддизму первоначальному и даже противорѣчащее ему, эта эволюція буддійскаго культа лежатъ внѣ предѣловъ нашего изслѣдованія и по отношенію къ ней приходится ограничиться только замѣчаніемъ, что влеченіе въ ритуальную сторону сказалось неравномѣрно въ разныхъ школахъ и странахъ. Области, примкнувшія къ системѣ Магаiana, были затроцуты склонностью къ ритуализму значительно сильнѣе¹²⁷⁾, чѣмъ страны южныя, оставшіяся болѣе вѣрными первоначальной простотѣ обряда. Здѣсь помпмо упосать, павараны и катины, вошло въ повсемѣстный обычай празднованіе дней рожденія и кончины Будды¹²⁸⁾. О томъ религіозномъ значе-

¹²⁷⁾ О культѣ китайскихъ буддистовъ—Edkins. Chinese Buddhism. 2 ed. London, 1893, 205 sqq. п 239—272; особенно интересно сочетаніе буддійскаго ученія о перевоплощеніи съ характерными чертами общекитайскаго благочестія, т.е. съ культомъ предковъ и умершихъ (Edkins, p. 268 sqq.); результатомъ этого сочетанія являлась вѣра въ рай и адъ и въ возможность искупленія душъ изъ области наказаній молитвами и жертвами за нихъ; о происхожденіи и значеніи этихъ „заупокойныхъ“ службъ, съ подробнымъ ихъ описаніемъ, см. работу De Groot. Buddhist Masses for the Dead at Amoy (1885); о сходныхъ службахъ у ламантовъ—Koeppen. Die lamaische Hierarchie und Kirche, 324.—О буддійскомъ культѣ въ Тибетѣ подробныя свѣдѣнія у Waddell, Lamaism и въ его же Lhasa and its Mysteries. London, v. an. (1905) и Koeppen. Lamaische Hierarchie und Kirche.—О культѣ монгольскихъ буддистовъ—Koeppen и Позднѣевъ. Очерки быта буддійскихъ монастырей и будд. духовенства въ Монголіи. Спб. 1887; краткія замѣчанія еще у Подгорбувскаго. Буддизмъ. Вып. 1. Иркутскъ, 1900 и у Іером. Мессодія. Буддійское мировоззрѣніе или тамавизмъ. Изд. 2. Спб. 1902, 111 и слл. (описаніе калмыцкихъ хураловъ).

¹²⁸⁾ О празднованіи дня рожденія Будды на Цейлонѣ упоминаютъ Дипавамма, XXI. 28; XXII, 60 pp. 214 и 220 перевода Ольденберга, Len-

ни, которое получило среди вѣрующихъ воспоминаніе о «ночи просвѣтлѣнія», мы уже говорили раньше ¹²⁸). Въ добавленіе можно указать, что на Цейлонѣ и въ Сіамѣ установились еще одинъ весенній праздникъ (Авурады у сингалезцевъ, Сон-крапъ—у сіамцевъ) въ память объ «уничтоженіи Мары Буддою», то есть о побѣдѣ Готамы надъ духомъ зла,—торжество, повидимому, заимствованное изъ древнеиндусскаго весенняго праздника Холаки или Камадаханы ¹²⁹). Многочисленны были еще помѣстные дни почитанія мощей Будды, такъ какъ, судя по описаніямъ китайскихъ паломниковъ, очень многія мѣстности приписывали себѣ счастье обладать такими мощами ¹³¹), не очень-то строго придерживаясь того древняго преданія, по коему, тотчасъ же послѣ похоронъ Будды, его мощи были раздѣлены на три части: одну—для боговъ (дэвъ), другую—для демоническихъ существъ, наговъ, а третью для восьми царствъ, повелители которыхъ затѣяли споръ изъ-за обладанія мощами, споръ едва не окончившійся кровавымъ рѣшеніемъ ¹³²). Уже не восемь княжествъ въ Индіи, а, кажется, всѣ области, постепенно обратившіяся въ буддизмъ, претендовали на обладаніе частицами мощей Татагаты, и во множествѣ наиболѣе извѣстныхъ монастырей высились ступы, хранившія эти святыни, сіявшія будто бы сверхъестественнымъ свѣтомъ и про-

фоп. и Магавазы. pp. 212: 222. Торжество это совпадало съ полнолу-ніемъ мѣсяца Вайшаки, что еще разъ указываетъ на связь буддійскаго культа съ древне-индусскимъ ритуаломъ. Въ Гайѣ день Nirvāṇa Будды праздновался съ особенною торжественностью: сюда, говоритъ Пуэн-тсангъ, „собирались изъ разныхъ странъ раджи и толпы народы тысячами и десятками тысячъ, при звукахъ музыки, разбрасывая цветы, возливая ароматы, принося благочестивые дары и продолжая, послѣ заката солнца, торжество при свѣтѣ факеловъ“. Records. II, p. 117. Beal.—О путыицѣ въ опредѣленіяхъ дней зачатія, рожденія, „исхода“ (изъ дома), просвѣтлѣнія и Nirvāṇa Будды въ различныхъ мѣстностяхъ—тамъ же, I, p. 73. Пуэн-тсангъ объясняетъ эти расхожденія недостаточнымъ пониманіемъ „дуробожнымъ“, необразованными племенами языка „срединнаго царства“ (Индіи) при переводѣ текстовъ преданій о жизни Будды.

¹²⁸) Томъ I, стр. 617 и сл. ¹²⁹) Kern, Manual. 101.

¹³¹) Многочисленные факты—въ путешествіяхъ Фа-Хіена и Пуэн-тсанга.

¹³²) Первоначальная повѣсть о раздѣлѣ мощей—въ Магапариниб-бана-суттѣ, въ концѣ ея; ср. Hiuen-Tsang въ Records. II. 41 и Fo-sho-ling-tan-king, Varga 28, vv. 2218 sqq.

изводившія различныя чудесныя явленія ¹³³). Но особенном торжественностью отличалось на Цейлонѣ празднество въ честь зуба Будды ¹³⁴). Не ограничиваясь чествованіемъ частей тѣла Будды ^{134a}), распространяли поклоненіе на его одежды, на посохъ ¹³⁵), шетку и на другіе, принадлежавшію ему предметы ¹³⁶): на отпечатокъ его поги, на надписи, имъ будто бы начертанныя, и даже на тѣнь его, видимую для экзальтированныхъ созерцателей въ пещерѣ Гопалы! ¹³⁷).

Особый характеръ носило распространенное во времена процвѣтанія буддизма во многихъ мѣстностяхъ и будто бы паремъ Ашокою введенное ¹³⁸); торжество Панчаваршики или

¹³³) О нихъ любить упомянуть Цзэн-тсангъ, лавно оговариваясь, что не всегда и не всѣмъ даво быть свидѣтелями этихъ чудесъ.

¹³⁴) Описание у Фа-Гіава, ch. 35 въ Records. I. p. LXXV sqq. За 10 дней до праздника, послѣ торжественнаго объявленія о немъ, предписывалось привести въ порядокъ и украсить дороги для предстоявшей процессіи: 500 изображеній Будды въ разныхъ его перевоплощенія разставлялись по обѣ стороны пути, „превосходно написанныя разноцвѣтными красками и точно живыя по виду“; разбрасывались по дорогѣ цвѣты; обильно дымилась благовонныя куренія. Въ день самаго праздника (черезъ 10 дней послѣ памяти нирваны Будды) зубъ торжественно выносили изъ храма и везли по дорогѣ; по пути народъ встречать процессію щедрыми приношеніями. Дошедши до Абхайской вихары, святыню возлагали на жертвенникъ въ залѣ Будды, гдѣ духовенство и міряне, собравшись въ огромномъ количествѣ, жгли благовонія, возжигали свѣтильники и справляли всякія религиозныя церемоніи днемъ и ночью, безостановочно. По истеченіи 90 дней процессія возвращалась обратно въ первую вихару, гдѣ, въ особой часовнѣ, святыню можно было поклоняться во все дни постовъ. Ср. Hiuen-Tsang въ Records. II, 249.—Подробная исторія зуба Будды—въ произведеніи старѣйшины Дхаммакитти (умершаго въ 1197 г.) *The Dathavausa; or the History of the Tooth-Relic of Gotama Buddha. Pali Text and Translation by Mutu Coomara Swamy.* London, 1874; ср. Gerson da Cunha. *Histoire de la dent, relique de Ceylan* въ *Annales du Musée Guimet*. T. VII. p. 469. О празднествѣ этомъ въ настоящее время — Dathavausa, p. X в Hardy. *Eastern Monachism*, pp. 224 sqq. Во многихъ другихъ мѣстахъ также полагались зубамъ Будды: Hiuen-Tsang въ Records. I, 45; 67; 160.

^{134a}) Кости и части тѣла Будды: Records. I, 66; челюсть его и волосы—67 и I, p. CVII,

¹³⁵) *Travels of Sung-Yun* въ Records. I, p. CVII.

¹³⁶) Hiuen-Tsang въ Records. I, 45—46.

¹³⁷) *Sung-Yun. Records.* I, p. CVII—CVIII.

¹³⁸) Такъ полагалъ Stanisl. Julien, тогда какъ Кервъ, Maupal, p. 101 п., думаетъ, что упоминаемая въ 3-мъ эдиктѣ Ашоки анусамьяна была не торжественнымъ праздничнымъ собраніемъ, а днемъ провърочнаго по-

Наичаваршаларишада (а по другой терминологіи—Магамокшапаришада). Справлялось оно через пять лѣтъ и въ немъ участвовали какъ монахи, такъ и міряне, причемъ первые выполняли обрядъ, сходный, кажется, съ павараной, а вторые приносили въ этотъ день особо щедрые дары въ пользу сангя. въ такомъ составѣ и въ такихъ размѣрахъ, которые были совершенно немислимы въ ранніе дни буддизма и, конечно, не были бы разрѣшены его основателемъ. Для того, чтобы показать, какъ далеко отклонился буддизмъ позднѣйшій отъ своего первоначальнаго обѣта «ничего-не-имѣнія», приведемъ описаніе Гіуен-тсангомъ этого «великаго пятилѣтняго собранія»¹³⁹). «Царь страны въ эту пору сзываетъ къ себѣ шрамаповъ со всѣхъ четырехъ частей свѣта и они, подобно облакамъ, собираются сюда толпою: когда же соберутся, онъ украшаетъ мѣсто застѣданія, разставляетъ шелковые флаги и кушетки, развѣшиваетъ золотые и серебряные лотосы и шелковые занавѣсы позади тропа и устанавливаетъ сидѣнья для монаховъ. Затѣмъ царь и министры его приносятъ дары свои, послѣ чего царь произноситъ обѣщаніе отдать сангѣ своего коня съ сѣдломъ и упряжью и съ разными дорогими тканями и драгоценными камнями и иными вещами, потребными для шрамановъ, что и исполняется; а затѣмъ эти дары, за извѣстную цѣну, выкупаются обратно¹⁴⁰), тогда какъ въ другихъ мѣстахъ жертва разростается до отдачи царемъ «всѣхъ его владѣній, съ женою и дѣтьми и сокровищами страны, да и со своимъ тѣломъ въ придачу»: министры же и низшіе чиновники просятъ монаховъ вернуть эти дары за щедрый выкупъ¹⁴¹). Очевидно, обрядъ этотъ является отраженіемъ такого же неосторожнаго дара, будто бы совершеннаго по обѣту царемъ Ашокою, впавшимъ въ безуміе¹⁴²), и предназначенъ былъ служить символическимъ выраженіемъ готовности праведнаго буддиста принести въ жертву все сангѣ, какъ хранительницѣ высшаго блага, дхаммы.

сѣщенія очаговъ буддійскаго ученія званками его, дхаммамагама-трами, чрезъ каждые 5 лѣтъ.

¹³⁹) Records, II, 298 и Note 46.

¹⁴⁰) Records, I, p. XXVIII. См. объ этомъ празднествѣ еще Divyavadana, 405; 398; 403; 419; 429.

¹⁴¹) Records, I, 21; I, 51—52.

¹⁴²) Даранага. Исторія буддизма. перев. Васильева, Спб. 1869, 41.

Такимъ образомъ даже позднѣйшій южный буддизмъ лишь въ малой степени расширилъ культовую сторону духовной жизни, да и то, какъ мы видѣли, въ проявленіяхъ малосодержательныхъ по сущности и блѣдныхъ по формамъ выраженія. Естественно возникалъ поэтому вопросъ: чѣмъ же замѣнить остававшуюся неудовлетворенной потребность души въ благоговѣйномъ настроеніи и въ его проявленіяхъ? Въ отвѣтъ на этотъ запросъ Будда, на мѣсто молитвы и богослуженія, выдвинулъ бавану (бхавану) благоговѣйное размышленіе и созерцаніе ¹⁴³⁾. Призывъ къ нимъ многократно повторяется въ его рѣчахъ: «я показалъ вамъ способъ разбремененія, способъ освобожденія сердца, способъ преуспѣванія, способъ достиженія высшей сущности, способъ полного угашенія суеты; то, въ чемъ наставникъ, движимый любовью, участіемъ и жалостью, является должникомъ передъ своими учениками, это вы отъ меня получили; теперь васъ зовутъ къ себѣ дубровы пустыни и отшельническія кельи; предайтесь же созерцанію, дабы не быть праздными и не раскаяться впоследствии, блюдите эту заповѣдь мою!» ¹⁴⁴⁾. Доброкачественный монахъ не только не долженъ противиться созерцанію, но, наоборотъ, долженъ «горячо желать достигнуть во всей полнотѣ и широтѣ четырехъ степеней созерцанія, въ глубину сердца проникающихъ, уже при жизни блаженство дарующихъ» ¹⁴⁵⁾. Что же такое эти благоговѣйныя размышленія («медитация»), эти созерцанія?

Отмѣченная выше трудность усвоенія европейскимъ пониманіемъ буддійской психологіи и аскетики съ особенною яркостью обнаруживается примѣнительно къ баванамъ, развившимся постепенно въ сложную и объемистую систему, глубоко продуманную и послѣдовательно проведенную, но не легко проникаемую усилиями одного объективнаго анализа безъ тѣхъ индивидуальных переживаній, на которыхъ прежде всего зиждется ея убѣдительность и привлекательность. «Са-

¹⁴³⁾ „Тѣ внутреннія усилія, упражненія, видѣнія и переживанія, которыя обобщаются подъ терминомъ бававъ (Meditationen, Contemplationen), въ качествѣ источниковъ внутренняго пробужденія и очищенія, замѣняютъ въ не-теистическомъ буддизмѣ молитву теистическихъ религій“, говоритъ Зейденштюккеръ въ *Pali-Buddhismus in Uebersetzungen*. Breslau, 1911, 173.

¹⁴⁴⁾ *Majjhim. Nik.* VIII и XIX. В. I, S. 68 и 196 Neum.

¹⁴⁵⁾ *Idem.* VI. В. I, 43—49.

мыя разнородныя дѣйствія». говоритъ Зенденштиюккеръ. «входя въ область этой духовной тренировки, проникнутой чистотой и индусскимъ духомъ: тутъ и размышленія о конкретныхъ и отвлеченныхъ предметахъ, тутъ и упражненія вниманія приложеніемъ то механическихъ, то психическихъ средствъ: тутъ и постепенно возрастающія экстагическія состоянія («углубленія»), съ которыми связаны процессы интенсивнаго созерцанія: тутъ и устраненіе внутреннихъ къ тому препятствій, пробужденіе духовныхъ силъ, способностей и познаній, да и еще многое другое!»¹⁴⁶). Сами буддисты сознавали трудность опредѣленія баванъ, ихъ неуловимость точными разсудочными формулами: на вопросъ: «что такое сосредоточеніе?» Висудди-Магга замѣчаетъ: «сосредоточеніе многообразно и различно, и попытка дать исчерпывающій отвѣтъ не достигла бы цѣли, а только причинила бы еще большую путаницу; поэтому, ограничиваясь однимъ смысломъ всего, сюда входящаго, мы скажемъ: сосредоточеніе есть интенсивность достойныхъ (заслугу устанавливающихъ) мыслей»¹⁴⁷).

Разнообразіе и неопредѣленность содержанія системы баванъ однако не даютъ основаній думать, что входящее въ нее принято безъ разбора и оставлено въ хаотической смѣси. «Не всякое созерцаніе восхвалялъ Возвышенный», поясняетъ одна изъ суттъ¹⁴⁸), «и не всякое отменялъ онъ. Какое же одобрялось имъ?—Если люкъ пребываетъ вдали отъ желаній, вдали отъ вещей неспасительныхъ, въ сосредоточенно-разсудительной, спокойно-блаженной радости, въ священномъ состояніи перваго созерцанія; если, по окончаніи думъ и размышленій, онъ достигнетъ внутренней морской тишины, единства духа, достигнетъ свободной отъ чувствъ и мыслей, въ самоуглубленіи зараждающейся, священной радости, то есть достигнетъ втораго существеннаго созерцанія; если радостно-спокойнымъ пребудетъ онъ въ ненарушимомъ, духовномъ равновѣсіи, прозорливымъ, ясно сознающимъ, и еще пребывая въ тѣлѣ, ощущать то счастье, о коемъ праведными сказано: «прозорливый, въ духѣ непоколебимый живетъ блаженно», и этимъ осуществляетъ святыню третьяго созерцанія; если, наконецъ, отбросивши радости и страданія, уничтоживши прежнее веселье и

¹⁴⁶) Pali-Buddhismus, 339.

¹⁴⁷) Visuddhi-Magga, ch. III, 3 Warren, p. 282.

¹⁴⁸) Majjh-nik. CVIII. B. III. S. 94.

былую печаль, онъ осуществляетъ священіе безмучительной и безрадостной, ненарушимо-проницательной, совершенной чистоты, то есть, выполняетъ четвертое созерцаніе,—то такое именно созерцаніе и восхвалялъ «Возвышенный»¹⁴⁹).

Эта формула «четырехъ созерцаній» повторяется, можно сказать, безчисленное количество разъ въ суттахъ¹⁵⁰), которыя столь же шедры и на похвалы этого рода духовнымъ упражненіямъ. Необходимыми условіями и признаками «пѣннаго, одобреннаго» созерцанія являлись нѣкоторыя определенно выраженные требованія: во-1)—нравственное: необходимость пребыванія въ состояніи нравственной чистоты; во-2)—интеллектуальное: необходимость сосредоточенія вниманія, размышленія и разсужденія «на мысляхъ достойныхъ, заслугу сообщающихъ», по выраженію Висудд-Магги. Какое бы преимущество ни отдавалъ Будда знанію передъ добродѣтелью и совершенству познанія передъ праведностью поведенія, онъ тѣмъ не менѣе никогда не рѣшался говорить о ненужности или безразличіи нравственнаго начала: не даромъ такого рода доктрину, исходящую изъ устъ вольнодумца Макхали Госалы, онъ заклеивалъ названіемъ «худшей философіи». Подвигъ мудреца, съ его собственной точки зрѣнія, — не въ дѣлахъ, не въ добродѣтели, а въ овладѣніи истиной: по эта задача неосуществима безъ добродѣтели, хотя бы пассивно понимаемой, въ смыслѣ одного храненія нравственной чистоты. Подвигъ не исчерпывается ни одною добродѣтелью, ни однимъ знаніемъ: «подвигъ есть и знаніе, и добродѣтель», а нравственность есть «высшая жизнь» въ смыслѣ необходимой предпосылки къ овладѣнію знаніемъ»¹⁵¹). Созерцаніе, безъ этого предшествующаго условія своей успѣшности, окажется недостаточнымъ для достиженія конечной цѣли. Трогательное разъясненіе этого убѣжденія мы находимъ въ слѣдующемъ превосходномъ наставленіи Готамы: «повѣдую вамъ, Чундо, какъ должны вы осуществлятьъ освобожденіе («разбремененіе» отъ препятствій къ освобожденію): другіе будутъ впадать въ ярость, а мы—нѣтъ: вотъ какъ надо осуществлятьъ освобожденіе»

¹⁴⁹) Idem. S. 95—96.

¹⁵⁰) Особенно часто въ Среднемъ Собраніи, вaup., XXII. I B. S. 230. II. B. II. S. 15. f., Cf. B. III, S. 19 и многіе другіе тексты: ср. Anguttara-nikāya, Satukka Nipāta ubers. v. Bhikkhu Nyānatiloka. S. 90—92 44 ff., 49 f. Digha-nik. XVIII, 26. XXII. 21. XVII, 218 sq.

¹⁵¹) Samyutta-nik. I. 1, 5, 8 и II, 2, 10.

ніе: другіе будуть отнимать жизнь, а мы — нѣтъ; другіе будутъ брать не дарованное имъ, будутъ жить нецѣломудренно. будутъ болтливы въ рѣчахъ и грубы, себялюбивы, полны ненависти, будутъ злобы, лѣнны, хитры, тщеславны, несдержанны, а мы — нѣтъ; другіе будутъ друзьями зла, мы же — друзьями добра: вотъ какъ надо осуществлять освобожденіе. Ибо, говорю вамъ, Чундо, рѣшеніе сердца и его склонность къ добру есть нѣчто важное, такъ какъ все дурное приводитъ къ нищенному, а все хорошее къ возвышенному»¹⁵²⁾.

Сообразно съ этими руководящими началами, въ системѣ буддйскихъ размышленій и созерцаній, распадающейся на тройную воспитательную выправку (сикка, севка)^{152a)}, а именно: нравственную (аддисила), мыслительную, интеллектуальную (адичитта) и на дисциплину «высшей мудрости» (адипанна), тренировка нравственная, какъ видимъ, составляетъ хотя не первую по значенію, но первую по порядку усвоенія степень духовнаго устройства: она — предварительное условіе дальнѣйшаго духовнаго роста и подъема. Не касаясь пока активной стороны нравственной дисциплины, стороны притомъ сравнительно слабо развитой въ буддизмѣ, замѣтимъ, что и въ ней рефлексивный, разсудочный элементъ преобладаетъ надъ сентивнымъ и волевымъ. Даже въ области моральной, гдѣ приходится имѣть дѣло преимущественно съ порывами чувствъ и желаній и съ волевыми стремленіями, главное вниманіе буддйской духовной педагогикі обращалось все-таки не на непосредственную выправку чувствъ и воли, а на укрѣпленіе яснаго сознанія, примѣняющагося къ нимъ, на развитіе способности разбираться правильно въ побужденія и цѣляхъ, дабы одолѣвать дурное не прямымъ воспитаніемъ чувствъ, не закаломъ воли, а силою рефлексій, господствующей надъ всѣмъ этическимъ матеріаломъ. Ясное сознаніе и правильное разсужденіе (такъ казалось этимъ моралистамъ) не преминетъ съ успѣхомъ разоблачить несостоятельность безнравственнаго,

¹⁵²⁾ Majjh. nik. VIII, 1, 63- 66.

^{152a)} На вопросъ: „какія состоянія относятся къ ученчеству (sekklā)“? Dhamma-Saṅgani. Кн. III, ч. 1, гл. 2, § 1015, отвѣчаетъ: „четыре пути „невыключенныхъ“ и три высшихъ плода жизни отшельнической“; объ этихъ „плодахъ“ см. Digha-nik. Sāmaññaphala-Sutta. Въ противоположность секкѣ или ученчеству, асекка была состояніемъ, приложимымъ уже къ архату, уже къ прошедшему всю нужную дисциплину.

обличить его обманчивую привлекательность и внутреннюю безсодержательность и таким образом навѣрное парализуетъ влеченіе чувствъ, желаній и воли ко злу. Буддисту, съ его непониманіемъ сущности грѣха, а потому и съ ослабленнымъ пониманіемъ нравственнаго долга, осталось непонятнымъ не только христіанское «не еже бо хопу доброє творю, но еже не хошу злое, сіе содѣваю» (Римл. 7, 19) но и языческое «video meliora proboque, deteriora sequor». Отрицая бытіе разума Божественнаго, буддизмъ не знаетъ ничего высшаго, ничего болѣе мощнаго, чѣмъ разумъ человѣчскій, а потому и въ области нравственной переоцѣнивалъ его силу и дѣйственность. На вопросъ: «кѣмъ правится міръ, чьей власти подчиненъ онъ, съ чѣмъ бытіемъ связанъ онъ?» Будда отвѣчалъ: «*сознаніемъ* правится міръ; съ *сознаніемъ* связана судьба міра, могуществу *сознанія* подчиненъ міръ»¹⁵³). Поэтому и «пять высшихъ силъ борьбы» (*сека-балани*) Буддою признаваемыхъ, — всецѣло силы интеллектуальныя: довѣріе (къ ученію, основанному на ясномъ сознаніи), энергія мышленія, вдумчивость, созерцательная сосредоточенность и прозорливость¹⁵⁴). Буддійское отрицательное «освобожденіе», замѣняющее христіанское положительное спасеніе, утверждается не на чистотѣ поведенія и аскетическихъ подвигахъ¹⁵⁵), а на знаніи: «*разумнѣе* даруетъ подлинное освобожденіе отъ разрушенія, причиняемаго узами бытія»; только «полнотою *знанія* («вполнѣ знаніемъ», апаринья) духъ достигаетъ несравненнаго состоянія покоя»¹⁵⁶). Отсутствіе себялюбія есть путь добродѣтели; благожелательность — путь добродѣтели; правильное настроеніе (чувствъ) — путь добродѣтели; наконецъ, правильное углубленіе (пониманія, знанія) — благороднѣйшій и старшій изъ путей добродѣтели, древнѣй-

¹⁵³) Angutt. nik. Vierer-Buch, S. 339.

¹⁵⁴) Idem. S. 320. Angutt. nik. V, рѣчь 2, Majjh. nik. LXXXV. В. II. S. 460; здѣсь «силы борьбы» опредѣляются какъ 1) довѣріе къ Совершенному; 2) бодрость и энергія въ борьбѣ съ заблужденіемъ; 3) честность и искренность въ поствѣдованіи истинѣ, преподаваемой верховнымъ учителемъ или опытнымъ братомъ-инкомъ 4) мужество и сила въ сопротивленіи губительному и въ достиженіи спасительнаго, 5) острота ума въ разслѣдованіи мудрости. Ср. рѣчь 90-ю, В. II, S. 507. Позднѣе 1-ю «силу» распространили въ смыслѣ «довѣрія или вѣры» въ Будду, на дхамму и сангу. Dhamma Saugani, p. 14. Note 4.

¹⁵⁵) Vierer-Buch. Angutt. nik. IV, 426 ff.

¹⁵⁶) Iti Vuttaka. § 62, 63.

шій, неразрушямый, непреходящій путь»¹⁵⁷): и хотя мудрость и правильность не обходят ни одного изъ этихъ четырехъ путей, однако по степени важности послѣдному отдано очевидное предпочтеніе. «Впереди, о монахи, шествуетъ правильное познаваніе... Оно—двойное: одно—выгодное, пособляющее, но не лишенное суеты, другое—святое, чуждое суеты, сверхмірное, то, которое можно найти на («благородномъ») пути. Въ чемъ же состоятъ первое?»—«милостыня, свисхожденіе къ должникамъ, дары (неимущимъ)—не безсмыслица; есть поствъ добрыхъ и злыхъ дѣлъ: есть и жатва за нихъ: есть посясторонній и потусторонній міръ: есть родители (земные): есть и духовное рожденіе: есть на свѣтѣ священныя особы и подвижники, совершенные и законченные, уяснившіе себѣ сущность того и другого міра. ясно себѣ ихъ представляющіе и объясняющіе. Вотъ въ чемъ, монахи, правильное познаваніе, обильное помощью, полезное, но отъ суеты и заблужденія (все-таки) не избавленное. А каково же знаніе святое, чуждое заблужденій, сверхмірное, на (правомъ) пути обрѣтаемое? Это *знаніе*, возникающее въ святомъ сердцѣ (напомнимъ, что, по буддизму, сердце—центр не чувствованія, а мышленія), въ сердцѣ, чуждомъ заблужденія, находящемся на святомъ пути и доводящемъ этотъ путь до конца: это—*мудрость*, полная способностей и пособій; это разслѣдованіе истины до самой глубины, той истины, что ведетъ къ пробужденію; это—та мудрость, что обрѣтается на (благородномъ, то есть восьмириччюмъ) пути»¹⁵⁸). «*Несовѣстиво—глава (зла):* помните это!» внушаетъ Сутта-Нипата; «знаніе очищаетъ главу вмѣстѣ съ вѣрою, вдумчивостью, съ созерцаніемъ, рѣшительностью и силою»; «*освобожденіе совершается знаніемъ, очищеннымъ справедливостью и вдумчивостью и предшествующимъ разсужденіемъ объ ученіи (о дхаммѣ)*»¹⁵⁹). «Загрязненіе сердца нечистыми шлаками происходитъ отъ насплія чувствъ надъ разсужденіемъ; оттого и очищеніе сердца можетъ быть достигнуто только сосредоточенностью мысли на разсужденіи, свободномъ отъ участія чувствъ»¹⁶⁰).

Соответственно этимъ общимъ началамъ, въ этической дидактикѣ буддизма логическій элементъ преобладаетъ надъ пси-

¹⁵⁷ Angutt. nik. Vierer-Buch. S. 62—63.

¹⁵⁸ Majjh. nik. CXVII, III, 182—3.

¹⁵⁹ Sutta-Nipāta, т. I. 1026 и 1106.

¹⁶⁰ Majjh. nik. CXXVIII, III, 322—3.

хологическимъ. Особенности нравственной личности, различія характеровъ и темпераментовъ, своеобразности настроеній, связанныхъ съ поломъ, возрастомъ, выясненіе нормальнаго, здороваго и болѣзненнаго или уродливаго. — все это отходитъ здѣсь на второй планъ и возбуждаетъ лишь слабый интересъ; впередъ же постоянно выдвигаются разсудочныя соображенія общаго свойства, анализъ и критика нравственныхъ явленій съ точки зрѣнія основныхъ положеній дхаммы, приведенныхъ въ немногихъ, коренныхъ чертахъ, повторяющихся множество разъ съ непреклонной постоянностью, но и съ утомительнымъ однообразіемъ.

Въ этомъ же смыслѣ и въ этомъ направленіи и должны были складываться размышленія упражнявшихся въ нравственной тренировкѣ (адисила). Форма, разумеется, предоставлялась благоусмотрѣнію личному; однако образцы такихъ «медитаций» преподааны были въ изобиліи самимъ Буддою и его ближайшими сотрудниками. Болѣе чѣмъ вѣроятно, что многое, сюда относящееся, перешло потомъ въ тѣ изъ суттъ, которыя носятъ преимущественно этически-назидательный характеръ, какъ-то въ Дхаммападу, Сутта-Нипату, 42-членную сутту и т. п. Но въ произведеніяхъ этого рода нравственныя размышленія облекаются въ форму афористическую и образную, богатую иногда поэтически выраженными сравненіями и съ проблесками лиризма, кажется, въ наибольшей для буддизма доступной степени. Но другія, болѣе многочисленныя размышленія на этическія темы вошли въ составъ сборниковъ иного рода, въ обширныя собранія рѣчей и бесѣдъ, приписываемыхъ Буддѣ, въ Большое и Среднее Собраніе, въ Ангутарру — и Самютту-никаи, и застыли здѣсь, особенно въ двухъ первыхъ сводахъ, въ типично-буддійской формѣ пространныаго, педагогически-точно проведеннаго разсужденія, съ безчисленными повтореніями, соответствовавшими индусскому риторическому вкусу, а также и педагогической потребности точнаго заучиванія текстовъ. Изъ этихъ двухъ формъ вторая, тяжеловѣстная, была, несомнѣнно, наиболѣе древнею: по всему вѣроятію, изъ нея постепенно выработались болѣе краткія поученія въ афористическомъ стилѣ, въ видѣ извлеченій, приспособленныхъ къ пониманію болѣе широкаго круга слушателей, затруднявшихся усвоеніемъ медленно развивающагося разсужденія въ первоначальныхъ поученіяхъ. Мы видимъ различіе въ этихъ двухъ видахъ нравственныхъ размы-

штеній не по существу содержанія, а уже никакъ не можеть придавать краткимъ изреченіямъ значенія «созерпаній на темы религіозныя», какъ произвольно дѣлаетъ Зейденштюккеръ¹⁶¹⁾. Содержаніе, какъ сейчасъ увидимъ, тутъ и тамъ одинаковое: все однѣ и тѣ же основныя, пессимистическія темы буддійской дхаммы, темы чисто-правдивнаго характера, безъ какихъ-либо религіозныхъ мотивовъ, за исключеніемъ тѣхъ случаевъ, когда, мимоходомъ, въ обращеніяхъ къ мірянамъ, приспособительно къ ихъ еще несовершенному міровоззрѣнію, упоминается изрѣдка о бogaхъ и о небесныхъ радостяхъ. Но не слѣдуетъ забывать, что въ этическихъ сборникахъ именно такіе тексты являются, очевидно, назидательными поученіями практическаго свойства, а не теми для «углубленій» въ сущность ученія: это указанія для правдивнаго поведенія, но не темы для философскихъ этическихъ думъ.

Въ качествѣ нагляднаго подтвержденія сказаннаго, а также и для непосредственнаго ознакомленія съ содержаніемъ, духомъ и стилемъ, описываемыхъ произведеній буддійской аскетики, приводимъ образцы обонъ родовъ ихъ. Вотъ, для начала, одна изъ главъ Дхаммапады о нечистотѣ, редактированная въ томъ элегическомъ тонѣ, который сталъ преобладающимъ въ памятникахъ лирической словесности. «Ты сталъ подобенъ листу увядшему; вѣстники смерти приблизились къ тебѣ; стоишь ты у порога псохода твоего, и нѣтъ у тебя запасовъ (спль) для пути предстоящаго. Создай себѣ островъ (спасенія); усердно потрудись, будь мудрымъ! Когда нечистота твоя будетъ сметена прочь и станешь ты свободнымъ отъ вины, тогда увидешь ты въ мірѣ избранныхъ (черта народнаго живновоззрѣнія, отмѣченная уже выше). Жизнь твоя приходитъ къ концу; близокъ ты къ смерти; нѣтъ тебѣ мѣста отдыха на пути, и нѣтъ силъ для свершенія его. Создай же себѣ островъ спасенія; усердно потрудись и будь мудрымъ! И когда нечистота твоя сметется прочь и станешь ты свободнымъ отъ вины, тогда не увидешь ты сызнава въ кругъ рожденій и смертей (черта подлиннаго буддійскаго ученія, безъ приспособленія къ популярнымъ взглядамъ). Пусть праведный, подобно ювелиру, отмечающему шлаки серебра, сметаетъ прочь нечистоты свои, одну за другой, постепенно. Пятно (изъятъ) молитвъ—неповтореніе ихъ: пятно жилищъ—невѣстительность ихъ: пятно тѣла—вляость: пятно стража—беззаботность; дурное поведеніе

пятнает женщину; скупость пятнает благотворителя; запятнаны, загрязнены всё пути зла въ здыномъ мірѣ и въ будущемъ. Но есть пятно худшее всѣхъ другихъ: это—невѣдѣніе, пятно величайшее изъ всѣхъ. Сбросьте же съ себя это пятно и станьте незапятнанными! (подчеркиваніе основной тенденціи: дхаммы—первенства знанія сравнительно съ праведностью)... Уничтожающій жизнь, неправду глаголющій, недарованное приѣмлющій, къ чужой женѣ устремляющійся, хмелю предающійся (перечень основныхъ запретительныхъ правилъ монашескаго обѣта) полкапываетъ уже и въ этомъ мірѣ свои корни... Тотъ же, въ комъ эти чувства убиты и вырваны до основанія, тотъ обрящетъ покой днемъ и ночью... Нѣтъ путей по воздуху, и не становятся саманомъ посредствомъ однихъ внѣшнихъ приѣмовъ (прогестъ противъ популярнаго ритуализма). Міръ тѣшится суетою: татагаты же (будды) свободны отъ суеты. Нѣтъ путей по воздуху, и не становятся саманами извнѣ. Никакія существа не вѣчны: пробужденные же (будды) пребываютъ непоколебимыми во-вѣкъ»¹⁶⁰).

Мы отмѣтили въ этомъ общедоступномъ лирическомъ ученіи, носящемъ форму буддійскаго псалма, свободное сочетаніе основныхъ положеній буддійскаго подлиннаго ученія съ чертами популярныхъ вѣрованій и общедоступной морали. Взглянемъ теперь на сходную тему о нечистотѣ тѣла, повторенную въ Сутта-Нипатѣ, съ большею выдержанностью строго-доктринальнаго тона и, вмѣстѣ съ тѣмъ, очень типичную, какъ образецъ для «нравственнаго созерцанія». «Тѣло, связанное костями и жилами, облеченное надкостницею и мясомъ и прикрытое кожею, съ виду кажется не тѣмъ, что оно есть. Внутри его вмѣщаются кишки, желудокъ, печень, абдоменъ, сердце, легкія, почки, селезенка, вмѣстѣ со слизью, слюною, потомъ, лимфою, кровью, подуставною жидкостью, желчью и жпромъ. Девятью путями непрестанно вытекаютъ нечистоты изъ тѣла: выдѣленія глазныя—изъ глазъ, ушныя—изъ уха, слизь—изъ носа, мокрота и желчь—изъ рта, а потъ и грязь—черезъ все тѣло... И вотъ безумецъ, водпмый невѣжествомъ, мнитъ, будто составленное изъ всего этого есть нѣчто прекрасное! Когда же это тѣло лежитъ передъ нами мертвымъ, вздутымъ и поблѣднѣвшимъ, когда уносятъ его на кладбище, тогда даже ближніе не дорожатъ имъ: псы и шакалы, волки и черви по-

^(160a) Dhammapada, ch. 18, vv. 235 sqq.

жирають его; вороны, коршуны и всякая иная тварь поглощают его. Но шлокъ, одаренный разумѣніемъ, внимавшій словамъ Будды, этотъ достовѣрно и вполне знаетъ, что такое тѣло, ибо онъ созерцаетъ его такимъ, каково оно въ дѣйствительности есть. Каково тѣло мертвое, таковое же оно и живое; такимъ же и живое стапеть! Отбросьте же вождельніе тѣлеснаго, вождельніе къ внутренности и внѣшности тѣла!.. Это, всего на какихъ-то два фута простирающееся тѣло люди любятъ, несмотря на его нечистоту, зловоніе, переполненность разпородными тлѣющими веществами и уже при жизни смердящее. Тотъ, кто, будучи въ такомъ-то тѣлѣ, еще превозносится или презираетъ другихъ.—что онъ такое, какъ не слѣпецъ, и что это, какъ не самоослѣпленіе!»¹⁶⁰⁶).

Приблизительно тѣ же темы мы встрѣчаемъ и въ большихъ сборникахъ рѣчей, приписываемыхъ Буддѣ, но тамъ—уже въ формѣ пространной, изложенными съ соблюденіемъ всѣхъ обычныхъ приемовъ правильной назидательной бесѣды. Такова, напримѣръ, въ Ангуттара-никаѣ характеристика человека «дурного и худшаго, чѣмъ дурной» и ихъ противоположностей—«человѣка хорошаго и лучшаго, чѣмъ хорошей». «Кто такой дурной человекъ, о монахи?»—«Это—разрушитель жизни: это тотъ, кто беретъ вещи, ему не предоставленныя, кто ведетъ дурной образъ жизни въ чувственныхъ похотахъ, произноситъ слова лживыя, клеветническія, грубыя слова, бѣгаетъ бесполезное; тотъ, кто похотливъ, настроенъ зложелательно, кто преданъ ошибочнымъ воззрѣніямъ... А кто еще хуже, чѣмъ дурной человекъ? Это тотъ, кто, самъ разрушая жизнь, приводитъ и другихъ къ разрушенію жизни», и такъ далѣе,—по всѣмъ пунктамъ предыдущаго перечня злыхъ качествъ, послѣ чего слѣдуютъ, буквально тѣми же самыми словами повторяемыя, описанія противоположныхъ типовъ «добраго и болѣе, чѣмъ добраго человека»¹⁶⁰⁷). Наконецъ, въ Маджимма-никаѣ тѣ же характеристики повторяются въ еще болѣе пространной формѣ, съ добавочными, мелочными поясненіями по каждому пункту, вслѣдствіе чего первоначальная тема, общая всѣмъ редакціямъ приведенныхъ поученій и сводящаяся въ сущности къ правиламъ буддійскаго иноческаго обѣта, разрастается въ подробной обработкѣ въ длин-

6) Sutta-Nipāta, I, 11, vv. 193 sqq.

7) Anguttara-nikāya, IV, 204.

ное разсужденіе о «тройкой неправедной и праведной жизни въ дѣлахъ, четверицей—въ словахъ и опять тройной—въ мысляхъ»^{160г)}.

Какъ бы высоко ни цѣнили сами буддисты такую педагогическую разработку этическихъ томъ, безпорочно, несравненно выше такихъ благонамѣренныхъ словоизверженій надо поставить отрывистыя, иногда пестро и беспорядочно написанныя другъ за другомъ, краткія моральныя изреченія Дхаммапады, облакающіяся порою въ поэтическіе образы и проникнутыя своеобразнымъ, умирно-тихимъ лиризмомъ. Вотъ нѣсколько, научачу взятыхъ, примѣровъ этого рода поученій. «Ни въ небѣ, ни въ глубинахъ морей, ни въ нѣдрахъ горъ нѣтъ въ цѣломъ мірѣ мѣста, гдѣ могъ бы человекъ освободиться хотя бы отъ единого, совершеннаго имъ дѣла. Ни въ небѣ, ни въ глубинѣ морей, ни въ нѣдрахъ горъ нѣтъ въ цѣломъ мірѣ мѣста, гдѣ смерть не застигла бы смертнаго»^{160д)}. Или: «если человекъ другъ самому себѣ, пусть онъ бережно слѣдитъ за собою; но меньше мѣрѣ, пусть хотя бы въ одну изъ стражъ ночныхъ сторожить онъ себя. Да направляетъ каждый себя сперва къ тому, что его самого касается, и лишь потомъ уже до поучаетъ другихъ: такъ избѣжитъ мудрый страданія. Если себя самого сдѣластъ человекъ такимъ, какимъ быть наставляетъ онъ другихъ, тогда, будучи хорошо самоподчиненнымъ, онъ подчинитъ себѣ и другихъ; ибо трудно себя подчинить. Только Самъ—владыка самого себя, и кто иной могъ бы стать его повелителемъ? Самого себя покоривши, человекъ обращаетъ такого владыку, равнаго коему по достоинству можно найти лишь среди немногихъ. Зло, въ себѣ самомъ человекомъ свершенное, въ себѣ зачатое, въ себѣ возвращенное, сокрушаетъ, дробитъ безумнаго, какъ алмазь дробитъ другіе драгоценныя камни. Злообильный же объять уже врагомъ, какъ дерево обвито узлами плюща... Самимъ человекомъ творится зло, на себя самого обращаетъ зло страданіе; самимъ же собою и очищается человекъ отъ зла. Само по себѣ взымается и ниспадаетъ чистое и нечистое, и никто не можетъ очлстить другого. Ради обязанности передъ другимъ, какъ бы велика ни была она, не забывай обязанности передъ самимъ собою и, признавши послѣднюю, непрестанно будь бдителенъ

^{160г)} Majjhima-nikāya, XLI.

^{160д)} Dhammapada, ch. 9, vv. 127--129.

къ ней» ^{160е}). Или еще: «не слѣдуйте закону зла! не живите легкомысленно! не слѣдуйте ученію аживому! не будьте друзьями міра! Воспрями, не предавайся лѣни! Иди во слѣдъ закону добродѣтели! Добродѣтельный благоденствуетъ и въ здѣшнемъ мірѣ, и въ будущемъ. Взираи на міръ, какъ на дождевой пузырь, какъ на марево взираи на него: Царь смерти не узрѣть того, кто такъ смотритъ на міръ. Взгляни на этотъ міръ, сверкающій подобно царственной колесницѣ: безумныя тонуть въ немъ, мудрые же не прикасаются къ нему. Бывшій безпутнымъ и ставшій трезвымъ сіяетъ въ мірѣ, какъ мѣсяцъ, выплывающій изъ облаковъ. Тотъ, чья злая дѣла покрыты добрыми, сіяетъ, какъ мѣсяцъ, выплывающій изъ облаковъ. Міръ мраченъ: малочисленны въ немъ зрячіе, малочисленны устремляющіеся къ небу, подобно птицамъ, вырвавшимся изъ сѣти. Лебеди мчатся путемъ солнца, чудеснымъ путемъ парятъ они черезъ эфиръ: мудрецы влекутся прочь отъ міра, побѣдивши Мару и спутниковъ его. Но лучше царствованія на землѣ, лучше переселенія на небо, лучше владычества надъ всѣми мірами награда Сотапатги, первый шагъ по пути святости» ^{160ж}).

Обиліе нравственныхъ темъ, въ сборникахъ назидательныхъ афоризмовъ, даетъ основаніе думать, что этого рода темы очень часто предлагались для усвоенія и напоминанія какъ мірянамъ, такъ и монахамъ, особенно новопачальнымъ: по крайней мѣрѣ многіе изъ относящихся сюда текстовъ сохранили обращенія къ тѣмъ и другимъ. Восьма вѣроятно, что такія общедоступныя темы регулярно включались въ будто бы самимъ Готамю рекомендованныя ежедневныя размышленія, утреннія, полуденныя и вечернія ^{160а}). Тѣмъ не менѣе, какъ уже я имѣлъ случай замѣтить, въ системѣ баванъ созерцанія нравственныя составляли лишь первую, низшую ступень духовнаго подъема. Болѣе возвышенною по достоинству и болѣе глубокою по проникновенію въ святилище истины считались дисциплина «высшаго размышленія», адичитта ¹⁶¹)

^{160е}) Idem, ch. 12, vv. 157 sqq.

^{160ж}) Id., ch. 13, vv. 167 sqq.

^{160и}) Majjh. nik. XXXII, I, 343. Въ наставленіи сыну своему Будда многократно твердитъ: „ты долженъ упражняться, Рахула, любвеобильно, радостно, въ равновѣсін духовномъ пребывая, упражняться“. Id. Речь LXII.

¹⁶¹) Cittam принадлежитъ къ числу многозначущихъ терминовъ въ буддической условной психологической терминологіи: если въ общен

и дисциплина «высшей мудрости», адипанна^{161a)}. Каждая изъ

дусскомъ духовномъ обиходѣ читта могла означать то вниманіе, то мышленіе и представленіе, то намѣреніе и волю, то духъ (и его органъ—сердце), разумъ, интеллигенцію (см. С.-Петербург. Словарь с. х. т. то въ буддійской системѣ духовной тренировки читта понималась тройко: то какъ сила мыслительная, т. е. какъ разумъ, то какъ органъ ея—область духа или, по-буддійски,—сердце, то, наконецъ, какъ продуктъ дѣятельности той силы—мысль, познаніе. Вотъ почему „учебникъ буддійской психологій“ Дхамма-Сангави (кн. I, ч. I, гл. I, § 6) даетъ такое ея опредѣленіе: „читта есть мысль, разумъ, сердце: это то, что ясно; это идея въ области духа; это способность духа—интеллектъ, это скандъ интеллектуальности, это элементъ, приспособленный для процесса представленія чего либо интеллектномъ“. Сходно съ терминомъ „читта“ понимается и примѣняется, хотя самостоятельно отъ него опредѣляется, понятіе „сатта“: „мышленіе, размышленіе, рефлексія, рождаемая изъ соприкосновени (контакта) съ элементомъ, приспособленнымъ для представленія (чего либо)“.

^{161a)} К. Ризъ-Дэвидсъ (Dhamma-Sangani, p. 17. Note 2) говоритъ: „найти для термина „райна“ равнозначущее европейское выраженіе есть одно изъ тяжкихъ испытаній въ буддійской философіи. Пробовали передавать терминъ словами „разумъ, интеллектъ, прозрѣніе, наука, разуміе и знаніе“... и каждое изъ этихъ понятій можетъ, въ томъ или явомъ данномъ примѣненіи, означать „райна“. Главная трудность выбора состоитъ въ опредѣленіи: означала ли для буддистовъ райна функцію разума, или же агрегатный продуктъ известной функціи разума, или же, наконецъ, то и другое? Въ Majjh. nik. I, p. 292 (=XLIII рѣчь, I, 460 перев. Неймана) имѣющимъ панню называется тотъ, кто, въ силу ея, понимаетъ природу страданія. Въ Digha nik. I, 124 (=IV, 23. Dial. of t. Buddha, I, d. 156) самъ Будда говоритъ, что райна состоитъ въ известныхъ интеллектуальныхъ достиженіяхъ, какъ-то: джананъ, въ прозрѣніи въ измѣняемость сущаго, въ полученіи ментальнаго образа самого себя, въ силахъ (магическихъ) шддв, въ обладаніи космическимъ зрѣніемъ и слухомъ, въ прозрѣваніи состоянія духа другихъ людей, въ памяти о своихъ прежнихъ бытіяхъ и въ устранивіи всѣхъ порочныхъ наклонностей. Буддагоша въ Visuddhi—Maggā, ch. XIV, отличаетъ панню отъ савви и вивьяви, приписывая ей не только различіе того же, что доступно и имъ, то есть чувственныхъ объектовъ, а также пмъвичности, страданія и несубстанціальности, но и знаніе „Пути“. Для него это „интеллектъ, въ смыслѣ высшей силы“. Да и въ отвѣтъ Готамы всѣ эти достиженія описываются какъ силы интеллектуальныя. Тѣмъ не менѣе ясно, что терминъ не означалъ простого умственнаго процесса, доведеннаго до известной степени сложности, а что онъ понимался въ смыслѣ интеллектуальнаго процесса, вырабатывавшагося въ согласіи съ известною системою понятій, имѣвшихъ объективную цѣнность для всѣхъ послѣдователей буддизма. Вотъ почему (при уясненіи панни) лучше будетъ обростить такіе терминъ, какъ „разумъ, интеллектъ“ или „повиманіе“ и предпочесть „мудрость, или знаніе, или науку, или философію“ въ ихъ усвоеніи и примѣненіи разумомъ даннаго субъекта“. Въ

нихъ имѣла свое особое предназначеніе и руководствовалась особыми методами ^{161а}).

Въ основѣ той и другой лежали процессы интеллектуальныя, частію—разсудочно-мыслительныя, частію—мистически-интуитивныя, различныя притомъ по интенсивности воспріятія и возбужденія. Результатомъ адичитты, выправки высшего размышленія, является самато, покой ¹⁶²), то-есть временное успокоеніе духа посредствомъ временнаго же устраненія препятствій къ нему. Плодомъ же адипанни были випассана ^{162а}), то-есть глубочайшее прозрѣніе въ основныя истины (три существенныхъ свойства бытія и такъ называемыя четыре благородныхъ истины), овладѣніе ими и сліянiе съ ними. Самато есть такимъ образомъ состояніе, еще связанное съ настоящимъ міромъ (локія) ^{162б}), тогда какъ випассана въ своемъ конечномъ пунктѣ

этомъ же смыслѣ и мы обозначаемъ адипанню термивомъ „высшей мудрости“ съ условной, буддѣйской точки зрѣнія. О pâna и sañña ср. замѣчанія Р. Дэвидса въ Dial. of the Buddha. I, p. 252. Note 1.

^{161б}) Объ этихъ процессахъ см. Angutt. nik. III, 81; III, 53.

¹⁶²) Samatha (по Петерб. Словарю Gemüthsruhe, Seelenruhe) въ Дхамма-Сангаи, кн. I, ч. I, гл. 1, § 54 и тамъ же § 11, опредѣляется какъ покой и самососредоточенность, при устойчивости и неразвлекаемости мысли: это „способность и сила правильнаго сосредоточенія“, но и „миръ (покой) въ области вѣчнаго идеала“: (locutaram cittam); гл. 5, § 358. По биккху Нянатилока (Ann. 13 къ Einer Buch. (Angutt. nik. I.) samato есть „посредствомъ „углубленій“ (джанъ) приобретенное непоколебимое спокойствіе“.

^{162а}) Vipassanâ (по Петерб. Слов. „bei den Buddhisten richtiges Erkennen“: по Рису-Дэвидсу — „ясновидѣніе или интуиція“) по Дхамма-Сангаи, I. c. §§ 55 и 16, есть „мудрость“, подъ которою подразумѣваются „пониманіе, позн. и разслѣдованіе истины (а именно „4-ой истины“), различеніе, отграниченіе, эрудиція, обширность и острота знанія; критическая способность, рефлексія, анализъ, широта взгляда, „догадливость, способность руководить (ходомъ мысли), прозорливость (ясновидѣніе), понимливость, возбуждаемость (къ разслѣдованію истины); это—мудрость, какъ способность, мудрость, какъ сила, мудрость, какъ мечъ (для усѣкновенія пороковъ), мудрость, какъ возвышенное, мудрость, какъ свѣтъ, мудрость, какъ слава, мудрость, какъ блескъ, мудрость, какъ камень многоцѣльный; отсутствіе тупости, жажда истины, правильная оззрѣнія,—вотъ что такое эта мудрость“.

^{162б}) Lokiyâ (по К. Рису-Дэвидсу—„связанное съ кругомъ бытія, составляющее часть его“; по Дхамма-Сангаи кн. 3, ч. I, гл. 3, § 1093, это „мірскія (свѣтскія) состоянія, хорошія, дурныя и неопредѣленныя, относящіяся къ мірамъ чувствъ и формъ и къ (области) безформенности.

есть уже нечто трансцендентальное (локуттарра) ^{162в)}. Первое осуществимо усилиями даже и таких лиц, которыя еще не вступили на путь высшего знанія и нраведности; но зато эта степень духовнаго развитія еще не завершительная, не открывающая еще доступа въ высшую область мудрости и въ нирвану ^{162г)}. Ею даруется, какъ сказано, только временное успокоеніе и какъ бы предвкушеніе дальнѣйшаго духовнаго прогресса. Этотъ же послѣдній достигимъ лишь при овладѣніи випассаною, которая открываетъ послѣдній путь, къ нирванѣ, использование коего возможно только для законченнаго праведника, арьи, архата.

Духовное настроеніе, образующее почву, необходимую какъ для адичитты, такъ и для адипанни, есть самади. то своеобразное психическое состояніе, дать опредѣленіе коего европейскою терминологіей очень затруднительно ^{162д)} и которое,

^{162в)} Lokuttara—„то, что въ мірѣ, но не отъ міра“ (въ свойствъ его и въ зависимости отъ него). По Дхамма-Сангави, кн. 1 ч. 1 гл. 5, § р. 42, мысль, обращенная къ локуттарѣ, занята „высшимъ идеаломъ“; (ср. § 504 sqq. „преслѣдованіе высшего идеала“; по Буддагосъ это „путь къ идеальному“ (lokuttara—māgo).—Тамъ же, р. 92. Note.

^{162г)} Многократно повторенныя параллели между саматою и випассаною даны въ IV книгѣ Ангуттара-никкая: Vierer Buch. S. 195; 196—7; 198—200; 333—338; приводимъ первое сравненіе: „четыре рода людей, братія, встрѣчаются на свѣтъ: какіе же четыре? Одинъ приобретаетъ внутренній, душевный покой (самату), но не приобретаетъ прозрѣнія въ высшее знаніе (випассану); у другого есть прозрѣніе въ высшее знаніе, но нѣтъ внутренняго, душевнаго покоя; у третьяго нѣтъ ни того ни другого, а у четвертаго имѣется то и другое“.—Отсюда ясно, что оба состоянія считались независимыми другъ отъ друга, и высшее, второе, не обезпечивало обладанія влзшимъ, первымъ.

^{162д)} По Петербургскому Словарю samādhi (въ наиболѣе подходящемъ здѣсь смыслѣ) есть „Vertiefung; die auf das Höchste gerichtete Aufmerksamkeit, tiefe Andacht“; но также и „Zusammensetzung, Verbindung, in Ordnung-bringen, das Bringen in Harmonie, in Übereinstimmung“, а въ третьемъ смыслѣ—„Rechtfertigung einer Behauptung, Beweis“. По Speyer. Die indische Theosophie, Leipzig, 1914, 246, „der Ausdruck Samādhi heisst soviel wie das deutsche „Andacht“; er bedeutet nicht nur Aufmerksamkeit, sondern auch die ehrfurchtsvolle Stimmung der Verehrung, mit welcher man sich im Geiste dem Höheren nähert“. По Oltramare. J. Histoire des idées théosophiques dans l'Inde. T. I. Paris, 1907, pp. 332—333, самади есть „une concentration intense et absolue de l'esprit“, въ которой „sujet et objet ne font plus qu'un“. в.п. по выраженію Yoga-Sutra I, 41: „у того, чьи интеллектуальныя функціи подавлены (взъяты), у того происходитъ сосредоточеніе и существованіе (со-бытіе, консубстанціалія) субъекта

за немѣнимъ въ буддизмѣ подлинной религіозности, приходится приблизительно обозначать, какъ благоговѣйное настроеніе, отданное думамъ о важнѣйшихъ, священнѣхъ истинахъ, созерцанію ихъ и мистическому сліянію съ ними. По степени

воспринимающаго, объекта воспринимаемаго и акта воспріятія".—Такъ же точно (примѣнительно къ югѣ) толкуеть самади Гарбе. *Sāṃkhya und Yoga*, 44: „Zustand in welchem das Denken mit seinem Objekt vollständig in eins zusammenfließt"; онъ же въ *Die Sāṃkhya-Philosophie*, 277: eine bis zur Bewusstlosigkeit gesteigerte Versenkung Сходно—Deussen. *Gesch. d. Philos.* I, 1, 62: „eine in der Hemmung der Gedankenschäftigkeit bestehende Versenkung".—Виды самади по ученію юги изложены у М. Маллера (Шесть системъ индѣйской философіи, 246 и сл.), замѣчающаго, что „всѣ запутанныя подраздѣленія этихъ родовъ созерцанія не особенно ясны". О зависимости буддѣйскихъ понятій о самади отъ юги—Sénart. *Bouddhisme et Yoga* въ *Revue de l'histoire des religions*. XII, 345 ss. Сенартъ и Ольденбергъ. *Buddha*, 2, 4 Aufl., находятъ, что входящія въ составъ самади четыре „углубленія" или джаны „тѣснѣйше соприкасаются даже въ частностяхъ спеціальной терминологіи съ объясненіями этихъ четырехъ состояній доктриною юги". Несомнѣнно, что и въ самилъ буддѣйскихъ текстахъ, вапримѣръ, въ Дикха-пикахъ, I (*Brahma-jāla-sutta*), 24, о четвертой джанѣ упоминаются какъ о духовномъ опытѣ, извѣстномъ уже до-буддѣйскимъ подвижникамъ. Но по I) самади не исчерпывается одними джанами и не вполнѣ съ ними совпадаетъ: джаны—временныя, прерывающіяся экстаатическія состоянія; самади же—постоянный, упрочившійся навыкъ или способность духа; а въ 2) самый терминъ „*Samādhi*" не находится ни въ одномъ изъ индусскихъ произведеній болѣе раннѣхъ, чѣмъ буддѣйскія Питаки (древнѣйшій изъ санскритскихъ текстовъ, гдѣ онъ встрѣчается, есть Маитра-Упанишадъ); Rh. Davids въ *Introduction* къ *Subhā-sutta* въ *Dialogues of the Buddha*. I, 265—266. Въ Питакахъ, говоритъ Ризъ-Дэвидсъ, этотъ терминъ всегда обозначаетъ только извѣстное общее, духовное состояніе и не имѣетъ конкретнаго примѣненія, которое ему, подъ именемъ джавъ, придавалось, кажется, раньше. Когда и какъ буддистами „или ихъ непосредственными духовными предшественниками" было установлено и введено новое, расширенное обозначеніе самади, какъ „самосредоточенія"; какъ, постепенно, при такой замѣнѣ, физическаго состоянія (джанъ) отошли, по расцѣвкѣ, на задній планъ сравнительно съ духовными состояніемъ, обозначаемымъ терминомъ самади.—это вопросы не рѣшенные, по мнѣнію Ризъ-Дэвидса, который даетъ нѣкоторыя разъясненія о нихъ въ своемъ *Yogāyasaṃgama Manual*, 1906, pp. XIV—XXVIII. Въ сравнительно позднѣйшемъ источникѣ, *Dhamma-Saṅgani* (р. 13, Note, англ. перевода Каролины Ризъ-Дэвидсъ) находимъ слѣдующее описаніе самади: „она называется самосредоточеніемъ и своею отличительною чертою имѣетъ отсутствіе блужданій, развлеченій (вниманія), своею сущностью—сочетаніе во-одно состояній духа, изъ нея происходящихъ, а съдѣствіемъ—спокойствіе или мудрость, ибо сказано: „пробывающій въ мирѣ познаетъ: онъ видитъ вещи такими, каковы онъ есть".

интенсивности различали дwoякую самади: полную (аппана-самади), вращающуюся еще въ области, доступной для рефлексии и разсужденія, и упачара-самади, уже переходившую за предѣлы разсудочнаго и «сосѣдную», «порубежную» съ самой непосредственно открывающейся, высшей истиннои. Для процессовъ, относящихся къ адичиттѣ и для порождаемыхъ ими слѣдствій, нужна была первая, полная степень самади; для процессовъ же адипанни и для ея продукта випассаны— вторая. Чтобы уяснить себѣ это, на первый взглядъ не совсемъ понятное распредѣленіе степеней самади, слѣдуетъ принять во вниманіе, что какъ бы высоко ни ставилъ буддизмъ интеллектуальную силу разсужденія и рефлектирующаго сознанія, тѣмъ не менѣе онъ и ея функціи считалъ помѣхою своей верховной задачѣ, освобожденію отъ субъективнаго бытія. Онъ видѣлъ въ нихъ послѣдній оплотъ обособленнаго существованія личности: пусть вымерло въ мудреца чувство: пусть замерли въ немъ желанія и воля: пусть прервались дѣла, родители кармы и возродители пакыбитія!—все это еще не конецъ! Пока еще шевелится разсужденіе, пока не убито всякое сознаніе, Я еще живо, а съ нимъ и возможность возрожденія на почвѣ слѣдствій прежде свершенныхъ дѣлъ. Поэтому на вершинной степени мудрости—долой и сознаніе! только съ его упраздненіемъ отверзается дверь въ неопредѣлимую безграничность и вѣчность прваны. Подготовкою этого послѣдняго шага мудрости и является полное напряженіе умственныхъ силъ, та «полная» самади, которая требуется и даруется дисциплиною адичитты. Адипанни же идетъ уже по новымъ, новымъ путямъ; порождаемое ею состояніе випассаны уже переходитъ за предѣлы и ресурсы процессовъ разсудочнаго сознанія. Это не та длинная, постепенно развертывающаяся, но всегда ограниченная и потому всегда условная цѣль наведеній, сравненій и умозаключеній, которою орудуютъ научное и философское мышленіе. Випассана есть непосредственное, внутреннее созерцаніе и переживаніе созерцаемыхъ высшихъ истинъ, являющихся здѣсь не идеально, въ качествѣ отвлеченныхъ выводовъ и умозрительныхъ обобщеній, а реально, въ качествѣ актовъ-фактовъ абсолютно объективныхъ, независимыхъ ни отъ чего субъективнаго; и наоборотъ, за упраздненіемъ всего личнаго, духъ, достигшій тѣмъ самымъ освобожденія отъ условнаго, предѣльнаго, невѣчнаго, объединяется здѣсь съ высшею, абсолютною, всеобъемлющею, и потому не-

опредѣлимою и (разсудочно) непостижимою объективностью и реальностью. При такихъ свойствахъ випассаны ясно, что ей не нужны и даже препятственны ресурсы и методы, которыми пользуется предшествующая область духовной дисциплины; излишни здѣсь процессы «высшаго мышленія», необходимые для адичитты и потому требующіе «полной» самади. Здѣсь же, въ адипаннѣ, самади пріобрѣтаетъ иной характеръ, не объемлющій «*полноту*» подготовительныхъ средствъ, а «*приближающійся*» къ непосредственному овладѣнію искомою цѣлью, вслѣдствіе чего эта, высшая самади и именуется вводящимъ на первый взглядъ въ недоумѣніе терминомъ «*приближающагося*» благоговѣйнаго созерцанія ^{182a}).

По той же причинѣ не являются здѣсь непремѣнно нужными (хотя оказываются и допустимыми) тѣ различныя экстагическія состоянія, которыя въ области адичитты обыкновенно слѣдовали за особенно напряженными условіями сосредоточеннаго «высшаго мышленія». Конечно, и вторая самади была состояніемъ экстагическимъ, но по существу, какъ и по формамъ проявленія, инороднымъ, тѣмъ экстазы и трансы предыдущихъ степеней духовнаго подъема; она была возвышеннопроще и спокойнѣе въ силу своего приближенія къ царству безусловнаго; ни въ чемъ положительномъ, а потому и ни въ чувственномъ, ни въ мыслительномъ, какъ ограничивающемъ абсолютное, она себя уже не проявляла.

Въ строгомъ смыслѣ высшая самади и порождаемое ею состояніе випассаны были неопредѣлимы и неопишуемы: они были не доказуемы, а лишь показуемы; ихъ можно было только пережить; научиться же имъ при помощи какихъ-либо стороннихъ пособій и внѣшнихъ средствъ считалось невозможнымъ. Они являлись плодомъ, завершавшимъ долгій путь предшествующей духовной дисциплины. Но зато въ предыдущей, во второй области этой дисциплины, въ адичиттѣ, вращавшейся еще въ сферѣ «высшаго мышленія», наученіе ея задачамъ и тренировка въ способахъ ихъ рѣшенія была, наоборотъ, соотвѣтственно сложнѣе. Это, несомнѣнно, — самая запутанная, хотя и наиболѣе разработанная изъ областей тройной системы духовной дисциплины (сикки). Здѣсь — таинственная.

^{182a}) О запутаныхъ и въ различномъ смыслѣ примѣнявшихся понятіяхъ упачары и адипанни см. Rhys Davids, *Yogāsāstra-Manual* pp. XI, съ истолкованіемъ котораго я въ данномъ случаѣ расхожусь.

мистическая сфера такъ называемыхъ джанъ (джханъ—jhāna), «углублений» «погруженій», освоиться съ которыми по однимъ ихъ блѣднымъ и неопредѣленнымъ описаніямъ для ума, чуждаго этимъ своеобразнымъ переживаніямъ, не только крайне трудно, но даже едва ли возможно ¹⁶³⁾.

Самади есть сосредоточеніе мысли на одномъ опредѣленномъ объектѣ, доводимое постепенно до такой интенсивности, что мысль о чемъ-либо иномъ становится совершенно исключенною. Въ своемъ законченномъ видѣ такое состояніе уподобляется «полному морскому затишью, штилю», какъ сим-

¹⁶³⁾ Чтобы въ этомъ убедиться, достаточно прочесть столько разъ повторяющееся въ Среднемъ Собраніи описаніе „четырехъ созерцаній“ (джанъ), которое не даетъ даже приблизительнаго понятія объ этомъ мистическомъ состояніи. Больше удовлетворительное описаніе въ Dighanik. IX, Potha-pāda-sutta, въ Dial. of the Buddha. I, pp. 248—251; ср. Angutt. nik. I, 20, 62 и Vierer-Buch. S. 394. Наиболее удачное, и притомъ краткое, описаніе, пожалуй, даю въ 22-й суттѣ Дикха-никаи: „монахъ, освободившійся отъ чувственныхъ вожделѣній и дурныхъ мыслей, вступаетъ въ 1-ю джану и пребываетъ въ ней, вмѣшающей въ себя думу и разсужденіе, рожденныя въ уединеніи и полныя радости и довольства. Подавивши ихъ, онъ вступаетъ во 2-ю джану, само-вызванную, рождаемую отъ сосредоточенія, полную радости и довольства; въ ней духъ, свободный отъ думъ и разсужденій, возрастаетъ въ спокойствіи и увѣренности относительно пребыванія въ области возвышеннаго. Далѣе же, разочаровавшись въ радости, онъ пребываетъ въ спокойномъ созерцаніи и бдительномъ самообладаніи, ощущая въ тѣлѣ своемъ то довольство, о коемъ арии говорятъ: „спокойно и бдительно созерцательный живетъ въ довольствѣ“. Такъ вступаетъ онъ въ обитель 3-й джавы. А далѣе, отложивши и довольство, и недовольство, отрѣшившись и отъ счастья, и отъ унынія, прежде ощущавшихся, онъ вступаетъ въ 4-ю джану, въ восхищеніе (экстазъ) полной чистоты, бдительности и ненарушимости (душевнаго равновѣсія), не чувствуя ни довольства, ни блаженства, ни страданія. Это и есть то, что называется правильнымъ экстазомъ“. Въ Дхамма-Сангави, кн. I, ч. 1, гл. 2, §§ 160—166, изложена четверная система джанъ (обычная), а въ §§ 167—175—пятерная, сравнительно рѣдко встрѣчающаяся; она получается отъ радѣльнаго, вѣднвовременнаго упраздненія витакки и викары (vitakko K. Рись-Дэвидъ переводитъ „conception“, а Majjh. nik., рвчи XIX и XXI, разуметь подъ ними идеи, понятія, мысли; викара же есть „дискурсивное мышленіе“; викара, сравнительно съ витаккою, должна была выражать движеніе и удержаніе (своеніе) содержанія, добровольно влагаемаго субъектомъ въ свое мышленіе, въ отличіе отъ произвольныхъ, первичныхъ воспріятіи витакки. Dh. Sang. pp. 10—11. Note. Выборъ между 4-ю и 5-ю системами джанъ предоставлялся на усмотрѣніе педагога, приспособлявшагося къ частнымъ свойствамъ учениковъ или къ специальной цѣли производившагося наставленія.

волу всеобъемлющаго единства знанія, не нарушаемаго никакими частными опредѣленіями и различіями. Это и есть то, къ чему призываетъ Будда во многихъ своихъ рѣчахъ: «погрузиться духомъ въ глубь, достигнуть успокоенія сердца, водворить штиль», «осуществить внутреннюю тишину» ¹⁶⁴). Состояніе это достигается постепенными «углубленіями», переходами отъ одной степени благоговѣйнаго созерцанія къ другой.

Первое «углубленіе» уже свободно отъ желаній и отъ дурного и отлпается «вдумчиво, спокойно-блаженною бодростью» ¹⁶⁵). Но настроеніе это еще связано съ мышленіемъ и ощущеніемъ. Слѣдующія три степени «углубленія» свободны отъ того и другого въ смыслѣ необходимой подчиненности имъ, въ смыслѣ неизбежной зависимости отъ *опредѣленныхъ* чувственныхъ впечатлѣній и отъ *опредѣленныхъ* же мыслительныхъ объектовъ. Къ огорченію для изучающаго, различіе этихъ степеней другъ отъ друга затруднено крайне смутнымъ описаніемъ ихъ. Вторая степень изображается такъ: «по устраненіи чувствованія и размысленія, (упражняющійся) достигаетъ тишины внутренняго моря, достигаетъ единства дула, свободы отъ ощущеній и мыслей, въ блаженной, въ самоуглубленія рождающейся радости». Еще туманнѣе описаніе третьей степени, въ которой новымъ элементомъ является, помимо тѣлеснаго, физическое, «тѣлесное» опознаніе и усвоеніе достигнутаго раньше блаженства: «въ радостномъ покоѣ пребываетъ онъ, въ равновѣсіи духовномъ, пронизательно, ясно сознательно испытываетъ онъ въ тѣлѣ то счастье ^{165a}), о ко-

¹⁶⁴) Majjh. nik. CVI. III. 70—71 Neum; I. 484.

¹⁶⁵) Тамъ-же

^{165a}) Эта радость (pīti, въ отличіе отъ sukham) не носитъ характера чувственнаго удовольствія; она даже не входитъ въ складку чувствъ, а относится буддйской психологіей въ складку сансары: это «сложное психическое состояніе, „центрально психологическаго происхожденія“; оно возникаетъ изъ воспріятія не ощущеній, а идей; по воспріятію же, проникаетъ собою весь организмъ, но въ видѣ не чувственнаго, а духовнаго восторга, испытываемаго однако и всею физическою стороною организма. Dhamma-Sangani, p. 11—12. Note; ep. Visuddhi-Magga. ch. 4 и Rhys-Davids. Yogāvacara-Manual, ch 7. Позднѣе (у Буддагоши) пытались дать понятіе объ этомъ состояніи расчлененіемъ его на пять вариантовъ: восторженная дрожь радости, вызывавшая замираніе тѣла; вспышка радости, молніи подобная; волна радости, подобная ощущенію утопавшаго, выброшеннаго на берегъ; экстазъ, въ которомъ объятый нѣтъ какъ бы парить по воздуху, и, наконецъ,—все заливающая, все пропикающая радость.

торомъ праведными сказано: «непоколебимый въ духѣ, прозорливый живетъ блаженно». Наконецъ, четвертая степень характеризуется «упраздненіемъ какъ радости, такъ и страданія, отпаденіемъ прежняго веселья и прежней печали и вступленіемъ въ область безстраднаго и безрадостнаго, немѣняющагося, духовно-ясновидящаго и вполне чистаго состоянія» ¹⁶⁶).

Въ добавочныхъ разъясненіяхъ всѣмъ четыремъ степенямъ приписывается еще опознаніе своей независимости отъ другихъ существъ и отъ самого себя ¹⁶⁷). Первой степени свойственны пять отрицательныхъ и пять положительныхъ качествъ ^{167a}): свобода отъ желаній, отъ ненависти, отъ разслабляющей усталости, отъ недовольства, отъ колеблющейся неувѣренности (шаткости вѣры), а съ другой стороны—присутствіе радостной бодрости, блаженства и единства (цѣльности) настроенія духа при сохраненіи въ дѣйствіи процессовъ чувствованія и мышленія ¹⁶⁸). Но чувства и мысли здѣсь уже не увлекаютъ въ дучину губельныхъ вожделѣній: «видитъ ли мудрецъ формы, доступныя зрѣнію, слышитъ ли тоны, обоняетъ ли запахи, ощущаетъ ли вкусовые воспріятія, осязаетъ ли осязуемое, мысленно ли познаетъ что-либо,—ощъ ни къ чему изъ этого не ощущаетъ склонности, ни съ чѣмъ не

¹⁶⁶) Majjh. nik. XLV. B. I, 484; ср. Id. XIX. I, 192-3; XXXVIII, I, 426. LXXIX. II B. 353 ff. и др.

¹⁶⁷) Id. XIII. I, 139—140.

^{167a}) Пять „препятствій или помѣлъ, называемыхъ также цѣпями и покрывалами, скрывающими отъ духовнаго взора истинныя свойства вещей и дѣлъ (Digha-nik. XIII, 30. Dial. of t. Buddha), очень часто упоминаются въ большихъ сборникахъ суттъ, особенно въ Среднемъ Собраніи, напр., рѣчи 6, 22, 68, 112, 151 и др.; лучшее описаніе освобожденія отъ этихъ цѣпей—въ Digha-nik. II, 68—74. Число „цѣпей“ однако часто доказуется различно: верѣдко упоминается только отрешъ цѣпейхъ (такъ въ первыхъ изъ указанныхъ суттъ Средняго Собранія; тоже въ Dhamma-Sangani § 1002 sqq., но тогда разумѣется шное, чѣмъ въ „5 цѣпяхъ“, а именно: признаніе ученія о личности (о субстанціальности человеческого Я), сомнѣніе относительно Будды, дхаммы и санги и „зараза обрядности и вѣдшними правилами“. Насчитываютъ шегда и 10 цѣпей (чувственность, отвращеніе, самоинвнне, одурманиваніе себя умозрптельными мнѣніями, сомнѣніе, увлеченіе вѣдшними правилами и обрядностью, желаніе повторнаго бытія, зависть, алчность (въ разныхъ проявленіяхъ ея), песьжество Dhamma-Sangani, § 1113.

¹⁶⁸) Majjh. nim. XLIII. I, 464.

связываетъ какихъ-либо умысловъ. Но такъ какъ похоть, зложеланіе и дурныя мысли быстро овладѣваютъ тѣмъ, кто не бдительно относится къ своимъ мыслямъ, то онъ, наоборотъ, усердно ревнуетъ о бдительности, оберегаетъ свое мышленіе, ревнивымъ дозоромъ ограждаетъ свою мысль. И вотъ въ этомъ-то праведномъ обуздываніи чувствъ онъ и испытываетъ внутреннее, непоколебимое счастье» ¹⁶⁹).

Какъ видимъ, тренировка чувствъ на этой первой ступени адичитты ввѣрена разсудительности. Иначе не могло и быть: система духовнаго устройства, отказывавшаяся заранѣе отъ стремленія къ высшему реальному благу, къ Богу, не могла, конечно, противодѣйствовать влеченіямъ любви, именно, къ земному и матеріальному настроенной, силуку любви къ высшему, къ божественному; чувство, даже въ своемъ наилучшемъ смыслѣ, въ «смыслѣ любви божественной, оказывалось такимъ образомъ исключеннымъ уже на первой степени самадхи, и все духовное водительство было сосредоточено въ силахъ одного разсужденія. Здѣсь, болѣе, чѣмъ гдѣ-либо въ предѣлахъ буддійскихъ горизонтовъ, — царство «яснаго сознанія», сообразно съ формулою, считавшеюся классической: «ясно сознательно входить и уходить мудрецъ; ясно сознательно взираетъ и отворачивается онъ; ясно сознательно движется: ясно сознательно носить рясу и чашу; ясно сознательно ѣсть и пить, жуется и смакуетъ, ясно сознательно опорожняется; ясно сознательно ходить, стоять, сидеть, спать и бодрствовать, говорить и молчать онъ» ¹⁷⁰). Этимъ путемъ «очищаются шлаки духа, причиняющіе хромоту его».

Но, вмѣстѣ съ тѣмъ, здѣсь же раскрывается и недостаточность первой степени духовнаго подъема: «вѣдь и это первое созерцаніе—составное, изъ разнаго сочетанное; а все составное, все соединяемое подвержено колебаніямъ, измѣненіямъ и должно пройти» ¹⁷¹). И вотъ, все, что здѣсь еще есть облекающагося въ форму, все чувствами воспринимаемое, мыслью различаемое и осознаваемое, все это предстаетъ теперь предъ мудрецомъ какъ пзмѣняющееся, скорбное, немощное, растерзуемое, болѣзненное, разрушимое, беспильное, падучее, суетное, ничтожное. И отъ всего этого очищаетъ онъ сердце свое, направляя его туда, гдѣ есть покой, гдѣ цѣль, гдѣ поворотъ къ раство-

¹⁶⁹) Id. I, II, II. 14.

¹⁷⁰) Тамъ же.

¹⁷¹) Id. III, II 20.

рению, къ угашенію. И такимъ образомъ обрѣтаетъ онъ упраздненіе призрачнаго и переходитъ во вторую степень углубленія, которая, къ сожалѣнію, такъ же, какъ и третья, не вызвали настолько же детальныхъ поясненій, какъ только что изложенная характеристика первой степени. Замѣчается такимъ образомъ не только неравномѣрность въ выработкѣ опредѣленій стадій духовнаго подъема, но иногда и спутанность въ распредѣленіи отличительныхъ изъ чертъ. Такъ состояніе тѣлеснаго блаженства, сопровождающаго ростъ духовный, обыкновенно возводимое въ признакъ третьей степени, въ нѣкоторыхъ текстахъ ¹⁷²⁾ приписывается не ей одной, а всѣмъ четыремъ, въ совершенно одинаковой формулировкѣ: «это тѣло проицаетъ, наполяетъ, наполняетъ и насыщаетъ онъ спокойно-рожденною блаженною радостью, такъ, что ни единой, даже малѣйшей частины тѣла не остается непасыщенной ею».

Зато четвертая степень описана опять болѣе подробно: мы узнаемъ здѣсь, что «духъ, ставшій вдумчивымъ, очищеннымъ, выправленнымъ, гибкимъ, крѣпкимъ, неподатливымъ на заблужденія, направляется въ сторону воспоминательнаго познаванія прежнихъ формъ своего бытія ^{172a)}. Онъ напоминаетъ прежнюю жизнь, другую, третью, двадцатую, сотую, тысячную, стотысячную; напоминаетъ времена многихъ зачатій міровъ и концовъ ихъ и всѣ подробности своего пребыванія и участія въ бытіи ихъ: и наученый этими безчисленными пережизнями и превратностями бытія, онъ направляетъ свой духъ далѣе, на опознаніе исчезнувашаго во всѣхъ существахъ, имѣвшихъ начало. Небеснымъ, просвѣтленнымъ, сверхземнымъ взоромъ видитъ онъ, какъ минуютъ и возвращаются существа, заурядныя и благородныя, прекрасныя и безобразныя, счастливыя и несчастныя, и познаетъ, что всѣ они появляются вновь, сообразно съ дѣлами своими: «творившія злое дѣломъ, словомъ или мыслію, по разложенію тѣла, послѣ смерти, попадаютъ на недобрый путь, въ гибель, въ адскій міръ, а творившія благое—на путь блаженный, въ міръ небесный». Еще же далѣе направляетъ онъ духъ свой на опознаніе и угаше-

¹⁷²⁾ М. LXXVII. II, 325—327; CXIX. III, 207 ff.

^{172a)} Образцомъ для «того „воспоминательнаго познаванія“ послужилъ, вѣроятно, рассказъ Будды о своихъ переживаніяхъ, сюда относящихся: Majjh. nik. IV. I B, 33 ff.; ср. съ этимъ рассказомъ Digha-nik. I, 31 sq. и въ II, 93 въ Dial. of. t. Buddha. I, pp. 27—28; 90—91.

ніе обмана (заблужденія); въ согласіи съ истинною познаеть оня: «вотъ въ чемъ страданіе: вотъ его происхожденіе: вотъ его уничтоженіе и вотъ путь, къ его уничтоженію ведущій». И въ этомъ сознаніи его собственный духъ освобождается отъ оковъ заблужденія, иллюзии и суеты, отъ суеты бытія, отъ призраковъ заблужденія. И восходитъ предъ нимъ истина: «въ освобожденномъ—освобожденіе; изсякла жизнь; свершена святость; выполненъ подвигъ; міръ сей болѣе не существуетъ» ¹⁷³).

Какъ видимъ, конечный результатъ долгаго и труднаго процесса буддійскаго духовнаго воспитанія въ трійственной системѣ спки совпадаетъ, въ только что приведенной формулѣ, вполнѣ, и даже дословно, съ тѣмъ, что нѣкогда пережилъ самъ Будда и чему училъ оны уже въ Бенаресской проповѣди, да и во всѣхъ послѣдующихъ своихъ рѣчахъ и бесѣдахъ.

То, что дхамма преподавала теоретически чрезъ первоначальнаго учителя, а потомъ черезъ священные тексты, это самое каждый вѣрующій, стремившійся къ архатству (къ состоянію высшей праведности), долженъ былъ пережить самъ, на своемъ личномъ, внутреннемъ опытѣ: средствомъ же къ тому и являлась система духовной тренировки, въ особенности во второй своей части, обнимавшей такъ называемое высшее мышленіе. Цѣлью относившихся къ ней «углубленій» было, какъ мы уже говорили, такое сосредоточеніе думы на избранной для созерцанія темѣ, что все вниманіе и всѣ другія силы духа обязались бы отданными ей одной, съ упраздненіемъ (временнымъ) всего остального. Но люди зрѣлаго духовнаго опыта хорошо знали, что преодолѣть разсѣянность ума и оградить отъ развлекающихъ соблазновъ мыслительную сторону челоуѣка не легче, а, пожалуй, даже труднѣе, чѣмъ чувственную ¹⁷⁴). Часто приходилось наблюдать, какъ лица, уже достигшія высокихъ степеней духовнаго подъема, уже успѣшно погружавшіяся въ процессъ благоговѣйнаго созерцанія, затѣмъ или утрачивали эту способность, вслѣдствіе впаденія въ грѣхъ ¹⁷⁵), или же и безъ такой вины испытывали

¹⁷³) Majjh. nik. LI. B. II. 16—18.

¹⁷⁴) Samyutta-nikāya. II, XII. 62: даже невѣжественный свѣтскій челоуѣкъ можетъ пресытиться тѣломъ; но не можетъ оны пресытиться духомъ, сознаніемъ, утратить усладу ими и освободиться отъ нихъ».

¹⁷⁵) Случаи этого рода не разъ указываются въ джатакахъ, напримеръ, въ 360-й джатакъ и въ другихъ вариантахъ повѣсти о Гаритѣ

неустойчивость созерцательной способности. Такъ, напримѣръ, даже тѣ ануруддйицы, которыхъ Будда ставилъ другимъ въ образецъ истинныхъ монаховъ, и тѣ жаловались, что, «хотя имъ удается порою достигать различенія отблеска и лика очертаній ¹⁷⁶⁾ основныхъ понятій, однако то и другое тотчасъ же снова скрывается отъ нихъ» ¹⁷⁷⁾. Противодѣйствовать этой-то неустойчивости и призвана была методическая тренировка духовныхъ силъ съ помощью, между прочимъ, и нѣкоторыхъ искусственныхъ приемовъ. А какова была цѣль того и другого, разъясняетъ намъ самъ Будда, и притомъ на основаніи собственнаго опыта: «и я (говорить онъ ануруддйицамъ), когда былъ еще не вполне пробужденнымъ, еще только стремившимся, страдалъ такою же неустойчивостью; но, спросивши себя о причинахъ ея, пришелъ къ заключенію, что таковыми были колебаніе, невнимательность, вялость, ужасъ передъ тѣмъ, что пришлось узрѣть, а съ другой стороны—восхищеніе, нарушавшее сосредоточенность духа: эта послѣдняя нарушалась еще либо тяжеловѣстностью настроенія (лѣнью духовною), либо слишкомъ слабымъ или же, наоборотъ, чрезмернымъ напряженіемъ духа; помѣхою успѣшному созерцанію были, наконецъ, самоодобреніе и неправильные приемы воспріятія: то расплывчатость вниманія на слишкомъ много, то чересчуръ рѣзкое обособленіе и ограняченіе объекта созерцанія». Опредѣливши такимъ образомъ причины неустойчивости своихъ духовныхъ силъ, говоритъ далѣе Будда, я занялся устраненіемъ всѣхъ перечисленныхъ помѣхъ и постарался очистить сердце отъ всѣхъ этихъ загрязненій и, какъ скоро это было выполнено, явилась возможность уже безпрепятственно достигать устойчивости духа, а именно: 1) при наличности ощущеній и думъ, 2) безъ ощущеній, однимъ размышленіемъ, и, наконецъ, 3) безъ всякихъ ощущеній и думъ. Только тогда получилась законченная сосредоточенность духа, тогда явилась сосредоточенность радостная, ясная, ободряющая и непоколебимая. И тогда лицомъ къ лицу сталъ я къ познанію конечной истины: «навѣки я освобожденъ;

описывается, какъ аскетъ, впавшій въ грѣхъ чувственности, „лжившій способности экстаза“, („озаренія“), которая вернулась къ нему постѣ раскаянія и исправленія.

¹⁷⁶⁾ rūpat—видос. образъ, форма. абрисъ

¹⁷⁷⁾ Majjh. nik. СХХУІІІ, III, 313.

послѣдняя здѣсь жизнь моя, и возрожденію впредь не быть!» ¹⁷⁸).

Тотъ процессъ самоочищенія и укрѣпленія духа, который въ этомъ признаніи изображенъ въ формѣ личныхъ переживаній, былъ систематизированъ въ общую теорію духовной тренировки во второмъ отдѣлѣ системы буддійской дисциплины, въ адичиттѣ. Это и есть наставленіе къ достиженію прочнаго созерцательнаго настроенія, наставленіе, детально разработанное приимчивительно къ способамъ и приѣмамъ, сюда относящимся. «Въ этой доктринѣ», говоритъ Чуллавагга ¹⁷⁹), тренировка постепенная: актъ слѣдуетъ за актомъ, шагъ за шагомъ, и не существуетъ внезапнаго достиженія прозрѣнія (архатства)». Вотъ почему и для чего «эта доктрина и дисциплина полны сокровищъ разнаго рода, а именно здѣсь заключаются: 4 сосредоточенныхъ созерцанія, четверная великая борьба: 4 путя къ иддѣ; 5 нравственнымъ силъ; 5 нравственныхъ чувствъ; 7 родовъ мудрости и восьмиричный благородный путь».

Мы видимъ, что Чуллавагга перечисляетъ эти различныя пособія къ дисциплинѣ духа какъ нѣчто общезвѣстное, безъ дальнѣйшаго описанія ихъ. Позднѣйшіе экзегетическіе трактаты, Висудди-Магга и Абидхамматта-Сангха, даютъ болѣе подробное перечисленіе ихъ съ достаточными поясненіями. Здѣсь выясняется составъ, такъ сказать, полнаго курса духовной выправки, входившей въ предѣлы адичитты. Вотъ эта своеобразная программа: «10 упражненій такъ называемой каспы ¹⁸⁰); 10 воспріятій нечистоты; 10 созерцаній: 4 неизмѣримости (безграничности); 4 состоянія пребыванія въ области безформеннаго; еще одно воспріятіе нечистоты, а именно заключающейся въ пищѣ, и, наконецъ, одинъ апализъ (тѣла въ его четырехъ субстанціяхъ) ¹⁸¹». Порядокъ располо-

¹⁷⁸) Тамъ же, III. 314—323.

¹⁷⁹) Cullavagga. IX, I, 4.

¹⁸⁰) Иногда упоминается еще 11-я каспа, aloka-kaspa, но въ Санджитисуттѣ Дикха-викаи, какъ и въ 77 рѣчи Средняго Собранія и въ 3-й главѣ Висудди-Магга, ея нѣтъ. Цейлонское преданіе также начисляетъ 10 каспъ, но включаетъ въ это число еще одну quasi-каспу, а именно bhāta-kaspa, объемлющую сразу всѣ четыре стихіи послѣ ихъ отдѣльнаго созерцанія. Rh. Davids, Yogāvacara-Manual, 1896, pp. 48—52. Порядокъ расположенія каспъ не всегда одинаковый въ источникахъ и на практикѣ.

¹⁸¹) Visuddhi-Magga, ch. III, переводъ у Warren, pp. 291—292.

жестія этихъ сорока упражненій необязательный и не единственный возможный; въ только что приведенной послѣдовательности это—распредѣленіе «по именамъ», то есть по родамъ упражненій: но возможны и иныя классификаціи, напримеръ, по связи упражненій съ экстатическими состояніями или по отсутствію таковой, или же по отношенію отдѣльныхъ видовъ упражненій къ отдѣльнымъ видамъ экстаза. Къ сожалѣнію, мы не освѣдомлены о томъ, что для насъ важнѣ этой мистической систематики, а именно о той педагогической послѣдовательности, въ какой располагались эти 40 упражненій. По отрывочнымъ даннымъ источниковъ мы вправѣ думать только, что такая послѣдовательность выдерживалась не на пространствѣ всего ряда упражненій, что нѣкоторыя изъ нихъ были связаны другъ съ другомъ или практиковались одновременно, параллельно, и что вообще выборъ упражненій и ихъ сочетанія соображались съ частными свойствами отдѣльныхъ лицъ, причемъ колебанія между продолжительностью прохожденія этого курса аскетическо-мистической дисциплины, какъ дальше увидимъ, выражались въ самыхъ широкихъ размѣрахъ, отъ нѣсколькихъ лѣтъ до немногихъ часовъ, и архатства съ одинаковымъ усиліемъ могли достигать и посѣдѣвшіе въ трудныхъ подвигахъ старцы, и юноши, недавно обратившіеся на «благородный путь», иногда даже—отроки, почти дѣти.

Конечно, то были отклоненія отъ нормального хода духовнаго развитія, и правильный курсъ 40 упражненій долженъ былъ, въ большинствѣ случаевъ, проходиться въ опредѣленной послѣдовательности; но, повторяемъ, возстановить ея планъ въ полнотѣ и точности нѣтъ возможности, тѣмъ болѣе, что судя по нѣкоторымъ текстамъ, можно думать, что упражняющимся предоставлялась широкая свобода выбора между упражненіями ¹⁸²⁾. Мы знаемъ затѣмъ, что порождающимъ высшій родъ самади, а потому и относящимся къ области «высшей мудрости» (адипанни) считался слѣдующія десять упражненій: созерцанія о Буддѣ, о Законѣ, о сангѣ, о нравственности, о щедрости, о божествахъ, о смерти, о чирѣ; затѣмъ—представленіе о нечистотѣ пищи и анализъ

¹⁸²⁾ Напр., по главнѣйшему, въ Anguttara-nik. I, 29, гдѣ перечень упражненій изложенъ съ постояннымъ прибавленіемъ словъ: „или онъ (упражняющійся) погружается въ такое-то, или въ такое-то упражненіе“

тѣла въ его четырехъ субстанціяхъ. Остальныя 30 упражненій порождать будто бы «полное благоговѣйное созерцаніе» и относились къ области высшаго мышленія (къ адичиттѣ). Такъ, десять воспріятій нечистоты и созерцаніе тѣла будто бы способствовали осуществленію перваго «углубленія»; разсмотрѣніе трехъ безиредѣльностей содѣйствовало развитію трехъ первыхъ углубленій, а десять упражненій касались прибавленіемъ созерцанія четвертой безиредѣльности и контроліа надъ вдыханіемъ и выдыханіемъ благопріятствовали совершенію всѣхъ четырехъ углубленій, тогда какъ, наоборотъ, созерцаніе четырехъ состояній безформенности становилось доступнымъ лишь послѣ вступленія въ область четвертаго углубленія.

Нѣкоторыя упражненія примѣнялись въ обѣихъ дисциплинахъ, какъ въ адичиттѣ, такъ и въ адипаннѣ, напримѣръ, четыре высшихъ джаны или четыре основы правльнаго мышленія, считавшіяся наибавжнѣйшими изъ всѣхъ упражненій во вдумчивости. Другія причислялись одной адипаннѣ: то были главнымъ образомъ размышленія на наиболее общія и отвлеченныя темы, клопавшіяся къ разрушенію каждаго изид. къ аналитическо-гносеологическому разложенію вѣры въ объективную реальность челоѣческаго Я и окружающихъ его вѣоизмѣненій, феноменовъ космическаго процесса. Вотъ эти темы: созерцаніе недостаточности (несамодовлѣющей ибности) всего міра; созерцаніе измѣчивости всего сущаго; созерцаніе страданія, отсюда протекающаго; разсмотрѣніе несубстанціо-нальности (объективной безсодержательности) самого страданія (вслѣдствіе отсутствія реальной, объективной и неизмѣняемой индивидуальности, то есть своего Я); размышленія изъ области такъ называемаго «глубокаго прозрѣнія», включающія въ себя группу, именуемую «37 началами просвѣтленія» (бодхипаккія-дхамма)¹⁸³. Общее содержаніе этихъ думъ—все тѣ же излюбленныя темы о круговоротѣ рожденія и увяданія, о перемѣчивости всего сущаго, объ универсальномъ законѣ страданія и о необходимости избавленія отъ него отрѣшеніемъ отъ міра и стремленіемъ къ освобожденію отъ собственнаго личнаго бытіа въ обывно-буддйскомъ смыслѣ.

Но, помимо этого, адипанна включаетъ въ кругъ своихъ

¹⁸³) Они изложены въ Самютта-никаѣ, IV, XIIII, 34, и будутъ перечислены ниже.

созерцаний и темы, соприкасающіяся съ этическими, хотя разсматриваетъ и расцѣпляетъ она ихъ, разумѣется, въ отвлеченно-принципіальномъ смыслѣ, безъ тѣхъ практическихъ тенденцій, которыя еще связываются съ ними въ адичиттѣ. Съ абстрактной, высшей точки зрѣнія происходитъ здѣсь раскрытіе вопросовъ о семи образахъ чистоты (висудди), а именно: 1) о чистотѣ нравственной (сплависудди)^{162a}, 2) о чистотѣ возрѣвній (диттивисудди)¹⁶⁴, 3) о чистотѣ духа (читтависудди), 4) о чистотѣ, состоящей въ преодолѣніи колебавій (канкавитаранависудди), 5) о чистотѣ созерцательнаго познанія «пути» и его противоположностей (магганянадагсаависудди), 6) о чистотѣ созерцанія познанія и духовнаго роста (паттападананадагсанависудди) и 7) о чистотѣ созерцательнаго познанаія вообще (нианадагсанависудди)^{162a}.

^{162a}) Dhamma-Saṅgani, § 1365, такъ объясняетъ visuddhi-sīlū: „это „отсутствіе вѣднества въ дѣлѣ и словѣ“.

¹⁶⁴) Оговариваемся, что въ данномъ случаѣ, какъ и въ большинствѣ случаевъ, буддійская терминологія различныхъ духовныхъ процессовъ, состояній и пріемовъ духовной дисциплины и тренировки опредѣляется условно *устновленнымъ* приуроченіемъ термина къ этимъ процессамъ и пріемамъ, а не общепринятымъ значеніемъ терминовъ, вѣдтыхъ независимо отъ такого искусственнаго ихъ примѣненія; вотъ почему одно буквальное, только-филологическое истолкованіе терминовъ въ подобныхъ случаяхъ совершенно недостаточно и даже, порою, можетъ вести къ грубымъ недоразумѣніямъ. Такъ, ditthi въ буддійской терминологіи будетъ означать не Anweisung, Vorschrift или glückliche Fügung (СПБ. Словарь. s. v.), а то „теорію“, то „умозрѣніе“, то „взгляды“, то „мнѣнія“, касающіяся спекулятивныхъ возрѣвій (Dh. Sang. p. 257. Note 2); и дитти-висудди есть (по Dhamma-Saṅgani, § 1366) въ положительномъ смыслѣ—знаніе природы, кармы и другихъ истинъ „въ должномъ порядкѣ“, „званіе того, кто держится правильнаго пути и того, кто владѣетъ плодами его“; въ отрицательномъ же смыслѣ это—независимость увлеченіемъ ложными спекулятивными мнѣніями (они во множествѣ перечислены тамъ же, § 1215), непричастность „къ дѣблямъ (ученыхъ) мнѣній, къ маріонеточной выставкѣ мнѣній популярных“, „къ окольнымъ тропамъ и ложнымъ путямъ убѣжденій“.

^{162a}) Это неопредѣленное состояніе Равъ-Давидъ пытается пояснить слѣдующими словами: „āpa“ зависитъ отъ „saññā; это та сумма знаній, та степень прозрѣнія, та сила сужденій, которыя зависятъ отъ идей, возникающихъ въ состояніяхъ (усовершенствованнаго) сознанія; причѣмъ, хотя „онъ“ и вызванъ вліяніемъ вѣднпшаго міра на органы чувствъ челоуѣка, однако являются настолько подчиненными его собственной регуляціи, что онъ, по желанію, можетъ устранить любыя изъ этихъ идей и вызывать, вмѣсто ихъ, другія“. Dialogues of the Buddha. I, 352. Note 1.

При такомъ обиліи темъ для разсудочнаго обсужденія и для непосредственнаго мистическаго воспріятія не только начинающіе, но и уже обладавшіе нѣкоторымъ духовнымъ опытомъ, могли затрудняться въ выборѣ и сочетаніи этихъ матеріаловъ и пріемовъ ихъ усвоенія. Вотъ почему считали нужнымъ преподавать образцы такого рода сочетаній и программъ, каковыя мы нерѣдко и встрѣчаемъ въ разныхъ суттахъ. Съ одной стороны такіа дидактическія схемы ¹⁹⁵⁾ конечно, облегчаютъ пониманіе системы созерцательныхъ упражненій, давая руководящую нить для проникновенія въ лабиринтъ буддистской мистики; но съ другой стороны здѣсь же мы встрѣчаемся и съ трудно поддающимся учету разнообразными комбинаціями составныхъ частей системы, и съ ихъ недовыясненными по своей цѣли перестановками въ порядкѣ послѣдовательности.

Приблизительно, теоретическая группировка всѣхъ этихъ упражненій вырисовывается въ слѣдующихъ главныхъ чертахъ. Для прошлаго этическую подготовку (адисилы) и вступившаго въ область дисциплины высшаго мышленія (адичитты) первою потребностью являлось усвоеніе способности и привычки къ сосредоточенію вниманія на темѣ, избранной для обдумыванія и созерцанія. Здѣсь на помощь преподавалось два рода средствъ: во-1) пособія механическія, во-2) пособія психическія. Въ качествѣ первыхъ рекомендовалось точное и настойчивое, частое и продолжительное упражненіе въ такъ называемыхъ касинахъ, десять видовъ коихъ были перечислены раньше. Цѣлью ихъ было достиженіе «полной» самати и, чрезъ нее, открытіе доступа въ экстагическія состоянія. Пособіе къ тому было чисто внѣшнее—сосредоточеніе зрительнаго вниманія въ такъ называемыхъ «цвѣтцыхъ касинахъ» на окрашенномъ въ опредѣленный цвѣтъ предметѣ, въ «земляной» касинѣ—на опредѣленномъ пространствѣ земли, въ «водяной»—на замкнутой извѣстными предѣлами и не слишкомъ отдаленной водной поверхности, въ «пространственной» касинѣ—на кругломъ отверстіи въ крышѣ, черезъ которое видно было небо, а въ «свѣтовой»—на лучѣ свѣта, пробивавшемся чрезъ ключевое отверстіе въ двери или сквозь щель въ темное помещеніе. Сосредоточеніе зрѣнія и вниманія на избранномъ

¹⁹⁵⁾ Примѣры—*Angut. nik.* X, 12, схема „10 признаковъ освобожденнаго“; въ *Saṃ. nik.* IV, XLIII, 34 схема „пути, ведущаго къ ниббанѣ“, и множество другихъ.

пунктъ должно длиться до тѣхъ поръ, пока у производящаго упражненіе не получится воспріятія лунообразнаго рефлекса, выпяга какъ при открытыхъ, такъ и при закрытыхъ глазахъ и неотлучнаго даже при перемѣщеніи и удаленіи отъ объекта созерцанія. Продолжая сосредоточеніе на этомъ, такъ называемомъ «восприятіомъ рефлексѣ» (угга-нимитта), стараются добиться появленія второго. «внутренняго» рефлекса (патибага-нимитта), подобнаго звѣздѣ или «лунѣ, выходящей изъ облаковъ», но обезцвѣченной и неопредѣленной въ очертаніяхъ. Этотъ второй рефлексъ есть «болѣе одухотворенное» отраженіе перваго. Одновременно съ появленіемъ его исчезаютъ «пять препятствій (пять ниваранъ)¹⁸⁶», окутывающихъ, опеленывающихъ духъ»: чувственная похоть, зложеланіе, дѣнь, внутреннее беспокойство и неустойчивость убѣжденій и настроеній (сомнѣніе). Такимъ образомъ достигается «пограничное» благоговѣнное сосредоточеніе и прозрѣніе (упачарасамадхи), пограничное въ смыслѣ приближенія къ области уже непосредственнаго созерцанія высшей истины мистическимъ, сверхразсудочнымъ воспріятіемъ или, по терминологіи христіанской аскетикѣ, «умнымъ свѣтомъ».

Упражненія касппы являются такимъ образомъ точкою отправленія по пути какъ къ адиччяттѣ, такъ и къ адипаннѣ. Это дѣлаетъ пхъ общеобязательною частью системы буддійской духовной тренировки. Вместе съ тѣмъ выясняется, до какой степени въ послѣдней была многозначительна роль внѣшней, искусственно осуществляемой выправки. Напряженность и углубленность духа являются здѣсь не спутницею праведности, не плодомъ благоговѣнія и молитвы, а результатомъ искусственно придуманныхъ меланическихъ приемовъ. Не сила и глубина религіозныхъ или нравственныхъ убѣжденій, не пламенная вѣра, не чуткая совѣсть ограждаютъ здѣсь отъ уклоненій въ область суетнаго и грѣховнаго и сосредоточиваютъ духъ на благородномъ и возвышенномъ, а внѣшніе процессы гипнотическаго свойства на почвѣ фзіологическаго, ненормальнаго напряженія.

¹⁸⁶) (1) ниваравахъ—Angut. nik. I, 1 и Digha-nik. XIII. Tevijja-sutta, 30; также (въ видѣ притчей) въ II, 71—74. Sāmañña-phala-sutta. Angutt. nik. III, 63. Samyut. nik. V, 60, 94—98; тексты изъ Средняго Собранія многочисленны и были уже отчасти указаны. Въ Дхамма-Сангахи, кн. 3, ч. I, гл. 9, §§ 1152 мчч. нивараваъ насчитано не 5, а 6, вслѣдствіе добавленія къ обычнымъ пяти еще невѣдвіа, авидджи.

Для того, чтобы живѣе представить отличіе такой, чистовѣщней выправки духа отъ той, истинно-подвижнической, которая преподается въ аскетикѣ христіанской, мы приводимъ здѣсь взятое изъ Висудди-магги описаніе процедуры одной изъ каспнъ, «земляной», описаніе, наглядно изображающее намъ механическіе приемы «достиженія святости», по выраженію самого этого авторитетнаго текста. «Лицо достойное (по заслугамъ прежнихъ своихъ существованій) и способное къ обращенію» можетъ получить ментальный рефлексъ почти внезапно, «созерцающая даже не приготовленную специально землю, а пашню, или токъ на гумнѣ, какъ это случилось, напри- мѣръ, со старѣйшиной Маллакою: преданіе говоритъ, что этотъ достопочтенный смотрѣлъ однажды на испаханную полосу и получилъ ментальный рефлексъ объемомъ съ нее; обобщивши же его и получивши пять трансъ, онъ обрѣлъ основное прозрѣніе и достигъ святости», — результатъ съ утилитарной точки зрѣнія, быть можетъ, и завидный по быстротѣ и легкости, но не многимъ доступный. И вотъ (продолжаетъ нашъ восточникъ), «тотъ, у кого нѣтъ такого предрасположенія, тотъ долженъ справлять свою каспну сообразно съ наставленіями учителя, задающаго ему темы для созерцанія». «Избирающій земляную каспну можетъ получить ментальный рефлексъ чрезъ посредство земли, нарочито для того подготовленной или простой, но съ опредѣленными границами, не безъ нихъ, съ порубежными чертами, не безъ нихъ, размеромъ съ небольшою винною боченкомъ или съ блюдо. Этотъ ментальный рефлексъ онъ долженъ прочно воспринять, тщательно обследовать и опредѣлить, и тогда онъ узритъ благодѣянія, которыя могутъ быть извлечены изъ него, и пойметъ, какава это цѣнная вещь. Проникнувшись высшимъ почтеніемъ и усердно прилежавъ къ ней, онъ закрѣпитъ свой духъ прочно на этомъ объектѣ, помышляя: «во пству, этимъ процессомъ я буду освобожденъ отъ страстей и отъ смерти». И такимъ образомъ, «обособивши себя отъ чувственныхъ удовольствій и отъ недостойныхъ устремленій, непрестанно упражняя разсужденіе и рефлекцію, онъ вступитъ въ первый трансъ, производимый изоляціей и характеризуемый радостью и счастіемъ».

Любопытно ознакомиться съ условіями, обеспечивающими столь поразительные результаты; они записаны съ обыкновенною буддійскою педагогическою обстоятельностью. Прежде всего предписывается избѣгать «четырехъ несовершенствъ», паралл-

зующихъ успѣшности «земляной» касины, а именно: присутствія въ ея матеріалѣ темно-синяго, желтаго, багроваго и бѣлаго цвѣтовъ; падо, слѣдовательно, избѣгать почвы этихъ окрасокъ и брать для упражненій лучше всего блѣдно-красноватый плъ, подобный встрѣчающемуся на днѣ Ганга. Самое же упражненіе должно производить не въ центрѣ монастыря, гдѣ то и дѣло проходить мимо новоначальные монахи и другія лица, а гдѣ-нибудь на задворкахъ обители, въ потаенномъ мѣстѣ. въ погребѣ или шалашѣ, гдѣ слѣдуетъ приготовить подвижную или неподвижную раму. Подвижная дѣлается изъ куска сукна или изъ кожи, либо цыновки. натянутыхъ на четырехъ палкахъ, съ оставленнымъ посерединѣ кругомъ вышеупомянутаго размѣра, каковой и заполняется хорошо просѣянною землею, изъ которой выбраны корни. травы и гравій. Такую раму надо положить па-земь и взрять на нее. Для неподвижной рамы укладываютъ въ грунтъ палки такъ, чтобы очертанія ихъ образовали фигуру вѣничка лотоса. а затѣмъ связываютъ ихъ вмѣстѣ плетью виноградныхъ лозъ. Насыпанную въ кругъ землю надо смочить, дабы поверхность ея стала совершенно гладкой: но смачивать должно непременно родниковою водою, чтобы не измѣнить окраски земли какою-либо постороннею примѣсью. Затѣмъ упражняющійся долженъ вымести мѣсто, выкупаться и усѣсться на прочно сдѣланное сидѣнье определенной высоты и на определенномъ же разстояніи отъ круга касины, такъ какъ всѣ эти условія обезпечиваютъ правильное созерцаніе ея при минимально утомительной позѣ. Усѣвшись, упражняющійся долженъ прежде всего думать о ничтожествѣ чувственныхъ удовольствій, мысленно повторяя такія фразы. какъ «чувственныя наслажденія лишены вкуса» и т. д. Достигнувши такимъ образомъ желанія стать къ нимъ равнодушнымъ, дабы этимъ путемъ избавиться отъ нихъ и обрѣсти средства перейти за предѣлы страданія, онъ долженъ затѣмъ возбуждать въ себѣ радость размышленіями о Буддѣ, дхаммѣ и сангѣ, и, исполнившись величайшимъ почтеніемъ къ этому процессу, какъ методу, употреблявшемуся всеми буддами и благородными учениками ихъ для овладѣнія равнодушіемъ къ чувственнымъ удовольствіямъ, онъ долженъ слѣдять надъ собою устойчивое усиліе и молвить: «во-истину, этимъ способомъ я стану участникомъ въ сладостной благодати обособленія (изоляция)». Дѣйствуя такъ, постарается онъ уловить и развить ментальный рефлексъ при равномѣрно и лишь

отчасти открытых глазахъ, ибо, если глаза будутъ слишкомъ широко открыты, они будутъ болѣть и кругъ будетъ виденъ слишкомъ явственно. ментальнаго же рефлекса не получится; а если глаза будутъ слишкомъ мало открыты, кругъ будетъ слишкомъ неясенъ и мысли станутъ вялы, дремотны, и опять не получится рефлекса. Наблюдающій же рефлексъ не долженъ разсматривать цвѣта его, ни его особенностей; не различая его окраски отъ цвѣта подлинника, онъ долженъ закрѣплять свою мысль на одной преобладающей, характерной чертѣ и ее одну внимательно созерцать. Онъ долженъ притомъ многократно повторять какое-нибудь названіе или какой-либо эпитетъ земли, соответствующіе впечатлѣнію о ней, напримеръ: «широкая, объемистая, плодородная», или же: «это—почва; это—источникъ благоденствія, вмѣстилище богатства» и т. п.; но лучше всего, въ виду общеизвѣстности термина, повторять слово «широкая, широкая, широкая!»—Созерцать кругъ должно то съ открытыми, то съ закрытыми глазами, сотни, тысячи разъ и даже болѣе, пока не обезпечится воспріятіе ментальнаго рефлекса. Когда онъ станетъ одинаково ясно видимымъ, при открытыхъ и при закрытыхъ глазахъ, это признакъ, что ментальный рефлексъ обезпеченъ. И какъ скоро это случится, упражняющійся не долженъ болѣе сидѣть на своемъ мѣстѣ, а долженъ вернуться въ свое обычное мѣстопребываніе и тамъ продолжать созерцаніе. Если же его еще не окрѣпшее сосредоточеніе нарушится чѣмъ-либо непредвидѣннымъ, онъ долженъ немедленно вернуться на прежнее время для внѣдренія рефлекса въ свою душу. И пока онъ будетъ занятъ этимъ, препятствія исчезнутъ, изъяны сгладятся, умъ сосредоточится, благодаря концентрации сосѣднихъ (къ объекту созерцанія) предѣловъ, и тогда получится (второй) ментальный рефлексъ, раздражательный. И вотъ различіе между процессами этого рефлекса и перваго: въ процессѣ обезпеченія перваго, ментальнаго рефлекса каждое несовершенство круга кашины остается замѣчаемымъ; раздражательный же рефлексъ, подобно зеркалу или полированной поверхности раковины или диску мѣсяца, изъ облаковъ выходящаго, или же подобно журавлямъ, летящимъ въ облакахъ, слѣдуетъ за обезпеченнымъ первымъ ментальнымъ рефлексомъ и является въ видѣ во сто, въ тысячу разъ болѣе яснымъ; но опредѣленнаго цвѣта и опредѣленной формы этотъ рефлексъ не имѣетъ: если бы таковыя у него были, онъ оказался бы грубымъ и раз-

личимымъ для зрѣнія внѣшняго, протяженнымъ и обладающимъ тремя отличительными свойствами (тѣлъ); а этого въ немъ нѣтъ: это—рефлексъ, существующій только въ перцепціи лица упражняющагося въ сосредоточеніи мысли. И вотъ съ этого-то момента, повидимому, препятствія оказываются подавленными, изъяны изглаженными и умъ достигаетъ концентраціи черезъ сосредоточеніе сосѣдней области. Ибо сосредоточеніе двояко: приближающееся, «пограничное» и полное. «достигнутое»: и есть двѣ степени сосредоточенія ума: одно, гдѣ онъ находится по сосѣдству, по близости съ трансми (экстатическими состояніями), и другое, гдѣ онъ уже вполне въ ихъ области»¹⁸⁷).

Прежде, чѣмъ переходить къ дальнѣйшимъ ступенямъ духовнаго подъема, надо напомнить, что механическіе приемы касилы не единственная подготовка къ нимъ; рядомъ указываются и предписываются приемы сосредоточенія психологическіе, выражаясь согласно съ индускими воззрѣніями, хотя съ иной точки зрѣнія ихъ можно было бы назвать физиологическими: разумѣемъ контроль надъ вдыханіемъ и выдыханіемъ. Эта спеціальная и широко примѣнявшаяся дисциплина (анапанасати), знакомая уже намъ по своему обще-индускому использованию и о которой поэтому здѣсь мы не станемъ распространяться, сводилась на сосредоточеніе упражляющимся всего его вниманія на выдоханіи и выдыханіи, какъ на существеннѣйшемъ и самомъ интимномъ процессѣ организма. Сообразно со взглядомъ на него, какъ на жертвенный актъ, и притомъ какъ на жертву наиболее цѣннаго для личности, обусловливающаго ея бытіе, какъ таковой, этотъ процессъ становится какъ бы изъятіемъ субъекта изъ собственнаго тѣла и сосредоточеніемъ его на наиболее духовной изъ жизненныхъ силъ, на дыханіи. Въмѣстѣ съ тѣмъ, это является и средствомъ глубочайшаго, интимнѣйшаго проникновенія въ жизненный процессъ въ его цѣлокупности, средствомъ тончайшаго опознанія его смысла, результатомъ чего оказывается овладѣніе истинною анатты, то-есть органическимъ, внутрен-

¹⁸⁷) Visuddhi-Magga, ch. IV; переводъ у Warren, 293—296. Изъ каноническихъ текстовъ о касинахъ упоминаютъ Majjh. nik. LXXVII, B. II, S. 325 Neum.; Angutt. nik. I, 41 и Vol. V, pp. 46 sqq.; Dhamma-Sangani. ch. II, pp. 43, 57—58 перев. Каролины Рись-Девидсъ, гдѣ однако упоминаются только о восьми касинахъ (исключены касины „интеллектуальная“ и „пространственная“). Описаніе касиль—у Sp. Hardy, Eastern Monachism. 252 sqq.

нимъ, цѣлостно-непосредственнымъ осознаніемъ несущественности и нереальности собственного Я, какъ самоодвѣлющей, обособленной, опредѣленной и устойчивой самости, и разложение понятія этой призрачной будто бы-субстанціи въ измѣняемую волну непрерывно возникающихъ и исчезающихъ ощущеній, впечатлѣній, мыслей, желаній и дѣйствій. Будда, оставившій намъ подробное описаніе своихъ собственныхъ упражненій надъ болѣзненнымъ процессомъ задерживанія дыханія. «ради бездыханной утраты самого себя», и пришедшій къ убѣжденію въ недостаточности одного этого средства для «выковынанія духа» ¹⁸⁸), тѣмъ не менѣе усердно рекомендовалъ примѣненіе тренировки правы своимъ ученикамъ, начиная съ собственного сына: «осмотрительно и обдуманно упражняйся, Рахула (говорилъ онъ), во вдыханіи и выдыханіи, ибо осмотрительное и усердное упражненіе въ немъ приноситъ высокую награду. бываетъ въ высшей степени полезно» ¹⁸⁹). Во-первыхъ, это надежное противодѣйствіе произвольно возвращающимся «дурнымъ, недостойнымъ помысламъ и образамъ алчности, ненависти и ослѣпленія», которые должно «подавлять, сгибать, принижать мученіемъ духа», посредствомъ тренировки дыханія, «при сжатыхъ зубахъ и приподнятомъ къ небу языкѣ» ¹⁹⁰). Во-вторыхъ это—средство духовнаго подъема въ область утонченнаго сознанія. Для успѣшнаго упражненія въ этой дисциплинѣ Будда рекомендуетъ удалиться въ глубь лѣса или въ пустую келью, усѣсться со скрещенными ногами, выпрямивши станъ, и предаться созерцанію. «Сознательно надо вдыхать и выдыхать, пропьякась такимъ сознаніемъ: «вотъ я вздохну глубоко, а вотъ—коротко; вотъ стану вдыхать и выдыхать съ ощущеніемъ этого процесса всѣмъ тѣломъ; а вотъ стану дѣлать это, ослабляя ощущеніе связи частей тѣла другъ съ другомъ». И такимъ образомъ погружается онъ въ процессъ дозора внутренняго тѣла надъ виѣшнимъ; снаружи и изнутри бдѣть онъ надъ тѣломъ: наблюдаетъ, какъ возникаетъ и какъ проходятъ оно, и осознаетъ фактъ: «вотъ что оно такое, это тѣло!» и это прозрѣніе становится ему опорой (въ дальнѣйшемъ духовномъ ростѣ), ибо оно образумляетъ и научаетъ жить независимо (отъ гнета всего матеріальнаго) и не желать ничего въ мірѣ ¹⁹¹). А далѣе—«ощущая блаженство, буду ды-

¹⁸⁸) Majjh. nik. XXXVI, I, 386—389.

¹⁸⁹) Id. LXII, II, 137

¹⁹⁰) Id. XX, I, 209

¹⁹¹) Id. X, I, 86.

шать я; ошущая связь мыслей, буду вдыхать и выдыхать я; воспринимаемая измѣнчивость и непривлекательность: воспринимаемая и осознавая устроенію (соединенію) и отчужденію (распаденію). буду вдыхать и выдыхать я»¹⁹²⁾.

Какъ видимъ, съ такою тренировкой праны соединено усвоеніе цѣлаго ряда существенныхъ положеній буддійской дхаммы, но перенесено оно изъ области чистаго разсужденія въ область физиологическаго процесса, превращаемаго здѣсь въ психологическій и гносеологическій. Это — своеобразно осуществимое самонаблюденіе надъ существенною, жизненною функцией человѣческой личности; это анализъ и осознаніе этой функции съ различныхъ сторонъ ея дѣйствующихъ и потенціальныхъ силъ, одолженіе непроизвольныхъ ихъ стремленій волею и сознаниемъ и достиженіе такимъ образомъ двойкаго результата: во 1) интимнѣйшаго ознакомленія съ природой внутренней организаціи, а во 2) сознательнаго управленія стійкимъ біологическимъ процессомъ. А это въ свою очередь ведетъ къ новому результату, къ одухотворенію самого себя. а вмѣстѣ съ тѣмъ и къ самоосвобожденію нашего духовнаго начала отъ насилія и обмана со стороны всего матеріальнаго и непроизвольнаго.

Въ частности, тренировка дыханія признавалась высоко полезнымъ средствомъ для сосредоточенія вниманія и мышленія. Эти оригинальные приемы самогипноза, по мѣткому выраженію Уоррена, имѣли цѣлю «разложить въ разрѣженномъ обобщеніи не только концепціи ума, но и эмоціи и чувствованія сердца». Постепенно сводя все реальное, конкретное, частное, субъективное на отвлеченное, идеально-объективное: устраняя изъ всего сущаго, шагъ за шагомъ, всѣ индивидуальныя черты и поглощая такимъ образомъ въ области субъективныхъ представленій все субстанціально-реальное; разлагая вѣчное въ феноменальное, измѣнчивое и преходящее, и разрушая въ концѣ-концовъ самобытность и устойчивость самого воспринимающаго субъекта, то есть превращая реальное и субстанціальное Я въ смѣну ощущеній и представленій, — буддійское созерцаніе, подыавшееся на такую мертвящую высоту, въ этомъ обезличивающемъ, убивающемъ живую дѣйствительность процессѣ погружается уже въ ту неопредѣлимую и потому лишь отрицательно мыслимую все-

¹⁹²⁾ Id. LXII, II, 142—3; CXVIII, III, 195—198.

объемлемость, гдѣ исчезаетъ все частное, все конкретное, все положительное и остается одно универсальное Ничто.

Воспріятіе этого нигилистическаго Всеоднаго становится такимъ образомъ возможнымъ только путемъ угашенія ощущенія и мышленія, конкретнаго и субъективнаго, путемъ отказа отъ всякаго опредѣленія и утвержденія. Угашеніе желанія, воли, ощущенія, мышленія, сознанія, самоощущенія и самосознанія отвергаетъ врата въ міръ зачарованной нѣтовщины—нирваны. Вѣчное пребываніе въ пей есть удѣлъ архата, вѣчающій весь его подвигъ постепеннаго жизнеразложенія. Временнымъ же, аналогичнымъ этому переживаніемъ является экстагическій трансъ, приостанавливающій, хотя бы на нѣкоторый срокъ, волевая, чувственныя и мыслительныя функція организма и этимъ какъ бы прерывающій само бытіе субъекта, парализующій временно его Я. Но, въ отлчіе отъ мистическаго экстаза религіознаго, въ которомъ аналогичный процессъ замиранія индивидуальности является условіемъ сліянія души вѣрующаго съ величайшею положительною реальностью, съ Богомъ, буддійскій экстазъ (за отсутствіемъ Бога, а съ нимъ и абсолютной реальности и жизненности) оказывается устремленіемъ въ абсолютную пустоту нирваны. Вотъ почему и самое состояніе экстаза, вмѣсто высшаго, непосредственнаго «умнаго» вѣдѣнія, превращается въ «достиженіе прекращенія» (нирода амапатти) или въ «прекращеніе воспріятій и ощущеній» (саньяведайитнинирода). Въ этомъ состояніи буддизмъ находитъ, слѣдовательно, для него фактически-доказанное, видимое и осязательное подтвержденіе возможности преодолѣвать соблазнъ личнаго бытія, ведущій къ нежелательнымъ перевоплощеніямъ. Здѣсь засвидѣтельствована будто бы возможность конечнаго угашенія личнаго сознанія, а съ нимъ и страданія. Догмать возможнаго конечнаго избавленія такимъ образомъ изъ обѣтованія становится наглядною вѣроятностью, и «трансъ прекращенія» возвышается до значенія реальнаго, фактическаго доказательства четвертой, заключательной истины буддійскаго символа вѣры, а именно: доказательства пути къ прекращенію страданія. Важностью этого результата объясняется широко распространенная и рано, еще съ дней Будды установившаяся вѣра въ цѣнность и дѣйствительность экстаза.

Въ эту туманную область входили такъ называемыя джаны (дзіаны) или 8 погруженій, 9 достиженій (самапатти) и 8 осво-

божденій (виможка), приче́мъ нѣкоторыя изъ этихъ состояній, какъ сейчасъ увидимъ, оказываются тождественными другъ съ другомъ по содержанию и различающимися лишь порядкомъ ихъ классификаціи. Въ первую группу входятъ четыре погруженія въ область формъ (рупадджапа) и четыре погруженія въ міръ безформенности (арупадджана). Уже на первой изъ этихъ двухъ степеней духовнаго подъема и очищенія царитъ благоговѣйное настроеніе, соединенное съ интенсивнымъ размышленіемъ и глубокою вдумчивостью, сопровождаемыми ощущеніемъ блаженства. На второй ступени замираютъ мышленіе и вдумчивость, но радостное настроеніе остается. На третьей ступени исчезаетъ и радость, смѣняясь благоговѣйно-блаженнымъ равнодушіемъ, а на послѣдней (4-й) отпадаетъ и это спокойное воспріятіе блаженства, такъ, что царитъ уже одно только равнодушное благоговѣніе, одинъ, никакими эмоціями ненарушаемый, благоговѣйный покой ¹⁹³).

Одна изъ суттъ Дикла-никаи, Мага-Сатипаттана-суттанта, сохранила намъ описаніе идейнаго содержанія этихъ экстазовъ, состоящихъ въ преодолѣніи соблазновъ міра явленій, облакающихъ въ тѣ или иные формы. «Тѣлесныя формы», читаемъ мы здѣсь, «тоны, запахи, вкусы, осязаемости,—всѣ эти явленія въ мірѣ пріятны и привлекательны; но именно въ этой-то области зачинается и рождается похоть чувственныхъ желаній, похоть бытія, похоть расширенія и захвата. Воспріятіе тѣлесныхъ формъ, размышленія надъ ними, вожделѣніе ихъ, помыслы и думы о нихъ—все это въ мірѣ является удовольствіемъ и прелестью, все это влечетъ къ себѣ, и тѣмъ самымъ зачинаетъ и рождаетъ похоть чувственности, похоть бытія, ненасытной погони для захвата и умноженія наслажденія. Но это и есть первоисточникъ страданія, ибо все пріемлющее форму, а слѣдовательно, и возникающее, есть по-этому самому и преходящее, умирающее; утрата же привлекательнаго и желательнаго неизбѣжно рождаетъ скорбь. Такимъ образомъ угашеніе страданія возможно только чрезъ побѣду духа надъ міромъ формъ. Она и достигается въ области сознательной—принципіальнымъ усвоеніемъ четвертой «благородной истины» (упраздненія страданія), а въ области экстатической—переживаніемъ той же истины на самомъ себѣ въ процесѣ четырехъ углубленій въ міръ формъ. То, что въ

¹⁹³) Anguttara-nikāya, I, 20 и III, 88.

міръ суеты и иллюзіи кажется привлекательнымъ и пріятнымъ, разоблачается здѣсь въ своемъ ничтожествѣ и обезцѣпляется; то, что въ мірѣ похоти казалось прелестью въ смыслѣ прекраснаго, это же самое въ мірѣ чистоты и строгости духовной оказывается «прелестью» въ смыслѣ призрачнаго и пагубнаго соблазна; то, что тамъ влекло почти непреодолимо, то здѣсь исчезаетъ, минуетъ¹⁹⁴).

Таковы смыслъ и дѣяность экстаза рупадджаны; назначеніе его—даровать духу ощущеніе не только счастья, но и живо-трепещущей радости, возникающей независимо отъ вліяній и воспріятій міра формъ и даже вопреки имъ, благодаря отрѣшенію отъ вождельній къ этому міру. Ощущеніе, свойственное экстазу рупадджаны, обусловлено еще доводами разсудка; оно—только переходъ къ настоящему «восхищенію» въ сферу сверхразсудочную, каковая открывается на второй ступени духовнаго подъема. Удержаніе аффекта радости, хотя бы и рожденной не изъ похоти къ чему-либо внѣшнему («форму имѣющему»). есть все-таки нѣкій остатокъ связи духа съ тѣмъ міромъ, гдѣ аффекты царятъ въ полномъ разгулѣ своихъ грубыхъ проявленій. И вотъ, третья джана устраняетъ ощущеніе даже радости, довольствуясь состояніемъ спокойно-блаженнаго равновѣсія. На четвертой же степени изглаживается воспріятіе и самого блаженства; здѣсь водворяется одинъ благоговѣнно-серіозный, непоколебимый въ своемъ равновѣсіи покой. Получающееся такимъ образомъ безстрастіе открываетъ возможность послѣдовательнаго экстатическаго переживанія всѣхъ существенныхъ выводовъ изъ третьей и четвертой «благородной истины», то-есть изъ догматовъ происхожденія и преодоленія страданія. Для способныхъ къ такого рода переживаніямъ и для наблюдавшихъ за послѣдними здѣсь получалось наглядное доказательство реальности и выполнимости самой важной части программы буддійскаго духовнаго устроенія, клонившейся къ «избавленію» отъ оковъ личнаго бытія. Здѣсь раскрывалось уже нѣкое, хотя и смутное, хотя лишь отдален-

¹⁹⁴ Digha-nik. XXII, 20. Систематическая обработка ученія о формахъ (rūpakāṇḍam) дана въ Dhamma-Saṅgani. II, § 583 sqq. и Ch. III, § 1091—1092; дѣльное разъясненіе къ этимъ текстамъ—въ введеніи переводчицы, К. Ризъ-Дэвидсъ, pp. ХLI sqq. Изъ древнѣйшихъ источниковъ укажемъ на разсужденія о „восьми ступеняхъ преодоленія“ (иллюзіи, рождаемыхъ кажущимся постоянствомъ внѣшнихъ вещей) въ Mahā-parinibbāna-sutta. III, 24 sqq.

ное подобіе той загадочной нирваны, которая должна была смущать многих именно своею неопредѣленностью и отрицательнымъ характеромъ своей, едва-едва возможной формулировки: на многие вѣка предваряя заключительный «мистическій хоръ» «Фауста», старые индусскіе мистики примѣнительно къ своимъ «трансамъ прекращенія» могли восклицать: «недопустимое здѣсь совершается; необъяснимое въ фактъ воплощается», — въ фактъ хотя бы ослабленнаго, хотя бы кратковременнаго предвкупленія нирваны.

Что касается второй группы джанъ, то-есть «углубленій въ міръ безформеннаго», то это было естественнымъ продолженіемъ предыдущихъ переживаній, а вмѣстѣ съ тѣмъ и осознательнымъ отвѣтомъ на тонко продуманную проблему разложенія субъективнаго бытія въ той области, которая лежитъ за предѣлами міра внѣшностей и конкретностей (по-буддійски — «міра формъ»). Четыре степени арупадджаны должны были вмѣщать въ себя экстатическія переживанія «во 1) въ неограниченности пространства, во 2) въ неограниченной области знанія, въ 3) въ области небытія и въ 4) въ области воспріятія и вмѣстѣ съ тѣмъ невоспріятія», то-есть въ сферѣ соприкосновенія одного съ другимъ. Ангуттара-никая даетъ нѣкоторыя поясненія къ этой программѣ: «вслѣдствіе полного самоподъема надъ (иллюзорными) воспріятіями тѣлесныхъ формъ: вслѣдствіе (должнаго) устройства реальныхъ воспріятій и въ силу того, что созерпатель уже не имѣетъ въ себѣ въ настоящей (окружающей его) дѣйствительности воспріятій множественности вещей, онъ, въ процессѣ усвоенія положенія «пространство безгранично» достигаетъ и самъ безграничной области пространства. Возвысившись же и надъ этою областью, онъ въ представленія «безгранично сознаніе» подымается въ неограниченную область сознанія; въ силу же полного самоподъема надъ нею онъ, въ итогѣ этого процесса (выражающемся положеніемъ «нѣтъ ничего»), вступаетъ въ область небытія: поднявшись же и надъ нею, достигаетъ области тождества воспріятія (различенія, опредѣленія) и невоспріятія (неразличенія) или же безразличія сущаго и не-сущаго (по отношенію къ находящемуся въ данномъ состояніи), — что и составляетъ послѣднюю, восьмую джану или наибольшее, «глубочайшее углубленіе»¹⁹⁵).

¹⁹⁵) Anguttara-nik. I, 20, 55—62.

Какъ видимъ, процессъ аналитическаго разложенія живой дѣйствительности, начатый первою группою джанъ въ міръ вещественномъ, вторая группа экстаическихъ состояній переноситъ дальше, въ міръ крайнихъ идеальныхъ обобщеній: разрушивши цѣнность міра формъ, экстазъ въ пятой джанѣ вращается уже въ опустошенной, уже безсодержательной области, которую можно назвать идеальнымъ вмѣстилищемъ всѣхъ исчезнувшихъ формъ; это и есть «безграничное пространство», понимаемое какъ пространственная пустота, потенциально способная обнимать собою и давать въ себѣ мѣсто всѣмъ иллюзіямъ міра формъ, но теперь, для экстаика, отъ всѣхъ нихъ очищенная. Однако и эта пустота, въ силу своей потенциальной содержаніе-способности въ идеальномъ смыслѣ, подлежитъ также упраздненію, какъ послѣднее, до нѣкоторой степени еще чувственно-мыслимое условіе возможности возврата къ чему-либо вещественному. Упраздненіе это и происходитъ въ пятой джанѣ, въ пятой степени экстаза, гдѣ, послѣ разрушенія даже лишь идеально мыслимаго пространства, для вступившаго въ шестую область остается только міръ чистаго мышленія, исключительно интеллектуально - сущаго. Но въ седьмой джанѣ свершается крушеніе и этого міра, кажущагося «безграничнаго міра знанія»; здѣсь угашается и вымираетъ всякая мысль и, съ тѣмъ вмѣстѣ, раскрываются врата въ зияющую бездну це-бытія, которое можетъ быть воспринято, конечно, не реалистически, а лишь отвлеченно и отрицательно, путемъ исключенія какихъ-либо опредѣленій и утвержденій. Вотъ почему эта, седьмая джана, какъ и пятая (безграничнаго пространства), считаются состояніями только воображаемыми, ибо дѣйствительное усвоеніе ихъ возможно лишь по окончаніи всего процесса освобожденія, при подлинномъ уже вступленіи въ нирвану навсегда. Реальнымъ же возмѣщеніемъ этого воображаемаго состоянія оказывается восьмая джана, выражающаяся въ упраздненіи различія между воспріятіемъ и невоспріятіемъ чего бы то ни было, между положительнымъ и отрицательнымъ, между бытіемъ и небытіемъ.

Это конечное примиреніе противоположностей есть, вмѣстѣ съ тѣмъ, упраздненіе и послѣдней, еще оставшейся въ дѣйствіи силы субъективнаго Я. Прошедшій всѣ восемь джанъ—уже на порогѣ полнаго освобожденія; оттого восемь джанъ и

называются «восемью достижениями» (самапатти)¹⁹⁶). Совокупный результат их усилий и есть разрушение желающей, чувствующей и сознающей личности. Этот нигилистический итог обозначается в системѣ медитаций терминомъ заключительной, всеобъемлющей, девятой самапатти, нирода-самапатти, осуществленности прекращенія, а по другой терминологіи, прекращенія какъ мысленнаго воспріятія, такъ и ощущенія (саннья-ведайти-нирода)¹⁹⁷: «вслѣдствіе полного самоподъема надъ областью сознательнаго воспріятія, а также и невоспріятія, достигаетъ (мудрецъ) прекращенія какъ сознанія, такъ и ощущенія». Эта девятая стѣпень экстаза, наблюдаемая со стороны, представлялась въ видѣ каталептического, бессозна-тельнаго состоянія, подобнаго глубокому сну, длившемуся иногда до семи дней, съ прекращеніемъ, какъ полагали, всѣхъ тѣлесныхъ и духовныхъ отравленій и съ приближеніемъ къ смерти, отъ которой это состояніе отличалось сохраненіемъ нѣкоторой внутренней теплоты и возможностью возврата къ обычному функционированію организма¹⁹⁸).

¹⁹⁶) Ср. *Ишташа-Saṅgani*. III, 2, p. 346. Девятою самапатти считалась нирода-самапатти; въ *Majjh. nik.* XLIV. Vol. I. p. 301 подлинника (ср. LIX 395—400) пятая (последняя) вимокка описана также въ качествѣ самапатти.

¹⁹⁷) *Anguttara-nik.* I, 20, 62. Древнѣйшее описаніе этого трансa—въ *Paṭṭhaṃbā-sutta* Дикха-впкан IX, 17 въ *Dial. of the Buddha*. I, p. 251.

¹⁹⁸) По 23-й главѣ Висудди-Магги разница между мертвецомъ и находящимся въ „трансѣ прекращенія“ состоитъ въ томъ, что у второго „хотя и прекратилась карма тѣлесная, голосовая и ментальная (мыслительная), но жизненность еще не вполне истощена, естественная теплота еще не совсѣмъ подавлена и чувства еще не прервались“. Живое описаніе этого трансa встрѣчаемъ въ *Majjh. nik.* 5, V. I. S. 519—520: одинъ ученикъ достопочтеннаго Какусанды, жившій въ лѣсу, легко впадалъ въ „уничтоженіе сознанія“. Однажды онъ погрузился въ него, сидя подъ деревомъ. И вотъ увидали его пастухи и поселяне въ этомъ состояніи и воскликнули въ удивленіи и ужасѣ: „смотрите, что за чудо! сидя, померъ этотъ аскетъ! похоронимъ его!“ И набрали они соломы и хвороста и сухого навоза, покрыли ими тѣло достопочтеннаго, подложили огонь и удалились. На слѣдующее утро достопочтенный воспрянулъ отъ своего „углубленія“, поднялся, встряхнулъ одежду, взявъ ряску и посохъ и побрелъ въ деревню за сборомъ пищи. Когда же уарѣли тѣ пастухи и поселяне, какъ онъ переходилъ отъ дома къ дому, они въ ужасѣ закричали: „смотрите-ка, глядите! аскетъ, сидя умершій, ожилъ!“ И вотъ поэтому-то постепенно и прозвали достопочтеннаго „жизненьядыкою“ овладѣвшимъ жизнью.

Что касается включенной въ систему экстатическихъ состояній группы «восьми освобожденій (вимоккъ)», то эти послѣднія были только варіантомъ сейчасъ изложенной классификаціи джанъ. Вотъ какъ описываются въ Ангутарра-никаѣ эти шаги къ освобожденію: еще пребывая въ мірѣ формъ, созерцатель постигаетъ ихъ какъ формы вещей (а не какъ ихъ сущности): это—первое «освобожденіе»; уже не воспринимая формъ по отношенію къ самому себѣ (то есть уже навѣки мыслить себя стоящимъ внѣ связи съ ними), онъ усматриваетъ формы внѣ себя: это—второе освобожденіе; третье состоитъ во временномъ, цѣлостномъ поглощеніи духовнаго организма ощущеніемъ блаженства, освобождающимъ созерцателя отъ подчиненія мыслямъ и чувствамъ; четвертое, пятое, шестое и седьмое освобожденія совпадаютъ съ вышеизложенными экстатическими состояніями арупаджаны, а восьмое—съ девятымъ «достиженіемъ» (съ ниродасампатти) ¹⁹⁹).

Таковы виды буддійскаго экстаза. Какъ мы убѣдились, ихъ усилія все время направлены не къ обнаруженію положительной основы фактовъ и явленій жизненнаго процесса, не къ выясненію того, что есть «вещей истина», а къ разоблаченію ихъ отрицательныхъ качествъ, къ выясненію призрачности и обманчивости вещей, дѣйствій и явленій, составляющихъ содержаніе жизни. Всюду въ этой сложной, полуфилософской, полумистической работѣ пробивается непрерывное стремленіе не къ величайшей реальности, не къ абсолютному бытію (къ Богу), а къ умнѣшенію интенсивности бытія, къ вытравленію жизни, къ слянію саморазлагающагося и искусственно разлагаемаго живущаго существа съ абсолютнымъ небытіемъ, съ ниббаномъ. Это не ростъ духа, составляющій цѣль христіанской аскетяки и мистики; это, выражаясь подлинными словами буддизма, «прекращеніе духа». «Достиженіе» полагается здѣсь не въ умноженіи уже даннаго жизнью, а въ утратѣ его; задача,—опять въ полную противоположность христіанству,—здѣсь не въ озпщеніи и обоженіи чувствъ, желаній и мыслей, а въ полномъ «угашеніи» ихъ. Аффекты мірскіе не смѣняются жаждою небеснаго, вѣчнаго, божественнаго; любовь земная не перерождается въ любовь божественную, и личность,

¹⁹⁹) О вимоккахъ—Dhamma-Saṅgani I. 1. Ch. 2, § 248, ch. 3. §§ 265—268; восьмая вимокка здѣсь не упомянута. Ср. Angut. nik. IV, 306 и Mahā-parinibbāna-sutta. III, 33—42; здѣсь—всѣ восемь.

подвизающаяся по стези мудрости и праведности, въ концѣ концовъ, сливается не съ Богомъ, «наполняющимъ всяческое во всемъ», а со всеоглашающимъ Ничто.

Сообразно съ этою основной тенденціей буддійскаго экстаза, отъ него вѣетъ ледянымъ холодомъ, настоящимъ дыханіемъ смерти. Здѣсь нѣтъ пылкости мистики католической, столь склонной къ сентиментальному мѣлнню, и граничащей перѣдко съ чувственностью ²⁰⁰⁾. Нѣтъ здѣсь и здоровой теплоты того

²⁰⁰⁾ Духовная чувственность этого рода, обезвреживаемая до некоторой степени своею откровенною наивностью, очень ярко выступает у Мехтильды Магдебургской († между 1281 и 1301 г.г.). Чуть не на каждой страницѣ ея мистической книги *Das fließende Licht der Gottheit* встречаемся съ такими выраженіями какъ: „Süsser Gott, feurig innen, blühend aussen, minniglich schön und kraftvoll“; „Liebe! sage meinem Geliebten, dass sein Bette bereit ist und dass ich minnesiech nach ihm bin“. 2; 3. „O, du giessender Gott in dem Glaube! O, du fließender Gott in der Minne! O, du brennender Gott in der Begehrung! O, du hieschmelzender Gott in der Einigung mit dem Leib! O, du ruhender Gott an meinen Brüsten! Ohne dich kann ich nicht sein!“ 17. Или: (Gott liebkoss mit der Seele)*. Du bist mein Lagerkissen, mein minnigliches Bette, du bist die Lust meiner Gottheit, der Trost meiner Menschheit, ein Bach meiner Gluht.“ 19. „Je enger das Minnebett wird, je näher geht das Umhalsen, je süsser das Mundküssen schmeckt, je minniglicher sehen sie sich an.“ 22. *Deutsche Mystiker. V. II. Mechthild von Magdeburg. Kempten. 1911.*—У Гейнриха Сейзе схоличные порывы облагорожены романтически-рыцарскимъ духомъ; вся мистическая лирика этого „миннезенгера-монаха“ преобразуетъ средневѣковое „служеніе любви“ (Minnedienst) въ своеобразное духовное рыцарство; не даромъ на груди своей вырѣзываетъ онъ монограмму Христа, въ качествѣ „заака вѣчной любви къ единственному страстному желанію своего сердца, къ Богу“. *Lebensbeschreibung, Kap. IV. Deut. Mystiker. I Band. 32—33.*—У Франциска Ассизскаго прорывы въ сторону духовной эротики достигаютъ интенсивной пылкости въ его гимнахъ: „души, влюбленной до безумія въ Бога“: *Cantico II*: „In foco amor mi mise“ и *Cantico III*, напримеръ: „Amor, che tanto bramo, | Fa me morir d'amore! | Per te, amor, me consumo languendo etc.“. Впрочемъ, тутъ же—сознаніе опасности этого „безумія“ любви и необходимости „упорядоченія ея“: „Ordene questo amore: Non è virtù seuz' ordine trovata“. *Francisci Assisiatis Opera omnia. Coloniae, 1849. p. 198.* Сдержаннѣе св. Катерина Сиенская: „L'amore vâ dietro all' intelletto, e quanto più conosco, più ama, e quanto più ama, più conosco“. *Dialogo della Divina Providentia. cap. 85. Venetiis, 1579. p. 269*; однако и она, порою, говоритъ объ „опьяненіи души любовью къ Богу“ (*ibid. c. 19, p. 96*) и отдается жгучимъ мечтамъ о блаженствѣ невѣсты (души) „на ложѣ огня и крови, на ложѣ безпредѣльной любви“, „топящей въ благоухающей боковой язвѣ Иисуса сладчайшаго, Иисуса—Любви“. *Lettera 223 a fra Raimondo da Capua in Lettere di S-ta Caterina da Siena. Firenze, 1860. IV. 5 sqq.*—Образцы „лу-

«умнаго свѣта», что озаряетъ горня выси аскетики восточно-православной ^{200а}). Это не пареніе духа, окрыляемаго любовью;

ловныхъ стиховъ“ послѣдующей поры италіянскаго Возрожденія съ уклоненіями въ область мистической эротики можно найти въ богатомъ сборникѣ *Laude spirituali di Feo Belari e d'altri. In Firenze. 1563.*—О мистической средѣ, создававшей эти настроенія, промѣ Озаант, *Les roches franciscaines*, Gebhardt, *L'Italie mystique* и литературы о Францискѣ Ассизскомъ, см. Roure. *Figures franciscaines*. P. 1913; Misciattelli. *Mistici senesi*. Siena, 1913. Canay. *Les bienheureuses dominicaines*. 2 ed. P. 1913.—Не свободенъ отъ мистическихъ „замираній“ любви (*râmoisons d'amour*) и Рунсборхъ: *De la vie contemplative*, ch. 7 et 8; ср. *Диалогъ 12 мудрыхъ дѣвъ*, предпосланный этому трактату и въ *Le Royaume des amans de Dieu*, ch. 34: Христосъ—„le plus grand et le premier des amants“, ch. 35, p. 235 éd. Paris, 1912; „cet amour immense pénètre, et embrase tous les sens dans la fournaise de l'unité, ce qui fait presque que l'homme, dans les delires de la jouissance, est inondé, submergé, liquifié (d'amour) ch. 36, p. 239.—Убого сдержанной са. Терезы о „сладостяхъ и очарованіяхъ“ той же любви см. Las Morades. 4 Morada, p. 93, Madrid, 1910 и Mor. 5, p. 138: объ „огневомъ“ характерѣ ея собственныхъ экстазовъ („a manera de un fuego ardiendo“) см. *La vida de la s-ta madre Teresa de Jesus* c. 18, 20, 28 въ ея *Obras*. En Anveres. 1630. I Parte.—Систематическую разработку католическая мистика любви нашла въ классическомъ произведеніи св. Франциска Салійскаго, *Traité de l'amour de Dieu*, сравнительно уравновѣженномъ по тону, однако, мѣстами, также не чуждомъ чувственнаго рднія (например: L. VII, ch. 8: „je le tiendrai, je ne le quitteray jamais, je mourray avec luy et brusleray dedans les flammes de son amour. Mon Jésus est tout mien, et je suis toute sienne... je vivrai et mourray sur sa poitrine... Ainsi donc se fait la sainte exstase du vray amour“; ср. L. VII, ch. 10 о „langueurs et ravissements du feu qui devore et consume la vie des amants sacrés“.—О связи этой стороны мистики Франциска Салійскаго съ сентиментально-романтическими литературными теченіями его времени—Tessier. *Le sentiment de l'amour d'après St. François de Sales*. P. (1913) и Strowski. *St. François de Sales*. P. 1908.—О наличности эротическаго элемента въ квиетистической мистикѣ—Molinus. *Guida spirituale*. Roma, 1675, L. III, c. 16, p. 235, c. 12, p. 263, c. 13, p. 268 (о „внутреннемъ уединеніи въ любовномъ, итннномъ покоѣ, въ объятіяхъ Божественнаго Супруга“). Ср. *Les Torrents M-me Guyon*, а объ ея личныхъ переживаніяхъ этого рода—*Vie de M-me Guyon*, Cologne, 1720. I P. ch. 11, p. 101, ch. 12, p. 116, ch. 19, p. 185 (брачный договоръ съ младенцемъ Исусомъ, „qu'il me serait un époux de saug.“). Ср. Herpe. *Geschichte der quietistischen Mystik*; о всеѣ же этой тенденціи католической мистики—G. Dumas. *Comment aiment les mystiques chrétiens*. *Révue des deux mondes*. 15 Sept. 1906 и Leuba. *Les tendances religieuses des mystiques chrétiens* въ *Révue philosophique*. Juillet et Novembre, 1902.

^{200а}) Сравненіе христіанской аскетики съ буддійскою, въ силу сложности темы, приходится отложить до второй части настоящей работы, излагающей ученіе буддизма.

это хладнокровный самоанализ духа, безжалостная виссекция его, напряженная работа «яснаго сознания» вплоть до самоумерщвления даже и сознания. И во всѣхъ этихъ разсужденіяхъ, вдумываніяхъ, «углубленіяхъ» и «достиженіяхъ» — ни разу ни единого воспоминанія, ни единого слова о любви! Но зато сколько заботъ, думъ и грезъ объ «угашеніи», о «прекращеніи»!.. Одолѣть роковую карму единственнымъ возможнымъ путемъ — уходомъ изъ подлѣ мертвой петли причиняемыхъ ею перевоплощеній — вотъ конечная цѣль системы экстатическихъ переживаній. Это ясно изъ словъ самого Будды: «я научилъ васъ постепенному прекращенію кармы». говоритъ онъ въ Самютта-никаѣ ²⁰¹⁾ и затѣмъ поясняетъ путь, къ тому ведущій, причемъ путь этотъ какъ разъ совпадаетъ съ описаннымъ нами послѣдовательнымъ разрушеніемъ познавательныхъ силъ и способностей, заканчиваясь «трансомъ прекращенія» или «остановкою всѣхъ духовныхъ процессовъ».

Уваженіе къ этому завершительному моменту аскетической дисциплины духа было въ буддійской средѣ высокое: «святые», читаемъ мы въ гаттахъ Висудди-Магги. «искони цѣнили, этотъ трансъ. всегда почитали его какъ бы за нирвану, испытываемую уже въ настоящей жизни. и потому способность достигать этого состоянія. даруемая въ награду за мудрость, обрѣтаемую на путяхъ праведности, именуется благословеніемъ. стяжаемымъ на оныхъ путяхъ» ²⁰²⁾. Немногимъ выпадала на долю эта «благодать», немногимъ даже изъ архатовъ, такъ, что и знатоки въ области духовнаго опыта затруднялись рѣшать: обусловлено ли было чѣмъ-либо овладѣніе ею или нѣтъ, такъ какъ «этому состоянію не-бытія невозможно было приписать никакой положительной реальности» ²⁰³⁾. Во всякомъ случаѣ, непремѣннымъ, обязательнымъ признакомъ абсолютной праведности даже и это высшее изъ «достиженій» не могло считаться, ибо и оно было лишь временнымъ состояніемъ, не приводившимъ неизбѣжно къ немедленному переходу въ нирвану, который могъ успѣшно совершаться и безъ него. Эта девятая самапатти знаменовала только «наклонность духа къ нирванѣ», однако все еще не неизмѣнную, все еще нарушимую. ибо и послѣ ниродасампатти возможно было па-

²⁰¹⁾ Samyutta-nik. XXXVІІ, 11.

²⁰²⁾ Тамъ же.

²⁰³⁾ Visaddhi-Magga. ch. XXIII.

деніе, возможенъ регресъ въ сторону суєты, заблужденія и даже дурного поведенія.

Это обстоятельство существенно важно: оно свидѣтельствуетъ о томъ, что, какъ бы высоко ни цѣнили буддизмъ роль экстаза въ процессѣ духовнаго устроенія, онъ все же не рѣшался видѣть въ немъ наиболѣе дѣйствительное и общеобязательное средство для достиженія своей конечной цѣли. Даже и здѣсь буддизмъ остался вѣрнѣе своему предпочтенію «ясно-сознательнаго» надъ мистическимъ и эмоціональнымъ. Въ своей духовной педагогикѣ онъ отвелъ широкое мѣсто внѣшнимъ, искусственнымъ приѣмамъ сосредоточенія вниманія и думы и тѣмъ экстатическимъ явленіямъ, которыя возникали на почвѣ этого самовнушенія и самогипноза; но онъ не отважился поставить во главѣ путей къ освобожденію, въ качествѣ общеобязательнаго, такой способъ мистическаго вѣдѣнія, которымъ могли успѣшно, въ размѣрѣ всѣхъ восьми джанъ, пользоваться не только и міряне, не свершавшіе даже начальнаго иноческаго обѣта, но и люди порочнаго настроенія и дурного поведенія ²⁰⁴).

Вотъ почему въ послѣдней и высшей части духовной тренировки, въ адипаннѣ, трансы считались необязательными: можно было обойтись и безъ нихъ; а потому и такъ пазываемаго «послѣдняго углубленія» здѣсь не требовалось; вмѣсто него довольствовались здѣсь «углубленіемъ пограничнымъ» съ непосредственнымъ сліяніемъ съ сущностью самой истины или самого смысла бытія и небытія. Центръ тяжести этого мистическаго процесса полагался не въ «полномъ» углубленіи, состоявшемъ въ экстатическомъ «прекращеніи» всякаго ощущенія и всякаго мышленія. Здѣсь, даже и для пережившаго временный «трансъ прекращенія» духовный дальнѣйшій ростъ выражался опять въ уточненѣйшемъ прозрѣніи или ясно-видѣніи, однако не путемъ разсудочныхъ умозаключеній, развивающихся по правиламъ научнаго мышленія, а путемъ внутренняго, мистическаго, «умнаго» прозрѣванія и духовнаго переживанія. Лично Буддѣ, до болѣзненныхъ крайностей испытавшему на себѣ вліяніе трансовъ экстаза и не нашедшему ихъ однако, достаточными для полнаго «подчиненія духа», казалось, что высшее, «довлѣющее и наиболѣе святое» изъ

²⁰⁴) См. примѣчаніе бикху Ньянатилока въ его переводѣ первой книги Августтара-никаи: *Einer-Buch*. S. 82, Anmerk. 133.

средствъ спасенія есть «выработка того воззрѣнія, которое *мыслителю* (а не экстатику) оказывается достаточнымъ для полнаго уничтоженія страданія». Изъ шести вещей «незабываемыхъ, возвышенныхъ и сильныхъ, ведущихъ ко всеобщему спасенію, къ миру, къ единенію,—лучшее изъ всѣхъ и есть именно это воззрѣніе: оно—вершина башни, оно—средоточіе, все въ себѣ содержащее». Это—«первая изъ наукъ, наука святая, сверхмірная и съ обычными понятіями несоединимая»²⁰⁵). Сообразно съ этимъ, такъ называемый «знаніемъ освобожденный святой» или «съ обѣихъ сторонъ освобожденный», по истолкованію Будды въ одной изъ рѣчей Самьютта-никая, достигаетъ архатства (святости) не овладѣніемъ тѣми силами и способностями, которыя раскрываются въ области экстатического созерцанія, а исключительно «чистымъ вѣдѣніемъ» основныхъ истинъ, а именно: знаніемъ преходимости всего, знаніемъ страданія, несущественности (несубстанціальности) пяти аспектовъ бытія и знаніемъ условности возникновенія²⁰⁶). Въ Пуггала-Паннатти или «Книгѣ характеровъ» (одномъ изъ болѣе позднихъ произведеній Абидхаммы, третьей части буддійскаго канона) «освобожденный знаніемъ» опредѣляется въ томъ же смыслѣ, какъ «человѣкъ, хотя и не испытавшій тѣлесно восьми освобожденій (джанъ, экстатическихъ состояній), но угасившій въ себѣ обманъ заблужденія мудрымъ познаніемъ»²⁰⁷). Еще яснѣе выступаетъ то же убѣжденіе въ сравнительной расцѣнкѣ, которую дѣлаетъ Висудди-Магга между поведеніемъ, «сосредоточеніемъ» и «высшею мудростью». «Поведеніе есть начало благородной дхаммы,... оно благородно потому, что избавляетъ отъ угрызеній совѣсти и другихъ, тому подобныхъ золь. Сосредоточеніе (область созерцанія и экстаза) есть благородная средина дхаммы,... оно благородно потому, что даруетъ магическія силы и другіе благодатные дары. Мудрость же есть благородный конецъ, завершеніе дхаммы; выше мудрости ничего нѣтъ... Добродѣтельнымъ поведеніемъ приобрѣтается тройное знаніе, но не болѣе того; сосредоточеніемъ (созерцаніемъ) приобрѣтаются шесть высокихъ силъ, но не выше того; муд-

²⁰⁵) Majjh. nik. XLVIII, 1, 501—502.

²⁰⁶) Samyutta-nikāya. XII. 7. Cp. Puggala-Paññatti. I, 30. Majjh. nik., рѣчь 77-я и Aṅgutt. nik. IX, 44.

²⁰⁷) Puggala Paññatti. I, 31. S. 14 нѣмецкаго перевода Bhikkhu Nyānatiloka.

ростью же приобретаются четыре аналитических знания (науки), иными путями не приобретаемые». А вот дальше и сравнительная, практическая расценка поведения, экстатического созерцания и высшего чистого знания: «поведением достигается устранение чувственного самоуслаждения; созерцанием—устранение самоотязания; мудростью же усвоается средний путь поведения. Дальше: поведением определяются средства избавления от низших состояний бытия; созерцанием—средства избавления от царства чувственных наслаждений; мудростью—средства избавления от всякой формы существования. Дальше: поведением осуществляется прекращение пороков (извращений) путем возвращения противоположных им добродетелей; созерцанием—прекращение пороков путем уклонения от них; мудростью—прекращение их путем искоренения их. Поведение враждует с нечистыми («извращенными») действиями; созерцание—с нечистыми чувствами; мудрость—с извращенными склонностями. Поведение очищает от дурных действий; созерцание—от дурных желаний; мудрость очищает от заблуждений неправовѣрия (ложного убеждения, ереси). И, наконец: поведением достигается обращение (къ дхаммѣ), но с возможностью возвращения (къ новой жизни, къ перевоплощению); созерцанием достигается безвозвратность; мудростью же достигается святость (архатство)». причем эта послѣдняя тут же определяется не как совершенство въ добродѣтели и праведности, не как совершенство въ благочестіи, благоговѣніи и религіозности, а как «совершенство въ мудрости»^{207а)} «Правильное воззрѣніе», рѣшительно говорит Будда, «идеть впереди правильного жизненнаго поведения, святаго, свободнаго от грѣха,... ибо у одареннаго правильнымъ воззрѣніемъ исчезли ложные взгляды, и тогда разнообразное дурное и неправедное, зависящее от ложныхъ взглядовъ, также исчезаетъ, а спасительное, стоящее въ зависимости отъ правильныхъ взглядовъ, пробуждается и достигаетъ совершеннаго осуществленія»^{207б)}.

Несмотря на столь рѣшительно выраженное предпочтеніе интеллектуалистическаго мистическому и этическому, Будда и продолжатели его дѣла, руководствуясь убежденіемъ, что уче-

^{207а)} Visuddhi Magga, ch. I; переводъ у Warren, pp. 285—287.

^{207б)} Majjh.-nik. CXVII.

ніе во всей полнотѣ и чистотѣ по силамъ лишь немногимъ²⁰⁶⁾, охотно шли на уступки и компромиссы, охотно признавали пригодность и менѣе радикальныхъ путей и способовъ освобожденія, на условіи включенія въ нихъ основныхъ «благородныхъ истинъ». Въ этомъ смыслѣ высоко цѣнили они мистическій экстазъ и усердно рекомендовали пользоваться имъ натурамъ, обнаруживавшимъ къ нему предрасположеніе.

Въ итогѣ выходило такъ, что хотя «путь» былъ «единый, и» иного, внѣ его правилъ, гдѣ-либо, у иныхъ аскетовъ и брамановъ совершенно невозможно было найти»²⁰⁷⁾, однако частные приемы духовной дисциплины и тренировки на этомъ единственномъ пути дозволялись и практиковались разнообразныя. Архатства можно было достигнуть и посредствомъ дисциплины эмоциональной, экстатической въ адичиттѣ, и посредствомъ дисциплины интеллектуалистической въ адипаннѣ, причемъ восптавшийся на второй носилъ характерное прозваніе «обладающаго сухимъ (чѣрствымъ) прозрѣніемъ» (суккавиассака), въ отличіе отъ достигшаго того же путемъ экстаза, уснащавшаго духовное развитіе болѣе живыми, болѣе осязательными и утонченными, несознаваемо-чувственными переживаниями (этотъ типъ назывался саматаяника). У обоихъ вариантовъ имѣлись свои преимущества: саматаяники достигали цѣли способами болѣе эффектными, болѣе внушительными для постороннихъ наблюдателей, въ особенности для народной массы; на ихъ долю доставалось будто бы овладѣніе различными магическими силами, столь цѣнными съ точки зрѣнія толпы, но далеко не въ такой же мѣрѣ одобрявшимися Буддою; на сторонѣ суккавиассака было преимущество безупречнаго безстрастія, большей глубокомысленности и возможности достиженія нирваны, минуя таинственныя и скользкія тропинки экстаза.

Стараясь использовать и согласовать эти различія, позднѣйшая пора, любившая все приводить въ систему, выработала подробную классификацію многочисленныхъ вариантовъ праведности и мудрости, достигаемыхъ разными путями и

²⁰⁶⁾ Недаромъ, какъ разъ въ приведенномъ текстѣ. Висудди-Магга оправдываетъ свои пространныя разъясненія опасеніями, что иначе „слишкомъ сжатое изложеніе пути чистоты можетъ оказаться неспособнымъ облагодѣлательствовать многимъ“.

²⁰⁷⁾ Majjh. nik. XLVIII, I, 503 и Samyutta-nik. V, XLVIII, 53.

подъемомъ на ихъ различныя ступени, отъ подготовительныхъ до высшихъ. Вотъ эта своеобразная классификація, уясняющая намъ стадии духовнаго устройства съ точки зрѣнія самихъ буддистовъ. Въ отличіе отъ путудджаны, свѣтски настроеннаго мірянина, арія. благородный. святой. или аріясавака, святой ученикъ, или аріяпутгала, святой человекъ, есть тотъ, который вступилъ на «благородный, святой или сверхсвѣтскій путь» (локуттара). Градаціи этого пути и квалификаціи подвизающихся на немъ слѣдующія: 1) сотапатти, вступленіе въ потокъ (въ рѣку), вслѣдствіе чего находящійся на этой ступени духовнаго подъема именуется «въ потокъ вступившимъ» (сотанно); 2) сакадагамита, состояніе, сопряженное съ возвращеніемъ еще разъ къ жизни (къ перевоплощенію) для находящагося на этой ступени, то-есть для сакадагами, для имѣющаго еще разъ возвратиться въ міръ вождельній (кама-лока); 3) анагамита, состояніе не-возвращенія, почему испытавшій его называется «болѣе не возвращающимся» (анagamи) и 4) арахатта, состояніе архатства, учительства (овладѣнія), собственное арахъ, архату, учтелю, «превозмогшему». Каждое изъ названныхъ состояній имѣетъ въ свою очередь двѣ степени, изъ коихъ первая именуется «путемъ» этого состоянія, а вторая—«плодомъ его», чему соотвѣтствуютъ опять два варианта праведности или мудрости: первый—«идущаго по пути извѣстнаго состоянія», второй—«находящагося въ обладаніи плодомъ этого состоянія». Такъ, напрямѣръ, въ четвертомъ разрядѣ различали арахаттамаггату, то-есть подвизающагося на пути архатства, отъ арахаттапалатты или находящагося уже въ обладаніи плодомъ архатства; второй человекъ назывался еще асекою, то есть освобожденнымъ, «уже не стремящимся», въ отличіе отъ принадлежавшихъ ко всѣмъ семи предшествующимъ степенямъ «еще стремящихся». Въ качествѣ поощренія этихъ устремленій, выработана была позднѣйшею порою, на основаніи однако болѣе раннихъ намековъ, и роспись наградъ, вѣнчавшихъ различныя ступени духовнаго подъема: «вступившій въ потокъ» ученія обезпеченъ отъ возрожденій въ дурныхъ состояніяхъ (въ аду, въ звѣриномъ лонѣ, въ царствѣ тѣней (привидѣній) и въ области демоновъ; но въ мірѣ вождельній (въ камалокѣ), ему предстоятъ еще цѣлыхъ семь возрожденій; наоборотъ, сакадагамиту остается свершить только одно еще перевоплощеніе; анагамитъ же, возродившись въ послѣдній разъ въ одномъ изъ высшихъ свѣтовыхъ міровъ, переходитъ оттуда

уже прямо въ нирвану. Одинъ только архатъ совѣтъ не подлежитъ возрожденію; онъ—навсегда и вполне освобожденный (паринибутто) отъ міра перемѣнъ, отъ сансары; онъ уже здѣсь предвкушаетъ нирвану ²¹⁰).

Столь сложная классификація видовъ и степеней мудрости и праведности была вызвана, надо полагать, не одною склонностью индусскаго ума къ педантичнымъ опредѣленіямъ и различеніямъ, но и практическими, педагогическими соображеніями: съ одной стороны—дать въ трудномъ подвигѣ опору для подвизающихся, въ видѣ ободряющей надежды на то, что и на низшихъ степеняхъ пути «стремящійся» не останется безъ награды; съ другой же стороны—поощрить подвизающагося къ дальнѣйшимъ усиліямъ, поощрить перспективою превосходства послѣдующихъ степеней духовнаго роста надъ первыми. Основатель ученія велъ себя и въ этомъ отношеніи проще своихъ продолжателей: равнодушный къ внѣшнимъ отличіямъ той духовной іерархіи, которая только что была изложена. и съ которою не замедлили соединить расчеты земнаго свойства, на почетъ и авторитетъ и на преимущества въ дальнѣйшихъ перевоплощеніяхъ ²¹¹), Будда. не отвергая ни того, ни

²¹⁰ О „стремящемся“ („борющъ“) и „достигаемъ“ („не стремящемся уже“) — *Majjh-nik.* рчь 117-я, и *Samyutta-nik.* V, XLV, 1, 13; V, LIV, 12. *Itivuttaka*, 84; о признакахъ „вступившаго въ потокъ“ — *Samyutta-nik.* II, XII, 41 и V, LV, 5, 5; объ „осуществленіи плода вступленія въ потокъ“ — тамъ же, V, LV, 55; о свойствахъ „невозвращающагося“ — *Itivuttaka*, 1—6; опредѣленіе архатства и „вполнѣ освобожденнаго“ — *Sam. nik.* IV, XXXVIII, 4, 2, 3 и *Itivuttaka*, 84; десять признаковъ ихъ — *Anguttara-nik.* X, 111 и 112 и *Sam. nik.* V, XI, VIII, 53; десять цѣпей, опредѣляющихъ количество и свойство возрожденій — *Angut. nik.* X, 13. Краткія характеристики всѣхъ вариантовъ типа „стремящихся“ и типа „достигающаго“ даны въ *Puggala Paññatti*, I, 11—50; въ этомъ источникѣ сжато, но удободополнительно и наглядно, сопоставлены относящіяся сюда опредѣленія и описанія, разсѣянные и затерянные въ объемистыхъ сборникахъ Маджимы —, Самютты — и Аггуттары-никай. По части систематической разработки тѣхъ же темъ см. *Dhamma-Saṅgahī*, кн. III, ч. I, гл. 5, §§ 1113 sqq. „группа цѣпей“.

²¹¹ Вотъ составленіе трансовъ съ возрожденіями по Абидамма-Саяхагѣ, у *Warren*, 291: 1-й трансъ въ своей низшей степени даруетъ возрожденіе въ ряду прислужниковъ Брамы, въ средней—въ ряду жрецовъ его, въ высшей—въ ряду великихъ боговъ неба Брамы. 2-й и 3-й трансъ, опять въ трехъ послѣдовательныхъ степеняхъ, обеспечиваютъ возрожденіе въ качествѣ „боговъ огражденнаго и неограниченнаго блеска“ и „боговъ, излучающихъ свѣтъ“; 4-й трансъ, въ слабѣй-

другого, однако строго предостерегалъ отъ превозношенія ученостью и глубокомыслиемъ, а также магическими силами и способностями къ экстазу: что толку, говорилъ онъ, если прошедшій всѣ восемь степеней экстаза и достигшій до крайнихъ предѣловъ доступнаго человѣку сознанія, надмевается этимъ и презираетъ другия? Онъ этимъ только повторяетъ поведеніе дурныхъ людей и подтверждаетъ мнѣніе Татагаты, что и эти всѣ пріобрѣтенія еще не спасаютъ отъ неустойчивости въ должномъ, въ подобающемъ. Недостаточно достигнуть всѣхъ этихъ степеней; надо вмѣстѣ съ тѣмъ освободиться отъ суетности, стать хорошимъ человѣкомъ, не мнящемъ ни о себѣ, ни о комъ или о чемъ-либо ничего неподобающаго ²¹²).

Не придавая такимъ образомъ исключительнаго значенія ни одному изъ двухъ путей духовнаго устроенія, ни дискурсивному, ни мистическому и экстастическому, буддійская система духовнаго воспитанія широко пользовалась ресурсами того и другого, да и не ими одними: даже чувство, вообще отодвигавшееся буддистами на задній планъ, пашло здѣсь себѣ примѣненіе, а именно въ группѣ баванъ (бхаванъ), то-есть «возбужденій», въ тѣсномъ смыслѣ этого термина (ибо и всѣ другіе способы тренировки духа могли обозначаться имъ въ его расширенномъ смыслѣ). Стимулы, почерпаемые въ области чувства, входили въ составъ того созерцанія, которое именовалось «четверообразнымъ Брамопробываніемъ» (брахмавихаро) или же «четырьмя неизмѣримостями» (аппаманья). Онѣ состояли: 1) въ любви къ ближнему, (метта), 2) въ сожалѣніи (каруна), 3) въ сорадованіи (мудита) и 4) въ устойчивой безразличности настроенія (упекка) ^{212a}). Включеніемъ трехъ первыхъ благородныхъ чувствъ въ свою систему духов-

шемъ проявленіи, ведетъ къ возрожденію „богомъ ограниченаго сіянія“. въ среднемъ—„богомъ неизмѣримаго сіянія“. въ высшемъ—„богомъ, воплощѣ сіяющимъ“, а 5-й трансъ—однимъ изъ „богато награжденныхъ боговъ“, а „для тѣхъ, у кого этотъ трансъ сопровождается утратою перцепціи,—однимъ изъ боговъ, не имѣющихъ перцепціи“.

²¹²) Majjh. nik. CXIII, III, 144—150.

^{212a}) Объ этихъ cattāri brahmavihārahānāni см. Tevijja-sutta, III, 3; Mahā-Sudassana-Sutta, II, 8 Majjh. nik, VII. I B. S. 57--58. Dhamma-Saṅgami, кн. I, ч. 2, гл. 2, § 250 и Note Visuddhi-Magga, ch. IX; ср. Hardy. Eastern Monachism, pp. 243 sqq.—О значеніи упекки—Dhamma-Saṅg. § 153 и Note. „Это—незаинтересованность, безкорыстіе, безпристрастіе, срединность (состояніе непоколебимаго равновѣсія духа)“; ср. §§ 1278—1279.

наго воспитанія буддизмъ мудро устанавливалъ для немногихъ избранныхъ, связь его высшихъ степеней, съ тѣмъ общедоступнымъ и общепонятнымъ побужденіемъ къ праведности и мудрости, которое играло столь важную роль въ дидактикѣ популярной, предназначавшейся для мірянъ, но отступавшей на задній планъ у искусившихся въ тонкостяхъ умозрѣній систематическаго ученія. Здѣсь, въ этомъ пунктѣ буддійская аскетика какъ будто пробуетъ исправить свое, слишкомъ суровое, почти пренебрежительное отношеніе къ чувству. Тутъ это послѣднее не только принято во вниманіе, въ качествѣ духовно-воспитательной силы, но и возстановлено въ своемъ величіи. Когда его проявленія называются здѣсь приближеніемъ къ богу Брамѣ, это еще можетъ быть понято, какъ указаніе на второразрядность чувства въ дѣлѣ духовнаго подъема по той связи нравственнаго поведенія съ религіозными вѣрованіями, которую буддизмъ поощрялъ въ популярныхъ вѣрованіяхъ, но отвергалъ въ ученіи для избранныхъ. Но другое обозначеніе тѣхъ же баванъ, наименованіе ихъ «четырьмя безпредѣльностями» свидѣтельствуетъ уже объ общепримѣнимомъ, высокомъ уваженіи къ этимъ проявленіямъ чувства, ибо почетное наименованіе имъ дано здѣсь на томъ основаніи, что, «проникаясь ими, упражняющіися проникаетъ самъ весь міръ, во всѣхъ направленіяхъ». Въ первомъ «возбужденіи» онъ сближается, сродняется со всѣмъ необозримымъ содержаніемъ живыхъ существъ въ мірозданіи, сострадая имъ во второмъ возбужденіи и сорадуясь съ ними въ третьемъ; и только четвертая бавана возвращаетъ отъ этихъ дозволенныхъ эмоцій въ область духовной устойчивости, которая, однако, въ силу предшествующихъ настроеній, не можетъ уже пониматься какъ чѣрствое, безучастное равнодушіе, а становится отзывчивостью, не переходящую однако въ подвластность аффектамъ (хотя бы и добрымъ по тенденціи), которая нарушила бы уравновѣшенность и самообладаніе мудреца. Не забудемъ еще, что первыя три баваны облегчаютъ доступъ въ три первыхъ углубленія, а послѣдняя—во всѣ четыре первой группы; этимъ, слѣдовательно, признается вліяніе эмоциональныхъ нравственныхъ настроеній на возбудимость экстаическихъ состояній. Вотъ описаніе этихъ переживаній: «благородный ученикъ, свободный отъ вождельній и зложеланій, не знающій смятенія духа, сосредоточенный, ясный духомъ, пребывающій въ настроеніи, преисполненномъ любовью, состраданіемъ, ра-

достью и равновѣсіемъ душевнымъ, проникаетъ собою міръ по всѣмъ четыремъ сторонамъ неба. Все проникая своимъ любовью, состраданіемъ, радостью и духовнымъ равновѣсіемъ преисполненнымъ духомъ, живетъ онъ, отождествляя себя со всѣмъ, что есть въ мірѣ, кверху, книзу, вокругъ и во всѣ стороны, (со всѣмъ этимъ сливаясь) своимъ величавымъ, широкимъ, неизмѣримымъ духомъ, свободнымъ отъ (всякой) враждебности и зложеланія... И утѣшается онъ уже въ этомъ мірѣ видимыхъ явленій четырьмя утѣшеніями: «если есть иной міръ и иное состояніе, несущіе награду («плоды») за добрыя дѣла и возмездіе за злыя, то я, послѣ разложенія тѣла, послѣ смерти, явлюсь сызнова на блаженномъ пути небеснаго міра; если же нѣтъ этого, я все же въ этомъ мірѣ видимыхъ явленій сохраняю свою личность существа свободнаго отъ враждебности и зложеланій, чуждаго страданій, счастливаго, и это — второе утѣшеніе. Если злодѣю предстоитъ злая участь, то я ни противъ кого не буду имѣть даже злыхъ помысловъ, и откуда же мнѣ, не творящему злого, могло бы приключиться страданіе?— Это—третье утѣшеніе. Если же злодѣю и не грозитъ дурное, я все-таки въ обихъ случаяхъ сохраняю себя (сердце свое) въ чистотѣ и невинности: и это—четвертое утѣшеніе» ²¹³). Это состояніе другой памятникъ называетъ «спасеніемъ сердца и путемъ единенія съ высшимъ Богомъ» ²¹⁴). Не даромъ въ позднѣйшемъ буддизмѣ эти «четыре созерцанія высшихъ (горныхъ) обитателей», соединяемая, ради контраста, съ пятымъ, съ «созерцаніемъ нечистоты», подучали значеніе молитвенное, сохраняющееся за ними кое-гдѣ (напримѣръ, въ Сіамѣ) и понынѣ (^{214a}).

Но если такимъ образомъ чувство не было исключено изъ системы духовнаго устройства, все же преобладающее значеніе и главное мѣсто въ ней было отведено размышленію, «медитациамъ», переходившимъ въ своей сосредоточенной напряженности («углубленности») въ нѣкое образное созерцаніе того, что сначала старались постигнуть путемъ чистаго обдумыванія. Медитация (обдумываніе, сати) совпадаетъ съ седьмымъ чле-

²¹³) Angutara-nik. III, 65, 15; тоже въ Digha-nik. (Tevijja-suttanta), XIII, 76.

²¹⁴) Tevijja-sutta, 79.

^{214a}) Rhys Davids. Buddhism. 1890. 170--171 Alabaster. Wheel of the Law, 168.

номъ «восьмиричнаго благороднаго пути», съ «правильнымъ и праведнымъ мышлениемъ» (саммасати). Правильное оно не въ просто логическомъ смыслѣ, не въ смыслѣ чисто мыслительнаго обслѣдованія избранной темы; это, въ то же время, — и благоговѣйное слияніе размышляющаго съ нею, усвоеніе ея не однимъ разсудкомъ, какъ чего-то внѣшняго, а путемъ интимнаго переживанія содержанія темы, съ сознаниемъ важности и праведности этого процесса. Въ кругъ такихъ «медитаций» входили прежде всего четыре сатипаттаны, открывавшія будто бы «единственный путь къ чистотѣ, къ преодолѣнію печали, къ уничтоженію страданія и несчастія, къ овладѣнію праведнымъ поведеніемъ и къ осуществленію нирваны». Вотъ эти «четыре основы правильного = праведнаго мышленія: «монахъ, преодолѣвшій зло вожделнія, пребываетъ усердно, ясно-сознательно и обдуманно въ созерцаніи во 1) тѣла, во 2) — чувствъ, въ 3) — мыслей и въ 4) — явленій. Въ уединеніи, въ лѣсу или въ пустой кельѣ, въ должной позѣ, со скрещенными ногами и выпрямленнымъ станомъ, упряжняясь въ сознательномъ вдыханіи и выдыханіи, давая себѣ ясный отчетъ въ каждомъ, заранѣе намѣченномъ видоизмѣненіи ихъ, погружается онъ въ созерцаніе своего или чужого тѣла, примѣнительно къ вопросу о его возникновеніи и прехожденіи, пока съ полнѣйшею ясностью и живостью не осознаетъ, что это — лишь тѣло и больше ничего» (а не самостоятельная сущность, не личность, не Я). Онъ продолжаетъ въ томъ же смыслѣ разслѣдованіе движеній и другихъ функций тѣла и приходитъ къ тому же выводу. Затѣмъ ту же медитацию творитъ онъ относительно своихъ собственныхъ дѣйствій. Закончивши и этотъ обзоръ внутреннихъ функций тѣла, онъ возвращается къ обслѣдованію его видимаго содержанія и находитъ его переполненнымъ всевозможными нечистотами... и опять приходитъ къ тому же выводу: «тѣло — все это, и только!» Въ дальнѣйшемъ вдумываніи убѣждается онъ, что все оно — сочетаніе стихій, образующееся и вновь распадающееся. И вотъ для нагляднаго, живого усвоенія этого, онъ созерцаетъ тѣло, стараясь представить его себѣ въ томъ видѣ, какой оно имѣетъ чрезъ день, два или три дня послѣ смерти, вадутымъ, съ синѣющими, трупными пятнами, въ процессѣ начавшагося разложенія, и отсюда выводитъ заключеніе: «и мое тѣло также организовано», и переходятъ къ созерцанію тѣла, брошеннаго на кладбищѣ, терзаемаго воронами, орлами и грифами, раздран-

наго псами и шакалами, и повторяет; «и мое тѣло таково же. и оно—не исключеніе изъ общаго правила». И возбуждаетъ онъ далѣе въ себѣ образъ того же трупа уже въ видѣ ободраннаго, окровавленнаго скелета,... потомъ—уже распа- дающагося на отдѣльныя кости, разбросанныя тамъ и сямъ: здѣсь—рука, тамъ—бедро, тутъ—позвоночникъ, а здѣсь—че- репъ; и опять повторяетъ: «и мое тѣло таково же; и я не исключеніе изъ общей участи». И настолько глубоко, живо и прочно проникается онъ этимъ сознаніемъ, что начинаетъ уже жить безъ привязанности къ своему тѣлу и къ чему бы то ни было въ мірѣ. А затѣмъ видитъ, какъ подъ властью мимо- бѣгущаго времени изсохли, пожелтѣли, вывѣтрившись даже кости и обратились въ прахъ; и снова примѣняетъ этотъ исходъ къ себѣ и такимъ образомъ достойно и съ великою пользою заключаетъ созерцаніе на тему о тѣлѣ ²¹⁵).

Подобнымъ же образомъ проходитъ онъ и другія три созерцанія: объ ощущеніяхъ, о мысляхъ и о явленіяхъ; анали- зируя пріятныя и непріятныя ощущенія и мысли, какъ сует- ныя и гнусныя, такъ и возвышенныя и благоговѣйныя, а также всевозможныя настроенія и состоянія, активныя, пассивныя или колеблющіяся, неопредѣленныя и нерѣшительныя, онъ и это заключаетъ все развѣивающимъ, все разлагающимъ финаломъ: «все это мимолѣтно, эфемерно, несущественно; все это—лишь смѣна ощущеній, мыслей и настроеній»; «ничего субстанціального, самосущаго, довлѣющаго, удовлетворяющаго! только однѣ мимобѣгущія тѣни!» ²¹⁶).

Другую группу созерцаній составляютъ слѣдующія десять (ануссати): о Буддѣ, о законѣ, о Сангѣ, о нравственности, о щедрости, о божествахъ, о регуляціи вдыханія и выдыханія, о смерти, о тѣлѣ (особая отъ раньше изложенной медитація о разложеніи тѣла на его 31 составную часть) и о покоѣ ниббаны ²¹⁷). Въ противоположность предшествующимъ, пес- свмистически настраивающимъ темамъ, эти медитаціи пред- назначены вліять оптимистически, ободрять и укрѣплять на- строеніе упражняющагося во вдумчивости. Въ особенности присущими считались эти свойства созерцанію темы о Буддѣ: тотъ, кому во время другихъ размышленій, напримѣръ, о

²¹⁵) Digha-nih. XXII. Maha-satipatthāna-Sutta, 1—10. Cp. Majjh. nik., р.чл. 10, 33 и въ особенности 119-я, созерцаніе тѣла и трупа.

²¹⁶) Idem 11—13.

²¹⁷) Angutt. nik. I, 20, 93—102 и I, 16.

смерти и чертвець, не удается укротить духъ свой или приковать его непоколебимо къ избранной темѣ, тотъ пусть сначала займется медитаціей о мірскихъ и объ идеальныхъ качествахъ Будды; «этимъ возвыситъ онъ духъ свой и постепенно освободитъ его отъ окружающихъ помѣхъ и препятствій: эго созерцаніе успокоитъ и обуздаетъ умъ и сдѣлаетъ его способнымъ вернуться успѣшно къ предыдущимъ темамъ. «На живомъ примѣрѣ великаго мудреца получить слабодушный или колеблющійся возможность фактически убѣдиться въ осуществимости всего того, что ему самому, немощному, кажется непосильнымъ, и этотъ примѣръ волеетъ силу и въ немощнаго. Такова первая польза, извлекаемая изъ созерцанія Будды: но есть въ этой медитаціи и другая сторона, общепросвѣтительная, направляющая къ овладѣнію випассанной, тѣмъ знаніемъ, которое преподавалось въ заключительной части духовной дисциплины, а именно: проникшійся созерцаніемъ Будды естественно долженъ спросить себя: кто же былъ дѣйствующимъ началомъ, агентомъ въ этомъ созерцаніи?—п приходитъ къ заключенію: никто иной, какъ мысли, связанные съ этимъ созерцаніемъ; онѣ составляютъ жизненный аспектъ, аспектъ влеченія къ сознанию бытія; а бытіе, вмѣстѣ съ очищеніемъ съ нимъ связаннымъ, составляетъ аспектъ бытія чувства, каковое, въ свою очередь, связано съ воспріятіемъ и составляетъ аспектъ послѣдняго, тогда какъ воспріятіе, вмѣстѣ съ соединеннымъ съ нимъ опознаніемъ различій (опредѣленій), составляетъ аспектъ бытія всѣхъ субъективныхъ различій (и опредѣленій). Но всѣ эти роды аспектовъ ^{217a}) имѣютъ своимъ источникомъ органъ мышленія (таковымъ буддизмъ признаетъ сердце): а онъ связанъ съ бытіемъ тѣла; тѣло же оказывается лишь сочетаніемъ четырехъ стихій и органовъ, принособленныхъ для восприниманія ихъ дѣйствій. Разсматривая всѣ перечисленные пять аспектовъ бытія (матеріальность, чувство, воспріятіе, субъективное различіе и сознаніе), созерцатель познаетъ ихъ неустойчивость, измѣняемость и ихъ переходеніе, а также и страданіе, изъ этихъ переменъ и утратъ происходящее. Познаетъ онъ далѣе остающееся и послѣ утратъ вождѣленіе бытія, танху, причиняющую возвратъ его, и въ ней опознаетъ первопричину страданія, а въ уничтоженіи

^{217a}). О пяти аспектахъ влеченія къ бытію—*Angutt. nik. Vierer—* Buch. S. 190 ff.

жажды бытія—средство преодоленія страданія, и, наконецъ, въ восьмипричномъ пути—единственный успѣшный исходъ къ освобожденію. Такимъ-то образомъ, углубляясь прозрѣніемъ въ связь явленій, духъ подымается со ступени на ступень до высшаго уровня, до архатства, приводящаго къ нирваѣ.

Въ томъ же смыслѣ признавались благотворными и девять другихъ, выше перечисленныхъ созерцаній, одна—для возбужденія экстатическихъ состояній, другія—для овладѣнія верховнымъ разумѣніемъ випассаны, причѣмъ какъ степени трудности ихъ усвоенія, такъ и случаи ихъ примѣненія бывали различны. Они не считались общедоступными: отъ педагогическаго опыта руководителей духовнаго воспитанія зависѣлъ выборъ темъ, пригодныхъ для того или иного лица. Вообще же наиболѣе широко примѣнимыми и излюбленными оставались созерцанія о Буддѣ, дхаммѣ и сангѣ; сжатыя до размеровъ краткой формулы, они превратились въ подобіе молитвъ, которыя и понынѣ повторяются южными буддистами при принесеніи, въ видѣ благоговѣйнаго дара, цѣтговъ въ храмъ. Вотъ эти, наиболѣе популярныя изъ баванъ, въ ихъ до нѣкоторой степени религіонизированной формѣ. 1) Обращеніе къ Буддѣ: «вотъ Возвышенный, святой, вполне-просвѣщенный! онъ полонъ мудрости и добродѣтели; онъ—желанный, прозрѣватель міровъ, несравненный, обуздатель необузданныхъ, учитель духовъ и людей, просвѣтленный, возвышенный!». 2) Обращеніе къ дхаммѣ: «хорошо возвѣщена Возвышеннымъ истина, дарующая непосредственные плоды, приглашающая на путь, по коему она ведетъ къ ниббанѣ, понятный однимъ понятливымъ». 3) Обращеніе къ сангѣ: «въ святости пребываютъ ученики Возвышеннаго; въ справедливости пребываютъ ученики Возвышеннаго; по правому пути идутъ ученики Возвышеннаго, а именно: четыре пары праведниковъ, то-есть восемь разрядовъ праведныхъ учениковъ (слѣдуетъ перечисленіе разрядовъ); и эти ученики Возвышеннаго достойны пожертвованій и радушія, достойны даровъ, достойны почтенія; они—наилучшая почва для посѣва заслугъ» ²¹⁸).

За простыми размышленіями, описанными до сихъ поръ, слѣдовалъ особый разрядъ темъ, называвшихся санья ^{218a}); нѣ-

²¹⁸) Текстъ и переводъ въ Angutt. nik. Eiver Buch: переводъ Ниланталока. S. 57—58.

^{218a}) Объ очень разнообразномъ значеніи термина санья см. разъясненія К. Ризъ-Давидъ въ Dhamma-Sangani, pp. 7—8 и Note 2 и pp. 17—18, Note 2.

которыя изъ нихъ совпадали съ предыдущими по содержанию, но отличались болѣе интенсивнымъ и образнымъ способомъ воспріятія, стараясь вліять усиленно на воображеніе. Этимъ путемъ надѣялись вызвать передъ духовнымъ окомъ, напри- мѣръ, образы нечистоты вообще и, въ частности,—нечистоты, содержащейся въ нищѣ, образы смерти, немощности всего живущаго. измѣнчивости и страданія, изъ нея вытекающаго, а затѣмъ и его безуличности; далѣе—образъ полного освобожденія отъ скорби, образъ «прекращенія», образъ «мнимой самобытной сущности». Добившись нѣкоего образнаго воспроизведенія этой цѣли основныхъ понятій буддійскаго ученія, отъ частнаго, конкретнаго къ общему, упражнялись въ томъ же процессѣ, повторяя его въ обратномъ порядкѣ, отъ общаго къ частному, и заканчивали все возможно болѣе точнымъ и колоритнымъ созерцаніемъ образа трупа во всѣхъ стадіяхъ разложенія, какъ бы смакуя шагъ за шагомъ послѣдовательную смѣну кадаверическихъ эффектовъ ²¹⁹).

Намъ остается упомянуть о послѣдней группѣ упражненій, включенной въ систему духовной тренировки подъ собирательнымъ названіемъ «37 началъ просвѣтленія». Эти размышленія отчасти примыкаютъ къ предыдущему разряду, такъ какъ въ первый ихъ отдѣлъ включены были «четыре основныхъ начала правильнаго мышленія» (сатипатана) ²²⁰), уже разсмотрѣнныхъ въ отдѣлѣ «медитаций». Второй разрядъ «четырехъ великихъ бореній» (саммаппаданани) ²²¹) совпадалъ съ шестою ступенью «благороднаго восьмиричнаго пути», именуемою въ немъ «правильнымъ бореніемъ», и состоялъ въ томъ, чтобы 1) усилиемъ воли не допускать возникновенія еще не появившихся злокачественныхъ явленій, сражаться противъ ихъ натиска, укрѣпляя духъ для успѣшнаго имъ противодѣйствія; 2) одолевать уже обнаружившееся дурное, а съ другой стороны вызывать настроенія доброкачественныя съ ихъ слѣдствіями и поддерживать, развивать и усиливать доброе тамъ, гдѣ оно уже выявило себя ²²²). Если такимъ образомъ пер-

²¹⁹) Angutt. nik. I, 20, 73—92.

²²⁰) О ней Majjh. nik. рѣчи 10, 118, 125 и 151. Дхамма-Сангани (§ 358) понимаетъ сатипаттану какъ возрастаніе вдумчивости по отношенію къ высшей дѣли (къ идеалу).

²²¹) Это — «система правильныхъ усилій, направленныхъ къ высшему идеалу». Dh.-Sangali, § 359; о нихъ Majjh. nik., рѣчи 77 и 78.

²²²) Digha-nik. XXII, 21.

вая группа «элементовъ просвѣщенія» посвящена была дисциплинѣ основъ мышленія, а вторая выработкѣ волевыхъ силъ. То въ дальнѣйшихъ группахъ мы имѣемъ дѣло уже съ культурою силъ оккультныхъ, вѣру въ которыя, какъ въ спутникъ высшаго знанія, буддизмъ воспринялъ изъ общендусскаго образа мыслей. Такъ въ третью группу были включены «четыре основы магической силы» (оттого и отдѣль этотъ назывался иддипада)²²³), на получение коей могли претендовать лишь нѣкоторые изъ достигшихъ четвертой степени «углубленія». Тайственная «идди», какъ вѣрили, сообщала шесть²²⁴) сверхчувственныхъ, интуитивныхъ познаній (абинья)²²⁵), а именно: 1) разнообразно проявлявшуюся магическую силу вообще; 2) специальныя проявленія ея въ области слуха: это было такъ называемое «божественное ухо», способность слышать даже слабѣйшіе звуки на безграничномъ разстояніи; 3) знаніе чужихъ мыслей; 4) знаніе (память) прежнихъ существованій; 5) «божественное око», способность не только видѣть далекое и сквозь непреодолимыя для обычнаго зрѣнія препятствія, но и видѣть даже «иной міръ», и, наконецъ, 6) знаніе, ведущее къ уничтоженію грѣховныхъ паблонностей и привязанностей²²⁶). Область абиньи и присущихъ ей магическихъ силъ признавалась за «нѣчто непостижимое», «нѣчто такое, надъ чѣмъ нечего и раздумывать, ибо размысленія

²²³) Iddhi „въ свѣтскомъ смыслѣ“ есть удача, благополучіе, благосостояніе (Спб. Слов. в. в.); въ этомъ смыслѣ, напримѣръ, царскими „идди“ считались красота, долголѣтіе, здоровье и расположеніе народа: Mahā-sudassana-sutta, 49—53. Въ Anguttara-nik., I, 145, подѣ „свѣтскими идди“ самого Будды разумѣются его сады, одежды, дворцы; музыка и изысканная пища. Отъ „свѣтской“ идди рѣзко отличается идди духовная; это, по Дхамма-Саагаані, § 358, — „мистическія силы, направленныя къ достиженію высшей цѣли или идеала“, это — извѣстныя степени интеллектуальнаго совершенства, выражающіяся въ сверхъестественныхъ силахъ (ср. Спб. Словарь в. в.). Объ этой „идди“ — Angutt. nik. III, 340, 341; Samyutta-nik. IV, 289, 290. По Mahā-parinib. sutta, III, 3, это — „средства духовнаго (ментальнаго) прогресса и основа для назиданія“ и, вмѣстѣ съ тѣмъ, одухотвореніе тѣла.

²²⁴) Позднѣе Буддагоша насчитывалъ девять видовъ идди.

²²⁵) Объ интуитивномъ характерѣ абиньи — Dhamma-Saagani, pp. 53, 14, 193 и Angutt. nik. III, 277, 451; IV, 348. Это знаніе раздѣляли на 6, а иногда на 5 видовъ; въ Majjh. nik., въ 6-й рчи ихъ указано и описано шесть; тоже въ Ангуттаръ-никаѣ, IV, 17—19.

²²⁶) Объ этихъ знаніяхъ и силахъ — Angutt. nik. III, 99; Majjh. nik. рчи 77, 119 etc. Digba-nik. II. Sāmanā-phala-sutta. Cp. Puggala-Paṇṇatti. 27.

объ этомъ ведутъ только къ заблужденію и путаницѣ» ²²⁷). И не удивительно! Чтобы получить понятіе о томъ колоссальномъ прорывѣ чудснаго и суевѣрнаго, который по «путямъ идди» (иддипадою) вторгался въ разсудочно-холодный міръ буддійскихъ умозрѣній и производилъ въ нихъ широкій сдвигъ въ сторону, противоположную преобладавшему въ нихъ рационализму, надо заглянуть въ картину, въ которой Саманья-пхала-сутта ²²⁸) пытается охватить «разновидности чудесныхъ даровъ». Приводимъ этотъ текстъ, какъ яркое доказательство того факта, что, несмотря на всю свою рационалистическую разсудительность, даже первоначальный буддизмъ былъ все-таки очень воспримчивъ къ общепндусской вѣрѣ въ оккультныя, чудесныя силы, хотя, какъ увидимъ дальше, это не мѣшало ему радикально расходиться съ обычнымъ для западнаго пониманія воззрѣніемъ на чудо. Обладающій «чудесными дарамъ идди», «оставаясь цѣлостною (единою) личностію, можетъ становиться множественнымъ (т. е. становиться нѣсколькими личностями одновременно) или же, ставши множественнымъ, снова становиться единопличнымъ; онъ можетъ быть видимымъ и невидимымъ; не чувствуя препятствія, онъ, какъ бы по воздуху, переходитъ по другую сторону стѣны, вала или холма (перемѣщаясь сквозь нихъ), онъ проникаетъ сверху внизъ чрезъ твердую почву, словно какъ чрезъ воду: ходить по водамъ, какъ по-суху, перемѣщается со скрещенными ногами по небу, какъ птицы; даже луну и солнце, столь сильныя, столь мощныя, онъ осизаетъ руками; не оставаясь съ тѣломъ, онъ подьмется даже до неба Брами... Явственнымъ, небеснымъ ухомъ, превосходящимъ человѣческой слухъ, онъ слышитъ людскіе и небесныя звуки, близкіе и дальніе... Пронизая своимъ сердцемъ сердца другихъ существъ, другихъ людей, онъ знаетъ ихъ, онъ различаетъ ихъ и ихъ свойства... Онъ возстановляетъ въ памяти свои прежнія временныя состоянія дней минувшихъ хотя бы до ста тысячъ прежнихъ рожденій, за многіе эоны диссолюціи и эволюціи.... во всѣхъ видахъ (бытія своего) и во всѣхъ подробностяхъ... Чистымъ небеснымъ окомъ видитъ онъ паденіе и возстаніе существъ, видитъ, какъ они переходятъ изъ одной формы бытія въ другую и воплощаются въ другой; узнаетъ низкихъ и бла-

²²⁷) Angutt.-nik. Vierer Buch. S. 166.

²²⁸) Sāmañña-phala-sutta, 87—97.

городныхъ, удачливыхъ и неудачливыхъ, счастливыхъ и несчастныхъ въ соответствии ихъ дѣламъ (въ зависимости судьбы ихъ отъ дѣлъ)... Наконецъ, направляеть онъ духъ свой къ знанію разрушенія, причиняемаго мертвящими потоками заблужденій или невѣдѣнія (асавами). Онъ знаетъ, что такое страданіе, знаетъ истинную причину его, знаетъ въ чемъ дѣйствительное прекращеніе страданія и каковъ путь къ прекращенію его... И въ немъ, это познавшемъ, это узрѣвшемъ, сердце освобождается отъ мертвящей похоти новаго бытія въ чувственномъ мірѣ (камасавы), отъ мертвящаго пятна бхавасавы, отъ желанія будущаго бытія въ областяхъ формъ и безформности, отъ мертвящаго пятна невѣдѣнія (авиджасавы). И вотъ. въ немъ, освобожденномъ, возстаетъ сознаніе своего освобожденія, и вѣдомо ему становится: «возрожденіе уничтожено; высшая жизнь свершена: подобавшее выполнено; за предѣлами настоящей жизни ничего болѣе не будетъ!».

Четвертая группа «элементовъ просвѣщенія» обнимаетъ собою пять внутреннихъ чувствъ (индріи) ²²⁹⁾, дающихъ возможность вѣдѣнія, независимаго отъ воспріятій, сообщаемыхъ внѣшними органами ошущенія. Пятая присоединяетъ къ этому внутреннему вѣдѣнію пять духовныхъ силъ (балани), ведущихъ къ непосредственному знанію по существу, минуя обычный ходъ разсужденій и умозаключеній ²³⁰⁾. Въ шестомъ отдѣлѣ преподаются указанія относительно семи свойствъ просвѣтленія (самбоджанга) ²³¹⁾, а послѣдній, седьмой отдѣлъ излагаетъ опять «восьмипричный путь», смыкая такимъ образомъ и таинственную область «магическихъ элементовъ просвѣщенія» съ основною схемою буддійской мудрости, сосредоточенною въ формулѣ «благороднаго восьмипричнаго пути».

²²⁹⁾ Indriya, одинъ изъ многозначущихъ индусскихъ терминовъ вообще (см. СПб. Словарь, в. 7.), фигурируетъ въ буддійской психологій 1) въ общемъ смыслѣ „динамическихъ силъ и способностей дѣлать то именно, что дѣлается“, (Dhamma-Sangani, Introd. p. LVII), то въ смыслѣ определенныхъ внѣшнихъ чувствъ (зрѣнія, слуха и т. д.), напр., въ Dh. Sangani, §§ 661, 709 sqq., 971—973, то, наконецъ, въ смыслѣ того условнаго опредѣленія, которое въ данномъ случаѣ указано примѣнительно къ внутреннему, внѣ-чувственному, непосредственному вѣдѣнію. Объ этомъ послѣднемъ понятіи индрій—Angutt. nik. V. 2.

²³⁰⁾ Angutt. nik. Vierer-Buch. S. 320.

²³¹⁾ Вотъ они по Angutt. nik. I. 20, 2; ясность ума, глубокомысліе, радость, спокойствіе, сосредоточеніе и духовная, устойчивая уравновѣшенность (непоколебимость); ср. Vierer-Buch. S. 482.

Мы уже имѣли случай указать, что Будда, вѣря въ возможность и дѣйствительность магическихъ силъ, цѣнилъ ихъ. однако, не очень высоко и не поощрялъ необдуманнаго и безтактнаго примѣненія ихъ²³²). Въ рационалистическомъ строѣ его убѣжденій, строго проведенныхъ, не должно было бы совсѣмъ быть мѣста чуду въ его подлинномъ, безусловномъ смыслѣ. Припомнимъ, что на космическій процессъ въ совокупности его физическихъ функций Готама смотрѣлъ какъ на нѣчто роковое и необъяснимое, нѣчто такое, смысла чего доискиваться бесполезно, въ виду съ одной стороны недоступности намъ знанія начала и причинъ этого процесса, а съ другой—его непреодолимости нами въ физическомъ отношеніи. Въ этомъ матеріалистически-механистическомъ строѣ міра чудо въ его абсолютномъ значеніи, въ смыслѣ нарушенія законовъ космическаго процесса, было, слѣдовательно, съ точки зрѣнія Готамы, невозможно. Но невозможнымъ оно было также и въ области нравственной, гдѣ парилъ не менѣе роковой законъ кармы, законъ неизбѣжнаго соотвѣтствія нравственныхъ слѣдствій нравственнымъ причинамъ. Если, несмотря на столь простое, логическое заключеніе, Будда и вѣрные его неискаженному ученію послѣдователи сохранили все такя широкую вѣру въ магическія силы и въ вызываемыя ими явленія, то это практическое расхожденіе съ общимъ принципіальнымъ убѣжденіемъ объясняется тѣмъ, что магическія силы и ихъ слѣдствія вращались въ области не подлинно-чудеснаго, а въ сферѣ только оккультнаго, таинственнаго, чудоподобнаго.

Признать обширную, богатую содержаніемъ область оккультнаго буддизмъ готовъ былъ охотно, и даже съ большимъ спокойствіемъ ума, чѣмъ предшествующій и современный ему браманизмъ. Какъ бы грубо суевѣрна и какъ бы далека отъ научнаго естествознанія ни была браманьяческая мудрость, она не наотрѣзъ отказывалась отъ какихъ ни-на-есть космогоническихъ мечтаній и космологическихъ объясненій, тогда какъ буддизмъ принципіально и упорно устами Будды отстранялъ ихъ все прочь, какъ умозрѣнія, «не пользующія ни мало» для разрѣшенія единственной, для него важной задачи—угашенія страданія. Признавши эмпирически, что міръ во злѣ

²³²) Объ отношеніи Будды къ чуду есть краткая, но дѣльная статья у Dahlke. Aufsätze zum Verständniss des Buddhismus. II Heft. 77 ff. Статью De Lorenzo объ отношеніи Будды къ магическимъ силамъ помѣщенную въ Fiedrea. II. 2. 4. Napoli, 1900. мнѣ не удалось получить.

лежить, буддизмъ затѣмъ уже догматически утверждалъ невозможность преодолѣть это зло посредствомъ переустройства физической стороны міра, и единственное возможное избавленіе отъ зла полагалъ въ способахъ, не имѣвшихъ ничего общаго съ научнымъ мысленіемъ. Но именно потому, что буддизмъ безнадежно махнулъ рукою на физическій элементъ космическаго процесса и отказался отъ его разслѣдованія въ смыслѣ научномъ, онъ долженъ былъ въ большей даже степени, чѣмъ браманизмъ, признать наличность въ этомъ процессѣ массы необъясненнаго и необъяснимаго, остающагося таинственнымъ впредь до вскрытія загадочныхъ покрововъ, обволакивающихъ эти сокровенные факты трудно постижимой дѣйствительности. Отрицать однако возможность такого частичнаго разоблаченія оккультныхъ явленій Будда и его послѣдователи не имѣли права, въ силу того же своего отказа отъ какихъ бы то ни было догматическихъ утвержденій касательно частныхъ вопросовъ естествовѣднія. Предумышленно пренебрегая послѣднимъ, они сохраняли достаточную добросовѣстность для того, чтобы не рѣшались легкомысленно проводить гадательныя границы между возможнымъ и невозможнымъ въ этой туманной области, какъ не считали они возможнымъ а-пріорно опредѣлять и предѣлы воздѣйствія человѣческихъ силъ на природу. Сами они предпочитали держаться пассивнаго отношенія къ ней; но тамъ, гдѣ имъ случалось быть свидѣтелями активныхъ, побѣдоносныхъ прорывовъ человѣческаго духа въ область того, что обычно казалось лежащимъ внѣ человѣческой власти съ ея общедоступными ресурсами,—тамъ они безпрекословно признавали эти акты и явленія, какъ факты для нихъ необъяснимые, оккультные, слѣдовательно, по все же не чудесные, хотя и чудоводобные. Вотъ такія-то дѣйствія оккультныхъ силъ и ихъ слѣдствія они и называли магическими, «иддй», разумѣя подъ ними нѣчто сверхъобычно-человѣческое, богоподобное, или, точнѣе, демоническое, не исключая однако всего этого изъ предѣловъ возможнаго для естественнаго міропорядка, а лишь отодвигая все это въ таинственную область пока или навсегда непостижимаго для заурядныхъ нормъ мысли и воли.

Констатируя возможность и наличность такого рода дѣйствій и явленій, казавшихся пылкому индусскому воображенію фактами, будто бы подтверждавшимися вполне убѣдительными данными опыта, Будда, однако, вполне послѣдовательно со своей

точки зрѣнія, уклонялся отъ объясненія процесса магическаго воздѣйствія на природу. Одно только было ясно буддѣйскому сознанію, а именно: что обладаніе магическими силами не стояло въ непремѣнной зависимости отъ мудрости и святости. Положимъ, система духовной выправки, какъ мы видѣли, включала въ себя возможность овладѣнія этими силами и отводила этому процессу опредѣленное мѣсто въ лѣстницѣ духовнаго роста ²³³). Желаніе получить эти силы считалось вполне естественнымъ и подлежащимъ удовлетворенію ²³⁴), если оно сопровождалось усиленіемъ «выполнять совершенную добродѣтель, достигнуть душевнаго покоя и не сопротивляться созерцанію» ²³⁵). Мы слышимъ даже, будто самъ «Благословенный» указалъ своимъ ученикамъ пути для овладѣнія многообразными магическими силами ²³⁶), которыми онъ и лично обладалъ въ высокой степени ²³⁷). Легенды позднѣйшихъ временъ, напримѣръ, въ Дивьяваданѣ и ея вариантахъ, приписываютъ ему безчисленные чудеса всякаго рода, до самыхъ невѣроятныхъ включительно. Это, конечно,—преувеличенія, характерныя для произведеній поры, непрерывно стремившейся къ супранатурализаціи Будды. Однако и въ болѣе древнихъ текстахъ встрѣчаются рассказы этого рода, напримѣръ, въ Магавангѣ ²³⁸), гдѣ мы читаемъ о мгновенныхъ перелетахъ чрезъ Гангъ, или объ исцѣленіи однимъ взглядомъ раны благотворительницы нищихъ Суппи, рѣшившейся вырвать у себя кусокъ тѣла для спасенія жизни какого-то изголодававшагося въ мѣстности, гдѣ было невозможно достать мяса. Тамъ же ²³⁹) находимъ рассказъ о чудесномъ умноженіи Буддою сахара у мірянина, пожелавшаго преподнести каждому монаху по банкѣ сахара, который, по мѣрѣ надѣленія имъ, увеличивался въ количествѣ до такой степени, что оказалось возможнымъ раздавать его еще и толпѣ, дождавшей остатки братской трапезы.

Однако изъ всего этого еще не слѣдуетъ, чтобы магическія силы считались непремѣнными спутниками мудрости и святости и создавались только ими. Такое сочетаніе, повидимому, признавалось нормальнымъ, но не обязательнымъ: указывались

²³³) Majjh. nik. CVIII. III, 91 Neum. ²³⁴) Ibid. LXXIII. II, 253—254.

²³⁵) Ibid. VI. I, 50—51. ²³⁶) Ibid. LXXVII. II, 329.

²³⁷) Ibid. XII, I, 109—110, гдѣ дано обычное ихъ перечисленіе. „Могущественными магическими силами“ называется Будду одинъ изъ пѣвцовъ Терагаты: Theragāthā, 901.

²³⁸) Mahāv. VI, 28, 12—13; VI, 23, 1—7

²³⁹) Ibid. VI, 26.

великіе праведники и глубокомысленные мудрецы, которые ничѣмъ не проявили себя въ таинственной области чудодѣянія. Знаменательно и то, что изъ ближайшихъ учениковъ Будды всего какихъ-нибудь двое. Моггалланъ въ особенности ²⁴⁰), отличались этого рода способностями. И наоборотъ: этими же силами оказывались нерѣдко богато надѣленными заурядные аскеты и даже женщины-монахини ²⁴¹). Самъ Будда признавалъ, что «исполненный такой силы аскетъ или браманъ можетъ однимъ своимъ гнѣвнымъ взглядомъ испепелить цѣлое поселеніе» или опустошить огромныя лѣсныя пространства ²⁴²). Но въ то же время онъ допускалъ такія чудесныя слѣдствія «власти гнѣва» и у маговъ низкаго нравственнаго уровня ²⁴³). Такъ двоюродный братъ самого Готамы, Девадатта, этотъ «Гуда буддизма», обладалъ «тѣмъ видомъ чудодѣйственной силы иди, которая достижима даже и не вступавшими на «благородный путь» ²⁴⁴). Между прочимъ, онъ повергалъ присутствующихъ въ изумленіе способностью «сбрасывать съ себя одну тѣлесную форму и замѣнять ее другою, пока дерзновенное намѣреніе стать, вѣсто Будды, главою общины не лишало его силы «видя» ²⁴⁵). Но даже изъ этого наказанія не слѣдуетъ заключать, что чудотвореніе составляло преимущество только мудрыхъ, только святыхъ; тауматургическія способности могли, какъ сказано, проявляться даже и у не вступавшихъ на путь дхаммы. Такъ Магавагга подробно повѣствуетъ о мірянинѣ Мондакѣ («Козлѣ»), который не только самолично, но и чрезъ посредство жены, невѣстки и раба, творилъ на глазахъ у всѣхъ поразительныя чудеса, умноженіе хлѣба и другихъ пищевыхъ продуктовъ ²⁴⁶). Вѣра въ возможность и даже въ обиліе проявленій чудесныхъ силъ была до того распространена не только въ общендусской средѣ ²⁴⁷), но и въ специально-буддійской, что въ правила санги относительно законнаго состава собраній включено было воспрещеніе числить въ нихъ правоспособными

²⁴⁰) Онъ особенно отличался способностью становиться невидимымъ и перелетать на далекія разстоянія примѣръ—Mahāv. VI, 20, 1—3.

²⁴¹) Therigāthā, 71; 228. ²⁴²) Majjh. nik. LVI, II, 62—64.

²⁴³) Разсказъ о семи провидцахъ и объ Асатъ-Деватъ тамъ же, XIII.

²⁴⁴) Sullavagga, VII, 1, 4. ²⁴⁵) Тамъ же, VI, 2, 1.

²⁴⁶) Mahāvagga, VI, 34.

²⁴⁷) Напоминаемъ сцену публичнаго призового состязанія въ магическихъ силахъ, разсказанную въ Чуллаваггѣ, V, 8.

непрошенных гостей, явившихся на застѣваніе и «возсѣдавшихъ въ воздухъ посредствомъ магической силы» ²⁴⁸).

Очевидно, вѣра эта была наслѣдіемъ того завѣщаннаго глубокою древностью убѣжденія въ возможности чудотворенія чарами и заклинаніями, которое дѣлало изъ нѣхъ существенную часть народной религіи ведическаго періода ²⁴⁹), въ ритуальную сторону коей магическіе приемы входили въ очень широкихъ размѣрахъ ²⁵⁰). «Вся Индія», замѣчаетъ Блемфильдъ ²⁵¹) «сплошь проникнута чародѣйствомъ, на всемъ-протяженіи отъ ведъ до періода тантрическаго». Не удивительно, слѣдовательно, что и буддизмъ зародился и возросъ въ средѣ, обильно насыщенной всевозможными суевѣрїями, а длинный перечень ихъ, сообщаемый Готамою, показываетъ, какъ близко, какъ доточно былъ самъ онъ знакомъ съ тогдашнею практикой въ области «бѣлой» и «черной» магіи ²⁵²). Но здѣсь же мы убѣждаемся, какъ энергично возставалъ онъ противъ этого неудержимаго потока суевѣрїй, какъ рѣзко осуждалъ онъ тѣхъ лжеучителей, что дѣлали ихъ орудіемъ наживы и вліянія на довѣрчивыхъ людей. Не даромъ возглашаетъ онъ въ Сутта-Нипатѣ: «тотъ, для кого предзнаменованія, предсказанія, сны и прїмѣты не существуютъ, тотъ, кто разстался съ грѣхомъ чудодѣйствія ²⁵³), тотъ будетъ идти правымъ путемъ». Подъ грѣхомъ же чудодѣянія онъ разумѣетъ здѣсь чудотвореніе суевѣрное, признавая, какъ мы видѣли, допустимость иного, чистаго, рождающагося изъ силъ «благородной идди» (*ariyā-iddhi*) въ отличіе отъ «неблагород-

²⁴⁸) Mahāv. IX, 4, 2.

²⁴⁹) Ср. Winternitz. Witchcraft in Ancient India въ Indian Antiquary. March 1899, p. 72.

²⁵⁰) О суевѣрїи и чародѣйствѣ: Jolly. Vedische Opfer und Zauber, 167 ff: изъ источниковъ—преимущественно Агарваведа и Samavidhānabrahmana, edit. Burnell. London, 1873 о ней—Konow. Samavidhānabrahmana, ein altindisches Handbuch der Zauberei eingeleitet und übersetzt. Halle. 1893; кроме того: Bloomfield. Atharvaveda. Strassburg. 1899; Oldenberg. Religion des Veda, 476 ff; Weber. Indische Studien. IV. 395 ff; V. 195 ff. XIII, 129 ff. XVII, 177 ff. Caland. Altindische Zauberei.

²⁵¹) Bloomfield. Atharvaveda. 66.

²⁵²) Digha-nik. Brahmana-jālasutta I. 1. 21 sqq.

²⁵³) māṅgaladosavippahīno—„Sünde des Mirakel-Wesens“ по переводу Зейдевштюккера въ Pali-Buddismus S. 448 (по Sutta-Nipāta. II, 13, v. 2=v. 359), на отвѣтственности котораго оставляю истолкованіе этого термина, опущеннаго въ переводѣ Фаусбелля S. B. E. X, p. 59.

ной (anāriyā—iddhi) ²⁵⁴). Но онъ рѣшительно возставалъ противъ профанациа первой частымъ или не подобающимъ ея достоинству примѣненіемъ ряда тщеславныхъ эффектовъ или воздѣйствія на толпу ²⁵⁵).

Да и вообще душа его не лежала къ магiи и къ чуду. Когда раджа косальскій упрашивалъ его заставить монаховъ явить какое либо-чудо, онъ возразилъ: «учениковъ моихъ я научаю закону не приказаніемъ творить сверхъестественныя чудеса передъ браминами и домовладыками, а вотъ какимъ приказаніемъ: «живите, братія, скрывая ваши добрыя дѣла и обнаруживая ваши проступки» ²⁵⁶). Вполнѣ опредѣленно высказалъ онъ свое отношеніе къ чуду и къ магiи въ бесѣдѣ съ Кеваттой (или Кеваддой), склонявшимъ его усилить свой престижъ въ народѣ обнаруженіемъ магическихъ силъ. «Я не привыкъ этимъ способомъ поучать людей», сказалъ онъ. «Есть три рода чудесъ, постигнутыхъ, осуществленныхъ и раскрытыхъ мною для другихъ, а именно: чудо магической силы, чудо обнаруженія (прозрѣнія) и чудо наставленія (наученія) ²⁵⁷). Что же такое чудо магическое? ²⁵⁸). Это обладаніе восемью чудесными способностями идди. Пусть владѣть ими братъ; пусть будутъ очевидны вѣрующимъ проявленія ихъ! И однако все это не можетъ помѣшать невѣрующему сказать: «есть извѣстное заклинаніе гандары ²⁵⁹): его силою осуществляетъ братъ все это». И вотъ почему я усматриваю опасность въ практикѣ чудесъ магическихъ; вотъ почему они претятъ мнѣ: я чувствую отвращеніе къ нимъ и стыжусь ихъ ²⁶⁰). А въ чемъ состоитъ чудо прозрѣнія? Пусть братъ обладаетъ способностью разоблачать сердца и чувства, разсужденія и мысли другихъ существъ!—все же очевидецъ этого, если онъ невѣрующій, можетъ сказать: «есть чары драгоцѣннаго камня ²⁶¹):

²⁵⁴) Digha-nik. XXIV. ²⁵⁵) Cullav. V, 8. 2.

²⁵⁶) Dahlke. Aufsätze. II, 83.

²⁵⁷) О нихъ подробнѣе въ Saṅgārava-sutta въ A. N. I. 163—173.

²⁵⁸) Или „мистическое“ по переводу Рисъ-Дэвидса.

²⁵⁹) Оно употреблялось будто бы (см. Jātaka. IV. 49 > 499) для того, чтобы стать невидимымъ.

²⁶⁰) Смягчая тонъ выраженій, Нейманъ (Digha-nik. I, 267 нѣм. пер.) переводить: „ich empfinde das Wunder der Macht als ungehörig, unbekömmlich, unerquicklich“.

²⁶¹) По Нейману— „зеркало“ для гаданія, для чего, впрочемъ, употреблялись и драгоцѣнныя камни.

ими творить это братъ». И вотъ почему я вижу опасность въ практикѣ такого рода чудесъ. пренебрегаю ими, стыжусь ихъ. Что же такое, наконецъ, чудо воспитанія (наставленія)? Если братъ поучаетъ слѣдующимъ образомъ: «разсуждай такъ, а не иначе; принимай во вниманіе то-то и то-то, а не иное; освободись отъ такого-то настроенія; упражняйся вотъ въ чемъ; пребывай вотъ въ чемъ; если, далѣе, братъ будетъ излагать ученіе Будды, пробуждать слушателей, воспитывать и дисциплинировать самого себя въ дѣлѣ и словѣ, соблюдать правила нравственности; будетъ бдителемъ надъ чувствами, исполненъ самообладаніемъ, довольствованіемъ малымъ; если онъ освободитъ сердце свое отъ пяти помѣхъ къ миру; если онъ будетъ упражняться въ четырехъ экстазахъ, въ прозорливости, происходящей изъ знанія природы тѣла, его неустойчивости и связи съ послѣднею сознанія; если онъ осуществитъ четыре истины, разрушить чары силъ опьяняющихъ и достигнетъ окончательной увѣренности въ освобожденіи, ведущемъ къ архатству (къ святости)—вотъ это все я называю чудомъ наставленія, чудомъ воспитанія» ²⁶²). Въ томъ же смыслѣ проводитъ Будда въ 24-й рѣчи Дикха-никаи параллель между «неблагодарною (не-святою) идди» и «благодарною», праведною, относя къ первой чудеса магическаго свойства, кажущіяся сверхъестественными, а ко второй чудеса овладѣнія самимъ собою и усвоенія полного равнодушія ко всему.

Безъ дальнѣйшихъ поясненій очевидно, что по личному убѣжденію Будды для конечной цѣли пригодны и цѣнны только чудеса мудрости, проявляющіяся въ убѣжденіяхъ и въ поведеніи. Если, тѣмъ не менѣе, онъ признаетъ реальность и двухъ другихъ родовъ чудесъ и упоминаетъ даже, что онъ самъ творилъ ихъ и посвящалъ въ нихъ другихъ людей, то это признаніе мы съ большою вѣроятностью можемъ считать вложеннымъ въ уста учителя позднѣйшими его почитателями, неспособными помириться съ тѣмъ, чтобы онъ, всезнающій и все-совершенный, не былъ одаренъ тѣми магическими силами, которыя, по тогдашнему всеобщему вѣрованію, были доступны менѣе мудрымъ и даже иногда еще и «не вступившимъ на путь». Если же въ ряду текстовъ біографическаго характера мы ограничимся одними древнѣйшими, то обнаружится, что Будда или вовсе не «практиковалъ» магическихъ чудесъ, или

²⁶²) Dīgha-nik. XI.

же, во всякомъ случаѣ, прибѣгаль къ нимъ несравненно рѣже, чѣмъ его ученики. Когда, ради воздѣйствія на возросшую на суевѣріяхъ среду, встрѣчалась надобность въ проявленіяхъ силъ иди. онъ поручалъ выполнение этой шекотливой функціи Моггаллану, и «Книга великой кончины» сохранила намъ живую бытовую картину, выясняющую, что именно поэтому толпа обращала болѣе вниманія на мага-ученика, чѣмъ на мудреца-учителя.

И все же воздѣйствіе среды передавалось до нѣкоторой степени и ему, упрямому рационалисту! Повторяемъ, возможности магическихъ чудесъ и онъ въ принципѣ не отрицалъ; но онъ давалъ имъ совсѣмъ иное обоснованіе, нежели обычно приписываемое настоящему чуду:—не сверхъестественное, а натуральное. И въ этомъ отношеніи онъ одинаково расходился какъ съ теистическимъ, такъ и съ древне-индусскимъ суевѣрнымъ воззрѣніемъ на чудодѣйственную силу; расходился съ теистами, потому что на вопросъ: «какою силою творить чудеса мудрецъ?» онъ, не колеблясь, отвѣтилъ бы: «конечно, не силою Божіею», а суевѣрамъ, на вопросъ: «силою ли чаръ и заклинаній творятся чудеса?» онъ отвѣтилъ бы столь же рѣшительно: «нѣтъ, не чарами, а силою знанія». Иди была силою оккультною, но не чудесною, не сверхъестественною для мудреца, подымавшагося въ сферу высшей интуиціи и прозрѣнія въ таинственное, какъ не была она сверхъестественною и для не-мудреца, отъ природы одареннаго необходимыми для нея способностями. Не въ божественномъ произволѣ и не въ искусственномъ заклинаніи, а въ высшемъ прозрѣваніи тайнъ природы и въ соотвѣтствующемъ имъ, опять-таки естественномъ воздѣйствіи на обычные пути и процессы космическихъ силъ, дабы сообщить имъ дѣйствительность экстраординарную, сосредоточивалось магическое могущество по убѣжденію Будды. Общаго рационализма его міровоззрѣнія это убѣжденіе, слѣдовательно, не нарушало, а какъ велика была у него боязнь такого парушенія, видно изъ выше приведенныхъ словъ его объ опасностяхъ вступленія на скользкій путь этихъ, по его мнѣнію, парядно-тщеславныхъ эффектовъ.

Если отъ отношенія къ чудотворенію мы перейдемъ къ отношенію буддизма къ тѣмъ естественнымъ актамъ, которые обычно почитаются нормальными и необходимыми въ системахъ моральныхъ и религіозныхъ, то-есть, если мы перейдемъ къ области добродѣянія, мы здѣсь опять встрѣтимся съ недоумѣ-

нѣмъ и разочарованіемъ для общепринятыхъ европейскихъ убѣжденій. Съ точки зрѣнія этихъ послѣднихъ правильнымъ представлялось бы, чтобы ученіе, столь не расположенное къ религіозной вѣрѣ и къ религіознымъ подвигамъ, какъ буддизмъ, тѣмъ болѣе настаивало на необходимости добродѣянія въ предѣлахъ и ресурсахъ естественнаго распорядка земной жизни: иными словами: представлялось бы нормальнымъ, чтобы этическая активность буддизма была противоположна его религіозной пассивности. Именно такимъ и стремятся изобразить буддизмъ его современные пропагандисты-приспособители къ западнымъ вкусамъ: они особенно усердно, какъ похвальную со своей точки зрѣнія черту, подчеркиваютъ его религіозный индифферентизмъ, его равнодушіе къ «догматамъ». и вмѣстѣ съ тѣмъ его, будто бы выдающуюся энергію въ области нравственной дѣятельности. Между тѣмъ то и другое ложно. Конечно, отрицающій Бога буддизмъ чуждъ догматики богословской; но, поставивши на мѣсто религіознаго начала въ своемъ ученіи начала философскія, онъ этимъ, *философскимъ* догматамъ въ томъ *практическомъ* *примѣненіи*, которое онъ имъ давалъ, приписывалъ существенное значеніе, на нихъ сосредоточивалъ преимущественно свое вниманіе, разъясненіе и усвоеніе ихъ полагалъ во главу угла всей своей системы духовнаго устройства. Наоборотъ, интересъ къ моральному, активному началу въ буддійской дхаммѣ рѣшительно отолкнулъ на второстепенный планъ. *Убѣжденія* для буддизма несравненно важнѣе *дѣлъ*; знаніе куда выше добродѣтели! Нравственность лишена самобытности и самостоятельности въ буддизмѣ: у нея нѣтъ, съ его точки зрѣнія, самородныхъ, основныхъ началъ, какъ нѣтъ и самодовлѣющей санкціи. ни самостоятельнаго. верховнаго авторитета. Вся нравственность—только постулаты знанія или, въ обратномъ порядкѣ, вся безнравственность—плоды невѣдѣнія. Эта зависимость этического начала отъ гносеологическаго ясно и рѣшительно выражена по поводу закона кармы, закона основнаго буддійской этики: «отъ невѣдѣнія зависитъ карма», читаемъ мы въ Самютта-никаѣ²⁶³; «при полномъ угашеніи и прекращеніи невѣдѣнія, прекращается и карма». Вотъ почему, хотя «безнравственность позорна, и является пятномъ въ этомъ мірѣ и въ иномъ», тѣмъ не ме-

²⁶³, Saṃyutta-nik. XXII, 90, 16

нѣе «есть пятно еще худшее. худшее изъ всѣхъ:—новѣдѣніе; вотъ тяжчайшее изъ пятенъ» ²⁶¹).

Сообразно съ этимъ, во всѣхъ наставленіяхъ и проповѣдяхъ Будды добродѣтель выступаетъ не въ качествѣ самоцѣли, а въ качествѣ подготовительнаго, низшаго средства, переходнаго къ высшимъ степенямъ духовнаго устройства. «Храните добродѣтель, монахи! храните чистоту въ дѣлахъ и въ поведеніи, и отъ заботы о малѣйшемъ проступкѣ шествуйте дальше, шагъ за шагомъ: отъ выполненія совершенной добродѣтели (переходите) къ борьбѣ за обладаніе внутреннимъ покоемъ духа, къ созерцанію, къ всепроникающему прозрѣнію, къ уединенію въ пустыхъ кельяхъ, къ переживанію святыхъ освобожденій, къ возвышенію надъ міромъ формъ, къ достиженію магическихъ силъ иди и, наконецъ, къ полному освобожденію». Такъ поучаетъ шестое слово Средняго Собранія рѣчей Будды, опредѣляя скромное положеніе нравственнаго совершенства въ іерархическомъ ряду буддійскихъ «достиженій».

И настолько энергично отмѣчалъ Будда эту ограниченную, эту лишь условную цѣнность добрыхъ дѣлъ, что недостаточно проникшіе въ смыслъ его ученія приписывали ему доктрину «недѣланія» и полного нравственнаго индифферентизма. Безразличія добра и зла и отсутствія наградъ за добродѣтели и наказаній за пороки, приравнивая его такимъ образомъ къ вольнодуміямъ, чарвакамъ или локаямъ ²⁶²), подобнымъ раньше нами

²⁶¹) Dhammapāda V. v. 242—243.

²⁶²) О нихъ см. 1-ю главу Сарва-Даршана-Санграхи. pp. 2 sqq. ed. Sowell and Gough, гдѣ, p. 10. приведены слѣдующія изреченія Бракшати, родоначальника этой школы материалистовъ-атеистовъ: „вѣтъ ни неба, ни конечнаго освобожденія, ни души въ иномъ мірѣ. Дѣла четырехъ кастъ и разрядовъ людей не имѣютъ никакихъ реальныхъ послѣдствій. Три веды, эти три жезла аскетовъ,—только средство для существованія людямъ, чуждымъ знанія и мужества.—Пока живы, будемъ жить счастливы и обжираться, хотя бы живя въ долгъ, на чужое! Когда же тѣло станетъ прахомъ, какъ возможенъ возвратъ для него (къ жизни)? И если умирающій переходитъ въ иной міръ, почему же не возвращается онъ утѣшить возлюбленныхъ своихъ, близкихъ?.. Авторы трехъ ведъ были, слѣдовательно, обманщики, мошенники, демоны.“—Сходное описаніе современныхъ ему вольнодумцевъ этого грубаго типа даетъ самъ Готама: „вотъ, Саандако, что утверждаетъ ихъ учитель: „милостыня, состраданіе, щедрость—все это—пустошь! вѣтъ награды, вѣтъ и возмездія за добрыя и дурныя дѣла: по-сю и по-ту-сторонній міръ—вздорныя понятія; отецъ и мать и духовное рожденіе—пустыя слова... Изъ четырехъ стихій происходить человѣкъ, и когда

упомянутому Макхали-Госалѣ, и противопоставляя будто-бы невзыскательнаго Готаму строгимъ во взглядахъ на нравственную отвѣтственность джайнамъ. Въ этомъ смыслѣ учитель послѣднихъ, Магавира - Натапутта, отговаривалъ вождя клана личчавійцевъ Сиху, «вѣрившаго въ слѣдствія дѣлъ», обращаться за назиданіемъ къ Готамѣ, будто бы отрипавшему слѣдствія дѣлъ, проповѣдывавшему доктрину недѣланія и наставлявшему въ ней учениковъ своихъ». Недоразумѣніе это Сиха пожелалъ выяснитъ непосредственно изъ устъ самого Готамы, и тотъ отвѣтилъ ему: «въ извѣстномъ смыслѣ можно сказать, что самана Готама дѣйствительно отрицаетъ активность, что онъ учитъ доктринѣ недѣланія и въ ней воспитываетъ учениковъ своихъ; но въ другомъ смыслѣ можно столь же справедливо сказать, что онъ стоитъ за дѣла, учитъ доктринѣ дѣланія и въ ней воспитываетъ учениковъ своихъ. Я учу, Сиха, недѣланію тѣлъ неправедныхъ по дѣйствию, по слову и по помышленію; я учу не вызывать недобрыхъ, дурныхъ настроеній... Но я же учу творить дѣла праведныя по дѣйствию, слову и по смыслу, учу давать просторъ хорошимъ настроеніямъ сердца... Я стою за доктрину уничтоженія... Я провозглашаю уничтоженіе похоти, зложеланія, обольщенія... Я почитаю, Сиха, достойнымъ порицанія неправедныя поступки; всѣ такія дѣла должны быть выжжены, искоренены до конца, чтобы не выростать сызнова»²⁶⁶).

Такъ опровергалъ Готама обвиненіе въ томъ, что онъ учитъ акиріявадѣ, доктринѣ недѣланія, отрицанія цѣнности

умреть, земное въ немъ возвращается въ землю, водяное въ воду, огневое въ пламень, а воздушное въ воздухъ, и въ пустоту пространства раскрываются чувства. Проводы покойниковъ, сожженіе ихъ, жертвы, раздача даровъ и милостыни. все это — нелѣпость, ложь; пустая болтовня. будто есть что-то реальное въ этомъ: мудрецы и глупцы одинаково распадаются въ прахъ при разложеніи тѣла; всѣ погибаютъ, и ничто не уцѣлываетъ послѣ смерти“. Majjh. nik. LXXVI. „Кто бы что бы ни дѣлалъ: разрушаетъ ли что, мучитъ ли, ... бьетъ или убиваетъ, грабитъ ли, вѣруетъ и обманываетъ, соблазняетъ ли чужую жену. лжетъ ли или ко всему этому другихъ побуждаетъ,—все равно! никакого проступка онъ тѣмъ не творитъ. И если бы даже кто могъ остро отточеннымъ клинкомъ сабли единымъ взмахомъ разнести въ дрызгъ все живое, и тогда за нимъ не было бы вавы, не совершенно было бы и тогда никакой несправедливости..., такъ же, какъ и кротостью милосердіемъ, самопожертвованіемъ и правдивостью не стяжуются заслуги, не совершается ничего добраго“. Тамъ же, рѣчь LX.

²⁶⁶) Mahāv. VI, 31, 1-8.

дѣль, — обвиненіе, исходившее не отъ однихъ ниргрантъ-джайнъ, но и отъ титхійцевъ, аскетовъ браманического типа ²⁶⁷). Въ противоположность вольнодумцамъ, издѣвавшимся надъ законами нравственности, онъ предостерегалъ отъ легкомысленнаго отношенія къ различію между добромъ и зломъ: «берегитесь недооцѣнки зла; не думайте: «оно не доберется до меня»; капля за каплю, падающая въ сосудъ, наконецъ переполняетъ его: такъ и безумецъ переполняется зломъ, постепенно накопляя его. Берегитесь недооцѣнки и добра, ибо и съ нимъ тоже бываетъ!» ²⁶⁸). «Добро и зло — вотъ единственная собственность, которую возьметъ смертный съ собою, уходя отсюда; вотъ что, какъ тѣнь, будетъ слѣдовать за нимъ. Творите же добро! оно — сокровищница будущаго; оно — надежная почва будущаго міра» ²⁶⁹). Противъ разнузданныхъ матеріалистовъ, отрицателей какихъ-либо положительныхъ началъ, онъ шагъ за шагомъ, положеніе за положеніемъ, отстаивалъ реальность несомнѣннаго отличія добра отъ зла. Просившимъ его «указать *вкратцѣ*, въ чемъ то и другое», онъ *подробно* перечислялъ добродѣтели и пороки ²⁷⁰); пытавшимся дознаться, «почему многіе послѣ смерти попадаютъ на дурной путь, въ бѣду и гибель», онъ, не колеблясь, отвѣчалъ: «потому что они неправильно неправедно жили; жившіе же правильно и праведно попадаютъ послѣ смерти на путь благой, въ міръ небесный» ²⁷¹). Никогда не опровергая прямо установившихся народныхъ повѣрій, связанныхъ съ признаніемъ перевоплощеній, онъ тѣмъ, которые не могли еще возвыситься надъ чувственнымъ представленіемъ возрожденія, внушалъ, что желанія ихъ обрѣсти повую жизнь въ формѣ сына знатной семьи или даже въ образѣ какого-нибудь божества, «навѣрное» осуществится, если только они приложатъ къ тому должное стараніе шестіемъ по пути праведности и справедливости ²⁷²). Ученіе о вмѣняемости добродѣтели и порока онъ называлъ основой и утвержденіемъ святаго образа жизни и доказательствомъ ея возможности ²⁷³). Свои миссіонерскія рѣчи, направленные къ обращенію еще не увѣровавшихъ, онъ всегда располагалъ «по должному, обычно

²⁶⁷) Тамъ же, VI, 34, 12.

²⁶⁸) Dhammapāda. V, 121—122.

²⁶⁹) Samyutta-nik. I, III, 1, 4.

²⁷⁰) Majjh. nik. LXXIII и IX.

²⁷¹) Id. XLi.

²⁷²) Тамъ же.

²⁷³) Angutt. nik. III, 99, гдѣ даны и конкретные примѣры соответствія будущей судьбы жизненному поведенію.

ямь принятому порядку», то-есть сначала говорили «о заслугахъ, приобретаемыхъ милостынею, говорили объ обязанностяхъ нравственности, о небѣ, о злѣ тщеславія и похотей и о благахъ отказа отъ нихъ; и лишь когда замѣчалъ, что духъ слушателя былъ такимъ образомъ подготовленъ, очищенъ отъ препятствій къ принятію истины, и сталъ восприимчивымъ къ ней и склоннымъ къ увѣрованію, только тогда начиналъ онъ проповѣдывать главное ученіе всѣхъ буддъ: ученію о страданіи, о причинѣ его, о его прекращеніи и о пути къ тому» ²⁷⁴).

Въ этой приспособляемости къ популярной этикѣ онъ снисходилъ иногда до рекомендаціи ея съ очень невысокой утилитарной точки зрѣнія. напримѣръ, когда говорилъ паталигамскимъ мірянамъ: «нравственный человекъ, благодаря соблюденію нравственности, получить пять благословеній. Какіхъ же? Во 1) великое умноженіе состоянія трудомъ своимъ; затѣмъ—добрую славу, широко о немъ распространенную; въ 3) возможность спокойно и съ чувствомъ достоинства входить во всякое собраніе, будь въ немъ брамины, домовладыки или члены санги; въ 4) получить отъ беззаботную кончину и, наконецъ, по разложеніи тѣла, послѣ смерти,—возрожденіе въ пѣкоемъ счастливомъ состояніи на небѣ» ²⁷⁵). Въ томъ же духѣ, не однимъ земнымъ простецамъ, но подчасъ и какому-нибудь «прекрасно сложенному божеству», слетавшему къ нему за поученіемъ въ «Рощу Побѣдителя», объяснялъ онъ причину житейскихъ неудачъ и потерь предшествующими проступками противъ правилъ добродѣтели ²⁷⁶). Объемистая литература джатакъ и аваданъ, съ которою мы ознакомились выше, имѣла въ значительной степени, въ своихъ буддійскихъ составныхъ частяхъ, источникомъ поученія этого рода, исходящія отъ самого Готамы. Многочисленны, судя по обильнымъ повтореніямъ въ разныхъ текстахъ, бывали въ его рѣчахъ не къ однимъ мірянамъ, но и къ монахамъ, внушенія блюсти общепринятые заповѣди житейскаго благонравія. «Съ высокимъ богомъ въ единеніи, братія (говорилъ онъ), съ учителями прошлаго, съ достойными людьми въ единеніи обрѣтаются тѣ семьи, въ коихъ мать и отецъ почитаются дѣтми. «Высшій богъ, наставникъ прошлаго, достопочтенный»—вотъ

²⁷⁴) Mahāv. VI, 26, 8 и VI, 36, 5.

²⁷⁵) Mahāparinibbana-suttā, I, 24. Mahāv. VI, 28, 5. Udāna. VIII, 6.

²⁷⁶) Sutta Nipāta. I, 6, v. 89 sqq.

наименованія, приличествующія матери и отцу. Почему так? Да потому, что много дѣлають мать и отецъ для дѣтей: они ихъ кормильцы, хранители, путеводители въ этомъ мірѣ... А потому, люди смысленные, чтите ихъ и служите имъ, ѣдою и питьемъ, одеждою и одромъ, умищеніемъ и омовеніемъ тѣла и ногъ. Человѣка, такъ поступающаго, ради услугъ, родителямъ оказываемыхъ, уже и здѣсь хвалять смысленные, а по кончинѣ пребываютъ они въ небѣ, въ полномъ блаженствѣ»²⁷⁷). Сходныя хвалы слышимъ и супружескимъ добродѣтелямъ: «если супруги полны вѣры, добродушны, нравственны; если они живутъ по закону, любвеобильны въ рѣчахъ своихъ,— великимъ счастіемъ благословятся они, счастливая домашняя жизнь будетъ удѣломъ ихъ. Если оба они пребудутъ одинаково нравственными, бессильными окажутся противъ нихъ враги ихъ; сами же они, исполненные желанія свидѣться снова въ жизни будущей, встрѣтятся и тамъ, и въ мірѣ боговъ пребудутъ проникнутыми взаимною любовью, веселіемъ и блаженствомъ»²⁷⁸). Читая эти умиротворяющія и ободряющія хвалы общечеловѣческому нравственному здоровому смыслу, пріуроченному къ уровню большинства, иногда мнится, будто слышишь назиданія благодушнаго Сына Сирахова, а не безучастнаго къ житейскимъ радостямъ проповѣдника всеугасающей нирваны.

Но освящая такимъ образомъ общепринятыя взгляды на необходимость и пользу усерднаго выполненія обязанностей къ роднымъ, друзьямъ, товарищамъ, къ «гостямъ»-пришельцамъ, и даже къ слугамъ-рабамъ, а съ другой стороны къ предкамъ и богамъ, къ царю и къ государству, и, наконецъ, даже къ собственному тѣлу, Готама въ то же время предостерегаетъ, чтобы эти естественныя и для живущихъ въ міру неизбѣжныя, заботы не становились у нихъ поводомъ «къ неправильному и несправедному образу жизни». «Ужели думаете вы (грозно спрашивалъ онъ), что васъ безпрепятственно, безнаказанно пропустятъ стражи ада, если, въ оправданіе дурныхъ дѣяній, вы станете ссылаться на то, что они совершены ради вашихъ отцовъ, дѣтей и т. д.? Конечно,—нѣтъ! Не выпустятъ васъ

²⁷⁷) *Angutt. nik.* III, 31; IV, 63; то же въ *Itivuttaka*, 106.

²⁷⁸) *Angutt. nik.* IV, 155; ср. въ *Сутта Нипатъ*, I, 6, vv. 16—23 (=v.v. 105—112), въ качествѣ контраста, осужденіе легкомысленнаго жеволубія, блуда, прелюбодѣянія и похотливости, не соответствующей возрасту.

стражи ада, несмотря на всё ваши жалобы, и низринуть васъ въ преисподнюю». ...«Есть же вѣдь честныя, хорошо обоснованныя занятія, дающія возможность кормить отца и мать, не творя однако несправедливаго и не уклоняясь съ праваго пути!»²⁷⁹⁾.

Къ какимъ практическимъ слѣдствіямъ привело это воззрѣніе на такъ называемыя дозвольтельныя и недозвольтельныя профессіи, мы увидимъ ниже; здѣсь же существенно важно предварительно обратить вниманіе на то, что все это поощреніе обычныхъ добродѣтелей, звучащее мѣстами столь симпатично, есть только часть той приспособительной тактики къ мірскому несовершенству, которой буддизмъ былъ принужденъ придерживаться относительно своихъ неполноправныхъ, низшихъ собратій, мірянъ - упасакаъ. Добрыя дѣла, полагалъ Будда,—естественныя спутники мудрости въ ея первыхъ, начальныхъ шагахъ по правому пути: поэтому «непремѣнно должно выполнять ихъ; непремѣнно должно ждать и награды за нихъ»²⁸⁰⁾. Для тѣхъ, кто, какъ міряне, не претендуетъ на вступленіе въ подлинную шоческую общину съ ея строгими обѣтами, дѣла составляютъ безспорно необходимое условіе успѣшныхъ стремленій. въ предѣлахъ той относительной и ограниченной схемы духовнаго устроенія, которая для этого разряда лицъ достаточна. По дѣламъ ихъ, несомнѣнно, воздастся имъ, тѣмъ, для которыхъ высшимъ предѣломъ желаній и упованій является возрожденіе въ улучшенныхъ, небесныхъ формахъ бытія: и добрыя дѣла, количественно и качественно, способны довести ихъ туда, въ обители, для нихъ желанныя; и благо имъ будетъ, и долголѣтны будутъ они на землѣ и въ пажитяхъ небесныхъ. Но—и только, не болѣе, не выше этого! Конечно, зло до добра не доведетъ! Конечно, добро приведетъ ко благу! Но до высшаго блага съ точки зрѣнія дхаммы, до полного освобожденія дѣла не доведутъ: «невозможно переплыть рѣку (избавленія) при поведеніи нечестивомъ; но и чистаго поведенія недостаточно для этого»²⁸¹⁾. Конечная цѣль достигается только чистымъ знаніемъ²⁸²⁾. Въ области тѣхъ земныхъ, бытовыхъ отношеній, которыя упорядочиваются нравственностью, выполненіе добродѣтелей по отношенію къ самому себѣ, къ родителямъ, къ женѣ, къ

²⁷⁹⁾ Majjh. nik. XCVII.

²⁸¹⁾ Id. Vierer-Buch. 426.

²⁸⁰⁾ Angutt. nik. Zweier Buch. S. 17—18.

²⁸²⁾ Samyutt. nik. XII, 7.

дѣтямъ. къ ближнимъ, къ согражданамъ и къ дальнимъ, ко всѣмъ живущимъ и чувствующимъ,—конечно есть высшее благо. благо спасающее *въ этихъ предѣлахъ*. Но какъ и самые предѣлы эти, такъ и благо это,—сравнительное, условное. Выше всего этого—сокровище безусловное, Будда и законъ его; и въ этой, иной области есть и свое высшее благо, ей соразмѣрное, «ни съ чѣмъ не сравнимое.—высшее созерцательное, благоговѣнное вѣдѣніе, самадхи» ²⁸³), въ дѣлахъ уже не нуждающееся, уже по ту сторону добра и зла парящее.

Однимъ знаніемъ, правда, не осуществить отъ начала до конца всего подвига избавленія отъ страданія, точно такъ же, какъ не свершить его и одною добродѣтелью. Добродѣтель—преддверіе знанія: «только совершенный въ ней постигаетъ и познаетъ согласно съ дѣйствительностью; а таковой способенъ привести къ концу и страданіе» ²⁸⁴). Но, какъ это на первый разъ не странно. на высшей степени духовнаго подъема дѣла не только не представляются чѣмъ-либо существеннымъ,—они скорѣе даже задерживаютъ наступленіе желанной для буддиста, конечной развязки. «Есть добродѣтель, есть самоогруженіе, есть прозрѣніе», читаемъ въ Пространномъ Собраніи рѣчей Будды ²⁸⁵); добродѣтель есть окружающая среда для самоуглубленія, для той сосредоточенности духа на «единомъ на потребу», которая невозможна, пока человѣкъ остается рабомъ страстей и пороковъ: лишь «окруженное добродѣтелью самоуглубленіе приноситъ богатый плодъ и великое благословеніе», точно такъ же, какъ и прозрѣваніе въ полноту истины ставовится возможнымъ и плодотворнымъ, лишь когда оно вращается въ средѣ самоуглубленія. Припомнимъ, наконецъ, приведенную уже раньше изъ Висудды-Магги сравнительную расцѣнку поведенія, созерцанія-экстаза и «высшей мудрости», расцѣнку, въ которой поведеніе признано только «началомъ благодатной дхаммы», тогда какъ созерцаніе и экстазъ поставлены въ срединѣ ея, а мудрость чисто мыслительная, бездѣятельная—на вершинѣ, ибо «выше ея ничего уже нѣтъ» ²⁸⁶).

Ясно, что съ точки зрѣнія буддизма подлиннаго и радикальнаго «дѣла» и активное поведеніе не отвергаютъ послѣднихъ вратъ для вступленія въ нирвану; они скорѣе—препят-

²⁸³) Khuddaka-Pātho. V и VI. Ср. VIII. гдѣ дѣламъ приписывается необычно приуменьшенное значеніе.

²⁸⁴) Angutt. nik. Vierer-Buch, 352.

²⁸⁵) Digha nik. XVI. 1—2.

²⁸⁶) Majjh. nik. CXVII.

ствують этому, ибо, какъ уже не разъ указано было, именно наличностью дѣль, какихъ бы то ни было, дурныхъ ли, хорошихъ ли, обуславливается продленіе дѣйствія и власти закона кармы. Дѣла—источникъ и возможность будущихъ перевоплощеній ²⁸⁷). «Всѣ существа—достояніе дѣль; всѣ они—наслѣдники дѣль, дѣти дѣль, творенія дѣль, рабы дѣль; дѣла распредѣляютъ существа по степенямъ достоинства и превосходства» ²⁸⁸). Связь дѣль съ кармою вообще признавалась непостижимою въ своей причинѣ и происхожденіи ²⁸⁹); но если быть въ буддійскомъ жизневоззрѣніи догматъ непререкаемый, то это былъ именно этотъ таинственный законъ связи судебъ бытія съ предшествующимъ поведеніемъ ²⁹⁰). «Карма (истолковываетъ Висудди-Магга) ²⁹¹), карма это—производитель, отецъ сына; пища же есть поддержка, это кормилица»; дѣла, акты и факты, и связанные съ ними имена и формы (вещей и явленій),—вотъ пища бытія вѣчно возраждающагося, пока есть что-либо питающее жажду бытія, танху, уцѣлвляющую какимъ-то непостижимымъ образомъ и послѣ разрушенія предшествующей формы живого существа, если оно заранѣе не искоренило въ себѣ до тла желанія жить. Въ этомъ смыслѣ поется въ одной старинной гаттѣ:

«Дѣлами обусловленъ міръ,
И ими же вся жизнь людей.
И все вращается вокругъ дѣль;
Дѣла—что ось для колеса».

²⁸⁷) Majjh. nik. LXXIII.

²⁸⁸) Id. CXXXV.

²⁸⁹) Angutt. nik. Vierer-Buch. 166.

²⁹⁰) О философскомъ обоснованіи кармы см. Walleser. Die philosophische Grundlage des älteren Buddhismus. Heidelberg, 1904, 82 ff. Bastian. Der Buddhismus als religions-philosophisches System. Berlin, 1893, 13 ff. Ср. Dahlke. Buddhismus als Weltanschauung. Breslau, 1912, 50 ff. Ср. Kuroda. Outlines of the Mahāyāna, ed. cit., p. 9. Для выясненія общевиндуской постановки вопроса о кармѣ см. Исторію философіи Дейссена I B. 2 Abth. и М. Мюллеръ. Шесть системъ инд. философіи. Москва, 1901, 99 сл. По поводу истолкованій кармы не лишне припомнить слова Валлезера, op. cit, 86: „тотъ, кто пожелалъ бы искать разъясненій по этому пункту въ изложеніяхъ западныхъ изслѣдователей, тотъ скоро очутился бы въ лабиринтѣ предположеній, личныхъ взглядовъ, общихъ соображеній и философскихъ опредѣленій, которые окажутся истолкованіями ученія о кармѣ рѣшительно противоязвными подлинному духу буддизма... Обсужденіе виндуской философіи отъ Гегеля и Шопенгауэра до Э. ф. Гартмана служатъ тому яркимъ подтвержденіемъ“.

²⁹¹) Visuddhi-Magga, ch. 19.

Колесо дѣлъ и есть причина «кола рожденій». Исходъ изъ этого нескончаемаго круга, слѣдовательно, одинъ: стремящійся «совсѣмъ угаснуть до конца», безъ остатка и безъ возможности возобновленія бытія, долженъ почить отъ дѣлъ: «отказъ какъ отъ злыхъ, такъ и отъ добрыхъ дѣлъ, разрывъ съ обѣими цѣпями (и порока и добродѣтели), спасеніе себя (этимъ способомъ) какъ отъ земного міра, такъ и отъ иного, отъ царства людей и отъ царства боговъ (къ которому приводятъ добрыя дѣла), освободиться отъ какого бы то ни было бремени» — вотъ единственный походъ для вступленія въ несравненную ни съ чѣмъ нирвану.

Итакъ, конечный выводъ относительно дѣланія или недѣланія слѣдующій: «разумѣется, должно выполнять обязанность добраго поведенія дѣлами, словами и помыслами! разумѣется, должно ожидать и награды за это!»^{291a)}. «Будемъ поэтому слѣдовать естественному закону достиженія настоящаго и будущаго благополучія, закону усердія въ добрыхъ дѣлахъ»²⁹²⁾. Но вмѣстѣ съ тѣмъ «не должно исчерпывать себя дѣлами и словами», ибо это будетъ лишь «тѣмъ совершенствомъ, которое называется совершенствомъ въ премѣняемомъ (въ преходящемъ); это будетъ путь (лишь) нравственнаго совершенства (silasampadā). Но есть иное, высшее совершенство, (обрѣтаемое) на пути познанія (высшаго видѣнія, ditthisampadā): такова мудрость, состоящая въ знаніи, въ послѣдованіи, въ разслѣдованіи, въ обнаруженіи глубины истины, въ наблюденіи, въ различеніи, въ остроуміи, въ достаточной достовѣрности, въ подъемѣ (духа), въ обсужденіи, въ устойчивости знанія, въ разумности, въ руководящей всѣмъ мудрости, въ ясности взглядовъ и знанія, въ ободряющей мудрости, въ истинномъ вѣдѣніи. Вооруженный этимъ совершенствомъ, человекъ долженъ считаться совершеннымъ въ познаніи»²⁹³⁾.

Сообразна съ этими разными степенями совершенства и судьба подвизающагося. «Человѣкъ, вполне совершенный въ поведеніи, но лишь отчасти совершенный въ созерцаніи (въ «углубленіи») и въ высшемъ знаніи, окажется только вступившимъ въ потокъ (избавленія), еще разъ возвращающимся (къ жизни). Человѣкъ совершенный и въ поведеніи, и въ

^{291a)} Angut. nik. Zweier Buch, 5; 17.

²⁹²⁾ Iuvittaka, § 23.

²⁹³⁾ Puggala Pañatti. 87—88.

созерцанія, но лишь отчасти совершенный въ высшемъ знаніи, окажется никогда не возвращающимся; всесовершеннымъ же святымъ будетъ только тотъ, кто достигъ совершенства и въ поведеніи, и въ созерцаніи, и въ высшемъ знаніи»²⁹⁴). Для такого «достигшаго» поведеніе является уже тѣмъ-то минувшимъ, въ смыслѣ цѣнности: святой уже не зависитъ отъ дѣлъ, какъ не зависитъ онъ и отъ философскихъ убѣжденій. Онъ независимъ даже отъ самого знанія; тѣмъ болѣе отъ добродѣтели, отъ добрыхъ дѣлъ; онъ уже перешелъ по ту сторону всего этого. И таковой уже никогда (и ни къ чему) не возвращается»²⁹⁵). Согласно съ изложеннымъ, и самъ Будда въ послѣдніе дни жизни своей, когда онъ уже возвѣстилъ ученикамъ близость своей кончины, а Ананда умолялъ его воспользоваться способностью татагать продлять свою жизнь даже до необозримой длины цѣлой космической калпы, «ради блага и счастья великаго множества людей, изъ жалости къ міру, на благо, пользу и благополучіе людей и боговъ»,— Готама наотрѣзь отвергъ такую просьбу, указавши, что онъ уже «развилъ, выполнилъ и переполнилъ до крайнихъ высотъ четыре пути святости» и вмѣнилъ ученику, знавшему это, въ вину просьбу продолжать вращаться въ области добродѣянія и благодѣянія; такой призывъ вернуться къ «дѣламъ» онъ обозвалъ если не прямо невѣріемъ, то все же маловѣріемъ²⁹⁶).

Этотъ взглядъ на очень ограниченное значеніе добродѣтели для спасенія и связанный съ такимъ убѣжденіемъ пассивный и отвлеченно-разсудочный характеръ, преобладающій въ буддйскомъ планѣ духовнаго устроенія, предстаютъ рѣзкимъ контрастомъ сравнительно съ дѣятельно-реалистическимъ духомъ христіанскаго плана спасенія. Хотя общее сравненіе христіанской аскетики съ буддйскою мы принуждены отложить до 2-й части нашей работы, вследствие неразрывной связи этой темы съ догматическимъ ученіемъ буддизма, тѣмъ не менѣе, въ виду важности вопроса о взаимоотношеніяхъ дѣятельной жизни и созерцательной въ системѣ духовнаго устроенія, мы считаемъ нужнымъ для сравненія съ изложеннымъ выше буддйскими взглядами на этотъ вопросъ сопоставить здѣсь нѣ-

²⁹⁴) Тамъ же, 135; ср. Angut. nik. Vierer-Buch. 1 Rede и S. 287—288 вѣм. пер.

²⁹⁵) Sutta-Nipāta, vv. 799—800; 803.

²⁹⁶) Mahāparinib. sutta. III, 49—55.

сколько святоотеческихъ текстовъ, выясняющихъ ту же проблему въ аскетикѣ христіанской.

Безспорно, не самостоятельною цѣнностью и заслугою «внѣшнихъ» дѣлъ человѣческихъ осуществляется спасеніе въ христіанствѣ, а чудеснымъ процессомъ благодати Божіей, милующей и спасающей (Ефес. 2, 8—9; Гал. 2, 16; Римл. 11, 16; Тит. 3, 5). Несомнѣнно, по всему смыслу христіанства,— «безъ вѣры невозможно угодить Богу». Но, по требованію того же духовнаго смысла,—и «вѣра безъ дѣлъ мертва есть». Ясно указано, что мы «созданы во Христѣ Иисусѣ на добрыя дѣла, которыя Богъ предназначилъ намъ исполнить» (Ефес. 2, 10). Установлена та связь вѣры съ добродѣтелью, то существенно-важное ихъ взаимоотношеніе, которое не обрывается, какъ въ буддизмѣ, уже на первой, низшей ступени духовнаго совершенствованія и потому подьѣмлетъ въ христіанствѣ значеніе добродѣтели и дѣятельной жизни на уровень несравненно высшій, чѣмъ въ дальневосточной дхаммѣ. Разницу отношенія къ дѣламъ Христосъ и Будда проявили уже примѣнительно къ утвержденію каждымъ своего авторитета и достоинства своего ученія. Оба именуютъ себя «путемъ и истиною»; но Христосъ, сверхъ того,—и «жизнью», чего не хотѣлъ и не могъ сказать Будда, звавшій не къ жизни вѣчной въ Богѣ, а къ угашенію жизни въ нирванѣ. Жизнь же разумѣется Христомъ активная, причѣмъ указывается и высшій образецъ для нея въ знаменательныхъ словахъ: «Отецъ Мой доселѣ *дѣлаетъ* и Азъ *дѣлаю*» (Іоан. 5, 17); а вопрошающимъ о Немъ Христосъ указываетъ на *дѣла* свои, на дѣла любви и милосердія, какъ на убѣдительноѣе свидѣтельство о Своемъ достоинствѣ (Іоан. 5, 36; 10, 25; 10, 36—38. 14, 11). И отъ послѣдующихъ Ему требуетъ Онъ подтвержденія вѣры *дѣломъ же*, исполненіемъ ученія (Лук. 6, 46). Наконецъ, истиннымъ послѣдователямъ Своимъ Онъ даетъ заповѣдь и, вмѣстѣ съ тѣмъ, упованіе: «аминь, аминь, глаголю вамъ: вѣруяи въ мя, *дѣла*, я же Азъ творю, и той *сотворитъ*, и больша сихъ сотворитъ» (Іоан. 14, 12). Определены ясно и твердо достоинство и цѣль добродѣланія: дѣла добрыя, милосердіе, состраданіе, самопожертвованіе, это все—любовь, любовь уподобляющая насъ Богу, покрывающая множество грѣховъ. коихъ много простится возлюбившему много; а цѣль—Царство Небесное. Кто увидѣтъ въ него послѣ грознаго и велицеириятнаго суда Господня? Сотворившіе дѣла добрыя

братіямъ своимъ меньшимъ и, въ лицѣ ихъ, самому Христу. Вотъ простой и ясный планъ христіанскаго ученія о дѣлахъ богоугодныхъ и жизни дѣятельной, планъ усвоенный и развитый и аскетикою святоотеческою.

Самодовлѣющая дѣятельность и заслуга дѣлъ человѣческихъ отринута и здѣсь. «Не думай, что дѣла сами по себѣ достойны геенны или царствія!» предупреждаетъ св. Маркъ Подвижникъ «тѣхъ, которые думаютъ оправдаться дѣлами», которые только «внѣшно живутъ право»: «Христосъ воздастъ каждому по дѣламъ повѣрія въ Него или вѣры, какъ Богъ Воздатель и Искупитель нашъ, а не какъ соразмѣритель вещей, то есть, дѣлъ и наградъ» ²⁹⁷). Добрыя дѣла, естественными силами нашими совершаемая, безъ благодати, не могутъ приложить намъ освященія ²⁹⁸). Ради дѣлъ не отодвинуть поэтому здѣсь назадъ, подвигъ молитвенный и созерцательный; напротивъ! жизнь созерцательная вознесена надъ дѣятельною. Но только невнимательный взоръ и поверхностный умъ могли бы усмотрѣть въ такомъ соотношеніи униженіе достоинства добродѣянна или пренебрежительное отношеніе къ значенію дѣлъ добрыхъ. Правда, св. Исаакъ Сиринъ говоритъ: «жизнь вѣры выше добродѣтели, и дѣланіе ея—не труды, но совершенный покой» ²⁹⁹), а св. Маркъ Подвижникъ, несмотря на одобреніе трудовъ «наружной благой жизни», находитъ, что «чинъ христіанъ есть болѣе внутренней, нежели сіи (тѣлесныя добродѣтели)» ³⁰⁰), и, различая «знаніе дѣлъ (дѣятельное благоразуміе) отъ познанія истины», полагаетъ, что «сколько солнце превосходитъ луны, столько же послѣднее полезнѣе перваго» ³⁰¹); преподобный же Никита Стифать изъ трехъ степеней преуспѣвающихъ въ восхожденіи къ совершенству, «очистительной, просвѣтительной и таинственной или совершительной», послѣднюю называетъ и «совершенною» ³⁰²), а истиннымъ ревнителемъ благочестія и

²⁹⁷) Св. Марка Подв. Наставленія къ тѣмъ, которые думаютъ оправдаться дѣлами, 22, въ Добротолубін. Изд. 4. Москва 1905. I, 539—540.

²⁹⁸) Тамъ же, гл. 24. I, 540.

²⁹⁹) Преп. Исаака Сиріянина. Творенія. Изд. 3. Серг. Посадъ. 1911, стр. 123. Слово 25.

³⁰⁰) Св. Маркъ Подв. О духовной жизни, 70. Добротолубіе, I, 515.

³⁰¹) Онъ же. Къ тѣмъ, которые думаютъ оправдаться дѣлами. 144. Добр. I, 551.

³⁰²) Преп. Никигы Стпгата 3-я умозрительная сотница, 41—44 Добр. V, 151—2.

премудрости «не того, кто старателенъ о явныхъ, тѣлесныхъ и подвижническихъ трудахъ», но того, «кто тщателенъ въ сокровенномъ умномъ дѣланіи... Ибо дѣланіемъ (дѣятельною жизнью) мы приходимъ только въ навикновеніе добродѣтели и пресѣкаемъ дѣйство страстей, но однимъ этимъ не дѣлаемся совершенными въ мѣру исполненія Христова», въ каковую, какъ въ «полное совершенство», возводитъ насъ «искренняя вѣра» ³⁰³). Но нигдѣ, развѣ за немногими исключеніями, да и то лишь до нѣкоторой степени ³⁰⁴), въ христіанской аскетикѣ не видимъ отрицанія конечной пользы и важности дѣятельной добродѣтели, нигдѣ—приниженія ея до помѣхи спасенію, каковою она оказывается для спасенія буддійскаго въ смыслѣ препятствія дѣлу, даже и добрыхъ, конечному избавленію отъ бытія.

Нячто подобное и немислимо въ христіанской аскетикѣ, ибо добродѣланіе христіанское противоположно буддійскому уже по самой основѣ своей, по своему назначенію. «Дѣланіе» здѣсь выполняется «ради Бога», «по любви къ Богу» ³⁰⁵), а

³⁰³) Тамъ же, 69—70. V, 134—5.

³⁰⁴) Быть можетъ, наиболѣе отрицательное отношеніе къ дѣятельной жизни изъ отцовъ, поученія коихъ собраны въ „Добротолюбіи“, встрѣчается у Іліи Екдикы: „на поприщѣ дѣятельной добродѣтели многіе „текутъ, одинъ же пріемлетъ почестъ“ (1 Кор. 9, 24),—именно тотъ, «кто конца ея стремится достигнуть съ участіемъ созерцанія. Дѣятельному не удается надолго пребывать въ созерцаніи.. У дѣтеля, по причинѣ множества представленій вещей чувственныхъ, во время молитвы лежить на сердцѣ покрывало, не могущее открыться при сочувствіи къ нимъ. Одинъ созерцатель, не имѣющій такого сочувствія, можетъ откровеннымъ лицомъ отчасти видѣть славу Божию. Въ домѣ души дѣятельной пребываетъ „рыданіе, жалость и горе“ (Іез. 2, 10), по причинѣ тяготы трудовъ, а въ душѣ созерцательной слышится „голосъ радованія и исповѣданія“ (Пс. 41, 5) по отрадности вѣдѣнія“. „Дѣтель не можетъ украситься совершеннымъ благообразіемъ нравственнымъ, если, подобно патриарху Аврааму, и онъ не „изыдетъ изъ дома своего“, естественнаго закона, и отъ „средства своего“, отъ сроднившейся съ нимъ самоугодливой жпани“. Іліи Екдикы Цвѣтособраніе, 145, 147, 155, 159 и 164 Добр. III, 434: 435 Однако ясно, что подъ „дѣтелемъ“, встрѣчающимъ здѣсь столь непривѣтливое отношеніе, праведный авра разумѣетъ дѣтеля еще духовно несовершеннаго, того, у котораго еще есть „множество представленій чувственныхъ“, да притомъ еще и при „сочувствіи имъ“; это дѣтель—съ „умомъ, развлекающимся безвременными помыслами“, 158, и еще не отрѣшившійся отъ „самоугодливой жизни“.

³⁰⁵) „Любовь къ Богу возбуждаетъ въ чловѣкѣ и любовь къ дѣланію добродѣтели, а чрезъ это праведный стречится къ благотворенію“.

не ради себя, или людей, или награды ³⁰⁶), тогда какъ буддизмъ (мы это видѣли), если и рекомендуетъ «дѣла», то лишь тѣмъ, кто еще жаждетъ за нихъ выгоды житейскихъ и человѣческихъ, или же награды въ дальнѣйшихъ перевоплощенiяхъ, награды, которая самъ буддизмъ, со своей болѣе радикальной точки зрѣнiя, клеймитъ названiемъ «преимуществъ презрѣнныхъ», ибо онѣ ведутъ только къ задержкѣ въ достиженiи конечной цѣли. Въ христіанской же аскетикѣ, наоборотъ, добродѣтель или, какъ часто любятъ выражаться отцы, «исполненiе заповѣдей», есть залогъ достиженiя во-истину желательнаго, жизни вѣчной въ Царствiи Небесномъ. Въ своемъ изумительномъ 55-мъ словѣ, въ этой драгоцѣннѣйшей жемчужинѣ изъ сокровищницы святоотеческой мудрости, св. Исаакъ Сиринъ устанавливаетъ проникновенно прохуманную расцѣнку достоинства подвига дѣятельнаго въ его соотношенiяхъ къ подвигу созерцательному. «Если зло произошло отъ преступленiя заповѣди, то ясно, что здравiе возвращается снова ихъ храненiемъ; а безъ дѣланiя заповѣдей, пока прежде всего не пойдѣмъ онимъ путемъ, ведущимъ къ душевной чистотѣ, не должно

Исаакъ Сир. Сл. 3, стр. 26; и св. Максимъ Исповѣдникъ. О любви 3-я сотница, 48. Добр. III, 204: „когда хотимъ сдѣлать что доброе, будемъ имѣть цѣлью не челоѣкоугодіе, а Богоугожденіе, чтобы, на Него всегда взирая, все дѣлать для Него“. „Прекрасенъ путь любви, прекрасенъ путь милосердія ради Бога“. Ис. Сир. Сл. 14, стр. 59 То же у Лѣстничника. Слово 26, 91: „во всѣхъ твоихъ начинанiяхъ и во всякомъ образѣ жизни, видимое ли твое дѣло или духовное, да будетъ тебѣ сіе закономъ и правиломъ: истинно ли оно ради Бога совершается?“ и Макарій Великій, Сл. 20 о совершенствѣ духовномъ, гл. 14: „сіе же тайное бorenіе и трудъ и размышленіе надобно непрерывно имѣть любителямъ добродѣтели; приступая къ исполненiю всякой заповѣди: „чтобы все, что ни дѣлается добраго, совершалось во славу Божию, а не къ нашей славѣ“, Макарія Вѣгнетскаго Духовныя бесѣды, посланiя и слова. Пад. 1. Св. Троиц. Серг. Лавра. 1904, стр. 369. „И хорошее становится не хорошимъ, если оно сдѣлаво для чего-нибудь иного, а не ради Бога“, стр. 371. „Кто все для Бога и дѣлаетъ, и говоритъ, и помышляетъ, сей разумомъ шествуетъ по пути истинны“. Макс. Испов. умозрит. и дѣятел. главы, 144. Добр. III, 266.

³⁰⁶) „Дѣлай добро не ради будущаго воздаянiя“. Исаакъ Сир. Сл. 26. стр. 287. „Награда дается не за дѣланіе, а за смиреніе“. Сл. 34, стр. 148. „Награда рабамъ не обязательна для господина“. Св. Марк. Подв. Къ оправдывающимся дѣлами. 19. Добр. I, 539. „Мы... совершаемъ добрыя дѣла не ради воздаянiя, но для храненiя данной намъ чистоты“. 23, стр. 540.

намъ и желать очищенія души» ³⁰⁷). «Боющіеся Бога охотно... заботятся о томъ, чтобы хранить заповѣди». Такъ и должно быть, ибо жизнедавецъ совершенство заповѣдей связалъ и заключилъ въ двухъ заповѣдяхъ, объемлющихъ собою всѣ прочія,—въ любви къ Богу и въ подобной ей любви къ твари, то есть въ любви къ образу Божію. И первая удовлетворяетъ цѣли духовнаго созерцанія, а вторая созерцанію и дѣятельности ³⁰⁸). Укрѣпляя это основное положеніе, святой отецъ заботится разсѣять и недоумѣніе, вызываемое иногда противъ него ссылкой на независящее отъ дѣлъ дѣйствіе благодати Божіей: «и не говори, что Богъ и безъ дѣланія заповѣдей можетъ по благодати даровать душевное очищеніе; ибо это— Господни суды, и Церковь не повелѣваетъ намъ просить чего либо такового... Иные путемъ протоптаннымъ и законнымъ, чрезъ храненіе заповѣдей въ многотрудномъ житіи, кровію своею приходятъ въ душевную чистоту; а другіе устаиваются ея по дару благодати» ³⁰⁹). «Исцѣленіе сіе можетъ совершиться по благодати;... а иногда бываетъ, что душа приобрѣтаетъ здравіе законно; ибо кто дѣланіемъ заповѣдей и трудными дѣлами истиннаго житія препобѣдилъ страсти, тотъ пусть знаетъ, что законно приобрѣлъ онъ душевное здравіе... и возродитъ, какъ и первоначально, въ духовномъ, и по благодати былъ узрѣнъ въ области Духа, въ мысляхъ внутренняго человѣка, и пріялъ его въ себя міръ новый, несложный» ³¹⁰). Такимъ образомъ и воспріятіе высшаго духовнаго состоянія, и свойственнаго ему «дарованія откровеній умнаго созерцанія» «иногда дается по благодати, за горячность вѣры, а иногда—за дѣланіе добродѣтелей и за чистоту» ³¹¹).

Если послѣ этого тотъ же святой отецъ находитъ, что «жизнь вѣры выше добродѣтели» и выполненіе дѣлъ добрыхъ почитаетъ за принадлежность второй степени вѣдѣнія, то-есть «пути, ведущаго къ высшей степени оного, къ вѣрѣ» ³¹²), гдѣ «вѣдѣніе возносится надъ земнымъ и надъ попеченіемъ о дѣ-

³⁰⁷) Исаакъ Сир. Сл. 55, стр. 243.

³⁰⁸) Тамъ же, стр. 250.

³⁰⁹) Тамъ же, стр. 242 и 243.

³¹⁰) Сл. 55, стр. 259. Ср. Сл. 49, стр. 216, гдѣ высказано „упованіе, что нѣкая часть въ Царствіи Небесномъ“ соблюдается, по добрымъ дѣламъ ихъ, и для многихъ, не могущихъ прійти въ ту дѣлоподобную простоту, которая указана какъ условіе вступленія въ него.

³¹¹) Сл. 55, стр. 269.

³¹²) Сл. 27, стр. 127.

лани земного» и гдѣ наступаетъ «упокоеніе отъ дѣланія» ³¹³),— то онъ же старательно предостерегаетъ отъ пренебреженія по этому поводу значеніемъ дѣятельнаго подвига. «Духовное вѣдѣніе», внушаетъ онъ, «естественно слѣдуетъ за дѣланіемъ добродѣтелей» ³¹⁴); «всякаго человѣка, который прежде совершеннаго обученія въ первой части (въ дѣятельной) переходитъ къ сей второй (къ «тонкому дѣланію ума»)... постигаетъ гнѣвъ» ³¹⁵); ибо, «если добродѣтель есть тѣло, а созерцаніе—душа, а то и другое—однѣнъ совершенныи человѣкъ, соединяемый духомъ изъ двухъ частей, изъ чувственнаго и разумнаго,... то невозможно душѣ прийти въ созерцаніе второго, то-есть въ духъ откровенія... безъ совершенія дѣла добродѣтели, каковая есть обитель разсужденія, приѣмлющаго откровенія» ³¹⁶). «Поелнику дѣятельность вездѣ предшествуетъ созерцанію, то невозможно кому-либо возвыситься до обладанія этого высшаго, если самымъ дѣломъ не исполнитъ прежде низшаго... ибо только при семъ исполненіи дѣлается достовѣрнымъ, что есть въ человѣкѣ, и даетъ себя знать любовь совершенная. ...Тогда дается душѣ въ простыхъ и безвидныхъ мысляхъ простираться до великой области высокаго и Божественнаго созерцанія» ³¹⁷). Если же «зрѣніе ума не будетъ очищено дѣланіемъ заповѣдей, дѣлами безмолвнаго житія», если «не приобрѣтеть (умъ) въ совершенствѣ свѣта любви»,... тогда (таковой) «не возможетъ содѣлаться истиннымъ зрителемъ Божественнаго созерцанія»... ибо «естество тогда только способно сдѣлаться зрителемъ истиннаго, а не мечтательнаго созерцанія, когда человѣкъ первоначально претерпѣніемъ страданій, дѣланіемъ и скорбью совлечется ветхаго страстнаго человѣка» ³¹⁸).

Убѣжденіе это единодушно раздѣляется и другими святыми отцами, и.—что вдвойнѣ важно,—даже и тѣми, которые особенно прославились любовью къ пустынножителству и къ созерцанію. «Училице опытнаго вѣдѣнія», пишетъ, напримѣръ, преп. Нилъ Синайскій, «есть жизнь *дѣятельная*, которую воспріавъ *трудолюбивѣе*, и себя узнаемъ, и помыслы различать научимся, и Бога увѣдуемъ. Силою для умиренія помысловъ твоихъ да будутъ *дѣла*, потому что *отягательное премудрѣе знательнаго* и говорительнаго, равно какъ и много-

³¹³) Сл. 28. стр. 128 и 129.

³¹⁴) Сл. 5, стр. 26.

³¹⁵) Сл. 2, стр. 13.

³¹⁶) Сл. 2, стр. 14.

³¹⁷) Сл. 55, стр. 251.

³¹⁸) Тамъ же, 268. 269.

труднѣе»³¹⁹). «Душу надо раздѣлить на *дѣла* и молитву; тогда не много входовъ найдутъ къ намъ дѣволы». «Воспѣвай Бога словами, поклоненіе Ему воздавай *дѣлами*, а мыслью и сердцемъ благоговѣнствуй предъ Нпмъ». «Ничего не почитай по достоинству равнымъ добродѣтели, потому что она есть дикъ Божій... Ничего не предпочитай любви къ ближнему»³²⁰). Сходно и Лѣствичникъ: «пѣтомъ наипаче, а не нагимъ словомъ. потщимся научиться познанію Божественной истины, ибо не слова, а *дѣла* должны мы будемъ показать во время исхода»³²¹). Согласенъ и великій подвижникъ пустынножительства преп. Феодоръ Едесскій, съ тѣмъ, что «сверхъестественныя добродѣтели нельзя стяжать, не стяжавъ прежде добродѣтели естественной»³²²). «Сочетавшій съ вѣдѣніемъ соотвѣтственную *дѣятельность* есть похвальный возслѣдователь духовный, изъ двухъ пріятнѣйшихъ источниковъ напоющій ниву душевную. При семъ вѣдѣніе окрыляетъ умъ созерцаніемъ наилучшаго, а соотвѣтственная ему дѣятельность умерщвляетъ «уды, яже на земли, блудъ, нечистоту, страсть, похоть злую» (Кол. 3. 5). Когда же эти умертвятся, тогда распускаются прекрасныя цвѣты добродѣтелей, приносящія обильныя плоды духовныя... Тогда, наконецъ, цѣломудрый сей дѣлатель... речеть съ Богоноснымъ проповѣдникомъ: «живу не къ тому азъ, но живеть во мнѣ Христось»³²³). Св. Маркъ Подвижникъ, тотъ самый, который написалъ 226 главъ противъ «думающихъ оправдаться дѣлами», то-есть тѣхъ, «кои внѣшно только живутъ право», внушаетъ тѣмъ не менѣе: «знаніе безъ дѣлъ еще не твердо, хотя бы было и истинно. Всему утвержденіемъ служить дѣла. Часто отъ нерадѣнія о дѣлѣ омрачается и знаніе». «Писаніе для того внушаетъ намъ познавать Бога разумомъ, чтобы право служить ему дѣлами». «Дѣлами показывай себя мудрецомъ, ибо нѣтъ слова, которое было бы мудрѣе дѣла», и истинное вѣдѣніе подтверждается дѣланіемъ добродѣтелей»³²⁴). Наконецъ, Максимъ Исповѣдникъ столь же

³¹⁹) Преп. Нила Сив. Мысли и увѣщанія, 41. 45. Добр. II. 291.

³²⁰) Его же Увѣщательныя главы, 52, стр. 274; 8, стр. 279; 67 и 73, стр. 275.

³²¹) Пред. Іоанна, игумена Синайской горы. Лѣствича. 6 изд. Св. Троиц. Серг. Лавра. 1901. стр. 182. сл. 26. гл. 36.

³²²) Преп. Феодора Едесс. Слово умозрительное. 13. Добр. III. 349.

³²³) Его же, Дѣятельныя главы, 74. Добр. III. 327.

³²⁴) Св. Маркъ Подв. Къ оправд. дѣлами, 12, 13, 14, 53 и Добр. I. 539; 543; 546.

твердо учить: «всякій ревнитель спасенія прилежитъ и дѣламъ добродѣтелей, и святымъ помышленіямъ; ибо безъ добродѣтели и вѣдѣнія никогда никто не успѣвалъ еще улучшить спасеніе» ³²⁵). Кто «показываетъ въ себѣ вѣдѣніе осуществляемымъ дѣятельностью и дѣятельность одушевляемую вѣдѣніемъ, тотъ обрѣлъ точный способъ истиннаго въ насъ Богодѣйствія. Кто же имѣетъ какую-либо изъ сихъ чертъ разъединенною отъ другой, тотъ или вѣдѣніе сдѣлалъ пустою фантазією или дѣятельность превратилъ въ бездушнаго идола. Ибо вѣдѣніе не дѣятельное ни въ чемъ не разнится отъ мечтаній фантази, не имѣя въ подтвержденіе своей дѣятельности, и недѣятельность неосмысленная есть тоже, что идолъ, не имѣя одушевляющаго ее вѣдѣнія» ³²⁶).

И столь велика опытомъ возвращенная увѣренность отцовъ въ необходимости дѣятельности, предшествующей созерцательному вѣдѣнію, что они доходить до воспрещенія нарушать послѣдовательность овладѣнія различными степенями духовнаго подъема и даже просить Бога о дарованіи имъ ускореннымъ путемъ степени высшей. Такъ у Исаака Сирина: «оставь просить себѣ вѣдѣнія и созерцанія, которыя въ своемъ мѣстѣ и въ свое время превыше выраженія ихъ словами; продолжай дѣланіе заповѣдей и труды въ стяжаніи чистоты... Если же возжелѣваешь созерцанія тайнъ, самымъ дѣломъ воздѣлывай въ себѣ заповѣди, а не однимъ стремленіемъ къ ихъ вѣдѣнію»... «Законная дверь, вводящая въ это, есть любовь». выражающаяся въ дѣятельныхъ подвигахъ; «если приобрѣтемъ любовь, она введетъ насъ въ это; если же сподобимся сего безъ любви, то непременно когда нибудь утратимъ мы это» ³²⁷). Поэтому «сперва должно приобрѣсти любовь, которая есть первоначальное созерцаніе Святыя Троицы; а послѣ того и безъ даванія, естественнымъ путемъ, будетъ у меня созерцаніе духовнаго. Для чего поэтому желаешь и домогаешься созерцанія прежде любви? Если зрѣніе ума не будетъ очищено дѣланіемъ заповѣдей, дѣлами безмолвнаго житія, не приобрѣтеть умъ въ совершенствѣ свѣта любви... то не можетъ содѣлаться истиннымъ зрителемъ Божественнаго созерцанія» ³²⁸). Въ томъ же смыслѣ внушаетъ и Іоаннъ Лѣствичникъ; «не стремись къ вѣдѣнію не

³²⁵) Св. Максима Исповѣд. Умозрит. и дѣятельн. главы, 233. Добр. III, 287; ср. 53, стр. 241: «добрая дѣятельность сочетается съ созерцаніемъ».

³²⁶) Тамъ же, 224, стр. 286.

³²⁷) Ст. 55, стр. 262; 257; 265.

³²⁸) Тамъ же, 266; 267; 269.

во время видѣнія; пусть лучше само оно, привлеченное къ тебѣ красотою твоего смиренія, прійдетъ къ тебѣ, обвинитъ тебя и соединится съ тобою чистѣйшимъ бракомъ на вѣки вѣковъ!»³²⁹). Даже Іоаннъ Кассіанъ (Римлянинъ), рѣшительнѣе большинства отцовъ отгѣняющій превосходство созерцательной жизни надъ дѣятельною, требуетъ «соблюденія порядка добродѣтелей» и безъ предварительнаго достиженія «дѣятельнаго совершенства» считаетъ невозможнымъ «постиженіе тайнъ духовныхъ, небесныхъ предметовъ, которые находятся на высшей степени созерцавія»³³⁰).

Сравнимъ эти трезвые, изъ обширнаго и глубокаго духовнаго опыта выведенные совѣты съ выше приведенными буддѣйскими воззваніями стремиться для жаждущихъ совершенства только къ «ясному знанію» при освобожденіи ихъ отъ «ига дѣлъ» и при высокобѣрномъ предоставленіи этихъ послѣднихъ людямъ низшаго разбора, непосвященнымъ мірянамъ. Припомнимъ рассказы о многочисленныхъ случаяхъ достиженія буддѣйскими новообращенными высшаго знанія независимо отъ подвиговъ добродѣтели, путемъ мгновеннаго, озаренія, наступающаго нерѣдко очень скоро послѣ обращенія.—и намъ ясна станетъ огромная разница въ расцѣнкѣ тою и другою аскетикою значенія дѣятельной добродѣтели для спасенія, несмотря на удержаніе и христіанскою аскетикою первенства жизни созерцательной надъ дѣятельною. У буддѣйскихъ наставниковъ видна стремительность къ овладѣнію знаніемъ, видно и соотвѣтственное, легкомысленно пренебрежительное отношеніе къ добродѣлянню; у христіанскихъ же воспитателей духовныхъ—предостереженіе отъ поспѣшности въ духовномъ подъемѣ, отъ нарушенія постепенности въ немъ; неустанные призывы «трудодлюбнѣйше» потщиться въ дѣланіи добродѣтелей, имѣть эти «узы неумѣтныхъ поподзновеній» (по выраженію св. Максима исповѣдника)³³¹), эти «отъ Бога полученные силы ратныя», какъ именуетъ ихъ Антоній Великій³³²), «всегда наготовѣ» и упражнять ихъ, «дабы они помогали намъ, дабы ничто

³²⁹) Лѣствица, Сл. 7, гл. 58, стр. 85.

³³⁰) Писавія преп. Іоанна Кассіана Римлянина. Изд. 2. Москва, 1892, стр. 421, Собесѣд. 14-е, гл. 3. Ср. Іером. (Еписк.) Феодоръ (Повдѣвскій). Аскетическія воззрѣнія преп. Іоанна Кассіана. Казань, 1902. 188—189, 234 слл. 281 слл.

³³¹) Умоар. и дѣят. главы, 233. Добр. Ш, 287—288.

³³²) Св. Антонія Великаго. Наставленія о доброй нравственности.

для насъ не было тягостно» и дабы «упражнять душу сокровенными разумѣніями добродѣтели и дѣлами заповѣди, врачующей гнилое», по слову Макарія Великаго ³³³), ибо, «обиліе дѣланія создаетъ доброе устройство ума», тогда какъ «безпечность къ дѣламъ добродѣтели непремѣнно увлекаетъ въ противоположное (дурное) ³³⁴). Мнящимъ приписать значеніе заповѣдей дѣятельной любви противопоставленіемъ имъ шныхъ, высшихъ подвиговъ, аскетическихъ, преподобный Маркъ Подвижникъ возражаетъ: «подвиги не суть что либо особое отъ заповѣдей; они есть заповѣди (же). Покажи мнѣ подвиги, кромѣ заповѣдей?.. Какое бы ни оказалъ ты дѣло подвижнической добродѣтели,—всѣ они суть заповѣди» ³³⁵).

Цѣль самого подвижничества такимъ образомъ есть точнѣйшее исполненіе заповѣдей ³³⁶),—взглядъ какъ разъ противоположный индусскому стремленію поставить аскетическіе подвиги несравненно выше простого добродѣланія, вслѣдствіе чего аскеты и освобождались отъ всякихъ обязанностей дѣятельной жизни, тогда какъ св. Исаакъ Сиринъ, въ охрану достоинства и необходимости этой послѣдней даже для такихъ «любителей пустыни и безмолвія, какъ блаженный Василій (Великій) и блаженные Григоріи», ссылаясь на ихъ «непрязность отъ дѣланія заповѣдей», и, обращаясь къ опредѣленію правильнаго строя жизни иноческой, по преимуществу созерцательной, молитвенной и безмолвной, указываетъ, что «мы иноки, не стремимся обратить милосердіе въ ничто, какъ нѣчто излишнее».... а наоборотъ «не чтимъ безмолвія безъ милосердія» ³³⁷).

Въ противоположность буддизму, по ученію коего всякая дѣятельность, не включая и доброй, является помѣхою конечной цѣли мудрости (избавленію отъ бремени бытія), по христіанской аскетикѣ «дѣло храненія заповѣдей не служитъ препятствіемъ къ созерцанію Божественныхъ тайнъ, совершаемыхъ въ безмолвіи» ³³⁸). Говорить, будто дѣланіе служить

³³³) Макарій Великій. Духовн. бесѣды, посланія и слова. Изд. 4. Св. Троиц. Серг. Давра. 1904, стр. 335. Онъ особенно настойчиво требуетъ „*понуждать* себя на всякое доброе дѣло, къ исполненію всѣхъ заповѣдей Господнихъ“ Бес. 19, стр. 164, „*принуждать* себя къ добру, *принуждать* себя къ любви“, 165.

³³⁴) Исаакъ Сир. Сл. 34, стр. 148 и Сл. 2, стр. 12.

³³⁵) Марка Подв. Наставленія, 4. Добр. 1, 436.

³³⁶) Тамъ же.

³³⁷) Исаакъ Сир. Сл. 55, стр. 245 и 247.

³³⁸) Тамъ же, 265 и 267.

препятствіемъ къ созерцанію, значить «явно хулить любовь къ ближнему, предпочитать ей созерцаніе и возжелать видѣть его тамъ, гдѣ оно не усматривается»³³⁸). Въ противоположность гордому слову буддійскаго мудреца: «къ чему теперь труды мнѣ добрыхъ дѣлъ? отнынѣ возвѣщай мнѣ только знанье», — смиренномудрый Маркъ Подвижникъ говоритъ: «тотъ еще не есть вѣрный рабъ, кто утверждается на одномъ голѣмъ знаніи, но кто вѣруетъ послушаніемъ Христу, даровавшему заповѣди... Будучи любознательнымъ, будь и трудолюбивъ, ибо голѣе знаніе наддымаетъ человѣка»³³⁹). «Не довѣрай своему знанію. чтобы врагъ посредствомъ его не уловилъ тебя», предостерегаетъ и св. Исаакъ Сиринъ³⁴⁰). Вотъ почему, въ отличіе отъ буддизма, настаивающаго на усердіи къ добродѣланію у мірянъ и равнодушнаго къ нему по отношенію ко вступившимъ въ высшую область вѣдѣнія. христіанская аскетика, несмотря на признаніе превосходства созерцательной ступени духовнаго подъема надъ дѣятельною. не освобождаетъ и высшей ступени отъ обязанности быть «трудолюбивѣйшимъ дѣлательемъ». Превосходнымъ выразителемъ этого убѣжденія является глубокой мыслитель, преп. Максимъ Исповѣдникъ. когда говоритъ: «какъ безъ ея невозможно свѣтильнику соблюсти неугасаемымъ, такъ и безъ обратившагося въ навѣкъ благонастроенія. питающаго внутреннюю доброту соответственными тому словами, дѣлами и нравами, равно, какъ и чувствами и помышленіями, съ нимъ сообразными, невозможно сохраниться свѣту даровъ духовныхъ... требующихъ какъ бы непрестанно подливаемаго ему ея... Ибо не голыми словами прославляется Богъ, но дѣлами правды»³⁴¹). Не однимъ цювоначальнымъ, но и всѣмъ, внушаетъ авва Дороеей «беречься спуститься внизъ, дѣлая худо. и приучаться подниматься вверхъ понемногу, дѣлая добро, какое встрѣчается»... «ибо каждое дѣло будетъ шагомъ вверхъ»³⁴²). Точно также авва Исаія взываетъ «хранить и соблюдать практику добродѣтелей, чтобы... не впасть въ руки враговъ, которые уже не выпустятъ насъ»³⁴³); а Антоній

³³⁸) Маркъ Подв. Къ оправд. дѣл. 5 и 7. Добр. I, 538.

³³⁹) Сл. 57, стр. 294.

³⁴¹) Максимъ Исп. Умозр. и дѣят. главы, 222 и 223. Добр. III, 286.

³⁴²) Авва Дороеей, Подвижническія ваставленія, 97. Добр. II, 636.

³⁴³) Авва Исаія. О храненіи ума, 3, Добр. I, 457.

Великій указуваеъ, что именно, «когда вселится (въ праведниковъ) Духъ Божій, дающій покой вкушать во всѣхъ дѣлахъ ихъ», тогда именно «становятся они неутомимыми какъ въ опытахъ добродѣтели, такъ и въ исполненіи послушанія»³⁴⁴); Нилъ же Синайскій увѣщаваеъ *никогда* не ослабѣвать въ исполненіи закона и считать себя тѣмъ болѣе далекимъ отъ совершенства, чѣмъ болѣе преуспѣваешь въ немъ³⁴⁵).

Наконецъ, надо принять во вниманіе я то, что и само созерцательное состояніе понимается христіанскою аскетикою (опять въ противоположность буддизму), не какъ состояніе чисто пассивное, а какъ особый видъ «дѣланія» же. Такъ, по Исааку Сиріну, несмотря на то, что «жизнь вѣры есть совершенный покой» (въ смыслѣ свободы отъ заботъ и страстей), у нея «есть также дѣланіе, совершаемое въ помышленіяхъ души.... во всѣхъ чудныхъ видахъ духовнаго житія»³⁴⁶). «Вознесишсь надъ земнымъ и надъ попеченіями о дѣланіи земномъ», душа «послѣдуетъ вѣрѣ въ попеченіи о будущемъ вѣкѣ и въ воздержаніи обѣтовавшаго намъ, и въ изысканіи сокровенныхъ таинствъ.... въ изслѣдованіи тайнъ духовныхъ... Тогда внутреннія чувства возбуждаются къ внутреннему дѣланію, сообразно состоянію, бывающему въ оной жизни безсмертія и петлѣнія»³⁴⁷). Какъ видимъ, и здѣсь—полное различіе съ идеаломъ буддійской дхаммы: на вершинѣ ея царитъ область не только недѣланія, но и недуманія, угашенія не только волевыхъ актовъ, но и процессовъ сознанія, безъ чего неосуществимъ исходъ изъ круга возрожденій бытія. Здѣсь же, наоборотъ, еще разъ—«дѣланіе», иное, чѣмъ вызываемое попеченіемъ о земномъ, но не менѣе напряженное и прилежное. Здѣсь—не подавленіе сознанія, а «изысканіе сокровенныхъ таинствъ, изслѣдованіе тайнъ духовныхъ», тамъ—абсолютная, всесторонняя апатія: здѣсь живы и дѣйственны какъ воля, такъ и чувства, только очищенныя отъ прежнихъ страстныхъ «прелестей» и «прилоговъ»; живы и дѣйственны даже «чувства внутреннія», такъ же преображенныя и усовершенствованныя, въ соотвѣтствіи съ задачами «внутренняго дѣланія, сообразно состоянію жизни безсмертія и петлѣнія», Въ противоположность тому буддійскому высшему состоянію, у порога все

³⁴⁴) Автопій Великій. Наставленія, 53. Добр. I, 46

³⁴⁵) Добр. II, 271.

³⁴⁶) Исаакъ Сирійскій. Сл. 25, стр. 123.

³⁴⁷) Онъ же, Сл. 28, стр. 128.

сглаживающей, все уравнивающей, все прекращающей нравы,

«...Гдѣ ужъ невѣдомо желанье;
Гдѣ исчезаютъ всѣ дѣла;
Гдѣ замираетъ все сознанье;
Гдѣ все вполнѣ истреблено
И гдѣ такъ сладко угасанье»³⁴⁸),—

область высшаго христіанскаго вѣдѣнія, «сверхъестественнаго», «заключается въ тонкомъ дѣланіи ума и въ Божественномъ размысленіи, а также и въ пребываніи въ молитвѣ и такъ далѣе», что и «совершается вождѣлвательною (слѣдовательно не омертвѣвшею и здѣсь!) частию души, и называется созерцаніемъ»³⁴⁹). Такимъ образомъ, по истолкованію глубочайшаго выразителя духа христіанской аскетикѣ, «всякое дѣланіе вѣдѣнія состоитъ въ дѣланіи и продолжительномъ упражненіи: дѣланіе же вѣры не дѣлами совершается, но исполняется духовными помышленіями, въ чисто душевномъ дѣйствованіи»³⁵⁰). «Жизни безсмертія и нетлѣнія» предшествуетъ «соотвѣтствующее ей состояніе высшаго «дѣланія и дѣйствованія духовнаго», подготовленнаго и возвращеннаго дѣятельною же добродѣтелью жизни земной.

Какъ далеко отъ этого свѣтлаго, ободряющаго идеала до противоестественнаго бреда больной, уставшей въ своей безнадежности души, бреда о «сладости угасанія»! Какаа несоизмѣримость между спасающимъ кличемъ смерти Побѣдителя: «Я—Истина и Жизнь!» и удручающимъ разсужденіемъ, приписываемымъ восточному Избавителю отъ жизни: «откуда проклятіе бытія, зло жизни, рожденіе и возрожденіе,—откуда они?—Изъ дѣлъ жизни. А дѣла—изъ рѣшеній воли, побуждаемой желаніемъ или избѣжать страданія, или достигнуть блаженства, или найти успокоеніе»³⁵¹). Но всѣ эти три побужденія, по мнѣнію великаго пессимиста, приводятъ къ обновленію жизни, а съ нею—къ обновленію и продленію скорбей бытія; всѣ три лишены смысла; «вѣдь если предположить, что сама душа погиваетъ, и нѣтъ иной жизни послѣ смерти, тогда должны

³⁴⁸) По гаттамъ Терагаты, напр., №№ 80, 227, 263. и еще болѣе древнимъ въ рѣчахъ Средняго Собранія 131-я, 132-я, 134-я и особенно 98-я.

³⁴⁹) Писакъ Сир. Сл. 2, стр. 12.

³⁵⁰) Онь же, Сл. 28, стр. 130.

³⁵¹) Fo-sho-hing-tsan-king. III, 14, vv. 1150—1153.

съ жизнью погибать и плоды, къ которымъ дѣла стремятся. Если же Я не погибаетъ, тогда жизнь и смерть равны, тогда все существующее равно (безразлично), ибо у всѣхъ въ основѣ— это единое, неизмѣнное Я. И тогда дѣла бесполезны, безсмысленны, ибо оно (это всеобъемлющее единство) не совершается дѣлами; оно самосовершенно. Въ такомъ случаѣ,—къ чему самоограничающее, самоотрѣшающее поведеніе? Мое Я—царь и господь! Зачѣмъ же дѣлать то, что дѣлается?...»³⁵²).

Буддѣйское убѣжденіе въ невысокомъ значеніи добродѣянiя для достиженiя конечной дѣлы наглядно выражено въ повѣсти объ обращенiи Анатапиндики или Суданты, прозваннаго за дѣла милосердiя «опорою сиротъ и нищихъ». Историческiй рассказъ о немъ³⁵³), осложнившись легендарными прикрасами, превратился въ красивую притчу, сохранившую зерно реального событiя и дѣйствительнаго поученiя Будды, поученiя знаменательнаго для уразумѣнiя одной изъ существенныхъ сторонъ его дхаммы. По этой, позднѣйшей верси легенды Анатапиндика былъ купецъ, производившiй въ большихъ размѣрахъ караванную торговлю и пажившiй ею огромное состоянiе. Его удачамъ соотвѣтствовало состраданiе къ несчастнымъ, его богатству—щедрость къ бѣднымъ. Услышавъ радостную вѣсть о пришествiи Будды въ мiръ, онъ поспѣшилъ отыскать Учителя и сѣлъ у ногъ его внимать словамъ спасенiя. Татагата, знавшiй его поведенiе и свойства, и провидя, что онъ созрѣлъ для принятiя ученiя, сначала похвалилъ его: «смиранный духомъ, величавый добродѣтелю, обильный милосердiемъ, ты—сосудъ, готовый для праведности. Дѣла, нынѣ тобою творимыя, ты творишь изъ милосердiя, отъ искренняго сердца. Прими же и отъ меня милосердннй даръ полнаго упокоенiя, и для этого усвой мои правила чистоты. Правила мои полны благодати, способны избавить отъ гибели, отъ злыхъ путей рожденiя, способны возвести на небо и дать участiе во всѣхъ его блаженствахъ». «Но все же», продолжаетъ Будда, «стремиться къ этому блаженству есть великое зло, ибо всякое пожеланiе, возрастая, приноситъ скорбь. Итакъ, упражняйся въ искусствѣ отреченiя отъ поисковъ чего бы то ни было, ибо отрѣшенiе

³⁵²) Тамъ же. IV, 16, vv. 1366—1369.

³⁵³) Онъ приведенъ выше II, 56. Ср. Spence Hardy. Manual, 217 sqq. и Nidānakathā, p. 130.

отъ всякаго желанія и есть счастье полнаго покоя. Не желай же *ничего*: ни жизни, ни ея противоположности... Мы должны достигнуть *пассивнаго состоянія, немышленія, конечной пристани*... нирваны, покоя. Ибо *все пусто!* Нѣтъ ни личнаго Я (души), ни мѣста для него. Весь міръ подобенъ грезѣ. Вотъ какъ надо смотрѣть на себя!».

Прослушавши такой охлаждающій любвеобильную дѣятельность урокъ, «отецъ сиротъ и нищихъ» купилъ у раджи Джеты косальскаго за дорогую цѣну землю и построилъ на ней пріютъ для буддійскихъ монаховъ съ храмомъ-вихарою, въ которой, по характерному замѣчанію сказанія, «не видно было послѣдователей, склонявшихся къ праху въ молитвенномъ служеніи, а обитала только одна мудрость». Самъ же «отецъ сиротъ и нищихъ», удалившись отъ общества людей и почивши отъ дѣлъ милосердія, занялся усердно искорененіемъ въ себѣ всякаго желанія, пока не достигъ «состоянія безличности», отгнавши прочь «ложные помыслы о небесномъ блаженствѣ, которые все-таки опутаны крѣпкими струнами похоти»³⁵⁴).

Послушаемъ и другой назидательный разговоръ на сходную тему «о добродѣтельномъ юношѣ Магхѣ». Разыскавши «Блаженнаго» на Горѣ Коршуна, онъ сказалъ ему: «я—щедрый благотворитель: богатство я приобретаю способами справедливыми, а нажитое раздаю сотнямъ людей. Хотѣлось бы мнѣ знать, достопочтенный Готама, много ли я произвожу добра своими дарами, своими предложеніями?».—«Конечно, о юноша, поступая такъ, ты творишь много добраго», отвѣчалъ Готама: но на второй вопросъ: такіе ли челоуѣколюбцы, «охотно дѣлающіе добро, дающіе пишу и питіе алчущимъ и жаждущимъ, являютъ высшими праведниками?».—Учитель отвѣтилъ отрицательно: выше дѣятельныхъ челоуѣколюбцевъ стоятъ «тѣ, которые блуждаютъ по міру, не привязываясь ни къ чему, не имѣя ничего, ограниченные одними самими собою, освобожденные отъ какихъ бы то ни было связей, преданные не дѣламъ, а созерцанію,—тѣ, «совершенные, что перешагнули чрезъ потокъ бытія и не желаютъ бытія (а слѣдовательно и дѣлъ, съ нимъ соединенныхъ) ни здѣсь, ни въ иныхъ мірахъ,—тѣ, для которыхъ нѣтъ болѣе возрожденій»³⁵⁵).

³⁵⁴) Fo-sho-hing-tsan-king. IV, 18, v. 1432 sqq.

³⁵⁵) Sutta-Nipāta. III, 5, Māghasutta.

Въ связи съ возрѣніемъ буддизма на значеніе дѣлъ стоитъ и его отношеніе къ труду. Принципіально буддійская мудрость возставала противъ апатіи и лѣни и взывала къ энергіи: «напряженнымъ въ усиліяхъ подобаеъ быть для достиженія высшаго блага, съ умомъ свободнымъ отъ привязанностей; не пребывая въ лѣни, твердо облекшись въ силу тѣлесную и духовную, энергично пусть проходитъ мудрецъ путь свой въ одиночествѣ, подобно носорогу» ³⁵⁶). Но эта напряженность силъ, по всему смыслу дхаммы, должна быть направлена, если не исключительно, то главнымъ образомъ, на развитіе познавательныхъ и созерцательныхъ способностей, на внутреннее самоустроеніе, а не на внѣшнюю дѣятельность. Поощряется трудъ духовный, совершаемый въ уединеніи; прииживается или совсѣмъ изгоняется трудъ тѣлесный. да и всякій трудъ, направленный къ интересамъ житейскимъ, частнымъ, общиннымъ и общественнымъ, государственнымъ. «Не вдавайся въ заботу о дѣлахъ: бѣги сношеній съ людьми; не размѣнивайся на заурядное!» взываетъ одинъ изъ отцовъ буддійской аскетикки. Каччаяно Великій ³⁵⁷). А подъ размѣниваніемъ на заурядное и мелочное дхамма склонна разумѣть даже и добрыя дѣла: «запавшись выполненіемъ кое-какихъ нравственныхъ дѣлъ, человекъ, руководимый чувствами, переходитъ отъ одного дѣла къ другому; человекъ же высокаго разумѣнія, человекъ мудрый, постигшій свою мудростью дхамму, этотъ не занимается разными занятіями» ³⁵⁸). Тѣмъ менѣе, слѣдовательно, занятіями, сопряженными съ трудомъ физическимъ, который уже и до буддизма цѣнился не высоко какъ въ законодательствѣ, такъ и въ общественномъ сознаніи индусовъ.

Воздѣйствіе этой обще-индуской тенденціи сообщилося и буддизму, поскольку онъ призналъ и сохранилъ кастовыя различія; а мы уже имѣли случай убѣдиться, что, значительно ослабивши эти послѣднія примѣнительно къ задачамъ духовнаго, внутренняго устроенія, онъ оставилъ ихъ въ полной или почти полной силѣ въ предѣлахъ права и внѣшняго быта. Кастовыя же законы и обычаи рѣшительно не благопріятствовали признанію достоинства труда. Если въ древнихъ бытовыхъ обрядахъ Грхія-сутръ еще свѣтятся остатки первоначальнаго уваженія къ земледѣлію и скотоводству, проявляющіеся въ моли-

³⁵⁶) Sutta-Nipāta. I, 3. 34—36—vv. 67—69.

³⁵⁷) Theragathā, v. 494.

³⁵⁸) Sutta-Nipāta. IV, 4, 5, v. 792.

твенномъ и жертвенномъ освященіи такихъ важныхъ моментовъ трудовой жизни, какъ пахота, сѣвъ, жатва или весенній выгонъ скота на пастбища³⁶⁰), то въ послѣдующихъ сборникахъ законовъ мы видимъ поколебленнымъ уваженіе даже и къ этимъ необходимѣйшимъ, общепользнымъ проявленіямъ труда. Ссылался на «авторитетъ ведъ и на единодушное соглашеніе знатоковъ закона»³⁶⁰) дхарма-шастры устанавливають для браминовъ шесть родовъ подобающихъ имъ занятій: изученіе ведъ, наученіе, жертвоприношеніе за себя и за другихъ, подачу милостыни и принятіе даровъ; для кастъ же воиновъ—ученье, жертвоприношеніе за себя, подаваніе даровъ, обязанность охранять народъ оружіемъ, живя отъ плодовъ этой дѣятельности. Такимъ образомъ обѣ высшія касты оказываются уже избавленными отъ труда физическаго и экономическаго. Распространяя тѣ же права, что и у воиновъ, кромѣ права меча, на третью касту, вайшій, законы дозволяютъ имъ занятія земледѣліемъ, скотоводствомъ, торговлею и ссудою денегъ подъ проценты³⁶¹). Размежевавши такимъ образомъ привилегіи между членами кастъ «паки-рождающихся»³⁶²), обязанность служить имъ и работать на нихъ дхарма-шастры вваливають на «однажды рождающихся» шудръ, да еще съ предписаніемъ видѣть въ этомъ заслугу для себя³⁶³). Въ законахъ Ману, обобщившихъ и закрѣпившихъ довольно частическія наслоенія болѣе равныхъ обычаевъ и постановленій, сообразно съ теоріею происхожденія кастъ изъ разныхъ частей тѣла верховнаго божества (браминовъ изъ устъ его, воиновъ изъ рукъ, вайшій изъ бедра, а шудръ изъ ногъ)³⁶⁴), излагается сходное съ прежнимъ распредѣленіе занятій между ними, но съ нѣкоторымъ расширеніемъ правъ для трехъ первыхъ кастъ. На долю браминовъ

³⁶⁰) Śaṅkhāyana Gṛhya-sūtra IV, 13 и III, 8, 9; Aṣvalāyana Gr. S. II, 10, 3, 4, 5 sqq. II, 2, 4 sq.; Pāraskara Gr. S. II, 13 и III, 1. Gobhila Gr. S. III, 68, 9 sq.; IV, 4, 27 sq. Khādīra Gr. S. III, 3, 16 sq.; III, 1, 45 sq. Āpastamba Gr. S. 19, 6 sq. Hiranyakeśin. Gr. S. I, 18. Śrauta-sūtra, II, 9 ed. Garbe.

³⁶¹) Такъ Āpastamba (Dh. S.) I, 1, 1, 1—3. Ману, XII, 97, выводитъ раздѣленіе на касты со всѣми слѣдствіями одного изъ ведъ.

³⁶²) Vasishṭha, II, 1—2 и 13—19; ср. Gautama, X, 1 sqq.

³⁶³) По Ману, X, 4, три первыхъ касты имѣютъ право на повторныя возрожденія, у четвертаго, «подчиненнаго, служащаго класса» есть только одно рожденіе.

³⁶⁴) Āpastamba, I, 1, 1, 7—8. Vasishṭha, II, 21, 20. Gautama, X, 1 sq.

³⁶⁵) Manu, I, 31.

и здѣсь отведены: изученіе и истолкованіе ведъ, жертвоприношенія за себя и за другихъ, право принимать дары и—добавлено—«право давать» ихъ. Обязанностями кшатрій признаны: «охранять народъ, быть щедрыми, приносить жертвы, но только за себя, читать священные тексты и не предаваться чувственнымъ похотямъ». Уходъ за скотомъ, подача милостыни, жертвоприношенія (конечно, опять лишь за себя и за своихъ), заучиваніе священныхъ текстовъ, торговля, ссуды подъ проценты и земледѣліе—вотъ функція, дозволяемая вайшьямъ. Что же касается шудръ, то и по этому законодательному кодексу «Владыка предписалъ имъ одну только обязанность: служить предшествующимъ разрядомъ» съ соблюденіемъ почтенія къ нимъ и послушанія ³⁶⁵).

Тутъ же опредѣлены и семь законныхъ средствъ или способовъ приобрѣтенія, а слѣдовательно, указаны и соотвѣтствующія каждому разряду лицъ категоріи дозволеннаго труда: наслѣдство, даръ, обмѣнъ и купля—способы приобрѣтенія, дозволенные всѣмъ классамъ; военная добыча—привилегія касты воиновъ; ссуда подъ проценты, торговля и земледѣліе—занятія, подобающія вайшьямъ, какъ «классу торговому»; принятіе даровъ отъ почтенныхъ лицъ—привилегія браминовъ ³⁶⁶). И только «въ случаѣ крайней нужды», да и то съ разными оговорками, разрѣшаются для высшихъ классовъ профессіи врачебная и парфюмерная, трудъ подневный и за жалованье, скотоводство, торговля и земледѣліе ³⁶⁷). Нарушающіе эти правила безчестятъ свое сословіе. Брамины, пасущіе скотъ, занимающіеся торговлею и презрѣнными видами труда, исполняющіе работу лодочниковъ или другія «рабскія» обязанности, приравняются къ шудрамъ и подлежатъ изгнанію ³⁶⁸). Положимъ, въ случаѣ крайней нужды, дозволялось даже брамину вести образъ жизни не только воина, но и вайшья, занимаясь земледѣліемъ и скотоводствомъ. Однако и въ этихъ исключительныхъ случаяхъ внушается, «насколько возможно, избѣгать земледѣльческаго труда, причиняющаго смерть живымъ существамъ и зависящаго отъ помощи постороннихъ существъ, напримѣръ, быковъ, во время пахоты» ³⁶⁹). При этомъ текстъ добавляетъ: «нѣкоторые одобряютъ земледѣліе; но этотъ спо-

³⁶⁵) Ману. I, 87—91.

³⁶⁷) Тамъ же, X, 116.

³⁶⁹) Ману. X, 81—83.

³⁶⁶) Тамъ же, X, 115; ср. 75—80.

³⁶⁸) Тамъ же, VIII, 102, и IX, 225.

собъ приобрѣтенія (средствъ къ жизни) доброкачественными людьми осуждается: ибо плугъ, вооруженный острымъ желѣзомъ, раздираетъ землю и находящихся въ ней животныхъ»³⁷⁰⁾. Вотъ почему, въ случаѣ крайности, для брамина и кшатрии предпочтительнѣе заняться торговлею, съ соблюденіемъ предписанныхъ относительно ея, многочисленныхъ ограниченій³⁷¹⁾. За нарушение же этихъ ограничительныхъ правилъ браминъ въ семиночный срокъ низвергался въ разрядъ вайшій; за торговлю молокомъ—въ трехдневный срокъ въ разрядъ шудръ; а за продажу говядины, соли или лака—даже немедленно: наконецъ, за злоупотребленіе продажею сезама браминъ рисковалъ перспективой возродиться въ видѣ червя и низвергнуть ману своихъ предковъ въ нечистоту собачьихъ испражнений!³⁷²⁾. Съ другой стороны конфискаціей имущества и изгнаніемъ наказывались лица низшихъ классовъ за участіе въ тѣхъ занятяхъ и видахъ труда, которые указаны были высшимъ разрядамъ, согласно принципу: «лучше съ изъязнами выполнять свои обязанности, чѣмъ въ совершенствѣ чужія»³⁷³⁾.

Еще ниже въ общественномъ мнѣніи индусовъ стоялъ трудъ

³⁷⁰⁾ X, 81.

³⁷¹⁾ Они перечислены въ Маңц, X, 85—90. Въ данномъ случаѣ запрещена была торговля всякаго рода растительными соками; обработаннымъ рисомъ; зёрнами сезама; камнями: солью; скотомъ; „человѣческими существами“; всякими тканями краснаго цвѣта, а полотняными и шерстяными даже и иныхъ цвѣтовъ; кореньями; плодами; лечебными растениями; водою; оружіемъ; ядами; говядиною; сокомъ асклепія; всякими духами; молокомъ; медомъ; творогомъ; растительнымъ масломъ. коровьимъ и масломъ сезамовымъ; воскомъ; сахаромъ; дерномъ, снятымъ со священныхъ мѣстъ; лѣсными животными всякаго рода; хищными животными и всѣми нераздѣльно-копытными; птицами; хмельными напитками; янгиго и лакомъ.—Въ сборникѣ дхарма-шастры Баудаяны, II, 1, 2, 27—29, встречаемъ слѣдующія ограничивающія торговлю правила: „продающій сезамъ, по-истинѣ, продаетъ своихъ предковъ; продающій рисъ, по-истинѣ, продаетъ свою жизнь; отдающій дочь ради выгодной сдѣлки, по-истинѣ, продаетъ часть своего духовнаго достоинства.—Трава и дерево, въ ихъ природномъ видѣ, могутъ быть продаваемы.—Животныхъ, имѣющихъ зубы въ одной только челюсти, а также и минералы, за исключеніемъ соли, да некрашенныя ткани дозвоительно продавать“.—Свѣдѣнія о торговлѣ индусовъ у Lassen. Ind. Altertumskunde, II B (2 Aufl.) 52 ff. IV. 880 ff. (поздняя пора); ср. Zimmer. Altindisches Leben 255 ff.; интересныя данныя о торговлѣ и о купцахъ по джатакамъ у Fick'a, 172—179.

³⁷²⁾ Маңц. X, 91—93.

³⁷³⁾ Тамъ же, X, 95—96.

ремесленный. «Нигдѣ», говорят Сенаръ ^{373а)}, древніе арійцы не проявляли большой любви къ ремесламъ; индусскіе же арійцы, обитавшіе по деревнямъ. гдѣ они первоначально занимались однимъ земледѣліемъ, были еще мѣтѣ, чѣмъ гдѣ либо, склонны къ ремесламъ. Эти послѣднія должны были стать удѣломъ или первобытныхъ туземцевъ края или тѣхъ слоевъ населенія, которыхъ на эту низшую ступень ставило ихъ смѣшанное или подозрительное происхожденіе». Въ древнѣйшую ведическую пору малоразвитой хозяйственный бытъ дѣлалъ возможнымъ выполнению необходимѣйшаго ремесленного труда руками членовъ самой семьи и ея слугами и рабами. Участіе въ работѣ домовладыки или его сыновей до нѣкоторой степени предохраняло въ этомъ періодѣ такой неизбежный трудъ отъ унижительнаго къ нему отношенія; съ другой же стороны участіе въ томъ же трудѣ слугъ и рабовъ, лицъ «низкой» породы, содѣйствовало развѣнчанію достоинства труда. А такъ какъ возрастающія потребности развивающихся экономическихъ и общекультурныхъ отношеній скоро требовали специализаціи мастерства, то естественно было приурочить и прикрѣпить къ ней «низшую» породу, которая, въ своемъ разнообразномъ составѣ, и стала постепенно складываться въ будущія трудовыя организаціи. Началось это, по видимому, рано, судя по тому, что уже въ гимнахъ Ригведы упоминаются ремесленники, занимающіеся опредѣленной профессіей (плотники, каретники, кузнецы и вырабатывающіеся изъ нихъ литейщики-ювелиры, гончары, кожевники, рѣзчики ^{373б)}). Изъ послѣведическаго же періода, въ его ранней порѣ, дошли уже очень сложные списки ремесленниковъ и мастеровъ, смѣшанныхъ въ перечнѣ съ представителями другихъ трудовыхъ профессій ^{373в)}). Наконецъ, судя по просвѣтамъ на экономическія отношенія Индіи, почерпаемымъ изъ

^{373а)} Sénart. Les castes dans l'Inde въ 121, 122 и 125-мъ томахъ *Revue des deux mondes*, p. 236.

^{373б)} Zimmer. 245 ff.

^{373в)} Вотъ этотъ списокъ (Zimmer, 253): каретники; плотники; кузнецы; гончары; банатчики; скорняки; красильщики; охотники; псары; изготовители луковъ, тетивы и стрѣлъ; ювелиры; купцы; носильщики; застольные разрѣзыватели мяса; возницы (кучера); земледѣльцы; сторожа при словахъ; пастухи рогатаго скота и лошадей; рыбаки; лѣсные сторожа; дистиллировщики; балаганные лицедѣи; акробаты; барабанщики; игроки на лютнѣ, флейтѣ и раковинахъ; врачи; астрономы.

матеріала литературы джатакъ, мы въ правѣ заключить, что ко времени появленія буддизма развитіе ремесленного труда стояло въ странѣ на довольно высокой, въ смыслѣ специализаціи, степени развитія ^{373г)}.

Въ общемъ, этого рода трудъ предоставлялся шудрамъ ³⁷⁴⁾; но и имъ, «презрѣннымъ»,—только въ случаѣ невозможности жить въ услуженіи у высшихъ классовъ, преимущественно у браминовъ. «Пусть служить онъ брамину», внушали законы; «пусть служить въ надеждѣ пріобрѣсти небо, или по двойному побужденію: ради средствъ въ существованію въ здѣшнемъ мірѣ и ради блаженства въ будущемъ; служитель брамина достигнетъ цѣли желаній; служить брамину есть самое похвальное дѣло для шудры; все иное, что бы онъ ни пробовалъ дѣлать, останется безъ награды» ³⁷⁵⁾. И лишь только, когда жена и дѣти шудры находятся въ крайней нуждѣ, ему разрѣшается заняться трудомъ ремесленнымъ. Но и здѣсь опять оговорка: «пусть онъ занимается такимъ ремесленнымъ или художественнымъ трудомъ, который, какъ, напримѣръ, плотничье или живописное: (малярное) ремесло, можетъ оказывать услугу высшимъ классамъ» ³⁷⁶⁾. Но ни коимъ образомъ не дозволяется шудрѣ пріобрѣтать «излишнихъ благъ, ибо шудра разбогатѣвшій оскорбляетъ своимъ нахальствомъ браминовъ» ³⁷⁷⁾.

Сообразно съ такимъ презрительнымъ взглядомъ на достоинство ремесленного труда, въ древне-индусскомъ быту замѣчалась склонность сдѣлать его наследственнымъ, закрѣпить его обязанности за опредѣленными корпораціями, носившими до нѣкоторой степени цеховой характеръ и не лишенными сходства со средневѣковыми цехами ³⁷⁸⁾. У нихъ была, по всему вѣроятію, прочно опредѣленная организація, съ извѣстными

^{373г)} Изъ буддійскаго періода дошелъ слѣдующій списокъ профессій, безпорядочно составленный, такъ какъ въ немъ „благородныя“ занятія перемѣшаны съ „низкими“, и, явно, далеко не полный: лошадики; каретники; лучники; знаменосцы; начальники и прислужники лагерей; высокіе военные чины царскаго происхожденія; вожди; воины; герои; дома-рожденные рабы; повара; цырюльники; бавышники; портвые; изготовители вѣнковъ; прачешники; ткачи; бондари; гончары; преподаватели счетнаго искусства („ариметчики“); счетоводы „и еще столько иныхъ профессій“. *Sāmañña-phala-sutta* въ *Digha-nik.* II, 14.

³⁷⁴⁾ *Gautama.* X, 60.

³⁷⁵⁾ *Manu.* X, 122—123.

³⁷⁶⁾ Тамъ же, X, 99—100.

³⁷⁷⁾ X, 129.

³⁷⁸⁾ *Fick,* 183.

обязанностями, напริมѣрь, съ уплатою подати въ пользу раджи и бесплатною періодическою работою на него ^{378a}), и съ нѣкоторыми правами, установившимися соотвѣтственно условіямъ быта и постепенно уваковившимися ³⁷⁹). Во всякомъ случаѣ были у нихъ выборные представители корпорацій, старѣйшины. иногда зажиточные, иногда бывавшіе любимцами раджей и потому влиятельными ³⁸⁰). Литература джатакъ даетъ достаточныя показанія ³⁸¹) о томъ, что занятія ремеслами плотничьимъ, столярнымъ, гончарнымъ, каменотеснымъ, а также производствомъ вѣнковъ и рѣзбы изъ слоновой кости. въ добуддѣйскій и буддѣйскій періоды сосредоточивались въ опредѣленныхъ родахъ и семьяхъ, нерѣдко заселявшихъ особья, одними ими занятыя, улицы въ городахъ ³⁸²) и даже образовывавшихъ отдѣльныя пригородныя слободы ³⁸³). Другіе источники даютъ право добавить къ перечисленнымъ группамъ еще корпораціи копателей прудовъ, красильщиковъ, сапожниковъ, ткачей ³⁸⁴), музыкантовъ ³⁸⁵) и, быть можетъ, пред-

^{378a}) Въ Gautama, X, 31 каждому мастеровому предписано одинъ день въ мѣсяцъ работать на раджу; въ Visishtha, XIX, 28, встрѣчаемъ уже мѣсячную подать съ ремесленниковъ въ пользу раджи.

³⁷⁹) Признаніе авторитетности обычнаго корпоративнаго права у земледѣльцевъ, кушцовъ, скотопромышленниковъ (пастуховъ), у дающихъ деньги въ ростъ и у ремесленниковъ—у Gautama, XI, 21. Купцы имѣли право самостоятельнаго разрѣшенія споровъ другъ съ другомъ (въ торговыхъ дѣлахъ): id. X, 35. О выборныхъ старшинахъ—Jolly. Recht und Sitte, 136.

³⁸⁰) Jātak. III, 281; 405; IV, 161.

³⁸¹) Jātak. I, 320; 376; II, 18, 79; 197; 405; III, 281; 376; 405; IV, 159; 161; V, 282.

³⁸²) Такъ улица рѣзчиковъ по слоновой кости: Jātak. I, 320, II, 197.

³⁸³) Напрімѣрь, близъ Бенареса. деревня столяровъ, числомъ до 500 человекъ: ibid. II, 18, гдѣ довольно подробно описанъ и экономическій распорядокъ ихъ профессіи; поселокъ плотниковъ: II, 405; IV, 159. гончеровъ—III, 376; двѣ смежныя слободы кузнецовъ, причемъ въ одной насчитывалось до 1000 жилищъ! III, 281.

³⁸⁴) Jolly. III и 136.

³⁸⁵) О древне-индусской музыкѣ см. Ambros. Geschichte der Musik. I Band. Breslau, 1862, 41 ff. и Felber. Die indische Musik der vedischen und der klassischen Zeit. Wien, 1912, гдѣ, на стр. 72 ff.: дана и специальная библиографія предмета. Вопросы объ общественномъ положеніи музыкантовъ эти труды однако не касаются. „Свѣдѣнія о музыкѣ у древнихъ теоретиковъ и комментаторовъ (говоритъ Фельберъ, 70) слишкомъ скудны, и изъ немногихъ встрѣчающихся сообщеній получается впечатлѣніе, что (общественное) представленіе о музыкѣ было довольно вѣзкое“.

ставителей зарождающагося балаганнаго и театральнаго искусства ³⁸⁶); значительнo позднѣйшій же сборникъ законовъ Нарaды упоминаетъ о корпоративныхъ предпріятіяхъ земледѣльцевъ, ремесленниковъ, зодчихъ, музыкантовъ и даже разбойниковъ ³⁸⁷).

Цеховая организація, закрѣплявшая за опредѣленными корпораціями извѣстные виды труда, дѣлала таковыя неприемлемыми и недозволенными для лицъ высшихъ классовъ и тѣмъ, конечно, значительно понижала общественную оцѣнку достоинства труда. Но все же, какъ-никакъ, та же организація предохраняла эти виды труда отъ окончательнаго пренебреженія. Тѣ же профессіи, которыя лежали за предѣлами цеховъ и кастъ, почитались уже самыми низкими, совершенно презрѣнными, позорящими достоинство челоуѣка, живущаго въ правильномъ сословномъ строѣ, единственномъ нормальномъ, законѣрномъ и правомочномъ съ точки зрѣнія индуса. Уже древнѣйшій сборникъ законовъ Баудаяны грозитъ изверженіемъ изъ касты тѣмъ, кто займется профессіей врачебной ^{387a}) или будетъ снискивать себѣ пропитаніе представленіями на подмосткахъ, либо пляскою и пѣніемъ или дрессировкою животныхъ и «тому подобными низкими занятіями» ³⁸⁸). Къ числу настоящихъ грѣховъ, хотя бы и «малыхъ», относили работу въ рудникахъ и изготовленіе орудій и крупныхъ приспособленій (машинъ) для тяжелаго труда ³⁸⁹),—фактъ особенно знаменательный, какъ свидѣтельствующій объ осужденіи и самого труда, и средствъ къ его выполненію. Далѣе позорными ³⁹⁰) признавались профессиональныя группы «пратакара» (каретники) и «вена», плетельщики корзинъ, мебели и

³⁸⁶) Въ Jātak. IV, 324, есть намекъ на какія-то комическія представленія; вообще же о драматическомъ искусствѣ свидѣній въ джатакахъ нѣтъ, и Fick, 188, полагаетъ, что театральныя представленія въ ту пору еще не существовали. Однако въ Baudhāyana II, 1, 2, 13, въ числѣ „низкихъ профессій“ упоминаются „представленія на подмосткахъ“ и „обученіе танцамъ, пѣнію и игрѣ (на сценѣ?)“.

³⁸⁷) Nārada, 14, 20—32 у Jolly, 27.

^{387a}) Въ ведическую пору врачевство воспрещалось браминъ. изъ опасенія загрязниться сношеніями съ низшими классами. что не мѣшало однако вѣрить, будто одна треть исцѣляющей силы исходитъ изъ брамина. Zimmer. Altindisches Leben, 208.

³⁸⁹) Baudhāyana, II, 1, 2, 13. ³⁸⁹) Jolly, 113.

³⁹⁰) По Assalāyana-sutta и по Сутта-вибаггъ.

другихъ вещей изъ тростника ³⁹¹), быть можетъ, потому, что въ эпоху занятія страны арьями этимъ трудомъ особенно усердно занимались ея первобытные насельники, туземцы ³⁹²). По аналогіи съ плетениемъ пренебреженіе было перенесено затѣмъ даже на столь важное ремесло, какъ ремесло ткачей ³⁹³); а по аналогіи съ производствомъ издѣлій изъ тростника подпали подъ клеймо позора и всѣ издѣлія изъ дерева, а съ ними стали презрѣнными и ихъ производители, плотники и столяры ³⁹⁴). Кожевенное ремесло, также «презрѣнное», могло стяжать осужденіе потому, что матеріаль его является результатомъ убіенія животныхъ. Труднѣе понять, почему презиралось ремесло гончарное ³⁹⁵)? Не потому ли, что оно было однимъ изъ проявленій землевредительства, нарушенія цѣлости и неприкосновенности земли, благоговѣнное отношеніе къ коей, какъ къ «Матери - Землѣ» ³⁹⁶), несомнѣнно входило въ міровоззрѣніе и въ этику индусской души? Если грѣховными считались земледѣліе, копаніе земли и добыча минераловъ, потому что все это было «раздираніемъ» лона Матери-Земли, то грѣховнымъ должно было представляться и гончарное дѣло, основанное на обжиганіи, на испепеленіи земли. Что касается презрѣнія къ профессіи брадобрѣя-царюльника, то оно могло быть вызвано тѣмъ, что этимъ труженикамъ приходилось имѣть

³⁹¹) Jātak. II, 306; IV, 251. Однако уже Ригведа (8, 55, 3) упоминаетъ объ искусномъ плетеніи изъ травы бальбаджи,—работа, которая, судя по указанію Атарваеды, 6, 138, 5, производилась женщинами. Zimmer. 255.

³⁹²) Таково предположеніе Фика, 208 f.

³⁹³) Въ Jātak. I, 356, оно названо жалкимъ и низкимъ занятіемъ. Характерно то, что, въ противоположность греческой, римской и германской старинѣ, гдѣ изготовленіе тканей является однимъ изъ главныхъ занятій женщины-хозяйки, въ древне-ведическомъ періодѣ нѣтъ совсѣмъ указаній, чтобы женщины-ядуски занимались тканьемъ; только въ болѣе позднемъ текстѣ Атарваеды упоминается о „вѣжно льнушей къ намъ одеждѣ, сотканной женами (супругами)“: Atharvaveda, 14, 2, 51; ср. 10, 7, 42 у Zimmer, 254.

³⁹⁴) Jātak. II, 306. Въ ведическую пору мастерства плотника и столяра соединялись съ мастерствомъ каретника, „колесничника“, вслѣдствіе чего „презрѣнность“ этого послѣдняго, наиболѣе важнаго (для хозяйственныхъ и военныхъ цѣлей) мастерства сообщалась и ближайшимъ къ нему. У Баудаяны, I, 9, 17, 1, плотники сопоставлены съ чандалами

³⁹⁵) Указаніе на это въ Jātak. III, 452.

³⁹⁶) Ср. Dieterich. Mutter Erde. Leipzig, 1905 (не касается Индіи).

дѣло съ устраненіемъ нечистаго матеріала ³⁹⁷),—соображеніе, заставлявшее презирать также пуккузовъ, грунну метельщиковъ храмовъ, занимавшихся очисткою ихъ отъ сора и пыли ³⁹⁸). Какъ бы то ни было, Ассалаяна-сутта и Сутта-Вибагга ³⁹⁹) сопоставляютъ всѣ перечисленныя профессіи по ихъ «низкому» положенію съ виѣ-кастовыми категоріями лицъ «отверженныхъ», съ чандалами, несадами и пуккузами.

«Презрѣнными» далѣе были профессіи охотниковъ и рыбаковъ, какъ пестреблявшихъ живыя существа ⁴⁰⁰), и даже пастухи, занимавшіе столь важную функцію въ хозяйственномъ быту древнѣйшей поры, вслѣдствіе преобладавшаго въ немъ значенія скотоводства ⁴⁰¹), очень принизились впоследствии ⁴⁰²). Не лучше стояла въ общественномъ мнѣніи и въ законодательствѣ позиція лодочниковъ, возчиковъ ^{402a}) носильщиковъ, разносчиковъ, а также музыкантовъ, плясунновъ, гимнастовъ и акробатовъ, фокусниковъ и вообще разныхъ забавниковъ, перекочевывавшихъ съ мѣста на мѣсто и ютившихся преимущественно въ городскихъ центрахъ, при дворахъ раджей или около богатей и знатныхъ, тратившихъ иногда не малыя деньги на толпу всевозможныхъ развлекателей, до которыхъ былъ искони жаденъ восточный бытъ. Однако именно пустота про-

³⁹⁷) Вслѣдствіи значеніе цырюльника повысилось, вслѣдствіе его участія въ разныхъ обрядахъ: при рожденіи, постригѣ младенца, а затѣмъ ученика, при свадьбѣ и похоронахъ (Nestfield. Caste System, 42), а также благодаря его обиходной близости къ раджамъ и придворнымъ.

³⁹⁸) Пуккузы были сыновья отъ незаконнаго сожителства женщины изъ сословія кшатрій съ шудрою. Vasishtha. XVIII, 5. Baudh. I, 8, 16, 8 и 11.

³⁹⁹) Sutta-Vibhanga. Pācittiya. II, 2, 1.

⁴⁰⁰) О томъ, какъ мало занимались рыболовствомъ въ ведическомъ періодѣ, видно изъ того, что въ Ригведѣ о рыбѣ упоминается всего только одинъ разъ: 10, 68, 8. Въ послѣведическую пору рыболовство стало широко распространеннымъ занятіемъ; въ памятникахъ этого времени рыбаки однако сопоставляются съ людьми профессій презрѣнныхъ, съ плотниками и каретниками. Zimmer. 96 и 244.

⁴⁰¹) Zimmer. 221 ff.

⁴⁰²) Признавалось закономъ известное, между ними и ихъ нанIMATEльями установившееся обычное право: Gautama. XI, 21; за небрежное отношеніе къ своимъ обязанностямъ или за отказъ отъ исполненія своей профессіи они подвергались наказаніямъ, до порки розгами включительно: Āpastamba. II, 11, 28, 3—9 и XII, 20. По Baudhāyana, I, 5, 10, 28, „семья унижаютъ себя уходомъ за коровами и лошадьми“.

^{402a}) Занятіе извознымъ промысломъ унижаетъ семью: такъ по приведенному въ предыдущемъ примѣчаніи тексту Баудаяны; возчики поставлены рядомъ съ чандалами, Baudh. I, 9, 17, 1.

фессій этого рода являлась въ глазахъ законодателей и правителей общественнаго мнѣнія достаточнымъ оправданіемъ пренебреженія къ нимъ. Другимъ же, не менѣе вѣскимъ мотивомъ былъ неустойчивый, бродячій образъ жизни большинства людей, промышлявшихъ этого рода занятіями. Условія ихъ быта и дѣятельности затрудняли объединеніе ихъ въ прочную мѣстную организацію на подобіе цеховъ, а все не пріуроченное къ опредѣленной организаціи тѣмъ самымъ уже развѣнчивало себя въ глазахъ такихъ поклонниковъ строгой, до мелочей прострпаншейся упорядоченности, каковыми были индусы. Ничего такъ не боялись, какъ остаться внѣ всякой организаціи и корпораціи, быть «изверженнымъ», стать внѣ-кастовымъ существомъ: это значило, по народному пониманію, «быть лишеннымъ права предаваться законнымъ занятіямъ дважды-рождающихся людей»; это значило «лишиться послѣ смерти награды за достойныя вознагражденія дѣла»; и неудивительно, что «такое состояніе считалось адомъ»⁴⁰³). Вполнѣ послѣдовательнымъ было презирать занятія и пужды тѣхъ, съ кѣмъ запрещено было вступать въ личныя сношенія⁴⁰⁴), чье присутствіе при жертвоприношеніи оскверняло послѣднее, наравнѣ съ присутствіемъ псовъ⁴⁰⁵), кому, опять въ сообществѣ съ псами, выбрасывались домовладыками на улицу обѣдки пищи⁴⁰⁶) и встрѣча съ кѣмъ оскверняла брамина и кшатрію, если вѣтеръ дулъ со стороны мимоидушаго чандалы или «отверженнаго».

Наконецъ, повсемѣстная въ древности привычка видѣть въ рабахъ существо низшее и презрѣнное, внушала пренебрежительное отношеніе и къ тѣмъ видамъ труда, которые направлены были на услугу не самому себѣ и своимъ, а другимъ, чужимъ. Вотъ почему презрѣнными почитались не только настоящіе рабы, какого бы происхожденія они ни были⁴⁰⁷), по

⁴⁰³) Gautama. XXI, 4—6.

⁴⁰⁴) Baudhāyana. II, 2, 3, 41. Вотъ какой образъ жизни предписывается (тамъ же, II, 1, 2, 18) «отверженнымъ»: «они должны жить вмѣстѣ; вмѣстѣ выполнять свои обязанности; приносить жертвы другъ за друга; учить другъ друга и заключать между собою браки. Когда же породятъ сыновей, они должны сказать имъ: „покиньте насъ, выйдите изъ среды нашей; этимъ вы снова достигнете области (или достоинства) арьевъ“.

⁴⁰⁵) Gautama. XV, 24.

⁴⁰⁶) Vasisiṭha. XI, 9.

⁴⁰⁷) Рабы (dāsu) и рабыни (Rgveda. VIII, 46, 33), происшедшіе вѣроятно первоначально изъ туземныхъ обитателей Индіи, докоренныхъ за-

и рабочіе при домашнемъ и сельскомъ хозяйствѣ. Хотя въ правовомъ отношеніи, по крайней мѣрѣ въ позднѣйшія времена ⁴⁰⁸), они и отличались отъ настоящихъ рабовъ, но фактически находились все же въ очень стѣсненномъ положеніи относительно правъ, такъ же, какъ и развородная домашняя прислуга, очень многочисленная уже и въ раннюю пору у раджей и людей зажиточныхъ. Общимъ принципомъ, понижавшимъ во мнѣніи общества и закона достоинство труда, была, какъ сказано, отдача его другимъ даромъ, какъ у рабовъ, или за плату, за жалованье, либо за содержаніе, какъ у наемниковъ и прислуги. Въ многочисленныхъ разрядахъ лицъ, сюда относящихся, выше всѣхъ по рангу считался воинъ, служившій за плату и этимъ отличавшійся отъ подлиннаго кшатріи, жившаго «плодами меча», то есть военною добычею ⁴⁰⁹); за военнымъ наемникомъ слѣдовали сельскіе рабочіе;

нявшими ее арийцами, существовали уже въ ведическомъ періодѣ: Zimmer, 107—112, гдѣ проводится мысль, что *daṣu* и *dāsa* были понятіями родственными, являющимися общимъ, право-арійскимъ обозначеніемъ „врага“. Ману, VIII, 415, знаетъ семь родовъ рабовъ: „плѣннаго подъ значеніемъ или въ бою; слугу, отдавашагося въ распоряженіе кого-либо съ тѣмъ, чтобы его за это содержали; рожденнаго отъ рабыни въ жилищѣ домовладыки; купленнаго или подареннаго въ качествѣ раба; переданнаго рабомъ въ наказаніе при невозможности выплатить возложенный на него штрафъ.—Въ позднѣйшемъ законодательномъ сборникѣ Нарады (The Institutes of Nārada edit. by Jolly. London, 1875, и Calcutta, 1885) виды рабства увеличиваются до 15 вариантовъ.—Законъ признавалъ, что „рабы ничего своего имѣть не могли, и все, ими приобретаемое, было собственностью ихъ господъ“.: Ману, VIII, 416. Если домовладыка былъ неограниченнымъ повелителемъ членовъ своей семьи, то и рабы, входившіе въ составъ его семейнаго состоянія, обязаны были пребывать у него въ абсолютномъ послушаніи. Jolly. Recht und Sitte, 78. Въ имущественномъ инвентарѣ они фигурировали, наравнѣ съ цѣнными вещами, скотомъ и т. д., подъ названіемъ „двувогихъ“ (*dvivāda*). Jolly, 97. Ихъ можно было закладывать, какъ движимость, *ibid*, 101, и продавать.—Допускалось добровольное вступленіе въ рабство (простымъ проищженіемъ словъ: „я—твой!“) и освобожденіе отъ него волею хозяина (при этомъ обрядѣ господинъ выливалъ воду изъ сосуда на голову отпускаемаго, осыпалъ его колосьями и цвѣтами, а сосудъ разбивалъ объ землю). Jolly, 112 по Nārada, 5, 27, 34, 43 sq.

⁴⁰⁸) Nārada, 5, 2—43.

⁴⁰⁹) Когда Баудаяна, I, 5, 10, 28, въ число занятій, принижавшихъ семью, включаетъ „службу царю“, онъ разумѣетъ военную службу за плату.

а всѣхъ ниже считалась домашняя прислуга, какъ наиболѣе приближавшаяся къ положенію рабовъ ⁴¹⁰). Никого, повидя мому, не смущало пріобрѣтеніе средствъ военнымъ захватомъ, принятіемъ даровъ и чужими трудами; но позорнымъ почиталось во множествѣ случаевъ самому справлять труды, будто бы не подобающіе людямъ благороднымъ. Это убѣжденіе вполне явствуетъ изъ слѣдующихъ текстовъ законодательнаго сборника Гаутамы: «земледѣліе и торговля также законны для брамина, если только онъ самъ не будетъ выполнять труда, къ нимъ относящагося»; или еще: «дополнительный способъ пріобрѣтенія для брамина есть принятіе даровъ, а для воина—завоеваніе и только для вайши и шудры подобнымъ средствомъ является добыча (личнымъ) трудомъ» ⁴¹¹).

Таковы были возрѣнія на трудъ, установившіяся съ раннихъ поръ въ индусскомъ быту и не только не смягчившія въ послѣдующіе вѣка, но еще увеличившія пренебрежительное отношеніе къ нему. Не удивительно, что при такихъ условіяхъ окружающей среды и буддизмъ примкнулъ къ преобладавшему настроенію и убѣжденію, чѣмъ еще разъ доказалъ, вопреки ложно приписывавшемуся ему въ наши дни направленію, что духъ соціальной реформы въ демократическомъ смыслѣ былъ ему совершенно чуждъ. Легенда о Буддѣ санкціонировала общепринятый взглядъ на презрѣнность цѣлаго ряда трудовыхъ профессій, когда въ разсказѣ о разслѣдованіи родовъ, изъ коихъ можетъ происходить Будда, она опредѣлила, что бодхисаттвы не рождаются «въ презрѣнныхъ семьяхъ чапдалъ, игроковъ на дудкахъ, каретниковъ и плетельщиковъ, или домашнихъ слугъ и торговцевъ» ⁴¹²). Но, помимо общеиндусскихъ предубѣжденій, буддизмъ имѣлъ и свои спеціальныя поводы отворачиваться отъ многихъ видовъ труда, отъ многихъ профессій. Торговля, на примѣръ, ради накопленія барышей была совершенно несомѣстима съ монашескимъ обѣтомъ ничего-не-имѣнія. Индусское законодательство, возбраняя браминамъ трудъ, сопряженный съ торговлею, лицемѣрно разрѣшала имъ, однако пользоваться плодами этого труда. Буддизмъ не позволялъ и этого, по крайней мѣрѣ въ раннюю пору своего развитія. Да и чѣмъ было торговать сангѣ, когда сама она не производила никакихъ коммерче-

⁴¹⁰) Nārada, 5, 22—24.

⁴¹¹) Gautama, X, 5 и X, 40—42.

⁴¹²) Lalitavistara, Ch. III. Ср. Томъ I, стр. 249.

скихъ цѣнностей. а дары обязана была принимать, не допуская излишняго ихъ количества. Между тѣмъ съ буддійской точки зрѣнія торговля все-таки считалась дѣломъ менѣе грѣховнымъ, чѣмъ земледѣліе. Занятіе этимъ послѣднимъ противорѣчило другому, еще болѣе важному иноческому обѣту— не вредить живымъ организмамъ: процессъ же пахоты полей считался смертоноснымъ для животныхъ и растений, встрѣчавшихся въ почвѣ. Кромѣ того, земледѣльческій трудъ казался предосудительнымъ еще и потому, что онъ, по разъясненіямъ дхарма-шастры, ложился тяжелымъ бременемъ на «постороннія существа». на воловъ, впрягаемыхъ въ плуги. Въ этомъ двойномъ смыслѣ осужденіе земледѣльческаго труда дважды выражено уже въ легендѣ о Буддѣ, сначала — во время «празднества плуговъ», а потомъ во время размышленій юнаго царевича о суетности мірской жизни. Въ буддійскомъ древнѣйшемъ уставѣ это осужденіе специально по отношенію къ земледѣлію не выражено; но оно подразумѣвается въ болѣе широко формулированномъ правилѣ Патимокки, карающемъ какъ грѣхъ всякое копаніе земли ⁴¹³).

Позднѣе отъ китайскаго паломника И-тсянга мы узнаемъ, что, такъ какъ по буддійскимъ убѣжденіямъ «земледѣліе, причиняя смерть животному, ведетъ къ дурному, грѣховному образу жизни, то Великій Мудрецъ воспретилъ самимъ монахамъ заниматься имъ». Однако, въ виду того, что съ успѣхомъ буддизма умножались дары мірянъ, и въ особенности владельцев, въ его пользу, земельныя угодья общины достигли значительныхъ размѣровъ, такъ, что использованіе ихъ приходилось вести чрезъ посредство упаса къ-мірянъ, по примѣру первоначально осуждавшихся за это Готамю браминовъ. Этотъ фактъ констатируетъ тотъ же наблюдатель: «монахи», говоритъ онъ, «дозволяютъ другимъ безпрепятственно обрабатывать свои, обложенныя податями земли и получаютъ лишь нѣкоторую часть ея произведешій; такимъ образомъ они ведутъ образъ жизни праведный, избѣгая дѣлъ мірскихъ и оставаясь чистыми отъ вины уничтоженія живыхъ существъ при пахотѣ и орошеніи полей» ⁴¹⁴). По тѣмъ же соображеніямъ не считалось дозволеннымъ самимъ монахамъ заниматься огород-

⁴¹³) Pātimokkha Pācittiya-dhamma, 10.

⁴¹⁴) I-Tsing. A Record of the Buddhist Religion. Oxford. 1896. Ch. X, p. 62.

ничествомъ и садоводствомъ. Жиллица ихъ почти всегда бывали окружены парками или садами, часто обширными, а иногда и изящно распланированными; однако уходъ за растеніями, какъ и за прудами и оросительными каналами въ нихъ, справлялся садовниками-мірянами, а мы уже упоминали, что объ эти профессии, копанія прудовъ и садоводства, стояли на очень низкой ступени въ индусскомъ распisanіи «презрѣнныхъ» занятій.

Далѣе буддисты, при своемъ вегетаріанскомъ режимѣ, совершенно не нуждались въ мясной пищѣ, молоко же доставлялось имъ мірянами; а при такихъ обстоятельствахъ для нихъ отпадалъ всякій трудъ, относившійся къ скотоводству. Запрещеніе ѣзды устраивало заботы о другихъ домашнихъ животныхъ (лошадяхъ, слонахъ), а законъ неприкосновенности и дѣлкихъ тварей дѣлалъ невозможною охоту и рыбную ловлю. Трудъ лодочниковъ, корабельщиковъ, возчиковъ, вожаковъ каравана отпадалъ вслѣдствіе стѣсненій плаванія и всѣхъ способовъ передвиженія, кромѣ пѣшаго ходенія. Имущество пниковъ было столь ничтожно, что каждый изъ нихъ могъ бы воскликнуть: «все мое я ношу съ собою», и мы видѣли, что попытки носить лишнее вызвали строгое порицаніе со стороны организатора общины.

Что касается строительныхъ и ремонтныхъ работъ, неизбежныхъ послѣ возникновенія монастырей, то онѣ велись благотворителями и ихъ рабочими; иноки же, какъ мы знаемъ, ограничивались нестяготительнымъ трудомъ надзора за ходомъ построекъ и ремонта; техническій же и художественный трудъ, какъ мы также уже видѣли, въ обителяхъ первобытнаго буддизма держался въ предѣлахъ зачаточныхъ формъ; и, наконецъ, трудъ портняжный и сапожный ограничивался немногимъ, простѣйшими приемами и выполнялся обыкновенно залповымъ усиленіемъ всей общины, въ минимальное количество времени (обрядъ касипы). Буддійскій монахъ былъ лишень даже такого рода труда, который сталъ по преимуществу ивоческимъ въ монастыряхъ христіанскаго Востока и Запада, — труда списыванія рукописей и ихъ украшенія миниатюрами и орнаментомъ, такъ какъ мнемоническій способъ сохраненія священныхъ текстовъ дѣлалъ ненужнымъ тогдашнее, еще новорожденное искусство письма. Не существовало и иконописнаго труда до тѣхъ поръ, пока буддизмъ оставался вѣрнымъ завѣту Готамы не обоготворять Будду. Даже послѣдній,

неизбѣжный видъ труда, очистка и уборка келій и ихъ обстановки, и та не касалась подлиннаго монаха, ибо выполнение этихъ обязанностей лежало на его послушникъ-ученикѣ.

Какъ видимъ, равнодушное, чтобы не сказать пренебрежительное отношеніе къ труду вытекало съ большою послѣдовательностью изъ правилъ и условій быта буддійской монашеской общины. И безъ какихъ-либо особыхъ запрещеній большая часть видовъ труда оказывалась для ея членовъ не нужною или невозможною. Въ строгомъ смыслѣ, по справедливому замѣчанію Л. Фезра, «всякая профессиональная дѣятельность была имъ воспрещена» принципиально ⁴¹⁵). Однако были и спеціально запрещенныя занятія: при разсмотрѣніи организаціи общины Будды мы видѣли, какое множество отдѣльныхъ запретительныхъ статей входило въ монашескіе уставы, статей, дѣлавшихъ тотъ или иной видъ труда недозволеннымъ. Не мало найдемъ такого же рода запрещеній и въ поученіяхъ Будды, хотя бы, напримѣръ, въ Брами-джала-суттѣ. Здѣсь воспрещено: покупать и продавать, слѣдовательно, торговать; быть вѣсовщикомъ денегъ или мѣнялою; комиссіонеромъ или вѣстникомъ ⁴¹⁶); воспрещена практика врачебной помощи во всѣхъ ея видахъ ⁴¹⁷) и порубежныя съ тогдашнею медицинскою профессіей занятія парфюмера и купальщика (баньщика) ⁴¹⁸); воспрещено содѣйствіе производству какихъ-либо предметовъ прихоти и роскоши ⁴¹⁹), а также участіе въ какихъ бы то ни было трудахъ по устройству забавъ, игръ, спорта, зрѣлищъ и развлеченій ⁴²⁰); запрещены, слѣдовательно, профессіи гимнастовъ, акробатовъ, плясуновъ, музыкантовъ и балаганныхъ лицедвевъ ⁴²¹); запрещено участіе и содѣйствіе во всѣхъ видахъ гаданій, предсказаній, заклинаній, и въ иныхъ суевѣрныхъ дѣяніяхъ, перечисляемыхъ съ особенною точностью ⁴²²) и въ перемежку съ которыми, въ хаосѣ «низкихъ вещей и занятій», затериваются и жертвоприношенія бо-

⁴¹⁵) L. Feer. Professions interdites par le Bouddhisme (Tiré des Actes du 8-e Congrès Internat. des Orientalistes) Leide, 1890, p. 4.

⁴¹⁶) Digha-nik. I. I. 10 и 19.

⁴¹⁷) Id. I. 1, 27; въ частности запрещено лѣчить глазами болѣзни, лѣчить дѣтей, оказывать хирургическую помощь.

⁴¹⁸) Id. I, 1, 16 и 27.

⁴¹⁹) Перечень запрещенныхъ предметовъ прихоти и роскоши—тамъ же. I, 1, 10, 12, 15—16.

⁴²⁰) Id. I, 1, 10; 13; 14.

⁴²¹) Id. ibid.

⁴²²) Id. I, 1, 21—27.

гамъ ⁴²³). Списокъ запрещенныхъ видовъ дѣятельности могъ бы быть и еще пополненъ, но дѣлать это не представляется нужнымъ въ виду того, что буддійскія запретительныя статьи почти совпали бы съ тѣми «презрѣнными» и «низкими» занятіями, которыя были отринуты уже и браманнческимъ бытомъ и законодательствомъ. Должно имѣть въ виду только, что буддизмъ въ данномъ случаѣ превзошелъ своихъ предшественниковъ непріязненнымъ отношеніемъ къ труду. Въ подтвержденіе этого достаточно указать на то, что именно въ Брама-джаласуттѣ свою обличительную рѣчь противъ недозволенныхъ занятій Готама противопоставляетъ какъ разъ явному или лицемерно-скрытому потворству имъ со стороны браминовъ и браманническихъ аскетовъ, которые, говоритъ онъ, «живя на доставляемое имъ вѣрующими, являются шарлатанами-трутнями и торгашами священныхъ рѣчей ради корысти», тогда какъ «онъ, Готама, воздерживается отъ такихъ дурныхъ способовъ существованія, отъ такихъ низкихъ профессій, да и отъ такого обмана и столь неискренней болтовни» ⁴²⁴).

Но основательно осуждая многое, дѣйствительно заслуживавшее порицанія и устраненія (какъ, напримѣръ, потворствующее пустотѣ, соблазнамъ и суевѣрію), Готама просматривать, что одповременно онъ отметалъ пзъ жизни своей общины и многое существенно нужное, нравственно оправданное, какъ, напримѣръ, уходъ за пемощнымъ ближнимъ и помощь ему заботою и знаніемъ. А. главное,—онъ не замѣчалъ, что его упрекъ «трутнямъ-брамннамъ», живущимъ за счетъ «вѣрующихъ» мірянъ, всецѣло примѣнимъ былъ и къ его собственному созданію, къ буддійской монашеской общинѣ. Правда, она не морочила своихъ благодѣтелей тою лицемерною религіозностью, которую осуждалъ Готама, но жила она не своимъ трудомъ, а трудомъ тѣхъ, надъ кѣмъ она столь явно превозносилась и чьи скромные труды, безъ коихъ немислимо было ея собственное существованіе, она принижала съ неменьшею софистичностью въ разсужденіи, чѣмъ и браманническая теорія распредѣленія труда. Въ этомъ смыслѣ буддизмъ, столь жалостливый къ животнымъ и даже растеніямъ, оказался неблагодарнымъ и жесткимъ къ своимъ же кормильцамъ-людямъ; онъ, оцѣживавшій комара въ спорахъ о

⁴²³) Запрещено приносить жертвы Агни; Id. I, 1, 21. и вообще -27: приносить дары богу съ расчетомъ на определенное благодѣвіе съ его стороны; освящать извѣстныя мѣста или помѣщенія: id. I, 1, 27.

⁴²⁴) Id. I, 20 и 23.

дозволенномъ и недозволенномъ, остался слѣпымъ къ такому вопіющему нравственному противорѣчію. какъ предоставленіе своимъ избраннымъ права вести (какъ наивно выражался китаецъ И-Тсингъ) праведную жизнь, воздерживаясь отъ труда, сопряженнаго будто бы съ грѣхомъ, и оставленіе большинства людей въ необходимости не только вести этотъ, якобы грѣховный, трудовой образъ жизни, но еще плодами его содержать и само малое, избранное стадо, претендовавшее на привилегію безгрѣшнаго недѣланія.

Въ общемъ отношеніе буддизма къ труду оказалось пренебрежительнѣе даже того, которое установилось въ античной греко-римской культурѣ⁴²⁵⁾. Эта послѣдняя, правда, превзошла буддійскую суровымъ и даже жестокимъ обращеніемъ съ главными носителями труда, съ рабами⁴²⁶⁾; но, санкціонируя не-

⁴²⁵⁾ Объ отношеніи къ труду въ классической древности см.: Neurath. *Antike Wirthschaftsgeschichte*. Leipzig, 1909; его же *Anschauung der Antike über Handel, Gewerbe und Landwirtschaft*. 1906; Meyer. *Die wirthschaftliche Entwicklung des Altertums*. Jena, 1895; Guiraud. *Études économiques dans l'antiquité*. Paris, 1905; Blunmer. *Die gewerbliche Thätigkeit der Völker des klassischen Altertums*. Leipzig, 1869; Louis. *Le travail dans le monde romain*, Paris, 1912; Francotte. *L'industrie dans la Grèce antique*. Bruxelles, 1900—1; Guiraud. *La main—d'oeuvre industrielle dans la Grèce antique*. P. 1900. ср. уже устарѣвшій трудъ Dureau de la Malle. *Économie politique des romains*. Paris, 1840. Главныя черты вопроса отмѣчены также въ исторіи Греціи Белоха, въ исторіи афинской демократіи Бузескула. Спб. 1909, 216 сл.; въ исторіяхъ Рима Дюрюи, Момзена и Ферреро; въ исторіяхъ политической экономіи Ингрэма и Онкена. Кроме того—Пельманъ. *Исторія античнаго коммунизма и социализма*; Wolf. *Gesch. d. antiken Sozialismus und Individualismus*. Gütersloh, 1909; Adler. *Gesch. d. Sozialismus u. Kommunismus*. I. B. Leipzig, 1899, и (съ общей культурно-исторической точки зрѣнія)—Friedländer. *Darstellungen aus der Sittengeschichte Rom's*; Gruppe. *Kulturgeschichte der römischen Kaiserzeit*. München, 1904. I. B.; Бузескулъ. *Античность и современность*. Спб. 1913.—О профессиональных корпораціяхъ—наумительный по обилію матеріаловъ трудъ Вальццинга *Les Corporations professionnelles chez les romains*. Bruxelles, 1895 г. (4 тома), гдѣ использована и остальная литература предмета. Martin. *Histoire des corporations*. Paris, 1909.

⁴²⁶⁾ Wallon. *Histoire de l'esclavage dans l'antiquité*. 2 éd. 1872. Tourmagne. *Histoire de l'esclavage*. Paris, 1880. Cicotti *Il tramonto della schiavitù nel mondo antico*. Torino, 1897. Allard. *Les esclaves chrétiens*. Мейеръ. *Рабство въ древнемъ мірѣ*. Москва, 1899. Курторга въ собр. сочин. Спб. 1894. Т. I, статья Общественное положеніе рабовъ и вольноотпущенныхъ въ Афинской республикѣ. Schneider. *Zur Geschichte der Sklaverei im alten Rom*. Zürich. 1892. Richter. *Die Sklaverei im griech. Alterthum*. Breslau, 1886.

равномѣрное и несправедливое распределе́ние труда и неблагода́рность къ его мученикамъ, она къ самимъ результатамъ труда относилась не только не апатично, но, наоборотъ, требовательно и алчно, стремясь къ интенсивности подневольной работы ⁴²⁷⁾ и къ накопленію и централизациі плодовъ ея ⁴²⁸⁾. Буддизмъ же даже и въ этомъ, безнравственномъ смыслѣ пренебрегалъ трудомъ, предпочитая грѣху корысти и алчности другіе грѣхи,—лѣнь и праздность, довольствующіяся малымъ, но даровымъ, созданнымъ чужимъ трудомъ. Такимъ образомъ, въ совокупности своихъ воззрѣній на трудъ буддизмъ представляетъ, кажется, крайнюю историческую противоположность къ соотвѣтствующей сторонѣ христіанскихъ убѣжденій. Вотъ почему не лишнимъ будетъ привести здѣсь хотя бы нѣкоторыя черты изъ области этихъ послѣднихъ ⁴²⁹⁾ въ противопоставленіе выше изложеннымъ, буддійскимъ.

⁴²⁷⁾ Кроме указанныхъ въ предыдущихъ примѣчаніяхъ работъ, см. примѣнительно къ этому вопросу Leger, travaux publiques aux temps des romains. Paris, 1875. Buschenschütz. Die Hauptstädte des Gewerbestreises im klass. Altertum. Leipzig, 1869, и Louis, op. cit. ch. 13: L'activité industrielle, 234 ss. „Въ богатомъ римскомъ домѣ“, говоритъ Алларъ (Les esclaves (4 éd. 1900), 9—11, „представлены были всѣ ремесла, всѣ искусства; то была настоящая мануфактура, гдѣ рабы создавали всѣ предметы потребленія для господъ и для себя... Богатый римлянинъ гордился тѣмъ, что ему ничего не надо было покупать... онъ все навлекалъ изъ своихъ имѣній и изъ труда рабовъ своихъ“. Примѣръ съ натуры—Petron. Satyr. 47; 48.

⁴²⁸⁾ Salvioi. Le capitalisme dans le monde antique. Paris, 1906. Ростовцевъ. Капитализмъ и народн. хозяйство въ древн. мірѣ Русс. Мысль, 1900, мартъ. „Многіе римляне, ради наживы, становились настоящими промышленными дѣльцами, основывали при помощи рабовъ своихъ огромныя промышленныя предпріятія, реализировавъ отъ нихъ колоссальныя барыши... Учреждались иногда цѣлыя поселенія рабовъ-мастеровъ... Вся крупная торговля превратилась въ монополію богатыхъ рабовладельцевъ, да и мелочная торговля преимущественно производилась рабами же... накопившими оболъ за оболомъ для своихъ господъ“. Allard, 14—15; 22; 23.

⁴²⁹⁾ Объ отношеніи первохристіанства къ экономическимъ вопросамъ см. прежде всего превосходный трудъ Зейделя Die wirtschaftlichen Lehren der Kirchenväter. Wien, 1907; русскій переводъ каѳгондательства „Путь“, Москва, 1913; затѣмъ: —Weber. Evangelium und Arbeit. Freiburg i. B. 1898. Winterstein. Die sittliche Lehre vom Erdengut nach den Evangelien und apostolischen Schriften. Mainz, 1898. Brentano. Die wirtschaftlichen Lehren des christlichen Altertums въ Sitzungsberichte d. phil.-philol. u. hist. Klasse d. Bayer. Akad. d. W. 1902. München. 1903, 140 ff. Nathusius. Die Mitarbeit der Kirche an der Lösung der sozialen Frage. Leipzig, 1904. Пибоди. Христовъ и социальный вопросъ. Perin. Ueber das Reichthum in der christl. Gesellschaft. Regensburg, 1886—8. Wendt. Das

До нѣкоторой степени уже въ быту еврейскаго народа облагоустроеннѣе взглядъ на трудъ ⁴³⁰⁾ и, какъ слѣдствіе этого,

Eigentum nach christl. Beurtheilung въ Verhandlungen des VIII Evang.-soz. Kongresses. Göttingen, 1897, 9 ff. Schiller. Reichtum und Eigentum in der altchristlichen Literatur. Freib. i. B. 1908. Felix. Der Einfluss der Religion auf die Entwicklung des Eigentums. Leipzig, 1889: статья Haudel und Gewerbe im christl. Altertum въ Funk. Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen. Paderborn. 1897—99. B. II, 60 ff. Grupp. Kulturgeschichte der römischen Kaiserzeit. II. B. Anfänge der christl. Kultur. München, 1904, а съ точки зрѣнія историческаго материализма—Каутскій. Античный міръ, иудейство и христіанство.—Превосходные, горячею любовью къ первохристіанству проникнутые очерки послѣдняго къ социальнымъ и экономическимъ задачамъ даетъ С. Н. Булгаковъ въ статьяхъ „О первохристіанствѣ“; „Первохристіанство и социализмъ“; „Христіанство и социальный вопросъ“ въ сборникъ Два Града. Москва, 1911; краткое пособие для ориентировки по тѣмъ же вопросамъ—его же Очерки по исторіи экономическихъ ученій. Вып. I. Москва, 1913.

⁴³⁰⁾ Объ уваженіи къ земледѣлію, садоводству и виноградарству, какъ къ нормальнымъ занятіямъ благоустроеннаго еврея въ древнюю пору,—Wellhausen. Israelitische und jüdische Geschichte. 6 Aufl. Berlin. 1905, 85. Такъ называемое „Завѣщаніе Иссахара“ сохранило намъ какъ бы хвалебный гимнъ благодѣтельнымъ нравственнымъ слѣдствіямъ „простоты“, вызываемой земледѣльческимъ бытомъ, причемъ эта характеристика сельскаго труда сопровождается приказомъ „гнуть спину ради земледѣлія и занятій полевыми работами“... „работами тяжелыми“ (Testamente der XII. Patriarchen V. Issachar, с. 3—7, у Kautsch. Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments. Tübingen, 1900. II. B. 479—480 и въ Testament of the XII Patriarchs translated by Charles. London, 1908.—„Не возненавиди труднаго дѣла и земледѣлія отъ Вышняго создана“; „дѣлай землю; вознесетъ стогъ свой“—внушаетъ Сынъ Сираховъ: VII, 15; XX, 28.—Рѣшительное предпочтеніе отдается земледѣлію передъ торговлею, гонящейся за живифою „по всей землѣ“ (Testam. Issach. с. 6 и 1-й изъ т. в. „Псалмовъ Соломоновыхъ“ (The Odes and Psalms of Solomon. Cambridge, 1909, 139). Поступать такъ, значить „забывать заповѣди Господни и прележать Веліару“. — „Кто слишкомъ заботитъ торговлею, тотъ не можетъ стать мудрымъ“, училъ Гиллель (P. Aboth, II, 5 у Bousset. Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter. 2 Aufl. Berlin, 1906, 495. Только благодаря иудейству „разсвѣтлѣнію“, принужденному вести городской образъ жизни, торговля восторжествовала надъ земледѣліемъ.—Наоборотъ, въ отличіе отъ Индіи, Персидскаго Востока и классической древности, достоинство ремесла стояло высоко въ общественномъ сознаніи позднѣйшаго иудейства. У Исуса сына Сирахова находимъ (XXXVIII, 24—29) подробное описаніе разныхъ видовъ ручнаго труда съ явно благосклоннымъ отношеніемъ къ нему. Болѣе поздняя похвала ремесленному труду сложена Гаматидомъ II (у Bousset, 495. N.). Учителю Шемайъ приписываютъ общее предписаніе: „Люби работу“ (P. Aboth, I, 10). Ср. Delitsch. Jüdisches Handwerkerleben zur Zeit Jesu. 2 Aufl., 1875. Bysee (op. cit., 494—5) обращаетъ вниманіе

смягченное сравнительно съ другими древними культурами ⁴³¹⁾

на то, что подъему взгляда на достоинство ремесленного труда много содѣйствовало обыкновеніе еврейскихъ книжниковъ, добавочно къ своему главному, книжному дѣлу, заниматься какимъ-либо ремесломъ; о томъ же—Delitsch, 71—83.

⁴³¹⁾ Вавилонія, несмотря на сельско-хозяйственную основу своего благосостоянія (о „невѣроятной“ плодородіи страны (по Геродоту (I, 193), Теофрасту, Страбону и Плинію)—Rogers. A History of Babylonia and Assyria. New-York. 3 ed. 1902. I, 279—280) и на обиліе военноплѣнныхъ рабовъ, бывшая „ремесленною и мануфактурною страню по преимуществу“ (Sauce. Babylonians and Assyrians. Life and Customs. New-York, 1900, 107, гдѣ данъ интересный обзоръ этой стороны вавилонско-ассирійской культуры), стравою, развившею значительные торговые и даже банковые оороты (о промышленно-торговыхъ компаніяхъ и банкирскихъ фирмахъ (напримѣръ, Эджиби, оперировавшей въ теченіе нѣсколькихъ поколѣній и пережившей благополучно смѣну династій и царствъ—Sauce, 127 sqq.; 150 sqq.))—Вавилонія установила очень оригинальное отношеніе къ рабству. Съ одной стороны законодательство смотрѣло на раба не какъ на вещь, безусловно и безконтрольно принадлежащую хозяину, а до нѣвѣстной степени, какъ и на личность, обладающую нѣкоторыми, немаловажными правами: рабъ здѣсь могъ имѣть свою личную собственность и пускать ее въ оборотъ; могъ возвращать самъ себя свободу выкупомъ; могъ быть приобщаемъ къ семьѣ полноправнаго гражданина; ему дозволялось даже свидѣтельствовать въ судебномъ процессѣ и вчинять самостоятельные иски; онъ могъ сеужать деньгами или товаромъ своего хозяина, быть участникомъ въ его дѣлѣ, въ качествѣ довѣреннаго лица, и, наконецъ, имѣть и самъ рабовъ. И поскольку, вопреки состоявшемуся договору о неволѣ и службѣ, несправедливое и жестокое обращеніе хозяина вредило исполненію обязательствъ раба или интересамъ третьяго лица, вавилонское право давало защиту угнетаемому и обиженному рабу и наказывало обидчика (Codex Hammurabi, §§ 7, 15—16, 19, 199, 278—281 etc. и Orpert, La condition des esclaves à Babylone. Paris, 1888, 4; также Sauce). Принципіально это казалось существеннымъ прогрессомъ, сравнительно съ законодательствами и правами другихъ странъ древности, видѣвшими въ рабѣ неключительно вещь, простую имущественную цѣнность человѣка свободнаго. Съ другой стороны однако надо помнить, что перечисленные преимущества вытекали отнюдь не изъ религіозныхъ или нравственныхъ соображеній, не изъ сознанія обязанности выполнять Божію заповѣдь или долгъ совѣсти къ собрату, къ ближнему. Исходной точкой и движущимъ мотивомъ здѣсь было только поверхностное юридико-экономическое соображеніе: оградить правльное выполненіе работъ его обязанностей и связанные съ нимъ интересы третьихъ лицъ, его же собственные—лишь поскольку они соприкасались съ послѣдними. Именно отсутствіе нравственной и религіозной мотивации въ этомъ законодательствѣ и дѣлаетъ его столь отличнымъ отъ древне-еврейскаго, напримѣръ, кодексъ Хаммураби отъ закона Моисеева (Сходства и различія между тѣмъ и другимъ хорошо отмѣчены у Jeremias. Moses und Hammurabi. Leipzig, 1903, 33 ff.). Мѣстами

не лишенный гуманности законъ „Отца народа“ (Хаммураби) заботится не объ охранѣ челоѳческаго достоинства въ лицѣ раба, а о неприкосновенности имущественныхъ выгодъ, съ нимъ связанныхъ у лицъ полноправныхъ. Въ предѣлахъ же служебныхъ обязательствъ, принятыхъ рабомъ на себя (по нуждѣ, или въ уплату долга) или возложенныхъ на него другими (родителями, братьями, кредиторами, имѣвшими право отдавать въ рабство), рабы и въ Вавилонѣ снисходили до уровня вещи: ихъ можно было сдавать внаймы, закладывать, отдавать въ качество придаваго и продавать. Установленныя за жестокое обращеніе наказанія (почти всегда только штрафы, уменьшенные сравнительно съ соответственными проступками противъ свободныхъ), мало ограждали рабовъ отъ оскорбленій и истязаній. Въ Ассиріи же, подражавшей въ данномъ отношеніи вавилонскому законодательству, участь рабовъ была еще тяжелѣе, вслѣдствіе большаго количества рабовъ изъ военнопленныхъ, лишенныхъ почти всякихъ правъ (Sauss, 78—79). „Ассиріецъ“, говоритъ Ленормать, *Histoire ancienne de l'Orient*, V, 89, „придумывалъ изысканныя пытки и мученія, чтобы извлекать изъ раба до конца всю его силу, энергію и ловкость... То было (въ его глазахъ) подъяремное животное, изъ коего слѣдовало извлекать наибольшую выгоду и максимальные труды и услуги при минимальной затратѣ на его прокормленіе и содержаніе. Пытавшихся ѳбжать заковывали въ кандалы, били палками, запирали въ желѣзные клѣтки. Сажаніе рабовъ на колъ, сдираніе съ нихъ кожи, распятіе, выкалываніе глазъ, оскосленіе и другія ужасныя—вотъ наказанія, заурядъ воспроизводимыя на барельефахъ съ лютою точностью передачи“.—Что касается древняго Египта, то онъ въ первоначальныя времена знаетъ только два сословія: властвовавшій классъ крупныхъ землевладѣльцевъ и воиновъ и служащій, подневольный классъ крестьянъ и ремесленниковъ. Въ началѣ стараго царства между тѣми и другими сталъ складываться новый классъ „писцовъ“ (грамматевъ), развитіе котораго намѣнило всю культуру и весь бытъ Египта. Schneider, *Kultur und Denken der alten Aegypten*. Leipzig, 1907, 39. Страна по преимуществу земледѣльская (таковою была она уже въ доисторическія времена: Breasted, *A History of Egypt*. New-York, 1905, 30) нуждалась главнымъ образомъ въ селско-хозяйственномъ трудѣ, который, благодаря знойному климату и ирригаціоннымъ работамъ, былъ здѣсь настолько же интенсивнымъ, настолько тяжелымъ (превосходный очеркъ земледѣльческаго быта и труда—у Erman, *Aegypten und aegyptisches Leben im Altertum*. Tübingen (1885), 566 ff. со множествомъ иллюстрацій по памятникамъ). Но отъ выгоды его (оживленная торговля хлѣбомъ велась съ чужими странами) на долю труженниковъ едва-едва падали самыя жалкія крохи, и крестьяне считались ничтожными, замученными существами (Erman, 590). Отголосокъ ихъ жалобъ на судьбу сохранился въ древней пѣснѣ: „или никогда не знать намъ отдыха въ перетаскиваніи хлѣбнаго зерна? уже всѣ житницы переполнены имъ чрезъ край; уже суда, имъ перегруженныя, готовы треснуть, а насъ все понукають торопиться въ работу!“ (ibid. 577). Жертвамъ ремесленнаго труда, очень развитаго въ Египтѣ (ср. Steindorff, *Das Kunstgewerbe im alten Aegypten*, 1898), жилось однако, по-

отношеніе къ рабству ⁴²²) и, наконецъ. пламенные при-

жалуй. еще хуже: и они, въ глазахъ привилегированныхъ и ученыхъ, были „жалкіе людипки, достойные на половину сожалѣнія, на половину насмѣшки и презрѣнія“ (ibid. 592 ff.). Прямо мученичскій трудъ выпадалъ, наконецъ, на долю перевозчиковъ тяжелыхъ каменныхъ глыбъ для построекъ изъ пустыни или съ береговъ Нила, такъ же, какъ и на долю работавшихъ въ рудникахъ и при сооруженіи колоссальныхъ зданій фараоновъ. Для этихъ труднѣйшихъ дѣлъ употреблялись преимущественно военнопленные, главнымъ образомъ изъ Азіи, преимущественно изъ Сиріи, и очень многочисленные, начиная со времени завоеванія Тутмоса III (Breasted, 339; о нубійскихъ рабахъ—308—309). Изъ нихъ формировали особыя колоніи; часто изъ принисывали въ большомъ количествѣ къ храмамъ (328—9 и 416); ихъ клеймили и отдавали подъ надзоръ военной власти; жены и дѣти ихъ также обращались въ рабство (482). На постройкахъ къ нимъ присоединяли и природныхъ египтянъ; отношеніе же къ нимъ всецѣло зависѣло отъ личнаго произвола правителя: Сети I, надпримѣръ, похвалялся гуманнымъ отношеніемъ къ этимъ (мѣстнымъ) труженикамъ (каждому ежедневно выдавалось по 1 фунта хлеба, по двѣ связки овощей и жареное мясо; дважды въ мѣсяцъ—чистая полотняная одежда), 415. Наоборотъ, при Рамзесѣ III рабочіе на царскихъ некрополяхъ съ голоду доходили до бунта (496); а въ то же время нѣкоторые приближенные къ тому же фараону сирійскіе рабы (притомъ многочисленные) получали важныя должности и пользовались большимъ вліяніемъ на государственную жизнь, не цереставая числиться рабами (497). Евреи во время пребыванія въ Египтѣ также заняты были принудительными работами, постройкой крепостей и т. д. Flinders Petrie. Egypt and Israel. London, 1911, 33—34. О болѣе поздней порѣ—Хвостовъ. Общественыя работы въ эллинистическомъ Египтѣ въ Сборникѣ въ честь Бузескула. Харьковъ 1914, 423 слл.

⁴²²) О рабствѣ у евреевъ см. Mielziener. Die Verhältnisse der Sklaven bei den alten Hebräern nach biblischen und talmudischen Quellen dargestellt. Kopenhagen. 1859. Zadee Kahn. L'esclavage selon la Bible et le Talmud. Paris, 1867. Winter. Die Stellung der Sklaven bei den Juden in rechtlicher u. gesellschaftlicher Beziehung nach talmud. Quellen. Halle, 1886. Mandl. Das Sklavenrecht des Alt. T.—s. Hamburg. 1886. Laufer. L'esclavage et la Bible. Lausanne, 1891. Grünfeld. Die Stellung der Sklaven bei den Juden nach bibl. Quellen. Breslau. 1886. Tony André. L'esclavage chez les anciens hébreux. Paris, 1892. Farbstein. Das Recht der unfreien und freien Arbeiter nach jüd.-talmud. Recht. Frankfurt. 1896. Buhl. Die sozialen Verhältnisse der Israeliten. Berlin, 1899. Kübel. Die soziale u. volkswirtschaftl. Gesetzgebung des A. T. 1891. Schürer. I. B.—Расхожденія мнѣній о положеніи рабовъ весьма значительны въ этой обширной литературѣ, благодаря главнымъ образомъ смѣшенію древне-библейскихъ данныхъ съ позднѣйшими, талмудическими. Отдавая по значенію предпочтеніе послѣднимъ. Садокъ Капъ (op. cit., p. 80) могъ дойти до утверженія, будто „еврей никогда не былъ рабомъ, и что лишь въ силу неясности выраженій можно говорить о евреяхъ-рабахъ“,—преувеличеніе, опровергаемое достаточно ясными библейскими фактами. При несомнѣнномъ существо-

вани у евреевъ рабовъ, какъ сдвокоплеменныхъ, такъ и чужеземныхъ. должно однако все таки отмѣтить, что рабство является противорѣчимъ библейскому ученію о происхожденіи всѣхъ людей отъ единого общаго праотца; одинаковость происхожденія въ другомъ смыслѣ отмѣчаетъ книга Іова, 31, 15: „ѣда не якоже и азъ бѣхъ во чревѣ и тѣи (рабъ и рабыня) быша въ томъ же чревѣ“. Законность же неволи для рабовъ нѣзъ евреевъ была поколеблена ученіемъ о богоизбранности народа еврейскаго. Сознаніе, что практика рабства противорѣчитъ сказаннымъ общимъ началамъ, побудило законъ внушать происхожденіе и милосердіе къ рабамъ, а въ народѣ укрѣпило охоту соблюдать эти предписанія. Главный текстъ (примѣнный, впрочемъ, только къ рабамъ изъ соплеменниковъ)—Лев. XXV, 39—43 и 55: „аще же убожаетъ братъ твой у тебе, и продаетъ тебѣ, да не поработаетъ тебѣ работы рабскія. Аки наемникъ или пришлецъ да будетъ тебѣ, даже до лѣта оставленія, дѣлати будетъ у тебе. И да изыдетъ отъ тебе, и дѣти его съ нимъ, въ лѣто оставленія, и да отыдетъ въ родъ свой, и во одержаніе отечее свое возвратится“. Мотивомъ же для такого отношенія является взглядъ на раба не какъ на вещь, принадлежащую ея владѣльцу, а какъ на достоиніе Божіе: „пожеже рабы мои суть сіи, ихъ же изведохъ изъ земли Египетскія, да не продается продаемъ рабскимъ“... „Яко мои сынови Израилевы рабы суть, отроци мои сіи суть“... „Лѣто оставленія“, здѣсь упоминаемое, есть седьмое, когда послѣ шестилѣтней службы, освобожденъ, безъ выкупа, рабъ нѣзъ евреевъ (Иск. 21, 2 и сл.; Второзак. 15, 12). О непримѣненіи этого закона на практикѣ и о недолговѣчной попыткѣ восстановленія его во времена Седекіи—Іерем. 34, 8—17.—Другимъ срокомъ для освобожденія рабовъ указывая, годъ юбилейный (Лев. 25, 10), по мнѣнію нѣкоторыхъ (напр. André, op. cit. p. 67), также не всегда въ этомъ отношеніи соблюдавшійся (ср. А. Глаголевъ, Древнееврейская благотворительность. Кіевъ, 1903, 12). Несомнѣнно, что сравнительно снисходительное отношеніе къ рабству, отличавшее болѣе древнюю пору, когда въ еще патриархальномъ быту, рабъ зачастую считался членомъ семьи, иногда близкимъ къ хозяину и облеченнымъ его довѣріемъ (Lévy. La famille dans l'antiquité israelite. Paris, 1904, 83; 85—86), смѣнилось впослѣдствіи болѣе суровымъ. Когда авторъ Екклѣзаства говоритъ: „что пользы работающему отъ того, надѣ чѣмъ онъ трудится?“ и потомъ говоритъ о сынахъ человѣческихъ, что „они сами по себѣ—животвыя“ и что участь ихъ и участь животныхъ—одна (Еккл. 3, 9; 18—19), онъ могъ списать это уравненіе съ современныхъ ему рабовъ. Премудрость Соломонова (29, 19; 21) во всякомъ случаѣ рекомендуетъ тѣлесными наказаніями побуждать раба къ послушанію и не воспитывать его въ нѣгѣ: иначе „онъ захочетъ быть сыномъ“, а не рабомъ. „Кормъ, палка и бремя—для осла; хлѣбъ, наказаніе и дѣло—для раба“, поучаетъ Сынъ Сираховъ (33, 25); „занимай раба работою, и будешь имѣть покой: ослабь руки ему, и онъ будетъ искать свободы... А для лукаваго раба—узы и раны... Приставь его къ дѣлу, какъ ему слѣдуетъ, и если онъ не будетъ повиноваться, наложи на него тяжкія оковы“ (33, 26—29). Если тутъ же рядомъ встречаемъ совѣтъ „поступать съ рабомъ, какъ съ братомъ“, то этотъ совѣтъ, несогласимый съ преды-

звыи ветхо-завѣтныхъ пророковъ ⁴²³) относятся къ униженнымъ и къ бѣднякамъ съ уваженіемъ, ради ихъ человѣческаго достоинства, и съ любовью, какъ къ братьямъ,—все это было лишь предчувствіемъ и предшествіемъ благодатной вѣсти Христа и апостоловъ о возстановленіи достоинства труда. Христосъ, проведеній дни дѣтства и отрочества въ трудовой обстановкѣ, подъ кровомъ плотника назаретскаго, и вѣроятно лично принимавшій участіе въ трудахъ его; Христосъ, избравшій первыми учениками Своими сыновъ труда, рыбаей, и въ дни проповѣди вращавшійся, главнымъ образомъ, въ сонмѣ трудящихся: Христосъ, призывавшій къ Себѣ «труждающихся и обремененныхъ», Самъ, словомъ и дѣломъ, удостоилъ приблизить къ Себѣ трудъ и труженниковъ, благословилъ и освятилъ ихъ. Презрѣнные міромъ, смиренные, убогіе, обездоленные закономъ и общественнымъ сознаніемъ были сразу вознесены и поставлены паравнѣ съ знатными, богатыми и сильными: и упразднено было различіе между ними передъ лицомъ общаго Отца Небеснаго. Предъ отверзающимися вратами Царствія Божія исчезло сразу различіе «раба и свобода» (Гал.

лущимъ, вызванъ исключительно утилитарными соображеніями самаго грубаго свойства—нуждою въ рабъ и боязнью лишиться его (33, 32—33). Что касается рабовъ изъ иноплемениковъ, то, сообразно съ общимъ недружелюбнымъ отношеніемъ евреевъ къ чужеземцамъ (Ср. Bertholet. *Die Stellung der Israeliten und der Juden zu den Fremden*. Freib. i. B. 1896), положеніе ихъ было, разумется, значительно хуже, нежели у рабовъ изъ евреевъ: Лев. 25. 44—46, гдѣ упоминается о рабствѣ иноплемениковъ навсегда, „во вѣкъ“; ср. Bertholet, 50 ff.—Число рабовъ было вообще велико въ древнюю пору; послѣ же плѣна одинъ рабъ приходился на 5 или 6 свободныхъ: Mielziener, 51; колоссальныхъ размѣровъ грекоримскаго рабства Параиль не знаетъ никогда. Наконецъ, у ессеевъ и геранетовъ рабство совсѣмъ не допускалось, по свидѣтельству Филона *De Vita Contemplativa*. Н. П. Смирновъ. Терапевты. Кіевъ. 1909, 103. Lucius. *Die Therapeuten*. Strassburg, 1880, 21 и его же *Der Essenismus in seinem Verhältniss zum Judenthum*. Strassburg, 1881, 59.

⁴²³) О социальномъ значеніи пророковъ см. Cornill. *Der israelitische Prophetismus*. Aufl. 1909. Kleinert. *Die Propheten Israels in sozialer Bedeutung*. Leipzig, 1905. Nowack. *Die sozialen Problemen in Israel und deren Bedeutung für die religiöse Entwicklung dieses Volkes*. Strassburg, 1892. Robertson Smith. *The Prophets of Israel*. Cheyne. *Das religiöse Leben der Juden nach dem. Exil*. Giessen, 1899; Статья Адлера, Соціальныя преобразованія у древнихъ евреевъ въ сборникѣ Дена, *Очерки изъ экономической и социальной исторіи древняго міра и среднихъ вѣковъ*. Петрогр. 1899 и С. Н. Булгакова. *Апокалиптика и социализмъ во II томѣ сборника „Два града“*. Москва, 1911.

3, 28), и на лонѣ Авраамовомъ бѣднякъ-страдалецъ водворился превыше богача, роскошествовавшего на землѣ. Первые, ближайшіе свидѣтели этого, непостижимаго для языческаго сознанія переворота ⁴³⁴⁾, апостолы съ увлеченіемъ возвѣщали его наступленіе міру, еще сплошь упоенному хмелемъ тщеславія и властолюбія. «Посмотрите, братія», торжествующе вѣщала «апостолъ языковъ», „посмотрите, кто вы, призванные? не много изъ васъ мудрыхъ по плоти, не много сильныхъ,

⁴³⁴⁾ До какой степени античная мысль, даже въ лицѣ своихъ величайшихъ представителей, сроднилась съ убѣжденіемъ въ нормальности рабства, видно изъ того, что даже Платонъ въ своихъ „Законахъ“ (кн. IX) признаетъ не подлежащему наказанію гражданина, убившаго своего раба, но требуетъ казни раба въ противоположномъ случаѣ; а Аристотель разсуждаетъ такъ: „есть мало разницы въ услугахъ, доставляемыхъ людямъ рабомъ и животнымъ. Сама природа такъ установила... ибо очевидно, что одни—естественно свободны, а другіе—естественно рабы, и для этихъ послѣднихъ рабство столь же полезно, сколь и справедливо“. (Полит. I, гл. II, 14; 15). Цицеронъ (De offic. II, 7; III, 23) относится къ рабамъ также крайне сурово; Катонъ видѣлъ въ нихъ только „враговъ гражданъ“; Варронъ называлъ ихъ „орудіями (машинами), надѣленными человѣческимъ голосомъ“ (De Re rust. I, 17). Объ отношеніи античнаго общественнаго сознанія къ физическому, ручному труду можно судить по тому, что въ своемъ идеальномъ государствѣ Платонъ не даетъ политическихъ правъ земледѣльцамъ и ремесленникамъ, а занятіе мелочною торговлею отводитъ только слабосильнымъ субъектамъ, не пригоднымъ для другого дѣла: да и Ксенофонтъ, опираясь на мнѣніе Сократа, находилъ презрѣнными тружениковъ, не имѣвшихъ, въ силу своей непрерывной работы, досуга ни для участія въ дѣлахъ общественныхъ, ни для благороднаго общенія съ друзьями (Xenoph. Oecom. IV, 2). Аристотель цолагалъ, что есть виды труда, заниматься коими свободному человѣку невозможно, не унижая себя... Правда, земледѣльцы и ремесленники необходимы; но имъ нечего мѣшаться въ общественныя дѣла; они недостойны званія гражданина, какъ и неспособны къ величію духа; ихъ продажный трудъ лишенъ доблести. У нихъ одно только отличіе отъ рабовъ: они работаютъ на общество, тогда какъ рабы работаютъ на частныхъ лицъ; они были бы рабами, если бы государство было достаточно богатымъ, чтобы оплачивать ихъ, или достаточно сильнымъ, чтобы поработить ихъ. Отсюда слѣдуетъ, что молодые люди не должны учиться занятіямъ, унижающимъ гражданъ до уровня ремесленниковъ (Polit. VII, 8; II, 1; III, 1; VI, 2; II, 4; III, 2, 3; IV, 12; VIII, 2. Цицеронъ смотритъ съ величайшимъ презрѣніемъ на торгашей и ремесленниковъ, на эти подонки города, на эту толпу негодяевъ и бѣдняковъ, и находитъ недостойными свободнаго человѣка заработка людей, отдающихъ свой трудъ въ наймы, ибо мелочная торговля постыдна, а ремесленный трудъ позоренъ (Cicero. Pro Flacco 8, 18; Pro domo, 33; Tuscul. V, 34; De officiis, I, 42.

не много благородныхъ. Но Богъ избралъ немудрое міра, чтобы посрамить мудрыхъ, и немощное міра избралъ Богъ, чтобы посрамить сильное, и незнатное міра и уничиженное и ничего не значащее избралъ Богъ, чтобы упразднить значащее» (1 Кор. 1, 26—28). Съ униженнаго язычествомъ не только снятъ позоръ его общественнаго положенія, оно даже вознесено надъ тѣмъ, что не по заслугамъ чествовалъ міръ: ему возгласена хвала, какъ бы въ возмѣщеніе испытанной многовѣковой несправедливости: «да двалится братъ униженный высотой своею, а богатый униженіемъ своимъ» (Іак. 1, 9—10), либо «не бѣдныхъ ли избралъ Богъ быть богатыми вѣрою и наследниками Царствія, обѣщаннаго любящимъ Его?» (Іак. 2, 5). А вакханалія счастливыхъ не по заслугамъ противопоставлена угроза: «Плачьте и рыдайте, богатые, о бѣдствіяхъ вашихъ, находящихъ на васъ: богатство ваше сгнило... золото ваше и серебро ржавѣло, и ржавчина ихъ будетъ свидѣтельствовать противъ васъ, и съѣсть плоть вашу, какъ огонь... Вотъ плата, удержанная вами у работниковъ, пожавшихъ поля ваши, вопіеть, и вопли жнецовъ дошли до слуха Господа Саваоѳа (Іак. 5, 1—4)... Вы презрѣли бѣднаго (2, 6)... вы осудили, убили праведника (3, 6)... И ждетъ «судъ безъ милости не сотворшаго милости» (2, 13). Предшествіе же предпосылка милости это—справедливость, излюбленная добродѣтель прогрессивнаго теченія античной морали, сказавшагося въ стоицизмъ и въ римской юриспруденціи ⁴³⁵), но однако противорѣчиво оставшагося почти безъ примѣненія къ труженнику вообще, къ рабу въ особенности. И вотъ эта-то именно сторона утраченной древнимъ міромъ справедливости и воскресаетъ въ христіанствѣ и энергично восстанавливается имъ.

Самимъ Спасителемъ трудящійся объявленъ «достойнымъ награды за труды свои (Лук. 10—7); а грозный окликъ апо-

⁴³⁵) Объ этой сторонѣ стоицизма и его вліяніи—Wendland. Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum u. Christentum. Tübingen. 1907, 16 ff. и 43 ff. Dyroff. Die Ethik der alten Stoa. Berlin. 1897. Martha. Les moralistes sous l'empire romain. 2 ed. Paris, 1866. Bonhöffer. Epiktet und die Stoa. Stuttgart, 1890. Laferrière. Influence du stoïcisme sur les jurisconsultes romains. Paris, 1860. О возрожденіи гуманности и общечеловѣчности въ древнемъ мірѣ—Reitzenstein. Werden und Wesen der Humanität im Altertum. Strassburg, 1907. Schneidewin. Die antike Humanität. Berlin, 1897. Турцевичъ. Orbis in Urbe. Нѣжинъ, 1902. Waldmann. Die Feindesliebe in der antiken Welt und im Christentum. Wien. 1902.

стола Павла: «если кто не хочет трудиться, тотъ пусть и не ѣсть!» (2 Тесс., 3, 10) подтвержденъ собственнымъ примѣромъ наставника народовъ, не гнушавшагося быть «дѣлателемъ палатокъ» (Дѣян. 18, 3), «трудившагося и работавшаго своими руками... день и ночь». (1 Кор. 4, 12; 2 Тесс. 3, 8) «Образцомъ для подраженія» отнынѣ поставлено: «работая въ безмолвіи, ѣсть хлѣбъ свой»; «не ѣсть хлѣба даромъ, но заниматься трудомъ и работою, ночь и день, чтобы не обременять никого» (2 Тесс., 3, 12 и 8—9); «жить тихо, дѣлая свое дѣло, и работать собственными руками» (1 Тесс. 4, 11). И завѣтъ этотъ настойчиво подтверждается учительными памятниками первохристіанства.

«Работай руками своими, ради выкупа за грѣхъ свои», внушаетъ Посланіе Варнавы (гл. 19). «Потрудишься во искупленіе грѣховъ своихъ», подтверждаютъ Постановленія апостольскія (VII, 12); а Ученіе 12 апостоловъ (XII, 3 и 4) предписываетъ: «пусть поселяющійся у васъ работаетъ... ѣсть; если же онъ не знаетъ ремесла, то позаботьтесь о немъ по вашему усмотрѣнію такъ, чтобы христіанинъ не жилъ среди васъ празднымъ; а если онъ не желаетъ такъ поступать, то онъ христопродавецъ; удаляйтесь отъ таковыхъ». Что этотъ, изъ очень ранней поры развитія христіанскихъ общинъ идущій ^{436a}) приказъ и обычай неослабно поддерживался и позднѣе, видно изъ сходныхъ предписаній памятника, извѣстнаго подъ именемъ Постановленій апостольскихъ: «занимайся своимъ мастерствомъ и дѣломъ» (Пост. ап. I, 4); «не лѣниво занимайтесь дѣлами своими со всею честностью..., чтобы никогда не быть намъ праздными...; трудитесь непрестанно, ибо порокъ празднаго неизлѣчимъ; если же кто не трудится, тотъ у васъ да не ѣсть; ибо праздныхъ ненавиditъ

^{436a}) Dobschütz. Die soziale Frage und die innere Mission nach dem Brief des Jakobus въ Skizzen aus dem Leben der Alten Kirche. Leipzig, 1908, 93 ff. Lindsay. The Church and the Ministry in the Early Centuries. London, 1907, 54 sqq. о «дѣловыхъ» собраніяхъ первохристіанъ и солидарности ихъ въ этомъ отношеніи. Гарнакъ, усматривающій въ общинахъ ранняго христіанства не только религіозныя, «но и хозяйственныя общины» и признающій, что первохристіанство «внушало обязанность труда», напрасно оговаривается, что при этомъ однако не внушалось мысля «о достоинствѣ труда и о высокомъ удовлетвореніи, имъ даруемомъ» (Harnack. Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten. 2 Aufl. Leipzig, 1906. I, 152 и 150); имъ же самимъ приводимые тексты доказываютъ противоположное.

и Господь Богъ нашъ, а изъ почитающихъ Бога никто не долженъ быть празднымъ» (II, 63). «Кто терпитъ недостатокъ... отъ праздности, тотъ не достоинъ не только пособия, но и Церкви Божіей» (II, 4). И отъ труда ручного не освобожденъ никто, ни даже пастыри церковные: «и мы, хотя занимаемся словомъ евангелія, однако не нерадимъ о занятяхъ; ибо одни изъ насъ рыболовы, другіе скотоводцы, яны земледѣльцы, чтобы никогда не быть намъ праздными» (II, 63). Псевдо-Климентово посланіе «О дѣвствѣ» (I. 11) также рѣзко порицаетъ праздность предпочитающихъ религіозные разговоры труду.

Какъ явственно выступаетъ здѣсь новый взглядъ на достоинство труда! Трудъ не только не позоръ, какъ считалось въ античномъ мірѣ, не только не препятствіе къ конечному «освобожденію», какъ думалъ буддизмъ; онъ и не одно выполненіе наказанія за грѣхъ, какъ мыслилъ Ветхій Заветъ: наоборотъ, праздность—позоръ и «порокъ неизлѣчимый, ненавистный Господу»; не трудъ, а праздность—препятствіе ко вступленію въ Церковь Христову, а чрезъ нее и въ Царствіе Божіе! Трудъ же есть нравственная обязанность, условіе права на земное существованіе и «свершеніе служенія, полученнаго отъ Бога». Далѣе, это—очищающее и оздоровляющее въ духовномъ смыслѣ средство: это—«выкупъ за грѣхи», «искушеніе ихъ». И наконецъ, это—выполненіе долга любви къ ближнему, милосердія къ нуждающемуся и немощному. «Дѣлай добро», внушаетъ кроткій «Пастырь» Ермы: «дѣлай добро, и отъ плода рукъ твоихъ, который даетъ тебѣ Богъ, давай всѣмъ бѣднымъ, просто, ни мало не сомнѣваясь, кому даешь. Всѣмъ давай, потому что Богъ хочетъ, чтобы всѣмъ было даруемо изъ Его даровъ. Берущіе по нуждѣ не будутъ осуждены, а берущіе притворно подвергнутся суду. Дающіи же не будутъ виноваты, ибо онъ исполнилъ служеніе, какое получилъ отъ Бога ⁴³⁶»).

Цѣль труда такимъ образомъ—не экономическая, а нравственная: «заниматься надо своими дѣлами со всею честностью, чтобы во всю жизнь свою довольствоваться и самихъ себя, и бѣдствующихъ, дабы не обременять собою Церкви Божіей». Вотъ почему христіанство не сосредоточивало своихъ желаній и силъ на дѣятельности экономической и не брало на себя

⁴³⁶) Пастырь. Запов. 2.

инициативы социально-экономических реформъ. Его задачей, его дѣломъ была реформа не законовъ и учреждений внѣшнихъ, а перерожденіе и перевоспитаніе духовной и тѣлесной природы человѣка ^{436a}). Хотя косвеннымъ образомъ, путемъ общаго нравственнаго переворота и примѣра въ настроеніи и поведеніи, оно оказало глубокое и широкое вліяніе какъ на развитіе законодательства ⁴³⁷), такъ и на образованіе новыхъ бытовыхъ условій, однако ни того, ни другого оно не ставило своею прямою задачею. Въ своихъ же теоретическихъ планахъ обоснованія желательнаго государственнаго строя нѣкоторые великіе учителя Церкви, быть можетъ, склонны были вдаваться въ идеалъ, который въ наше время ошибочно пробовами подводитъ подъ типъ коммунистическаго обществія, хотя въ основѣ этого идеала лежали отнюдь не соображенія матеріальнаго характера, а побужденія аскетически-нравственныя ⁴³⁸). Не общность имуществъ и матеріальныхъ благъ стре-

^{436a}) Первый опытъ систематическаго изложенія перевоспитанія въ христіанскомъ духѣ съ наибольшимъ для той поры допустимымъ удержаніемъ интереса къ земному, въ томъ числѣ и къ вопросамъ, связаннымъ съ имущественными и физическими благами, сдѣлавъ былъ Климентомъ Александрійскимъ въ его „Педагогѣ“; въ трактатѣ же *Quis dives salvetur?* мы встрѣчаемся, быть можетъ, съ наименѣ строгимъ отношеніемъ къ богатству изъ всего ряда писаній отцовъ и учителей Церкви. Ср. Ernesti. *Die Ethik des Clemens von Alexandrien*. Paderborn, 1900. De Faye. *Clément d'Alexandrie*. 2 éd. P. 1906. Patrick. *Clement of Alexandria*. Edinburgh. 1914.

⁴³⁷) Объ этомъ вліяніи Troplong. *De l'influence du Christianisme sur le droit civil des romains*. 3 éd. Paris, 1868 и 4-ю главу превосходной, не старѣющей книги Шмидта *La société civile dans le monde romain et sa transformation par le Christianisme*, 1853, недавно перевыданной въ англійскомъ переводѣ Дэля: *The Social Results of Early Christianity*. London, 1907; также—Schultze. *Gesch. d. Untergangs d. griech.-röm. Heidentums*. Jena, 1892. II, 12 ff; Seck. *Gesch. d. Untergangs der antiken Welt*. Berlin, 1897. I, 311 ff. Allard. *Les esclaves chrétiens*, 441 ss. О томъ, какъ велика была невольная судебная дѣятельность епископовъ, видно изъ того, что нѣкоторымъ изъ нихъ приходилось по цѣлымъ днямъ разрѣшать юридическіе споры; къ нимъ обращались охотно даже язычники, а Константинъ признавалъ ихъ рѣшенія стоящими выше рѣшеній другихъ судей и по авторитетности равными его собственнымъ декретамъ. Sozomen. *Hist. Eccl.* I, с. 9.

⁴³⁸) О томъ, что не точно и не вѣрно иногда называютъ коммунистическимъ строемъ древнѣйшихъ христіанскихъ общинъ см. Weizsäcker. *Das apostolische Zeitalter*. Tubingen, 1902. 3 Aufl. 19: 22; 37; 46 („дѣятельная проблема первоначальной общины не коммунизмъ, а бѣдность;... не общность имуществъ, а помощь бѣднымъ“). Dobschütz. *Die*

милось организовать первохристианство, а «общеніе святыхъ» въ жизни Церкви Христовой, создать единый организм духовный, моральный и религіозный, связанный въ своихъ составныхъ, человѣческихъ частяхъ единою вселенскою вѣрою, единою надеждою на возможность и близость наступленія Царствія Божія, единою взаимною любовью, да сокровенною силою таинствъ, молитвою другъ за друга, охраною ангеловъ, представительствомъ святыхъ, исповѣдническою кровью мучениковъ и, прежде всего, источникомъ и животворящею силою всего этого,—милующею и спасающею благодатию Христа, пребывающаго въ Церкви Своей до скончанія вѣка⁴³⁹). Вотъ почему не вѣтшнею, принудительною нормировкою земныхъ благъ, а свободнымъ, великодушнымъ порывомъ братской любви стремилось первохристианство исправить неизбѣжныя неравенства и неправедности земного общественнаго строя.

urchristlichen Gemeinden. Leipzig, 1902, 105—106 („вѣрно, что былъ ядро живой духъ общности (солидарности), выражавшейся въ великой готовности ко взаимопомощи; невѣрно,—будто отказъ отъ личной собственности въ пользу общины забытъ кономъ“). Dobschütz. Probleme des apost. Zeitalters. Leipzig, 1904, 39—43 („опроверженіе фактическаго существованія коммунизма въ первоначальной общинѣ есть одинъ изъ общепризнанныхъ результатовъ новѣйшаго критическаго изслѣдованія“). Nagelsack. Mission. I, 131. N.: „на почвѣ великой церкви изъ язычниковъ коммунизма никогда не было;... не было его и на почвѣ иудео-христианства; примѣръ ессеевъ остался безъ вліянія“. Ср. Ф. Д. Самаринъ. Первоначальная Церковь въ Иерусалимѣ. Религ.-филос. Библиотека, вып. XVI-й и вышеуказанныя статьи С. Н. Булгакова.—О „предполагаемомъ“ коммунизмѣ отцовъ Церкви—Seipel, 84 ff. Schilling. Reichtum u. Eigentum in der altkirchl. Literatur, 20 ff. u. pass.

⁴³⁹) О „communio sanctorum“ и „sanctorum consortium“ съ исторической точки зрѣнія см. работы Kirsch'a. The Doctrine of the Communion of Saints in the Ancient Church. Edinburgh (1910); Lindsay. The Church and the Ministry in the Early Centuries. London, 1907 и Niederhuber. Die Lehre des hl. Ambrosius vom Reiche Gottes auf Erden Mainz, 1904, 204 ff.; съ иной, отрицательно-критической точки зрѣнія, однако (какъ-ни-на-есть) съ признаніемъ вышеизложенныхъ духовныхъ, внутреннихъ основъ общенія у первохристіанъ,—Wernle. Die Anfänge unserer Religion, 2 Aufl. Tübingen, 1904, 495 ff; съ опредѣленно-православной точки зрѣнія—Маисветовъ. Новозавѣтное ученіе о Церкви. Москва, 1879. Архiep. Антоній (Храповицкій). Нравственная идея догмата Церкви въ Полн. собраніи сочиненій, изд. 2. Т. II. СПб. 1911. Владим. Троицкій (архим. Иларіонъ) Христианство или Церковь? 2 изд. Серг. Посадъ, 1912.—Глубокомысленно-проникновенное раскрытіе духовныхъ основъ христіанской дружбы и любви дано въ 11-мъ пьсьмѣ книги свящ. (профес.) П. А. Флоревскаго. Столпъ и утвержденіе истины. Москва, 1914. 395 слл.

реагировать противъ конхъ законодательно его не влекло и потому еще, что, при эсхатологическомъ настроеніи, интенсивно охватившемъ первыя поколѣнія христіанъ, они не только вѣрили въ близость міроваго конца, но и молитвенно-восторженно призывали его: «еи, Господи, гряди вскорѣ!»¹⁴⁰⁾

Когда постепенно улеглись эти волнующія ожиданія быстро, какъ тогда казалось, надвигающагося міровой катастрофы, но не улеглась и не остыла любовь, побуждавшая къ милосердію, тогда благонамѣренная заботливость о матеріальныхъ средствахъ, необходимыхъ для осуществленія помощи ближнему, укрѣпила въ сознаніи христіанъ убѣжденіе въ достоинствѣ и цѣнности личнаго труда, какъ безгрѣшнаго способа полученія этихъ средствъ для осязательнаго проявленія любви, не чувствомъ и словомъ лишь, но и дѣломъ. Служить добродѣтели—вотъ обязанность труда по убѣжденію отцовъ Церкви: здѣсь же и его санкція: здѣсь же и награда. Василій Великій разъясняетъ это въ своихъ «Правилахъ», обязательныхъ для иноковъ, но поучительныхъ и наставительныхъ для всехъ христіанъ. «Должно ли, подѣ предлогомъ молитвъ и псалмопѣнія, нерадѣть о дѣлахъ?... надобно ли заниматься рукодѣліемъ? Отвѣтъ: поелику Господь нашъ Іисусъ Христосъ говоритъ, что не просто всякій и во всякомъ случаѣ достоинъ пища своей, но дѣлатель (Матѳ. 10. 10), и Апостоль повѣдываетъ трудиться и дѣлать своими руками благое, дабы имѣть, что подать требующимъ (Еф. 4. 28), то изъ сего само собою явствуется, что надобно ревностно заниматься рукодѣліемъ. Ибо цѣль благодѣянія надо почитать не предлогомъ къ бездѣйствію и не удаленіемъ отъ труда, но побужденіемъ къ подвижничеству, къ большимъ трудамъ... Такимъ образомъ жизнь полезна намъ не однимъ изнуреніемъ тѣла, но и любовію къ ближнему, чтобы чрезъ насъ и немощнымъ братьямъ Богъ подалъ довольство... И какое зло праздность, нужно ли говорить о семь?» «Сколько необходимо каждому ежедневно вку-

¹⁴⁰⁾ Atzberger. *Gesch. d. christl. Eschatologie innerhalb der vornehmlich-chen Zeit*. Freiburg i. B. 1896. Dewick. *Primitive Christian Eschatology*. Cambridge, 1912. Charles. *A Critical History of the Doctrine of a Future Life in Israel, in Judaism, and in Christianity, or Hebrew, Jewish and Christian Eschatology*. London, 1899. О христіанскихъ тенденціяхъ въ раннемъ христіанствѣ, кроме старой *Geschichte des Chiliasmus* Корроди, см. Robertson. *Regnum Dei*. New edit. London (1903) и Афионовъ. *Анлизамъ первыхъ трехъ вѣковъ христіанства въ Прав. Союзѣ* вѣдѣе. 1875, ч. 2.

пище пищи, столько же необходимо и дѣло, по мѣрѣ силъ» ⁴⁴¹). «Знающій какое-либо художество не долженъ оставлять его, пренебрегать тѣмъ, что уже приобретено; не знающій же долженъ, по одобренію свѣдущихъ совѣтниковъ, избрать себѣ какое-либо дѣло; избравши же, быть внимательнымъ къ своей работѣ, заботиться о ней съ любовью и съ нелицемерною тщательностью, съ внимательнымъ попеченіемъ, какъ бы надзиралъ за нимъ самъ Богъ: совершать ее безупречно, ... помогая и другому въ другихъ художествахъ» ⁴⁴²). «Кто поспѣшаетъ къ совершенству, тому свойственно заниматься руководіемъ день и ночь» ⁴⁴³). Цѣль же труда опредѣлена такъ: «работать не для того, чтобы издѣліемъ своимъ удовлетворять своимъ потребностямъ, но чтобы исполнить заповѣдь Господа, сказавшаго: «взалакхся. и дасте ми ясти»... Посему каждый въ дѣлѣ своемъ долженъ поставлять цѣлю вспоможеніе нуждающимся, а не собственную свою потребность. Ибо такимъ образомъ, избѣжить осужденія за самолюбіе и пріять благословеніе за братолюбіе» ⁴⁴⁴).

Къ этимъ соображеніямъ великаго воспитателя восточнаго церковнаго сознанія о томъ, что только трудомъ создается право личности на пропитаніе ⁴⁴⁵), но вмѣстѣ съ тѣмъ трудомъ же выполняется правильно и обязанность благотворенія ближнему ⁴⁴⁶),—у одного изъ руководителей западнаго церковнаго сознанія, у блаженнаго Іеронима, присоединяется еще указаніе на высокое, духовно-воспитательное значеніе физическаго труда, какъ на могучее пособіе аскетической дисциплины: «въ похотяхъ (пребываетъ) всякая душа праздная; не должно тебѣ удаляться отъ работы потому, что (ты), по милости Божіей, ни въ чемъ не нуждаешься: тебѣ должно трудиться со всеми для того, чтобы при работѣ ни о чемъ другомъ не думать, кромѣ того,

⁴⁴¹) Правита. пространно изложенныя. Вопр. 37. Творенія Василія Великаго. Изд. 4. Св. Троицк. Лавра. V, 147—148.

⁴⁴²) Тамъ же, вопр. 41. V, 155—156. ⁴⁴³) Вопр. 42. V, 157—158.

⁴⁴⁴) Тамъ же.

⁴⁴⁵) Блаж. Іеронимъ. Письмо 47 къ Марку пресвитеру: „каждый день, собственными руками, въ потѣ лица снискиваемъ себѣ пропитаніе, помня изреченіе апостола: „аще кто не хошетъ дѣлати, виже да яст“. Творенія. Изд. 2. Кіевъ. 1893. I, 49.

⁴⁴⁶) „Хотя бы ты все имѣніе раздала на бѣдныхъ, у Христа ничто не будетъ такъ дорого, какъ то, что ты собственными руками сдѣлаешь... въ пользу бѣдныхъ“. Письмо 106 къ Деметриадѣ. III, 340.

что относится къ служенію Господу» ⁴⁴⁷); «надо заниматься какимъ либо дѣломъ, чтобы дьяволъ всегда заставлялъ насъ занятыми» ⁴⁴⁸)... «Нужное для потребностей должно готовить не столько по нуждѣ въ содержаніи, сколько для спасенія души, да не блуждаетъ умъ въ помыслахъ погибельныхъ» ⁴⁴⁹).

Еще энергичнѣе выступаетъ Златоустъ на защиту труда. Вопреки античному презрѣнію, въ пламенныхъ рѣчахъ возвѣщаетъ онъ достоинство «брата-труженика», находя простого ремесленника заслуживающимъ большаго удивленія и почета, чѣмъ тунеядца, владыку тысячъ рабовъ. Съ гордостію указываетъ онъ сынамъ труда на ихъ «сотоварищей» по руководѣнію, на «друзей Христовыхъ», апостоловъ первопрестольныхъ ⁴⁵⁰); указываетъ и на Самого Христа: «вдишь ли, въ лицѣ насъ ради обнищавшаго Господа, (вдишь ли) нищету, матеръ богатства? Онъ принялъ и видъ раба, не одну только природу раба» ⁴⁵¹)... «Не тѣмъ, кто работаетъ, должно слѣдовательно стыдиться, а дармоѣдамъ, ничего не дѣлающимъ. Не въ праздности мудрость, а въ жизни, въ коей мѣлъ насущный достойно заслуженъ личнымъ трудомъ. Счастливы и почтенны труженики, ибо жизнь трудовая очищаетъ сердца ихъ и укрѣпляетъ души» ⁴⁵²). «Не преступленіе стоять на рынкѣ и работать. Оставаясь дома, грабить чужое—вотъ преступленіе!.. Ты работаешь на рынкѣ; ты ремесленникъ: тутъ нѣтъ ничего худого; напротивъ, похвально, что ты честнымъ трудомъ добываешь себѣ пропитаніе... Постыдно жить въ праздности,.. въ ремеслѣ же нѣтъ стыда» ⁴⁵³).

Самъ проникнутый глубокимъ состраданіемъ къ униженнымъ и обездоленнымъ, св. Григорій Богословъ старается возбудить то же чувство во всѣхъ людяхъ, обращаясь къ нимъ какъ «къ братьямъ и соучастникамъ въ бѣдности, ибо всѣ мы (отъ природы) бѣдны и имѣемъ нужду въ благодати Божіей» ⁴⁵⁴). «Если важнѣйшею заповѣдью должно почитать любовь», говоритъ онъ, «то превосходнѣйшую часть ея должна

⁴⁴⁷) Тамъ же. ⁴⁴⁸) Письмо 101 Руетику. III, 278.

⁴⁴⁹) Тамъ же, 278—279. ⁴⁵⁰) На 1 Кор. Беседа 20, 6.

⁴⁵¹) Беседа на слова: „аще кто во Христв—нова тварь“. Творенія (СПБ. 1906) XII, 922.

⁴⁵²) Толкованіе на 1 Кор., 5, 6. ⁴⁵³) Тамъ XII, стр. 913—914.

⁴⁵⁴) Слово 14. О любви къ бѣднымъ. Творенія св. Григорія Богослова. Изд. 3. Москва, 1889. II, 3.

составлять любовь и состраданіе къ бѣднымъ... ко всѣмъ бѣднымъ... ко всѣмъ по какой бы то ни было причинѣ страждущимъ... ибо всѣ мы—едино въ Господѣ» ⁴⁵⁶). Исходя изъ общаго многимъ Отцамъ Церкви взгляда на собственность не какъ на иѣнность, всецѣло и безусловно принадлежащую ей владѣльцу, а какъ на благо, только ввѣренное ему Богомъ для распредѣленія излишка, сверхъ лично необходимаго, между немущими ⁴⁵⁶), св. Григорій въ увлекательныхъ чертахъ набрасываетъ картину первобытнаго равенства правъ всѣхъ людей «на всѣмъ въ изобиліи дарованныя первыя потребности жизни, кои ни власти не подлежатъ, ни закономъ не ограничиваются... но предложены всѣмъ и каждому въ богатой мѣрѣ». Указавши же затѣмъ на «безумное» нарушеніе этого «ровнаго разданія даровъ Божиихъ» властолюбіемъ и корыстью, онъ приглашаетъ «вспомнить о благородствѣ естества человѣческаго» и «закону властителя противопоставить законъ Создателя», «помочь природѣ, почитать первобытную природу, покрыть безчестіе, нанесенное роду нашему», а именно: «подкрѣпить въ нуждѣ, облегчить участь удрученнаго несчастіемъ, подражая милосердію Божию» ⁴⁵⁷). И средство для этого благороднаго подвига опять—трудъ.

А слѣдствія, а результаты такого отношенія къ труду и къ его произведеніямъ, къ имущественнымъ благамъ? Отвѣтъ выслушаемъ изъ устъ Лактанція. «Иной, можетъ быть, спроситъ: «развѣ иѣтъ у васъ бѣдныхъ и богатыхъ, слугъ и господъ? и развѣ не полагаете вы различій въ состояніяхъ?»— Всѣ мы называемся братьями, потому что считаемъ себя другъ другу равными.. Хотя у насъ и есть отличія по тѣлу, но мы служащихъ нашихъ именуемъ по духу братьями, служащими, какъ и мы, одному и тому же Богу... Господа и слуги, богатые и бѣдные, равны между собою по служенію душъ своихъ... Люди превозносящіеся и гордящіеся на землѣ суть самыя низкіе и презрѣнныя въ очахъ Божіихъ... Кто у людей будетъ слыть простымъ и низкимъ, тотъ у Бога почитается

⁴⁵⁵) Тамъ же, стр. 9.

⁴⁵⁶) Тамъ же, II, 34: „не будемъ неправедными распорядителями ввѣреннаго намъ“. Объ этомъ вопросѣ, кромѣ литературы, приведенной въ примѣчаніи 429-мъ, см. Экземплярскій. Ученіе древней церкви о собственности и милостынѣ. Кіевъ, 1910.

⁴⁵⁷) Грн. Бог., II, 25—27.

высокимъ и отличнымъ» ⁴⁵⁵). Сообразно съ этимъ имущество есть «жертва Богу»; «богатство—порокъ, если употреблять его дурно, и добродѣтель, если управлять имъ хорошо» ⁴⁵⁶). Но въ чемъ такое, должное, управление?—«Довольствоваться малымъ изъ того, что есть и что нужно для жизни, и удѣлять нѣчто также изъ него, насколько можно, въ пользу нуждающихся» ⁴⁵⁷). Наконецъ, у Амвросія слодныя воззрѣнія складываются въ еще болѣе величавую концепцію духовнаго единства и солидарности вѣрующахъ въ мысли, въ чувствахъ и въ дѣлѣ. Если мы «родимся скорѣе ради міра, чѣмъ ради самихъ себя» ⁴⁵⁸) и если все человѣчество есть подобіе организма ⁴⁵⁹).—ясно, что и всѣ его члены связаны единствомъ образа, единствомъ обязанностей, единствомъ, наконецъ, судьбы ⁴⁶⁰). Проще: «мы всѣ—братья, какъ бы единоутробные братья, рожденные отъ одного и того же отца (Бога) и одной и той же матери (земли)» ⁴⁶¹).

Эти воззванія, эти пламенные хвалы и смѣлыя обличенія не пребыли одними словами; эти примѣры великихъ учителей не остались безъ подражанія. Въ области чисто-христіанской, въ жизни церковной различія «раба и свобода», богатаго и убогаго дѣйствительно исчезли: трудившіеся руками своими стали наставниками народовъ; въ лицѣ Каллиста рабъ взошелъ на кафедру первосвященника римскаго; и тогда какъ язычники глумились надъ тѣмъ, что послѣдователи новой вѣры были преимущественно люди низкихъ профессій и позорныхъ разрядовъ труда ⁴⁶²), христіане гордились своимъ участіемъ

⁴⁵⁵) Lactant. Divin. Institution. V, 16.

⁴⁵⁶) Тамъ же, VI, 17.

⁴⁵⁷) Тамъ же, V, 23. Объ этическихъ и социальныхъ убѣжденіяхъ Лактанція—Садовъ. Древне-христ. церковь, писатель Лактанцій. СПб. 1895, 208 сл. и Pichon. Lactance. Paris, 1901, 130 ss.

⁴⁵⁸) Ambros. Exposit. in Ps. 118. serm. 10, 7.

⁴⁵⁹) Ambros. De Noë, 20, 71.

⁴⁶⁰) Въ томъ смыслѣ люди всѣ—„consortes et conformes“. De offic. ministr. I, 11, 36.

⁴⁶¹) De Noë, 26, 94. De Abrah. II, 6, 28. Объ этическомъ и социальномъ ученіи Амвросія см. Niederhuber. Die Lehre des heil. Ambrosius vom Reiche Gottes auf Erden. Mainz, 1904. Ewald. Der Einfluss d. stoisch-epicureanischen Moral auf d. Darstellung der Ethik bei Ambrosius. Leipzig, 1881 и Reeb. Die Grundlagen des Sittlichen nach Cicero und Ambrosius. Zweibrücken, 1876. Förster. Ambrosius. Halle a. S. 1884, 175 ff.

⁴⁶²) Такъ Цельсъ у Ориг. Противъ Цельса. III, 18; 44: 50: 55: отвѣтъ Оригена о томъ, что христіанство „никого не отвергаетъ“, что оно „всѣхъ

именно въ этомъ, ручномъ трудѣ и ему отдавали, какъ разъ

дѣлаютъ достойными Бога—тамъ же, III, 48; 49 и слл. Впрочемъ, и христіанскіе писатели удостоверяютъ преимущественное распространѣніе новаго ученія среди городскихъ слоевъ населенія: Климентъ Римскій (Посл. къ Коринѣ. гл. 42, 4) говоритъ о проповѣди какъ въ селахъ, такъ и въ городахъ: Оригенъ (Противъ Цельза, III, 9) ставитъ на первомъ мѣстѣ города: (проповѣдники) „обходятъ не только города, но и селенія, даже мѣстечки“; Тертуліанъ (Ad iheros. II, 4) указываетъ на „самыя бѣдныя мѣстности“, какъ на преобладающія мѣста жительства христіанъ въ городахъ.—Принадлежность богатыхъ и знатныхъ къ новой вѣрѣ отмѣчается какъ явленіе сравнительно рѣдкое (Tertull. Apolog. I; однако уже Іустинъ (1 Apolog. 67) упоминаетъ о „достаточныхъ“ изъ христіанъ; а Припей (Adv. haer. IV, 30, 1) прежней любознательности обратившихся въ христіанство противопоставляетъ имъ послѣдующее равнодушіе къ приобретенію имущества или какъ явленіе поодвѣвшее (Евсвій. II. Ц. V, 21. Оригенъ. Прот. Цельза. III, 9.—Тертуліанъ (Apolog. 42) удостоверяетъ бойкое участіе христіанъ „въ жизни форума, рынковъ, бань, лавокъ, мастерскихъ, скотныхъ дворовъ, ярмарокъ, въ судоходствѣ, земледѣліи и торговлѣ“. Постановленія апостольскія (IV, 2) гребуютъ доставленія работы мастеру и инструментомъ обучающимся мастерству. Василий Великій (Правила простр. излож., вопр. 38. V, 151—2) даетъ цѣлую сравнительную расцѣнку различныхъ ремеселъ и занятій, приличествующихъ ведущимъ „мирную и безмолвную жизнь“, отдавая предпочтеніе земледѣлію (ср. Іеронимъ. Письмо 101 Рустику, гдѣ наиболее одобряется (для монаховъ же) огородничество, плодководство, пчеловодство и шпетеііе). Августинъ (De opor. monach. 25, 33) „лѣтнимъ мастеровымъ“ противопоставляетъ „трудюлюбивыхъ“ (въ ручномъ трудѣ) сениаторовъ, старшихъ монахами. Древнія надписи и изображенія также обильно свидѣтельствуютъ о занятіяхъ первохристіанъ ремеслами и рукодѣльемъ: Gruppe, Kulturgeschichte der römisch. Kaiserzeit. II, 62. Интересный подборъ такихъ надписей у Armellini. Lezioni di Archeologia cristiana. Roma (1898), 31 sqq; изъ нихъ видно, что христіане ничуть не стыдились даже такихъ профессій, какъ свинопасъ; „они выполняли всѣ ремесла и занятія, не исключая самыхъ низкихъ, самыхъ бѣдныхъ вознагражденіемъ“, ib. 41. Объ изображеніяхъ символовъ и орудій профессій на надгробныхъ памятникахъ въ смыслѣ одобрительномъ, какъ и на надписяхъ,—тамъ же, 41—42. Особенно рекомендовалось рукодѣліе женщинамъ, напр., Климентъ Алекс. Paedag. III, 10; II; Іеронимъ, письмо 116. Тв. III, 340; объ усердіи христіанокъ къ ручному труду, главнымъ образомъ ради средствъ для дѣлать милосердія,—Ambrosius. De virg. I. c. 10; III, c. 4; ср. Wilpert. Die gottgeweihten Jungfrauen in den ersten Jahrhunderten der Kirche. Freiburg i. B. 1892, 32—33; надписи, сюда относящіяся.—у Armellini, op. cit. и у Marucchi. Le catacombe romane. 2 ediz. Roma, 1905. Въ качествѣ интереснѣйшаго сравненія съ соответствующею стороною языческаго быта и античной психологіи см. Kaufmann. Die sepuleralen Jenseitsdenkmäler der Antike und des Urchristentums. Mainz. 1900

въ противоположность буддистамъ, рѣшительное предпочтеніе передъ торговлею ⁴⁶⁶).

И прилежаніе къ труду вмѣнялось въ обязанность не однимъ мірянамъ и не ими одними усвоилось. Именно въ этомъ отношеніи христіанское духовенство вообще, монашество въ особенности, явилось противоположностію буддѣйской сангѣ. Послѣдняя предоставляла трудъ мірянамъ, а сама жила на ихъ подаванія. Христіанскіе пастыри, начиная съ апостоловъ, ставили правиломъ содержать себя личнымъ трудомъ, «дабы никого не отягощать». Отъ лица первоучителей этотъ завѣтъ передается вождямъ церковнымъ и въ послѣдующую пору ⁴⁶⁷); и если бы требовалось приводить предписанія учителей Церкви, куда относящаяся и касающаяся лицъ духовнаго званія, намъ пришлось бы повторить большинство текстовъ, уже приведенныхъ нами по поводу мірянъ, ибо не къ однимъ

⁴⁶⁶) Очевидно—по двумъ причинамъ: во 1) потому, что торговля, какъ полагали, влечетъ къ божьбѣ, ко лжи и обману (свидѣтельство въ этомъ смыслѣ въкаторые усматриваютъ у Ермы: залов. III, 3, ср. Клим. Алек. Paed. III, 11), а во 2) потому, что она поощряетъ корыстолюбіе. Приней (IV, 30, 1) смотритъ еще на прибыль отъ торговли какъ на нѣчто естественное, извнняя ее однако лишь какъ средство для пропитанія. Климентъ Александрийскій (Paedag. III, 11) уже запрещаетъ запросъ въ цѣнѣ сверхъ дѣйствительной стоимости продаваемаго. Тертуліану торговля противна какъ ало, непзбѣжное, пока существуетъ корысть (De idol. 11); Лактанцій (Div. Instit. V, 18) замѣчаетъ, что мудрецы торговлею не занимаются. Амвросій называетъ ее „ведостойнымъ способомъ получать доходы неправедными путями, воспламеняясь сребролюбіемъ за счетъ чьего либо разоренія“ (De offic. ministr. III, 3, § 57: „праведный не захочетъ торговать, потому что заботитъя о барышахъ—дѣло не честности, а лукавства“ (III, 6, § 37); барышничество же на хлебныхъ продуктахъ—„изобрѣтаніе нечестія, не то грабительство, не то ростовщичество“ (III, 6, § 41), совершенно недозволительное для духовныхъ лицъ, которыя, и по мнѣнію Іеронима (Письмо 49 (52) къ Непоціану Т. II, 58), должны бѣжать отъ наживы, какъ отъ чумы. Наоборотъ. Златоустъ, осуждая лживость и обманчивыя клятвы торговцевъ, не находитъ все же возможнымъ безусловно осудить торговлю (На псал. 70-й бесѣда I, 17),—мнѣніе, къ которому примыкаетъ и Августинъ, отдавая однако ремесленному труду предпочтеніе передъ торговлею (De orate monachorum, с. 15). Нерасположеніе церковной власти къ торговлѣ выразилось въ запрещеніи Льва Великаго кающимся заниматься ею, вслѣдствіе „трудности избѣжать при ней грѣха“ (Epist. 147.) Позднѣйшія постановленія Церкви объ ограниченіи и полномъ воспрещеніи торговли клирикамъ собраны въ указанной выше статьѣ Функа, Abhandlungen. II, 72 ff.

⁴⁶⁷) Постан. апост. II, 63.

мірянамъ, но и къ пастырямъ, но, и къ инокамъ, и даже къ пнмъ, мѣстами, по преимуществу, относятся всѣ эти внушенія къ трудолюбію, исходившія изъ устъ Василія Великаго, Амвросія, Іоронима, Августина ⁴⁶⁸) и другихъ, а позднѣе изъ устъ творцовъ христіанской аскетической дисциплины.

Именно въ этой средѣ убѣжденіе въ достоинствѣ труда, его необходимости въ смыслѣ нравственной обязанности, его пользы для дѣлъ милосердія и въ качествѣ пособія при выправкѣ силы духа, подверглось особенно интензивной провѣркѣ на опытѣ личномъ и коллективномъ, оказало могучее вліяніе на строй монашеской и подвижнической жизни, а чрезъ нее, путемъ примѣра, оказало широкое воздѣйствіе и на жизнь мірянъ и, въ итогѣ, принесло обильные плоды, глубоко повліявшіе на общій ходъ міровой культуры. въ совершенную противоположность иночеству буддійскому, не заявившему себѣ съ этой, всемірно-исторической трудовой стороны, рѣшительно ничѣмъ активнымъ. Если прогрессъ свроепейской цивилизации со времени упадка римской имперіи въ значительной степени своимъ осуществленіемъ обязанъ проповѣди и живому примѣру труда христіанскою аскетикою, то, наоборотъ многовѣковой «глубокій сонъ» Дальняго Востока въ не меньшей степени связанъ съ расслабляющимъ, апатичнымъ отношеніемъ къ труду буддійскаго монашества. Для болѣе убѣдительнаго выясненія этой существенной противоположности приведемъ нѣсколько подтверждающихъ ее свидѣтельствъ изъ области свято-отеческой письменности.

Въ преданіяхъ свято-отеческихъ призывъ иноковъ къ труду идетъ съ самого неба: Антоній Великій былъ наученъ будто бы ангеломъ труду, какъ вѣрному средству противъ дурныхъ помысловъ и унынія ⁴⁶⁹); точно такъ же въ числѣ правилъ подвижническаго житія, начертанныхъ на мѣднои дщицѣ, врученной будто бы ангеломъ же преподобному Пахомію ⁴⁷⁰),

⁴⁶⁸) De opere monachorum, во многихъ мѣстахъ, напр. гл. 5, 9, 10, 14, 15.

⁴⁶⁹) Достопамятныя сказанія о подвижничествѣ святыхъ и блаженныхъ отцовъ. 4 изд. СПб. 1871, стр. 3. Объ этомъ памятникѣ, издаваемомъ еще Котелеріемъ въ Escl. Græc. Monumenta. I. 338 sqq. см. (въ отношеніи къ Антонію Великому) Лобачевскій. Съ Антоніемъ Великимъ. Одесса, 1906. 189 слл.

⁴⁷⁰) Палладій. Лавсикъ. гл. 34 (=38), изд. 3. СПб. 1873. 147 слл. и Соломенъ Н. П. III. 14. Во всѣхъ живеописаніяхъ это поддѣйшее ска-

значилось: «назначай имъ (инокамъ) труды, соразмѣрные съ силами каждаго»⁴⁷¹⁾. Сообразно съ этимъ благочестивымъ преданіемъ, общеобязательный трудъ введенъ былъ во всѣ монашескіе уставы и въ ту, твердо соблюдавшуюся практику, которая предшествовала редакціи уставныхъ правилъ. Такъ, по тому, до сихъ поръ еще не домысленному въ своемъ авторскомъ и хронологическомъ составѣ сборнику правилъ, который приписывается преп. Пахомію и его ближайшимъ продолжателямъ, Орсісію и Феодору Освященному⁴⁷²⁾, «за исключеніемъ времени, посвящаемаго молитвословію», все остальное предписывалось употреблять преимущественно на работу»⁴⁷³⁾. Наставленія аввы Орсісія, предостерегая отъ вреда «обязываться куплями жптейскими», внушаютъ однако же: «потрудимся, какъ добрые воины Христовы»⁴⁷⁴⁾. Въ правилахъ другого продолжателя дѣла преп. Пахомія, въ правилѣ отца Коутскаго подвижничества Шенуди (Шнуди)⁴⁷⁵⁾ трудъ былъ не только всѣмъ инокамъ предписанъ, но и распределенъ и регулированъ до малѣйшихъ подробностей⁴⁷⁶⁾. Въ правилахъ Серапіона, Макарія, Пафнютія и другихъ 34 старцевъ отъ третьяго часа до девятаго приказано работать, «трудолюбно занимаясь рукодѣліемъ»⁴⁷⁷⁾; въ другомъ правилѣ—отъ 2-го часа до 9-го, «дабы не заводилось пустословіе

заніе не упоминается, и составленіе устава приписывается самому преподобному

⁴⁷¹⁾ Тамъ же, и Древніе иноческіе уставы, собранные еп. Теофаномъ, М. 1892, 15.

⁴⁷²⁾ Египетская версія, считающаяся лучшей, издана въ *Annales du Musée Guimet*, T. XVII. *Historia et critica различнѣхъ редакцій правилъ у Ladeuze. Étude sur le cénobitisme pachomien*, Louvain, 1898, 256 ss; (гер. Grütznacher, *Pachomius u. das älteste Klosterleben*, Freiburg i. B. 1896, 116 ff). А. П. Лебедевъ, Коптскіе и арабскіе источники по исторіи древней, преимущественно египетской Церкви и его же Новые и старые источники исторіи первоначальнаго монашества въ Богосл. Вѣстникъ 1892, Янв. и Апр. Архим. Падладій, Св. Пахомій Вел. и первое иноческое общезаніе. Казань, 1899. Введеніе (обозрѣніе источниковъ).

⁴⁷³⁾ Древн. иноч. уставы, стр. 119. ⁴⁷⁴⁾ Тамъ же, 176.

⁴⁷⁵⁾ О немъ см. интересную по матеріаламъ книгу Amelineau, *Les Moines égyptiens. Vie de Schnouadi*, P. 1889, испорченную скептическимъ направленіемъ автора. Объ уставѣ Шенуди—Ladeuze, 305 ss.

⁴⁷⁶⁾ Ladeuze, 321 ss. и Amelineau, 94 ss., гдѣ дава интересная картина молитвеннаго и трудового строя ариѳіекихъ монастырей Шенуди; числившихъ въ себѣ 2,200 иноковъ и 1,800 инокинь.

⁴⁷⁷⁾ Древн. иноч. уставы, 197, 198.

и всё помышления были бы у Бога» ⁴⁷⁸). Въ тѣхъ же размѣрахъ требуютъ «неутомимость въ трудахъ» правила св. Макарія Александрійскаго ⁴⁷⁹), по соображенію, являющемуся полною противоположностью иноческому уставу буддійскому: «монахъ мудрый дѣлаетъ своими руками и пріобрѣтаетъ себѣ каждодневное содержаніе; въ прибыль же у него идутъ молитвы и посты. А кто получаетъ содержаніе отъ другого, какая ему польза отъ молитвы и бдѣнія? Онъ всегда голъ, какъ худой наемникъ» ⁴⁸⁰). Съ воззрѣніями устава Василия Великаго на трудъ мы уже отчасти знакомы. Здѣсь также руководящимъ началомъ признаю, что проходящимъ иноческую жизнь приличествуетъ только тотъ способъ пропитанія, который предложенъ Апостоломъ: «да своими руками дѣлающе, благообразно свой хлѣбъ ядятъ» и получаютъ возможность и немощнымъ братіямъ подавать довольство ⁴⁸¹). Желаящимъ освободиться отъ обязанности работать великій учитель противопоставляетъ «волю Божию на то, чтобы алчущаго напитать, жаждущаго напоить, нагого одѣть и проч.», а это дѣлаетъ «совершенно необходимымъ повиноваться ученію Апостола: «паче да труждается, дѣлая своими руками благое, да имать подавать требующему» (Еф. 4, 28). «Явно, что, (хотя) совершенно запрещается хлопотать или работать ради себя. (однако же), по заповѣди Господней, надобно тѣмъ усерднѣе хлопотать и работать ради потребности ближняго» ⁴⁸²). Въ общежительномъ уставѣ Іоанна Кассіана предписаніе «почти ни одной минуты не оставаться празднымъ и никогда не полагать конца умному дѣланію сочетается съ правиломъ «упражнять и силы тѣлесныя», такъ какъ «онѣ уравниваютъ выгоды внѣшняго человѣка съ пользами внутренняго, скорымъ движеніямъ сердца и непостоянному волненію помысловъ противопоставляя тяжесть руководѣнія, какъ крѣпкій какой-нибудь непоколебимый якорь, чтобы... легкоподвижное и быстро всюду парящее сердце... могло удерживаться... въ безопаснѣйшей пристани... и охранялось бы даже отъ всякаго пустого и празднаго помысла» ⁴⁸³).

⁴⁷⁸) Тамъ же, 201, 202, 204.

⁴⁷⁹) Тамъ же, 206, 207.

⁴⁸⁰) Тамъ же, 210.

⁴⁸¹) О подвижничествѣ. Твор. V, 60 и Правила, пространно изложены, вопр. 37.

⁴⁸²) Правила, кратко изложенныя, вопр. 207. Ср. Morison. St. Basil and his Rule. Oxford, 1912, 79 sqq.

⁴⁸³) Іоаннъ Кассіанъ. О правилахъ общежительныхъ монастырей. Кн. II. гл. 14. Писанія. Изд. 2. М. 1892, 20.

Таковы были предписанія восточныхъ законоположниковъ иноческаго и отшельническаго житія о трудѣ. Правила эти съ самаго начала вліяли и на Западъ, восхищавшійся великими подвижниками Востока и силившійся подражать имъ. Блаженный Августинъ, восторженно восхваляя ихъ, ставитъ въ примѣръ Западу и ихъ отношеніе къ труду ⁴⁸⁴⁾ и самъ вдохновляется имъ въ своемъ наставленіи гиппонскимъ монахинямъ ⁴⁸⁵⁾, представляющемъ какъ бы набросокъ устава, существенно повліявшаго на уставъ св. Венедикта ⁴⁸⁶⁾. Специальную же апологию иноческаго труда Августинъ далъ въ особомъ трактатѣ, на который мы уже ссылались ⁴⁸⁷⁾. Импульсъ, сообщенный Августиномъ, въ данномъ отношеніи сталъ рѣшающимъ для западнаго иночества послѣ того, какъ эти внѣшенія были включены Венедиктомъ Нурейскимъ въ его уставъ: предписаншій «рано утромъ работать отъ 1-го часа до 4-го... въ половину осьмого—опять за работу, и работать до вечера, и не скорбѣть, если, по мѣстнымъ обстоятельствамъ или по бѣдности, нужно бываетъ усилить работу; ибо то и монахи, когда живутъ трудами рукъ своихъ» ⁴⁸⁷⁾.

Таковъ единодушный хоръ отцовъ христіанской аскетики въ пользу достоинства и необходимости труда. Попытки разногласія бывали, конечно, и не по однимъ внѣшеніямъ лѣши, но и по искаженію убѣжденія въ превосходствѣ созерцательной жизни надъ дѣятельною; но ораспѣвшая изъ этихъ попытокъ, въ лицѣ секты массалианъ («молящихся» — только молящихся, а не трудящихся) или евхитовъ ⁴⁸⁸⁾, встрѣтила энергичный и дружный оппоръ Василія Великаго, Кирилла Александрійскаго ⁴⁸⁹⁾, Епифанія ⁴⁹⁰⁾, Августина ⁴⁹¹⁾, да и самихъ подвижниковъ, какъ, на примѣръ, того синайскаго аввы Сильвана, который претендовавшихъ на степень «чисто-духовныхъ» существъ оставлялъ безъ всякой пищи, дабы убѣдить

⁴⁸⁴⁾ Augustin. De moribus Ecclesiae catholicae, c. 31.

⁴⁸⁵⁾ August. Epist. 221.

^{486a)} Besse. Les moines de l'Afrique romaine P. 1903. II. 24—27.

⁴⁸⁶⁾ Augustin. De opere monachorum.

⁴⁸⁷⁾ Древн. иноч. уставы, 633. Это напоминаетъ нареченіе аввы Іовина Колова: „Что есть монахъ? — Труженикъ, ибо монахъ всегда работаетъ до утомленія“. Достопамятныя сказанія о подвижничествѣ святыхъ и блаженныхъ отцовъ. Изд. 4. Спб. 1871, 155.

⁴⁸⁸⁾ О нихъ Епифаній. Прот. ересей. Вресь 80. Твор. (1882) V, 292 сл.

⁴⁸⁹⁾ Cyrill. Alex. Adv. anthropomorphitas. Migne. LXXVI. 1076—1078.

⁴⁹⁰⁾ Епифаній, I. c. ⁴⁹¹⁾ Augustin. De opere monachorum.

илъ въ томъ, что «и Марія не можетъ обойтись безъ Мар-
ены» ⁴⁹²). У творцовъ подвижнической дисциплины, напримѣръ,
у Антонія Великаго или у преподобнаго Пахомія, временныя
колебанія, что предпочесть: дѣятельные ли труды милосердія
къ ближнему, или жизнь, всецѣло отданную молитвенному и
созерцательному подвигу, разрешались конечнымъ уравновѣ-
шиваніемъ одной аскетической обязанности съ другою и ихъ
гармоническимъ сочетаніемъ и объединеніемъ ⁴⁹³). Въ томъ
же смыслѣ и душѣ многократно высказывались и другіе «пу-
стынные» отцы, то уподобляя, какъ авва Агаѳопъ, труды тѣ-
лесныя листвѣ здороваго дерева, а подвиги жизни духовной
его плодамъ ⁴⁹⁴), то, какъ блаженный Памво, на примѣръ
двухъ братьевъ, изъ коихъ одинъ посвятилъ себя отшельни-
ческому подвижничеству и молитвѣ, а другой дѣламъ дѣя-
тельнаго милосердія въ общежительной обители, указывая,
что оба пути приводятъ въ рай ⁴⁹⁵), то, поучая, какъ св.
Пафнуцій, «не презирать никого въ здѣшнемъ мірѣ.—будь
то разбойникъ или комедіантъ, вродой ли земледѣлецъ, же-
натый ли человекъ, купецъ ли, преданный торговлѣ, (ибо)
во всѣхъ родахъ жизни найдутся души, угодыя Богу... и
ясно, что угоды ЕМУ не столько тогъ или иной родъ жизни
или вышнее поведеніе, сколько чистота и внутреннее распо-
ложеніе сердца и нравственное достоинство поступковъ» ⁴⁹⁶).

Подъ вліяніемъ этихъ убѣжденій и предисказаній развитіе
трудовой дѣятельности всюду неотлучно сопровождало ростъ
яноческой жизни. На ранней зарѣ ея, въ многочисленныхъ и

⁴⁹²) Достопам. сказанія. Изд. 4 (1871), стр. 369—370. Сходный урокъ
даетъ авва Лукій въжитамъ, похваляющимся, что они не занимаются ру-
кодѣліемъ, такъ какъ непрестанно молятся. „Ужели вы и не вдите?“—
спросилъ старецъ. „Видимъ“, — отвѣчали они. „Кто же молится за васъ
тогда, когда вы вдите или спите? Я же, проводя цѣлый день въ работѣ
и молитвѣ (во время нея), зарабатываю около 16 (мелкихъ) монетъ:
двѣ изъ нихъ я подаю за дверь, а остальные употребляю на пищу.
Кто приметъ отъ меня двѣ монеты, молится за меня, когда я ѣмъ или
сплю. Такимъ образомъ, по милости Божіей, исполняю непрестанную
молитву“. Достоп. сказанія, 189—190.

⁴⁹³) Grützmacher. Pachomius, 44.

⁴⁹⁴) „Очевидно, мы должны имѣть все попеченіе о плодѣ, то есть
о храненіи ума; впрочемъ, для насъ нужно и лѣтственное одѣяніе и
украшеніе, то-есть трудъ тѣлесный“. Достоп. сказ. 42.

⁴⁹⁵) Лавсаикъ. (Изд. 3, 1873 г.) 15, стр. 50 и сл.

⁴⁹⁶) Руфинъ. Жизнь пустынныхъ отцевъ (1898) гл. 16, стр. 83.

многочисленных (до 7.000 человек!) монастырях, созданных под руководством или влиянием Пахомия Великого⁴⁹⁷⁾, а затѣмъ въ обителяхъ палестинскихъ⁴⁹⁸⁾ и сирійскихъ⁴⁹⁹⁾, мы уже встрѣчаемъ не только интенсивнѣйшее выполненіе единичнаго труда⁵⁰⁰⁾, по примѣру славнѣйшихъ, наиболѣе чтимыхъ отцовъ⁵⁰¹⁾, но и превосходную организацію труда кол-

⁴⁹⁷⁾ Обзоръ организаціи труда въ обителяхъ, созданныхъ преп. Пахоміемъ, или подражавшихъ его правиламъ, у Архим. Палладія, Пахомій Велик. 67 и сл.; Grünzacher. Pachomius, 132 ff; Schwietz. Das morgenländ. Mönchtum, I, 206—208. Ladewez, 294 ss.

⁴⁹⁸⁾ Архим. Феодосій. Палестинское монашество въ IV—VI вв. Кіевъ, 1899 г. (Сладкогѣвцевъ). Древнія палестинскія обители и прославившіе ихъ св. подвижники. Изд. Имп. Правосл. Палест. Общества. Спб. 1895—4 выпуска. Génier. Vie de St. Euthyme le Grand P. 1900.

⁴⁹⁹⁾ Гером. Анагосій. Историч. очеркъ сирійскаго монашества. Кіевъ, 1911. (Сладкогѣвцевъ). Древнія сирійскія обители и прославившіе ихъ св. подвижники. Спб., 1902. 2 выпуска. Общій обзоръ трудовъ восточнаго монашества данъ въ прекрасной книгѣ Besse. Les moines d'Orient antérieurs au Concile de Chalcedoine. P. 1900 355 кс.

⁵⁰⁰⁾ Авва Памва, на примѣръ, съ тѣхъ поръ, какъ пришелъ въ пустыню, „не проведъ ни одного дня безъ рукодѣлія, никогда не съѣлъ куска хлѣба, даннаго кѣмъ-нибудь даромъ“ и даже бесѣды вѣлъ, не оставляя работы. Лавсанъ, 10 стр. 39 указ. пат. Хузианскій пустынный преп. Афродисій за 30 лѣтъ своего отшельническаго житія неизмѣнно доставлялъ смотрителю монастырской гостиницы каждый мѣсяць по 90 корзинъ, сплетенныхъ своими руками. Древ. палестин. обители, III, 55. Стефанъ ливецъ „предоставляя въ распоряженіе врача больная ракомъ части тѣла для отсѣченія, не переставалъ работать руками, пребывалъ неподвижнымъ, какъ будто рѣзали чье нибудь чужое тѣло“. Лавсанъ, 28, стр. 133.—Очень распространены были среди подвижниковъ добавочный къ дневному, ночной трудъ, притомъ иногда—за другихъ, за болящихъ изъ братіи: трогательный примѣръ того и другого у Евфрема Сиріина. О томъ, какъ прибрѣтается человекомъ смиренномудріе, гл. 15 стр. гл. 29 и 57. Творенія Евф. Сир. Изд. 3. Серг. Посадъ, 1908. I, 363, 367, 375. Моисей (Муринъ) по вочамъ занимался трудной работой затовленія воды для слабосильныхъ изъ числа братіи. Лавсанъ, 22; пресвитерь Апеллій по ночамъ справлялъ кузнечную работу въ обитель. Руфинъ, гл. 15, стр. 74.

⁵⁰¹⁾ Пахомій Великій особенно усердствовалъ въ трудахъ ухода за больными и нищими. Иларіонъ, живя въ пустынѣ, ежедневно занимался земледѣльческимъ трудомъ. Nicetionus Vita Hilarionis Преп. Оръ нагадьялъ цѣлую рошу въ болотистой мѣстности для обезпеченія братіи древеснымъ матеріаломъ. Лавсанъ, 9, стр. 35. Руфинъ, гл. 2, стр. 26 Преп. Галактіонъ „никогда не видѣлъ бытъ празднымъ, но или дѣлалъ, что монастырю потребно, или молящеся“. О трудолюбіи Евфимія Великаго—Génier. St. Euthyme, 125, Саввы Освященнаго—Древнія палест. обители

лѣктивнаго въ общежитіяхъ ⁵⁰²), становившихся, благодаря этому, независящими ни отъ какой посторонней помощи источниками вещественныхъ средствъ своего существованія ⁵⁰³) и

III, 17. Преп. Пименъ сказалъ однажды: „здесь нѣтъ уже труда; поэтому пойду туда, гдѣ есть трудъ, и тамъ найду покой“. Достоп. сказ. 281. О „большомъ“ руководѣніи аввы Памвы, 311.

⁵⁰²) См. прим. 497. Особенною точностью въ опредѣленіи и выполненіи функций работы и поведенія во время нея отличаяся уставъ Шенуди; см. напримѣръ, описаніе детальной регламентаціи хлѣбопеченія у Amélineau. Hist. de Schouadi, 100 ss.: тоже примѣнительно къ оросительнымъ работамъ и къ жатвѣ: 104 ss. — Преп. Пахомію Грюдмадеръ, Pachomius, 132, признаываетъ прямо „геніальныя“ способности по организаціи труда. Но истиннѣ изумительно въ этихъ египетскихъ правилахъ и въ ихъ практикѣ можно сказать, непрерывное сочетаніе физическаго труда съ молитвою. Запрещены были не только смѣхъ или шутки во время работы, но и громкій разговоръ, каждое лишнее слово, каждый взглядъ въ сторону, поднятіе головы безъ надобности (Amélineau, l. c.). Во время въѣмо-монастырскихъ работъ соблюдалась строжайшая вышняя дисциплина: шестіе въ указанномъ порядкѣ, въ безмолвіи, въ повтореніи про себя текстовъ Св. Писанія и въ размышленіяхъ о вѣдхъ; ни глотка воды, выпитаго самовольно, безъ разрѣшенія начальствующаго, ни выдутія вазозы изъ ноги иначе, какъ опредѣленнымъ на то братомъ и опредѣленнымъ инструментомъ! И при всемъ этомъ — поученія, совокупныя молитвы и даже спрвленіе полнаго монастырскаго правила во время работъ въ болотистыхъ заросляхъ Нила. Древ. ноч. уставы, 122—124 и тамъ же, Житіе преп. Феодора Освященнаго, 78.

⁵⁰³) Въ этомъ смыслѣ Еввмій Вел. рѣшительно воспротивился намѣренію императрицы Евдокіи обезпечить его лавру щедрымъ даромъ, такъ же, какъ и отказывался онъ и отъ мелкихъ приношеній къ пользу его вуждающейся братіи. Génier. St. Euthyme. 128—129. По правиламъ сирійскаго аввы Рабулы въ обители не должно было быть ничего покупнаго, за исключеніемъ только самаго необходимаго. Les canons et résolutions canoniques de Rabboula, Jean de Tella, Cyrilaque d'Amid etc. trad. par Nau. Paris, 1906. (Правило Рабулы 10-е). Стремился же къ тому, чтобы и все необходимое было самодѣльнымъ: образцовою кивовіею въ этомъ смыслѣ была двандекая, руководимая аввою Исидоромъ: „широко обнесенная стѣнами, она вмѣщала въ себя просторныя помѣщенія, много колодезь и искусственно орошаемыхъ садовъ съ множествомъ разнаго рода фруктовыхъ деревьевъ, да и всего другого, необходимаго для жизни въ монастырѣ..., даже въ изобиліи, вслѣдствіе чего жившимъ тамъ инокамъ..., развѣ вступившимъ въ монастырь, никогда уже не приходилось обратно выходить изъ него... Только два старца имѣли разрѣшеніе свободно выходить и возвращаться въ обитель: они продавали надѣля братіи и приносили что-нибудь со стороны, если встрѣчалась надобность“. Руфинъ, гл. 17, стр. 84—85. Нитрійскіе иноки также почти все дѣлали своими руками; здѣсь даже странникамъ, по прошествіи недѣли, давалось какое-нибудь дѣло. Лавсанскъ, 7, стр. 28.

неоскудѣвавшими родниками безкорыстной помощи стороннимъ нуждающимся ⁵⁰⁴). Распредѣлены были точно часы труда; установлены дневные «уроки» его ⁵⁰⁵); обособлены и распределены виды работы ⁵⁰⁶); весь трудъ поставленъ подъ строгій, непререкаемый надзоръ особыхъ, опытныхъ руководителей ⁵⁰⁷),

Кивовія преп. Феодосія Великаго почти все необходимое для содержанія многочисленной братіи производила сама, за исключеніемъ недоступнаго ей по мѣстнымъ условіямъ. Древнія палестинскія обители. II. 109: 115.

⁵⁰⁴) Преп. Пахомій ввелъ правило „каждодневно раздавать бѣднымъ то, что оставалось отъ добываемаго трудами рукъ, не заботясь о завтрашнемъ днѣ“. Древн. иноч. уставы. Житіе преп. Пахомія. 18. Іоаннъ Кассіанъ, описывая порядки современныхъ ему восточныхъ монастырей, говоритъ: „тамъ всякій своимъ трудомъ и потомъ доставляетъ монастырю такой доходъ, что его достаточно бы было не только на умѣренное содержаніе его самого, но и на нужды многихъ другихъ... Себѣ же никто ничего болѣе не требуетъ, кромѣ двухъ паксимадій (сухихъ хлѣбцевъ, величиною съ булку) IV, гл. 14. Сказанія объ отшельныхъ подвижникахъ полны повѣствованіями объ отдачѣ ими всего своего заработка бѣднымъ и больнымъ (одинъ примѣръ изъ многихъ - преп. Аполлоній: Лавсаикъ. 14, стр. 49) По мысли Феодосія Великаго, кивовія должна быть приближенъ и мірекихъ нуждающихся и трудящихся: богомольцевъ, странниковъ, приютомъ больныхъ, дряхлыхъ, калѣкъ, сиротъ, словомъ, должна быть благотворительнымъ заведеніемъ, что и было осуществлено. Древ. палест. обители. II. 108—109; 114—115.

⁵⁰⁵) Ефремъ Сиринъ. О томъ, какъ приобретается смиренномудріе: Гл. 57. Такіе же „уроки“ въ обители Швудя: Amélineau, 97 и въ пахоніанскихъ кивовіяхъ. Древн. иноч. уставы, 120.

⁵⁰⁶) „Это были самыя разнообразныя работы, отъ черныхъ и ремесленныхъ до такихъ, которыя граничатъ съ изящными искусствами“. Иером. Анатолій. Сирійск. монашество. 91. Изъ одной (арабской) редакціи житія преп. Пахомія (Ann. du Musée Guimet XVII, 378) мы узнаемъ, что въ обители его, кромѣ преобладавшаго во всѣхъ монастыряхъ плетенія корзинъ и роговъ, „землянаго труда“ и хлѣбопеченія, заняты были своимъ дѣломъ портные, кузнецы, столяры, красильщики, кожевники, сапожники, дѣлатели поясовъ и покрывалъ, потопщики верблюдовъ и сторожа. Въ панопольскомъ монастырѣ (небольшомъ) было 15 портныхъ, 7 кузнецовъ, 4 плотника, 12 погонщиковъ, 15 сукновальщиковъ; занимались „всякимъ ремесломъ“ и воздѣлывали землю, работали въ саду, кто—на мельницѣ, кто на кузницѣ, кто въ кожевнѣ“... Лавсаикъ, 35, стр. 150—153. Въ обители Швудя „представлены были всѣ виды ремеслъ“: Amélineau. Vie de Schnoudi. 97.

⁵⁰⁷) У Швудя во главѣ кажлаго разряда работающихъ стоялъ распорядитель, у котораго были еще свои второстепенные ставленники-надзиратели. Amélineau, I. с. Въ приведенныхъ выше источникахъ объ организаціи монашескаго труда (въ египетскихъ, палестинскихъ и сирійскихъ кивовіяхъ) всюду проводилось это правило надзора и контроля

чтобы не вырождаться въ личное, излюбленное занятіе, въ своего рода вожделѣніе или же въ тщеславіе ³⁰⁸⁾, а съ другой стороны, чтобы не вдаваться въ погоню за излишествомъ производства ³⁰⁹⁾ или не напрягать чрезмерно силу труда-

надъ трудомъ. Василий Вел. (Сл. о подвижничествѣ 2-е, V 90) такъ формулируетъ его: „а работа ихъ должна быть въ распоряженіи какого-нибудь старца, засвидѣтельствованнаго по чистотѣ жизни, который распределитъ дѣла рукъ ихъ на нужныя потребности, чтобы исполнилась и заповѣдь, повелѣвающая въ потѣ и трудѣ добывать пищу, и благопристойность ихъ поведенія оставалась безукоризненною“. (аншу) работу нельзя было ни бросить, ни переимѣнить оезъ разрѣшенія зачашаго „урокъ“.

³⁰⁸⁾ Известный примѣръ строгаго осужденія Пахоміемъ монаха, изготовлявшаго сверхъ постановленной ежедневно одной рогожи, по двѣ, и другою на замѣну положенной работы нваю, по своему усмотрѣнію: Древн. иноч. уставы, 30—31, 33—34. „Не старайся показати себи искуснымъ во всякомъ дѣлѣ, чтобы не впасть тебѣ въ тщеславіе“, внушаетъ Ефремъ Сиринъ. О добродѣтели, къ младшему подвижнику. Поуч. 1-е. Т. I, стр. 255, изд. 5 (1908). Съ цѣлью противодѣйствія тщеславію и самоволію, налагались старцами такіе труды „послушанія“, которые на первый взглядъ могли малосмысленному наблюдателю казаться сданными и безцѣльными. тогда какъ подъ ними крылась истинная выработка самообузданія, послушанія и смиренія. Такъ св. Антоній обыкновенно вожпрещалъ спрашивать о цѣли и причинѣ назначаемаго труда и приказывалъ (напр., Павлу Препростому) иногда въ теченіе всего дня черпать воду изъ колодезя и выливать на землю, распылгать и снова сиптати корзинны, распаривать одежду и снова сивать ее, и т. п. Руфинъ. Жизнь пустыи. огцовъ. 110—111. Воспитательное значеніе имѣло также выношеніе несприятнаго труда. Въ этомъ смыслѣ авва Сисой внушалъ слабымъ волею: „не надо заниматься такимъ дѣломъ, которое для насъ пріятно“. Дослонам. сказанія, изд. 4, стр. 364. Мотивированное увѣщаніе на эту тему—у Василия Вел.: „подвижникъ должевъ въ низкія работы брать на себя съ великимъ стараніемъ и усердіемъ, зная, что все, дѣлаемое ради Бога, не маловажно, но велико духовно, достойно нечесъ“. Подвижн. уставы, гл. 23. V, 378—379. Вотъ почему одинъ опытный въ духовномъ руководствѣ старецъ пришедшаго въ его киновію монаха, превосносившагося высокою степенью своего внутренняго устроенія, опредѣлялъ части свиней: вотъ почему и Ефремъ Сиринъ (Въ полражаніи причаема. Тв. I, 134) писалъ: „трудящійся въ монастырѣ да не гнушается очищеніемъ отхожихъ мѣсть, потому что „ни мало не стыдно терпѣть ради благочестивыхъ“. Конъ гдѣ для „несприятныхъ“ работъ введена была недельная смѣна и очередь.

³⁰⁹⁾ У Пахомія Вел. излишнее огъ необходимаго для оратіи ежедневно раздавалось нуждающимся. Пунктъ 179-й устава тавенніотской обители гласилъ: „братію не должно повуждать представляти, слишкомъ много яздѣлій, чтобы умретенный трудъ располагалъ къ работѣ, а не оглакивать огъ нея. „Авва Орсісій, замѣтивши, что въ нѣкоторыхъ монасты-

щихся⁵¹⁰). Принята была во внимание экономія затратъ на работу⁵¹¹); введена точная отчетность по исполненію ея⁵¹²); а рядомъ съ требованіемъ тщательности въ работѣ⁵¹³) поставлены необходимыми условіями простота и дешевизна⁵¹⁴); того, что производилось для нужды братіи и для сбыта на сторонѣ⁵¹⁵), имѣвшаго цѣлью не прибыль, а лишь удовлетво-

рять инокъ слишкомъ заняты вещественными приобрѣтеніями, увѣщавалъ ихъ болѣе заботиться о душѣ. Архим. Палладій, Св. Пахомій Вел. 182—183. О частныхъ случаяхъ такого злоупотребленія трудомъ у монаховъ и о противодѣйствіи имъ отцами—Bossu. Moines d'Orient, 361—362.

⁵¹⁰) Василій Вел. Подвизи. уст. гл. 31. V, 386. Ефремъ Сир. Въ подражаніе притчамъ (Тв. I, 104): „не вдавайся въ несомѣрную работу, потому что хорошо и полезно дѣлать все въ мѣру и въ порядкѣ“.—Шнуди установили рядъ санитарныхъ предписаній и санитарный надзоръ распорядителей труда надъ трудившимися во время сильнаго зноя. Amelineau. Vie de Schouadi. 106. Существовалъ, однако, и наказанія за лѣнь: п. 164 пахоміанскаго устава.

⁵¹¹) Въ правилахъ Шнуди предписано строго слѣдить за состояніемъ здоровья и силъ рабочихъ животныхъ: Amelineau, 107. Предписаніи бережно относиться не только къ произведеніямъ труда, но и къ орудіямъ (инструментамъ) производства, включены въ правила Пахомія Великаго (пункты 147, 148, 152; установлено и наказаніе за небрежность), Василія Вел. (Правила, пространство наложивыя, вопр. 41) и преп. Вендикта, въ 23 главѣ его устава. —Примѣръ крайней экономіи въ расходахъ—строгія предписанія Шнуди о бережливости при тратѣ топлива: Amelineau, 99.

⁵¹²) Отшельники являлись въ назначенные дни въ монастырь для сдачи сработаннаго и для полученія новаго матеріала; такъ, напримѣръ, по субботамъ, подначальные Евимія Великаго: Genier. St Euthyme, 133, то же у египетскихъ уюковъ: Древн. инок. уставы 119—120. Кое-гдѣ установлены была правительная запись и отчетность производившемуся и продаваемому. Такъ, говоритъ блаж. Іеронимъ въ предисловіи къ уставу тавеннотской обители, смотрители надъ каждымъ мастерствомъ каждую недѣлю давали отчетъ въ работахъ аввъ монастыря. Сколько чего сработано, авва повѣрялъ въ концѣ недѣли: количество всего вносилось въ записную книгу, которая въ августѣ, въ общемъ собраніи, подвергалась ревзій (пунктъ 27 устава).

⁵¹³) „Дѣла служенія своего исполняй благообразно и тщательно... Бойся злоупотребленія (при работѣ), потому что за тобою надзираетъ Богъ“. Василій Вел. Слово подвизническое и увѣщаніе объ отреченіи отъ міра. V, 50. Пахомій Вел. не постыдился послушаться указаанія даже мальчика, внесшаго поправку въ его работу.

⁵¹⁴) „У насъ есть своя особенная цѣль.—простота и дешевизна, потому что избѣгаемъ случаевъ услуженія человѣческимъ похотямъ, „внесмысленнымъ и враждующимъ“ (1 Тим. 6, 9), работая что-либо шип требуемое“, говоритъ Василій Вел. Правила. простр. налож. Вопр. 38. V, 132.

⁵¹⁵) Въ отношеніи къ продажѣ продуктовъ монашескаго труда и творимой общезнѣтій замѣчаются нѣкоторыя отклоненія другъ отъ друга.

ніе потребностей общежитія или возможность оказанія помощи нуждающимся, другимъ инокамъ или мирянамъ, каждому, кого посылалъ на встрѣчу Богъ ⁵¹⁶⁾).

Пусть этотъ свѣтлый идеалъ и яркое его воплощеніе въ жизни омрачились впослѣдствіи! Пусть благородная христіанская концепція труда исказилась себядлюбіемъ и корыстью. а

По правиламъ свѣдца Раббулы, уже приведеннымъ выше, въ монастырь вообще не должно было имѣть, по возможности, ничего покупного и ничего продажнаго. Послѣдователи Антонія Великаго первоначально лишь обмѣнивали произведенія своего труда на предметы первой необходимости или же отдавали ихъ, въ видѣ милостыни, приходящимъ. Лобачевскій. Антоній Вел., 117. Авва Сидуанъ и позднѣе обмѣнивалъ сработанныя имъ рѣшета на хлѣбъ у проезжихъ торговцевъ. Достоп. сказанія, 370—371. Въ пахоміанскихъ общежитіяхъ сначала продавалось сработаннаго лишь настолько, чтобы обезпечить необходимѣйшія потребности братіи, а лишь огромное возростаніе числа ея заставило расширить продажу продуктовъ ичоческаго труда, что не замедлило повести къ злоупотребленіямъ и къ нравственному упадку: Ladeuze, 297—298. Преп. Пахомій считалъ большимъ грѣхомъ при продажѣ чего либо брать лишнюю цѣну противъ дѣйствительной стоимости вещи, а съ другой стороны воспрещалъ выгадывать изъ рыночной цѣны при покупкѣ чего либо для братіи. Палладій. Пахомій Вел. 131—133. „Лучше отнять и убавить нѣсколько цѣны, нежели ради небольшой прибавки отлучаться для продажи далеко“, совѣтуетъ Василій Вел. (Простран. правила, 39), а преп. Беведиктъ (гл. 57 его устава) ставитъ правиломъ: „въ назначеніи цѣны пусть не вмѣшивается страсть любостыжанія; но всего лучше назначать цѣну нѣсколько меньше, чѣмъ это дѣлають міряне“. (Отцы воспрещати торговаться при покупкѣ или продажѣ. Достоп. сказан. 44 и 329). Однако позднѣе именно удешевленію продаваемаго привело къ притоку покупателей у монастырей, къ расширенію ихъ производства и къ соответствующему ихъ обогащенію со всеми вытекающими отсюда печальными послѣдствіями. Исторія колебавій мнѣній западной церкви относительно права духовныхъ лицъ заниматься торговлею. ограниченіи этого права и, наконецъ, отмыканіи его, опять однако шоршителной и не повсемѣстной, пажжены у Funk. Kirchengeschichtliche Abhandlungen u. Untersuchungen. II, 72—77.

⁵¹⁶⁾ Одинъ примѣръ изъ многихъ: авва Агаеозъ, пришедши однажды въ городъ для продажи вещей своихъ, нашелъ лежащаго на улицѣ странника, о которомъ никто не заботился. Старецъ нанялъ для него небольшой покой, остался при немъ, платилъ за покой изъ денегъ, полученныхъ за рукодѣлье, а оставшееся употреблялъ на другія нужды больного. Такъ пробылъ онъ съ нимъ три мѣсяца, пока больной не выздоровѣлъ, и лишь тогда возвратился въ келью свою. Достоп. сказанія, стр. 47. Распространеннымъ видомъ ичоческаго труда было выполненіе жатвенныхъ работъ на чужихъ поляхъ за плату, которая шла затѣмъ на дѣла милосердія: Руфинъ, стр. 85—86; Besse, p. 375. Note.

живоносное усиліе превратилось въ тлѣтворное! Злоупотребленія святынею не оправдываются и неизбѣжно влекутъ за собою заслуженное возмездіе. Но ради заблужденій, искаженій и злоупотребленій не забудемъ того величаваго, того оздоровляющаго и плодотворнаго въ нравственнѣмъ и религіозномъ смыслѣ, что было исторически создано обще-христіанскимъ отношеніемъ къ труду, что было свершено иноческимъ трудомъ въ частности. Исторія не только христіанскаго подвижничества, но и христіанскаго просвѣщенія, какъ на Востокѣ ⁵¹⁷⁾, такъ и на Западѣ ⁵¹⁸⁾, неразрывно связаны, хотя и въ разныхъ для того и другого міра смыслахъ и слѣдствіяхъ, съ признаніемъ христіанскою аскетикою необходимости трудовой, дѣятельной жизни совмѣстно съ созерцательною. Спора нѣтъ, сопряженіе съ земнымъ ежеминутно приводило къ опасности суетнаго обміршенія первоначальнаго, величаваго, трудового идеала: паденія были вѣроятны; они были часты и глубоки; но рядомъ велики были и достиженія, святы подвиги благотворительные, просвѣтительные, духовно-воспитательные по отношенію къ личностямъ и массамъ и къ окружающей средѣ. И въ этомъ смыслѣ исторія средневѣкового монашества, западнаго по преимуществу, полна драматическими контрастами борьбы добраго начала со злымъ. Наоборотъ, дальне-восточный предшественникъ иночества, буддизмъ, не зналъ этой борьбы; но только потому, что риску паденія, сопряженному съ трудовымъ участіемъ въ дѣятельной жизни міра, онъ предпочиталъ кажущуюся безобасность бездѣятельнаго прозябанія, совершенно равнодушнаго къ жизни окружающей среды. Опасностямъ самостоятельнаго, активнаго сопряженія съ житейскими заботами и обязанностями въ формѣ какого-бы то ни было труда, онъ предпочелъ жизнь

⁵¹⁷⁾ Блглый очеркъ общекультурныхъ заслугъ восточнаго монашества (включая и русское) я пытался дать въ моихъ чтеніяхъ „О значеніи христіанскаго подвижничества въ прошломъ и въ настоящемъ“. М. 1910. Религіозно-философ. Библіотека, выпуски 22 и 23-я; спеціальная литература указана тамъ же.

⁵¹⁸⁾ Наибольше привлекательную картину даетъ, конечно, Монталамберъ въ *Moines d'Occident*; см. еще Workman, *The Evolution of the Monastic Ideal*. London (1913); соответствующіе томы Лорановыхъ *Études zur Histoire de l'humanité*; Eicken, *Geschichte u. System der mittelalterlichen Weltanschauung*. Stuttgart, 1897, 488 ff. Uhlhorn, *Die christl. Liebeshätigkeit im Mittelalter*, Stuttgart, 1884. Heinburger, *Die Orden und Kongregationen der kath. Kirche*. Paderborn (1907).

паразита за чужою трудовой спиной и покой недѣланія въ надменномъ, но нравственно не оправданномъ одиночествѣ.

И это послѣднее было тѣмъ опаснѣе, что, въ отлѣченіе отъ христіанскихъ подвиговъ «пустыннаго» или «безмолвнаго» житія, эту отшельническую пустоту во времени почѣмъ было наполнить. «Васъ манятъ пустыя кельи», взывалъ Будда, приглашая своихъ «вѣрныхъ» отрести прахъ отъ мірской суеты и всецѣло отдаться «сосредоточенному житію». Но, спрашивается: что было дѣлать въ этихъ дѣйствительно пустыхъ кельяхъ, изъ которыхъ изгнаны были и трудъ тѣлесный, и дѣланіе духовное,—молитва? Положимъ, все это ради того, чтобы тѣмъ больше, тѣмъ интенсивнѣе предаться созерцанію! Но при всей любви и навыкѣ къ нему, оно не могло быть непрерывнымъ. Отцы аскетики христіанской, не менѣе индусскихъ созерцателей опытные въ «умномъ дѣланіи», понимали лучше ихъ свойства природы человеческой и опасности искусственно или насильственно предъявляемыхъ къ ней, непосильныхъ требованій въ этомъ отношеніи; они по опыту знали, какъ легко и пагубно, при неузмѣренности или несвоевременности, такое форсированное, безмірное напряженіе созерцанія вырождается въ «прелесть» обманчивыхъ или болѣзненныхъ мечтаній, если оно не оздоравливается свѣжимъ притокомъ активнаго начала добродѣланія, а отчасти и трудомъ тѣлеснымъ, и если все это не очищается благодатнымъ кадиломъ молитвы. У буддизма же ничего этого не было. А между тѣмъ, въ силу преобладанія въ его системѣ духовнаго устройства именно *разсудочнаго* начала, утомленіе и притупленіе мысли могли наставать здѣсь скорѣе, чѣмъ въ аскетикѣ, богатой многообразными воздѣйствіями чувства религіознаго. Духовная вялость, унылое расслабленіе духа, «ацеція», этотъ иноческій недугъ, отъ котораго столь заботливо старались оградить своихъ духовныхъ чадъ отцы христіанской аскетики, былъ конечно неизбѣжнымъ и частымъ гостемъ и дальневосточныхъ «пустыхъ келій», но гостемъ тѣмъ болѣе зловѣщимъ, что въ этихъ пустыхъ кельяхъ обитали и души «опустошенныя», не только не реагировавшія противъ пустоты душевной, но даже принципиально стремившіяся «теряться въ пустотѣ, чуждой всякаго сочетанія» (во что либо положительное), теряться «въ уклоненіи отъ думы какъ о бытіи, такъ и о небытіи»⁵¹⁹).

⁵¹⁹) Majjh. nik., р.чл 43 и 140.

Сознаніе этой опасности было слабо въ Готама, слишкомъ прелубѣжденномъ въ пользу силы яснаго мышленія, будто бы довлѣющей для конечнаго «освобожденія». Но все же, до нѣкоторой степени, это сознаніе у него было, и оно выразилось въ стараніи пополнить чѣмъ нибудь пустоту, остававшуюся въ душѣ, безсильной отдаваться непрерывно только созерцанію, отворачиваясь и отъ физическаго труда, и отъ «умнаго», молитвеннаго «дѣланія». Но съ какой же стороны могло, при такихъ условіяхъ, состояться пополненіе душевной пустоты? Очевидно, только со стороны чувства. Оставаясь лично, по темпераменту и самовоспитанію, рѣшительнымъ рационалистомъ. Готама достаточно зналъ изъ жизни обаяніе чувства надъ большинствомъ людей, чтобы отважиться на полное его искорененіе въ своихъ ученикахъ. Но еще лучше была ему вѣдома опасность широкой свободы, предоставленной чувству: вѣдь чувству такъ родственно, такъ интимно близко желаніе!.. А не въ желаніи ли источникъ обобщенія губительными чарами жажды бытія?.. Не на обуздаши ли именно чувствъ, какъ родниковъ желаній, и была главнымъ образомъ сосредоточена поэтому буддистская практическая духовная дисциплина? Какъ же снова распахнуть чувству двери, казалось бы, уже навсегда отъ него замуравленная въ душѣ «прозрѣвшаго?» не значило ли это разрушать одною рукою сдѣланное другою? И однако Готама былъ вынужденъ пойти на компромиссъ, повидимому, достаточно ясныи для него самого, но допущенный имъ, какъ и нѣкоторые другіе, въ силу необходимости практической, въ силу сознанія нецѣлесообразности возлагать бремя невыносимое на плечи, хотя и послушнаго, но неустойчиваго большинства.

Изъ труднаго положенія онъ попытался выбраться при помощи полумѣры. Опять въ прогнвоположность христіанской аскетикѣ, не только не упразднившей чувства въ своей системѣ духовнаго воспитанія, но высоко, наоборотъ, державшей свѣтлыиыкъ его, какъ могучаго двигателя духовнаго роста, при условіи предварительнаго оздоровленія его вѣяніемъ Божественной благодати,—Готама оставилъ въ силѣ свой отрицательный приговоръ надъ чувствомъ, какъ двигателемъ воли, какъ силою, направляющею къ дѣламъ: но онъ призналъ допустимость его въ душу мудреца, и то лишь въ ограниченномъ смыслѣ, какъ возбуждителя благонамѣренныхъ настроеній и симпатій, не переходящихъ въ активныя проявленія внѣ ощущающаго

нхъ, а довольствующихся однимъ *пассивнымъ* состояніемъ воздержанія отъ злого, или, по большей мѣрѣ, *бездѣльнымъ пожеланіемъ* блага и мира всему міру. Иными словами: Готама въ своей этикѣ и аскетикѣ считъ возможнымъ ограничиться воспитаніемъ *лишь потенциальной стороны чувства*, не заботясь о дальнѣйшемъ *актуальномъ* развитіи и выявленіи его, и даже прямо предостерегая отъ такового, ибо дѣятельное проявленіе чувства рождало бы уже дѣла, а дѣла, какъ было не разъ указано, укрѣпляли бы и продляли бы власть кармы, а съ нею и плѣчь личности въ цѣпяхъ возрождающагося бытія. Такимъ образомъ буддизмъ нашелъ возможнымъ пустоту, создававшуюся его безрелигіозною и бездѣятельною аскетикою, пополнить нѣкоторыми лишь «умѣренными», «спокойными», «соразмѣренными» настроеніями чувствъ, не переходящими ни въ могучія эмоціи, ни въ активно-плодотворные импульсы. Если, по духу ученія христіанскаго, не только вѣра безъ дѣла мертва есть, но и чувство безъ дѣла мертво есть, то по духу дхаммы буддійской дозвоительно лишь чувство мертворожденное, не предназначающееся для воплощенія активнаго въ дѣлахъ, самостоятельно начинаемыхъ и свершаемыхъ, а ограничивающееся однимъ пассивнымъ воздержаніемъ отъ зла и непротивленіемъ злу.

Считаемъ нужнымъ обратить вниманіе на эту завершительную, характерную черту буддійской системы духовнаго устроенія потому, что она, кажется, болѣе, чѣмъ какія либо другія, подверглась нечаянному или умысленному искаженію со стороны современныхъ пропагандистовъ буддизма, столь охотно разсуждающихъ на благодарную тему о жалостливости, состраданіи и милосердіи, будто бы, преимущественно передъ другими религіями, свойственнымъ благовѣстію Дальняго Востока. Именно на эту соблазнительно насаженную приманку уловляются недостаточно освѣдомленные о подлинныхъ свойствахъ этой стороны буддизма, и очень не рѣдко на этомъ же мнимомъ его достоинствѣ основываютъ его предполагаемое нравственное преимущество передъ будто бы болѣе черствою и жѣсткою христіанскою этикою. Чтобы устранить нарядную личину, прикрывающую въ данномъ случаѣ мертвенный ликъ буддійской морали, обратимся за разъясненіями къ показаніямъ самого буддизма, подлиннаго, первоначальнаго.

Побужденіемъ къ воспитанію чувства у Будды является отнюдь не желаніе воспользоваться его положительными сто-

ропами, а, наоборотъ, желаніе обезвредить его отрицательныя стороны. Если по оптимистическому христіанскому міровоззрѣнію все, исходящее отъ Отца свѣтовъ, есть добро, и если зло вошло въ составъ жизни міровой, то, наоборотъ, по пессимистическому міровоззрѣнію буддійскому, по коему само бытіе—зло, и притомъ зло изначальное, независимое отъ грѣхопаденія, въ этомъ смыслѣ дхаммою и не признаваемого,—то и чувство, создающее прелесть жизни и питающее жажду бытія, есть также пѣчто существенно недоброе, обманывающее, коварное. Не ему, слѣдовательно, можно вѣрить задачу избавленія отъ зла, а только ясному сознанію, разсужденію, охлаждающему и отрезвляющему оболъстительныя грѣзы чувствъ. Не свободу, не просторъ откроетъ имъ, слѣдовательно, мудрецъ; онъ непрестанно будетъ вопрошать себя: «какія еще остались сѣти, настолько опутавшія мое сердце, что я не могу ясно видѣть и правильно мыслить?» ⁵²⁰) и, познавши эти «оковы сердца», онъ постарается разбить ихъ, «отрекаясь отъ воли къ похоти, отъ желанія, отъ вождельнія, отъ жажды бытія, отъ лихорадки бытія, отъ прелести бытія» ⁵²¹). Съ этой цѣлью, и только съ этой, направляетъ Готама вниманіе и усиліе послѣдователей своихъ на воспитаніе сердца, какъ источника и органа чувствъ, относясь къ нему не какъ къ союзнику и другу въ подвигѣ избавленія отъ зла, а какъ къ противнику, котораго даже и нельзя перевоспитать для спасительнаго дѣла, а можно только обезвредить лишеніемъ его возможности противодѣйствовать дѣлу избавленія.

Онъ сознаётъ трудность борьбы съ природою человека, борьбы тѣмъ болѣе тяжкой, что изъяны чувствъ съ буддійской точки зрѣнія, не слѣдствія искаженія нашего организма, а ихъ нормальное состояніе, зло имъ по существу природное. Въ этомъ отношеніи человекъ хуже даже животнаго: «открыта, какъ равнина, природа животнаго; затаѣнна и сокровенна, какъ темная пещера, природа человека» ⁵²²). Зло не въ грѣхѣ человека, не въ искаженіи смысла и цѣли бытія; оно въ природѣ самого бытія, всякаго бытія, неустойчиваго, измѣнчиваго, преходящаго, смертнаго, скорбнаго для всего живущаго, не исключая и боговъ. Зло присуще уже дѣтямъ: «нѣжный грудной младенецъ, еще неразумный, пи

⁵²⁰) Majjh. nik. 48.

⁵²¹) Id. 16.

⁵²²) Id. 51.

словъ. ни дѣлъ, ни жизни еще не вѣдущій, уже гибнается, уже злобно кричитъ, уже дерется, уже ведетъ злой образъ жизни. Откуда это, какъ не изъ молока материнскаго? Откуда, какъ не изъ природы сердца? Ибо многообразно, многообразно сердце, къ настроенію, чувству, поведенію и дѣянію, какъ хорошему, такъ и дурному, склочно» ⁵²³). И нѣтъ въ немъ, предоставленномъ самому себѣ, ничего надежнаго: «ничего, братія, не знаю я болѣе хилаго, какъ сердце, оставленное безъ должнаго упражненія, и ничего ведущаго къ большому благу, какъ сердце, надлежащимъ образомъ упражняемое, навыкшее (въ должномъ), (правильно) раскрытое и развитое» ⁵²⁴). «Все злое происходитъ изъ сердца, ибо оно — источникъ, рождающій всякое зло»: но оно же — «причина и родникъ всего добра» ⁵²⁵). И гнойному, все заражающему нарыву подобно оно, и чистому алмазу, и все пропицающей молніи ⁵²⁶). Вотъ почему и надо пробуждать волю, чтобы не допускать возстанія еще не возставшихъ вредоносныхъ порывовъ; надо мужественно вооружать свое сердце, заранее готовить его для борьбы съ присутствующими ему злыми поползновеніями ⁵²⁷). «Бдите же надъ чувствами, неуставно, ясно-сознательно, пронизательно. Бдите надъ настроеніями... преодолѣвая мірскія вожделѣнія и заботы!» ⁵²⁸) «Быть не во власти своего сердца, а держать сердце въ своей власти» — вотъ задача мудреца ⁵²⁹); «тотъ, кому дорого свое Я, долженъ съ полнымъ рвеніемъ и съ полною осмотрительностью сторожить за своимъ сердцемъ, дабы оно не одурманивалось ничѣмъ опьяняющимъ» ⁵³⁰).

Но что же такое сердце, къ гибели ведущее? Это сердце, чувствами и страстями обуреваемое. И каково, наоборотъ, сердце къ благу направляющее? — Это сердце, молніеподобно познавшее тщету бытія, источникъ страданія и путь къ преодолѣнію его: это сердце неподвижное и неизмѣнное, какъ алмазь, въ своемъ равнодушій ко всемъ сторонамъ суеты и тщеты бытія ⁵³¹). Сердце драгоценное для буддизма не «*coq ardens*», не пламенѣющее могучими порывами къ добру и красотѣ и къ свершенію ихъ въ дѣлѣ, а замершее въ тихой

⁵²³) Id. 78. ⁵²⁴) Ang. nik. Einer-Buch. III, S. 8—9 и V. 7.

⁵²⁵) Id. VI, 6. S. 19. ⁵²⁶) Puggala-Paññatti, 109—111.

⁵²⁷) Majjh. nik. 78. ⁵²⁸) Id. 10. ⁵²⁹) Id. 32.

⁵³⁰) Ang. nik. Vierer-Buch. 230. ⁵³¹) Puggala-Paññatti, I. c.

невозмутимости сердце, очищенное не только отъ пороковъ ⁵³²), но и отъ какихъ бы то ня было чувствъ, страстен и вожделѣній. «Благородное, возвышенное сердце есть освободившееся отъ всѣхъ цѣней, успокоившееся и сосредоточившееся сердце» ⁵³³), — сосредоточившееся, конечно, на правилехъ «благороднаго пути» избавленія отъ бремени бытія. Мы уже достаточно знакомы съ отрицательнымъ характеромъ этого «благороднаго» пути и знаемъ какое, сравнительно малое, значеніе отведено въ немъ активной нравственности. Этой тенденціи Готама всегда оставался вѣренъ, когда онъ систематически и послѣдовательно излагалъ свое ученіе: отрицательному методу въ поведеніи онъ отдавалъ въ такихъ случаяхъ рѣшительное предпочтеніе предъ положительнымъ. Съ ранней поры своего духовнаго развитія поставилъ онъ себѣ правиломъ: «отдѣлять въ одну сторону соображенія утверждающія, а въ другую отрицающія» и пришелъ къ убѣжденію на опытѣ, что «каждое утвержденіе ведетъ къ ограниченію себя и другихъ, подтачиваетъ мудрость, приносить съ собою разрушеніе и не ведетъ къ угашенію тьмы и суеты»: и потому онъ принялъ рѣшеніе: «каждый разъ, какъ только начнетъ въ немъ возникать соображеніе въ пользу утвержденія (положительнаго признанія) чего либо, тотчасъ же отречься отъ такового, изгонять его изъ себя, истреблять его». Такъ, путемъ противоположности, позналъ онъ, что, наоборотъ, »отрицаніе не ведетъ къ ограниченію себя и другихъ, что оно содѣйствуетъ мудрости, не приносить съ собою разрушенія и ведетъ къ угашенію тьмы и суеты. И сколько, двями и ночами, ни раздумывалъ онъ надъ этимъ отрицаніемъ (то-есть надъ отказомъ признать положительную цѣнность и значеніе за чѣмъ-либо изъ относящагося къ субъективному бытію), онъ не могъ открыть въ этомъ отрицаніи ничего ужасающаго» ⁵³⁴).

Отсюда—совѣтъ, предопредѣлившій всю тенденцію и судьбу его этики: «если человекъ долго и вдумчиво сосредоточится на усвоеніи соображеній въ пользу отрицанія, онъ отрицетъ соображенія, направленныя въ сторону утвержденія, и тогда сердце его склонится къ отрицанію, ... закалится сила его: не-

⁵³²) Длинная программа такого необходимаго очищенія отъ отдельныхъ пороковъ въ Majjh. nik. 7.

⁵³³) Majjh. nik. 6.

⁵³⁴) Majjh. nik. 19. В. I. 189—191 Num.

стигаемую, недвигаемую станетъ сознательность (прозорливость) его; успокоится и недвижимою станетъ плоть его; объединится и углубится духъ»⁵³⁵). И если въ области умственной эта тенденція привела буддійскую дхамму къ разложенію интеллектуальныхъ основъ личнаго бытія, то въ области нравственной она же вызвала сходный процессъ: ослабленія положительныхъ началъ бытія моральнаго. Такъ самъ Готама благотворнымъ слѣдствіемъ вышеуказаннаго предпочтенія отрицанія считаетъ не признаніе положительной обязанности добродѣянія, а отрицательную же заповѣдь недѣланія зла: «оздоровляющее вліяніе отрицанія», говоритъ онъ, «я позналъ на негодности, презрѣнности и грязи злого... и выяснились, явнымъ стали мнѣ соображенія въ пользу невредительства и незлобія»⁵³⁶).

Вотъ подлинное, правомѣрное, послѣдовательное обоснованіе буддійской этики, остающейся вѣрной своимъ кореннымъ началамъ. Такъ обоснованная, она во-истину—мудрость недѣланія, и если бы она всегда могла оставаться послѣдовательной въ своемъ примѣненіи, она не должна бы и проповѣдывать ничего иного, кромѣ заповѣдей отрицательныхъ: «не гнѣвайся, не ненавидь, не вреди» и т. п. Сплошь и рядомъ, она и объявляла себя такою, только негативною мудростью: «не поддаваться заблужденіямъ; не быть слугою міра сего; среди челоѣконенавистниковъ быть свободнымъ отъ ненависти; среди алчныхъ—чуждымъ жадности; среди сладострастныхъ—быть освобожденнымъ отъ похоти»—вотъ идеаль нравственной доблести и земнаго счастья по нѣкоторымъ изреченіямъ (дхаммадаы⁵³⁷). И если приимать во вниманіе всегда и неуклонно одну лишь конечную цѣль буддійской духовной дисциплины, то, разумѣется, не о добродѣтели положительной надо заботиться, не о свершеніи хорошихъ дѣлъ, причиняющихъ возрожденіе въ новышенномъ, временномъ положеніи, задерживающемъ желательное избавленіе, а надо воздерживаться отъ какихъ бы то ни было дѣлъ, падо предаться подлинному недѣланію, абсолютному «квіэтизму сердца»⁵³⁸), познавшаго безразличность и суету всего сущаго и всякаго бытія.

⁵³⁵) Id. ibid. S. 192.

⁵³⁶) Id. ibid. S. 191.

⁵³⁷) Dhammapad. XIII. v. 167; XV, vv. 197, 199, 200; XVI, 214; XVII, 222.

⁵³⁸) Ākañkheyya-sutta, 3 въ Buddhist Suttas, p. 210.

Но какъ бы ни чурался жизни живущій, ему нѣтъ возможности совсѣмъ уйти отъ нея. и каждое съ нею соприкосновеніе возрождаетъ запросъ на что-то положительное даже въ душѣ, наиболѣе опустошенной ледянищимъ вѣяніемъ отрицанія реальности сущаго. Отрицателямъ смысла и цѣнности бытія все же приходилось жить съ живущими, и уже одна неизбежность принятія, хотя бы и противъ желанія, этого бытія, даннаго въ настоящемъ, должна была приводить къ сознанію или, вѣрнѣе, къ ощущенію недостаточности только запретительнаго, только отрицательнаго кодекса нравственности. Вотъ этакъ-то и объясняется невольный поворотъ къ положительно-этическому, если не въ области дѣйствій, то, по крайней мѣрѣ, въ сферѣ настроеній, въ буддискій этикѣ.

То была, конечно, непослѣдовательность, но такая, которой нельзя не сочувствовать: въ ней сказалась побѣда непреодолимаго влеченія нравственной стороны человеческой природы къ положительному, къ созидательному. Вопреки своей теоретической доктринѣ, и хотя бы въ малой степени, буддизмъ проявился здѣсь чертами, которыя остались наиболѣе симпатичными для европейскаго созданія; онѣ же во времена процвѣтанія буддизма, внушили къ нему почтеніе и на Дальнемъ Востоку. Отдохнемъ же нѣсколько въ этомъ отрадномъ оазисѣ, привѣтливо улыбающемся изслѣдователю мертвенныхъ пустынь унылаго буддійскаго жизневозрѣнія.

Отбросивши дурныя вожделнія, уклонившись отъ порочныхъ порывовъ и дѣйствій, загрязняющихъ сердце, — учить Будда, — благоразумный человекъ тѣмъ самымъ оказывается на пути къ чистотѣ, которая, хотя и является лишь первою и низшею степенью благородной дхаммы, тѣмъ не менѣе составляетъ необходимое предшествованіе дальнѣйшаго духовнаго роста ⁵³⁹). «Храните чистоту! опасно и заботливо храните чистоту!» настойчиво взываетъ Готама, но, вмѣстѣ съ тѣмъ, прибавляетъ: «храните добродѣтель!» ⁵⁴⁰). Добродѣтель же не исчерпывается однимъ воздержаніемъ отъ зла; создавать ее, начало положительное, однимъ отъязомъ отъ зла невозможно. И вотъ, сознавая это въ данную минуту, обычный поклонникъ отрицательнаго метода въ этикѣ принужденъ обратить взоры въ сторону положительнаго. «Пребывайте въ любовительномъ настроеніи, въ сострадательномъ настроеніи; на

⁵³⁹) Vissudhi-Magga, ch. I.

⁵⁴⁰) Majjh. nik. VI.

весь міръ разливайте сіяніе любвеобильнаго, сострадательнаго настроенія, широкаго, глубокаго, неограниченнаго, очищеннаго отъ гнѣва и досады». И пусть это настроеніе будетъ устойчивымъ, непоколебимымъ; спутникомъ же его и наградою явится радостью преисполненное настроеніе ³⁴¹⁾.

Выше мы видѣли, какъ Готама, не ограничиваясь совѣтомъ, выраженнымъ въ этихъ, слишкомъ общихъ чертахъ, ввелъ въ свою систему благоговѣйныхъ размышленій, предназначенныхъ для ежедневнаго упражненія, спеціальныя медитатіи на тему о любви и состраданіи ко всему живущему. И есть полное основаніе думать, что эта сторона предписаній учителя особенно охотно выполнялась учениками; она-то и способствовала выработкѣ буддійскаго характера въ спокойное, незлобивое и жалостливое отношеніе ко всему окружающему, въ ту типичную черту, которая такъ привлекала къ буддійскимъ подвижникамъ наблюдавшихъ за ними. Направленный въ эту сторону, завѣтъ Будды сохранился какъ въ самыхъ раннихъ текстахъ его рѣчей, такъ и въ позднѣйшихъ обработкахъ ученія. Вотъ какъ суммируетъ эти совѣты такъ называемая «Сутта Любви» (Метта-сутта), повторяющаяся съ небольшими измѣненіями въ Сутта-Нипатѣ (I, 8), въ Ангуттараникаѣ (XI, 16 и VIII, 1), въ Ити-вуттакѣ (27) и въ Куддакапатѣ (IX): «вотъ что должно дѣлать искусному въ поискахъ блага, постигшему тишайшее состояніе (ниббаны): пусть будетъ онъ способнымъ и добрымъ и добросовѣстнымъ, нѣжно-рѣчивымъ, кроткимъ, не гордымъ, довольнымъ, необременительнымъ для другихъ, имѣющимъ мало заботъ, неотягощеннымъ (суетою), спокойнымъ въ чувствахъ своихъ и мудрымъ, не надменнымъ, не алчнымъ. Ничего низменнаго да не творить онъ, ничего заслуживающаго порицанія! Да пребываютъ въ счастіи и безопасности всѣ существа, и всѣ они да будутъ въ блаженномъ настроеніи! Какія бы ни были существа: слабыя ли, сильные ли, длинныя ли или короткія, большія ли, средняго ли или малаго размѣра, видимыя или невидимыя, близко ли, далеко ли живущія, уже рожденныя или же только жаждущія рожденія,—всѣ существа да будутъ блаженны! Не обманывайте, не презирайте другъ друга въ чемъ бы то ни было; по гнѣву или раздраженію не желайте вреда другъ другу. Какъ мать съ опасностью для собственной жизни сторожитъ за сохран-

³⁴¹⁾ Majjh. nik. VII.

ностью ребенка, единственного своего ребенка, такъ точно пусть каждый возвращаетъ въ себѣ безграничное благодушіе ко всемъ существамъ, и да пробуждаетъ онъ въ себѣ и раститъ благую волю ко всему міру, въ вышнихъ и нижнихъ и поперечныхъ сферахъ, безъ номѣхи (кому-либо), безъ ненависти и вражды. Стоя и двигаясь, спя и лежа, во все время бдѣнія пусть предается онъ этому настроенію, ибо оно называется наилучшимъ состояніемъ въ мірѣ (по другому же ⁵⁴²), едва ли, впрочемъ, вѣрному истолкованію)—«пробываніемъ въ Богѣ». Въ Ита-вуттакѣ тѣ же благородныя мысли находятъ въ себѣ болѣе образное выраженіе: «каковы бы ни были средства пріобрѣтенія нравственнаго достоинства, всё они не стоятъ одной шестнадцатой доли любви, этого освобожденія сердца, ибо любовь превосходитъ всёхъ ихъ свѣтомъ и пламенемъ и сіяніемъ. Какъ свѣтъ лунный превосходитъ звѣздный; какъ на исходѣ дождливой поры года солнце, вставая на безоблачно-ясномъ небѣ, озаряетъ свѣтомъ своимъ, пламенемъ и сіяніемъ все, во свѣтѣ и во мракѣ лежащее: какъ свѣтитъ, рдѣетъ и сіяетъ утрення звѣзда въ исходѣ ночи, когда еле брезжетъ благословеніе несущая заря, — такъ точно свѣтитъ, пламенѣетъ и сіяетъ освобождающая сердце любовь, превосходящая всё иныя средства пріобрѣтенія достоинства людьми» ⁵⁴³). Или еще въ одной изъ бесѣдъ Средняго Собранія: «какъ земля глубока и неизмѣрима и не можетъ утратить земныхъ свойствъ своихъ; какъ пространство небесное безформенно и невидимо, и всегда пребываетъ таковымъ, такъ и вы, янки мои, храните духъ свой ненарушимымъ ни единымъ звукомъ злымъ; пребывайте въ дружественномъ, сострадательномъ и любвеобильномъ настроеніи, безъ затаенной вражды или хитрости, и да объѣмлетъ каждый человекъ благодушіемъ вашимъ. Отъ отдѣльной личности исходя, осіявайте цѣлый міръ вашимъ землеподобнымъ, вашимъ небоподобнымъ, духовнымъ настроеніемъ, широкимъ, глубокимъ, безграничнымъ, отъ гнѣва и злобы опущеннымъ» ⁵⁴⁴).

Эта «метта», эта буддійская любовь, точнѣе передаваемая словомъ благорасположенность, проявляется однако, согласно

⁵⁴²) Такъ, по переводу Зейдевштюккера, Kuddaka-Patha, с. 27, въ отличіе отъ интерпретаціи текста въ Сутта Ницатъ, I, 8, ст. 142—150, Фаусбѣлемъ.

⁵⁴³) Ita-Vuttaka. 27.

⁵⁴⁴) Majjh. nik. XXI.

сь общею, негативною тенденціею буддійскою аскетикею, болѣе въ пассивномъ воздержаніи отъ дурного, нежели въ энергичномъ осуществленіи добра. Въ огромной массѣ проповѣдей, бейдъ и правилъ Будды нигдѣ положительная заповѣдь «дѣлай добро!» не выдвигнута на первое мѣсто; вездѣ, вмѣсто нея мы встрѣчаемъ заповѣдь отрицательную: «не твори зла!» Подъ зломъ же разумѣется прежде всего отнятіе жизни. Мы не въ правѣ сказать, чтобы этому проступку Готама придавалъ такое же широкое значеніе, какъ его соперникъ, глава джайнъ. Магавира-Натапутта, распространявшій законъ неприкосновенности жизни даже и на всѣ растительные организмы. Въ первоначальномъ изложеніи буддійскаго ученія мы, правда, встрѣчаемъ общія внушенія «любить *все* живущее, не вредить *никому*»; но лишь очень рѣдко попадаются ясныя указанія на то, что законъ любви требуетъ неприкосновенности и растительныхъ организмовъ. Такъ Пратимокша причисляетъ уничтоженіе растительности къ разряду 93 проступковъ «пачи», не считающихся за грѣхи смертныя⁵⁴⁵⁾; такъ правила Магаватти дозволяютъ вкушать плоды лишь въ ту пору, когда въ нихъ еще не сформировались способныя къ произрастанію сѣмена или, когда сѣмена уже вывалились изъ плода, или же, наконецъ, когда эти послѣдніе какимъ-либо поврежденіемъ сдѣлались неспособными къ дальнѣйшему развитію⁵⁴⁶⁾. Но, не говоря уже о постоянныхъ и иногда очень грубыхъ⁵⁴⁷⁾ нарушеніяхъ этого правила, оно стояло въ явномъ противорѣчій съ дозволеніемъ употреблять въ пищу другіе растительные, и, въ частности, зерновые продукты. Непонятно (съ точки зрѣнія правила о невредительствѣ живымъ организмамъ), почему воспрещалось ѣсть фрукты, еще не лишившіеся сѣмянъ, и въ то же время дозволялось питаться рисомъ, то-есть такими же зернами, носителями будущей растительной жизни? Или масломъ, изготовлявшимся изъ сѣмянъ же? Указанія ограниченія могли бы, пожалуй, быть оправданы мотивомъ воздержанія отъ прихотей, но не мотивомъ неприкосновенности источниковъ жизни у растительныхъ организмовъ. Ту же непоследовательность и невыдержанность видимъ въ отношеніяхъ буддистовъ къ другимъ, менѣе важнымъ частямъ растений. Радикальный до конца джайнизмъ считалъ невозможитель-

⁵⁴⁵⁾ Пратимокша-сутра, изд. Минаева, стр. 43.

⁵⁴⁶⁾ Mahāvagga, V, 5, 2.

нымъ разводить костеръ изъ дровъ или валежника, сорвать цвѣтокъ, растоптать былинку, повредить вѣтку дерева, хотя бы и въ случаѣ придерживанія за нее для избѣжанія паденія въ ровъ или воду. Буддисты же сдѣлали изъ приношенія цвѣтовъ въ вихары благочестивую жертву, узаконенную ихъ культомъ; они не стѣснялись крыть вѣтвями свои шалаши и производить даже крупныя порубки лѣса для построекъ. Заступничества за деревья, нерѣдко встрѣчающіяся въ джатакахъ, всегда мотивированы жалостью не къ нимъ самимъ, а къ божествамъ, или животнымъ, убѣжищемъ коихъ служили лѣсные великаны.

Неприкосновенность животныхъ блюлась несравнимо строже. Не только монахамъ, но и мірянамъ, Дхаммпика-сутта⁵⁴⁷⁾ ставитъ первую заповѣдь: «не убивать, ни подавать повода къ убійству какого-либо живого существа, ни одобрять убійства, совершеннаго другими; воздерживаться отъ нанесенія вреда всѣмъ существамъ въ мірѣ, какъ сильнымъ, такъ и дрожащимъ (отъ страха, то-есть слабымъ)». Мы видѣли однако⁵⁴⁸⁾, что пользоваться слѣдствіями нарушенія этой заповѣди не возбранялось, съ соблюденіемъ нѣкоторыхъ условій, даже и монахамъ: правила устава дозволяли ѣсть даже и мясныя кушанья, если ихъ предлагали міряне⁵⁴⁹⁾ и если яства были изготовлены безъ вѣдома и согласія иноковъ. Мы знаемъ, что самъ Будда не отвергъ мясного блюда, предложеннаго ему кузнецомъ Чаидою, хотя, по несчастному стеченію обстоятельствъ, и заплатилъ за такую уступчивость смертью. Это былъ, впрочемъ, не единственный случай вкушенія имъ мясной пищи: однажды военачальникъ Сиха угостилъ его ею, за что ниргранты-джайны жестоко порицали Готаму и тѣмъ смущали его учениковъ. Онъ же, пространно выразивши свое неодобреніе строгому соблюденію виѣшнихъ аскетическихъ правилъ, смѣло заявилъ, что, «если бы немудрый накормилъ мудраго даже тѣломъ своихъ, для этого убитыхъ, дѣтен, то и тогда этимъ зломъ не осквернился бы мудрый»⁵⁵⁰⁾. Этимъ изреченіемъ онъ ясно опредѣлилъ, что для него, даже въ та-

⁵⁴⁷⁾ Sutta Nipāta, vi. 393.

⁵⁴⁸⁾ Т. II, стр. 83—84.

⁵⁴⁹⁾ Mahāv. VI, 31, 14, 2. Отсюда—странно для европейскаго уха звучащій афоризмъ: „мясо дозволено невидимое, неслышимое, непредполагаемое“. Kern. Gesch. d. Buddh. II, 80—81.

⁵⁵⁰⁾ Magavaṅga, VI, 31, 5—6, сводитъ однако весь инцидентъ на выдумку джайнъ.

комъ ирепящемъ поступкѣ, нравственный мотивъ, намѣреніе, умыселъ, стояли выше самого факта ⁵⁵¹). Послѣдующія времена, менѣе искреннія въ исполненіи правилъ и потому болѣе склонныя къ казуистикѣ, придерживались однако и въ ней направленія, указаннаго Буддою. Вотъ, напримѣръ, образецъ разсужденій на эту тему буддистовъ эпохи И-тсинга (VII в. по Р. Хр.): «если жизнь разрушена была умыленно, должно ожидать слѣдствій этого поступка (его кармы); если не умыленно,—вины не совершено, согласно слову Будды. Три вида мяса чистыхъ (отъ грѣха, т. е. вкушаемыхъ по незнанію и т. д.) могутъ быть употребляемы въ пищу безъ проступка; если же духъ этого правила будетъ нарушенъ, это создастъ нѣкоторые проступокъ, *хотя и небольшой*. Вкушая три чистыхъ вида мяса, мы не имѣемъ намѣренія убивать, и потому здѣсь основаніе безгрѣшности мясоѣденія въ данныхъ случаяхъ очевидно... Да сверхъ того, мы имѣемъ и золотыя слова Будды на этотъ счетъ. Къ чему же еще разсуждать объ этомъ? разсуждая слишкомъ много о подобныхъ вопросахъ, можно только сбиться съ толку, запутаться. Такіе поступки, какъ личное выпрашиваніе коконовъ, содержащихъ въ себѣ шелковичныхъ червеи, или присутствіе при убиваніи этихъ насѣкомыхъ, невозволительны даже для мірянина, тѣмъ болѣе для тѣхъ, чьи сердца стремятся къ конечному освобожденію. Съ точки зрѣнія послѣдняго, такіе поступки совершенно недозволительны. Но допустимъ, что благотворитель приноситъ шелковую одежду въ даръ монаху;—тогда послѣдній долженъ принять даръ, въ качествѣ вещи, нужной для поддержанія тѣла, необходимаго для послѣдованія добродѣтели; и въ такомъ поступкѣ вины не будетъ» ⁵⁵²).

Не входя въ обсужденіе нравственной удовлетворительности подобныхъ казуистическихъ рѣшеній, замѣтимъ только, что случаи относящихся сюда соблазновъ и недоумѣній встрѣчались сравнительно рѣдко: тамъ, гдѣ міряне были осѣдомлены о правилахъ иноческаго устава, они, конечно, и сами избѣгали случаевъ подавать монахамъ поводъ къ его нарушенію, хотя бы и невольному. Притомъ, чѣмъ дальше, тѣмъ

⁵⁵¹) Красивая притча о первенствующемъ значеніи намѣренія въ казуистическихъ вопросахъ, дана въ 276-й джатакѣ палийскаго сборника.

⁵⁵²) I-tsing. Ch. X, pp. 58—59.

строже настраивалось въ этомъ отношеніи мнѣніе какъ самой санги, такъ и окружающей среды. Ригористическое теченіе это свойственно было не одному буддизму: мы видѣли развитіе его до еще большаго крайностей у джайнъ; но оно было не чуждо и всему общиндусскому сознанію. Чтобы убѣдиться, до какой степени проповѣдь Будды въ данномъ случаѣ стояла въ созвучіи съ постепеннымъ видоизмѣненіемъ послѣдняго, бросимъ бѣглый взглядъ на ходъ этого процесса.

Хотя Готама и увѣрялъ, будто кровавыя жертвоприношенія были невѣдомы первобытнымъ мудрецамъ ⁵⁵³), однако уже очень глубокая древность свидѣтельствуетъ о противоположномъ ⁵⁵⁴). Веды, правда, не богаты подробностями въ описаніи жертвоприношеній животныхъ ⁵⁵⁵), но фактъ существованія кровавыхъ обрядовъ съ несомнѣнностью явствуетъ изъ ведическихъ гимновъ, двое изъ коихъ даютъ яркую картину закланія коня, самой торжественной изъ жертвенныхъ церемоній ⁵⁵⁶), составлявшей «одну изъ древнѣйшихъ частей индусской литургіи», по выраженію Гиллебрандта ⁵⁵⁷), и вмѣстѣ съ тѣмъ бывшей высшимъ народнымъ торжествомъ, сакраментально символизировавшимъ величіе и святость царской власти ⁵⁵⁸). Вопросъ о практикѣ человѣческихъ жертвъ у индусовъ остается все еще темнымъ и недовыясненнымъ ⁵⁵⁹): но если бы даже считать сомнительнымъ примѣненіе правила Шатапата-Брахманы «первымъ жертвуютъ человѣка, ибо онъ— первое изъ животныхъ» ⁵⁶⁰), то все же, и послѣ человѣка, въ индусскомъ ритуалѣ, оставалось еще четыре рода обычныхъ жертвенныхъ животныхъ (конь, корова, овца и козелъ). при-

⁵⁵³) Джатака 18-я цалійск. сборника.

⁵⁵⁴) Кромѣ относящейся сюда литературы, указанной выше. I, 446 и 449, см. еще Schwab. Thieropfer bei den Indern.

⁵⁵⁵) Oldenberg. Religion des Veda, 11.

⁵⁵⁶) R̥gveda I, 162 и 163; въ концѣ второго гимна сказано, что конь занимаетъ первое мѣсто въ ряду жертвъ.

⁵⁵⁷) Hillebrandt. Vedische-Opfer u. Zauber, 149 ff.; Oldenberg. Rel. d. Veda. 473 ff.

⁵⁵⁸) Hillebrandt. Nationale Opfer in Alt-Indien—въ сборникѣ Festgruss an Boehltingh, 40 ff.

⁵⁵⁹) См. выше, I, 449. Вопреки Ольденбергу (Rel. d. Veda, 363 ff.) сомнѣвающемуся въ существованіи человѣческихъ жертвъ у индусовъ. Бартъ склоняется къ противоположному мнѣнію: Roussel. La religion védique, 107—108 по реченіямъ Барта на трудъ Ольденберга.

⁵⁶⁰) Śatap. Brāhm. 6, 2, 1, 18.

носившихся въ изобиліи даже въ болѣе позднія времена, чѣмъ пора Веды и Брахманъ ⁵⁶¹). Но уже изъ текстовъ послѣднихъ видно, какъ постепенно смягчалась практика сакраментальнаго кровопролитія, какъ «сила обряда покинула закланнаго чело-вѣка и перешла въ коня, а отъ него въ корову, въ овцу и козла, гдѣ и осталась на наиболѣе продолжительный срокъ ⁵⁶²). Съ оттѣнкомъ упрека позднѣйшіе ритуальные тексты замѣчаютъ: «прежде жертвовали всегда всѣхъ животныхъ; теперь же только пару козловъ или рисъ да ячмень» ⁵⁶³). Въ домашнемъ культѣ, описываемомъ въ Грхясутрахъ, жертвоприношеніе животныхъ уцѣлѣло для чрезвычайныхъ случаевъ (при свадьбахъ; въ честь гостя; при особо торжественномъ поминовеніи предковъ) ⁵⁶⁴); но въ ежедневномъ ритуалѣ оно замѣнено жертвами безкровными: творогомъ, молокомъ, рисовою кашею ⁵⁶⁵), ячменемъ, сезамовыми зернами ⁵⁶⁶). Помимо того, при нѣкоторыхъ обрядахъ стали уже исключать жертвенное мясо изъ состава дозволенной къ употребленію пищи ⁵⁶⁷).

Выраженіе отвращенія къ убіенію животныхъ, впрочемъ, уже и раньше чувствуется въ стараніи, насколько возможно, смягчить претяжія впечатлѣнія, сопряженныя съ кровавыми обрядами. Съ раннихъ уже поръ, еще ведическихъ, къ жертвенной твари относятся съ почетомъ, и заботливостью: ее предварительно поятъ, чистятъ, омываютъ ⁵⁶⁸), а когда обреченное животное, «задумчивое и покорное богамъ», близится къ мѣсту казни, жрецъ внушаетъ ей не печалиться о своей судьбѣ: «ее не подвергнуть долгимъ страданіямъ; она прекрасными путями направится къ жилищамъ боговъ»... ⁵⁶⁹). Чтобы избѣжать тяжелыхъ спецъ медленной агоніи, жертву предварительно задушали, лишали ея возможности кричать или стонать, а присутствующіе въ критическій моментъ отвращивались отъ претяжаго зрѣлища.

⁵⁶¹) Такъ—при жертвоприношеніи коня. Ольденбергъ, 356, относитъ эти массовыя закланія къ области пылкой жреческой фантазіи; Гиллебрандтъ же (Ved. Opfer, 151) отказывается видѣть въ нихъ только басню. Джатаки нерѣдко говорятъ о принесеніи массовыхъ жертвъ; ниже мы приводимъ приписываемое Буддѣ свидѣтельство о томъ же.

⁵⁶²) Śatap. Br. 1, 2, 3, 6; и 6, 2, 2, 15. Maitr. Br. 3, 10, 2. Aitar. Br. 6, 8, 10.

⁵⁶³) Śatap. Br. 1, 2, 3, 7; Maitr. Br. 3, 10, 2. Ait. Br. 1. c.

⁵⁶⁴) Hillebrandt, 73—74. ⁵⁶⁵) Gobh. Gr. S. 1, 3, 8.

⁵⁶⁶) Asval. Gr. I, 9, 6. ⁵⁶⁷) Asval. Gr. S. 1, 9, 5.

⁵⁶⁸) Hillebrandt, 73. ⁵⁶⁹) R̥g-Veda I, 162, 21.

Но мѣръ усиленія аскетическаго наравленія возрастало въ индусскомъ обществѣ сочувствіе къ безубойному питанію. Такъ, въ сборникахъ дхарма-шастръ мясная пища не запрещается браминамъ, но уже отмѣнена для аскетовъ-отшельниковъ: подвижники должны питаться кореньями, плодами, листьями и травами ⁵⁷⁰), при томъ лишь дикорастущими ⁵⁷¹). Правила, собранныя въ кодексѣ Ману, предписываютъ анахоретамъ «отказываться отъ пищи, употребляемой въ поселеніяхъ.... приносить въ жертву зерна и пироги, испеченные изъ продуктовъ лѣсныхъ растений, а питаться земными и водяными травами, цвѣтами, плодами чистыхъ деревьевъ и растительнымъ масломъ, избѣгая меда и мяса, грибовъ и нѣкоторыхъ особо перечисленныхъ растений, а также всего выросшаго на обработанной нивѣ или въ предѣлахъ поселеній, то есть въ садахъ и огородахъ ⁵⁷²).

Вмѣстѣ съ тѣмъ пустынный образъ жизни много способствовалъ упроченію жалостливаго отношенія къ животнымъ. Удалившіеся отъ міра, лишенные частыхъ сношеній съ людьми, анахореты, ставившіе себѣ задачею и заслугою «жить подобно птицамъ и звѣрямъ», пріучались смотрѣть на «гражданъ лѣса» какъ на существа близкія и родственныя. приручали ихъ къ себѣ, дѣлились съ ними пищею, и убѣжищемъ отъ непогоды, оказывали имъ услуги, доходя иногда до самопожертвованія ⁵⁷³). Джатаки полны трогательными разказами о такомъ мирномъ симбіозѣ отшельниковъ съ животными, даже съ хищными звѣрями и змѣями ⁵⁷⁴). Иногда устанавливалась настоящая дружба, длившаяся до самой смерти животнаго, повергавшей будто бы осиротѣвшаго пустытника въ «неутѣшную», долговременную скорбь ⁵⁷⁵).

При такой подготовкѣ становится понятнымъ успѣхъ протеста Будды противъ кровавыхъ жертвоприношеній. Мы

⁵⁷⁰) *Ârast.* II, 9, 22, 2.

⁵⁷¹) *Gaut.* III, 26 и 28.

⁵⁷²) *Manu.* VI, 3, 11—16.

⁵⁷³) Такъ, напримѣръ, въ 124 джатакѣ повѣствуется о томъ, какъ въ мучительную засуху аскетъ устроилъ водопадъ для лѣсныхъ животныхъ и проводилъ дни въ отыскиваніи для нихъ воды, забывая о добычѣ себѣ пропитанія, въ благодарность за что облагодѣтельствованныя твари стали доставлять ему отборнаго качества плоды.

⁵⁷⁴) Примѣръ дружбы пустытника со змѣею—джатака 253; уже въ легендѣ о Буддѣ змѣя Мучулинда обвиняетъ его въ дождливые дни своимъ тѣломъ, чтобы предохранить отъ стужи.

⁵⁷⁵) Джатака 372 и 410.

уже видѣли, съ какою горячностью доказывалъ онъ безсмысленность вѣры въ искупленіе человѣческихъ грѣховъ кровью неповинныхъ тварей. Онъ не упустилъ случаевъ противодѣйствовать этой сторонѣ традиціоннаго культа; мы привели раньше его обвинительныя рѣчи, направленныя по этому поводу противъ браминовъ; но и мірянъ онъ старался отучить отъ упорно державшейся привычки убивать овецъ и козловъ для предполагаемаго насыщенія призраковъ (претъ) умершихъ родственниковъ ⁵⁷⁶). Гораздо легче было ему разоблачать религиозную и нравственную несостоятельность кровавыхъ жертвъ, приносившихся путешественниками, и въ особенности купцами, передъ началомъ дѣловыхъ поѣздокъ, ради успѣшности таковыхъ, а по окончаніи ихъ, въ знакъ благодарности богамъ ⁵⁷⁷).

Во всякомъ случаѣ рѣшительный отказъ самого Готама и его послѣдователей отъ животныхъ жертвъ оказался чрезвычайно вліятельнымъ на окружающую среду, и въ этомъ, несомнѣнно,—одна изъ главныхъ заслугъ буддизма въ дѣлѣ нравственнаго перевоспитанія индусскаго общественнаго сознанія.

Оградивши животныхъ отъ главной, грозившей имъ опасности, Готама пошелъ дальше: онъ энергично и настойчиво внушалъ жалостливое отношеніе къ нимъ. Въ приведенной выше характеристикѣ человѣка самоистязателя и истязателя другихъ это чувство выдвинуто на первый планъ: да и вообще такого рода призывы обильны въ его рѣчахъ и поученіяхъ. Онъ самъ подчеркиваетъ этотъ фактъ въ случаяхъ нарушенія относящихся сюда его предписаній. «Неужели правда» (допытывался онъ однажды у своихъ монаховъ), что вы подговаривали другъ друга лишить живое существо жизни? неужели вы могли дойти до такого безумія? развѣ я не порицалъ отнятія жизни во многихъ рѣчахъ своихъ и не хвалилъ воздержанія отъ этого?» ⁵⁷⁸). Дѣйствительно, во всѣ его описанія праведнаго инока или мірянина входитъ выполнение правила «не убій!», а въ списокъ проступковъ и добродѣтелей на первомъ мѣстѣ отмѣчено: «убійство — вотъ зло; превозмоганіе убійства — вотъ добро» ⁵⁷⁹). «Каково тройственное поведеніе, согласное съ закономъ, правильное, въ дѣлахъ выражающееся?» спрашиваетъ онъ мірянина, «домовладыку», и отвѣчаетъ:

⁵⁷⁶) Джатака 18.

⁵⁷⁷) Джат. 19.

⁵⁷⁸) Mahāv. V, 10.

⁵⁷⁹) Majjh. nik. IX.

«правильно живущій прекратилъ разрушать жизнь: отъ разрушенія жизни далекимъ пребываетъ онъ: палку и мечъ отбросилъ онъ прочь и живетъ преисполненный нѣжными чувствами, состраданіемъ, дружелюбіемъ и благодушіемъ ко всѣмъ живымъ существамъ» ⁵⁸⁰). Даже дѣтямъ внушалъ Будда жалость къ животнымъ: замѣтивши гдѣ-то, какъ мальчишки мучали пойманную рыбу, онъ спросилъ ихъ: «или вы не боитесь боли? или она вамъ не противна? Если же боитесь, если она вамъ непріятна, не творите зла, ни на глазахъ у міра, ни тайно, ибо, если, будете дѣлать злое, не быть вамъ самимъ свободными отъ боли, не уйти вамъ никогда отъ нея» ⁵⁸¹). Жалость онъ чувствовалъ «даже къ ничтожнымъ» ⁵⁸²) къ мельчайшимъ, обыкновенно незамѣчаемымъ или пренебрегаемымъ созданіямъ. Не по санитарнымъ, а по нравственнымъ соображеніямъ, дабы не губить мелкую тварь проглатываніемъ ея вмѣстѣ съ водою, предписалъ онъ въ своемъ уставѣ имѣть монахамъ фильтръ, а употребленіе непроцѣженной воды, даже и въ случаяхъ пужды, вмѣнять въ грѣхъ, говоря, что «лучше жертвовать собственною жизнью, чѣмъ убивать другія, хотя бы и малѣйшія существа» ⁵⁸³). Положимъ, выполненіе этого предписанія буддисты никогда не доводили до такой строгости, какъ джайны, дѣйствительно иногда рисковавшіе умереть отъ жажды тамъ, гдѣ нельзя было добыть процѣженной воды: однако при нормальныхъ условіяхъ монашескаго быта охрана и мелкой твари блюлась и у буддистовъ очень старательно; какъ мы видѣли, въ кельяхъ пытались защититься отъ нашествія москитовъ, змѣй и скорпіоновъ; но убивать ихъ все же не рѣшались; а у сѣверныхъ (тибетскихъ) буддистовъ въ инвентарь монаха включили даже особый путевой посохъ съ побрякушками, для предупрежденія мелкихъ созданій отъ опасности быть растоптанными странникомъ ⁵⁸⁴). Первоначально ученики Будды не доходили до такой щепетильности, и строгость ихъ въ этомъ направленіи увеличилась, очевидно, подъ вліяніемъ упрековъ со стороны народа, порпнавшего бродячій образъ жизни новыхъ сектантовъ въ весеннюю пору, когда всюду, по дорогамъ, лѣсамъ и лугамъ, такое обиліе возрождающихся къ жизни мелкихъ тварей и растений. Мы видѣли, что именно эти

⁵⁸⁰) Idem. XLI.

⁵⁸¹) Udānam. V, 4.

⁵⁸²) Cullav. V, 21, 2.

⁵⁸³) Jātak. 31.

⁵⁸⁴) Waddell. The Buddhism of Tibet, 211.

упреки побудили Готаму организовать приюты для своей общины и установить правила вассы.

Какъ этотъ фактъ, такъ и аналогичныя другіе, указываютъ на то, что милосердіе къ животнымъ, обычно почитаемое за характерную черту буддизма, не имъ было впервые пробуждено, а являлось не болѣе, какъ развитіемъ тенденціи, съ давнихъ поръ усиливавшейся въ общепндусскомъ сознаниіи и настроеніи и, одновременно съ буддистами, обнаруживавшейся еще рѣзче и полнѣе у джайнъ. Буддизму, слѣдовательно, принадлежитъ заслуга не почина въ данномъ случаѣ, а нравственнаго и философскаго углубленія смысла взгляда, уже и безъ того бывшаго очень популярнымъ, причемъ даже слѣпаннаго буддизмомъ въ нравственномъ отношеніи нельзя назвать оригинальнымъ, новымъ. Жалость ко всемъ формамъ живыхъ существъ выработалась какъ слѣдствіе общепринятой и до Будды вѣры въ перевоплощенія всевозможнаго рода: подъ личиною животнаго, отъ хищнаго до слабаго, безпомощнаго, еле-видимаго и невидимаго, пндусу ежеминутно мерещился ликъ собрата-человѣка,¹⁹⁵) быть можетъ, особо близкаго, роднаго, быть можетъ, кающагося, искупающаго грѣхи былаго, во всякомъ же случаѣ—страждущаго. Какъ же рѣшиться умножать его страданія? Такова была нравственная постановка вопроса до Будды; онъ же ее одобрилъ и постарался воспитать чувство жалости въ усиленно и утонченной степени у людей нравственно-чуткихъ, а у натуръ болѣе грубыхъ не побрезгалъ расшевелить то же чувство угрозою, въ родѣ той, которую онъ запугивалъ жестокихъ мальчишекъ, и несравненно болѣе серьезными въ глазахъ индусовъ соображеніями о вліяніи жестокости на собственную судьбу истязателя въ будущихъ перевоплощеніяхъ.

Но и съ другой стороны, по иному мотиву, влекло къ себѣ сочувствіе буддизма это проявленіе всемірной любви, «метты», а именно, со стороны учительной: оно способно было энергично содѣйствовать разъясненію иллюзіи въ привлекательности бытія вообще; оно являлось практическимъ содѣйствіемъ тому отрицательному анализу міровой дѣйствительности, съ которымъ философствующій буддизмъ связывалъ свое пессимистическое упованіе на конечное освобожденіе отъ чаръ жизни личной. Именно на ожедневныхъ приѣбрахъ тяжелой судьбы животныхъ легко было наглядно познавать основной догматъ дхаммы: «жизнь—страданіе» и получать

отвращеніе къ причинѣ страданія. Вотъ почему повѣствованія о ночи просвѣтлѣнія Будды включаютъ именно этотъ мотивъ въ процессъ его духовнаго подъема. «И узрѣлъ онъ далѣе всѣ слѣдствія (предшествующихъ) рожденій животныхъ, всѣ формы возвращенія (ихъ) къ жизни, соотвѣтственно съ дѣлами ихъ; (онъ узрѣлъ), какъ нѣкоторыя изъ животныхъ обречены на смерть изъ за шкуры или мяса, другія изъ-за роговъ или шерсти, или костей, либо крыльевъ; узрѣлъ, какъ инныя раздираютъ или убиваютъ себя во взаимной враждѣ: какъ другія угнетаются тяжелыми грузами; какъ ихъ погоняютъ уколами или бичами; какъ у нихъ, изголодавшихся и исхудалыхъ, кровь струится ручьями по пзмученному остову, и нѣтъ имъ ни откуда облегченія. А затѣмъ, направивши взоръ въ другую сторону, видѣлъ онъ ихъ борющимися другъ противъ друга и лишѣнными достаточной силы для независимаго существованія, летящими по воздуху, падающими въ глубину водную и все же не имѣющими приюта, хотя бы для спокойнаго пздыханія... О великій обманъ бытія! Ня единаго мѣста, ня единаго рожденія безъ огорченія, безъ скорби! Увы! море рожденія и смерти вращается вѣчно, колесу вихря подобное, и всякая тварь (плоть) мечется въ волнахъ его изъ стороны въ сторону, беспомощно, безъ надежды на избавленіе!...»⁵⁸⁵) Сходныя наблюденія и заключенія приписываются Готамѣ и въ рассказахъ о его размышленіяхъ подъ цвѣтущей яблоней, въ праздникъ весенней пахоты.

Для законодателя буддизма ученіе о жалости къ животнымъ основывалось такимъ образомъ на убѣжденіи, что они—не только наши собратья, но и сомученики по несенію бремени бытія, и на вытекающемъ отсюда чувствѣ солидарности съ ними во всемірной проблемѣ конечнаго освобожденія. Отъ того или иного отношенія къ нимъ зависѣла, слѣдовательно, въ извѣстной мѣрѣ и до нѣкоторой степени, судьба рѣшенія этой конечной цѣли, во 1) примѣнительно къ самому себѣ, а во 2), въ силу связи части съ цѣлымъ, и всего страждущаго множества, всей твари, вздыхающей и стснущей объ избавленіи отъ страданія. Частныя проявленія чувства жалости такимъ образомъ вступали въ интимную связь съ основными идейными заключеніями доктрины дхаммы. Здѣсь дѣло шло не о какомъ-нибудь далекомъ нравственномъ постулатѣ догма-

⁵⁸⁵) Fo-sho-hing-tsan-king. III, 14, vv. 1125—1129; 1144—5.

тической мысли, а о вопросѣ, близкомъ къ ея центральной, идейной сущности.

Нельзя сказать, однако, чтобы въ практическомъ примѣненіи этого ученія старанія убѣдить въ немъ и привлечь къ его выполненію ограничивались приведенными соображеніями высшаго порядка. Зачастую, рядомъ съ ними, и даже вмѣсто нихъ, довольствовались болѣе простыми мотивами утилитарнаго свойства. Такіе, болѣе грубые, но легче понятные, приемы убѣжденія могли оказываться даже болѣе пригодными, чѣмъ уточненные, для большинства мірянъ, мало подготовленныхъ къ длинной цѣпи анализа буддійской догмы. Этимъ, конечно, объясняется то, что и самъ Готама не пренебрегалъ иногда популярно-утилитарными мотивами въ данномъ случаѣ. Не на основѣ долга безкорыстнаго, самодовлѣющаго, зиждетъ онъ знаніе метты, любви къ другимъ, ко всѣмъ и всему, а на любви эгоистической, къ самому себѣ. Таковъ смыслъ гаттѣ, сюда относящихся:

«И обошелъ всѣ стороны земли,
Но не пашель еще нигдѣ того,
Кому бы что-либо себя дороже было.
А если быте всѣмъ равно цѣнно,
Никто не долженъ никому вредить,
Изъ-за любви къ себѣ, присущей всѣмъ живущимъ»⁵⁸⁶).

Въ отдѣльныхъ, частныхъ случаяхъ поверхностно-утилитарныя побужденія къ жалостливости обнаруживались въ еще болѣе наивныхъ формахъ. Такъ, напримѣръ, Готама совѣтовалъ своимъ ученикамъ «относиться благожелательно къ четыремъ царственнымъ родамъ змѣи, ради самоогражденія, ради собственной защиты и безопасности», и преподавалъ съ этой цѣлью даже особое архаическое заклинаніе: «Люблю я всѣхъ: безногихъ и двуногихъ, четвероногихъ и многоногихъ; и да не умертвить меня никакое пресмыкающееся существо, никакое двуногое, четвероногое или многоногое! Да благо будетъ всѣмъ существамъ и тварямъ, всему, всему живущему! и да не приключится никому изъ нихъ ничего дурного! Безграниченъ Будда, безгранична дхамма, безгранична санга! ограничены ползающія твари: змѣи, пауки, тысяченожки,

⁵⁸⁶) Samyut. nik. I, III, 1, 8.

скорпионы, а также мыши и ящерицы. Я же отнынѣ въ безопасности, я отнынѣ защищенъ. Прочь отсюда, твари! прочь! Слава Возвышенному! слава семи верховнымъ буддамъ!»⁵⁸⁷⁾. Особая предупредительность къ змѣямъ могла быть вызвана тѣмъ важнымъ положеніемъ, которое онѣ занимали въ сложной іерархіи индусской мифологии и въ народныхъ повѣрьяхъ⁵⁸⁸⁾; но не по отношенію только къ нимъ рекомендуется хранить благожелательный нейтралитетъ, а по отношенію и къ «царственнымъ животнымъ» (слонамъ и лошадямъ) и къ «мстительнымъ», львамъ, тиграмъ и другимъ хищникамъ⁵⁸⁹⁾. И что эти совѣты соблюдались, видно изъ легендъ о самомъ Буддѣ, которыя богаты эпизодами его общенія съ змѣями, и изъ сходныхъ сказаній о другихъ буддійскихъ пустыпникахъ, благополучно обитавшихъ въ лѣсныхъ дебряхъ, «гдѣ слышны были только крики павиановъ и цапель, да рычаніе пантеры или тигра»⁵⁹⁰⁾.

Какъ бы то ни было, внушеніе жалостливаго отношенія къ животнымъ пришлось особенно по душѣ послѣдователямъ Готамы, и ученіе о необходимости и пользѣ этого чувства, чѣмъ дальше, тѣмъ болѣе, крѣпко и распространялось. Въ древнѣйшихъ источникахъ, начиная съ текстовъ устава общины, предписанія, сюда относящіяся, нигдѣмъ особеннымъ не выдѣляются изъ длиннаго ряда другихъ: въ послѣдующихъ же памятникахъ и преимущественно въ отличающихся общедоступнымъ изложеніемъ, добродѣтель милосердія ко всему живущему явственно проступаетъ на первый планъ и старается проникнуть въ сознаніе народныхъ массъ путемъ очень многочисленныхъ и нерѣдко ярко и эффектно выраженныхъ притчей и легендъ.

Особенно богаты этими сюжетами сборники джатакъ, при сравненіи коихъ наблюдается ростъ сочувствія къ сказанной

⁵⁸⁷⁾ Cullav. V. 6. Angut. nik. IV, 67. Jâtak. 203.

⁵⁸⁸⁾ Объ этомъ предметѣ см. прежде всего Fergusson. Tree and Serpent Worship in India; затѣмъ -- Oldham. Serpent-Worship in India въ Journ. of the R. Asiat. Soc. 1891, 361 sqq. и Winternitz. Der Sarpabali, ein altindischer Schlangenkult въ Mittheil. d. anthropol. Ges. Wien. XVIII, 25 ff.; 250 ff. О формулахъ заклинанія противъ укусовъ змѣй -- Bloomfield. Atharva-Veda, 61; 81; важное значеніе, этимъ формуламъ придававшееся, видно изъ того, что одна изъ упанишадъ, Gârûda-Upaniṣad, есть не что иное, какъ такое заклинаніе: ibid.

⁵⁸⁹⁾ Mahāv. VI, 23. 10—15.

⁵⁹⁰⁾ Theragâthâ, 1113.

темъ. Въ палійскомъ сборникѣ, сообразно съ архаической, наивною формою многихъ его басенъ, проповѣдь жалости ведется часто самими животными, словомъ и дѣломъ: то видимъ мы здѣсь грифа, промышляющаго кормъ для престарѣлыхъ родителей ⁵⁹¹), то братьевъ-обезьянъ, жертвующихъ собою, чтобы хотя на одинъ день продлить жизнь матери ⁵⁹²); вотъ чувствительный слонъ отказывается отъ пищи въ разлукѣ съ матерью ⁵⁹³); вотъ благородная газель актомъ самопожертвования спасаетъ то родителей, то супруга, то цѣлое стадо сродичей своихъ и этимъ примѣромъ смягчаетъ жестокия сердца охотниковъ и раджей ⁵⁹⁴); вотъ собака ходатайствуетъ за провинившихся сотоварищей ⁵⁹⁵); вотъ поросенокъ, готовый умереть, чтобы спасти младшаго брата. а потомъ, «подъ громъ рукоплесканій», поучающій царя и толпу пяти заповѣдямъ праведнаго поведѣнія ⁵⁹⁶); вотъ, наконецъ, цѣлое собраніе животныхъ-пащифистовъ, увѣщавающихся другъ друга къ миру и взаимопомощи ⁵⁹⁷)... Ту же пропаганду ведутъ, конечно, и люди, праведники и мудрецы: одинъ аскетъ забываетъ о себѣ въ заботахъ о лѣсныхъ тваряхъ ⁵⁹⁸); другой, въ ущербъ себѣ, не рѣшается лишать удава того, что ему пріятно ⁵⁹⁹); третій идетъ къ раджѣ напомнить ему о долгѣ благодарности къ состарѣвшемуся въ работѣ верблюду ⁶⁰⁰). Одни мудрецы склоняютъ жестокихъ животныхъ къ жалости ⁶⁰⁰); другіе—властителя цѣлой области со всѣми его подданными ⁶⁰¹). Наконецъ, и самъ Будда, въ джатакахъ, подаетъ примѣръ того же рода: во время ужасной засухи, когда завяли всѣ хлѣбныя растенія, изсякли всѣ водоемы, и чрезъ то рыбамъ и черопанамъ приключились великія страданія», онъ, чудеснымъ образомъ, вызываетъ проливной дождь «изъ сожалѣнія къ страждущимъ, чтобы многихъ освободить отъ мученій»; а въ фантастической передѣлкѣ той же легенды принимаетъ образъ царь-рыбы, «ни разв не отнимавшей жизни у другихъ существъ», и предлагаетъ себя самого въ жертву богу дождя, Парджантѣ (Паджунтѣ), дабы вымодить у него ливень, спасающій отъ гибели обитателей воднаго царства ⁶⁰²).

Съ другой стороны джатаки не устаютъ указывать на опас-

⁵⁹¹) Jâtak. 399.

⁵⁹²) Idem. 222.

⁵⁹³) Id. 445.

⁵⁹⁴) Id. 12, 359; 385 etc.

⁵⁹⁵) Id. 22.

⁵⁹⁶) Id. 388.

⁵⁹⁷) Id. 206.

⁵⁹⁸) Id. 124.

⁵⁹⁹) Id. 253.

⁶⁰⁰) Id. 26.

⁶⁰¹) Id. 50.

⁶⁰²) Id. 75.

ность несоблюдения жалости къ животнымъ и пророчать лю-
тую судьбу жестокимъ: «притворяющийся аскетомъ» сластолю-
бецъ, смакующій мясо разныхъ тварей, подвергается суду звѣ-
рей и смертному приговору ⁶⁰³); охотникъ, безжалостно гу-
бившій дичь, внезапно поражается отвратительною болѣзью,
а другой превращается еще при жизни въ ужасное привидѣ-
ніе, тогда какъ третьяго поглощаетъ разверзшаяся подъ нимъ
земля ⁶⁰⁴); приносящій въ жертву ягненка самъ попадаетъ на
алтарь закланія въ слѣдующемъ перевоплощеніи ⁶⁰⁵). а
аскетъ, насадившій комара на иголку, въ свое время оказы-
вается посаженнымъ на копь ⁶⁰⁶). Общимъ правиломъ уста-
навливается, что за убіеніе животныхъ неминуемо слѣдуетъ
горькое раскаяніе и тяжкое наказаніе ⁶⁰⁷). Вотъ почему бла-
горазумныя твари, провинившіяся противъ собратьевъ, спѣ-
шатъ наложить на себя сами епитемію. «для подавленія гнѣв-
ливости и жадности» ⁶⁰⁸); каются и люди, допустившіе убіе-
ніе животныхъ или не препятствовавшіе тому ⁶⁰⁹); наконецъ,
страшныя сновидѣнія и другія чудесныя предостереженія бо-
говъ ⁶¹⁰) и поведеніе самихъ обреченныхъ на смерть живот-
ныхъ ⁶¹¹) стараются отклонить людей отъ принесенія крова-
выхъ жертвъ.

Такъ поучаютъ джатаки о необходимости милосердія. И
чувство это быстро крѣпнеть въ буддійской общинѣ и рас-
пространяется и на окружающую среду. Сообразно съ этимъ,
растутъ усилія назидательной литературы сообщить проявле-
ніямъ этого чувства болшую интенсивность и болѣе драма-
тической характеръ. Простая незлобивость и жалостливость
подъемлются до великодушія, до трогательнаго самопожертво-
ванія. Образцы рассказовъ этого рода, претендующіе иногда
на историческую правду, встрѣчаются уже и въ палийскихъ
повѣстьяхъ: такъ въ легенду объ укрощеніи Буддою бѣшенаго
слона, выпущеннаго на него коварнымъ Девадаттою ⁶¹²). джа-
таки вставляютъ рассказъ о геройскомъ поступкѣ Ананды,
пытавшагося спасти учителя, съ опасностью погибнуть самому,
а затѣмъ дополняютъ этотъ назидательный примѣръ другими,

⁶⁰³) Id. 438.

⁶⁰⁴) Id. 423 и 222.

⁶⁰⁵) Id. 18.

⁶⁰⁶) Id. 404

⁶⁰⁷) Id. 468.

⁶⁰⁸) Джатака 490-я „о пяти постающихся: аскетъ, ястребъ, змѣя, ша-
каль и медвѣдь“.

⁶⁰⁹) Id. 459.

⁶¹⁰) Id. 19.

⁶¹¹) Id. 433.

⁶¹²) Cullav. VII, 3, 11—12.

сходными. изъ прежнихъ бытій Будды ⁶¹³). Но особеннаго развитія достигаютъ этого рода темы въ сѣверныхъ повѣстяхъ позднѣйшей поры. проникнутыхъ усиленъ съ одной стороны—религионизировать буддйское ученіе, а съ другой—усилить ея нравственно-назидательную тенденцію и сблизить ее со взглядами популярной морали, путемъ повышенія значенія добрыхъ дѣлъ, недостаточно цѣнившихся первоначальнымъ буддизмомъ. Вотъ, для примѣра, одна изъ такихъ повѣстей, повидимому, особенно любимая, судя по обилію вариантовъ ⁶¹⁴). Въ Ачитатурѣ, княжилъ раджа Слви, княжилъ мудро, справедливо, благочестиво: у четырехъ градскихъ воротъ, да и въ центрѣ города, да и у самаго входа во дворецъ свой воздвигъ онъ зданія для ежедневной раздачи милостыни, хлѣба, одежды и всякихъ цѣнностей. Всѣмъ давалъ онъ безъ разбора: князьямъ, чиновникамъ, войнамъ, простымъ гражданамъ и поселянамъ; давалъ столь щедро, что, наконецъ, роздалъ все, что у него было. И подумалъ онъ: «существа человѣческія насыщены, удовлетворены; но вѣдь есть еще иныя, меньшія существа: чѣмъ довольствоваться ихъ? Роздано все; осталось у меня только тѣло мое, прикрытое послѣднею одеждою.. Такъ что же? Малымъ тварямъ отдамъ свое тѣло!». Ножомъ сдѣлалъ онъ надрѣзы на немъ и, выбравши мѣсто, обильное прожорливыми москитами, отдалъ свою кровь имъ, и кормилъ ихъ съ такою же радостью, съ какою питаетъ мать единственнаго сына возлюбленнаго. А самъ, по мѣрѣ увеличенія жертвы, все распалаялся великодушнѣе: «если бы нищій попросилъ у меня сердце мое», шепталъ онъ, «я прокололъ бы себѣ грудь и поднесъ бы ему его, точно лотосовый цвѣтокъ на стебелькѣ, извлеченномъ изъ прозрачной воды. И если кому-нибудь понадобился бы работникъ, я радъ былъ бы сбросить царскую одежду и взяться за трудъ раба; слѣпому радъ былъ бы отдать глаза свои»... Подслушавъ благородныя рѣчи богъ Сакка и вздумалъ испытать праведника: обернулся слѣпцомъ-браминомъ и сталъ просить отдать ему одинъ глазъ. Не медля, призвалъ царь лейбхирурга и приказалъ извлечь глазъ: врачъ пробовалъ отговаривать; въ ужасѣ молила толпа царя не вы-

⁶¹³) Джатака 359-я и другія.

⁶¹⁴) Jātak. 499; Cariya-pitaka, № 8. Jātakamāla, № 10; Avadāna-Ṣaṭaka. IV, 4 (=35); Dvāvimśati-Avadāna, въ началѣ эпилога; Камджуръ въ началѣ Dzang-lun'a.

поднять безумной просьбы... Любовь превозмогла: оба глаза отданы были слѣпцу... И прозрѣлъ онъ; но прозрѣлъ чудесно и праведникъ: и ему вернулись очи, но не прежнія, человѣческія, да и не божескія, ибо и Сакка не въ силахъ возстановить ока естественнаго или соединить непорочное, божеское око съ нечистымъ тѣломъ земнымъ: «у праведника отверзались очи высшаго завершенія правды, отверзлось прозрѣніе въ міръ той любви, что превышаетъ всякую жертву міра человѣческаго» ⁶¹⁵).

Сѣверныя повѣсти простираютъ проповѣдь самопожертвованія еще дальше: въ одной изъ нихъ принцъ Сурупа отдаетъ голодному демону (якши) на сѣденіе своего сына, какъ только сынъ изъявляетъ на то согласіе, а затѣмъ—жену. Но и этого мало кровопийцѣ: онъ требуетъ отъ принца его собственнаго тѣла. Великодушный согласенъ и на послѣднюю жертву, но его смущаетъ недоумѣніе: «какъ же безъ тѣла смогу я войти въ кругъ закона? возвѣсти мнѣ сначала законъ, а тамъ—бери и тѣло мое!». Демонъ отвѣчаетъ буддійскою гаттою:

«Изъ за любимыхъ печаль возникаетъ;
Изъ за любимыхъ рождается страхъ.
Кто отъ любимыхъ существъ отказался,
Горя и страха не вѣдаетъ тотъ».

Услышавши эту истину, царевичъ радостно воскликнулъ: «бери мое тѣло скорѣе! дѣлай, что люблю тебѣ!». Но демонъ мгновенно превращается въ затаившагося подъ его обликомъ бога Сакку и, возвращая герою сына и жену, восклицаетъ: «слава, слава тебѣ добродѣй! крѣпокъ духовный закалъ твой! скоро овладѣешь ты полнотою мудрости, выше которой ничего нѣтъ, а пока прійми обратно тѣхъ, о коихъ сожалѣлъ ты» ⁶¹⁶). Точно такъ же разростается интенсивность драматическаго колорита въ позднѣйшихъ редакціяхъ старинной повѣсти о Дхармапалѣ, въ которой озвѣрѣвшая мать жаждетъ крови собственнаго сына, а онъ не только исполняетъ ея желаніе, но и остается, умирая, преисполненнымъ любовью и къ ней, и

⁶¹⁵) Излагаемъ легенду о Сиви по 499-й джатакѣ палийскаго сборника и по варианту Авадана-шатакк, гдѣ жертвѣ глазъ предшествуетъ еще добровольная отдача тѣла на растерзаніе коршуну.

⁶¹⁶) Avadāna-Śātaaka. IV, 5 (35).

къ отцу. не противодѣйствовавшему чудовищной прихоти, и къ палачамъ, ея исполнителямъ ⁶¹⁷⁾.

Мы видимъ, какъ здѣсь въ образно-назидательной формѣ проводится въ область нравственнаго сознанія не только буддйское ученіе о милосердіи и жалостливости, доводимыхъ до самопожертвованія. но и доктрина непротивленія злу вообще, независимо отъ благотворительнаго мотива дѣйствій. Обильны въ буддйской словесности повѣсти на эту тему. Во главѣ поученій этого рода поставлены, конечно, примѣры самого Будды, частію, быть можетъ, историческіе, частію романтическіе. Чрезвычайно многочисленны, напримѣръ, рассказы о злодѣйскихъ замыслахъ и покушеніяхъ на его жизнь его родственника Девадатты, причемъ, говорятъ повѣсти, «бхагаватъ на всѣ эти поступки отвѣчалъ одними чувствами дружелюбія, благоволенія и жалости» ⁶¹⁸⁾. Хотя въ назиданіе ученикамъ. опъ и осуждалъ его жестокости ⁶¹⁹⁾, но дѣлалъ это, будто бы, всегда безгнѣвно, ибо рѣчь, проникнутая злобою (слышимъ мы отъ него)—это уже челоуѣковредительство, уже нанесеніе раны, уже шагъ къ убійству. «Вотъ въ чемъ вамъ подобаешь упражняться монахи: не должно нарушаться равновѣсіе ума вашего; ни единого злобнаго звука не должно исходить изъ устъ вашихъ: пребудемъ дружелюбными и сострадательными, исполненными настроенія любвеобильнаго» ⁶²⁰⁾. «Если кто нибудь въ твоёмъ присутствіи вздумалъ бы бить палками или камнями невинныхъ и беззащитныхъ, или наносить имъ удары мечомъ, или лично тебѣ причинялъ бы все это, ты тѣмъ не менѣе долженъ воздерживаться отъ всякихъ грубыхъ побужденій и соображеній и помнитъ правило: «не слѣдуетъ мнѣ нарушать своего равновѣсія духовнаго; не долженъ ни единый злобный звукъ исходить изъ устъ моихъ; дружелюбнымъ и

⁶¹⁷⁾ Въ болѣе древней редакціи, въ 458-й палийской джатакѣ, извергомъ является отецъ, а мать. наоборотъ. самоотверженно защищаетъ ребенка; мотивомъ же злодѣянія выставлена месть раджи (отца) къ жевѣ. Сходная по содержанію, другая джатака того же сборника—Mahā-Bhaggharāḷa Jātakaṃ, въ свою очередь сходная съ 19-ю повѣстью Маганасту-аваданы. Наоборотъ, въ Авадана-шатакѣ (IV, 3 (33) находимъ изложенный нами вариантъ доведеннымъ до крайняго контраста: съ одной стороны —безмысленнаго звѣрства матери, а съ другой—смирнаго послушанія сына и непонятнаго непротивленія отца.

⁶¹⁸⁾ Avadana-Āṭaka. IV. 3 (33).

⁶¹⁹⁾ Jātaka. 357.

⁶²⁰⁾ Majjh. nik. XXI. I. 212 Neum.

сострадательнымъ, любвеобильнымъ, чуждымъ затаѣннаго коварства пребуду я» ⁶²¹). «Но вѣдь онъ оскорбилъ меня, онъ билъ меня, онъ принуждалъ меня насиліемъ!..»—Кто такими мыслями полонъ, тотъ никогда не освободится отъ вражды; избавится отъ нея только тотъ, кто не даетъ мѣста такимъ помысламъ, ибо вражда на землѣ никогда не уничтожается враждою; незлобіемъ («невраждою») упраздняется она; таковъ вѣчный законъ» ⁶²²). «Счастливы живутъ среди ненавидящихъ одни только чуждые ненависти» ⁶²³). «Побѣждай же гнѣвъ безгнѣвіемъ, зло—добромъ; скупого превозмогай щедростью и лжеца рѣчью правдивою» ⁶²⁴). Въ 8-й бесѣдѣ Средняго Соборанія находимъ тотъ же совѣтъ, повтореннымъ многократно, примѣнительно къ цѣлому списку недостатковъ и проступковъ: «вспыльчивый можетъ достигнуть полнаго угашенія суеты кротостью; кровожадный — превозмоганіемъ кровожадности, гнѣвливыи — безгнѣвіемъ, вздорный — согласіемъ и т. д.»

Это превосходное наставленіе на тему «добромъ зло побѣждайте» дано здѣсь въ примѣненіи къ самому себѣ, согласно правилу: «себя самого обуздать, себя преодолѣть, собою вобладать—вотъ высшая изъ побѣдъ» ⁶²⁵). Но то же предписаніе обязательно и по отношенію къ другимъ. Въ одной изъ рѣчей Будды мы находимъ его изложеннымъ въ слѣдующей, популярной и неумышленно-юмористической формѣ. Ученикъ Пунно собирався переселиться въ страну западныхъ суньевъ, племени грубаго, негостепріимнаго. «А что ты будешь дѣлать, Пунно, если суньи начнутъ ругать и оскорблять тебя?» спросилъ Готама, испытывая ученика; а тотъ отвѣчалъ: «я буду думать про себя: «какъ милостивы эти западные суньи, что они не бьютъ меня палками?»—А если вздумаютъ бить палками?»—«Тогда скажу: «хорошо, что не камнями».—«Ну, а если возьмутся за камни?»—«Скажу: какъ милостивы эти западные суньи, что не рубятъ меня саблями!» — «Ну, а если бы зарубили до-смерти?» — «О, тогда, умирая, я подумалъ бы: «вѣдь есть же ученики Возвышеннаго, иренебрегающіе тѣломъ и жизнью, презирающіе ихъ, и сами ищущіе смертельнаго орудія (противъ суеты бытія)!» вотъ это-то

⁶²¹) Тамъ же. I, 207.

⁶²²) Mahāvagga X, 3 в Dhammapāda, vv. 3—5.

⁶²³) Dhammap. v. 197. ⁶²⁴) Idem. v. 223.

⁶²⁵) Idem. vv. 103—105; ср. 159—160

смертоносное орудіе я и обрѣлъ бы (въ эту минуту), не ища его». — И, выслушавши, возгласилъ Возвышенный: »правильно, Пунво, вѣрно! въ состояніи будешь ты, такимъ долготерпѣніемъ одаренный, прожить и въ странѣ западныхъ суньевъ». И пошелъ Пунно въ край ихъ, и уже въ дождливую (неблагоприятную) пору года привлечь онъ къ себѣ до пятисотъ послѣдователей и столько же послѣдовательницъ» ⁶²⁶).

Опираясь на примѣры непротивленія злу, преподанные самимъ учителемъ и ближайшими продолжателями его дѣла, буддійская назидательная литература усердно пропагандируетъ эту типичную, пассивную добродѣтель дхаммы въ многочисленныхъ повѣстяхъ, то реалистическаго, то фантастическаго характера. Нѣкоторыя изъ нихъ полны высокой, духовной красоты, облеченной притомъ и въ привлекательную, наивную форму изложенія. Вотъ одна—двѣ изъ такихъ дальневосточныхъ новеллъ. Благороденъ былъ принцъ Бодхи, учёнь и цѣломудренъ. Когда онъ закончилъ въ славной таксашильской школѣ полный курсъ разностороннихъ знаній, родители, противъ его воли, поженили его съ благородною дѣвушкою, столь же чистою, какъ и онъ, красивою, словно богиня. Молодые люди не противились волѣ старшихъ, но рѣшили и въ брачномъ союзѣ не нарушать дорогого обоимъ имъ цѣломудрія. Когда же умерли родители, Бодхи сказалъ подругѣ: «возлюбленная, возьми все имѣніе мое и живи счастливо; я же пойду въ Гималаи спасаться». — «Но и мнѣ не деньги нужны; и мнѣ нужно спасеніе! пойду и я туда же», сказала она. И вотъ, роздали они богатства свои и покинули родной городъ и домъ; въ очаровательномъ, затаенномъ уголкѣ горной пустыни устроили они себѣ отшельнической пріютъ; питались колосьями, брошенными на живнѣ, да плодами лѣсныхъ деревьевъ, и цѣлыхъ десять лѣтъ свершали подвиги благочестія, хотя и не могли еще возвыситься до состоянія экстаза. Однажды случилось имъ пойти въ Бенаресъ на рынокъ за солью. Случайно увидѣлъ здѣсь подвижницу мѣстный раджа и плѣнился ея безпримѣрной красотой. «Кто она тебѣ? спросилъ онъ ея спутника. — «Никто», отвѣтилъ тотъ; «мы только вмѣстѣ ищемъ спасенія». — «А что сдѣлалъ бы ты, еслибы я отнял ее у тебя силою?» допытывался охваченный страстью князь. — «Если бы чувство недовольства стало подниматься во

⁶²⁶) Majjh. nik. 145.

мнѣ, я подавиль бы его». Тогда повелѣлъ раджа увести прекрасную отшельницу во дворецъ свой; но тщетно соблазнялъ онъ ее почестями, дарами и лаской: изъяснамъ свѣтской суеты она упорно противопоставляла красоты отрѣшенія отъ міра. Раздосадованный влюбленный приписалъ сопротивленіе какому нибудь магическому воздѣйствію ея сожителя; опять розыскалъ его и спросилъ: «какъ чувствуетъ онъ себя въ разлукѣ съ подругой?» — «Спокойствіе царить во мнѣ», отвѣчалъ тотъ и продекламировалъ ему рядъ гатъ о вредѣ гнѣва. Винная имъ, отрезвился насильникъ, преклонился передъ праведникомъ и возвратилъ ему жену-дѣвственницу. И пошли они доживать вѣкъ свой въ любезной имъ пустынѣ, не болѣзующей и земныхъ скорбей не рождающей ⁶²⁷). Раньше мы изложили содержаніе другой джатаки, повѣствующей о томъ, какъ миротворецъ, раджа «Добродѣтельный», на котораго напали мятежники и заключили его въ темницу, въ концѣ концовъ смягчилъ и ихъ озвѣрѣвшія сердца примѣромъ кротости и чувствами любви, отвѣтной на ихъ злобу, «создавая такимъ образомъ счастье изъ несчастія» ⁶²⁸). Въ другой повѣсти примѣръ неограниченной миролюбивой уступчивости въ отвѣтъ на несправедливыя требованія преподается братомъ брату ⁶²⁹), а въ третьей прославляется государь, не ограничивающійся отдѣльными проявленіями великодушія, а возведшій въ постоянное правило государственной жизни принципъ непротивленія злу: онъ навсегда оставилъ растворенными двери тюремъ и навсегда же приказалъ разобрать помостъ съ приспособленіями для смертныхъ казней, не наказаніями, а «четырьмя способами пріобрѣтенія любви (милостынею, кроткою рѣчью, благотвореніемъ и безпристрастіемъ), да соблюденіемъ благочестивыхъ обрядовъ и заповѣдей привлекъ онъ къ себѣ всѣ сердца» ⁶³⁰). Наконецъ, въ одной изъ повѣстей Авадана-Шатаки проповѣдникъ непротивленія злу пользуется историческимъ фактомъ, войною между раджами косальскимъ Прасенаджи и магадскимъ, Аджаташатрою ⁶³¹), чтобы приписать первому отказъ отъ плодовъ побѣды надъ трижды несправедливо нападавшимъ на него врагомъ и возвращеніе ему свободы, тогда какъ въ

⁶²⁷) Джатака 443; въ 195-й раджа прощаетъ министра, соблазнившего царскую жену.

⁶²⁸) Джатаки 51; 208, 303.

⁶²⁹) Джат. 467. ⁶³⁰) Джат. 468.

⁶³¹) Она упоминается въ Sap. nik. Kosala-Sam. II, 4—5.

уста Будды влагается по этому поводу проповѣдь отказа отъ воинскихъ подвиговъ вообще, ибо «всякій обидчикъ, рано или поздно, самъ становится жертвою обидчика же; всякій мучитель подвергнется въ свою очередь мученію; всякій убивающій станетъ жертвою убійцы и всякій побѣдитель—жертвою побѣдителя. Къ чему же мучить другъ друга, мучить себѣ подобныхъ?.. Побѣда рождаетъ вражду; побѣжденный угнетается горемъ; одинъ миролюбецъ живетъ въ благополучіи, отказавшись и отъ пораженія, и отъ побѣды»⁶³²).

Такова буддійская проповѣдь незлобія и непротивленія злу. При первомъ ознакомленіи съ нею она влечетъ къ себѣ искренностию и наивною чистотою тона, трогательными проявленіями нѣжныхъ сторонъ души, а порою и драматическимъ подъемомъ чувства и фантазіи. И если была въ буддійскомъ жзнепониманіи преобладающая черта, которой преимущественно довелось стать популярною и любимую западно-европейскимъ сознаніемъ, то это была именно эта черта. Можно безъ преувеличенія сказать, что ей больше, чѣмъ какой либо иной, буддизмъ обязанъ современными симпатіями къ нему, точно такъ же какъ именно отсюда думаютъ почерпать свою главную силу сторонники превознесенія буддійской этики наравнѣ съ христіанскою, а иногда и выше ея. Но для того, чтобы проверить доказательность и убѣдительность этихъ уравненій и похвалъ, надо поближе приглядѣться къ практическимъ свойствамъ рекламируемой буддійской жалостливости и этого непротивленія злу и взглянуть на ихъ слѣдствія и результаты въ широкомъ масштабѣ, историческомъ.

Отсутствіе принужденія въ религіозной жизни индусовъ дѣлало невозможнымъ введеніе для всѣхъ обязательнаго безубойнаго питанія, даже въ мѣстностяхъ наиболѣе закрѣпленныхъ за буддизмомъ; нельзя было постановить закона въ этомъ смыслѣ, но можно было привить желательный обычай, и лучшимъ къ тому средствомъ являлся, конечно, примѣръ представителей власти, и даже частныхъ лицъ, особо уважаемыхъ и вліятельныхъ. Джатаки, обильныя разсказами на эту тему, не даютъ намъ права считать относящихся сюда повѣствованій за точную передачу отдѣльныхъ дѣйствительныхъ фактовъ, но, въ общемъ, онѣ, кажется, рисуютъ довольно вѣрную картину того процесса, какимъ совершался переломъ во взгля-

⁶³²) Avadāna-Cataka. I, 10, trad. L. Féer, p. 47—51.

дахъ на данный предметъ, и какъ постепенно прививались въ пародной средѣ болѣе кроткіе нравы и обычаи. Такъ, напримеръ, неоднократно повторяется рассказъ о томъ, какъ раджа, любитель охоты, а слѣдовательно, истребитель звѣрей, обращенный какимъ-либо впечатлѣніемъ или чѣмъ-либо внушеніемъ, даетъ обѣтъ прекратить убіеніе животныхъ; сначала онъ только самъ выполняетъ его; потомъ внушаетъ то же и народу; дѣло обходится не безъ протестовъ тамъ, гдѣ неприкосновенность дикякъ животныхъ ведетъ къ излишнему ихъ размноженію и къ отравамъ ими полевыхъ и садовыхъ посадженій; повѣствователи увѣряютъ, однако, будто и въ такихъ случаяхъ иногда отдавался форменный приказъ царемъ: «никто въ моемъ царствѣ не смѣетъ убивать животныхъ!»⁶³³). Бывали будто бы случаи, когда подобныя постановленія исходили даже отъ простаго сельскаго старшины⁶³⁴). Принимая, однако, во вниманіе, что и въ позднѣйшую пору, болѣе строгую въ этомъ отношеніи, даже могущественнѣйшій изъ влстителей Индіи Асока не издавалъ настоящаго закона о неубіеніи животныхъ, а только внушительно рекомендовалъ воздерживаться отъ этого грѣховнаго дѣла, падо полагать, что и въ случаяхъ, упоминаемыхъ джатаками, мѣропріятія власти послыли тотъ же характеръ внушеній, а не обязательнаго принужденія, сопровождаемаго карами. Не ранѣе VII вѣка по Р. Х. при знаменитомъ царѣ Харшѣ⁶³⁵) «во всѣхъ пяти Индіяхъ (то есть частяхъ Индіи, подвластныхъ Харшѣ) убіеніе какого бы то ни было животнаго и вкушеніе мяса было запрещено подѣ страхомъ смертной казни и безъ надежды на прощеніе»⁶³⁶); да въ XII столѣтіи гузератскій царь Кумарапала, старавшійся подражать Асоку въ дѣлѣ нравственнаго воспитанія народа⁶³⁷), пошелъ въ своемъ усердіи охранять жизнь всякой твари до предѣловъ, граничащихъ съ бозуміемъ: послѣ своего обращенія въ джайнизмъ онъ повелѣлъ учредить въ Анхилварѣ особое судилище для разбирательства проступковъ противъ заповѣди «не убій», въ ея широкомъ примѣненіи по доктринѣ Ма-

⁶³³) Джатаки 12, 482 и 483 палийскаго большого сборника.

⁶³⁴) Джатака 459.

⁶³⁵) Онъ же Кумара, по прозвищу Силадитя. О немъ V. A. Smith. The Early History of India. 2 ed. Oxford. 1908, 309 sqq.

⁶³⁶) Hiuen-Tsang. B. V. Vol. I, p. 214 Beal's transl. 1906.

⁶³⁷) См. рассказъ о его обращеніи у Bühler. Ueb. d. Leben des Jaina Mönches Hemachandra. Wien, 1899, 29—42.

гавиры. И вот однажды какого-то купца за раздавленіе вши наказали конфискаціей всего его имущества въ пользу строящагося храма, а другой несчастный, осмѣлившійся провести въ столицу сырое мясо, былъ казненъ ⁶³⁸).

Разумѣется, такіе фанатическіе способы укрѣпленія въ народѣ жалости и кротости были рѣзкими, уродливыми исключеніями. Раньше умѣли обходиться и безъ такихъ противорѣчивыхъ мѣръ: такъ было въ началѣ V вѣка въ Маджмадезѣ, въ «Средней странѣ» сѣверной Индіи, гдѣ, если вѣрять китайскому паломнику Фа-Гіэну, «никто не убивалъ животныхъ, не держалъ на дому свиней или домашней птицы, не продавалъ скота; на рынкахъ не было мясныхъ лавокъ; и одни только чандалы были рыбаками и охотниками и продавали мясо», но зато и презирались всѣми: они жили отдѣльно отъ другихъ людей и, входя въ городъ или на базаръ, обязаны были ударами по деревяшкѣ предупреждать правотѣрныхъ отъ опасности соприкосновенія съ ними ⁶³⁹). Было, впрочемъ, у свѣтской власти опредѣленное и могущественное средство воздѣйствія на общественные нравы въ дѣльномъ случаѣ, а именно: отмѣна кровавыхъ жертвоприношеній, государственныхъ и общественныхъ, зависѣвшихъ отъ распоряженій раджи. Случаи такой отмѣны бывали, повидѣмому, не рѣдки, и оказывались будто бы цѣлесообразными ⁶⁴⁰). Однако, повѣсть о «волосатомъ Кассапѣ» развертываетъ передъ нами живую бытовую картину колебаній и борьбы взглядовъ въ подобныхъ случаяхъ. Мы видимъ здѣсь, какъ нѣкій честолюбивый князь, добивавшійся увеличенія своего могущества путемъ кровавыхъ жертвъ, убѣждаетъ прославленнаго подвижника Кассапу свершить таковыя. «Длинноволосый» сначала отказывается, открыто осуждая грѣховность какъ цѣли, такъ и средства ея достиженія; подпавши, однако, затѣмъ подъ чары красавицы Чандавати, дочери раджи, соглашается свершить жертву; но когда уже все готово и уже приведены слоны, кони, буйволы и другія, обреченныя на смерть твари, да еще въ огромномъ количествѣ,

⁶³⁸) Ibid. p. 39.

⁶³⁹) Fa—Hien, Ch. XVI, p. 43. Legge.

⁶⁴⁰) Напр., джатаки 77 и 347, гдѣ говорится о приказѣ раджи «съ барабаннымъ боемъ объявить по улицамъ, что убивать животныхъ не слѣдуетъ», тогда какъ въ джатакѣ 385-й царь оповѣщаетъ о томъ, что онъ «обеспечиваетъ неприкосновенность жизни всѣмъ животнымъ въ лѣсу, всѣмъ птицамъ въ воздухѣ и всѣмъ рыбамъ въ водѣ».

народъ возмущается и вопиетъ: «что это дѣлаешь ты, Лома-кассапа! не подобающее хочешь свершить ты, жертву святымъ аскетамъ недозволенную, да еще ради женщины!» И, словно въ отвѣтъ на негодованіе людей, поднялся ревъ животныхъ; и бросилъ прочь «волосатый Кассапа», уже занесенный надъ ними ножъ, и воскликнулъ: «по-истинѣ, злое дѣло свершилъ было я! жестокое дѣло и корни своя въ похоти имѣющее! Чтобы изгладить его, буду искоренять свои страсти, свои вожделѣнія!» Тщетно упрямылся раджа; напрасно соблазнялъ его драгоцѣнностями семи родовъ; все отвергъ раскаявшійся подвижникъ, разрушилъ на глазахъ толпы очагъ кровавыхъ жертвъ и вернулъ свободу обреченнымъ тварямъ ⁶⁴¹).

Такими примѣрами, разумеется, энергичнѣе всего видѣрлась въ общественное сознаніе проповѣдь жалостливости и непркосновенности жизни. Въ лицѣ царя Асоки примѣръ этотъ достигъ наивысшей силы и привлекательности. Наиболѣе прославленный и могущественный изъ правителей Индіи, подчинившій себѣ чуть не весь материкъ «дорогой богамъ Джамбудвины», и, быть можетъ, не совсѣмъ безъ основанія гордившійся тѣмъ, что къ его голосу прислушивались даже чужеземные сосѣди ⁶⁴²), этотъ идеаль царя мудраго и сильнаго по индусскимъ воззрѣніямъ, испыталъ на себѣ самое глубокое, смягчающее и облагораживающее вліяніе буддизма. Легенды, въ цѣляхъ прославленія дхаммы, страшно преувеличили и исказили обстоятельства этого факта: для вѣщаго эффекта, онѣ изображаютъ Асоку, до его обращенія, чудовищнымъ извергомъ, проложившимъ себѣ дорогу къ престолу по трупамъ своихъ безчисленныхъ родственниковъ ⁶⁴³) и тѣшившимся актами безцѣльной жестокости ⁶⁴⁴), пока мученически-геройскій примѣръ любвеобильнаго буддиста чудеснымъ образомъ не переродилъ «Кроваваго Асоку» или «Асоку Злого (Калашоку, Чандашоку) въ Асоку Мудраго (Дхаммашоку).

⁶⁴¹) Джатака 433.

⁶⁴²) О размѣрахъ своихъ владѣній и о вліяніи на сосѣдей онъ говоритъ въ 1-мъ изъ краткихъ своихъ эдиктовъ, начертанныхъ на скалахъ, и во 2-мъ изъ болѣе пространныхъ. Карта его имперіи приложена къ 150-й страницѣ Смитовой *Early History of India* и къ книгѣ Edm. Hardy. *König Asoka*. 1902.

⁶⁴³) Легенда объ Асокѣ у Burnouf, p. 364 ss. другой вариантъ—Дараната. 28 слл.

⁶⁴⁴) Fa—Hien, ch. 32, p. 90 sqq. Legge. Дараната. 31 слл.

Легенды эти явно фантастичны и вздорны⁶⁴⁵); по фактъ благотворнаго воздѣйствія буддизма на царя удостовѣренъ имъ самимъ.

Онъ началъ съ принятія буддійскихъ предписаній, предназначавшихся для мірянъ. и въ теченіе двухъ съ половиною лѣтъ выполнялъ ихъ, по собственному признанію, «не очень прпстально»; когда же присоединился къ сангѣ, «сталъ подвизаться уже усиленно»⁶⁴⁶). Любопытно опредѣленіе имъ самимъ «плодовъ этого усилія»: изъ этого опредѣленія мы убѣждаемся, что царь постигъ дхамму въ подлинно-буддійскомъ ея смыслѣ, какъ мудрость безрелигіозную, чисто-нравственную, хотя, повидимому, съ значительною переоцѣнкою важности дѣлъ сравнительно съ важностью разсужденія и ссзерцанія. «Въ это время». говоритъ онъ, «боги, почитавшіеся за истинныхъ по всей Джамбудвипѣ, оказались не истинными (и люди, ихъ почитавшіе, ошибающимися). Вотъ каковъ плодъ усилія (познать истину)!» Убѣдившись въ благотворности замѣны традиціонныхъ вѣрованій новою, безрелигіозною мудростью, онъ внушаетъ, что «этого плода могутъ достигнуть не одни великіе люди, но и малые; если и они пожелаютъ подвизаться въ этомъ направленіи, они тѣмъ самымъ могутъ пріобрѣсти себѣ великое небесное благополучіе». Последнія выраженія показываютъ, что новообращенный царь еще не вполне проникся безкорыстнымъ стремленіемъ къ нирванѣ, что онъ стоитъ еще на той пониженной ступени буддійской доктрины, которая предоставляетъ желающимъ стремиться не къ абсолютному освобожденію отъ всякаго бытія, а пока лишь къ возрожденію въ повышенномъ, улучшенномъ состояніи «въ небесныхъ обителяхъ». Вотъ для привлеченія къ этой-то, ближайшей цѣли, наиболее доступной для пониманія большинства, онъ и составилъ свое оригинальное обращеніе къ народу: «да подвизаются великіе и малые! да послѣдуютъ моему наставленію и молъ сосѣди (дари иноземные)! да продлится это успіе на долгое время и да возростетъ оно до необъятныхъ размѣровъ!» Воззваніе это онъ повелѣваетъ начертать на скалахъ и камен-

⁶⁴⁵) Объ этомъ—Hardy. Asoka. 11—12. Smith. Asoka. 19; обвиненіе въ убіеніи братьевъ опровергается фактомъ ихъ существованія во времена эдиктовъ Асоки.

⁶⁴⁶) 1 Minor Rock Edict, Rupnat-text; цитирую по полному сборнику надписей, включенному въ книгу В. Смита. 2 ed. Oxford, 1909.

ныхъ столпахъ, «въ краяхъ ближнихъ и дальнихъ», и приказываетъ своимъ чиновникамъ «разослать эти указы повсюду»⁶⁴⁷⁾.

Таковъ приступъ Асоки къ его своеобразной попыткѣ взять въ руки государственной власти руководство нравственнымъ перевоспитаніемъ народа. Прослѣдимъ же, въ чемъ заключалось и какъ велось это, чуть ли не единственное въ своемъ родѣ во всемирной исторіи мѣропріятіе, и на немъ ознакомимся съ максимальнымъ усиленіемъ буддизма привить широкому кругу послѣдователей свое ученіе о любви ко всему живущему. Во второмъ изъ малыхъ эдиктовъ, начертанныхъ на скалахъ, царь поясняетъ, въ чемъ состоитъ сущность закона благочестія, дѣлая это въ формѣ краткой, приспособленной къ общепринятымъ индусскимъ понятіямъ. «Отца и мать надо слушаться, а также твердо установить уваженіе къ жывымъ существамъ; надо говорить правду:—вотъ добродѣтели Закона Благочестія (дхаммы), которыя должно исполнять. Надо также ученику уважать учителя и высказывать къ родственникамъ подобающее имъ почтеніе». Какъ видимъ, здѣсь сглажены специфическія буддійскія черты мудрости и даже умышленно прибавлено: «такова исконная («древняя») природа благочестія, ведущая къ долготѣ дней», дабы этою ссылкою на совпаденіе дхаммы съ вѣковѣчною истиною расположить умы и сердца къ первой.

Совсѣмъ иной тонъ звучитъ въ Бабрскомъ эдиктѣ, обращенномъ не къ народу, а къ сангѣ, членамъ коей царь желаетъ «добраго здоровья и благоденствія». Здѣсь, наоборотъ, онъ старается подчеркнуть свое подлинно-буддійское правотворіе. «Вамъ вѣдомо, достопочтенные, сколь велики мое уваженіе и моя вѣра въ Будду, въ дхамму и въ сангу. Все, что было сказано достопочтеннымъ Буддою, было превосходно сказано». Однако, какъ бы намекая на самимъ Учителемъ признанную трудность для большинства овладѣть совокупностью доктрины и текстовъ, въ коихъ она изложена, къ тому времени уже многочисленныхъ, онъ рекомендуетъ только семь изъ нихъ для особо усерднаго изученія и усвоенія, какъ мопахами и монахинями, такъ и мірянами, о каковомъ желаніи своемъ онъ и оповѣщаетъ народъ. Достоинно замѣчанія, что въ выборѣ этихъ текстовъ опять съ полною ясностью обнаруживается общая тенденція, принятая Асокою: прививать народу не

⁶⁴⁷⁾ Тамъ же, и сходный Брамаджирскій текстъ того же указа.

столько философскія идеи буддизма, сколько его нравственныя правила. Рекомендуемые имъ для преимущественнаго усвоенія тексты отнюдь не важнѣйшіе въ догматическомъ смыслѣ; они не совпадаютъ съ тѣми, которымъ доктринальный буддизмъ приписывалъ наибольшее значеніе; но всѣ они—нравственно-назидательнаго свойства. Съ очевиднымъ расчетомъ на склонность народной массы обосновывать благочестіе на мотивахъ утилитарнаго свойства и на боязни наказаній за нечестивый образъ жизни, въ этотъ краткій списокъ включены съ одной стороны поощряющій къ добродѣланію трактатъ «О сверхъестественныхъ силахъ праведниковъ», а съ другой—запугивающій грѣшниковъ «О страхѣ передъ грядущимъ, могущимъ случиться». Въ другихъ эдиктахъ царь считаетъ нужнымъ пояснить, что самъ лично онъ признаетъ цѣнность «дара духовнаго ясновидѣнія» (созерцанія) и что «у людей, уже возросшихъ въ благочестіи, такое осуществляется двоякомъ путемъ, а именно: выполненіемъ правилъ и размысленіемъ» и что «изъ этихъ двухъ путей благочестивыя правила малоцѣнны, тогда какъ размысленіе превосходитъ ихъ цѣнностью». Но тутъ же добавляетъ: «тѣмъ не менѣе, мною были обнародованы правила дѣлгъ благочестія» (а не указанія на пути высшей мудрости). Зачѣмъ же, спрашивается? Да, очевидно, въ качествѣ подготовки къ послѣднимъ: «я повелѣлъ проповѣдывать предписанія дхаммы, я наставлялъ въ этомъ законѣ благочестія для того, чтобы, внимая правиламъ, люди соображали жизнь съ ними, поднимали бы себя (усиліемъ) и мощно возрастали бы на пути развитія дхаммы» ⁶²⁸).

Съ этого цѣлью онъ организуетъ «учрежденіе, еще никогда не существовавшее» ⁶²⁹): сначала—докладчиковъ о нравственномъ положеніи народа и о его духовныхъ нуждахъ, а затѣмъ (уже чрезъ 13 лѣтъ послѣ его «посвященія» въ члены санга)—«блюстителей (цензоровъ) Закона благочестія». Обязанность ихъ состоитъ въ томъ, чтобы «среди людей всякаго рода закладывать основы благочестія, содѣйствовать росту его и, чрезъ то,—благополучію и счастью людей... Среди слугъ

⁶²⁸) 7-й столбовый эдиктъ, самый пространный изъ всѣхъ и дающій обзоръ мѣропріятій Асоки для пропаганды дхаммы.

⁶²⁹) Сближеніе Эдмундомъ Гарди (Асока, 13—14) этого учрежденія со стариннымъ индусскимъ институтомъ тайной полиціи представляется не основательнымъ.

и владыкъ, среди браминовъ и богатыхъ, среди нуждающихся и престарѣлыхъ они трудятся пасть устраненіемъ препонъ съ пути Закона благочестія;... препятствуютъ напрасному заточенію въ тюрьмы или свершенію наказаній; содѣйствуютъ освобожденію: разсматриваютъ случаи нужды въ большихъ семьяхъ, угнетаемыхъ несчастіемъ или преклоннымъ возрастомъ;... слѣдятъ за всѣмъ относящимся къ закону; оберегаютъ соблюденіе его и контролируютъ раздачу милостыни» ⁶⁵⁰). Эти цензоры нравовъ, дѣятельность коихъ распространялась «на многія сотни тысячъ людей», облечены были независимостью отъ другихъ властей, чтобы внушать къ себѣ тѣмъ болѣе искренности и довѣрчивости со стороны народа, «о причинахъ счастья или несчастій коего они должны пешичь, точно искусныя няньки о благополучіи дѣтей» ⁶⁵¹), ибо, съ точки зрѣнія правителя, «всѣ люди—его дѣти, счастиемъ коихъ въ настоящемъ мірѣ и въ будущемъ онъ не менѣе озабоченъ, чѣмъ счастиемъ его собственныхъ, родныхъ дѣтей» ⁶⁵²). Вотъ почему ему также желательно, чтобы «его не боялись, а довѣряли бы ему, и получали бы отъ него не горе, а счастье». Словомъ: дѣло нравственнаго воспитанія народа агентами царя должно вестись и осуществляться такъ, чтобы всѣ подданные прониклись сознаниемъ истины: «царь—нашъ отецъ; онъ любитъ насъ, какъ самого себя; мы же—его дѣти» ⁶⁵³).

И вотъ, ради внѣдренія и укрѣпленія этихъ убѣжденій и чувствъ, онъ считаетъ нужнымъ многократно повторять свои уроки мудрости: «въ надписяхъ, то сжатыхъ, то средняго размѣра, а иногда и пространныхъ, смотря по различнымъ свойствамъ мѣстъ обширныхъ своихъ владѣній, и твердя нѣкоторыя изреченія снова и сызнова, въ силу ихъ медовой сладости, и дабы приучить народъ слѣдовать имъ» ⁶⁵⁴). Пусть лица компетентныя и духовно-зрѣлыя, монахи санги, сами выпраютъ себѣ блюстителей своихъ основныхъ началъ и специальныхъ предписаній! онъ же, какъ наставникъ народа, руководитель мірянъ, не перестанетъ твердить, что «заслуга—въ послушаніи родителямъ; заслуга—въ щедрости къ друзьямъ, знакомымъ,

⁶⁵⁰) 5 Rock Edict. ⁶⁵¹) 4-й столповой эдиктъ.

⁶⁵²) 2-й калингскій эдиктъ, такъ называемый „эдиктъ провинціалу“ (областному цензору нравовъ).

⁶⁵³) 1-й калингскій эдиктъ (окраиннымъ надзирателямъ).

⁶⁵⁴) 14-й, джирнарскій эдиктъ.

роднымъ, браминамъ и подвижникамъ; заслуга въ томъ, чтобы накоплять и расходовать немного ⁶⁵⁵); заслуга—въ милостыни; высшая же милостыня та, что указана Закономъ благочестія: это—дружба въ благочестіи; щедрость въ благочестіи; родственность въ благочестіи и въ соответственныхъ отношеніяхъ къ рабамъ, слугамъ, родителямъ, друзьямъ, товарищамъ, родственникамъ, къ аскетамъ и браминамъ» ⁶⁵⁶). Заслуга, наконецъ, въ томъ, чтобы воздерживаться отъ убіенія живыхъ существъ ⁶⁵⁷).

Эту послѣднюю заслугу Асока удостоиваетъ особаго вниманія, говоря о ней пристрашно со ссылками на собственное поведеніе въ этомъ отношеніи. Такъ, уже въ первомъ изъ 14 эдиктовъ, начертанныхъ на скалахъ, читаемъ: «Здѣсь (то есть въ Паталипутрѣ, столицѣ царства) не должно быть убиваемо ни одно животное для жертвоприношенія и не должно быть справляемо сопряженное съ таковымъ праздничное торжество, ибо въ подобномъ празднованіи Его священное и милостивое Величество усматриваетъ огромный вредъ, въ отличіе отъ другихъ, превосходныхъ, по его мнѣнію, празднествъ, справляемыхъ въ иныхъ мѣстахъ». И чтобы поощрить къ отказу отъ укоренившагося кроваваго обычая, прибавляетъ: «прежде для кухни Его священнаго и милостиваго Величества ежедневно убивались многія тысячи живыхъ существъ; нынѣ же, по изданіи настоящаго благочестиваго эдикта, ежедневно убиваются только два павлина и одна антилопа, да и то не всегда; а со временемъ и эти три живыхъ существа не будутъ убиваемы». 4-й эдиктъ, сопоставивши умноженіе въ прежнія времена кровавыхъ жертвъ съ «неподобающимъ въ нравственномъ отношеніи поведеніемъ», отмѣчаетъ, что теперь, въ силу царскихъ предписаній о наставленіи въ Законѣ благочестія, увеличилось воздержаніе отъ приношенія кровавыхъ жертвъ и возросло добродѣтельное поведеніе, которое и еще будетъ возрастать, если сыны, внуки и правнуки Его священнаго Величества станутъ еще болѣе поощрять выполненіе такого благочестія, ибо это—лучшее изъ дѣяній». Таково уже правило: «какъ защита и порядокъ даруются дхаммою (Закономъ благочестія), такъ и счастье и покровительство даруются тѣмъ же закономъ» (1-й столповый эдиктъ).

⁶⁵⁵) 3-й изъ эдиктовъ, начертанныхъ на скалахъ.

⁶⁵⁶) 11 Rock Edict.

⁶⁵⁷) 3-й и 11-й эдикты.

Не ограничиваясь общими предписаніями, царь въ особомъ эдиктѣ (5-мъ изъ столповыхъ) перечисляетъ отдѣльныя породы четвероногихъ, птицъ, амфибій и рыбъ, не дозволенныхъ для ѣды и свободныхъ отъ убійствъ всегда, или же въ опредѣленные періоды. Запрошется также кастрація и клеймленіе животныхъ, сожженіе тѣсовъ и даже сора, изъ опасенія погубить какую-либо тварь; запрещено и кормить животныхъ жидкою пищею. Далѣе идутъ заботы объ улучшеніи положенія не только людей, но и животныхъ: учрежденіе лѣчебницъ и пріютовъ для тѣхъ и другихъ, насажденіе цѣлебныхъ травъ, обсаживаніе дорогъ деревьями для доставленія тѣни путникамъ, копаніе колодезъ и оборудованіе водопоевъ, «на отраду людямъ и животнымъ, ...хотя (сама по себѣ) и не цѣнная вещь такъ называемая отрада» (2-й и 7-й эдикты, начертанные на скалахъ), и «дѣлается это все съ тою цѣлью, чтобы люди жили согласно Закону благочестія».

Вмѣстѣ съ тѣмъ Асока старается убѣдить въ превосходствѣ пути закона, открытаго буддизмомъ, надъ прежнимъ традиціоннымъ, обрядовымъ, брамантическимъ. Дѣлаетъ онъ это, однако, съ большою осторожностію и умѣренностію, снисходя къ установившимся привычкамъ и придерживаясь приспособительной тактики, указанной на практикѣ самимъ Буддою. Вотъ образецъ такого пріема, цѣнный для насъ, какъ показатель способовъ буддійской пропаганды въ нравственной области и ея уступокъ народнымъ требованіямъ, безъ чего, повидному, успѣхъ былъ невозможенъ. «Люди», говоритъ царь въ своемъ девятомъ эдиктѣ, «выполняютъ различные обряды по случаю болѣзней, свадебъ, рожденія дѣтей, отъѣзда въ путешествія... въ особенности женщины въ подобныхъ случаяхъ выполняютъ множество разнообразныхъ, мелочныхъ и не имѣющихъ цѣны обрядовъ. Обряды, разумѣется, должны быть выполняемы; но только обряды этого рода приносятъ мало плодовъ, тогда какъ, наоборотъ, обряды благочестія приносятъ плодъ великій. Въ нихъ включено справедливое отношеніе къ рабамъ и слугамъ. уваженіе къ наставникамъ, кротость ко всѣмъ живымъ существамъ и щедрость къ подвжникамъ и брамнамъ... Обряды мірскіе, свѣтскіе оказываютъ воздѣйствіе сомнительное; могутъ они помочь достиженію желаемой цѣли; могутъ и не помочь, и не оставляютъ послѣ себя вліянія на здѣшній міръ. Обрядъ же благочестія (дхаммы), наоборотъ, имѣетъ значеніе не временное, ибо, еслибы онъ даже и не помогъ достигнуть же-

лаемой цѣли въ здѣшнемъ мірѣ, онъ, навѣрное, создастъ безконечную заслугу въ иномъ; если же достигнется цѣль и въ здѣшнемъ мірѣ, тогда обезпечивается двоякая выгода» (9 эдиктъ изъ начертанныхъ на скалахъ). «Блага и пастоящаго міра, и будущаго трудно обезпечить чѣмъ-либо инымъ, кромѣ какъ усиленной любовью къ Закону благочестія (къ дхаммѣ), напряженнымъ самоислѣдованіемъ, великимъ послушаніемъ и страхомъ, вообще напряженнымъ усиленіемъ» (1-й столповый эдиктъ). Трудны всѣ эти стремленія и, въ частности, трудно самоислѣдованіе (познаніе самого себя), но все же на немъ надо сосредоточивать главное вниманіе (3-й столповой эдиктъ). А въ качествѣ помощи человѣческой немощи рекомендуется крѣпкая вѣра въ припиаемое ученіе.

Достойно замѣчанія сочетаніе послѣдняго совѣта съ началомъ широкой вѣротерпимости, также ислорѣдуемымъ и внушаемымъ Асокою. Въ седьмомъ эдиктѣ онъ высказываетъ пожеланіе, чтобы повсюду людямъ каждаго рода убѣжденій (религіозныхъ) было обезпечено мирное и благоденственное житіе: «вѣдь всѣ они желаютъ достигнуть обладанія надъ чувствами и чистоты духа»; но они различны по наклонностямъ и вкусамъ: «люди нѣкоторыхъ исповѣданій готовы исполнять всѣ предписанія; другихъ—лишь часть ихъ». Нельзя судить людей за такія различія. И вотъ царь подаетъ примѣръ «уваженія къ послѣдователямъ всѣхъ сектъ, къ подвжникамъ и мірянамъ; и отъ нихъ, въ свою очередь, требуетъ не столько принесенія даровъ для оказанія вѣншихъ знаковъ почтенія, сколько умноженія въ нихъ самихъ того, что составляетъ существенное во всѣхъ вѣрахъ. Это основное, развиваясь, принимаетъ формы различныя, но кореннымъ должно оставаться во всѣхъ правило: не величаться безъ основанія своею сектою и не унижать безъ причинъ другихъ. Надо имѣть особо уважительную причину для высказыванія пренебреженія, ибо всѣ вѣры заслуживаютъ уваженія по той или иной причинѣ. Такъ поступая, человѣкъ возвеличиваетъ и свою вѣру и, въ то же время, оказываетъ услугу другимъ партіямъ; поступающій же обратнымъ способомъ причиняетъ серіозный вредъ и своей вѣрѣ. Заслуга, слѣдовательно, не въ ревности, ведущей къ раздору, а въ согласіи и въ охотномъ вниманіи Закону благочестія (дхаммѣ). Вотъ почему и въ какомъ смыслѣ Его священное и милостивое Величество желаетъ чтобы всѣ религіозныя группы побольше внимали паставленію и придержи-

вались бы здраваго ученія (12-й эдиктъ изъ начертанныхъ на скалахъ). И вотъ, ссылаясь на себя и свою примирительную тактику, онъ добавляетъ: «хотя и отдаю свое вниманіе всѣмъ корпораціямъ, нбо всѣмъ исповѣданіямъ я выражаю свое уваженіе, проявляя таковое разными способами, тѣмъ не менѣе я убѣжденъ, что личное, твердое единеніе со своею собственною вѣрою есть (для человѣка) главное и наиважнѣйшее» (6-й столповой эдиктъ).

Ясно, что терпимость такъ, какъ ее понимаетъ Асока, не есть обезличеніе вѣръ, равнодушіе къ специфическому въ каждой изъ нихъ. Ничуть! У него самого есть опредѣленные убѣжденія и симпатіи религіозныя; и установленіе такой же опредѣленности онъ считаетъ и у другихъ за существеннѣйшее условіе правльнаго духовнаго строя. Только навязывать иначе мыслящимъ свои убѣжденія и стѣснять другихъ въ ихъ убѣжденіяхъ онъ считалъ несправедливостью. Не порицая, не принимая другихъ вѣрованій, онъ считалъ достаточнымъ ознакомлять ихъ исповѣдниковъ съ тѣмъ ученіемъ, которое самъ считалъ за наилучшее и рекомендовать его безъ всякаго принужденія. За то тамъ, гдѣ убѣжденія уже установились, гдѣ принадлежность къ извѣстному вѣроисповѣданію засвидѣтельствована, тамъ онъ считалъ необходимымъ хранить эту опредѣленность и быть вѣрнымъ чистотѣ ученія. Вотъ почему, оберегая свободу всѣхъ вѣръ и благодѣтельствуя не однимъ буддистамъ, но и другимъ сектамъ, напримѣръ, адживакамъ, о чемъ свидѣлствуютъ пещерныя надписи барабарскихъ и нагарджунскихъ утесовъ, онъ къ состоящимъ въ лонѣ буддійской санги обращается со строгимъ, трижды повтореннымъ предписаніемъ: «пути санги нельзя покидать; община не должна быть повергаема въ раздоры никѣмъ; тотъ, кто нарушитъ единство ея, будь то монахъ или монахиня, будетъ осужденъ носить бѣлое (неиноческое) одѣяніе и жить въ мѣстахъ, не предназначенныхъ для духовныхъ лицъ,... ябо я желаю, чтобы путь общины оставался сохраннымъ на долгое время» (1-й, 2-й и 3-й изъ малыхъ столповыхъ эдиктовъ: сарнатскій, каусамбійскій (аллахабадскій) и санчскій).

Въ заключеніе, живымъ подтвержденіемъ всего предыдущаго Асока считаетъ свое собственное поведеніе, указывая на благотворныя перемены, въ немъ самомъ происходившія, по мѣрѣ проникновенія его «Закономъ благочестія». Многократныя ссылки на это находимъ въ его отдѣльныхъ указахъ; но

сохранился и общій обзоръ его дѣятельности въ этомъ смыслѣ (въ 7-мъ столповомъ эдиктѣ); и хотя относящіяся сюда надписи не чужды самовосхваленія, однако тонъ ихъ, сравнительно съ лапидарнымъ стилемъ другихъ владыкъ Востока, несомнѣнно, скромный, искренній и внушающій довѣріе къ тому, что не тщеславіе, а дѣйствительная забота объ общемъ благѣ была здѣсь движущимъ побужденіемъ. Такое впечатлѣніе производитъ на насъ чтеніе десятаго изъ эдиктовъ, начертанныхъ на скалахъ. «Царь не думаетъ, чтобы извѣстность и слава могли принести большую пользу, если только въ настоящемъ и будущемъ его народъ не станетъ послушно внимать Закону благочестія и соображаться съ его предписаніями. Только ради этого Его священное и милостивое Величество, царь, и желаетъ извѣстности и славы. Всѣ усилія его свершаются ради жизни будущей, дабы каждый могъ освободиться отъ опасности. Опасность же эта—грѣхъ. Но трудно, во-истину трудно достигнуть свободы (отъ грѣха) кому бы то ни было, высоко ли, низко ли поставленному; только крайнимъ усиліемъ, только отказомъ (ради этого) отъ всѣхъ другихъ цѣлей можно достигнуть этого». Но имѣнно въ силу сознанія трудности подвига, онъ и подаетъ примѣръ своего неутомимаго усердія въ исполненіи имъ долга правителя: «онъ не знаетъ удовлетворенія въ своихъ усиліяхъ, ни пресыщенія въ исполненіи лежащихъ на немъ дѣлъ. Онъ обязанъ непрестанно трудиться для всенароднаго блага, а въ основѣ этой обязанности опять лежатъ усиліе и трудолюбіе». Да если кое-что и выполнено и свершено, это все еще—не заслуга, а лишь «выполненіе его (личнаго) долга передъ живыми существами»; его обязанность—«дѣлать хотя бы нѣкоторыхъ изъ нихъ счастливыми здѣсь»; ихъ же долгъ—«достигать въ будущей жизни до неба» (6 эдиктъ изъ начертанныхъ на скалахъ). Ради выполненія царственнаго долга передъ народомъ, оставлены придворныя забавы и прихоти былыхъ временъ: охота, увеселительныя выѣзды и т. п. Съ тѣхъ поръ, какъ онъ вступилъ на путь мудрости, все это замѣнено «поѣздками дхаммы»: посѣщеніемъ подвижниковъ и браминновъ, оказаніемъ щедротъ имъ, навѣщеніемъ старцевъ раздачею золота, посѣщеніемъ сельскихъ жителей, наставленіемъ въ законѣ и бесѣдамъ о немъ (8 эдиктъ на скалахъ). Все время отдано заботамъ о народѣ и ускоренію хода дѣлъ: во всѣ часы дня и ночи, во время обѣда или ухода въ женскую половину дворца или въ опочивальню, въ рабочемъ ли

кабинетъ. въ саду ли, въ колесницѣ ли во время путешествій. все равно,—докладчики должны безъ промедленій доносить о нуждахъ народа, и царь готовъ къ услугамъ на его потребности всегда и всюду (6 эдиктъ изъ начертанныхъ на скалахъ).

И столь глубоко проникается Асока этими священными обязанностями, вытекающими изъ взятой имъ на себя задачи нравственного и духовнаго воспитанія своего народа, «которымъ онъ хочетъ править не какъ царь, а какъ отецъ», «не страхомъ, а любовью», почему и предписываетъ своимъ агентамъ внушать народу «не бояться царя, а любить его, какъ дѣти любятъ отца»⁶⁵⁸),—что предъ свершеніемъ этого мирнаго подвига для него меркнетъ привлекательность свѣтскаго тиеславія, слава завоевателя, міродержца-чакравартина. Мы видѣли, какъ грѣзы о міродержавствѣ неудержимо привлекали индусовъ, какъ переплетались онѣ даже съ воззрѣніями на Будду, какъ усердіе къ нему учениковъ и народа не смогло освободить даже и его образъ отъ чаръ этихъ мечтаній о свѣтскомъ величій. Необходимо добавить, что всѣ данныя многовѣковой исторіи Индіи подтверждаютъ, что народъ здѣсь всегда смотрѣлъ на завоевательныя попытки царей, своихъ и даже чужеземныхъ, какъ на стремленіе естественное, нормальное, и оправдывалъ его, когда оно вѣнчалось успѣхомъ⁶⁵⁹). Съ другой стороны, мы знаемъ, какъ радикально возставало противъ этихъ чаръ суеты подлинное ученіе Готамы. И вотъ, на Асоктѣ мы видимъ воплощеннымъ въ жизни торжество этого принципа миролюбія, преодоленіе соблазна воинской славы, по-истинѣ изумительное въ лицѣ могущественнаго восточнаго монарха. Выразитель этого нравственнаго перелома, шахбазгарскій эдиктъ, 13-й изъ начертанныхъ на скалахъ, представляетъ въ этомъ смыслѣ историческій памятникъ совершенно исключительной важности, и быть можетъ, наиболѣе краснорѣчивое свидѣтельство фактическаго и глубокаго воздѣйствія буддистской проповѣди незлобія на вліятельнаго руководителя общественнаго сознанія. Прислушаемся же къ этой исповѣди благо-

⁶⁵⁸) 1-й калингскій эдиктъ. („The Borderer's Edict“) (Jaugada—Text) и 2-й калингскій („The Provincial's Edict“) (Dhauri—Text).

⁶⁵⁹) „Завоевательныя войны“, говоритъ В. Смитъ, Early History of India, p. 267, „никогда не осуждались восточнымъ общественнымъ мнѣніемъ, и ни одинъ царь, дорожившій своего репутаціей, не могъ оставаться довольнымъ предѣлами своихъ владѣній... въ силу принципа, что „взятіе царствъ“ есть дѣло царя“.

родной души, воспринявшей учения Будды, быть может, не достаточно радикально въ смыслѣ предпочтенія созерцательнаго подвига нравственному, но зато болѣе жизненно, проще и ближе къ общечеловѣческому пониманію, чѣмъ хотѣлось бы черезчуръ изоцирившемуся въ умозрительныхъ тонкостяхъ творцу дхаммы.

«Черезъ 8 лѣтъ послѣ обращенія Его Величества», повѣствуетъ Асока, «были вмѣ покорепы калинги (калингійцы): 150.000 человекъ уведено въ плѣнъ; 100.000 перебито и еще большее количество погибло отъ другихъ слѣдствій войны. Какъ разъ послѣ присоединенія страны калинговъ началось особо усердное покровительство Его Величествомъ Закону благочестія, возросли его любовь къ дхаммѣ и усердіе къ наученію ей. И вотъ этимъ путемъ зародилось въ Его Величествѣ раскаяніе въ завоеваніи калинговъ, такъ какъ покореженіе страны, бывшей дотолѣ свободною, влечетъ къ убійству, къ смерти, къ плѣненію народа. И вотъ объ этомъ-то нынѣ глубоко скорбятъ и сожалеетъ Его Величество. Есть и другая причина тому сожалѣнію, ибо въ странѣ той живутъ брамины и аскеты, люди различныхъ духовныхъ убѣжденій, и мірянedomовладыки, на обязанности коихъ лежитъ слушаться старшихъ, родителей, наставниковъ, держаться должнаго поведенія относительно друзей, знакомыхъ, товарищей, родственниковъ, рабовъ и слугъ, сохраняя къ нимъ ненарушимую привязанность. И вотъ на такихъ-то людей въ странѣ (подвергающейся завоеванію) обрушиваются псалія, убійства или раадуки съ любимыми ими существами, или же бѣдствія на ихъ друзей, знакомыхъ, товарищей и родственниковъ, а этимъ и вмѣ самимъ наносится въ нѣкоторомъ родѣ обида. И потому о всемъ подобномъ, причиненномъ людамъ, сожалеетъ Его священное Величество. И если бы пзъ тѣхъ убиенныхъ, умершихъ или полоненныхъ калинговъ теперь предстояло только одной сотой долѣ или одной тысячной части претерпѣть ту же участь, нынѣ это было бы огорченіемъ для Его священнаго Величества. Болѣе того! Если бы кто ему самому причинилъ зло, и это, въ предѣлахъ возможнаго, стерпѣло бы Его священное Величество. Даже на дикія, дѣсныя племена въ своихъ владѣніяхъ онъ смотритъ милостиво и заботится о ихъ обращеніи,... приглашаетъ ихъ отрѣшиться отъ злыхъ путей, дабы не быть наказанными. Ибо Его священное Величество желаетъ, чтобы всѣ живыя существа пользовались безо-

пасностью, самостоятельностью въ надзорѣ за собою, душевнымъ миромъ и радостію. И въ этомъ-то и состоитъ, по мнѣнію Его священнаго Величества, завоеваніе Закономъ благочестія..., завоеваніе, полное блаженства. ...Положимъ, само (земное) блаженство—малоцѣнно, и Его священное Величество считаетъ приносящимъ обильные плоды лишь то, что касается иного міра. И вотъ потому-то онъ и начерталъ настоящій благочестивый эдиктъ для того, чтобы сыны и правнуки Его Величества, если таковыя будутъ, не смотрѣли на новыя завоеванія, какъ на свою обязанность. Если бы имъ довелось быть вынужденными къ завоеваніямъ путемъ оружія, они все же должны находить удовольствіе въ терпѣніи и кротости и считать за единственное истинное завоеваніе то, которое даруется благочестіемъ. Вотъ эта побѣда пребываетъ и въ здѣшнемъ мірѣ, и въ будущемъ. Да будетъ отрадою стремиться къ ней, ибо такое стремленіе цѣнно и въ здѣшнемъ мірѣ, и въ будущемъ».

Таковы духовно-воспитательные приемы Асоки по привитію своимъ подданнымъ Закона благочестія, подъ которымъ онъ разумѣетъ буддійскую дхамму, приемы непримѣрные во всемірной исторіи и которые подьмютъ этого исключительнаго по своему характеру восточнаго владыку до наивысшаго уровня, какого удалось достигнуть воздѣйствіемъ буддизма на общественные нравы. Правда, буддійская литература и общепиндусская могли бы выставить цѣлый рядъ и другихъ, якобы идеальныхъ монарховъ, въ хвалебные отзывы о которыхъ входятъ шаблонныя фразы о ихъ заботахъ о народной правдивности и религіи; одниъ цейлонскія хроники Магавамза и Дипавамза сообщаютъ намъ имена нѣсколькихъ такихъ мудрецовъ на тронѣ; а сколько другихъ встрѣчаемъ мы въ южныхъ джатакахъ и сѣверныхъ аваданахъ! Но во-первыхъ, это все—личности легендарныя, а если иногда и историческія, то окруженныя такимъ ореоломъ сказочныхъ красокъ, что въ нихъ не различить реальнаго отъ воображаемаго; а во-2), и самыя характеристики ихъ, относящіяся къ обсуждаемымъ чертамъ, скомпанованы по одному и тому же рутинному шаблону изъ такъ называемыхъ «общихъ мѣстъ» буддійской словесности ⁶⁶⁰⁾. Здѣсь же, въ надписяхъ Асоки, до сихъ поръ взирающихъ на

⁶⁶⁰⁾ Такая формула приведена Л. Фейеромъ въ числѣ „*Lieux communs du bouddhisme*“ во введеніи къ его переводу Авадава-Шатаки, р. 4.

путника съ заросшихъ скалъ Индіи, со стѣнъ пещерныхъ келій, устроенныхъ нарѣзъ для подвижниковъ, и съ колоннъ, иногда уже поверженныхъ на-земь, но иногда еще высящихся во весь исполинскій ростъ свой и еще увѣчаныхъ фігурою льва, гордаго символа маурійской династіи ⁶⁶¹), съ нами бесѣдуетъ несомнѣнная историческая личность, даже внѣшнія черты коей сохранились на бархутскихъ и буддагайскихъ рельефахъ ⁶⁶²), говорить словами, богатыми конкретными деталями, не только подтверждающими подлинность рѣчей, но и отражающими въ немалой степени индивидуальныя свойства ихъ автора. Безъ колебаній, слѣдовательно, можемъ мы сослаться на Асоку, какъ на доказанный фактъ глубокаго и благотворнаго вліянія буддизма на вдохновителя общественной жизни Индіи въ опредѣленную пору. II фактъ этотъ тѣмъ цѣннѣе, что въ немъ обнаруживается столь ярко вліяніе именно ученія о меттѣ: во-очію, здѣсь передъ нами—жизнеспособность и дѣятельность этого буддійскаго порыва къ любви или, вѣрнѣе, къ благорасположенности ко всему живущему. Такое фактическое свидѣтельство является, конечно, величайшею похвалою исторической заслугѣ буддизма.

Не слѣдуетъ, однако, преувеличивать значенія и этого факта: существенно важно отмѣтить, что, хотя импульсъ, двигавшій мѣропріятіями Асоки, исходилъ преимущественно изъ буддійской среды (говоримъ такъ потому, что константировано сильное вліяніе на царя и ученія джайнъ) и хотя этотъ импульсъ *въ немъ самомъ* сохранялъ специфически-буддійскія черты, однако въ его наставленіяхъ, предназначенныхъ для широкаго, народнаго использованія, именно эти характерныя черты буддійской дхаммы являются въ значительной степени сглаженными, и все поученіе принимаетъ характеръ общечеловѣчески-моральный, а это заставляетъ задумываться надъ вопросомъ: потому-ли принимались и прививались нравственныя назиданія царя, что они были именно буддійскаго свойства? или же, наоборотъ, потому, что эти послѣдствія были въ нихъ намѣчены недостаточно энергично и отступали въ глубь предъ выдвигаемымъ на первый планъ простымъ, общечеловѣческимъ нравственнымъ, здравымъ смысломъ? Уже изъ самихъ текстовъ

⁶⁶¹) Изображеніе такой колонны—впереди книги Смыта объ Асокахъ и рисунки 52 и 53 у Hardy, Asoka.

⁶⁶²) Hardy op. cit., рисунки 8, 16, 55, 59.

указовъ ясно, что царь-наставникъ сознавалъ необходимость смягчать суровость поллиной дхаммы уступками въ сторону традиціоннаго культа съ его обрядами и суевѣрїями, и что ему ясна была цѣлесообразность наставанїя на дѣятельномъ началѣ «Закона благочестїя» предпочтительно предъ догматическими и философскими его основами. Асока, какъ воспитатель народа, шель, слѣдовательно, по тому же пути буддизма не чистокровнаго, а смягченнаго, приспособительнаго, по которому уже и раньше направлялось популярное воспрїятіе ученїя Готама. Вполнѣ справедливо, слѣдовательно, будетъ, даже прямѣнительно къ свершенному Асокою, признать, что заслуга буддизма передъ народною массою заключалась скорѣе въ общемъ оживленїи чуткости общественнаго сознанїя къ нравственному долгу, чѣмъ въ успѣшномъ вліяніи специфически-буддїйской формулировки программы нравственной дѣятельности.

Другая необходимая оговорка — о степени достигнутаго буддизмомъ нравственнаго вліянія. Надписи содержатъ нѣкоторыя указанїя и на этотъ счетъ. Если 1-й и 2-й эдикты высказываютъ увѣренность въ будущемъ успѣхѣ внушаемыхъ наставленїй и въ предстоящемъ «огромномъ ростѣ» стремленїй къ благочестїю, то въ четвертомъ есть уже намеки на успѣхъ и въ настоящемъ, на «отраженїе закона благочестїя на общественной жизни»: указывается на «возростанїе воздержанїя отъ кровавыхъ жертвоприношенїй и вообще отъ убїенїя животныхъ» и на улучшенїе отношенїй къ людямъ, на «подобное поведенїе къ роднымъ, старшимъ и къ духовнымъ лицамъ». Вообще «практика благочестїя возросла во многихъ отношенїяхъ, и Его священное Величество постарается и еще умножить ее»; онъ надѣется, что его сыны, внуки и правнуки приложатъ къ тому же свое старанїе, и вмѣняетъ пмъ это въ обязанность. (4-й, 5-й изъ эдиктовъ на скалахъ). Тутъ же упоминается объ успѣшномъ введенїи въ столицѣ и во всѣхъ областныхъ городахъ учрежденїя надзирателей за правами. По съ другой стороны тѣ же источники констатируютъ «трудность предпрїятаго дѣла», ибо добродѣтель требуетъ напряженїя величайшаго, отказа отъ всякихъ другихъ цѣлей (эдиктъ 4-й), тогда какъ, наоборотъ, «грѣхъ—вещь легкая» (эдиктъ 5-й). Указывается еще на то, что «не все оказалось всюду пригоднымъ» и цѣлесообразнымъ (эдиктъ 14-й, джирнарскїй) и что одни готовы исполнять «отя бы все, а другїе

лишь кое-что (эдиктъ 7-й). Можно думать также, что многіе выполняли предписанія не за совѣсть, а за страхъ, изъ боязни прогнѣвать царя: не даромъ требуетъ онъ отъ своихъ пензоровъ нравовъ, чтобы они особенно прилежно растолковывали народу, что «царя нечего бояться», что «онъ будетъ терпѣливо ждать исправленія недостатковъ, доколѣ возможно»; что «не пречиненіемъ горя, а устройеніемъ счастья людей въ здѣшнемъ мірѣ и въ будущемъ озабоченъ онъ» и что не ради страха, а ради любви надо слушаться его (1-й калингскій эдиктъ). Съ отгѣнкомъ грусти замѣчаетъ законодатель, что сами исполнители его предначертаній, воспитатели народа, не усваиваютъ себѣ въ должной степени руководящаго начала: «всѣ люди—мои дѣти». Онъ и самъ видитъ, что многіе изъ тѣхъ, къ кому обращаются надзиратели нравовъ не достаточно внимательны къ предъявляемымъ требованіямъ, не всѣ ихъ исполняютъ; но онъ осуждаетъ слишкомъ поспѣшное примѣненіе строгостей за проступки въ подобныхъ случаяхъ, находя, что излишняя суровость только отталкиваетъ людей, а не привлекаетъ ихъ. Онъ находитъ даже, что «успѣхъ невозможенъ при наклонностяхъ надзирателей къ зависти, къ неустойчивости, рѣзости, нетерпѣнію, при недостаткѣ внимательности, при лѣни или нерадѣніи». «Не должно быть въ васъ этого», внушаетъ онъ помощникамъ своимъ; «помните, что корень всего дѣла въ устойчивости стараній и въ терпѣливомъ примѣненіи основныхъ началъ. Беззаботный человѣкъ не способенъ къ самостоятельному подъему; нужно, чтобы другой двигалъ имъ, побуждалъ его идти впередъ»; но побужденія окажутся болѣе успѣшными не у строгихъ администраторовъ, злоупотребляющихъ карательными мѣрами, а у лицъ кроткаго и умѣреннаго темперамента, «которые сами помнятъ правила о святости жизни» (2-й калингскій эдиктъ или эдиктъ провинціаламъ; дхуалійская редакція).

Царь не обманываетъ себя надеждою на возможность полномѣрнаго примѣненія въ народѣ буддійской доктрины о непротивленіи: опека надъ народомъ, по убѣжденію Асоки, необходима, какою бы странною ни казалась на европейскій, современный взглядъ эта система привитія благочинія и благочестія посредствомъ государственныхъ чиновниковъ, преобразованныхъ въ нравственныхъ дядекъ народа: «вялый (инертный) народъ должно выводить на правый путь» (1-й столповой эдиктъ); а тамъ, гдѣ не дѣйствительны мѣры кротости, гдѣ

оказывается бесполезнымъ и долготерпѣніе, тамъ приходится примѣнять и наказанія; и Асока допускаетъ ихъ, до смертной казни включительно. Но и въ этихъ крайнихъ случаяхъ его не покидаетъ забота объ обращеніи падшихъ: онъ предписываетъ давать осужденнымъ на казнь трехневную отсрочку исполненія приговора для того, чтобы въ этотъ промежутокъ времени «родственники склопяли бы ихъ къ глубокому размышленію, въ надеждѣ спасти ихъ жизнь (раскаяніемъ), или дабы привести ихъ къ думамъ о смерти и объ иномъ мірѣ и подготовиться этими думами и постомъ къ конциптѣ, и такимъ образомъ, хотя бы въ дни, предшествующіе гибели на землѣ, приобрести жизнь въ мірѣ будущемъ» (5 столповой эдиктъ).

Совокупность приведенныхъ подробностей раскрываетъ передъ нами достаточно ясную картину процесса примѣненія правилъ нравственнаго воспитанія народа по системѣ Асоки и результатовъ этихъ пріемовъ. Еще разъ мы убѣждаемся, что здѣсь дѣло идетъ не объ усвоеніи подлиннаго буддійскаго нравственнаго ригоризма во всей его полнотѣ, а только о приспособленіи буддійскихъ началъ, популярно истолкованныхъ, значительно смягченныхъ, а отчасти и искаженныхъ, къ общечеловѣческой морали, причемъ и эти пониженныя и обезличенныя требованія не всѣми и не вездѣ принимались, и что, только вооружившись долготерпѣніемъ и большою снисходительностію, можно было признать удовлетворительными достигаемые результаты. Только съ этою существенною оговоркою, слѣдовательно, можно вѣрить словамъ Асоки, что, благодаря его стараніямъ, «побѣда Закона благочестія одержана въ его владѣніяхъ и въ другихъ пидусскихъ княжествахъ», что «всюду, куда только проникаютъ посланные Его священнаго Величества, люди слѣдуютъ его наставленіямъ и осуществляютъ дхамму» (13-й, тахбазгофскій эдиктъ).

Но уже безъ всякихъ оговорокъ, а цѣликомъ, приходится признать за нарядное преувеличеніе, если не за сплошную фантазію, слѣдующее затѣмъ увѣреніе, будто серьезный успѣхъ сопровождалъ его пропаганду «и во всѣхъ сосѣднихъ странахъ, гдѣ обитаетъ іонійскій (греческій) царь, именуемый Амтніогомъ, и сѣвернѣе его, гдѣ живутъ четыре царя: Туламай, Амтекинъ, Мака и Алпасадала». Подъ этими индуизированными яменами надо разумѣть современниковъ Асоки: Антиоха II сирійскаго (правившаго отъ 260 до 247 г. до Р. X), Птолемея-Филадельфа египетскаго (285 — 247 г.г.), Анти-

гона Гоната македонскаго (278—242 г.г.), Магаса киренейскаго († 258 г.) и Александра эпирскаго († 260—258 г.). Помимо принципиальной невѣроятности столь стремительнаго воздѣйствія буддизма на эллинистическую культуру, — предположенія, не подтвержденнаго никакими иными свидѣтельствами памятниконъ, какъ и не обнаруживающагося въ какихъ-либо, доселѣ извѣстныхъ, историческихъ фактахъ, — неосновательность этого утвержденія видна уже изъ географической неосвѣдомленности Асоки о странахъ, имъ упоминаемыхъ, отдаленность копъ отъ границъ своихъ владѣній онъ наввно опредѣляетъ всего 600 милями.

Несравненно вѣроятнѣе, хотя опять съ выше изложенными оговорками, вліяніе нравственной пропаганды Асоки на порубежныя съ его царствомъ, независимыя, или, скорѣе всего, подъ его протекторатомъ состоявшія, пндусскія области: на югѣ — на царства чаловъ и пандіевъ (1-е — на коромандельскомъ берегу, 2-е, вѣроятно, въ нынѣшнихъ мадурскомъ и тинневальскомъ округахъ); на островъ Тамбапанни (Цейлонъ); на сѣверѣ — «среди іоновъ» (явановъ, іонійцевъ, иноземныхъ выходцевъ, греческаго или будто бы греческаго происхожденія, жившихъ на сѣверо-западной границѣ) и камбоджійцевъ (сѣверное гималайское племя, по мнѣнію нѣкоторыхъ, быть можетъ, — тибетцы), на (невыясненныхъ) набаламписовъ изъ Набаки, на бходжей (обитателей Барары) и пятиникъ (съ верховьевъ Голавари)⁶⁶³). Смежность этихъ краевъ съ владѣніями Асоки. его вліяніе на нихъ, пребываніе нѣкоторыхъ изъ упомянутыхъ иноземцевъ въ мѣстностяхъ, уже прочно усвоившихъ буддизмъ, — всѣ эти обстоятельства даютъ, конечно, поводъ допускать, что и среди этихъ «сосѣдей» и пришлепцовъ возможно было нѣкоторое воспріятіе буддійской пропаганды; но свойства и этихъ, къ тому же еще пока лишь гадательно опредѣленныхъ племенъ, воинственный бытъ, обычный въ краяхъ порубежныхъ съ дикими странами, наконецъ, расовое различіе темпераментовъ. — все заставляеть быть очень сдержаннымъ въ признаніи глубокаго и прочнаго воздѣйствія па нихъ буддійской проповѣди любви всеобщей, незлобія и непротивленія.

Прочнѣе всего привился буддизмъ на Цейлонѣ, обращен-

⁶⁶³) Добавочныя свѣдѣнія къ этимъ, у Смита, Asoka, 144—5, взятымъ опредѣленіямъ — у Hardy, Asoka, 15.

номъ къ дхаммѣ будто бы уже сыномъ Асоки Махендрою (Махиндою) и ставшемъ дѣйствительно главнымъ оплотомъ буддійскаго правовѣрія, каковое значеніе сохраняется имъ и понынѣ. Цейлонскія хронки изображаютъ уже современника Асоки цейлонскаго царя Деванампію-Тиссу благочестивѣйшемъ и тишаишимъ государемъ, какъ разъ по образцу Асоки, съ которымъ его связывали будто бы заочная дружба и взаимное уваженіе; повѣствуютъ о сношеніяхъ обоихъ королеванныхъ мудрецовъ, о посольствѣ цейлонскаго къ паталипутскому за священной водой Гаяга, о миссіи сына Асоки на островъ для просвѣщенія его закономъ благочестія, о чудесахъ, сопровождавшихъ обращеніе Тиссы и т. д. ⁶⁶⁴). Во всемъ этомъ—масса преувелпченій и настоящихъ историческихъ невозможностей ⁶⁶⁵). Только миссія Махинды—фактъ несомнѣнный; однако рассказы и о ней изукрашены необузданною фантазіей. Во всякомъ случаѣ успѣхъ пропаганды новой вѣры не могъ быть ни столь стремительнымъ, ни столь глубокимъ. Невѣроятно ожидать послѣдняго въ краю только что обращенномъ, когда мы знаемъ, что даже на родинѣ буддизма пора Асоки была полна смутами и разномнѣніями въ области догматовъ и дисциплины среди дѣховенства, что и привело къ созыву второго собора и къ увѣщаніямъ того же Асоки къ членамъ санги не впадать въ ереси и хранить миръ и единеніе. Мы знаемъ далѣе, что ни эти его усилія, ни соборъ не прекратили дробленій въ буддійскомъ подобіи церкви, споры въ которой китайскими паломниками уподоблялись нескончаемому морскому волненію. Было бы странно думать, что при такомъ настроеніи даже среди избранныхъ буддійскаго міра завѣты Готамы и Асоки о незлобін и всемірной любви находили широкое примѣненіе среди мірянъ, къ кото-

⁶⁶⁴) Объ обращеніи Цейлона—*Dīpawam̐sa*. VIII, 13; XI, 14—XVII, 109. *Maññawam̐sa* 83—138.

⁶⁶⁵) О томъ, какъ забывались относящіяся къ этому событію факты, можно судить по тому, что въ рассказъ Гіуэв-тсанга (B. XI, Vol. II, p. 246—7) Махендра превращается въ младшаго брата Асоки. Еще страннѣе молчаніе о Махендрѣ и его сестрѣ Сангамиттѣ, играющей главную роль въ легендѣ о перенесеніи на Цейлонъ отводка отъ дерева Бодхи, у Фа-Гіэна, прожившаго 2 года на островѣ (ch. 40); изъ этого молчанія Legge, Fa-Hien, p. 103. Note, заключаетъ, что Фа-Гіэнь не слыхалъ о нихъ ничего на островѣ, иными словами, что преданіе о нихъ было и тамъ позабыто.

рымъ во всей полнотѣ своихъ требованій эти заповѣди и не претендовали относиться. Какъ санга, монашеская община, и «миръ» оставались сопоставленными лишь механически рядомъ другъ съ другомъ, не сливаясь органически, а пребывая въ нелегальномъ сожитіи при помощи цѣлаго ряда незамѣчаемыхъ или терпимыхъ компромиссовъ, такъ же точно и идеаль метты, всемірной благорасположенности, признаваемый принципиально за основное начало нравственности, на практикѣ уживался и мирился съ подобными же уступками, двусмысленностями, отступленіями и даже нарушеніями.

Какъ ни бѣдна исторія Индіи достовѣрными и опредѣленными фактами и какъ бы ни было очевидно въ нѣкоторыхъ историческихъ повѣствованіяхъ желаніе подчеркнуть и преувеличить успѣхи буддизма, все же, даже и въ такомъ видѣ, эти рассказы и факты даютъ яркое подтвержденіе наличности указаннаго нами противорѣчія между высокими идеалами, преподанными дхаммою, и ихъ болѣе, чѣмъ скромнымъ, выполненіемъ въ дѣйствительности. Обратимся къ этимъ свидѣтельствамъ и начнемъ съ наиправовѣрнѣйшаго Цейлона. Намъ говорятъ, что за 40-лѣтнее правленіе благочестивѣйшаго Деванампрін-Тиссы «Законъ благочестія» сдѣлалъ огромные успѣхи въ его царствѣ; намъ изображаютъ и большинство преемниковъ царя-просвѣтителя какъ ревностныхъ покровителей вѣры, и нѣтъ, за отсутствіемъ противоположныхъ показаній, основаній отрицать фактъ такого покровительства, выразившагося въ построеніи вихаръ, въ щедромъ одареніи монаховъ и т. п. Но въ правѣ ли мы изъ этихъ внѣшнихъ проявленій сочувствія новой вѣрѣ заключать о глубинѣ проникновенія ея вліяній въ народную массу и о прочномъ порожденіи ею общественныхъ нравовъ, когда изъ тѣхъ же повѣствованій мы видимъ, какъ легко и безпрепятственно вышеозначенное усердіе правителей уживалось рядомъ съ грубымъ деспотизмомъ, съ кровавою жестокостью, съ непрерывными междоусобіями и войнами? Вотъ, напримѣръ, самый усердный къ буддизму изъ преемниковъ Тиссы, Абхая-Душта, особенно прославляемый цейлонскими хрониками за свое правовѣріе и любовь къ церкви. Это не помѣшало ему утвердиться на тронѣ (ок. 114-го или 104-го года, а по цейлонской датѣ въ 161 году до Р. Х.) путемъ убійства 32 соперниковъ, да и потомъ вести себя такъ, что за нимъ осталось прозвище

«Гамини-Дурного» ⁶⁶⁶). Другой правитель, сын того Ваттагамани или Абхай II, при котором состоялась будто бы впервые запись буддийского канона, прозванъ былъ за 12-лѣтнiя злодѣйствiя «Нагою-Разбойникомъ» ⁶⁶⁷). При такихъ ли кровопiйцахъ можно ожидать упроченiя въ нихъ царствахъ доктрины незлобiя и всемирнаго благорасположенiя?.. Проходить еще почти столѣтiе, и вотъ при Абхай III (Аманда-Гамани) во всемъ Цейлонѣ воспрещается убивать животныхъ; а между тѣмъ этотъ самый гуманнѣйшiй законодатель падаетъ жертвою отъ руки своего же брата ⁶⁶⁸). Еще позднѣе прославился своимъ усердiемъ къ дхаммѣ и сангѣ царь Шубха; однако и этотъ баловень судьбы (онъ былъ сыномъ дворника или привратника) достигъ престола убiйствомъ царя Тишья-Яшомалы и самъ, въ свою очередь, былъ сверженъ и убитъ Врисхабою, превзошедшимъ даже своего щедрого предшественника обильнымъ и роскошнымъ храмостроительствомъ и богатыми милостями къ буддийскому духовенству ⁶⁶⁹). Во времена праведнаго китайскаго паломника Фа-Гiэна «благословеннымъ островомъ Ланкою» (Цейлономъ) правилъ Маганаманъ, отличившiйся особыми услугами сангѣ и между прочимъ содѣйствовавшiй свѣтилу буддийской мудрости Буддагошѣ въ его трудахъ, оказавшихъ такое влiянiе на дальнѣйшую судьбу школьныхъ ученiй. А между тѣмъ и этотъ «правовѣрнѣйшiй» царь взосхель на тронъ по трупу своего брата, убитаго при содѣйствiи его жены, немедленно ставшей супругою новаго владыки (410—432 г. по Р. X.). Выдающаяся ревность о правовѣрiи, явленная другимъ царемъ (Датусеюю) (459—477 г.), изгнавшимъ еретиковъ секты дхармаручиковъ, не уберегла его отъ звѣрскаго мести надъ матерью его провинившагося зятя, которую онъ сжегъ живьемъ, точно такъ же какъ проповѣдь незлобiя не воспрепятствовала другимъ заморить этого тирана голодомъ въ тюрьмѣ, а свергнувшему его старшему его сыну вести междоусобную войну съ младшимъ братомъ, который, послѣ побѣды надъ противникомъ, покончившимъ съ собою самоубiйствомъ, казнилъ будто бы тысячу приверженцевъ его, а воцарившись, стяжалъ себѣ великую славу ревностнаго, щедрого покровителя санги, ски-

⁶⁶⁶) Dīpawamsa. XVIII, 53—54. Mahāwamsa, 155.

⁶⁶⁷) Dīpaw. XX, 24. ⁶⁶⁸) Mahāw. 215.

⁶⁶⁹) Kern. Gesch. d. Buddh. II, 429—430.

гавшаго еретическія книги и осыпавшаго милостями правовѣрныхъ монаховъ ⁶⁷⁰). Но довольно примѣровъ лютости и злобы! Какъ заставить себя, послѣ нихъ, вѣрить въ прочность и въ широкое распространеніе прививки буддизмомъ цейлонскому народу проповѣди о кротости, миролюбіи, незлобіи и непротивленіи злу, когда, по словамъ историка индусскаго буддизма, Керна, «вся исторія Цейлона есть монотонная цѣль убійствъ между родственниками, насильственныхъ смертей, грабежей, распутства и злой ненависти сектъ другъ къ другу въ перемежку съ перечисленіемъ монастырей, храмовъ и иныхъ святилищъ, воздвигавшихся царямъ, царицамъ и знатью?» ⁶⁷¹).

Среди царей-пзверговъ, примѣръ коихъ и ихъ сподвижниковъ не могъ, конечно, не отражаться на правахъ народа, встрѣчались, на широкыхъ промежуткахъ, и свѣтлыя личности, какъ, напримеръ, Паракрама Баху I (ок. 1161 г.), вознесшій Цейлонъ на непревосходную ни ранѣ, ни позднѣе высоту славы и процвѣтанія, что однако не помѣшало уже черезъ 50 лѣтъ стремительному паденію царства, когда островъ завоеванъ былъ тамулами, «опустошившими все и подавившими правовѣріе», «въ наказаніе (по мнѣнію историка) за безнадежную испорченность жителей и за нечестіе безбожниковъ, достигшее крайнихъ предѣловъ» ⁶⁷²). Еще позднѣе (1267—1301 г.) Паракрама-Баху III, самъ ученый и писатель, много потрудившійся для привитія образованности буддійскому духовенству, чтобы создать изъ его среды компетентныхъ учителей народа и достойныхъ подражанія наставниковъ въ добродѣтели, отмѣнилъ смертную казнь и отсѣченіе членовъ тѣла у преступниковъ—мѣра, казалось бы, ярко подтверждающая благотворное вліяніе буддійскихъ взглядовъ на неприкосновенность жизни. Къ сожалѣнію, вѣроповѣданіе этого превосходнаго государя не выяснено, и хотя рассказы изображаютъ его буддистомъ, однако вѣроятнѣе, что онъ былъ вѣроисступъ, ограничивавшійся предоставленіемъ буддизму полной свободы, а самъ въ дни общественныхъ бѣдствій обращавшійся съ молитвами одновременно и къ Буддѣ, и къ «божествамъ-покровителямъ страны» и, наконецъ, «къ Высшему Богу»,—поступки, какъ видимъ, совершенно несогласныя съ подлиннымъ буддизмомъ ⁶⁷³).

⁶⁷⁰) Керн. II, 477—480.

⁶⁷¹) Тамъ же, II, 484.

⁶⁷²) Тамъ же, II, 429.

⁶⁷³) Тамъ же, II, 485—6.

Не лучшими примѣрами благочестія, незлобія и непротивленія злу, чѣмъ исторія Цейлона, отличается исторія и самой родины буддизма, бенгальскихъ странъ, Магадхи и сосѣднихъ съ нею областей. Первымъ покровителемъ Готамы и его новорожденной общины былъ, какъ извѣстно, царь Бимбисара, и въ буддійской словесности обильны упоминанія о глубокомъ влияніи его обращенія на ближайшую, придворную среду. Если это было дѣйствительно такъ, то здѣсь долженъ былъ быть хорошо извѣстенъ завѣтъ Будды о неприкосновенности жизни, такъ же, какъ подтверждавшаяся имъ столь настойчиво, ископная заповѣдь почтенія къ родителямъ. А между тѣмъ сынъ Бимбисары Аджаташатру, будто бы полученный двоюроднымъ братомъ Готамы Девадаттою ⁶⁷⁴), убилъ отца и завладѣлъ его царствомъ; а затѣмъ продолжалъ покровительствовать сангѣ и любилъ поучаться мудрости у самого Готамы, который простилъ ему грѣхъ послѣ принесеннаго раскаянія ⁶⁷⁵). Далѣе: и при жизни основателя буддизма, и послѣ его смерти, идутъ непрерывныя кровавыя распри между кланамъ и мелкими племенами, родственными шахьямъ, или сосѣдними съ ними, и эти междоусобія приводятъ къ гибели самихъ соплеменниковъ Будды. его кровныхъ ближнихъ. Такъ, даже въ мѣстахъ, ближайшихъ къ очагу мирной проповѣди его, не переставала литься кровь, и даже надъ еще не успѣвшею остыть золою его собственнаго сожженнаго трупa, изъ-за дѣлежа «мощей его», почитатели его уже хватались за мечи и едва не перебили другъ друга ⁶⁷⁶).

Едва ли все было благополучно въ томъ же смыслѣ и въ средѣ, ближайшей къ самому Асокѣ. Въ то время, какъ великій миролюбецъ увѣщавалъ подданныхъ блюсти правило неприкосновенности жизни всѣхъ тварей, въ его собственной семьѣ, если вѣрить чрезвычайно распространенному преданію, оказывался возможнымъ фактъ жестокаго преслѣдованія, увѣчья и ослѣпленія его сына Куналы, по извѣсту влюбившейся въ него и оклеветавшей его второй жены состарѣвшагося царя ⁶⁷⁷). Но это, быть можетъ, не менѣе, какъ кра-

⁶⁷⁴) Rockhill. Life of Buddha, 90, 94; ср. Rhys Davids. Buddhist India, 14.

⁶⁷⁵) Разсказъ объ этомъ сохранился въ Sāmañña-phala-sutta Дигханिकाив.

⁶⁷⁶) Mahāparinibbana-sutta въ концѣ.

⁶⁷⁷) Пересказъ легенды о Куналь у Hardy. Asoka 65 ff. и Smith, Asoka, 234 sqq. Варианты подлинниковъ многочисленны и разнообразны.

сивая повелла, да еще, какъ пѣкоторымъ мнитса. занесенная изъ Византіи въ поэзію пору: по вотъ рядомъ уже простыя жесткіе факты: напрасно зывалъ Асока къ сынамъ и внукамъ помнить его завѣтъ всеобщей любви и продолжать его дѣло облагороженія нравовъ народныхъ: раздоры между братьями, заговоры, преступленія шли и здѣсь чередомъ, обычнымъ при дворахъ мелкихъ и крупныхъ индусскихъ деспотовъ, каковымъ былъ, напримѣръ, одинъ изъ преемниковъ Асоки, Шалишука, воинственный насильникъ-тиранъ, хотя и ревностный покровитель буддизма, въ отличіе отъ сына Асоки Джалауки и внука, Сампрати, изъ которыхъ первый былъ шиваецъ и врагъ буддизма, а второй— усердѣйшій джайнизмъ, а слѣдовательно, едва ли другъ Готамовой санги и дхаммы ⁶⁷⁸).

Когда же маурійская династія смѣнилась чунгскою въ лицѣ ея основателя, брамина-бунтовщика Пушьямитры, буддизму пришлось испытать первое жестокое гоненіе: сожжены были вихары, многіе учителя закона умерщвлены, а другіе разбѣжались по разнымъ странамъ ⁶⁷⁹). Настали времена рѣзкихъ переворотовъ въ судьбѣ буддизма, колебаній между ростомъ и упадкомъ. Въ Магадхѣ царь Паничаандра, въ Удѣ (Гаудѣ) Гаудавардана возстановляютъ разрушенныя святилища, распространяютъ ученіе ⁶⁸⁰); въ Кашмирѣ оно процвѣтаетъ; по вотъ внезапно обрушивается на него властитель Молтана и Лагора персидскій царь Хуннаматта (Вандхеро), завоевываетъ магадхское царство, уничтожаетъ множество храмовъ, не щадя и Наланды, главнаго очага буддійскаго просвѣщенія въ дальнихъ краяхъ. Гоненіе продолжается, пока царь варанасійскій Буддапакша или Викрамадитья, освободитель родины отъ индоскиновъ, не сумѣлъ, путемъ подкупа, составить коалицію князьковъ западной и срединной Индіи противъ враговъ, умертвилъ Хуннаматту и большую часть его «богатырей», подчинилъ себѣ многихъ изъ своихъ союзниковъ и вернулъ «Закопу благочестія» почетъ и процвѣтаніе ⁶⁸¹) приемами, однако, какъ видимъ, ничего общаго не имѣющими съ догмою незлобія и непротвѣденія.

Но, кажется, самый эффектный примѣръ противорѣчнаго сочетанія воинственности съ признаніемъ буддійскаго права о непркосновенности живыхъ существъ и примѣръ со-

⁶⁷⁸) Smith. Early History of India, 180—1.

⁶⁸⁰) Тамъ же, 91.

⁶⁸¹) Тамъ же, 102—3.

⁶⁷⁹) Дараната, 88.

единенія деспотическаго произвола со стараніемъ организовать общественный строй на основахъ буддйскаго миролюбія представляетъ въ познѣйшую пору царь Харша, прозванный Спладитъей (отъ 606 г. до 648 г. по Р. Х.). Почти юношею онъ пачинаетъ свои дѣянія объѣтомъ отмстить за смерть брата и за безчестіе сестры и подчинить себѣ сосѣднія страны: присоединиться къ этому подвигу онъ призываетъ народъ и воиновъ, «всѣхъ, единымъ сердцемъ и всею силою». Его охотро поддерживаютъ. Съ 5000 слоновъ, съ двухтысячною конницею и пятидесятитысячною пѣхотою онъ «передвигается съ востока на западъ, подчиняя себѣ всѣхъ непослушныхъ». Въ 6 лѣтъ онъ «покоряетъ пять Индій»; увеличиваетъ войско до 60000 слоновъ, до 100,000 всадниковъ, и еще цѣлыхъ 30 лѣтъ воюетъ безъ усталости и поспады для сопротивляющихся. И вотъ, проливши море крови, подъ конецъ жизни проникается любовью къ Закону благочестія, «выполняетъ (по словамъ очевидца, Гузеп-тсанга) до крайнихъ предѣловъ правила воздержанія и заботамъ о насажденіи древа дхаммы отдается до такой степени, что забываетъ о снѣ и пищѣ». Приглашавшій всѣхъ «единымъ сердцемъ» помогать ему въ избіеніи людей, теперь «воспрещаетъ по всѣмъ пяти Индіямъ убіеніе какого бы то ни было живого существа и вкушеніе мяса, подъ угрозою смертной казни ослушникамъ и безъ всякой надежды на прощеніе!» На берегахъ Ганга онъ воздвигаетъ безчисленныя, величественныя ступы; на большихъ и даже проселочныхъ дорогахъ по всему государству онъ строитъ постоянные дворы съ запасами ѣды и питья и съ дежурствомъ врачей, бесплатно раздававшихъ лѣкарства путешественникамъ и бѣднымъ изъ окрестнаго населенія. На всѣхъ мѣстахъ «священныхъ слѣловъ» Будды онъ ставитъ памятники; устраиваетъ красиво отлѣданные залы для духовныхъ собесѣдованій, въ которыхъ и самъ принимаетъ участіе. Монаховъ строгой жизни и «чистаго ума», то-есть смысленныхъ въ ученіи, онъ самъ возводилъ на «львиный тронъ», на почетную пастырскую кафедру и самъ внималъ поученіямъ ихъ; «тѣ же, которые отличались только чистотою жизни, но не ученостію, тѣхъ онъ уважалъ, но не отлѣчалъ ихъ знаками высокой почести; нерадивыхъ же къ правиламъ правдивности изгонялъ изъ страны, не желая ни видѣть, ни слышать ихъ. Изъ сосѣднихъ князей и ихъ главныхъ сановниковъ, жившихъ благочестиво и добродѣтельно, онъ сажалъ рядомъ съ

собою и звалъ «сиятельными друзьями»; людей же противоположнаго свойства презиралъ». Щедрость его къ духовенству и къ подвижникамъ была велика: «онъ радъ былъ бы раздать всѣ свои сокровища»; но его дары относились не къ однимъ буддистамъ, а «къ людямъ всѣхъ вѣръ»: на грандіозныхъ религиозныхъ торжествахъ, справлявшихся имъ на берегахъ Ганга, въ присутствіи 20 сосѣдней раджей, передъ золотой статуей Будды, онъ 21 день подъ рядъ угощалъ и одарялъ сотни буддійскихъ прамановъ вмѣстѣ съ жрецами-браминами, фигурируя среди нихъ самъ наряженнымъ «на подобіе бога Шакры», тогда какъ другой князь изображалъ Брамму, — сочетание опять, какъ видимъ, далекое отъ тенденцій подлиннаго буддизма, который не занималъ исключительнаго мѣста и на предсѣдательствуемыхъ царемъ собраніяхъ «ученыхъ людей разнаго рода, состязавшихся (въ дни этихъ торжествъ) въ изящныхъ словопреніяхъ на самыя мудренныя темы» ⁶⁸²).

Какъ видимъ, въ Харшѣ-Силадити, этой, быть можетъ, самой выдающейся послѣ Асоки, царственной личности буддійскаго міра, сказалось особенно ярко неустойчивое и непоследовательное проведеніе въ жизнь доктрины дхаммы о всеобщей любви, незлобіи и непротивленіи. Если странно слышать проповѣдь ея изъ устъ человѣка, 35 лѣтъ непрерывно воевавшаго не по нуждѣ, а изъ мести и изъ-за жадны славы, то еще страннѣе видѣть, какъ воспреещающій убивать животныхъ находить возможнымъ казнить людей за убійство животныхъ! Да и не только это! и вообще строгость наказаній остается неотмѣненною и послѣ обращенія «къ тишайшей дхаммѣ»: «онъ награждалъ добрыхъ», говоритъ Пуэн-тсангъ, «но наказывалъ дурныхъ людей»; узнавши о чемъ-либо предосудительномъ въ быту горожанъ и сельскихъ обывателей, онъ отправлялся на мѣсто для личнаго разслѣдованія; останавливался въ паскоро сплетенной изъ хвороста клѣткѣ ⁶⁸³); судилъ осмотрительно, но строго: осужденные на тюремное заключеніе «уже не считались за людей»; за крупныя проступки рѣзали носы, уши, руки, ноги; этими же способами каралось нарушеніе смысловныхъ обязанностей; иначе сказать: любовь къ ближайшимъ ограждалась кровавымъ возмездіемъ; смертная казнь, какъ и кроткимъ Аскою, не была отмѣнена; наоборотъ, въ полномъ ходу было

⁶⁸²) Hiuen-tsang. V. Records. I, 213—221.

⁶⁸³) Hiuen—Tsang. II. 193.

разслѣдованіе судебной истины путемъ пытокъ: водою, огнемъ, дыбкою и ядомъ ⁶⁵⁴), и это—тамъ, гдѣ воспрещалось мучить «всякую живую тварь»! Отмѣтимъ кстати, что набожный китайскій буддистъ Гуэп-тсангъ, повѣствующій объ этомъ, видимо, одобряетъ подобное строгое «приниженіе зла». Конечно, при сужденіи о всѣхъ этихъ фактахъ надо принимать во вниманіе воздѣйствіе бытовыхъ привычекъ и укоренившихся взглядовъ на способы отправленія правосудія; но именно такое констатированіе силы и устойчивости обычая есть уже показаніе о сравнительномъ безсиліи или малосиліи противоположной тенденціи буддійскаго ученія о незлобіи и непротивленіи. Дѣйствительность, какъ видимъ, и у лучшихъ буддійскихъ правителей и ихъ современниковъ осталась далека отъ идеаловъ непротивленія и великодушія, рисуемыхъ намъ въ джатакахъ, гдѣ цари отворяютъ тюрьмы, безпрекословно уступаютъ престолъ насильникамъ и отказываются отъ казней и войнъ. Харшѣ представлялся случай явить такое великодушіе по случаю покушенія на его жизнь, организованнаго браминами: онъ, однако, казнилъ главнаго преступника, простилъ ближайшихъ сообщниковъ, а 500 браминовъ-заговорщиковъ подвергъ изгнанію ⁶⁵⁵). Даже правило вѣротерпимости практиковалось имъ далеко не безусловно; онъ не распространялъ его на секты чужеземнаго происхожденія: если вѣрить тибетскому историку Даранатѣ, Харша, «когда сдѣлался непобѣдимымъ соперникомъ царемъ (то есть уже въ періодъ своего усердія къ «Закону благочестія»), пожелавъ уничтожить ученіе Млечча (надо разумѣть «персовъ», зороастрійцевъ), построилъ изъ одного только дерева большой монастырь; потомъ, созвавъ всѣхъ учителей, снабжалъ ихъ всѣмъ нужнымъ въ продолженіе многихъ мѣсяцевъ и, собравъ также всѣ книги ихъ ученія, сжегъ все (и всѣхъ, причемъ) сгорѣло 12.000 млеческихъ приверженцевъ... Благодаря такому истребленію, въ продолженіе почти ста лѣтъ, ученіе персовъ было въ весьма маломъ ходу. Потомъ царь, для очищенія этого своего грѣха, построилъ по большой вѣхрѣ въ Мару, Малавѣ, Меварѣ, Пятувѣ и Читаварѣ и въ каждой изъ нихъ содержалъ по 1.000 монаховъ, чрезъ что весьма распространялъ ученіе» ⁶⁵⁶). Другой, уже миниатюрный по размѣрамъ, но не менѣе стильный фактъ: когда на китайскаго

⁶⁵⁴) Smith, Early Hist. of India, 315 по Гуэп-тсангу.

⁶⁵⁵) Hiten—Tsang, I, 220—221. ⁶⁵⁶) Дараната, 135.

«учителя Закона» Гиуэн-тсанга слишкомъ рьяно стали нападать въ диспутахъ буддисты много съ нимъ толка, Харша издалъ приказъ: «тому, кто осмѣлится говорить противъ него, будетъ отрѣзанъ языкъ»; «съ этого момента», скромно добавляетъ повѣствователь, «послѣдователи заблужденій устранились и исчезли, такъ что за цѣлыхъ 18 дней не нашлось желающихъ вступить въ пренія (о Законѣ благочестія)» ⁶⁸⁷).

Мы видимъ, какими препятствіями со стороны государственной и бытовой окружено было восприниманіе народомъ буддійской проповѣди всеобщей любви и непротивленія злу. Едва ли можно сомнѣваться въ томъ, что среди очерченной нами кровавой обстановки широкое и глубокое усвоеніе этихъ началъ было невозможно, и приходилось довольствоваться сравнительно слабою степенью усвоенія, мириться съ полумѣрами и компромиссами. Такое заключеніе станетъ еще болѣе вѣроятнымъ, когда мы примемъ во вниманіе второе препятствіе, а именно: непрерывныя внутреннія распри въ самой сангѣ, какъ южной, такъ и сѣверной. Изъ цейлонскихъ хроникъ мы уже знаемъ, что, вопреки теоретически признанному принципу вѣротерпимости, провозглашенному Буддою, южные ревнители правовѣрія изгоняли иначе мыслившихъ, запрещали ереси, жгли книги, признанныя сектантскими. Что же касается общинъ сѣверныхъ, то даже изъ беспорядочныхъ и отрывочныхъ данныхъ, разсѣянныхъ у Даранаты, очевидно, какъ великъ былъ тамъ разладъ и о содержаніи ученія, и о канонѣ священныхъ книгъ, и о правилахъ дисциплины; достаточно сказать, что то, что однимъ считалось за подлинныя слова Будды, худилось другимъ, какъ «подложное твореніе простыхъ шраваковъ», а первыми такой отзывъ почитался за величайшее кощунство, «вызванное дьявольскимъ вліяніемъ» ⁶⁸⁸). Кто бы ни былъ правъ изъ спорившихъ, но съ тѣхъ поръ, какъ, по словамъ того же историка, «замутилась дхамма и начался споръ, монахи не предавались созерцанію, а думали только о состязаніи; поэтому и приобрѣтавшихъ плоды (мудрости) стало мало»; «при четырехъ даряхъ (до временъ Канишки) шель споръ между духовными, продолжавшійся 63 года, а считая меньшія состязанія, бывшія прежде и послѣ, всего около ста лѣтъ» ⁶⁸⁹). Если такъ обстояло дѣло въ средѣ избранныхъ,

⁶⁸⁷) Life of Hiuen—Tsiang, ed. Beal, p. 180.

⁶⁸⁸) Дараната, 61, 62.

⁶⁸⁹) Дараната, 66, 67.

наиболѣе наставленныхъ въ дхаммѣ, предназначенныхъ, по слову Будды, «сіять надъ міромъ какъ свѣтпла», то можно ли предположить, чтобы эти непримиримые спорщики оказывались въ то же время успѣшными насадителями миролюбія и незлобія въ свѣтской средѣ, обуревавшейся въ свою очередь, какъ мы сейчасъ видѣли, смутами, междоусобіями, и войнами?.. А если, тѣмъ не менѣе, предположимъ, что проповѣдь мира всего міра, исходившая изъ столь немирныхъ устъ и сердець, оказывалась все таки дѣйственной, тогда остается думать, что внимавшіе словамъ проповѣдниковъ были слѣпы къ дѣламъ ихъ, или же, наконецъ (а это—несравненно вѣроятнѣе), приходится признать, что нравственные убѣжденія народной массы развивались въ зависимости не столько отъ специфически-буддійскаго вліянія, сколько отъ общихъ свойствъ расы и природныхъ наклонностей національнаго характера и темперамента, съ каковыми удачно совпадали данныя тенденціи буддизма. Окидывая широкимъ историческимъ взглядомъ судьбы послѣдняго, должно прійти къ заключенію, что успѣхъ его, въ предѣлахъ обсуждаемой стороны его ученія, зависѣлъ прежде всего именно отъ такихъ совпаденій, а не исключительно, и даже не главнымъ образомъ, отъ его внутренней духовной мощи или отъ глубины и настойчивости вліянія. Для подтвержденія вывода сошлемся на историческіе факты.

Казалось бы, наибольшій успѣхъ и самое глубокое и прочное вліяніе должны были выпасть на долю буддизма на его родинѣ, гдѣ авторитетъ положенія Готамы, его происхождение, свойства его привлекательной личности, чистота жизни, его благородныя рѣчи,—все должно было западать глубже, чѣмъ гдѣ-либо, въ душу народную и сроднять ее съ «Закономъ благочестія». И, несмотря на все это, мы видѣли, какъ поверхностно оказывалось вліяніе буддизма на его магадхскихъ покровителейъ, за которыми въ значительной степени направлялось и поведеніе народа; мы видѣли, какъ распри, заговоры, убійства царили тамъ, гдѣ раздавалась проповѣдь незлобія и всепрощенія. Кровавое истребленіе еще при жизни Будды его сродичей, шакьевъ, доказало наглядно, что ни уваженіе къ его личности, ни нѣкоторый успѣхъ ученія, не въ состояніи были пересилить воинственныхъ наклонностей окружающей среды, всѣхъ этихъ личчавійцевъ, коссалійцевъ и иныхъ, что вѣчно враждовали изъ за первенства, да и самихъ шакьевъ, получившихъ прозвище «гордыхъ, грубыхъ и непри-

вѣтлывыхъ». Но и позднѣе, какъ мы видѣли, жизнь государственная въ этихъ краяхъ текла столь же бурно, и какъ ни страдалъ народъ отъ воинственнаго задора правителей и знати, онъ почти никогда не реагировалъ противъ политики личнаго тщеславія и завоеваній, раздѣляя обще-индусское убѣжденіе, что воевать и есть назначеніе воиновъ, а царя, какъ главы воиновъ,—по преимуществу. Этотъ взглядъ, установившійся съ незапамятныхъ временъ ⁶⁹⁰⁾ и упроченный авторитетомъ священныя книгъ и законовъ, остался непоколебленнымъ и въ буддійскую пору ⁶⁹¹⁾. Его подкрѣпляло консервативное отношеніе самого Готамы къ кастовому строю и пассивное къ государственнымъ дѣламъ. За исключеніемъ развѣ одной Японіи ⁶⁹²⁾, да изрѣдка и отчасти Китая, буддизмъ (въ отличіе отъ позднѣйшаго ламаязма) нигдѣ, изъ принципа, не вмѣшивался въ политику. Это имѣло, безспорно, благотворныя слѣдствія для его внутренняго духовнаго развитія, но вмѣстѣ съ тѣмъ ослабляло его социальное положеніе. Будда не реагировалъ активно противъ привилегій воиновъ, не оспаривалъ правъ царя и кшатрій на войну и на плоды ея, воспрещалъ уклоняться отъ воинской службы, предоставлялъ царямъ править, какъ имъ заблагоразсудится. Мы видѣли, что они такъ и правили, соблюдая, когда хотѣли, миролюбивые совѣты Учителя и попирая ихъ самымъ наглýmъ образомъ, гдѣ имъ вздумается. И въ ту же колею втягивали они неизбежно не однихъ только своихъ ближайшихъ сотрудниковъ, воиновъ, но и значительную часть народа вообще. И, какъ бы въ возмездіе за непротивленіе Будды злу, пмешно на родинѣ его въ Магадхѣ и Косалѣ, его ученіе пришло въ упадокъ раньше, чѣмъ въ сосѣднихъ краяхъ и дальнихъ, позднѣе оглашенныхъ странахъ. Уже во времена Фа-Гіэна (319—414 г. п. Р. X.) въ столицѣ отца Будды Капилавасту «не было ни раджи, ни народа: вокругъ царили уныніе, пустота и разрушеніе; немногіе монахи печально бродили среди нѣсколькихъ десятковъ семействъ уцѣлѣвшихъ жителей; всѣ окрестности были пустыни и безлюдны; слоны и львы безпрепятственно рыскали по когда-то оживленнымъ дорогамъ и

⁶⁹⁰⁾ О воззрѣніяхъ на царскую власть въ ведическую пору см. Zimmer. Altindisches Leben.

⁶⁹¹⁾ О правахъ царя въ періодъ джакакъ—Fick.

⁶⁹²⁾ Edkins. Chinese Buddhism, 147.

заброшеннымъ нивамъ; «и грустью наполнялось сердце», говоритъ набожный китайскій паломникъ, «при видѣ, что мѣста, гдѣ жилъ Будда, нынѣ не заняты его послѣдователями», тогда какъ «96 родовъ возрѣній ошибочныхъ и отличныхъ отъ нашей доктрины, ученій, признающихъ и этотъ міръ, и будущій, и вѣрующихъ въ дѣйственность и цѣнность добрыхъ дѣлъ, имѣютъ множество послѣдователей», причемъ уцѣлѣли даже послѣдователи врага Будды Девадатты! ⁶⁸³⁾ Но мало того! «въ совокупности и весь полуостровъ Индіи», говоритъ Кернъ, не оказался почвою плодотворною для буддизма, во всякомъ случаѣ значительно менѣе благоприятною, чѣмъ для джайнизма» ⁶⁸⁴⁾, уцѣлѣвшаго до сихъ поръ тамъ, гдѣ отъ буддизма остались одни смутныя воспоминанія.

Сопоставляя послѣдніе факты съ отмѣченными Фа-Гіа-номъ, мы получаемъ, думается, вѣрную разгадку провала буддизма на его родинѣ. Съ одной стороны очевидно, что подчеркнутыя китайскимъ наблюдателемъ черты, присущія ученіямъ другихъ сектъ, стяжавшихъ себѣ сочувствіе народа, а именно: вѣра въ реальность здѣшняго міра, вѣра въ наличность міра будущаго и, наконецъ, вѣра въ цѣнность активнаго добродѣянія для дальнѣйшей судьбы человѣка,— какъ разъ эти - то, столь необходимыя человечеству черты отсутствовали въ буддизмѣ и даже подрывались имъ. Не удивительно поэтому, что къ нему остыли, отъ него отступились натуры дѣятельныя, энергичныя, раса практическая, склонная и поработать ради упроченія земныхъ благъ, и побороться изъ за нихъ другъ съ другомъ. А что чуждой буддизму жизненной энергіи не могла возмѣстить его проповѣдь незлобія и непротивленія, это видно изъ того, что сочувствовавшіе ей могли найти ее въ умѣренной степени и въ браманнизмѣ, а въ превосходной—въ джайнизмѣ, который превзошелъ буддизмъ интенсивностью и послѣдовательностью въ этомъ отношеніи. Такимъ образомъ неуспѣшность буддійской метты, чрезъ мѣру превозносимой, была справедливымъ слѣдствіемъ ея двусмысленности, выразившейся въ необязательности для мірянъ строгихъ правилъ о непрікосновенности жизни и въ дозволеніи духовнымъ лицамъ будто бы безгрѣшно пользоваться результатами дурныхъ дѣяній, совершенныхъ другими людьми.

⁶⁸³⁾ Fa-Hien, ch. 20, pp. 64, 68, 58, 62.

⁶⁸⁴⁾ Kern II, 445.

Но уже не двусмысленностью, а лицемѣриемъ или, въ лучшемъ случаѣ, странною непоследовательностью и грубымъ противорѣчьемъ, должны мы признать другую причину неуспѣшности буддѣйской метты, также подмѣченную Фа-Гіаномъ, а именно: настойчивое внушеніе жалости къ животнымъ, доходившее иногда въ буквальномъ смыслѣ слова до оцѣживанія комара (напомнимъ джатаку о попавшемъ на колѣ за насаживаніе комара на иголку!)—и въ то же время непопозволительное равнодушіе къ страданіямъ людей, выразившееся если не въ полномъ отсутствіи помощи имъ противъ страданій, то во всякомъ случаѣ въ очень малыхъ и рѣдкихъ проявленіяхъ этой помощи. Въ самомъ дѣлѣ: мы знаемъ дѣла милосердія Асоки по отношенію къ животнымъ, спеціально къ нимъ однимъ относящіяся; знаемъ и другой родъ мѣръ, имъ принявшихся для животныхъ наравнѣ съ людьми: устройство мѣстъ отдыха, водопоя и даже пріютовъ для престарѣлыхъ и больныхъ; но мы не слышимъ ни единого слова въ эдиктахъ о томъ, чтобы въ этихъ похвальныхъ мѣрахъ рѣшительное преимущество, главная забота и важнѣйшіе результаты отнесены были на долю людей, а не скотовъ. Мы знаемъ, что нѣкоторые буддѣйскіе монастыри въ Китаѣ содержатъ такіе же пріюты для животныхъ и что въ хайчвангскомъ храмѣ въ Хонанѣ есть особое учрежденіе для охраны ихъ жизни ⁶⁹⁵); мы знаемъ, что китайскіе монахи устраиваютъ резервуары для содержанія мелкихъ рыбъ, змѣй, черепахъ и ракушекъ, что они принимаютъ отъ мірянъ домашній скотъ для прокормленія и кормятъ вольныхъ птичекъ прежде, чѣмъ самимъ приступить къ ѣдѣ ⁶⁹⁶),—обычай, распространенный и въ бирманскихъ, въ тибетскихъ и монгольскихъ монастыряхъ ⁶⁹⁷) и что у ламаитовъ есть даже особая молитва и спеціальная обѣтъ «о благодѣтельствovanіи животнымъ» ⁶⁹⁸). Намъ повѣствуютъ о «великой любви и глубокомъ уваженіи пары Сила-

⁶⁹⁵) Beal. Buddhism in China. London, 1884, 237.

⁶⁹⁶) Edkins. Chinese Buddhism, 191—2.

⁶⁹⁷) Waddell. Lamaism, 265.

⁶⁹⁸) Вотъ эта молитва: „О будды и бодхисатвы всѣхъ десяти сторонъ (міра), услышите мою смиренную мольбу! Я чистый умомъ иннокъ, и мое искреннее желаніе—посвятить себя благодѣтельствovanію животныхъ; посвятивши тѣло и блага мои добродѣтели, я даю обѣтъ, что главною моею цѣлью будетъ благотвореніе всѣмъ живымъ существамъ“. Waddell, 213.

дити ко всѣмъ четыремъ родамъ тварей» до такой степени, что его слоны и кони поились только профильтрованной водою, во избежаніе поглощенія какой-либо мошки, и что за время его долгаго правленія «дикія животныя приручились къ людямъ и люди не убивали и не обижали ихъ»⁶⁹⁹). Мы знаемъ, наконецъ, что въ Индіи еще въ XVIII вѣкѣ встрѣчались пріюты не только для престарѣлыхъ домашнихъ животныхъ и птицъ, но и для крысъ, мышей и другихъ вредныхъ тварей⁷⁰⁰). Но почему же, рядомъ съ проявленіемъ столь «великой любви» и такого «глубокаго уваженія» къ животнымъ, во всѣхъ названныхъ краяхъ буддистами такъ мало дѣлалось для облегченія страданій человѣческихъ? Почему буддизмъ удержалъ древне-индусское нерасположеніе къ медицинѣ, пренебрежительный взглядъ на профессію врача, указанный нами выше, запрещеніе правильнаго лѣченія, враждебное отношеніе къ хирургической помощи страждущимъ и т. п.?. Мы отмѣтили, что самъ Будда не былъ цѣлителемъ. указали, какъ рѣдки и блѣдны были его призывы къ такого рода проявленію жалостливости и любви, какъ ничтожны были въ этомъ направленіи дѣла милосердія его общины, въ которую увѣчные и больные не принимались, а молодымъ при вступленіи въ иночество отдавалось предпочтеніе передъ старцами. Въ дальнѣйшей исторіи буддизма указанія на организацію филантропическихъ учрежденій буддистами — большая рѣдкость. Къ блѣднымъ даннымъ, сюда относящимся изъ эдиктовъ Асоки, можно присоединить болѣе вѣское свидѣтельство Фа-Гіэна о «среднемъ царствѣ» (Магадхѣ), гдѣ жители будто бы «соревновали въ осуществленіи благодушія и праведности». «Отцы семействъ (старѣйшины) изъ касты вайшьевъ учреждали въ городахъ дома для оказыванія милосердія и врачебной помощи: всѣ бѣдняки и нуждающіеся въ странѣ, сироты, вдовы и бездѣтныя (престарѣлыя), увѣчные и больные являлись въ эти дома и получали всякаго рода помощь, а врачи разслѣдовали ихъ недуги. Имъ выдавались подходящая для нихъ пища и лѣкарства и оказывалась помощь; а когда имъ становилось лучше, они отбывали домой»⁷⁰¹). Изъ этого текста напрасно, однако, выводятъ заключеніе, будто описываемое здѣсь было создано исключительно буддизмомъ. Не

⁶⁹⁹) Hiuen—Tsang. B. XI, II, 261. Beal.

⁷⁰⁰) Smith. Early Hist. of India, 172.

⁷⁰¹) Fa—Hien. Ch. 27, p. 79.

отрицаемъ, что тутъ мы имѣемъ дѣло съ продолженіемъ благихъ начинаній Асоки въ этомъ направленіи; однако, по общему смыслу контекста видно, что въ упомянутомъ соревнованіи въ благотворительности участвовали не одни буддисты, но и брамаписты, вѣроятно и инья секты; видно, что самыя учрежденія организованы были не членами санги, а мірянами, большинство копѣхъ въ эту пору, по свидѣтельству самого же Фа-Гіана были въ этихъ мѣстностяхъ иновѣрцы. И еще важнѣе другое его же наивное замѣчаніе: отмѣтивши, въ числѣ причинъ популярности «лжочащихъ сектъ», превзошедшихъ успѣхомъ буддизмъ, ихъ стараніе «достигнуть благоденствія свершеніемъ добрыхъ дѣлъ», онъ указываетъ на созданіе ими, этими неправовѣрными, вдоль по дорогамъ «домовъ милосердія, гдѣ кушетки, кровати, пища и питье бесплатно предоставляются путешественникамъ, странникамъ, монахамъ и мірянамъ», и эти филантропическіе поступки, столь сходные или, можетъ быть, тождественные съ вышеописанными, называетъ, не обинуясь, «пріемами, *неупотребительными*» у правовѣрныхъ-буддистовъ ⁷⁰²). Мы не слышимъ о томъ, чтобы эти пріемы получили дальнѣйшее развитіе въ буддійскихъ краяхъ, и лишь черезъ два вѣка по поводу уже знакомаго намъ буддофилла, царя Харши, упоминается, что онъ, очевидно въ подражаніе Асокѣ, по всѣмъ своимъ владѣніямъ сталъ строить пріюты («дхармсалы») въ городахъ и по селамъ, для путешественниковъ, бѣдныхъ и больныхъ, съ подачею пищи, питья и амбулаторной медицинской помощи ⁷⁰³). Но мы уже видѣли, какъ мало былъ согласенъ вопіившій и властный характеръ этого государя съ доктриною метты, которую онъ, подъ конецъ жизни вздумалъ искусственно насаждать въ своихъ подданныхъ, большинство коихъ, къ тому же, были не буддисты, а цуранические гиндусты-язычники ⁷⁰⁴). Мы не можемъ, слѣдовательно, и въ его филантропическихъ мѣрахъ видѣть большаго, чѣмъ спорадическое явленіе, «неупотребительное» въ жизни самой санги. Таковымъ же осталось оно и понынѣ въ буддійскихъ краяхъ, гдѣ дѣло общественнаго призрѣнія и врачебное или очень плохо поставлены, или же происходятъ не изъ буддійской среды и не ей обязаны своимъ починкомъ и ростомъ. Въ Тибетѣ мѣсто реальной благо-

⁷⁰²) Ch. 20, p. 62.

⁷⁰³) Hiuen—Tsang. B. V. I, 214.

⁷⁰⁴) Smith. Early Hist. of Ind., 319.

творительности этого рода занимаютъ суевѣрные заклинанія, амулеты, «симпатическія» средства ⁷⁰⁵), къ которымъ въ Монголіи присоединяются еще «выкупы больного у смерти» — замѣнъ больного другою личностью или подобіемъ челоуѣка ⁷⁰⁶). Въ Китаѣ и Японіи организація общественнаго призрѣнія исходила и исходитъ не изъ буддійскихъ круговъ, и даже въ правовѣрной и доселѣ ревностной къ буддизму Бирманіи не монахи идутъ сами послужить недужнымъ, а міряне зовутъ ихъ иногда къ больному. и то не потому, чтобы ждали отъ нихъ врачебной или санитарной помощи или же духовнаго утѣшенія, а исключительно въ силу повѣрья, что присутствіе святаго лица противодѣйствуетъ болѣзни, прогоняя злыхъ духовъ, ее причиняющихъ ⁷⁰⁶).

Какая огромная разница въ данномъ отношеніи между буддійскимъ пассивнымъ «всемирнымъ благорасположеніемъ» и христіанскимъ дѣятельнымъ милосердіемъ! Надо быть слѣпо влюбленнымъ въ буддизмъ или фанатически предубѣжденнымъ противъ христіанства, чтобы отдавать предпочтеніе буддійскому «уравненію всѣхъ существъ, людей, животныхъ, осужденныхъ (за дурную жизнь) и боговъ», которыхъ всѣхъ, безъ различенія степеней достоинства, буддизмъ охватываетъ будто бы «въ одинаковомъ чувствѣ безконечнаго милосердія къ всему живущему и въ особой любви къ меньшимъ собратьямъ по бытію!» ⁷⁰⁷). Любезное отношеніе ко всему творенію не чуждо христіанству; «блаженъ, пже и скоты милуетъ», правило, унаслѣдованное имъ еще изъ ветхозавѣтной мудрости, широко примѣнялось въ средѣ христіанскаго подвижничества всѣхъ вѣковъ, всѣхъ странъ; примѣры трогательнаго добродушія къ животнымъ — обычныя черты въ житіяхъ пустынножителей, древнихъ и новыхъ, западныхъ, восточныхъ и русскихъ ⁷⁰⁸); намъ извѣстно, наконецъ, какъ энергично реаги-

⁷⁰⁵) Waddell, 400—405.

⁷⁰⁶) Позднѣевъ. Очерки быта буддійскихъ монастырей и будд. духовенства въ Монголіи. СПб. 1887. 454—5.

⁷⁰⁷) Такъ выражается Leclère. Le buddhisme au Cambodge. P. 1899. XX—XXI.

⁷⁰⁸) См. соответствующіе отдѣлы у Montalembert. Moines d'Occident и Besse, Moines d'Orient. Въ частности та черта этого рода милосердія, которая, напримѣръ, въ китайскихъ легендахъ, выставляется какъ высшій подвигъ Будды, а именно: предоставленіе имъ своего тѣла на питаніе животнымъ (Beal. Buddh. in China, 240) или питаніе москитовъ своею кровью у другого праведника (вышеприведенный разсказъ одной

ровало первохристіанство противъ травлей звѣрей въ римскихъ пиркахъ и противъ иныхъ кровожадныхъ привычекъ и забавъ. Христіанство въ лицѣ своихъ подвижниковъ, да и не ихъ однихъ, а и мірянъ, обычаемъ постовъ увеличило воздержаніе отъ мясной пищи и готово было, по слову апостола, п совсѣмъ отказаться отъ нея, но не по буддійскимъ мотивамъ, а чтобы не соблазнять высшаго собрата по бытію, человѣка. II, за всѣмъ тѣмъ, глубокой здравый нравственный смыслъ христіанства не позволялъ ему впадать въ буддійскія преувеличенія въ этомъ отношеніи, состоявшія въ уравниеніи жалости къ животному и къ человѣку или, что хуже, въ утрированіи первой въ ущербъ второй. При всей своей міробъемлющей кротости христіанство устами своего Божественнаго Учителя вѣщало, что человѣкъ дороже многихъ малыхъ птицъ, и облачало лицемѣрное оцѣживаніе комара или помощь ослу и волу въ субботу предпочтительнѣе передъ помощью человѣку. Признавая, что и вся тварь томится и стонетъ объ избавленіи, христіанство на первое мѣсто въ своей задачѣ милосердія поставило, конечно, человѣка; ему отдало, а не животному, свои преимущественныя попеченія, свой благородныя самопожертвованія. И вотъ почему, тогда какъ Будда воспѣвалъ въ своихъ гаттахъ «любовь къ четвероногимъ и многоногимъ», но исключалъ изъ своей общины больного, увѣчнаго, слабоумнаго и не изцѣлялъ болящихъ, въ отличіе отъ Христа-Цѣлителя, и тогда какъ буддійскіе покровители животныхъ считали возможнымъ казнить человѣка за убіеніе ихъ и строго наказывать за раздавленіе даже одной вши,—преподобный Зотикъ среди жестокаго, не знавшаго филантропическихъ учрежденій римскаго міра, выбрасывавшаго младенцевъ, морившаго голодною смертію больныхъ, увѣчныхъ или состарившихся слугъ-рабовъ, основываетъ первую больницу, а Василій Великій—цѣлый рядъ благотворительныхъ учреждений⁷⁰⁹), и

изъ жалокъ),—эта самая черта, въ видѣ предоставленія комарамъ лѣсныхъ дебрей высасывать кровь изъ обнаженнаго тѣла, встрѣчается въ житіяхъ нѣкоторыхъ сѣверно-русскихъ отшельниковъ, напримѣръ, преп. Павла Обнорскаго, рассказанною безъ малѣйшей аффекраціи и тенденціознаго превознесенія.

⁷⁰⁹) В. Смитъ, Early Hist. of Ind. 280, въ своемъ преувеличеніи заслуги буддизма въ дѣлѣ учрежденія госпиталей, забываетъ эти факты, полагая, что самая ранняя больница христіанская, „Maison—Dieu“ въ Парижѣ, была устроена въ VII вѣкѣ.

тогда какъ буддiйская фантазія тѣшится невѣроятными разсказами о жертвѣ своими подвижниками частей тѣла въ пользу животныхъ, христіанскіе подвижники, не фантастически, а фактически, доказывали свою всечеловѣческую любовь милосердіемъ ко врагамъ, къ своимъ мучителямъ, къ заразнымъ, къ прокаженнымъ, которыхъ они не колебались, въ случаѣ крайности, согрѣть собственнымъ тѣломъ ⁷¹⁰).

Проповѣдь жалости къ животнымъ, какъ видимъ, не отразилась въ буддiйскомъ мірѣ на возрастаніи активнаго милосердія къ страждущему человѣчеству; въ наши же времена ослабѣла и жалостливость къ животнымъ. Даже на правотѣрномъ Цейлонѣ, хотя нѣкоторые и думаютъ еще, что за убіеніе ихъ придется расплачиваться нѣсколькими возрожденіями въ аду, а потомъ бѣдностью и несчастіями при новой жизни на землѣ, однако строгаго запрощенія ѣсть мясное не существуетъ, и случаи разборчивости въ этомъ отношеніи—факты исключительные, а не заурядные ⁷¹¹). Въ Китаѣ, гдѣ почтенная, древняя «42-членная сутта» внушаетъ «кротость ко всему живущему», а современные популярныя книжки грозятъ особыми наказаніями отнимающимъ жизнь и общаютъ счастливое возрожденіе охраняющимъ ее ⁷¹²), буддiйскіе монахи придерживаются вегетаріанства, не желая быть соучастниками въ убіеніи животныхъ мірянами ⁷¹³). Въ Японіи буддiйскіе духовные—вегетаріанцы, за исключеніемъ священниковъ изъ секты «шинъ», которые ѣдятъ рыбу и мясо и даже вступаютъ въ бракъ ^{713a}). Наоборотъ, въ Бирманіи монахи не стѣсняются ѣсть мясо, предлагаемое имъ мірянами, и, по наблюденіямъ епископа Бигандета, со смѣхомъ оправдываются тѣмъ, что, хотя убійство животного есть несомнѣнный грѣхъ, однако только для того, кто убилъ, а не для того, кто ѣсть мясо убитаго существа ⁷¹⁴); а въ Камбоджѣ грѣхъ этотъ и для мірянъ считается небольшимъ, ибо, по толкованію дальне-восточныхъ казуистовъ, цѣль его—доставлять духовнымъ лицамъ своего рода мелостыню; притомъ же, добавляютъ они, Учитель и не воспрещалъ этого мірянамъ;

⁷¹⁰) Сказаніе о Юліанѣ Милостивомъ.

⁷¹¹) Copleston. Buddhism in Magadha and Ceylon, 245; 115.

⁷¹²) Beal. Buddhism in China, 237.

⁷¹³) Edkins. Chinese Buddhism, 191.

^{713a}) Fujishima. Le bouddhisme japonais. Paris, 1889, XXVIII.

⁷¹⁴) Bigandet, 504—5. Note.

воспрещено это однимъ духовнымъ лицомъ ¹¹⁵⁾). Изъ этихъ послѣднихъ лишь изрѣдка встрѣчаются вегетеріанствующіе и отказывающіеся отъ работъ, сопряженныхъ съ опасностью для разныхъ тварей, и доводящіе щепетильность до произнесенія передъ выступленіемъ въ путь или передъ питьемъ воды формулы просьбы прощенія у созданий, которыхъ они рискуютъ растоптать или проглотить. Приказаніе Будды не пить не процеженной воды и не носить шелковыхъ одеждъ также предано забвенію. Что же касается мірянъ, то они вовсе не соблюдаютъ первой буддійской заповѣди «не убій!»; охота и рыбная ловля у нихъ любимое занятіе; ѣдятъ они все безъ разбора и не думаютъ оставлять безъ преслѣдованія вредныхъ тварей, ни отмѣнять смертную казнь и тѣлесныя наказанія; лишь изрѣдка да и то на краткое время, мірянами дается обѣтъ не убивать животныхъ ¹¹⁶⁾. Въ Непалѣ, гдѣ буддизмъ совершенно обмірщился и гдѣ монашеская община существуетъ, можно сказать, лишь номинально, «обѣтъ строгаго житія», включающій въ себя невкушеніе мяса, въ настоящее время ограничивается всего 30, 12 и даже тремя днями, не въ году, а въ жизни ¹¹⁷⁾.

На этихъ конкретныхъ фактахъ мы убѣждаемся въ томъ, что сила и успѣшность вліянія буддійскаго ученія о любви, распространяющейся на все твореніе, завистли не столько отъ свойствъ самой этой доктрины, сколько отъ благопріятнаго или неблагопріятнаго для нея сочетанія условной окружающей среды и свойствъ расоваго характера и темперамента. Но и не этою одною стороною буддизмъ оказался не соответствующимъ потребностямъ большинства населенія Индіи. Его безрелигіозность, его нигилистическая тенденція—вотъ что прежде всего дѣлало его непріемлемымъ для народа, привыкшаго къ сложной мифологіи, къ усердному обрядовому богопоклоненію, къ точному выполненію тысячи религіозныхъ и нравственныхъ правилъ, и уважавшаго тѣ самыя безчисленныя «цѣпи», порвать которыя звалъ проповѣдникъ абсолютнаго освобожденія. Какъ ни старался популярный буддизмъ, въ противоположность ученому, приспособиться къ народнымъ

¹¹⁵⁾ Leclère. Le buddhisme au Cambodge. 313.

¹¹⁶⁾ Idem. 314—5; 327.

¹¹⁷⁾ Kern. II, 531. О Непалѣ см. трехтомное, основательное сочиненіе S. Lévy. Le Népal.

требованіямъ въ Индіи, этого все же оказывалось недостаточнымъ для его укрѣпленія; для этого приходилось отсутствующее у себя брать изъ другихъ системъ; но копія никогда не достигала живости и полноты подлинника, а противорѣчіе заимствованія съ первоначальными основами должно было претить душамъ искреннимъ. Отсюда—непопулярность буддизма въ Индіи; отсюда успѣшность борьбы съ нимъ сначала браманзма, потомъ вишнуизма и шиваизма. Не даромъ уже въ сравнительно раннюю пору греческіе наблюдатели говорятъ о браминахъ и ихъ послѣдователяхъ несравненно больше, чѣмъ о буддистахъ,—такъ мало выдѣлялся онъ уже тогда на общемъ фонѣ индусской жизни. Правда, даже значительно позднѣе, въ VI—VII вѣкахъ по Р. Х. онъ пережилъ эпоху расцвѣта (скорѣе, впрочемъ, въ смыслѣ идейнаго развитія, чѣмъ въ смыслѣ количественныхъ успѣховъ). Но не надо забывать, что этотъ подъемъ совпадалъ съ общимъ, наивысшимъ расцвѣтомъ всей индусской культуры, благотворно реагировавшей и на интеллектуальное развитіе буддизма. Природность умственной энергіи сообщался извнѣ, изъ окружающей среды. Одушевляемый этимъ притокомъ дарованій, этимъ общимъ подъемомъ уровня просвѣщенія, буддизмъ за это время использовалъ главное богатство своего внутренняго содержанія, но оказался неспособнымъ къ дальнѣйшему, прогрессивному развитію. Какъ разъ съ VIII вѣка въ немъ замѣчается стремительный поворотъ къ тантризму, въ сторону чародѣйства, всяческаго суевѣрій и туманнаго символизма. Въ продолженіе долгихъ вѣковъ затѣмъ тантризмъ, а не подлинная дхамма Готамы, направляетъ судьбы буддизма. И параллельно съ этимъ идейнымъ искаженіемъ плеть упадокъ и въ жизни, и теперь уже не только на родинѣ буддизма, но и въ сосѣднихъ странахъ, гдѣ успѣхъ его сначала оказывался шире, въ Удайтѣ, въ Пешаварѣ, въ Гандахарѣ. Взятіе Спиды арабами въ 712 году было сигналомъ къ разрушенію буддизма въ Индіи; съ промежутками случайнаго, временнаго подъема, его уже потускнѣвшее существованіе протянулось еще нѣсколько столѣтій, до 1200 года, когда дельійскій султанъ Мухамедъ завоевалъ Магалху, уничтожилъ монастыри, разогналъ монаховъ, и навсегда положилъ конецъ буддизму на его родинѣ.

Но напрасно было бы приписывать одному внѣшнему насилію гибель буддизма въ Индіи; справедливо замѣчаетъ ве-

ликой зпатоки индусской жизни Л. Шрёдеръ: «онъ палъ не въ силу кровавыхъ преслѣдованій, какъ это раньше бездоказательно утверждали; онъ изнемогъ въ духовной борьбѣ съ энергичными мыслителями - браманистами, съ поклонниками Вишну и Шивы... Онъ распался самъ собою, погибъ отъ внутреннего тлѣнія: зародыши распавшягося, зачатки смерти онъ уже изначала носилъ въ самомъ себѣ. Удержаться онъ не могъ; онъ долженъ былъ пасть, потому что не принесъ ничего новаго, благотворнаго, цѣлительнаго, устойчиво-жизнеспособнаго и достойнаго сохраненія» ¹¹⁸⁾). То, что въ области морали оказывалось въ немъ привлекательнаго, было, по мнѣнью Дальмана, не по воле и не самостоятельно ¹¹⁹⁾; самобытная же сторона его рождала не духовный подъемъ, способный къ развитію, а, наоборотъ, застои и смерть, и, за личиною нравственной чистоты, таила въ себѣ нравственную апатію, отсутствіе положительныхъ началъ нравственности, моральный и интеллектуальный нигилизмъ.

Этому суровому выводу, казалось бы, противорѣчить успѣхъ буддизма въ странахъ не-чисто индусской культуры или совсѣмъ независимыхъ отъ нея или, по характеру своихъ народностей, не согласныхъ съ миролюбивымъ духомъ буддизма. Однако и это соображеніе отпадаетъ или въ значительной степени теряетъ силу при детальной провѣркѣ его. Съ одной стороны мы констатируемъ фактъ упорнѣйшаго цѣлые вѣка продолжающагося сопротивленія буддизму нѣкоторыхъ воинственныхъ племенъ, на примѣръ, тамуловъ, всегда остававшихся злѣйшими врагами буддизма во время своихъ набѣговъ на Цейлонъ и въ періодъ властвованія надъ нимъ. Съ другой стороны невозможно отрицать успѣха буддизма среди воинственныхъ племенъ, порубежныхъ съ сѣверной и западной Индіей, въ краяхъ пешаварскихъ, синдскихъ, кашмирскихъ, гандаларскихъ. Но во-1), буддизмъ оказывался здѣсь, какъ мы видѣли, недолговѣчнымъ; а во-2), покровительство ему со стороны такихъ воинственныхъ царей, какъ

¹¹⁸⁾ Статья „Buddha“ въ сборникѣ L. v. Schroeder. Reden und Aufsätze. Leipzig, 1913, 195; 202.

¹¹⁹⁾ Dahlmann. Buddha. Ein Kulturbild des Ostens. 1898. Авторъ основывается на присутствіи нравственныхъ идей, сходныхъ съ буддистскими, въ Махабхаратѣ, которую онъ, согласно своей гипотезѣ о ея происхожденіи (см. его книгу о Махабхаратѣ), относитъ къ значительно болѣе ранней порѣ, чѣмъ обыкновенно думаютъ исследователи.

Кавишка, которые, часто, подобно ему, сами и не думали обращаться въ «Законъ благочестія», объясняется въ немалой степени оппортунистическими соображеніями, сочувствіемъ ему какъ удобному для этихъ, крутыхъ правомъ правителей пособію управляться съ не очень-то кроткими и послушливыми жителями покоренныхъ странъ. Политикамъ не трудно было догадаться, насколько выгоднѣе въ этомъ смыслѣ для нихъ было открыть доступъ вліянію на народную нравственность миролюбивому буддизму, равнодушному ко всякой политикѣ, ко всей государственности, внушавшему апатію къ земнымъ интересамъ, и поощрявшему педѣланіе и непротяженіе, чѣмъ поддерживать браманнизмъ, упорный въ традиціонномъ высокомѣрїи привилегированныхъ кастъ жрецовъ и воиновъ, привыкшій къ широкой свободѣ самоуправленія въ родовомъ быту тѣсно сплоченныхъ клановъ, да и по самому духу и строю своихъ вѣрованій далеко не столь равнодушный къ земнымъ дѣламъ и судьбамъ, какъ исповѣданіе абсолютной пустоты и призрачности бытія.

Внѣ всякаго сомнѣнія, тѣ же политическія соображенія располагали къ буддизму и многихъ сѣверныхъ правителей. Когда первый изъ китайскихъ императоровъ монгольской династіи Кублай-ханъ воцарился надъ обширными, дикими странами, населенными «несговорчивымъ и буйнымъ народомъ», онъ (по словамъ мѣстнаго историка), «чтобы сообщить образованный видъ своимъ соотечественникамъ и смягчить природную грубость своихъ подданныхъ», рѣшилъ ввѣрить ихъ руководству «общественнаго наставника» и на этотъ отвѣтственный постъ назначилъ буддійскаго монаха, подчинивши его только одному высшему мандарину изъ мірянъ, и повелѣвши, чтобы приказанія его повиновались такъ же, какъ императорскимъ. Слѣдующіе за Кублаемъ правители изъ монгольскаго дома продолжали поощрять буддизмъ въ своихъ родныхъ краяхъ, а народъ безпрекословно принималъ вѣру, ему свыше предписываемую, и благодушно относился къ буддійскому духовенству именно потому, что оно, въ своемъ равнодушіи къ свѣтскимъ выгодамъ, не злоупотребляло довѣріемъ власти и народа ⁷²⁰).

Тѣ же отношенія установились къ буддизму и у многихъ природно-китайскихъ властителей Средней Имперіи, очень

⁷²⁰) Edkins. Chinese Buddhism, 148—150.

деспотично распоряжавшихся браздами правленія, между прочимъ и по отношенію къ вѣроисповѣданіямъ, вопреки принятымъ взглядамъ на будто бы безупречную китайскую вѣротерпимость ⁷²¹⁾). Императоры по личному убѣжденію, а чаще по внушеніямъ партій, бывшихъ въ данный моментъ въ силѣ, становились на сторону то конфуціанства, то таотизма, то буддизма. Послѣдній подвергался многократнымъ и иногда жестокимъ гоненіямъ, но столь же часто и внезапно фортуна поворачивалась и въ его пользу. И вотъ именно въ этихъ-то рѣзкихъ смѣнахъ отношеній власти и народа къ нему подтверждается высказанная выше мысль, что вопросъ объ успѣхѣ и вліяніи буддизма зависитъ отъ правильной оцѣнки не столько его собственныхъ силъ, сколько условій окружавшей его среды. Успѣхъ былъ тамъ, гдѣ оказывался спросъ на мирное, но бездѣятельное со стороны народной массы поведеніе; провалъ былъ тамъ, гдѣ чувствовался подъемъ активнаго элемента, гдѣ оживлялся интересъ къ общественной и государственной дѣятельности. Не только власть, но и само китайское общество, двоились, сообразно съ этимъ, въ своемъ сочувствіи или въ антипатіи къ буддизму: склонные къ умозрѣнію, къ ученымъ думамъ, или же къ мистикѣ и созерцанію, охотно погружались въ доктрину, которая здѣсь, въ системѣ Махаяны, раскрывала особо широкій просторъ этого рода стремленіямъ. Наоборотъ, характеры и темпераменты практическіе, жаждавшіе осязательной дѣятельности, отворачивались отъ ученія, исповѣдовавшаго, что не въ дѣлахъ—задача и цѣль жизни, что «дѣйствіе есть величайшее изъ страданій» ⁷²²⁾, что цѣннѣйшее — не какой либо подвигъ, а знаніе, что выше всего ясное сознаніе ⁷²³⁾). Въ яркихъ краскахъ предстаетъ предъ нами этотъ контрастъ при столкновеніи двухъ противоположныхъ типовъ въ дошедшемъ до насъ разсказѣ о бесѣдѣ, происходившей въ 526 году по Р. Х. въ Нанкинѣ между южно-китайскимъ императоромъ Лианг-ву-ти и знаменитымъ индійскимъ миссіонеромъ-буддистомъ Бадхихармою, — разсказъ, аналогичный съ приведенными раньше южными повѣстями о бесѣдѣ Будды съ дѣятельнымъ челоуѣколюбцемъ Анатапиндикую и съ добродѣтельнымъ юношею Магхою. Точь въ точь какъ нѣкогда тѣ

⁷²¹⁾ Id. 142.

⁷²²⁾ Id. 81; это—афоризмъ 18-го „патріарха“ Сангаяшеты.

⁷²³⁾ Id. 85; изреченіе 27-го патріарха Праджвитары.

раніе прозелиты, императоръ вздумалъ справиться, велика ли окажется заслуга въ его усердіи къ добрымъ дѣламъ, между прочимъ, и къ построенію буддійскихъ святилищъ, къ переписыванію священныхъ книгъ и къ умноженію числа монаховъ? Къ удивленію энергичнаго правителя отвѣтъ былъ: «никакихъ заслугъ во всемъ этомъ нѣтъ». «Да почему же?» допытывался-было смущенный Сынъ Солнца.—«А по тому», холодно замѣтилъ буддійскій старецъ, «что все это—лишь ничтожное слѣдствіе несовершенной, несамодовлѣющей причины; все это—не субстанція, а тѣнь, лишенная реальности». — «Такъ въ чемъ же истинная заслуга?»—«Въ чистотѣ и просвѣщеніи мысли, въ глубинѣ и полнотѣ ея; достоинство къ томъ, чтобы пребывать погруженнымъ въ мышленіе среди окружающей пустоты и тишины; а къ такому достоинству не ведутъ свѣтскія, мірскія средства», а слѣдовательно,—и сама добродѣтель ⁷²⁴). Неудовлетворенный отвѣтомъ, императоръ потребовалъ разъясненія: «въ чемъ же заключается главнѣйшая изъ священныхъ доктринъ?» во и на этотъ вопросъ получилъ отвѣтъ лишь отрицательный: «тамъ, гдѣ все—пустота, тамъ ничто не можетъ быть названо святымъ и священнымъ». Совсѣмъ опѣшившій, императоръ, теряя терпѣніе, воскликнулъ: «но, наконецъ, что же такое ты самъ, такъ отвѣчающій мнѣ?», и услыхалъ въ заключеніе: «Я и самъ не знаю, что я такое». Не диво, что, по словамъ буддійскаго повѣствователя, императоръ такъ и остался необузданнымъ мудростью абсолютной пустоты и апатіи ⁷²⁵).

Не диво и то, что конфуціане, выдвигавшіе на первый планъ какъ разъ то, къ чему былъ невоспримчивъ буддизмъ, а именно энергичную, нравственную, практическую дѣятельность,—не переставали обвинять его въ растлѣніи общественной нравственности. Они обращали вниманіе свѣтской власти на то, что за время успѣховъ буддизма въ имперіи умножились пагоды и кумпры (ибо китайскіе прозелиты рѣзко нарушали предписанія дхаммы на этотъ счетъ), но что «благочестивныя чувства смѣнились легкомысліемъ и, вмѣсто искрен-

⁷²⁴) Основная священная книга китайско-буддійскаго канона Праджна-Парамита, согласно съ этимъ говоритъ: „никакого реальнаго и постояннаго (остающагося) качества въ заслугѣ не существуетъ“. The Diamond Sutra (Chiu-Kang-Ching) or Prajna-Paramita, translated by W. Gemmill. London, 1912, p. 82.

⁷²⁵) Edkins. 100—101.

ности и чистоты жизни, возобладали хитрость и зависть» ⁷²⁶). «Славить счастье нирваны», говорили конфуциане, «значить поощрять лѣнивую бездѣятельность». Напрасно буддисты оправдываются тѣмъ, что всѣ ихъ помыслы и стремленія направлены къ высшей цѣли, къ будущей жизни, награждающей за усилія (ибо таковы были, опять совершенно не согласные съ подлинною дхаммою ⁷²⁷), мотивы китайско-буддѣйской популярной этики): «въ этой погонѣ за далекимъ идеаломъ ближайшія желанія, внушаемая животною природою человѣка, остаются неподавленными»; да сверхъ того, «мудрость, состоящая въ подавленіи всѣхъ желаній, несогласима съ признаніемъ желанія попасть на небо за основное побужденіе къ добродѣтели» ⁷²⁸). Позднѣе изъ того же лагеря возобновляются жалобы на то, что общественные нравы вырождаются подъ вліяніемъ буддизма; монахи ведутъ праздный и лѣнивый образъ жизни, бесполезный для общества, а отказъ буддистовъ отъ признанія обязательствъ къ роднымъ и къ государству есть преступленіе противъ высшихъ добродѣтелей: сыновяго благочестія и вѣрности государству» ⁷²⁹). Упреки эти, типично-китайскіе, не разъ имѣли успѣхъ и вызвали жестока гоненія на сторонниковъ освобожденія отъ всѣхъ земныхъ цѣпей ⁷³⁰).

Противъ этихъ обвиненій китайскіе буддисты могли бы оправдываться только тѣмъ, что они, подъ видомъ подлинной дхаммы, внушали народу только искаженный ея вариантъ, въ которомъ центръ тяжести лежалъ не въ умозрѣніи, а въ добродѣтели, а конечною цѣлью былъ не прорывъ въ абсолютную пустоту нирваны, а только благополучно-разсчитливая перекочѣвка въ улучшенное, сравнительно съ земнымъ, новое существованіе. Такого положенія имъ въ большинствѣ случаевъ и приходилось держаться, и только поэтому и завоевалъ себя этотъ подложный буддизмъ широкое сочувствіе въ народной массѣ. Но позиція становилась совершенно безнадеж-

⁷²⁶) Id. 94.

⁷²⁷) „Просвѣщенные ученики совершенно индифферентны къ соображеніямъ награды или наказанія“, учить Праджна-Парамита, р. 98, ed. cit.

⁷²⁸) Edkins. 94—98.

⁷²⁹) Id. 115.

⁷³⁰) Id. 116; 127 о „блестящемъ“ мемориалѣ по поводу перенесенія кости Будды въ Китай, поданномъ ученымъ Гаи-юи императору и оставшемся до сихъ поръ любимомъ полемическою книгою у противниковъ буддизма.

ною, когда запитники «Закона благочестія» рѣшались возвращаться къ его подлинной тенденціи въ сторону отрицанія самостоятельной цѣнности дѣлъ, напримѣръ, когда Чан-ши, вождь той секты китайскихъ буддистовъ, которая ставитъ себѣ цѣлью «измѣненіе самого себя путемъ созерцанія или спокойнаго мышленія», проповѣдывалъ такія воззрѣнія: «истинный методъ познанія есть не имѣть никакого метода (= нѣтъ абсолютной познаваемости въ научномъ смыслѣ).—Внѣ духа нѣтъ Будды (= нѣтъ абсолютной реальности Божественнаго).—Нечего искать добродѣтели; нечего бѣжать порока (= нѣтъ абсолютной реальности нравственнаго); нѣтъ ничего чистаго, ни грязнаго.—Ощущать предметъ (имѣть чувственное воспріятіе его) значить только сознать самодѣятельность духа (= нѣтъ абсолютной реальности внѣшняго міра).—Но и духъ не знаетъ самого себя, ибо онъ ослѣпленъ ощущеніями» (= нѣтъ абсолютной истины и въ дѣятельности духа). На почвѣ такого махаянистическаго нигилизма могла ли удержаться активная мораль обычнаго нравственнаго здраваго смысла? Разумѣется,—нѣтъ! И дѣйствительно, на вопросъ: какими же способами достигается религіозно-нравственное совершенство (или, вѣрнѣе,—благоговѣйно-нравственное, ибо дхамма—не религія)? Матсу отвѣчаетъ: «благочестіе состоитъ не въ примѣненіи какихъ-либо средствъ и дѣйствій (а слѣдовательно,—и добродѣтели); примѣненіе какихъ бы то ни было средствъ губельно для достиженія конечной цѣли» (то-есть конечнаго освобожденія, задерживаемаго «дѣламъ», обязывающими, въ силу закона кармы, къ возрожденію). Когда же у мечтальнаго мудреца допытывались: «что же однако надо дѣлать для того, чтобы подвигаться въ совершенствованіи?», онъ отвѣчалъ: «ресурсовъ самой человѣческой природы достаточно для ея потребностей; единственное потребное: избѣгать и порока, и добродѣтели; могущій свершить это будетъ благочестивымъ человекомъ»⁷³¹),—выводъ вполне послѣдовательный для вѣрной себѣ мудрости

⁷³¹) Edkins. 129—130. Сходныя ученія находимъ въ одной изъ школъ японскаго буддизма, Zen, которая утверждаетъ, что „абсолютная истина внѣ идей добра и зла, а истинный Будда внѣ категорій пенѣдвѣнія или знавія. Оттого и сама система этого ученія не можетъ быть передана ни устно, ни письменно; единственный способъ ея усвоенія—размышленіе надъ индивидуальной мыслью“. Ryauon Fujishima. Le bouddhisme japonais. Doctrines et histoire des douze grandes sectes bouddhiques du Japon. Paris, 1889, p. XXV—XXVI.

недѣланія, но болѣе послѣдовательный и радикальный, чѣмъ тотъ, на который, въ примѣненіи къ большинству людей, къ мірянамъ по крайней мѣрѣ, отважился самъ Будда. Но такая послѣдовательность, такой радикализмъ недѣланія невыносимы для нравственно здороваго большинства. И здѣсь—причина отклоненія отъ буддизма въ Китаѣ натуръ активнаго темперамента и ихъ борьба съ нимъ, какъ съ разслабляющимъ моральную энергію общества. Вотъ причина и того, что даже принимавшіе буддизмъ усваивали его преимущественно не въ только что очерченной, нигилистически-созерцательной формѣ, а въ обработанной для потребностей «вульгарнаго, невоспитаннаго народа», по презрительному выраженію «Алмазной Сутры»⁷²²).

Такъ сложились издавна отношенія къ буддизму народной массы въ Китаѣ: приблизительно также обстоятъ они тамъ и въ настоящее время. Прежде всего онъ страшно обезличился, и читается не въ своихъ специфическихъ чертахъ: сельское населеніе въ проявленіяхъ своего ритуальнаго усердія не дѣлаетъ различія между буддійскими и таотическими святилищами и торжествами, проявляя одинаковую щедрость къ тѣмъ и другимъ, одинаковую вѣру въ идоловъ, красующихся въ изобиліи тамъ и тутъ. А если образованные китайцы иногда заглядываютъ въ буддійскія книги, смакуя ихъ метафизическія и гносеологическія тонкости, и похваливаютъ, съ видомъ знатока, глубокомысліе виртуозовъ Махаяны, это не мѣшаетъ имъ въ практической жизни предпочитать Буддѣ Конфуція, какъ наставника нравственнаго поведенія; и лишь немногіе искренніе буддисты, преимущественно изъ средняго сословія, да встрѣчающіеся кое-гдѣ отшельники, подвизающіеся въ пещерѣ или въ келейномъ затворѣ, остаются убѣжденными исповѣдниками подлинно-буддійскаго пути изъбавленія.

Въ общемъ, при такихъ условіяхъ, несмотря на проповѣдь нравственной чистоты, незлобія и непротивленія злу, буддизмъ не повысилъ уровня китайской нравственности. Хорошія вліянія его здѣсь парализовались дефектными сторонами его же ученія. Онъ поколебать вѣру народа въ небо, понимаемое какъ міроуправящее Божество, и замѣстить единоличнаго влстителя вселенной безчисленными буддами и бодхисатвами, безсильными вліять на порядокъ космоса и предоставляющими

⁷²²) Prajna-Paramita, trans. Gemmell, p. 93.

осуществленіе спасенія самому спасающемуся, ибо, по выраженію Праджна-Парампты, «въ дѣйствительности нѣтъ живыхъ существъ, которымъ Будда могъ бы принести спасеніе: если бы таковыя были, Будда по необходимости долженъ былъ бы признать реальность такихъ произвольныхъ (безосновательныхъ) понятій, какъ тождественная единица, существо, живое существо и личность. Но признавать такія концепціи можетъ только вульгарный, необразованный народъ» ⁷³³). И, къ досадѣ и огорченію «образованныхъ и избранныхъ», народъ призналъ все это, и человѣческаго мудреца, Будду первоначальнаго, такъ же, какъ и метафизическаго Будду Махаяны, замѣнилъ грубой концепціей Будды, какъ одного изъ многихъ могущественныхъ божествъ обязывшагося народнаго культа.

Самая настойчивость буддійской проповѣди о нравственной чистотѣ разслаблялась отсутствіемъ подлиннаго понятія грѣха: въ китайскомъ народномъ сознаніи очень живо убѣжденіе въ зависимости жизненныхъ неудачъ и бѣдъ отъ проступковъ въ настоящей жизни или въ предшествующихъ бытіяхъ; но на проступки эти смотрятъ не какъ на вмѣняемые грѣхи въ религіозномъ и нравственномъ смыслѣ, а какъ на промахи сознанія, на слѣдствія невѣдѣнія, на этотъ разъ—чисто по-буддійски, но съ точки зрѣнія, мало способной поощрить къ энергичной, активной борьбѣ со грѣхомъ путемъ воздѣйствія на волевою сторону человѣческой природы: наоборотъ, здѣсь все клонится къ вышеизложенному уравненію самобытвой цѣны добра и зла предъ неопредѣлимою, всепоглощающею бездною высшаго, цигилистическаго, безразличнаго единства нирваны. Далѣе: интенсивность верховнаго примата совѣсти не повысилась, а скорѣе понизилась отъ приравливанія человѣка къ животному; признаніе сотвореннаго «по образу Божию и по Его подобію» за сложившагося по образу и подобію общаго зоологическаго типа, можетъ быть, и повышало «любовь и уваженіе» къ животному, но, конечно, не могло повысить уваженія къ нравственному достоинству человѣка. Безсильною оказалась и заманивая для нѣкоторыхъ постановка нравственной обязанности, какъ самодовлѣющей цѣнности, независимо отъ ея отношеній къ Богу и отъ ея слѣдствій. Во 1) здѣсь даже въ подлинное буддійское пониманіе вопроса вкрадывалось противорѣчіе, ибо для неискаженной дхаммы нѣтъ ни въ чемъ

⁷³³) Тамъ-же, 92—93.

самодовлѣющей цѣнности, нѣтъ ея, слѣдовательно, и въ добродѣтели; а во 2) народъ въ Китаѣ мотивомъ къ добродѣтели считаетъ не самоцѣнность ея, а надежду на награду за нее на небѣ и страхъ наказанія въ аду за противоположное поведеніе: «грубо чувствєнныя представленія о будущей жизни», говоритъ знатокъ китайскихъ нравовъ, «припизили народное пониманіе обязанности и добродѣтели; поводы и мотивы благочестія у простонародныхъ буддистовъ въ Китаѣ очень низменнаго свойства: религіозность превратилась въ механическое орудіе для пріобрѣтенія всякаго матеріальнаго благополучія». Даже почтенное ученіе о спасительности покаянія извратилось въ убѣжденіе, что путемъ даровъ на благочестивыя цѣли и справленіемъ благоговѣйныхъ обрядовъ получается скидка соотвѣтственной части грѣховъ и наказаній³⁴⁾. Съ точки же зрѣнія созерцательной школы, основанной Бодхидхармою и Ме-тсу, этика вообще отодвигается въ область низшаго пониманія проблемы мудрости: псходя изъ убѣжденія въ нереальности всего чувствєнно познаваемаго, здѣсь понятія добра и зла изображаются какъ призрачныя слѣдствія несовершеннаго міропониманія, тогда какъ, при правильномъ воззрѣніи и на самый міръ, какъ на плюзію же, и они, въ области мистическаго озаренія, теряютъ свою самобытную реальность и значеніе, подобно тому, какъ ихъ лишаются само блаженство и страданіе, сама жпзнь и смерть. Примпряющее всѣ противоположности и поглащающее всѣ опредѣленія и различія единство всеобъемлющаго Ничто лежитъ по ту сторону добра и зла.

Ясно, что въ такомъ живневоззрѣніи еще меньше, чѣмъ въ искаженномъ популярномъ буддизмѣ, можно почерпать охоту, силы и вдохновеніе для осуществленія той всемірной любви, значеніе и вліятельность коей для буддійскаго міра такъ раздуто современными поклонниками дхаммы. Не удивительно, что и въ Китаѣ, какъ и вездѣ, буддійская этика вообще и ея доктрия метты не принесли приписываемыхъ имъ плодовъ. «Вся сила нравственнаго наставленія въ Китаѣ», говоритъ Эдкинсъ, «осталась за конфуціанствомъ, а не за буддизмомъ; собственное нравственное чутье китайцевъ—вотъ что дѣлаетъ ихъ энергичными и нравственно вліятельными; буддійскій нравственный кодексъ слабъ сравнительно съ конфуціанскимъ... и если въ народѣ есть добродѣтели, онѣ имъ обязаны конфу-

³⁴⁾ Edkins, 195—6.

цианской системѣ; буддизмъ прибавилъ къ ней лишь идолопоклонство, да ложный взглядъ на будущую жизнь, а не поощрялъ росту добродѣтели въ народѣ»⁷³⁵).

Мы остановились съ подробностью на разсмотрѣніи вліянія буддической этики на Китай потому, что въ этой величайшей изъ странъ буддическаго міра особенно выпукло и ярко вырисовывается на широкомъ историческомъ фонѣ борьба между привлекательными и слабыми сторонами ученія о всеобщей любви по понятіямъ дхаммы и разоблачается степень дѣйствительной, а не предполагаемой цѣнности результатовъ этого ученія. Для дополненія этой провѣрки намъ остается бросить взглядъ на тѣ края, гдѣ такая борьба вовсе или почти не чувствовалась, и гдѣ буддическая метта оказала будто бы широкое и не поколебавшееся во времени воздѣйствіе на общественныя нравы. Указывали (напримѣръ, Клапротъ) на дикихъ кочевниковъ Средней Азіи, будто бы «превратившихся въ любезныхъ и добродѣтельныхъ людей, благодаря благотворному вліянію буддизма, ощущаемому даже до предѣловъ сѣверной Сибіри». Но восхвалять, безоговорочно, такіе хвалобные гимны можно было только въ пору малаго знакомства съ бытомъ среднеазиатскихъ племенъ. Мы не будемъ отрицать факта смягченія буддизмомъ нравовъ хотя бы монголовъ; но настаиваемъ на томъ, что не слѣдуетъ преувеличивать степени его вліянія. Изъ солидныхъ наблюденій даже столь благопріятнаго буддизму Позднѣва можно почерпнуть факты, подтверждающіе ваши предыдущіе выводы. И здѣсь, среди этихъ будто бы «любезныхъ и добродѣтельныхъ номадовъ», мы опять встрѣчаемся съ характерными изъянами популярной буддической этики. Прежде всего—и здѣсь еще разъ на-лицо постановка мертвеннаго, отрицательнаго созерцанія выше дѣятельнаго добродѣянія. Высшее достоинство монголы приписываютъ разряду ламъ «даянчи», созерцателей; ихъ они прямо называютъ «святыми». Но почему?—Потому, что «человѣкъ, стяжавшій своею дѣятельностью собраніе добродѣтельныхъ поступковъ, пріобрѣтеть въ будущемъ только высокое перерожденіе, ибо добродѣтель и плоды ея осуждены все таки на то, чтобы вращаться въ орчи-ланѣ (въ мірѣ матеріальномъ) Тотъ же, кто будетъ совершать созерцанія, стараясь уразумѣть смыслъ основныхъ свойствъ пустоты, тотъ несомнѣнно отрѣшится отъ всего матеріальнаго

⁷³⁵) Id. 201—2; 200.

и приобрѣтеть святость Будды» ⁷³⁶). Но, какъ и въ Китаѣ, не смотря на столь рѣшительное принципиальное предпочтеніе «пустоты созерцанія» полнотѣ добродѣянія, и въ Монголіи такого рода созерцателей, отдающихъ на всю жизнь этому духовному подвигу, очень немного, и обыкновенно встрѣчаются лишь временные даянчи ⁷³⁷). Тѣмъ не менѣе, значеніе добродѣтели является уже принципиально обезцѣненнымъ, а дальше идетъ и практическое униженіе ея: она не только не самоцѣнна по существу, но и послѣдованіе ей, какъ условной цѣнности, мотивируется условными же побужденіями и цѣлями. Пусть усердные къ молитвѣ и въ этомъ отношеніи противоположные первоначальнымъ, не молившимся буддистамъ монголы твердятъ: «сорадауюсь и послѣдую всякаго рода добродѣтелямъ всѣхъ поднебесныхъ десяти странъ, всѣхъ боддхисатвъ, пратіекабуддъ, праваковъ и всѣхъ одушевленныхъ существъ, да совершу я въ полнотѣ всѣ святыя дѣянія» ⁷³⁸); но выполнять свершеніе это признается съ одинаковымъ успѣхомъ возможнымъ и самому, и чрезъ другого, пбо «сдѣлать добро—все равно—самому или чрезъ другого» ⁷³⁹); а потому и въ праведной молитвѣ надежда на совершеніе «всѣхъ святыхъ дѣяній» (опять въ полную противоположность подлинному буддизму) возлагается не на силы одного милосердія, созерцанія и мудрости, а еще болѣе на силу «вездѣсущаго и скорога помощника» въ лицѣ какого-либо святого возрожденца»-хубильгана, «мудрыя дѣянія коего—врата ко всякой добродѣтели» ⁷⁴⁰). Подъ этими же вратами къ нравственному совершенству народъ почти всегда разумѣетъ средства ритуальнаго, внѣшняго усердія: вопреки Буддѣ, мало цѣнившему наружныя проявленія аскетизма и совсѣмъ отринувшему молитву, здѣсь «постъ, молитва, воздержаніе отъ всякой услады плоти остаются основнымъ требованіемъ религіи, и чѣмъ болѣе приметь на себя человекъ обѣтовъ воздержанія, тѣмъ вѣрнѣе считается его спасеніе, ибо ни одна изъ добродѣтелей не можетъ сравниться съ добродѣтелью обѣтовъ (аскетическихъ)» ⁷⁴¹). Но велика заслуга и другихъ механическихъ про-

⁷³⁶) Позднѣевъ. Очерки быта буддійскихъ монастырей и буддійскаго духовенства въ Монголіи въ связи съ отношеніемъ сего послѣдняго къ народу. СПб. 1887, 202.

⁷³⁷) Тамъ-же, 203.

⁷³⁸) Тамъ-же, 315—6; 319.

⁷³⁹) Тамъ же, 17.

⁷⁴⁰) Тамъ-же, 319.

⁷⁴¹) Тамъ-же, 111.

явленіи релігiознаго усердія: если за переписку священныхъ книгъ обѣщается возрожденіе въ блаженномъ царствѣ Сукавати, то понятно, почему всякій зажиточный монголь заставлетъ переписывать за свой счетъ эти благодѣтельные тексты, не упуская при томъ изъ вида, что «копія начертанная киноварью, въ 108 разъ благодѣтельнѣе писанной чернилами, а писанная соединеніемъ семи цвѣтовъ радуги въ 108 разъ выше писанной золотомъ» ⁷⁴²). Если заслуга состоитъ въ прочтеніи возможно большаго количества молитвъ, цѣлесообразнымъ считается водружать предъ дверями храма вращающійся столбъ съ написанными на немъ молитвами, который незапающіе ихъ и вертять съ великимъ усердіемъ, памятуя, что «чѣмъ больше прочтешь молитвъ, тѣмъ достойнѣе вступишь въ храмъ» ⁷⁴³). Если поклоненіе святынь или богамъ дѣйствительно только тогда, когда оно выполнено по точному, до мелочей выработанному шаблону, а успѣшность этого вида благочестія пропорціональна его количественнымъ проявленіямъ, то становится понятнымъ, какъ, несмотря на трудность выполненія монгольскаго обряда поклоновъ, находятся ревнители, которые этимъ способомъ промѣриваютъ, въ потѣ лица, огромное пространство отъ границъ Тибета до Хлассы ⁷⁴⁴).

Но кто изъ знающихъ природную немощность души человѣческой въ поискахъ высшаго сталъ бы осуждать и это механическое усердіе, если бы оно вдохновлялось однимъ возвышеннымъ побужденіемъ? Последнія, — надо признать, — не отсутствуютъ въ монгольскихъ молитвахъ и прошеніяхъ: въ этихъ длинныхъ подобіяхъ ектеній нѣтъ недостатка въ чертахъ величавыхъ и трогательныхъ. Такъ, въ особо торжественномъ «праздникѣ 108 лампадъ» (цзулайнь-хуралѣ) мы можемъ видѣть какъ бы литургическое воплощеніе буддійскаго призыва къ всемірному благорасположенію. На участіе въ священнодѣйствіи служащій склоняетъ здѣсь небо и всѣхъ ламъ, бурхановъ и бодхисатвъ, всѣхъ праведниковъ и мудрецовъ-хранителей священнаго ученія, богатырей, владыкъ земли, но также и всѣхъ драконовъ, населяющихъ преисподнюю. Всѣ созываются «на радость, на

⁷⁴²) Тамъ-же, 16, 17; 178.

⁷⁴³) Тамъ-же, 26. О вращающемся „молитвенныхъ“ аппаратахъ см. монографію Simpson'a. The Buddhist Praying Wheel.

⁷⁴⁴) Позднѣевъ, 293—300, съ подробнымъ описаніемъ способовъ и смысла „поклоненія“.

всесовершенное услаждение тѣла и на собраніе добродѣтелей». Слѣдуетъ затѣмъ возношеніе лампадъ въ честь буддъ, съ Шакия-муни во главѣ, и такъ далѣе, нисходя по ступенямъ сложной махаянистической іерархіи божественныхъ и демоническихъ существъ, вплоть до послѣдняго изъ присутствующихъ, изъ коихъ «каждый, не имѣющій даже и понятія о духовности, мѣтять попасть въ будды» ⁷⁴⁵). Призываются всѣ и все, отъ непорочнаго «царства безформеннаго» до царства существъ, еще увлекающихся чувственными наслажденіями, дабы, отрѣшившись отъ нихъ, они стали причастными чистому созерцанію. Призывается царство демоническихъ асуровъ, да умиротворятся гнѣвъ, злоба и ожесточенность духа ихъ и да станутъ и они блаженными; призывается царство людей и животныхъ, да избавятся они терпѣніемъ отъ страданій, отъ мукъ взаимноистребленія, отъ побоевъ, убійствъ и утружденія и, освободившись отъ глупости и безумія, да просвѣтятся они свѣтомъ трехъ мудростей. Призывается даже царство призраковъ, отбывающихъ кары за проступки, да и они избавятся отъ мученій благословеніемъ великаго милосердія. Да будетъ свята и блестяща лампада даже въ царствѣ ада, да и адскія существа, изстари заколебавшія въ злодѣяніяхъ и испытывающія нестерпимыя страданія, освободятся отъ нихъ благословеніемъ милосердія святаго и могущественнаго бодхисатвы и да получаютъ совершенство въ парамитѣ (добродѣтели) терпѣнія!.. Да укротится всякое зло, воздвигающее предѣлы тѣлу, жизни и существованію добродѣтели и полному довольству!.. Да получаютъ счастье всѣ и во всемъ!» Какъ прекрасенъ былъ бы этотъ гимнъ всепрощенія, если бы, онъ ограничился только приведенными отрывками! и какъ горько видѣть въ немъ, тутъ же, рядомъ, и даже впереди всего этого, на первомъ мѣстѣ, какъ разъ послѣ прошенія «о верховномъ и общемъ благѣ», слова: «соблаговолите дать богатство въ золотѣ и серебрѣ, соблаговолите дать богатство въ разнаго рода плодахъ... въ четвероногихъ животныхъ, въ быстрыхъ коняхъ, въ лучшихъ сто-вкусныхъ яствахъ, въ мягкихъ и тонкихъ одеждахъ, въ молокѣ, маслѣ и творогѣ и т. д.!» И какъ странно, ради полученія этихъ, даже съ подлинно-буддійской точки зрѣнія, ничтожествъ, призывать, въ качествѣ магически дѣйствующаго заклятія, «счастье и добродѣтель солнца, луны, звѣздъ, планетъ и всего великаго неба!» ⁷⁴⁶).

⁷⁴⁵) Тамъ-же, 293.

⁷⁴⁶) Тамъ-же, 370—380.

Нельзя метать въ простеновъ камень осужденія за это наивное смѣшеніе мелочнаго, личнаго разсчета съ величавыми порывами къ всемірному благоволенію; но можно в должно констатировать невыдержанность и недостаточную глубину воздѣйствія этого ученія на народныя воззрѣнія; должно указать и на существенныя отличія ихъ отъ первоначальныхъ буддійскихъ концепцій мудрости и праведности. Но уже не наивнымъ протпворѣчіемъ въ сочетаніи неравноцѣннаго, а жестокимъ обличеніемъ мнѣнія буддофиловъ о глубинѣ провѣнченія народныхъ массъ доктриною всеобщей терпимости и всепрощающей любви звучать молитвенныя обращенія, раздающіяся при ежелдневно кое-гдѣ, напримѣръ, въ Ургѣ, спра- вляемомъ принесеніи жертвы («баллиновъ плоти и крови») хралителю въры Чжамсарану и другимъ лютымъ божествамъ и гениямъ. «божественнымъ палачамъ (чалпжянамъ) и смертоносцамъ враговъ въры и добродѣтели». Выписываемъ (съ сокращеніями) описаніе этого монгольскаго священнодѣйствія, какъ поучительнаго образца крайняго искаженія буддійскихъ призывовъ къ кротости и незлобію, и какъ отрезвляющаго показанія противъ пристрастныхъ преувеличеній ихъ вліянія на добрыя нравы сѣверныхъ народовъ. «Приносящіе балии хувараки передъ началомъ служенія должны ступить прежде всего созерцать Чжамсарана.. и представить себѣ все пространство міра пустымъ. Въ пространствѣ этой пустоты они должны предстанивъ себѣ безграничное море изъ человѣческой и лошадиной крови, въ которомъ треугольникомъ волнуются волны; въ самой срединѣ этихъ волнъ—четыреугольную мѣдную гору и на вершинѣ ея... солнце, человѣчскій и кошкій трупъ, а на низѣ Чжамсарана. Лицо у него красное: въ правой рукѣ, испускающей пламя, онъ держитъ мѣдный мечъ, упираясь имъ въ небо: этимъ мечемъ онъ посякаетъ жизнь нарушившихъ обѣты. На лѣвой локтевой кости висятъ у него лукъ и стрѣлы, а въ самой рукѣ держитъ онъ сердце и почки враговъ въры; подъ лѣвой мышкой прижалъ онъ кожащее, красное знамя. Ротъ страшно открытъ; четыре острыхъ клыка обнажены: онъ быстро движетъ языкомъ; пмѣетъ три глаза и страшно гнѣвный видъ. Брови и усы его пламенѣютъ, какъ огонь при концѣ міра... Онъ коронованъ пятью человѣческими черепами;... лѣвая нога выпрямлена въ позу пляска. Стоитъ онъ среди пламенѣющаго огня премудрости. По правую сторону этого бурлана должно представить стоя-

щею Ухинь-тангри. Она имѣетъ три лица: красное, спневатое и лицо цвѣта кожи, только что снятой съ животнаго; всѣ три—съ зубами бѣлыми, какъ раковина, съ изумрудными бровями и огненными волосами, украшенными яшмою и лазурникомъ; на ухахъ—золотыя серьги. Она должна быть нагая, а въ лицахъ и глазахъ ея изображается страстное желаніе. Въ правой рукѣ—поднятый на враговъ вѣры мѣдный мечъ, а въ лѣвой—желѣзный гвоздь, приколачивающій препятствія (къ спасенію). По лѣвую сторону Чжамсарана долженъ быть представленъ бурханъ Амійнь-эцзень (владыка жизни): правою рукою онъ поднятъ красное копьё, лѣвою держать дьявольскую сѣть, которую бросаетъ на враговъ вѣры. Онъ одѣтъ въ шлемъ и панцырь и сидитъ на бѣшенномъ волкѣ; ночью разъѣзжаетъ онъ па немъ и призываетъ къ добродѣтели враговъ вѣры и препятствія. По десяти сторонамъ отъ этихъ бурхановъ должно расположить восемь небесныхъ меченосцевъ и двадцать одного божественнаго палача съ мечами и гвоздями въ рукахъ. Одни придерживаютъ закусенныя зубами легкое, почку и сердце; другіе лижутъ мозгъ и кровь; нѣкоторые зажали въ рукѣ мясо и кровь; иные грызутъ кости и высасываютъ мозгъ; нѣкоторые сдираютъ кожу до краснаго мяса. Всѣ эти смертоносцы враговъ вѣры одѣты въ человѣческіе трупы и сырыя коровьи кожл. За ними слѣдуютъ тысяча красныхъ альбиновъ, тысяча шимнусовъ, тысяча ракшасовъ, якшасовъ и т. д.». И вотъ все это честное воинство призывается явиться изъ дворца Чжамсарана, находящагося за семью пустынными и мрачными царствами, изъ многоэтажнаго дворца, сложеннаго изъ череновъ. огражденнаго стѣнами изъ темно-красной яшмы, окруженнаго отовсюду мѣдными горами, а еще далѣе—озерами, переполненными человѣческими и конскими трупами и на днѣ которыхъ осѣла лошадиная и человѣческая кровь. Чжамсаранъ призывается прійти на помощь «для сокрушенія въ прахъ вредоносныхъ враговъ и препятствій». «Чтобы порадовать» желанныхъ гостей, ихъ «чествуютъ великимъ моремъ крови (возношеніемъ сосуда, ею наполненнаго), и умоляютъ ихъ побуждать всѣ живыя существа возвеличивать вѣру и чествовать ламъ, уничтожать ненавистныхъ враговъ, а въ особенности тѣхъ, кто ограничиваетъ распространеніе вѣры и святости буддійской». Вотъ вопль къ нимъ обращенный: «Царь хранителей-якшасовъ, мать красноликая, владыка жизни, сви-

рѣные восемь меченосцевъ и вы, страшные палачи, умножьте вашу энергію! грѣховнымъ, воздвигающимъ препоны ламству, всѣмъ держащимся еретическаго ученія покажите вашу силу, и спасите. о спасительные! Ниспославъ свыше шимнусовъ, дѣйствующихъ ножами, схватите враговъ сътыю, припыльте ихъ гвоздями, перерубите мечами, прострѣлите стрѣлами, пронзьте копьями, высосите у нихъ сердце! Но, заставивъ ихъ покопчить свое настоящее злое существованіе, спасите ихъ души!.. Прекратите жизнь этихъ злобныхъ враговъ! плоть, кровь и кости ихъ вкушайте устами вашими!.. Примите эту жертву плоти и крови ненавистныхъ враговъ!.. Заботьтесь милостиво о содержащихъ вѣру! Поручаю вамъ мое мѣстопребываніе, мое существо, мое имущество: позаботьтесь присматривать за этимъ всѣмъ, и днемъ и ночью... Направьте меня на путь добродѣтели; но накажите ненавистныхъ враговъ явными знаменіями! уничтожьте враговъ ламства и вѣры вообще, ибо *только такимъ путемъ* вы сохраните вѣру и священное ученіе!» ⁷⁴⁷).

Въ другомъ богослужебномъ чинѣ, въ принесеніе жертвы «Соръ» за день до Новаго года, фигурируетъ и слѣпленный изъ тѣста обликъ врага вѣры, «линка». По произнесеніи приведенной молитвы, служащій заноситъ надъ фигурою ножъ, а другіе ламы кричатъ: «этого врага вѣры ударь, убей, разлучи его съ отцомъ и матерью, съ родными и друзьями и со счастьемъ его, развѣй (празъ) его. ниспославъ на него дождь болѣзней, ядовитыхъ ранъ и мечей».— послѣ чего «линка» разрубается на 12 частей, куски его выбрасываются изъ кумирни и торжество заканчивается благодарственнымъ гимномъ за истребленіе враговъ вѣры и мольбою объ опорѣ ей и защитѣ ея впредь ⁷⁴⁸). Что остается добавить къ этому кровавому, безумному кошмару? Если бы основатель буддійскаго правовѣрія и проповѣдникъ терпимости и всемірной любви могъ, сквозь даль вѣковъ, предвидѣть такое выраженіе той и другой, онъ отвернулся бы въ ужасѣ, но и устыдился бы безсилія своихъ способовъ водворить не только миръ всего міра, но даже незлобіе и непротивленіе злу въ предѣлахъ своей санги...

⁷⁴⁷) Позднѣевъ, 329—337.

⁷⁴⁸) Тамъ же, 380—382; ср. молитвы на „освященіе истребительныхъ орудій“—409—410.

До нѣкоторой степени благоприятнѣе складывается выводъ относительно вліянія буддизма на народныя нравы въ Тибетѣ. Несмотря на безобразную примѣсь языческой демонологіи и невѣроятнаго для другихъ странъ чародѣйства и всяческихъ суевѣрій, загрязнившихъ здѣсь первоначальное буддійское ученіе,—все же ему обязана эта загадочная раса и эта недоступная для изученія страна, какими ни на ость зачатками умственного и нравственного просвѣщенія, приподнявшими ихъ надъ омутѣмъ глубокаго и лютаго варварства, въ которомъ онѣ до тѣхъ поръ находились. Мы не можемъ не довѣрять отзывамъ такихъ наблюдателей, какъ Гюкь, Бюгль, Рокхилль и Уэдделль о томъ, что «посажденный среди такихъ условій уровень кротости въ народномъ характерѣ» обязанъ своимъ происхожденіемъ смягчающему дѣйствию такихъ буддійскихъ началъ, какъ вѣра въ карму и перевоплощеніе, съ которыми тибетцы будто бы настолько сроднились, что усвоеніе ихъ сквозить на каждомъ шагу. въ ежедневномъ быту, въ заурядныхъ рѣчахъ и дѣйствіяхъ. Но этотъ духовный подъемъ во 1) доведенъ лишь до извѣстнаго уровня. дальше коего ему не даютъ развиваться со всѣхъ сторонъ охватившія жизнь народа властныя цѣпи ламайскаго іерархіи. Сама нравственная кротость, присущая до извѣстной степени тибетцамъ, является такимъ образомъ привитою мірянамъ не столько силою убѣжденія, сколько ихъ дѣтски-покорнымъ послушаніемъ духовенству, смотрящему на нихъ пренебрежительно, какъ «на темныхъ мірскихъ людей, подателѣй милостыни» ⁷⁴⁹). Самостоятельному почину и развитію нравственнаго импульса здѣсь нѣтъ мѣста; это—мораль по довѣрію и по приказу. А во 2) какими чудовищными нагроможденіями умственного сора засыпаны эти проблески благородныхъ истинъ, какими нравственными помоями залпты эти вспышки почтенныхъ чувствъ! Надо дивиться, какъ могли онѣ уцѣлѣть въ дурманѣ запугивающей и отупляющей вѣры въ несчетныя злыя силы. отовсюду обступаютъ эти робкія души, у которыхъ сама молитва, почти не сходящая съ устъ и механически умножаемая до безконечности примѣненіемъ вертящихся колесъ, цилиндровъ и флаговъ, направляется почти всегда къ злымъ духамъ, къ лютымъ божествамъ, къ звѣрскимъ демонамъ, отъ которыхъ спасенія ищутъ безчисленными подачками, нескон-

⁷⁴⁹) Waddell. Lamaism, 566.

часыми мольбами, заклѣтіями, чарами, амулетами и все же «никогда не достигая успокоенія душевнаго» ⁷⁵⁰). Непрестанный кошмаръ суевѣрнаго мрака и ужаса тяготѣетъ надъ мыслію и жизнью и ослабляетъ интересъ къ ней и активныя силы. На общемъ уныломъ фонѣ этого безотраднаго міросозерцанія чахнутъ и болѣзненно вырождаются послѣдніе привлекательныя пѣты буддійской этики. Болѣе, чѣмъ гдѣ-либо, самостоятельность нравственнаго стремленія и подвига, на которой такъ настаивалъ Будда, отошла здѣсь на задній планъ, тѣснимая всеобъемлющею опекою ламъ надъ мыслями, чувствами и дѣлами народа, убѣжденнаго, что «безъ ламы нѣтъ приближенія къ Богу» ⁷⁵¹). Ламаизмъ, замѣнившій своимъ сложнымъ ритуаломъ самостоятельные благоговѣйныя порывы душъ, «замѣнилъ и добрыя дѣла добрыми словами» ⁷⁵²): механическое повтореніе мистическихъ изреченій и отдѣльныхъ словъ (шантръ и дхараней) и даже одного ихъ корневого слога, стало считаться равноцѣпнымъ дѣятельному выполнению добродѣтелей, достаточнымъ для магическаго воздѣйствія на боговъ и духовъ, добрыхъ и злыхъ, съ цѣлью полученія отъ нихъ благъ вещественныхъ. Если, съ буддійской точки зрѣнія, само бытіе не субстанціально, а идеально, то и имя вещи равнозначаетъ и равносильно самой вещи, точно такъ же, какъ «мудры» (йогиетические символическіе жесты и позы) тождественны по смыслу и дѣйственности съ самими дѣйствіями ⁷⁵³). И вотъ раскрыта широкая дорога для замѣны дѣятельнаго подвига его механическою или символическою симуляціей въ словѣ и тѣлодвиженіи. Но, идя дальше по пути этого уравненія, становится не нужнымъ и словесное выраженіе священныхъ формулъ: достаточно одного взиранія на ихъ изображеніе, — и вотъ вамъ оправданіе практики молитвенныхъ машинъ, непрерывно вертящихся передъ «вѣрными» въ Тибетѣ, начиная съ XIII вѣка и понынѣ, и замѣнившихъ холонныя буддійскія медитаціи отупляющимъ, механическимъ усердіемъ, выросшимъ на грубо-утилитарной подкладкѣ.

Не свободна, наконецъ, тибетская мораль и отъ тѣхъ противорѣчій, которыя мы отмѣтили у монголовъ по отношенію

⁷⁵⁰) Id. 750—3.

⁷⁵¹) Id. 153.

⁷⁵²) Id. 409.

⁷⁵³) Id. 146—7. По ученію японско-буддійской школы Jō-do „достаточно помнить и повторять одно только имя Амитабы-Будды для того, чтобы возродиться, послѣ смерти, въ Странѣ Чистоты (Сукавати)“. Fujishima. Bouddhisme japonais, XXVI—XXVIII.

къ проповѣди любви и жалостливости. Правило неприкосновенности всего живущаго принципиально остается въ силѣ, и какъ съ домашними, такъ и съ дикими животными обращаются кротко; однако, убой скота для пищи постоянно практикуется; изрѣдка охотятся за дичью и занимаются рыбною ловлею, хотя и смотрятъ на все это, какъ на грѣховное попустительство, вызываемое требованіями суроваго климата, а мясниковъ считаютъ худшими изъ людей. Но рядомъ съ проявленіями жалостливости къ животнымъ встрѣчаемся часто съ совсѣмъ не жалостливымъ отношеніемъ къ людямъ. Я уже не говорю объ общезвѣстномъ фактѣ враждебности къ иноземцамъ, создавшей Тибету репутацію неприступной, таинственной страны; но и среди единоплеменниковъ нельзя согласовать съ жалостью къ низшимъ тварямъ страшную жестокость къ заключеннымъ въ тюрьмахъ, лютыя пытки надъ преступниками, увѣчья и казни даже за такіе проступки, какъ невзносъ палоговъ и податей, не только что за высшее изъ преступленій, за убійство ламы, — ибо и это случается ⁷⁵⁴).

Сходно съ монгольскимъ и отношеніе къ врагамъ правовѣрія: моленія «къ демоническимъ защитникамъ вѣры и къ святымъ стражамъ заповѣдей закона» включены въ главныя богослуженія ⁷⁵⁵) съ примѣненіемъ тѣхъ же лютыхъ, распалюющихъ злобу выраженій, съ которыми мы ознакомились въ монгольскомъ ритуалѣ. Опираясь на преданіе, что основатель ламаизма гуру Падма Самбава, побѣдивши дьявольскія силы, отпустилъ ихъ на условіи, чтобы онѣ впредь направлялись на охрану правовѣрія, заискиваніе передъ именно этими жестокими и кровожадными гениями заняло первенствующее мѣсто въ народномъ культѣ; изобрѣтательный на виѣшніе эффекты ламаизмъ, не довольствуясь введеніемъ въ ежедневное богослуженіе извѣстнаго уже намъ символическаго обряда приношенія въ жертву демонамъ изображенія врага вѣры (въ видѣ «балина» изъ тѣста), развилъ чинъ молебствія о наказаніи враговъ вѣры въ форму сложной, драматической, театрално-обстановочной мистеріи, гдѣ, въ назиданіе толпѣ, но разумѣется, не въ поощреніе кротости, непротивленія и всепрощенія, во-очію фигурируетъ безобразными масками представленный сонмъ дьявольскихъ чудовищъ, совершающихъ истязанія и казни надъ врагомъ вѣры, съ пляскою мертве-

⁷⁵⁴) Тамъ же, 657—8.

⁷⁵⁵) Тамъ же, 412.

цовъ ⁷⁵⁶), съ отрываніемъ рукъ и ногъ у еретика, съ вырваніемъ изъ его утробы сердца и окровавленныхъ внутренностей, которыя, разорванныя въ клочья, тутъ же пожвгаются демонами, а остатки, предоставленные глазѣющей толпѣ, вызываютъ въ ней звѣрскую борьбу изъ-за обладанія этими отбросами, которые либо тутъ же проглатываются фанатиками, либо берегутся, въ качествѣ талисмана отъ хворей, ранъ и несчастій ⁷⁵⁷). Эта назидательная мистерія за государственный счетъ исполняется во всѣхъ тибетскихъ монастыряхъ. иногда съ большою пышностью, при огромномъ стеченіи народа, и наслаждаясь ею, тибетцы, признающіе свое происхожденіе отъ племени людодовъ ⁷⁵⁸), получаютъ возможность обновлять въ себѣ чувства солидарности со своими звѣроподобными предками, но не съ проповѣдникомъ всемирной любви, жалости и всепрощенія.

Если, наконецъ, отъ этихъ претящихъ впечатлѣній мы обратимъ взоры на привѣтливые подтропическіе края южнаго буддизма, на Бирманію, Сіамъ и Камбоджу, мы, безспорно, встрѣтимся здѣсь съ преобладаніемъ въ народной жизни кроткихъ впушеній первоначальной дхаммы. Наблюдателей современныхъ бирманцевъ, особенно въ глубинѣ страны, еще не тронутой растлѣвающимъ вліяніемъ европейской культуры, усвояемой туземцами съ ея дурного конца ⁷⁵⁹), поражаютъ наивность и добродушіе этой расы, будто бы напоминающен чистотою сердца дѣтей ⁷⁶⁰). Мы не оспариваемъ обоснованности этихъ впечатлѣній. ни мнѣнія, что народъ столь преданный буддійскому духовенству, столь подчиненный его авторитету и руководству ⁷⁶¹), весь скромный кругъ своего образованія и воспитанія почерпаетъ изъ ученія дхаммы, котораго однако въ его цѣльномъ, подлинномъ видѣ, по мнѣнію столь

⁷⁵⁶) Изображеніе ея у Уадделя, 528; тамъ же снимки съ „царядьявола“ и его приспѣшниковъ.

⁷⁵⁷) Подробное описаніе мистеріи—Waddell, 518—534.

⁷⁵⁸) Тамъ же, 518. ⁷⁵⁹) Напр., со стороны алкоголизма.

⁷⁶⁰) Красиво обрамленная фонемъ бирманской природы впечатлѣнія на эту тему можно найти въ книгѣ *Peugoton. Paysages et sanctuaires d'Asie*. Неумѣренные хвалебные гимны въ томъ же смыслѣ—въ книгѣ рангунскаго ученаго монаха Апады Меттеян *Die Religion von Burma* übers. v. Müller-Uhlitz. Breslau, 1911; несравненно сдержаннѣе—Бигандетъ въ примѣчаніяхъ и добавленіяхъ къ его переводу бирманской легенды о жизни Готамы.

⁷⁶¹) Bigandet, 509, ср. 486. Ananda Metteyya, 6; 75.

компетентнаго знатока мѣстныхъ нравовъ, какъ Бигандеть, «ни одинъ бирманецъ не понимаетъ» ⁷⁶²). Мы готовы далѣе вѣрить и тому, что народная нравственность здѣсь держится «только преданностью буддѣйской сангѣ и учению, которое санга не совсѣмъ недостойнымъ образомъ (sic!) внушаетъ» ⁷⁶³). Но мы не можемъ не видать огромнаго преувеличенія въ утвержденіи, будто законъ любви и солидарности со всѣмъ живущимъ «нигдѣ въ мірѣ не уславвался глубже и не исполнялся вѣрнѣе, какъ въ Бурмѣ», что «никогда не бывало на свѣтѣ расы болѣе благородно и милосердно настроенной», чѣмъ бирманская, гдѣ «бѣдность, это проклятіе западныхъ странъ, неизвѣстна, хотя большинство сельскаго населенія и живетъ бѣдно» ⁷⁶⁴). Вопреки релігату христіанства, ученому бикшу, отъ котораго исходить эта размахистая похвала, присоединяемся къ мнѣнію такого солиднаго, многолѣтняго наблюдателя, какъ Бигандеть, а именно: что приписываніе такихъ слѣдствій, да въ такой мѣрѣ вліянію именно буддизма остается недоказаннымъ. Да я самъ панегиристъ, ратующій pro domo sua, не сумѣлъ привести въ подтвержденіе своей непомерной хвалы никакихъ иныхъ фактовъ, кромѣ усердія народа въ пожертвованіяхъ на пагоды, да обезпеченія водопоемъ путниковъ и паломниковъ, или подачи пищи прохожему» ⁷⁶⁵),—обычан, надѣмся, не монопольно-бирманскіе, а общендусскіе и, можно сказать, общечеловѣческіе. Но хотя бы и признать наличность проявленій «великой любви» въ бирманскихъ нравахъ, будетъ все-таки правильнѣе отнести ихъ не на счетъ интенсивности внушеній буддѣйскаго ученія и не на счетъ примѣровъ его главныхъ представителей, монаховъ бирманской санги, бездѣятельной, страшно облѣнявшейся, преданной частымъ раздорамъ, «дошедшей до высшей степени упадка и вырожденія», настолько, что «профессія монаха считается пригодной лишь для празднолюбцевъ, невѣждъ и лѣнтяевъ,—мнѣніе, подтверждаемое, за немногими исключеніями, почти повсемѣстною, всеобщою практикою» ⁷⁶⁶). Правильнѣе будетъ кроткія черты въ нравахъ бирманцевъ отнести на счетъ прирожденныхъ свойствъ этой расы, дѣйствительно благополу-

⁷⁶²) Bigandet, 510.

⁷⁶³) An. Metteyya, 77.

⁷⁶⁴) Тамъ же, 48—49.

⁷⁶⁵) An. Metteyya, I. c.

⁷⁶⁶) Bigandet, 509; 482; институтъ монахинь вымеръ гораздо раньше: 502 и Metteyya, 71.

ной и незлобивой, но за то и чуждой мужественной энергии, щедрой и безпечной въ своихъ ограниченныхъ матеріальныхъ потребностяхъ, привѣтливой, жизнерадостной и жадной до удовольствій, въ полную противоположность буддійскому унылому жизнелюбію, наконецъ, изнѣженной и чувственной до настоящаго распутства ⁷⁰⁷),—опять въ контрасть съ буддизмомъ, отъ духовныхъ представителей коего, можетъ быть, именно въ силу привлекательности противоположностей. народъ особенно настойчиво требуетъ строгаго соблюденія не дающагося ему самому цѣломудрія ⁷⁰⁸).

Приблизительно съ тѣми же оговорками слѣдуетъ принимать отзывы о воздѣйствіи буддійской доктрины всеобщей любви на нравы камбоджцевъ. Сжившійся съ ними, увлекающійся экзотическими ихъ чертами, но фанатически предубѣжденный противъ христіанства, Адемаръ Леклеръ «готовъ простить буддизму его многія слабости за то, что онъ возлюбилъ столь много» и что «духъ его въ этомъ отношеніи выше религіознаго духа Запада» ⁷⁰⁹). Онъ восхищается «ежедневно окружающими его актами милосердія и любви ко всѣмъ существамъ», актами будто бы «незнакомыми у христіанъ»: вотъ лодочникъ, который по любви и милосердію, дабы приобрести себѣ заслугу, даромъ перевозитъ путниковъ съ берега на берегъ; вотъ благочестивецъ, даромъ питающій прохожихъ, дающій имъ пріютъ и услуживающій имъ; вотъ бѣднякъ, принявшій къ себѣ въ домъ и прирѣвнующій еще болѣе бѣднаго; старикъ, расходующій все имѣніе на поправку или построение пагоды; умирающій, поручающій дѣтямъ своимъ распределить ключья его трупа, въ качествѣ милостыни. между птицами, преподнося имъ это яство на металлическихъ тарелкахъ; вдова, семь дней помпающая мужа подачкою рыбы птицамъ же, или бѣднякъ, приносящій имъ кормъ къ порогу храма, или старуха, освобождающая рабовъ своихъ передъ смертью, или умиряющій кредиторъ, прощающій долгъ несправному заемщику ⁷¹⁰)... Какъ ни похвально большинство этихъ поступковъ, странно и пристрастно, за исключеніемъ претящихъ христіанскому взгляду проявленій специфически-буддійской

⁷⁰⁷) „Быть можетъ, нигдѣ въ мірѣ женщина столь ни свободна, какъ въ Бурмѣ“, сознается Аванда Метейя, 78; ср. отзывъ Шейрутона о чувственности бирманцевъ.

⁷⁰⁸) Bigandet, 502.

⁷⁰⁹) Le buddhisme au Cambodge, XX, XXI.

⁷¹⁰) Id. 520—1.

нѣжности къ животнымъ при поминкахъ усопшихъ, видѣть въ этихъ проявленіяхъ милосердія что-то специально-буддійское, «незнакомое христіанству»; фанатично-несправедливо восхвалять единичные случаи кормленія странниковъ или отпуска рабовъ на волю или прощенія долговъ (да еще передъ смертью!) и игнорировать массовые факты выполненія христіанами всѣхъ временъ, всѣхъ народовъ еще апостольскаго приказанія «страннолюбія не забываютъ», обходить молчаніемъ сдѣланное христіанствомъ для отмѣлы рабства, и не кредиторскую, не въ предсмертный только мигъ проявляющуюся снисходительность къ должникамъ, а изначальныя, безкорыстныя благодѣянія христіанъ немущимъ, до отдачи послѣднихъ своихъ средствъ, до продажи самого себя въ рабство, чтобы выкупить раба! Призрачно и пристрастно на основаніи только приведенныхъ примѣровъ выводить столь ответственное заключеніе: «буддизмъ есть величайшій актъ милосердія и любви, извѣстный человѣчеству»; «нѣтъ вѣры, болѣе этой, способной сообщить духовный подъемъ, придающій пріятный характеръ соціальнымъ отношеніямъ и превращающій человѣка въ героя кротости, милосердія и любви»⁷¹¹).

Послѣ того, что было приведено фактическаго о характерѣ буддійской пассивной, бездѣятельной или малодѣятельной «метты», едва ли нужны новыя опроверженія столь пристрастнаго вывода. Скорѣе признаемъ мы правильнымъ заключеніе другого, болѣе глубокаго знатока вопроса, Бартеlemi Сент-Илера: «буддизмъ есть милосердіе безъ любви». Самъ Леклеръ принужденъ сознаться, что въ своемъ подлинномъ содержаніи, «въ сердцѣ своего ученія» буддизмъ недоступенъ уровню народнаго развитія въ Камбоджѣ. Здѣсь, какъ и вездѣ, настоящій, неискаженный буддизмъ видитъ суть зла только въ невѣдѣніи, а не въ грѣхѣ, спасеніе—только въ знаніи, а не въ раскаяніи, не въ добродѣтели, не въ вѣрѣ и не въ силѣ Божественной благодати. «Только изученіемъ истины можно постигнуть доктринау избавленія», твердятъ и камбоджскіе немногочисленные книжники; «чтобы отдѣлаться отъ жизни и правильно оцѣнивать вещи, надо поучаться; чтобы возжелать не новаго возрожденія, а постигнуть преимущества вступленія въ нирвану, надо поучаться; чтобы отринуть прахъ невѣдѣнія, причину грѣха, причину зла, духовные должны

⁷¹¹) Id. 518.

учиться размышлять, а затѣмъ и другихъ научать тому же ⁷⁷²). Однако, слышимъ мы отъ того же поклонника буддизма, принимаемая эти истины за безспорныя, не только міряне, но и большинство духовныхъ лицъ остаются необъѣдженными въ нихъ и сознаются, что дѣло большинства людей—«просто вѣрить», и что лишь однимъ святымъ дано преимущество самостоятельнаго убѣжденія ⁷⁷³). Точно такъ же противорѣчиво принимаются большинствомъ и нравственныя заповѣди, опять съ уступками, компромиссами и потачками слабости и грѣху: «монахи исполняютъ ихъ «насколько смогутъ», а міряне— «несравненно менѣе того», находя, что «для живущихъ въ мірѣ заповѣди почти не исполнимы» ⁷⁷⁴). Вотъ почему, въ случаѣ нарушенія правилъ, казуистика здѣсь—къ услугамъ желающихъ, и она въ полномъ ходу ⁷⁷⁵).

Принявши во вниманіе все выше сказанное, мы охотно соглашаемся съ признаніемъ, невольнo вырвавшимся у того же европейскаго поклонника дхаммы: «успѣхомъ буддизмъ обязанъ не своему могуществу, не своимъ учительскимъ силамъ и не искуснымъ способамъ своихъ дѣйствій, а умственной слабости тѣхъ народныхъ массъ, нравственностью коихъ онъ правилъ и для коихъ онъ сталъ религіозною связью» ⁷⁷⁶).

Въ заключеніе должно отмѣтить, что буддизмъ своею доктриною непротивленія злу оказалъ разлагающее вліяніе на государственную и политическую жизнь народовъ, его исповѣдовавшихъ. Ограничившись поощреніемъ кроткихъ и благодушныхъ *настроній*, безъ наставанія на томъ, чтобы они переходили въ *дѣйствія*, онъ поощрилъ и безъ того присущую Дальнему Востоку и индусскому Югу склонность въ соціальной апатіи, подорвалъ значеніе жизненной энергіи, приостановилъ ростъ мужественныхъ добродѣтелей, создавая, въ лучшемъ случаѣ, квіетистовъ недѣланія и мучениковъ непротивленія, но не героевъ активнаго подвига. Въ частности, онъ оказался губительнымъ и для національно-патріотическихъ чувствъ. Въ самомъ дѣлѣ: какое значеніе могли сохранять родина, единоплеменники и общій съ ними государственный

⁷⁷²) Id. 304—5. ⁷⁷³) Id. 306—7. ⁷⁷⁴) Id. 312—3.

⁷⁷⁵) Подробно о нарушеніяхъ правилъ „не убій, не воруй, не прелюбодѣйствуй“ и о казуистическихъ оправданіяхъ или смягченіяхъ преступковъ, сюда относящихся,—Leclère, 312—320.

⁷⁷⁶) Id. p. XIV.

строй для познавшаго «безконечную суету всего сущаго» и стремившагося къ всепоглощающей пустотѣ пирваны? Всѣ эти связи, столь естественныя, столь священныя и дорогія для людей иного жизневозрѣнія, оказывались въ мертвенномъ взорѣ буддиста только лишними цѣпями, удерживавшими отъ конечнаго избавленія, и уже самъ Готама личнымъ примѣромъ преподалъ образецъ полнаго отрѣшенія отъ этихъ узъ для того, кого онъ считалъ «вполнѣ просвѣщеннымъ». Патриотическія чувства, такъ же, какъ семейныя и родственныя, онъ, совѣтовавшій мудрецу ни къ чему не привязываться и брести пустынною тропкою, «какъ одинокій носорогъ», относилъ къ принадлежностямъ несовершеннаго, условнаго и ограниченнаго пониманія міранъ, и вообще «людей вульгарныхъ и невоспитанныхъ». Мы не разъ прислушивались къ его двусмысленнымъ рѣчамъ на эти темы; эти рѣчи успокаивали невзыскательные умы; но они не могли проникнуть глубоко въ сердца, искренно и сознательно относящіеся къ долгу либо передъ собою, либо передъ родиною, ибо здѣсь приходилось выбирать одно изъ двухъ, такъ какъ соглашенія для этихъ обязанностей по смыслу дхаммы не существовало. Это испытаніе выбора одного изъ двухъ пастало для буддизма въ дни вторженія въ его родину иноземныхъ и иновѣрныхъ враговъ, магометанъ. Въ борьбѣ съ ними браманисты, вишнуисты и шивансты явили доблестное сопротивленіе, геройски защищая священныя очаги древнихъ арійцевъ, и только по трупамъ ихъ ясламъ, не безъ упорныхъ усилій, проникъ въ «дорогую богамъ» Индію. Но въ этой борьбѣ за независимость и свободу родины буддисты не играли никакой активной роли; они безпомощно склонились передъ насиліемъ и пали, чтобы уже не возрождаться болѣе въ отчизнѣ Готамо-Будды, который и самъ нѣкогда взиралъ покорно на совершившееся, будто бы на его глазахъ, избіеніе его сродичей, шакьевъ. Нигдѣ и въ другихъ странахъ не проявилъ себя буддизмъ порывами патриотическихъ чувствъ. Мы видѣли, что именно за подрывъ ихъ упрекали его въ Китаѣ конфуціанцы и его же вліяніемъ объясняли упадокъ Срединной Имперіи. Въ обвиненіяхъ были преувеличенія, были и извѣты, отчасти не обоснованные, внушенные партійнымъ пристрастіемъ; но сущность обвиненія была вѣрна: буддизмъ дѣйствительно былъ величиною мертвою въ національно-патриотическомъ смыслѣ. Къ такому же заключенію клонятся мнѣнія о вліяніи его на упадокъ древнихъ

царствъ въ Индокитаѣ. Даже такой буддофилъ, какъ Леклеръ, принужденъ признать, что крушеніе стараго камбоджскаго государства, когда-то могущественнаго и цвѣтущаго, было, вѣроятно, подготовлено буддійскою пропагандою, ибо «теорія Будды объ отрѣшеніи ото всего и о стремленіи къ нирванѣ разслабили характеръ націи и дезорганизовали страну. Буддизмъ не могъ стать ферментомъ силы для цивилизаціи, и безъ того уже, въ самой себѣ носившей причину разложенія: его порывы къ мистическимъ джанамъ (экстатическимъ созерцаніямъ), обезпложивающіе и энервирующіе, могли, пожалуй, создавать буддійскихъ святыхъ, но не людей съ человѣческими могучими, всеохватывающими страстями, способныхъ служить странѣ и народу, защищать ихъ, спасать и дѣлать ихъ долговѣчными» ⁷⁷⁷). Безспльно призывая ко всемірной любви, въ явное противорѣчіе со своимъ же призывомъ къ недѣланію и побытію, буддизмъ не смогъ стать любвеобильнымъ слугою человечества, а отъ служенія Богу, имъ отрпнутому, онъ надменно отказался. Онъ самъ разрушилъ положительныя основы того милосердія и той жалости, къ которымъ противорѣчиво звалъ жертвъ всемірнаго страданія: основу объективную, божественную — своимъ безбожіемъ, основу космическую — своимъ разрушеніемъ реальности міра вѣшняго, наконецъ, основу нравственную, внутренне-субъективную — отрицаніемъ реальности и тождественности личности. Кого любить, когда все въ мірѣ и самъ міръ — призракъ и тѣнь, когда нѣтъ ничего существеннаго, неизмѣннаго, остающагося? Зачѣмъ любить, когда все — суета и страданіе, когда сама любовь — умноженіе привязанности, а всякая привязанность — умноженіе страданія? Во имя чего любить, когда все пусто и преходяще?.. Если, тѣмъ не менѣе, буддизмъ училъ жалости и милосердію, какъ проявленіямъ любви, онъ дѣлалъ это вопреки своимъ основамъ и въ обличеніе самого себя ⁷⁷⁸).

Въ такомъ же грубомъ противорѣчій съ основами подлиннаго буддизма стоятъ попытки необуддистовъ оправдать его отъ обвиненія въ томъ, что ученіе о нирванѣ представляетъ опасность для человѣческаго общежитія. «Конечная цѣль буддизма», говоритъ его японскій защитникъ Фуджишима, «— создать счастье настоящей и будущей жизни, души и тѣла,

⁷⁷⁷) Leclère, 507.

⁷⁷⁸) По этому вопросу ср. статью Max Müller. Buddhist Charity и Ольденберга Der Buddhismus und die christliche Liebe въ сборникѣ Aus dem alten Indien. Berlin, 1910, 1 ff.

отдѣльной личности и всего человѣчества. Но это счастье должно разниться, сообразно съ временами, обстоятельствами и способностями людей. Такъ, думающимъ только о тѣлесныхъ наслажденіяхъ буддизмъ внушаетъ стремиться къ удовольствію нравственному; занятымъ однимъ счастьемъ настоящаго — тяготѣть къ счастью въ будущемъ; заботящимся лишь о своемъ спасеніи — трудиться на пользу спасенія человѣчества... Въ идеальномъ буддѣйскомъ обществѣ гражданское и религиозное общество совершенно тождественны, ... всѣ гражданскіе законы служатъ буддѣйской доктринѣ, а будущее существованіе еще не обязываетъ къ признанію иного міра. А потому, если цивилизація нравственнаго и физическаго міра достигнетъ, наконецъ, совершенства, это и будетъ здѣшнюю, земную нирвану, а тѣ, что будутъ обитать въ такомъ мірѣ, будутъ буддами. Отсюда видно, что буддизмъ не можетъ быть опасностью для человѣческаго общества и что нѣтъ никакихъ основаній раздѣлять тревогу нѣкоторыхъ западныхъ ученыхъ, считающихъ буддѣйскую нирвану за великую опасность» ⁷¹⁹⁾. Конечно, при такомъ истолкованіи нирваны и другихъ ученій и тенденцій буддизма невзыскательные умы могутъ согласовать его съ современными потребностями западной культуры; но что же, спрашивается, остается въ такомъ случаѣ отъ подлиннаго буддизма? Отвѣтъ можетъ быть только одинъ: — лживая карикатура!

14.

Отношенія буддѣйской монашеской общины къ мірянамъ и мірянъ къ ней.

Предыдущія главы имѣли цѣлью выяснитъ внѣшнюю организацію и характерныя черты внутренней жизни буддѣйской монашеской общины; по попутно мы ознакомились отчасти и съ отношеніемъ буддизма къ мірянамъ и обратно — мірянъ къ сангѣ. Это въ значительной степени облегчаетъ и сокращаетъ дальнѣйшее разсмотрѣніе тѣхъ же вопросовъ. Намъ уже ясно, что въ буддѣйскомъ мірѣ духовныя лица и міряне принципиально и практически являлись величинами самостоятельными и независимыми другъ отъ друга; между ними не было органической связи; они были лишь механически сопоставлены

⁷¹⁹⁾ Ryuou Fujishima. Le bouddhisme japonais. Paris. 1889, p. XXXVIII—XXXIX.

рядомъ, жили же, руководствуясь особымъ для каждой стороны укладомъ правилъ, очень опредѣленнымъ и строгимъ для монаховъ, очень неопредѣленнымъ, неоднороднымъ и значительно облегченнымъ для мирянъ. Съ точки зрѣнія послѣдовательнаго, выдержаннаго буддизма настоящими, правотѣрными и правомѣрными сынами Будды и дхаммы могли считаться только члены санги, то-есть лица духовныя, принявшія иноческій обѣтъ и чинъ. Остальные, то-есть миряне, упасаки, признавались лишь за сочувствующихъ сангѣ, за стремящихся къ общенію съ ней и, въ лучшемъ случаѣ, какъ бы за кандидатовъ на пріобрѣтеніе въ неопредѣленномъ будущемъ достоинства подлинныхъ членовъ общины. Если бы санга могла и хотѣла бы претендовать быть церковью (какъ се, безъ всякаго на то права, нерѣдко велпчаютъ нецерковные писатели), она не могла бы признать мирянъ за членовъ церкви, но, пожалуй, считала бы ихъ за оглашенныхъ, примѣняя къ нимъ однако значительно меньшія требованія, чѣмъ тѣ, которыя существовали въ Церкви истинной, христіанской. къ оглашеннымъ изъ язычниковъ.

Именовались миряне и мирянки упасаками и упасками, то-есть «почитателями и почитательницами», и уже одно это названіе указывало на ихъ сочувствіе буддизму. Словесно, самому ли Учителю или кому-либо изъ учениковъ его выраженное, оно обнаруживалось въ произнесеніи формулы, постоянно встрѣчающейся въ собраніяхъ рѣчей Будды: «я прибѣгаю къ Возвышенному, къ ученію (дхаммѣ) и къ общинѣ (сангѣ); за своего почитателя, за упасаку пусть считаетъ отнынѣ до конца моей жизни Возвышенный меня, прибѣгающаго къ нему», причемъ нерѣдко прибавляется: «меня и семью мою, домашнихъ моихъ и слугъ моихъ». Фактически сходнымъ съ этимъ выраженіемъ почитанія являлось со стороны мирянъ осуществленіе расположенія къ Буддѣ, къ ученію или къ общинѣ на дѣлѣ, какимъ-либо актомъ благотворенія, покровительства, чаще же всего привѣтливою встрѣчею и угощеніемъ (трапезою). Иногда словесное заявленіе предшествовало фактическому доказательству, иногда, наоборотъ, сопровождало его. Но ни въ какомъ случаѣ это заявленіе не носило характера обѣтной формулы, не создавало настоящаго обязательства, точно такъ же, какъ отвѣтныя слова о принятіи мирянина въ качествѣ «почитателя» не имѣли никакого юридическаго и каноническаго значенія и не созда-

вали для принятаго никакихъ правъ. Какъ просьба, такъ и отвѣтъ на нее, только констатировали фактъ сочувствія мірянина общинѣ и принятіе этого факта послѣднею къ свѣдѣнію.

На почвѣ этого простѣйшаго соглашенія дальнѣйшія отношенія развивались съ полною свободою и непринужденностью: мірянинъ воленъ былъ увеличить знаки своего почитанія и расположенія къ сангѣ; могъ стремиться къ ознакомленію съ ученіемъ, къ усвоенію его и къ исполненію нравственныхъ правилъ буддѣйской дисциплины; но воленъ онъ былъ держать себя и пассивно, ничѣмъ замѣтнымъ не проявляя своего усердія; могъ уменьшить знаки выраженія его или совсѣмъ прекратить ихъ, и тѣмъ самымъ молчаливо порвать свою, и безъ того легкую, связь съ общиною. И за все это послѣдняя не считала себя въ правѣ ни укорять его, ни показывать. Единственнымъ способомъ воздѣйствія, дозволеннымъ въ подобныхъ случаяхъ Буддою, былъ обрядъ такъ называемаго «опрокинутія чаши», то-есть отказъ принимать въ чашу пищу, подававшуюся монаху такимъ лицомъ, съ которымъ поддерживать сношенія санга почему-либо считала невозможнымъ ¹⁾, впродъ до отмыны такого поставленія въ случаѣ троекратной просьбы о томъ раскаившагося мірянина. причемъ отмына этого разрыва сношеній совершалась охотно и просто, словеснымъ о томъ возвышеніемъ членамъ санга ²⁾.

Мірясь такимъ образомъ съ уклоненіемъ отъ общенія съ собою, санга не считала себя призванной нести обязанности пастырскаго дозора за мірянами. Она могла поучать и наставлять ихъ, какъ и всякаго пновѣрца, *предлагая* имъ, по выраженію Будды, «высшій даръ—изложеніе закона благочестія»; но она не считала себя *обязанною* дѣлать это. Буддѣйскій монахъ могъ быть миссіонеромъ, огласителемъ, проповѣдникомъ, но пастыремъ духовнымъ онъ не былъ и даже не считалъ въ правѣ имъ быть по отношенію къ мірянину. А если такъ, то и міряне могли и послѣ своего зачисленія въ ряды почитателей буддизма вести себя совершенно безконтрольно отъ санга, не только по отношенію къ нравствен-

¹⁾ Восемь случаевъ, позволявшихъ „опрокинутіе чаши“ перечислены въ Чулаваггѣ. V, 20, 3; описаніе этой процедуры—тамъ же, 4.

²⁾ Тамъ же. V, 20, 5—7.

ному поведенію. но и къ ученію. Назвавшись упасаками, они могли одновременно съ этимъ исполнять обряды другихъ вѣрн или сектъ и слѣдовать ихъ убѣжденіямъ и воззрѣніямъ, хотя бы таковыя въ идейномъ смыслѣ и были несогласимы съ буддійскими. Правда, расположившіеся къ буддизму обыкновенно оказывали ему предпочтительное вниманіе, какъ это мы видѣли на примѣрѣ Асоки, какъ это видимъ и у простыхъ мірянъ, въ родѣ того Потапійо, который говорилъ Готамѣ: «прежде мы и другихъ аскетовъ и странниковъ, которые столь часто встрѣчаются, считали за отчужденныхъ (подвижниковъ). кормили ихъ отборною пищею и оказывали имъ особые знаки почитанія; отнынѣ же мы имъ будемъ оказывать только обычныя проявленія почтенія, а отчужденною пищею кормить и отчужденною честью почитать будемъ теперь однихъ подвижниковъ (буддійскихъ), ибо отверзъ мнѣ очи Возвышенный и зародилъ во мнѣ любовь къ нимъ и страхъ передъ ними»³⁾. Такъ по большей частѣ бывало; но могло быть и иначе: упасака могъ оставаться вѣрнымъ своимъ прежнимъ, брамапическимъ или инымъ религіознымъ убѣжденіямъ и справлять, какъ и до своего обращенія, соответствующій культъ и обряды, несмотря на то, что подлинная буддійская мудрость отрицала все это; міряне могли невозбранно совершать въ этой области много такого, что санга считала предосудительнымъ для настоящихъ своихъ членовъ. Многочисленные выше указанные случаи дозволенія мірянамъ цѣлаго ряда важныхъ отступленій отъ религіозныхъ и нравственныхъ началъ подлинной буддійской доктрины имѣли своимъ источникомъ именно это признаніе за упасаками широкой свободы убѣжденій и дѣйствій, независимо отъ правилъ, обязательныхъ для членовъ санги.

Но, въ обратномъ порядкѣ, та же свобода, предоставленная мірянамъ, лишала ихъ и всякихъ правовыхъ преимуществъ по отношенію къ сангѣ. Въ отлѣченіе отъ джайнистскихъ сообществъ, признававшихъ за мірянами нѣкоторыя права⁴⁾, санга буддійская, сама не касавшаяся дѣлъ мірянъ, тѣмъ паче не позволяла имъ вмѣшиваться въ ея дѣла. Этому общему положенію не противорѣчатъ многочисленные, указанные нами случаи прислушиванія самого Будды и продол-

³⁾ Majjh. nik. Ръчь 51.

⁴⁾ Bühler въ Wiener Zeitschrift f. d. Kunde d. Morgenlandes. IV, 326.

жателей его къ голосу мірянъ и старанія согласоваться съ ними, особенно когда рѣчь шла о мірянахъ властныхъ и вліятельныхъ. Такія соглашенія предписывались соображеніями тактическаго свойства, но отнюдь не обязанностию, не требованіями правового порядка. Не по надменности и самопѣнію смотрѣли члены санги на мірянъ какъ на людей низшаго разбора: мы уже видѣли, какъ ретиво охранялъ Готама своихъ духовныхъ чадъ отъ пренебреженія мірянами; мы знаемъ особый обрядъ дисциплинарнаго взыскація, имъ установленный за оскорбленіе мірянъ. Однако всѣ эти разумныя предосторожности не могли измѣнить основы дѣла: по самому существу своему мірянинъ дѣйствительно долженъ былъ представляться монаху личностью низшаго свойства, чѣмъ духовное лицо, и передъ признаніемъ этого убѣжденія безсилея былъ и самъ Будда. Не училъ ли онъ самъ, что высшая цѣль недостижима для упасаки? На вопросъ: «есть ли хотя бы одинъ домовладыка-мірянинъ, который, не покидая домашнихъ связей, могъ бы положить конецъ страданію при разложеніи тѣла (то-есть, умирая)?» — не отвѣчалъ ли Будда: «нѣтъ! ни одного такого мірянина нѣтъ!»⁵⁾ Да и не можетъ его быть по даннымъ условіямъ жизни и поведенія! «Два рода людей, образъ жизни и занятія коихъ совершенно различны, не могутъ быть равными (между собою), а именно: домовладыка-мірянинъ, держащій жену, и человѣкъ добродѣтельный, отрѣшившійся отъ себя. Необузданный мірянинъ думаетъ о вредѣ другимъ живымъ существамъ; овладѣвшій же собою мудрецъ всегда охраняетъ живыя существа. Какъ голубогрудый павлинь никогда не можетъ быстротою полета сравниться съ лебедемъ, такъ никогда не сравнивается мірянинъ, отецъ семейства съ монахомъ, съ живущимъ въ одиночествѣ мудрецомъ, погружающимся въ дѣсу въ созерцаіе»⁶⁾. Еще опредѣленнѣе выражается буддійскій мудрецъ въ разговорахъ съ царемъ Миллидою (Менавдромъ): «низшая степень достоинства—вотъ отличительная черта мірянина, и въ силу этой-то, характерной для него низшей степени и слабости, мірянинъ, если и достигнетъ святости, долженъ или въ тотъ же день удалиться (изъ міра, то-есть вступить въ сангу) или же перейти въ нирвану». Иными словами: если бы мірянину и удалось достигнуть степени совершенства равной монашеской, осущест-

⁵⁾ Majjh. nik. 71.

⁶⁾ Sutta-Nipāta, I, 12, 14—15, v. v. 219—220.

ствляемой въ сангѣ, онъ уже не можетъ оставаться въ состояніи мірянина; его земная жизнь, какъ такового, должна прерваться; въ награду за свои усилія онъ долженъ или стать монахомъ, или же ему предстоитъ смерть и переселеніе въ нирвану; жить же святымъ на землѣ, подобно монахамъ, міряне, не сдѣлавшись ими, не могутъ. И причина тому (поясняетъ далѣе мудрецъ Нагасена) «не слабость святости, а изъяны, присущіе состоянію мірянина: мірянинъ, оставаясь свѣтскимъ лицомъ, не можетъ выдержать силы святости: оттого-то онъ въ тотъ же день удаляется или изъ міра (переходя въ сангу), или изъ земной жизни въ нирвану»⁷⁾.

Таковы перспективы для лучшаго изъ мірянъ по отношенію къ завѣтной цѣли каждаго истиннаго буддиста. Приведенное разъясненіе чрезвычайно важно: въ немъ подтверждается сказанное нами раньше о сангѣ, что она, въ отличіе отъ Церкви, не есть непремѣнное условіе спасенія: какъ видимъ, и не вступившій въ нее доблестный мірянинъ можетъ достигнуть той степени совершенства, гдѣ растворяются врата нирваны; но зато перешагнуть за порогъ ихъ приходится уже немедленно: для мірянина-праведника они разверзаются цѣною утраты земной жизни. Наоборотъ, соприсчисленіе къ сангѣ даетъ возможность предвкушать блаженство нирваны уже и на землѣ, продолжая жить въ состояніи святости и въ этомъ мірѣ. Положимъ, съ точки зрѣнія выдержанной буддической мудрости это преимущество равносильно задержкѣ въ овладѣніи «наилучшимъ», нирваною; однако съ обычной житейской точки зрѣнія такое промедленіе должно было казаться многимъ привлекательнымъ; и надежда на возможность использовать это преимущество могла, въ не малой степени, склонять мірянъ ко вступленію въ сангу.

Съ другой стороны, даже и для тѣхъ, кто не стремился къ максимальнымъ достиженіямъ, кто готовъ былъ въ текущей жизни довольствоваться добросовѣстнымъ выполненіемъ обязанностей «пониженнаго» мірскаго состоянія, даже и для тѣхъ выполненіе этой задачи изображалось труднымъ, едва осуществимымъ. Такъ Готама поучаетъ: «пять условій для долапія добра, для приобрѣтенія спасенія въ изобилии встречаются у покинувшихъ міръ, у мірянъ же—въ малой степени.

⁷⁾ Milinda-Pañha, 264—265. The Questions of King Milinda transl. by Rhys-Davids. Part. II. Oxford, 1894. IV, 7—8, pp. 96—98.

Живущій въ домашнемъ, семейномъ положеніи очень занятъ, обремененъ дѣлами, многимъ озабоченъ, ради многаго долженъ трудиться; не всегда, не вездѣ можетъ онъ отдаться (стремленію къ) истинѣ; не всегда и вполне можетъ быть кающимся, цѣломудреннымъ, благоговѣйнымъ, полнымъ отрѣшенія» *). Иначе обставлена жизнь у вышедшаго изъ міра, несравненно благопріятнѣе для сосредоточенія на главномъ, па единомъ на потребу. А если такъ, то и для мудраго, благонамѣреннаго мірянина завѣтной мечтою должно быть: порвать связь съ міромъ, свершить паббаджу, исходъ изъ него.

Этотъ исходъ понимался не въ исключительно буддійской формѣ; буддизмъ ничуть не стѣснялъ мірянина въ выборѣ образа немірскаго житія, хотя косвенно, конечно, не упускалъ случая изобразить преимущества своей дисциплины надъ всѣми иными. Но изъ предыдущаго положенія мы знаемъ, что паббаджа сама по себѣ еще ни къ какому опредѣленному исповѣданію убѣжденій не обязывала, полного вноческаго обѣта въ себѣ не содержала и была только переходною ступенію къ настоящему вступленію въ сангу. Только тотъ изъ упасаковъ, который свершалъ этотъ послѣдній шагъ, могъ претендовать на соучастіе во всѣхъ правахъ и преимуществахъ, съ нимъ связанныхъ. Ограничивавшійся же меньшимъ, однимъ неопредѣленнымъ выходомъ изъ міра, опять-таки былъ лишенъ ихъ. Тѣмъ не менѣе, на такихъ «полуаскетовъ» смотрѣли благопріятнѣе, чѣмъ на остающихся въ мірѣ, считая, что первые уже не далеки отъ спасенія *). На нихъ обращали преимущественное вниманіе буддійскіе миссіонеры, хотя подчасъ обращеніе этихъ «полуаскетовъ», по большей части—браманистовъ, оказывалось труднѣе, нежели мірянъ. Однако и имъ не забывали ставить на видъ, что степень ихъ отреченія отъ міра и степень отреченія монашескаго не равнозначительны и не равноцѣнны, что первая неудовлетворительна: аскеты отказались отъ излишествъ въ имуществѣ и пропитаніи, отказались и «отъ всякой дѣятельности», но сохранили за собою хотя бы самую необходимую собственность въ видѣ пищи пасуцной и одежды, а—главное—они сохранили за собою право на независимый отъ какого-либо учрежденія, произвольно опредѣляемый образъ жизни, хотя бы и отшель-

*) Majjh. nik. 99.

*) Таковы были, напримѣръ, Поталіфо и Кевія, упоминаемые въ 54-й и 92-й рѣчахъ „Средняго Собранія“.

ническаго типа; монахъ же шчего своего не дмѣетъ; онъ отрѣкся отъ всякой собственности да и отъ всякаго проявленія произвола: вступивши въ общину святыхъ, онъ отрѣзалъ себя отъ всякаго общенія съ міромъ»; а подчиняясь правиламъ дхаммы, по точной формулировкѣ ихъ общиною, онъ обрѣзалъ у себя и цѣпь личнаго произвола ¹⁰⁾. Полуаскетъ же остановился на полпути: онъ по существу ближе къ мірянину, чѣмъ къ блкшу. У него, правда, есть одно большое преимущество надъ міряниномъ, а именно бѳльшая степень тѣлесной и духовной тренировки, бѳльшій навыкъ въ самообладаніи, самоограниченіи; онъ ближе мірянина къ побѣдѣ надъ самямъ собою, къ этой главной побѣдѣ, безъ которой нѣтъ прочной побѣды и надъ міромъ; но пока полуаскетъ не свершилъ рѣшительнаго шага, не произнесъ шческого обѣта, и онъ—не членъ санги, а только сочувствующій ей доброволецъ въ подражаніи ея нѣкоторымъ правиламъ.

Не требуя отъ упасакъ—«почитателей» никакихъ обязательствъ правового свойства въ формѣ опредѣленно выраженаго обѣта или условія соединенія съ общиною, буддизмъ однако долженъ былъ установить извѣстный минимумъ, если не обязательнаго, то по крайней мѣрѣ желательнаго и вѣроятнаго, соблюденіе коего служило бы фактическимъ признакомъ осуществленія того сочувствія и того почтенія упасакъ къ сангѣ, которыя единственно и давали поводъ признать мірянина за упасаку. Такой минимумъ буддизмъ выразилъ въ немногихъ правилахъ, исполненіе коихъ не безусловно требовалось отъ упасакъ, но рекомендовалось имъ для выполненія, и признаніе коихъ приближало къ сангѣ мірянина болѣе, чѣмъ даже полуаскета, подвизавшагося всецѣло по собственному произволу и усмотрѣнію. Этотъ кодексъ заповѣдей для мірянъ выражался иногда въ пятичленной, а иногда въ восьмичленной формулѣ. Первая была общашіемъ воздерживаться: 1) отъ разрушенія жизни; 2) отъ принятія непредлагаемыхъ вещей; 3) отъ нецѣломудреннаго поведенія; 4) отъ лжи и 5) отъ вкушенія хмельныхъ напитковъ. Эта формула—общепримѣнимая, и она понынѣ повторяется во всѣхъ буддійскихъ странахъ при ежедневномъ принесеніи въ жертву цвѣтовъ ¹¹⁾. Восмичленная формула присоединяетъ къ перечисленнымъ правиламъ еще три: не вкушать пищи въ неуказанное время (послѣ полудня);

¹⁰⁾ Majjh. nik. 54.

¹¹⁾ Pali-Buddhismus, 303.

не употреблять вѣнковъ и духовъ и не спать иначе, какъ на землѣ (на полу) или на низкомъ ложѣ ¹²⁾. Выполненіе этихъ восьми правилъ для мірянъ, желательное всегда, обязательно однако исполнялось ими обыкновенно лишь въ немногіе, опредѣленные дни, а именно: въ дни справленія духовными лицами упосаты, а кое-гдѣ, напримѣръ, въ Бирманіи, и во время трехмѣсячнаго дождливаго періода вассы, иногда же еще и въ теченіе половины или даже дѣлаго слѣдующаго затѣмъ мѣсяца ¹³⁾.

Этотъ комплектъ «дней воздержанія» считался достаточнымъ для мірянъ самимъ Буддою. Ему приписываютъ многократныя увѣщанія мірянамъ соблюдать въ вышеописанной формѣ упосаты ¹⁴⁾. «Если (говорилъ будто бы онъ) мудрый человѣкъ исполняетъ это, и потому съ вѣрою и радостью угостить, по мѣрѣ возможности, собраніе монаховъ пищею и пиѣемъ, да будетъ должнымъ образомъ поддерживать родителей своихъ и (добросовѣстно) выполнять какую нибудь почтенную профессію,—такой домохозяинъ, неутомимо выполняющій все это, переселится (послѣ смерти) къ богамъ, называемымъ «самосіяющими» ¹⁵⁾; большаго отъ него не требуется, ибо «полную монашескую дхамму осуществить занятый мірскими дѣлами не можетъ» ¹⁶⁾.

¹²⁾ Sutta-Nipāta. II, 14. (Dhummikasutta, v.v. 18—25) v.v. 392—400. Иногда, въ позднѣйшихъ редакціяхъ, въ составъ этихъ восьми правилъ, опуская правую о снахъ „на твердомъ“, включали воздержаніе отъ пляски, пѣнія, музыки и разныхъ представленій, хотя это собственно—одно изъ добавочныхъ правилъ для монаховъ.—Въ 54-й рѣчи Средняго Собранія поставленныя въ образецъ мірянину или полуаскету восемь правилъ, „соблюдаемыхъ въ общинѣ святыхъ“, редактированы иначе, а именно: не убивать, не брать непредложеннаго, говорить правду, не клеветать, не впадать въ похоть сладострастія, не укорять и не браниться, не гнѣваться и не отчаяваться и не быть надменнымъ (самоувѣреннымъ).

¹³⁾ Pali-Buddhism, I. c.; Rhys Davids. Buddhism, 141.

¹⁴⁾ Часто говорятъ о такихъ увѣщаніяхъ джатаки: Jātak. 394, 421, 490, 494, 506, 524. Вотъ одинъ изъ такихъ текстовъ (джат. 421): „однажды Учитель сказалъ упасакамъ праадновавшимъ упосату: „вы, братья-міряне, совершили нѣчто спасительное. Выполнивши упосату, надо подавать милостыню, соблюдать заповѣди, не чувствовать гнѣва, упражняться въ любви и исполнять обязанности упосаты. И въ былыя времена мудрецы сподобились великаго почета за то, что они выполняли хотя бы только часть предписаній упосаты“.

¹⁵⁾ Sutta-Nip. v.v. 401—3.

¹⁶⁾ Тамъ же, v. 392 (Дхаммикасутта).

Очень распространены были однако обычаи, еще и теперь мѣстами практикующійся, давать обѣтъ соблюдать восемь правилъ по доброй волѣ еще въ иное, кромѣ указаннаго, время, болѣе или менѣе продолжительное ¹⁷⁾. Само собою понятно, подобное увеличеніе нравственныхъ требованій, оставаясь всегда только добровольнымъ, необязательнымъ, почиталось однако очень похвальнымъ и поощрялось. А насколько могло и еще дальше простираться добровольное совершенствованіе мірянъ, видно изъ характеристики идеальнаго упасаки, сохранившейся въ Самкюттѣ—и Ангутаррѣ-никаяхъ. Здѣсь на вопросъ шаки Маганамы: «еого можно считать за упасаку?», Готама отвѣчаетъ: «того, кто своимъ приобѣжишемъ избралъ Будду, дхамму и сангу», а на вопросъ: «поскольку можно считать мірянина исполненнымъ нравственнаго достоинства?» поясняетъ: «поскольку онъ выполняетъ восемь правилъ».— «А когда можно считать мірянина одушевленнымъ вѣрою?»— «Когда онъ вполне вѣрять въ мудрость Познавшаго истину, вѣрять въ то, что это—Возвышенный, Учитель, вполне просвѣщающій, въ учени и поведеніи совершенный, благословенный, знатокъ міра, несравненный, руководитель необузданныхъ, наставникъ боговъ и людей, Будда, Величавый».— «А когда мірянинъ можетъ почитаться одушевленнымъ щедростью?»— «Когда, живя въ дому (въ семьѣ, въ хозяйственномъ быту), онъ держитъ духъ свой свободнымъ отъ грязной скупости, когда даетъ охотно, рукою раскрытою, когда подавать для него—отрада, когда къ просящему онъ благосклоненъ и въ подачѣ и одѣленіи находитъ удовольствіе».— «А когда мірянинъ одушевленъ мудростью?»— «Тогда, когда онъ обладаетъ мудростью, прозрѣвающею зачатіе и прехожденіе, мудростью святою, все проникающею, ведущею къ полному уничтоженію страданія» ¹⁸⁾. Если все изложенное мірянинъ совершаетъ для себя самого, онъ трудится для личнаго спасенія; если же онъ и другого приводитъ къ вѣрѣ, къ нравственности, къ щедрости, не только самъ имѣетъ общеніе съ монахами, самъ внемлетъ Доброму Закону, преподанное ученіе хранить, строго ему и его правиламъ слѣдуетъ, но и ко всему этому и другого располагаетъ, склоняетъ и научаетъ,—такой

¹⁷⁾ Такъ и понынѣ въ Бирмавіи, по Бигандету и Леклеру; тоже въ Непалѣ (на очень, впрочемъ, краткіе сроки), въ Тибетѣ и Монголіи.

¹⁸⁾ Sam. nik. V. I.V. 37.

мірянинъ трудится какъ для собственнаго блага, такъ и для блага другихъ людей»¹⁹⁾.

Правила, предложенныя мірянамъ, для выполненія съ точки зрѣнія людей, окрѣпшихъ въ подвижнической дисциплинѣ, могли считаться умѣренными; но не такъ смотрѣли на нихъ сами міряне; многіе изъ нихъ находили, что «аскетъ Готама» слишкомъ требователенъ, что онъ излишне настаиваетъ на мелочахъ, на точномъ исполненіи черезчуръ многочисленныхъ правилъ²⁰⁾. Далекое не единичнымъ представителемъ такого взгляда былъ тотъ принцъ Дандапани, что по пути съ веселой прогулки забрелъ было познакомиться съ «мудрецомъ изъ рода шакьевъ», по услышавши, что онъ внушаетъ «не желать ни бытія, ни небытія и не привлекаться ни къ какимъ впечатлѣніямъ и воспріятіямъ», оробѣлъ и, «опустивъ голову, высунувши языкъ и нахмуривши лобъ», поспѣшилъ убраться подальше отъ строгаго аскета²¹⁾. При обзорѣ бытовыхъ порядковъ санги и происхожденія ея устава, мы постоянно встрѣчались съ критикой мірянъ, отпосившенся то къ поведенію монаховъ, то къ заводимымъ среди нихъ порядкамъ. Мы видѣли, какъ внимательно прислушивался учредитель общины къ голосу мірянъ, какъ тактично умѣлъ онъ использовать ихъ совѣты или намѣки и какъ, соответственно преобладавшему мнѣнію, смягчалъ онъ свои требованія отъ мірянъ, снисходилъ къ ихъ привычкамъ и слабостямъ и, въ особенности, къ ихъ бытовымъ условіямъ. Онъ даже запретилъ оповѣщать желавшихъ вступить въ монашество о трудностяхъ «жестокаго» иноческаго житія, дабы не запугивать малодушныхъ прозелитовъ. вмѣстѣ съ тѣмъ онъ строго воспрещалъ монахамъ пренебрежительно отзываться о мірянахъ и понеситъ достоинство мірскаго состоянія. Лишь изрѣдка срывались у него самого рѣзкіе отрицательные отзывы въ родѣ слѣдующаго: «домашняя жизнь—тюрьма, грязный тупикъ; выходъ же изъ міра—свободный просторъ небеснаго пространства; невозможно, оставаясь въ дому, точно выполнять вполне чистое, вполне просвѣщенное подвижничество»²²⁾. Несравненно чаще встрѣчаемъ мы у него умѣренные отзывы о мірскомъ бытѣ. Онъ оправдываетъ себя отъ обвиненія въ томъ, что онъ

¹⁹⁾ Argut. nik. VIII, 25, гдѣ, въ началѣ отдѣла, повторено приведенное изъ Самюгта-никаи.

²⁰⁾ Majjh. nik. 66.

²¹⁾ Тамъ же, 18.

²²⁾ Тамъ же, 33.

будто бы «отрицатель настоящей жизни, разрушитель, упразднитель ея»; «это мифъ приписываютъ», увѣряетъ онъ, «понапрасну, лживо: отрицанія жизни, ея разрушенія, ея упраздненія я не проповѣдую; одно только проповѣдывалъ и проповѣдую я: истину о наличности страданія и объ искорененіи его» ²³). Мы знаемъ, къ чему приводило это ученіе, послѣдовательно до конца проводимое, и можемъ сказать, что примѣнительно къ такому радикализму обвинители Готама были не совсѣмъ не правы. Но дѣло въ томъ, что въ своихъ обращеніяхъ къ мірянамъ, если послѣдніе не были еще достаточно подготовлены къ принятію полноты дхаммы, Готама никогда и не проявлялъ себя радикаломъ: онъ шелъ съ легкой совѣстью на компромиссы, на уступки, мирился на полумѣрахъ и охотно признавалъ, что съ традиціонной, популярной точки зрѣнія и здѣшняя жизнь съ добросовѣстнымъ выполненіемъ ея обязанностей имѣла свою цѣнность, сохраняла смыслъ и значеніе какъ для земныхъ цѣлей, такъ и для расчетовъ на улучшенное возрожденіе на небѣ, куда желали попасть міряне, чтобы жить среди тѣхъ или иныхъ божествъ, въ которыхъ они вѣрили. Въ этомъ условномъ и ограниченномъ смыслѣ, Готама безъ споровъ соглашался съ тѣмъ, что «и среди облеченныхъ въ бѣлыя одежды», т. е. среди мірянъ, есть достойные, добродѣтельные и мудрые люди, ибо «и они отъ времени до времени утверждаютъ свой духъ на четырехъ столпахъ благоразумія и пронницательности; и они пребываютъ неустанно бдительными надъ тѣломъ, стараясь превозмочь свѣтскія пожеланія и заботы, блюдутъ стражу надъ чувствами, берегутся соблазновъ, исходящихъ изъ явленій и впечатлѣній» ²⁴). «Я не хвалю и не порицаю огульно, безъ разбора», говоритъ Готама браминну, защищавшему передъ нимъ достоинство домашней и семейной жизни: «если кто живетъ плохо, въ міру ли, внѣ міра ли, — я не хвалю его; если же живетъ хорошо, въ міру ли, внѣ міра ли, — хвалю: за свою хорошую жизнь онъ можетъ добиться соответствующаго, по справедливости ему подобающаго» ²⁵). Однако и этимъ «немногимъ лучшими изъ многихъ» онъ не устаетъ противопоставлять образецъ такого добродѣтельнаго мірянина, который позналъ ограниченность всего мірскаго, и потому даже и налуч-

²³) Тамъ же, 22.

²⁴) Тамъ же, 51.

²⁵) Тамъ же, 99.

шей дѣятельности въ міру предпочитаетъ уходить изъ него, паббаджу ²⁶⁾).

Можно сказать даже, что изъ всѣхъ темъ, повторяющихся въ многочисленныхъ рѣчахъ и бесѣдахъ Будды, эта—одна изъ наиболѣе часто встрѣчающихся. Пока люди еще не вошли въ кругозоръ буддійскаго жизнепониманія, онъ не подрываетъ традиціонныхъ взглядовъ на цѣнность земной жизни въ ея лучшихъ проявленіяхъ, семейныхъ и общественныхъ; онъ только внушаетъ добросовѣстное исполненіе ея нравственныхъ обязанностей. Но чуть только слушателямъ раскрылись пустынные, холодные горизонты подлинной дхаммы, онъ трубить отбой отъ земного, не для того, чтобы звать къ небесному, ибо вождѣлініе небесныхъ обитателей—опять суета, а для того, чтобы вести къ конечной переправѣ чрезъ потокъ бытія, къ нирванѣ. Вотъ образцы бесѣдъ того и другого типа. Что отвѣчаетъ онъ браманистамъ, гражданамъ салійскимъ. допытавшимся, почему послѣ смерти одни попадаютъ на путь погибельный, а другіе—на благой, ведущій къ міру небесному?— «Потому, граждане, что первые жили неправедно и неправедно, а вторые правильно и праведно»; а затѣмъ тотчасъ же поясняетъ: «первые были убійцами, жестокими, кровожадными, насильниками, безжалостными къ собратьямъ по существованію, брали имъ не дарованное въ деревнѣ и въ лѣсу, предавались наказуемымъ страстямъ съ дѣвицами подопечными, или подневольными, или съ разукрашенными цвѣтами баядерками; или же лгали передъ родными и властями въ качествѣ свидѣтелей: или внушали раздоры и наускивали людей другъ на друга; радовались ненависти; или же грубыми, острыми, колкими словами обижали другъ друга; язвили; гнѣвались; не во время пустословили праздное, вздорное; или же, наконецъ, прегрѣшали мыслию, то корыстно, то злоумышленно, и придерживаясь ложныхъ мнѣній. какъ напримѣръ: «подача милостыни, щедрость, снисходительность, все это—пустошь: нѣтъ награды и наказанія за добрыя или дурныя дѣла: посясторонняя и потусторонняя жизнь—пустыя понятія; отецъ, мать и духовное рожденіе—безсодержательныя слова, и нѣтъ праведниковъ на свѣтѣ». Вотъ какова, граждане, заблуждающаяся, неправильная, неправедная жизнь. А истинная, правильная, пра-

) Шаблонная формула описанія такого обращенія и превращенія въ Маѣ. нѣк. 51: 60 и во многихъ другихъ рѣчахъ.

ведная, ей противоположна» 27). Какъ видимъ, здѣсь, въ обращеніи къ браманистамъ изъ народа, не вошедшимъ въ кругъ буддійскаго пониманія, въ обращеніи къ признающимъ важность «дѣлъ» и ищущимъ не упраздненія въ нирванѣ, а жизни блаженной на небѣ,—только и рѣчи, что о необходимости добродѣтели, только и обѣщаній въ награду за нее, что небо! Но вотъ другая бесѣда, съ умпрающимъ домовладыкой изъ упасака, утѣшить котораго передъ кончиной Будда послалъ «первопрестольнаго» ученика Сарипутту со своимъ наперстникомъ Анандою. Что же тутъ вѣщаетъ свѣтло буддійской мудрости? «Ты близокъ, другъ, къ смерти; смотри же, упражняйся въ подобающемъ тебѣ. Прими рѣшеніе: «не буду болѣе привязываться сознаніемъ къ оку (то есть къ зрительнымъ впечатлѣніямъ), ни къ уху, ни къ языку, ни къ тѣлу, ни даже къ духу, ни къ какой формѣ, ни къ какой вещи, ни къ какому чувству, ни къ чему земляному, водяному, огневому, воздушному, ни къ чему опредѣленно пространственному, ни къ безпредѣльно пространственному вещественному, ни къ безпредѣльному въ области сознанія; не буду прилежать ни области бытія, ни области небытія, ни здѣшнему міру, ни какому либо иному; да и къ тому, что я уже видѣлъ, слышалъ. о чемъ думалъ, что позналъ и разслѣдовалъ въ мысли,—и къ тому всему я прилежать уже не буду, и всѣмъ этимъ не будетъ болѣе связано мое сознаніе». Вотъ въ чемъ, вотъ какъ долженъ ты упражняться, домовладыка; а теперь не волнуйся и успокойся». Но со вздохомъ и слезами прошепталъ умирающій: «не могу не волноваться! не могу успокоиться! сколько времени служилъ я Учителю и могучимъ духомъ монахамъ, и никогда еще не слыхивалъ столь глубокомысленной рѣчи».—«Это оттого, домовладыка, что одѣтымъ въ бѣлое мірянамъ столь глубокія рѣчи не достаточно ясны; ясны онѣ лишь подвижникамъ».—«Но нѣтъ же, нѣтъ, достопочтенный Сарипутта», упорствовалъ бѣднякъ-упасака; «я носящимъ бѣлую одежду мірянамъ могутъ онѣ быть достаточно ясными: есть же вѣдь и въ міру благородные сыны (человѣческіе), не въ конецъ еще испорченные! не слышатъ они такихъ рѣчей—и погибаютъ; а услышать,—поймутъ!» Промолчали на это буддійскіе апостолы; а благонамѣренный мірянинъ въ скорости умеръ и возродился въ новой, блаженной формѣ. то

27) Тамъ же, 41.

есть все-таки не достигъ «высшаго»,—нирваны ²⁹⁾). Здѣсь, въ противоположность первому разсказу, рѣчь идетъ о человѣкѣ, близкомъ къ буддійскому пониманію, и притомъ въ трагическій моментъ наступающей жизненной развязки. Оттого и назиданіе звучитъ здѣсь подлинно-буддійское, не подслащенное «вульгарными» мотивами, свойственными «заурядному, невоспитанному люду» ²⁹⁾; о добродѣтели, о «дѣлахъ», о небѣ, какъ награда за нихъ—ни слова; рѣчь только объ упраздненіи связей съ жизнью; расчистка пути къ полету въ «абсолютную пустоту», и, ужъ конечно, никакихъ расчетовъ на блага въ будущемъ. Цѣну рѣчи понимаетъ и принимаетъ самъ прозевать, но дивится, зачѣмъ же отъ него такъ долго скрывали неподкрашенную, самоцвѣтную истину? зачѣмъ передъ нимъ, вѣрнымъ «почитателемъ» Учителя и братіи, молчали и Учитель, и братія? Но вотъ, въ послѣдній моментъ, представители ихъ объясняютъ ему эту странную загадку: да потому, очевидно, что, міряне-то—не сыны Будды, не братья членамъ его общины!.. И вотъ почему даже такой почтенный упасака, какъ этотъ умиравшій, не сподобился умереть окончательно, подобно праведнымъ монахамъ, а возродился въ новомъ, блаженномъ состояніи, какъ и подобаетъ, по буддійскому ученію, несовершенному лицу, неполноправному мірянину.

Такое разграниченіе обязанностей, правъ и преимуществъ между духовными и мірянами было настолько естественнымъ въ глазахъ индусовъ, настолько соответствовало традиціоннымъ привычкамъ къ градаціямъ внѣшняго, общественнаго положенія и достоинства внутренняго, духовнаго, что никакихъ возраженій со стороны мірянъ противъ примѣнявшейся къ нимъ буддистами тактики мы не видимъ. Упасаки могли только, какъ сейчасъ описанный, сожалѣть о томъ, что имъ не довелось соприсчислиться къ сонму избранныхъ; но самимъ имъ, неизбраннымъ и зауряднымъ, мечтать объ уравненіи съ избранными казалось немислимою дерзостью. Они безпрекословно признавали умственное и нравственное превосходство духовныхъ, сознавались, что присущая «достопочтеннымъ отцамъ» полнота ученія и дисциплины мірянамъ не по силамъ.

Иногда, впрочемъ, особенно на первыхъ порахъ, это сознаніе превращалось въ упрекъ толпы народной буддизму. Опасенія Готамы, что его ученіе сочтутъ за слишкомъ муд-

²⁹⁾ Тамъ же, 143.

²⁹⁾ Prajna-Paramita, transl. Gemmell, p. 93.

репое, трудно постижимое и не охотно приѣмлемое, нерѣдко оправдывались. Такъ, напримѣръ, личчавійскій князь Сунакато, вышедшій изъ санги, въ которую было зачислился, распускалъ по Весали такую мольбу: «аскетъ Готама не обладаетъ сверхземнымъ, священнымъ сокровищемъ ясности знанія; темными измышлениями и трудностями наполненное учене предлагаетъ онъ, имъ самимъ выдуманное и замышленное; цѣль же его просто-на-просто такая: кто погрузится въ эти хитросплетенныя мудрованія, тотъ будто бы добьется полнаго угашенія страданія» ³⁰⁾. Народъ, наусканный браминами, откликался на такія рѣчи насмѣшками и оскорбленіями по адресу монаховъ: «вонъ они», кричала толпа, «эти лысые святоши, эта нахальная сволочь! «Созерцаніе, созерцаніе!..» Они, видите ли, имъ только и дышать: согнувши спины, потупивши взоры, они смакуютъ созерцаніе; все видятъ, всюду проникаютъ, все охватываютъ своимъ созерцаніемъ! Точно сова, что съ вѣтки выслѣживаетъ мышъ, уставится на нее и смотритъ, и смотритъ,... или словно осель, выпраженный изъ телги, возрится на навозную кучу и вглядывается въ нее. озираетъ ее кругомъ, со всѣхъ сторонъ,—такъ вотъ эти лысые святоши, это нахальное отродье возится и посятся со своимъ созерцаніемъ» ³¹⁾. На эти безобразныя остроты Готама приказывала отвѣчать безгнѣвнымъ, ласковымъ разъясненіемъ неосновательности упрека; самъ же, бесѣдуя съ мірянами, старался не вдаваться въ учено-философскія тонкости и ограничивался существеннымъ, практически для его цѣли важнымъ. Такъ поступалъ онъ даже со многими учеными изъ «гражданъ», изъ «благородныхъ» и изъ браминовъ, съ опытными діалектиками, подвергавшими разныя системы столь тонкому анализу, что, казалось, имъ было бы пустякомъ «разсѣчь продольно пополамъ волосочекъ». И вотъ, когда такіе виртуозы словопренія и тонкомыслія являлись къ нему для состязаній, они обезоруживались простотою и назидательностью его рѣчи, и изъ возражателей нерѣдко превращались въ послѣдователей его ³²⁾.

Вполнѣ цѣлесообразнымъ приѣмомъ оказывался тотъ способъ постепеннаго оглашенія, который настойчиво примѣнялся Готамомъ и его учениками и о которомъ мы уже не разъ имѣли случаи упоминать: «сначала говорилъ онъ о пользѣ

³⁰⁾ Majjh. nik: 12.

³¹⁾ Тамъ же, 50.

³²⁾ Тамъ же, 27.

мелостыни, о нравственномъ поведеніи, о небѣ, объ опасности тщеславія, о заразѣ похотей и о выгодахъ отрѣшенія (отъ нихъ)... А когда духъ (слушателя) оказывался подготовленнымъ, воспримчивымъ, освобожденнымъ отъ препятствій къ пониманію истины, окрыленнымъ и вѣрующимъ, тогда проповѣдывалъ онъ главное ученію буддъ, а именно: о страданіи, о причинѣ страданія, о прекращеніи страданія и о пути», и все это—«съ выраженіемъ такой любви» къ слушателямъ, что пришедшіе безъ всякаго расположенія къ проповѣднику, «подавленные чувствомъ любви», готовы были слѣдовать за нимъ шагъ за шагомъ, «какъ молодой теленокъ за матерью»³³⁾.

Превосходно вліяла также неторопливость и сдержанность проявившіяся Готамою и, по его приказу, учениками его, при обращеніи въ «законъ благочестія». Такъ, когда Сиха, главный военачальникъ личчавійцевъ, придерживавшійся раньше ниргрантскаго толка (джайнизмъ), пожелалъ стать ученикомъ Готамы, онъ былъ пораженъ замѣчаніемъ послѣдняго: «не торопись, Сиха; разсмотри сначала хорошенько, что ты собираешься дѣлать: люди съ положеніемъ, подобнымъ твоему, ничего не должны предпринимать безъ должнаго обсужденія». — «Эти слова», воскликнулъ въ отвѣтъ прозелитъ, «увеличиваютъ и мою радость, и вѣру въ тебя, Благословенный! Другіе учителя, если бы я пришелъ къ нимъ, стали бы звонять по всему Весали: «военачальникъ Сиха сталъ нашимъ ученикомъ!»; ты же говоришь мнѣ: «подумай сначала, обсуди»... О тебѣ мнѣ говорили, будто ты учишь, что одному тебѣ, и никому иному, надо приносить дары; что только за это можно получить великую награду³⁴⁾; а ты увѣщавалъ меня продолжать подаванія и ниргрантамъ! Тѣмъ лаче, въ третій разъ прошу тебя, господинъ мой, принять меня»³⁵⁾. Совершенно сходный рассказъ сохранился въ обращеніи домовладыки Упали³⁶⁾ Точно такъ же Магакачана троекратно отказывалъ мірянину въ посвященія, поставляя ему на видъ трудности пноческаго подвига и совѣтуя оставаться пока упасакою, до-

³³⁾ Mahāvagga, VI, 35, 1—5; сходно—VI, 26, 8, и въ уже приведенной рѣчи къ паталигамскимъ мірянамъ: VI, 28, 4—6.

³⁴⁾ Брамны распускали слухъ, будто Готама не призываетъ ни одного достоянаго по поведенію брамна или дживаки, Majjh. nik. 90.

³⁵⁾ Mahāvagga. VI, 31, 10.

³⁶⁾ Majjh. nik. 56; Нейманъ предполагаетъ, что эта сцена изображена на одномъ изъ бархутскихъ рельефовъ.

вольствуясь временнымъ соблюденіемъ правилъ строгой жизни³⁷⁾. Мало того! Даже къ уже вступившимъ въ монашество мудрый Учитель примѣнялъ снисходительность тамъ, гдѣ безъ этого можно было ждать отпаденія, ухода изъ санги. Такой случай былъ съ Соною Коливою, «изнѣженно воспитаннымъ» сыномъ одного сетти (откупщика, казначея): принявши посвященіе упасампады, онъ скоро утомился суровыми бытовыми порядками общины и предался такимъ думамъ: «хотя я и причислился къ ученикамъ Благословеннаго, выполняющимъ строгіе обѣты, однако сердце мое не освободилось отъ мірскихъ пожеланій, и множество всякихъ благъ ожидаетъ меня дома: неужели нельзя одновременно пользоваться этимъ благосостояніемъ и творить добро? Вернусь-ка я къ низшей степенн (міряннина); буду пользоваться своимъ богатствомъ, да и добрыя дѣла буду дѣлать». Прозрѣвъ Благословенный соблазнъ, овладѣвшій юношею, и, внезапно явившись къ нему, спросилъ: «думается, Сона, прежде, когда ты въ міру жилъ, ты былъ искусенъ въ игрѣ на лютнѣ? — «Такъ, владыко!» отвѣтствовалъ Сона. — «А какъ ты полагаешь, Сона, годилась ли бы твоя лютня для игры, если бы ты слишкомъ туго натянулъ струны?» — «Нѣтъ, господинъ, не годилась бы». — «А если бы ты слишкомъ слабо натянулъ струны?» — «То же не годилась бы». — «Ну вотъ, Сона, такимъ же образомъ слишкомъ большая ревность въ совершеніи обѣта приводитъ къ самоправденности, къ самопревознесенію, къ духовной гордости, а слишкомъ слабо выполняемое рѣшеніе — къ безсилію, къ паденію; а потому, Сона, будь стоекъ въ равномерномъ рѣшеніи, стремись къ гармоніи своихъ духовныхъ силъ, на этомъ сосредоточь мысль свою». Исполнилъ Сона совѣтъ мудреца и устоялъ на «пути», постепенно превозмогъ трудности, «выполнилъ жизнь высшую и постигъ, что «послѣ настоящей жизни потусторонняго не существуетъ»³⁸⁾. Впрочемъ, даже и достигшимъ высокой степени святости, Готама, въ видѣ исключенія, разрѣшалъ нѣкоторыя облегченія правилъ, во вниманіе къ «деликатному воспитанію» подвизавшихся³⁹⁾.

Да и какъ было не давать снисхожденій новоначальнымъ, когда и болѣе зрѣлые, даже уже возведенные въ достоинство наставниковъ, упаджай и ачарьевъ, иногда бросали общину,

³⁷⁾ Mahāv. V, 13, 1—2.

³⁸⁾ Mahāv. I, 1—2. 11—18.

³⁹⁾ Id. 29.

возвращались въ міръ или переходили въ другую секту ⁴⁰⁾? Мы знаемъ изъ предыдущаго изложенія, что и такихъ безъ особыхъ затрудненій принимали обратно въ общину, если они высказывали на то желаніе, сопровождаемое раскаяніемъ и готовностью подчиниться установленнымъ для такихъ случаевъ правиламъ. Такая примирительная тактика, рѣзко отличавшаяся отъ нетерпимости браминовъ, ниргралтъ и другихъ ино- вѣрцевъ по отношенію къ буддизму ⁴¹⁾, разумѣется, могла служить выгодною рекомендаціей послѣдняго въ глазахъ народа. Когда, напримѣръ, враги, распускали про Готаму слухъ, будто, ради него, міряне убиваютъ животныхъ, а онъ ѣстъ мясо, завѣдомо для него приготовленное, онъ доказывалъ неосновательность такихъ наговоровъ, но въ то же время объяснялъ простедамъ, что склоняется на ихъ просьбы только изъ любви къ нимъ, цѣня ихъ доброе намѣреніе и что достоинство подобныхъ чувствъ какъ съ той, такъ и съ другой стороны несравненно превосходить значеніе вкушенія мяса или отказа отъ него ⁴²⁾. Такіе нравственные уроки, понятное дѣло, только поднимали престижъ буддизма въ общественномъ мнѣніи.

Благотворно вліяло въ томъ же смыслѣ и другое впечатлѣніе, выносимое мірянами изъ посѣщеній монастырей и изъ наблюденій надъ бытомъ санги, а именно: впечатлѣніе мира и согласія, въ ней царившаго. Вотъ, напримѣръ, какъ объясняетъ Буддъ раджа косальскій Пасенада причину своего уваженія къ сангѣ: «видалъ я, говорятъ онъ, на своемъ вѣку не мало аскетовъ, великихъ подвижниковъ, жившихъ совершенною жизнью до послѣдняго вздоха; но такой совершенной, закованной подвижнической жизни, владыко, какъ здѣсь (въ твоей общинѣ) нигдѣ не встрѣчалъ. Всюду—смута, раздоры, волненія: сражаются царь съ царями, князья съ князьями, спорятъ жрецы съ жрецами, граждане съ гражданами; ссорятся мать съ сыномъ, сынъ съ матерью, отецъ съ сыномъ, братъ и сестра съ братомъ и сестрою, и другъ съ другомъ своимъ. Здѣсь же, владыко, вижу монаховъ, живущихъ въ согласіи, въ единомысліи, безъ распрей, кротко, взп-

⁴⁰⁾ Id. I, 32, 1; 36, 1.

⁴¹⁾ Иновѣрцы уговаривали поселенъ не благотворить буддистамъ: джатака 379; о нетерпимости джалитъ вообще было сказано выше.

⁴²⁾ Majj. nik. 55.

рающихъ другъ на друга ласковымъ взоромъ. Нигдѣ, нигдѣ, господинъ мой, не доводилось мнѣ видать столь единодушнаго собранія, какъ здѣшнее». Пльняла его дальше и стройность внѣшней дисциплины; «я — царь», откровенно говорилъ онъ, «властитель, получившій помазаніе на право вязать и рѣшить, оправдывать и казнить. И вотъ, когда я творю судъ и совѣтъ, мнѣ, несмотря на мои просьбы, не удается водворить полную тишину и унять посторонніе разговоры среди присутствующихъ. А здѣсь, когда Возвышенный излагаетъ ученіе передъ многосотеннымъ собраніемъ, ни разу не слыхалъ я, чтобы кто-нибудь чихнулъ или шептался. Изумительно, поистинѣ чудесно, какъ можно такъ вышkolить собраніе безъ примѣненія принужденія и силы! Нигдѣ не встрѣчалъ я столь упорядоченнаго собранія»⁴³⁾. Этотъ отзывъ—очень лестный, и по тону изложенія онъ носитъ характеръ исторической достовѣрности. Тѣмъ не менѣе онъ довольно рѣзко противорѣчить жалобамъ самого Готама на нескончаемые споры и распри среди монаховъ и его признанію о почти полной невозможности водворить между ними непаушимое, тихое и мирное житіе⁴⁴⁾. Чтобы согласовать эти признанія съ противоположными впечатлѣніями мірянъ, надо предположить, что послѣдніе, сравнительно рѣдко соприкасавшіеся съ духовными, не допускавшіеся близко къ внутреннему быту вихаръ и келій, знали этотъ бытъ, эти нравы довольно поверхностно и по всему вѣроятію, преимущественно съ благопріятной, «казовой» стороны, вслѣдствіе чего и приговоръ мірянъ о правственныхъ доблестяхъ монаховъ получался повышенный.

Несомнѣнно, самъ Готама принималъ всѣ мѣры къ тому, чтобы не уронить доброй репутаціи своихъ духовныхъ чаль во мнѣніи мірянъ: мы видѣли, какъ внимательно приглядывался и прислушивался онъ къ отзывамъ о правилахъ и обычаяхъ, ввопившихся въ сангъ или отсутствовавшихъ въ ней, и какъ многое въ организаціи вноческаго быта регулировалось указаніями, совѣтами или, наоборотъ, порицаціями и пасьмѣшками мірянъ. Къ тому, что мы уже знаемъ по этому поводу, добавимъ еще нѣсколько фактовъ въ доказательство того, до какихъ мелочей простиралось стараніе Учителя не уронить

⁴³⁾ Тамъ же, 89.

⁴⁴⁾ Кромѣ приведенныхъ выше текстовъ, см. еще о буйныхъ монахахъ Mahāv. IV, 17, 1.

учениковъ въ глазахъ общественнаго мнѣнія. Такъ онъ за-
прещаетъ монахамъ носить тяжести перекинутыми черезъ
плечо на коромыслѣ потому только, что «народъ ропталъ, го-
воря: «точь въ точь, какъ царскіе поставщики»; запрещалъ
вѣззати на деревья, потому что народъ, балагуря, сравнивалъ
такихъ верхолазовъ съ обезьянами⁴⁵⁾; или еще: запрещалъ
монахамъ общеупотребительныя пожеланія добраго здоровья
чихнувшему; но чуть только замѣтилъ, что міряне обижаются
на молчаніе монаховъ, когда въ подобныхъ случаяхъ послед-
нихъ присутствующіе приветствовали восклицаніемъ: «долго-
лѣтія желаемъ Вашей Достопочтенности!»—онъ велѣлъ отвѣ-
чать: «да будете долговѣчны и вы!», ссылаясь на то, что «мі-
ряне любятъ изреченія, выражающія пожеланія счастья»⁴⁶⁾.

Снисходя иногда къ такому мелочному проявленію суевѣ-
рія, Готама (къ чести его будь сказано!) въ общемъ энер-
гично противился подкупать въ свою пользу расположеніе
народное потворствомъ суевѣрнымъ наклонностямъ толпы.
Народъ, выросшій въ сгущенной атмосферѣ чудеснаго, требо-
валъ знаменій и отъ новоявленныхъ учителей и праведниковъ;
но мы уже знаемъ, какъ стойко противился Готама проявле-
нію такъ называемыхъ магическихъ силъ, какъ онъ даже на-
казывалъ за ихъ безтактное примѣненіе. Несмотря, однако, на
все это стараніе, онъ могъ лично и многократно убѣждаться
въ трудности борьбы съ суевѣрнымъ закаломъ толпы. Вотъ
одинъ примѣръ изъ многихъ: какъ-то разъ, когда старѣйшины
селеній магадхскаго царства, по совѣту раджи Бимбисары,
собрались «послушать наставленій Будды о предметахъ, ка-
сающихся вѣчности», Готама замѣтилъ, что на него обра-
щаютъ вниманія значительно меньше, чѣмъ на его ученика
Сагату, потому только, что послѣдній ухитрился какъ-то, буд-
то бы чудеснымъ образомъ, на глазахъ толпы исчезнуть съ
лѣстницы дома, гдѣ жилъ Благословенный, и столь же вне-
запно появиться снова на прежнемъ мѣстѣ. Раздосадованный
младенческимъ малодушіемъ толпы. Готама повелѣлъ своему
магу продѣлать передъ нею еще нѣсколько «чудесъ» на ма-
неръ факировъ и іоговъ. Сказано—сдѣлано; но когда затѣмъ
магъ на глазахъ опѣшавшаго народа припалъ къ стопамъ Го-
тамы и воскликнулъ: «вотъ кто учитель мой; я же—лишь
ученикъ его!»—толпа заголосила: «о чудеса! о великія чудеса!

⁴⁵⁾ Cullav. V, 30, 1; 32, 2.

⁴⁶⁾ Тамъ же, V, 33, 3.

если столь силенъ и могущественъ ученикъ, то во сколько же разъ долженъ быть могущественнѣе учитель!»! И съ этой минуты, наивно заканчиваетъ сказаніе, «стали они въ сердцахъ своихъ чтить Благословеннаго болѣе, нежели достопочтеннаго Сагату», чѣмъ и воспользовался, конечно, первый для ихъ оглашенія, увѣчившагося, разумѣется, полнымъ успѣхомъ⁴⁷⁾.

Такъ, разнообразными приемами, гдѣ—подажливаясь подъ уровень слушателей, гдѣ—паря высоко надъ ними, творецъ саяги умѣлъ привлекать къ ней умы мірянъ и сердца ихъ, сердца, пожалуй, удачнѣе и проще, чѣмъ умы. Постигнуть глубокомысленный, медлительно развивавшійся ходъ идей дхаммы было дѣйствительно трудно; полюбить же величаво-кроткій образъ ея проповѣдника и его смиренныхъ, тихихъ нравомъ учениковъ, столь непохожихъ на корыстныхъ и властныхъ браминговъ и на зараженныхъ духовною гордостью аскетовъ разныхъ толковъ, было легко. Они подкупали народъ своею простотою, ненавязчивостью, безкорыстіемъ, да и чинностью поведенія, которая, при жизни зоркаго руководителя, у большинства была велика и непритворна. Утомившихся же черезчуръ осложнившимся и переставшимъ быть понятнымъ культовымъ браманнческимъ ритуаломъ долженъ былъ привлекать въ буддизмъ еще перевѣсъ нравственнаго элемента и внутренняго благочестія надъ внѣшнею, обрядовою праведностью. Послѣ псполинскихъ, многовѣковыхъ нагроможденій индусскаго ритуализма, богослужебнаго и бытового, практическая сторона буддизма должна была казаться изумительно простою и ясною, а для остывшихъ къ традиціоннымъ формуламъ,—чарующе-простою, бременемъ легкимъ послѣ непосильныхъ, неудобно-носимыхъ бременъ необъятнаго браманнческаго кодекса благочестія и благочинія. Чувствовалось: новое, освобождающее слово пронеслось надъ покорною, но согбенною подъ игомъ преданій Джамбудвипою; словно освѣжающее вѣяніе послѣ знойной засухи; смѣлый призывъ отбросить внѣшнее, формальное, шаблонное, вещественное, пользующее мало, и овладѣть сокровищемъ внутренней чистоты и необъятнымъ просторомъ духовной свободы не только отъ искусственныхъ цѣпей земныхъ законовъ, но и отъ природныхъ узъ бытія... И все это—какъ достижимое, какъ доступное не путемъ принудительнаго выполненія законодательныхъ безчисленныхъ нормъ, не силою

⁴⁷⁾ Mahāv. V, 1, 4—10.

санкція браминовъ, не магическимъ могуществомъ священныхъ формулъ и обрядовъ, столь сложныхъ, столь трудно заучиваемыхъ и свершаемыхъ, а исключительно самостоятельнымъ, для каждаго возможнымъ подъемомъ духа, ищущаго, жаждущаго своего освобожденія... По-истинѣ, было чему подивиться впиавшимъ этому новому благовѣстію, было отчего воскликнуть: «изумительно! чудесно! превосходно!», какъ это столько разъ срывалось съ устъ слушателей «мудреца пзъ рода шакьевъ». Для большинства, для простецовъ, для людей даже средняго уровня развитія обаяніе новаго благовѣстія было бы вѣроятно меньше, если бы пмъ до конца былъ ясенъ смыслъ и конечный исходъ этой, будто бы благой вѣсти, если бы имъ было осязательно воспринято, что на днѣ чаши буддійской мудрости таится не сома бессмертія, не животворящая амрита, а наркотическій дурманъ пирваны. Но трудно было сынамъ и дочерямъ земля, оплетеннымъ лѣанами страстей, прозрѣть сквозь ихъ заросли ходъ и исходъ лабиринта буддійской мудрости; да ихъ и не сразу разоблачали передъ неопытнымъ и пугливымъ взоромъ. Зато другая сторона, нравственная, практическая, въ ея приспособленіи къ народнымъ воззрѣніямъ видѣ, легко льнула къ сердцамъ и прививалась тѣмъ успѣшнѣе, что великія трудности полнаго подвига, сопряженныя съ принятіемъ всей идейной стороны ученія, остались на долю монаховъ, тогда какъ отъ мірянъ требованія были не тяжка. Отсюда и порывъ мірянъ къ духовнымъ, уваженіе къ нимъ, какъ осуществителямъ того, что, по сознанію свѣтскихъ, такъ трудно свершить, оставаясь въ міру.

Порывъ этотъ выражался въ желаніи почитать «достопочтенныхъ» и послужить имъ; способы же и содержаніе услуги обнаруживались сами собою. Иноки давали обѣтъ ничего-неимѣнія, ип даже средствъ къ пропитанію: надо было, слѣдовательно, обезпечить ихъ пищею и, прежде всего, тѣмъ простѣйшимъ способомъ, который былъ предусмотрѣнъ уставомъ санги—подачею пици въ чашу монаха-нищаго. Будда называлъ это подаваніе милостынею; да иной пици, какъ «насушная», и не могло быть въ буддизмѣ, гдѣ приемъ денежныхъ даровъ былъ воспрещенъ. «Милостыню чаши» Будда возвелъ въ заслугу праведности со стороны мірянъ; они же смотрѣли на этотъ актъ скорѣе, какъ на обязанность, на долгъ, приученные къ тому изстари индускими обычаями кормить не только подвижниковъ, но и простого нуждающагося, во исполненіе предпи-

санія законовъ, преподаваемыхъ домовладыкамъ помнить о прокормленіи даже животныхъ и птицъ, выбрасывая имъ хотя бы малыя крохи отъ трапезы своей. По старинному пониманію и по толкованію шастръ смыслъ самого званія домовладыкъ былъ въ томъ, что они были именно «кормильны» всего общества. Въ этомъ было основаніе ихъ кастоваго достоинства, источникъ ихъ правъ на трудовыя, хозяйственныя, промышленныя и торговыя занятія, правъ, въ составъ коихъ включалась не обязанность, а почетное преимущество приносить дары царю и браминамъ. Этотъ обычай настолько сросся съ индусскимъ бытомъ, настолько вошелъ въ составъ мѣстныхъ взглядовъ на общественное благочиніе, что при немъ совершенно, или въ значительной степени, отпадало претящее нашему европейскому пониманію признаніе непередосудительности для однихъ—трудиться на себя и на высшіе классы, а для другихъ—безъ упрека совѣсти пользоваться плодами чужихъ трудовъ, въ видѣ даровъ, имъ приносимыхъ.

Такой порядокъ вещей протекалъ гладко до тѣхъ поръ, пока браминство было не привилегіей и не сшекурою только, но и всѣми признанною и важною общественною службой, отправленіемъ извѣстныхъ функцій, существенно нужныхъ для благоденствія всего общества. Однако возростающая алчность обмірщавшихся браминовъ ⁴⁸⁾, ихъ высокоміріе, а, главное, упадокъ вѣры въ дѣйственность тѣхъ обрядовъ, которые дѣлали нужными браминовъ, неизбежно должны были ослабить усердіе мірянъ къ дарамъ въ ихъ пользу. Джатаки и бесѣды Будды полны яркими изображеніями браминовъ-богачей, тунеядцевъ, спекуляторовъ, притѣснителей, ненасытно-алчныхъ въ умноженіи и безъ того крупныхъ достояній; и намъ понятенъ становится успѣхъ рѣзкихъ обвинительныхъ рѣчей Готамы противъ этихъ дальневосточныхъ книжниковъ и фарисеевъ, липемѣровъ. И вотъ когда, въ противоположность имъ, на фонѣ народной жизни появился новый, симпатичный для мірянъ образъ буддійскаго монаха-нищаго, не претендующаго на власть и почетъ, безкорыстнаго, скромнаго, не навязывающагося, малымъ довольнаго,—не диво, что сердца домовладыкъ потянулись къ нимъ, уже не въ силу предписаній шастръ, а вольнымъ, непринужденнымъ порывомъ, по одному желанію послужить праведникамъ.

⁴⁸⁾ Портретъ такого обмірщившагося брамина—Majjh. nik. 97.

Не только не осуждали монаховъ за сборъ пищи въ нищенскую чашу; напротивъ, наперевывъ шли на встрѣчу въ подаваніи пищи. Среди столькихъ описаній обхода монахами поселеній для сбора ея мы не встрѣчамъ упоминаній объ отказѣ въ ней, развѣ только пзрѣдка, въ случаяхъ наговоровъ на буддистовъ со стороны клеветниковъ изъ иновѣрцевъ. Наоборотъ, отказъ монаха, по постановленію общины, принимать отъ кого-либо пищу, этотъ какъ называемый «оборотъ чаши», единственное наказаніе, допускавшееся относительно мірянъ, оказывало на нихъ потрясающее дѣйствіе: отъ одного извѣстія о такомъ приговорѣ Вада личчавіенъ упалъ въ обморокъ, а очнувшись, рыдалъ и былъ неутѣшимъ въ горѣ; съ женою, дѣтьми и друзьями направился онъ къ Буддѣ молить о прощеніи грѣха, за который отринули его милостыню ⁴⁹).

Безчисленны въ буддійской словесности свидѣтельства объ усердіи мірянъ въ снабженіи монаховъ пищею, и уже обиліе въ самомъ иноческомъ уставѣ предупредительныхъ и карательныхъ мѣръ за злоупотребленія этимъ усердіемъ говорить, какъ велико оно было. Не ограничивались подачею въ чашу при ежедневномъ обходѣ монахами селеній; считалось за счастье угостить ихъ посылкѣе да получше у себя на дому. Примѣръ, какъ мы видѣли, подавали раджи и ихъ родственники: Сенья Бямбисара магадхскій, Пасенади косальскій, его жена Маллика, про которую ея мужъ проницательно говорилъ, что она живетъ не своимъ разумѣніемъ, а умомъ «своего аскета Готамы» ⁵⁰), сынъ раджи баджійскаго Бодхи, приглашающій Готаму съ братіей на трапезу въ новоотстроенный дворецъ свой, дабы этимъ посѣщеніемъ праведниковъ освятить его ⁵¹)— вотъ подающіе примѣры радушія къ сангѣ. За царьками и князьями слѣдуютъ сановники: вотъ двое магадхскихъ «министровъ», Суннда и Вассакара, угощаютъ Учителя и учениковъ, и, въ память посѣщенія, называютъ ворота, чрезъ которые вступили они въ ихъ помѣстья, «вратами Готамы»; а онъ поучаетъ ихъ, совсѣмъ не въ буддійскомъ духѣ, а въ духѣ цародныхъ воззрѣній, «читать всѣхъ мѣстныхъ боговъ и приносить имъ жертвы», ибо «почитающіе будутъ почтены» ⁵²). Другой «высокій придворный сановникъ» проявляетъ такое же радушіе къ буддійскимъ инокамъ, несмотря на свою бли-

⁴⁹) Sullav. V, 20, 4—7.

⁵⁰) Majjh. nik. 87.

⁵¹) Sullav. V, 21. 1 sqq.

⁵²) Mahāv. VI, 28, 9—12.

вость къ сектѣ адживаковъ ⁵³). Даже изъ несговорчивыхъ и надменныхъ браминовъ находились иногда желающіе угостить чѣмъ-нибудь лакомымъ, свѣжими тыловыми зернами и новымъ сотовымъ мѣдомъ ⁵⁴). Такъ браманическій аскетъ Кеція, находи въ новоявленныхъ подвижникахъ сходство съ древними риппи, сначала предлагаетъ имъ разные напитки, а потомъ и цѣлую трапезу ⁵⁵).

Вошло въ обычай устраивать угощенія санги за общественный счетъ или въ складчину, между богатыми гражданами. Такъ капилавастскіе шаки чествовали своего славнаго сродича и его нищую братію при освященіи новаго зданія общественныхъ собраній ⁵⁶); такъ знатные личчавійцы звали къ себѣ на обѣдъ Будду съ учениками и готовы были за большую сумму перекупить очередь на его посѣщеніе у опередившей ихъ такимъ же приглашеніемъ куртизанки Амбанали ⁵⁷). Такъ еще паталигамскіе «благочестивые міряне» угощали то же общество въ своемъ скромномъ общественномъ помѣщеніи, устлавши земляной полъ его соломою и освѣтивши залъ однимъ маслянымъ свѣтильникомъ ⁵⁸). Люди зауряднаго положенія, средняго достатка, а часто и бѣдняки, по мѣрѣ силъ, не отставали въ усердіи отъ знатныхъ и богатыхъ; горожане и поселяне устанавливали между собою очередь на право угощенія монаховъ; въ Весали, напримѣръ, послѣднихъ этимъ способомъ до того закармили «сладкою пищею», что многіе сильно расхворались ⁵⁹). Такую же очередь завели жители Кусипары при поставкѣ съѣстныхъ припасовъ для санги, причѣмъ не успѣвшіе попасть въ очередь приняли на себя снабженіе такими продуктами, которыхъ не доставало ⁶⁰). Когда Готама отправился въ Андакавишду съ 1250 монахами, за ними, по пути, слѣдовалъ цѣлый обозъ поселянъ, нагруженный солью, масломъ, рисомъ и «твердою пищею» для поочереднаго угощенія братіи жертвователями этихъ даровъ, бывшихъ настолько многочисленными, что до нѣкоторыхъ изъ принесшихъ ихъ очередь не успѣвала дойти и въ два мѣсяца ⁶¹). Не имѣвшіе возможности сами принять «достопочтенныхъ» рады были помочь сосѣдямъ въ приготовленіяхъ къ приему и

⁵³) Cullav. VI, 10, 1.

⁵⁴) Majjh. nik. 53.

⁵⁵) Id. VI. 25. 1 sqq.

⁵⁶) Mahāv. VI, 36, 6; ср. Cullav. V, 3, 2.

⁵⁷) Mahāv. VI, 18.

⁵⁸) Mahāv. VI, 30, 3—4.

⁵⁹) Cullav. V, 14, 1.

⁶⁰) Id. VI, 35, 1—5.

⁶¹) Mahāv VI 24, 1—2.

во время него: одни кололи дрова; другіе носили воду, третьи чистили посуду и т. д. ⁶²⁾. Тамъ, гдѣ большое количество монаховъ дѣлало кормленіе ихъ довольно сложнымъ и расходистымъ, тотчасъ же являлись желающіе пособить добровольною доставкою припасовъ или личными услугами ⁶³⁾. И такъ велико было усердіе простого народа къ этому роду гостепріимства и милостыни, что не изсякало оно даже и въ голодные годы: и въ эту пору сивались папшата всю многочисленную монашескую братію, хотя и «скромною» трапезою ⁶⁴⁾. Легенда сохранила намъ разсказъ о невѣроятномъ самопожертвованіи, до котораго будто бы простиралась въ исключительныхъ случаяхъ готовность мірянъ папшата нуждающагося монаха, а именно: какъ мірянка Суппія, лишенная возможности добыть мясо, чтобы накормить ослабѣвшаго отъ болѣзни впока, изжарила для него кусокъ, вырѣзанный изъ собственнаго тѣла ⁶⁵⁾, узнавши о чемъ Будда, говорятъ, изцѣлялъ героиню, но въ правила свои ввелъ воспрещеніе ѣсть человѣческое мясо. Изъ того же разсказа мы узнаемъ, что нѣкоторые благочестивые міряне и мірянки, «истинные податели и свершители добрыхъ дѣлъ», посвящали себя специально служенію общинѣ: обходили вихару за вихарой и келью за кельей, разузнавая о томъ, кто въ чемъ нуждался, не боленъ ли кто изъ «достопочтенныхъ», и чѣмъ можно кому помочь ⁶⁶⁾. Другіе благотворители довольствовались избраніемъ предметомъ своихъ попеченій какого-нибудь отдѣльнаго подвижника, напримѣръ, Сарипутту или Упананду ⁶⁷⁾.

Но снабженіе общины пищею было только главнымъ видомъ благотворительности къ ней мірянъ: при первой возможности усердіе готово было проявиться и въ другихъ формахъ. Стоило только Буддѣ разрѣшить мірянамъ построеніе вихаръ и другихъ зданій для нуждъ общины, какъ всюду (мы это отмѣтили уже раньше) вспыхнуло необыкновенное усердіе къ пожертвованіямъ на это дѣло и къ участию въ немъ личнымъ трудомъ; а въ трудѣ и жертвахъ отъ богатыхъ не отставали и малоимущіе, мастеровые и поселяне. То же самое наблюдается послѣ разрѣшенія жертвовать матеріалъ для монашескихъ одеждъ: мы видѣли выше, какъ міряне, въ букваль-

⁶²⁾ Majjh. nik. 92. ⁶³⁾ Cullav. VI, 4, 1 sqq.

⁶⁴⁾ Id. VI, 18, 4; 19, 2; cp. VI. 17, 8. ⁶⁵⁾ Mahāv. VI, 23, 3 sqq.

⁶⁷⁾ Id. ibid. 1. ⁶⁷⁾ Id. ib. I, 55; VI, 19, 1.

номъ смыслѣ слова, завалили сукномъ и другими тканями монастырскіе склады ⁶⁸⁾; оказался воспрещенный правилами излишекъ: пришлось отсылать обратно чивары, присланныя въ обители ⁶⁹⁾. Нашлись желающіе въ теченіе цѣлой своей жизни снабжать монастыри не только пищею, но и одеждою и лѣкарствами ⁷⁰⁾. Наконецъ, нѣкоторые специалисты рады были послужить общинѣ своимъ профессиональнымъ знаніемъ, напримѣръ, врачи—медицинскою помощью и совѣтами по санитарной части, какъ лейбмедикъ Дживака, манкировавшій иногда, ради такой услуги, даже своими придворными обязанностями ⁷¹⁾.

Чѣмъ же отвѣчали духовные на всѣ эти проявленія почтенія и любви со стороны мірянъ? Въ строгомъ смыслѣ въ ихъ распоряженіи былъ только одинъ искренній и правомочный отвѣтный даръ, но зато, съ буддійской точки зрѣнія, и высшій даръ, тотъ, что названъ былъ Буддою «милостынею наученія истинъ». И надо отдать должное первобуддизму: этотъ даръ онъ расточалъ щедро, при каждой возможности. Почти всѣ до насъ дошедшія описанія сношеній съ мірянами, всѣ эти угощенія, приемъ даровъ, отвѣты на разные запросы.—все обычно оканчивается «наставленіемъ и наученіемъ, направленнымъ къ ободренію и возвеселенію духа» внимавшихъ, причѣмъ оглашеніе это велось приспособительно къ народному пониманію и съ указанною выше постепенностью перехода отъ воззрѣній общепринятыхъ къ специально буддійскимъ. Но и называлось проповѣдью или поученіемъ «должнымъ способомъ или подобающимъ порядкомъ».

Но если такимъ образомъ многочисленны были заботы объ идейномъ, умственномъ просвѣщеніи мірянъ причтительно къ основнымъ началамъ дхаммы, то несравненно меньшее стараніе прилагалось къ практическому дозору за ихъ нравственнымъ воспитаніемъ. Обыкновенно имъ съ перваго же знакомства предлагались къ принятію и руководству заповѣди, составленныя для живущихъ въ мѣрѣ; но затѣмъ не принималось никакихъ мѣръ къ упроченію ихъ въ сердцахъ и въ жизни привившихъ ихъ. Можно сказать, что буддійскіе ду-

⁶⁸⁾ Id. VIII, 9. 1.

⁶⁹⁾ Id. VIII. 5. 1.

⁷⁰⁾ Id. VIII, 15, 7; ср. Majjh. nik. 32. о домовладыкѣ, раздававшемъ по парѣ новыхъ чиваръ весьма пагалипутскимъ и весалийскимъ монахамъ и построившемъ для нихъ пріютъ на 500 человекъ.

⁷¹⁾ Mahāv. I, 39, 1.

ховные были достаточно ретивы въ отправленіи миссіонерской и огласительной функціи, но совершенно отказывались отъ обязанностей пастырскихъ. Своимъ назначеніемъ они считали усердно сѣять зерно истины, и не лѣнились подготавливать среду для его принятія; но объ уходѣ за духовнымъ посѣвомъ, объ дальнѣйшей обработкѣ душевной почвы для правильнаго развитія брошеннаго въ него зерна, объ огражденіи ростковъ его отъ плевеловъ и терній, которыми такъ богата нива земной жизни, они почти не думали примѣнительно къ мірянамъ. И это—не по лѣни или упущенію, а възъ принципа, по убѣжденію, что они не въ правѣ вмѣшиваться въ жизнь мірянъ, какъ во входящихъ въ составъ общины. Мы видѣли, какъ пассивно относилась санга къ примѣненію пастырскихъ заботъ даже и къ своимъ собственнымъ членамъ, какъ слабо развита была въ ней стража надъ незрѣлыми духомъ, надъ колеблющимися, отступающимися, падающимися, въ какомъ забросѣ было воспитаніе отдѣльныхъ личностей и характеровъ, сообразованное съ ихъ индивидуальными свойствами, какъ формалистично-сухи, безжизненно шаблонны и рѣдки были увѣщанія слабѣющимъ или впавшимъ въ искушеніе. Если пастырское служеніе осталось въ зачаточномъ и чахламъ, недоразвитомъ видѣ въ средѣ даже самой общины, то за предѣлами ея оно, можно сказать, совсѣмъ отсутствовало. Духовные, правда, неустанно указывали свѣтскимъ, что міръ во злѣ лежитъ, указывали, по-своему, и какъ избавиться отъ зла; но сами выходить въ міръ для активной борьбы со зломъ они не хотѣли, предоставляя упасакамъ самостоятельно выбираться изъ засасывавшаго ихъ омута суеты на берегъ тишины и безстрастія. Притомъ же уставъ и порядки санги дѣлали активное проявленіе пастырскаго усердія почти невозможнымъ. Въдѣ общеніе духовныхъ съ мірянами было чисто случайное; упасакамъ присутствіе на собраніяхъ санги было запрещено и тѣмъ самымъ отрѣзана возможность къ общенію и сближенію съ духовными въ наиболѣе важные моменты ихъ жизни. Доступъ же въ монастыри дозволялся лишь ради какихъ-либо дѣлъ, на краткое время, да и то лишь въ предѣлахъ преддверій (дворовъ и сѣней) обитателей. Въ свою очередь духовные могли идти къ мірянамъ только для сбора ежедневной пищи, не вступая ни въ какіе разговоры, или же являлись по особому приглашенію, на трапезу, протекавшую также безмолвно и заканчивавшуюся поученіемъ общаго, безличнаго

характера, а не частными разговорами о каких-либо обстоятельствах частного же свойства. Одни только монахи предосудительного типа, чаббаджійцы, позволяли себѣ посѣщать мірянъ, вопреки правиламъ устава, и вступать въ праздную болтовню съ ними, за что ихъ и постигала строгая кара. Такимъ образомъ духовное общеніе монаховъ съ мірянами ограничивалось поученіемъ въ общихъ чертахъ; сношенія же индивидуальнаго свойства были прямо невозможны потому уже, что въ періодъ осѣдлой жизни (въ дождливую пору) отлучки изъ монастыря были воспрещены или поставлены въ узко опредѣленныя границы, а остальное время года монахи проводили въ уединеніи; значить, и здѣсь встрѣчи съ мірянами могли быть только случайныя и краткія. Пастырскаго же навѣщенія недугующихъ, страждущихъ, заключенныхъ, бѣдствующихъ совсѣмъ не практиковалось.

Такимъ образомъ можно сказать, что, за рѣдкими, случайными исключеніями, духовные не касались мірянъ въ ихъ бытовой, семейной и личной жизни и не шли сами на встрѣчу ихъ нравственнымъ и матеріальнымъ нуждамъ. Нарушался этотъ порядокъ только изрѣдка, да и то по почину самихъ мірянъ: эти, вопреки уклончивости духовныхъ, иногда усиленными просьбами, привлекали ихъ на время поближе къ себѣ, къ своимъ заботамъ и нуждамъ. Такъ намъ уже вѣстны старанія раджей и иныхъ вліятельныхъ и состоятельныхъ особъ склонить монаховъ провести въ помѣщеніяхъ этихъ лицъ періодъ вассы (осѣдлаго житія въ дождливую пору). «Удостоиться такого великаго счастья» добивались иногда и маленькіе люди, напримѣръ, рѣчной перевозчикъ Гатинаро, приглашенію коего славный старѣйшина Кассапа отдалъ предпочтеніе передъ зовомъ бенаресскаго раджи Кики⁷²⁾. Однако и въ подобныхъ случаяхъ близость мѣстопребыванія духовныхъ мало мѣняла характеръ ихъ отношеній къ упасакамъ: монашескія собранія оставались столь же недоступными мірянамъ; упасаты справлялись тою и другою стороною раздѣльно, каждою по-своему; бесѣды могли быть, конечно, ченѣ торжественными и болѣе частыми, но опять лишь на общедоктринальными темы. Пастырскихъ отношеній, слѣдовательно, и здѣсь не было; въ лучшемъ случаѣ на мірянъ могъ дѣйствовать только молчаливый примѣръ поведенія духовныхъ.

⁷²⁾ Majjh. nik. 81.

Какъ исключеніе, да и то возбуждавшее нареканіе со стороны братіи, встрѣчаемъ мы въ одной джатакѣ упоминаніе о дружбѣ монаха съ міряниномъ, начавшейся еще до принятія первымъ священнаго сана. Но чѣмъ же исчерпывались и эти необычныя отношенія? Монахъ ежедневно подходилъ къ дому друга-мірянина; тотъ подавалъ ему пищу, а затѣмъ, отобѣдавши самъ, шелъ съ нимъ въ монастырь, гдѣ проводилъ время до солнечнаго заката въ разговорѣ и поучительной бесѣдѣ, послѣ чего монахъ провожалъ его до городскихъ воротъ ²³⁾. Такой же исключительный характеръ носятъ скорѣе фантастическіе, чѣмъ историческіе рассказы джатакѣ объ обращеніи мірянъ къ Буддѣ за помощью по своимъ частнымъ дѣламъ. напримѣръ, рассказъ о присылкѣ къ нему для исправленія буйнаго правомъ личчавійскаго принца ²⁴⁾ или обращеніе къ Буддѣ же беременной дочери одного раджи съ просьбою оказать ей чудесную помощь при исключительно тяжелыхъ родахъ ²⁵⁾. Такъ еще жена косальскаго раджи Пасенади Маллика, усердная почитательница Будды, просила его примприть ее съ мужемъ, чего Учитель и достигъ убѣдительною рѣчью «о сладости супружескаго согласія» ²⁶⁾. Этимъ же способомъ восстанавливалъ онъ будто бы домашній миръ и у заурядныхъ обывателей сосѣднихъ селеній ²⁷⁾. Хочется вѣрить, что такого рода благотворное вліяніе буддійскихъ духовныхъ въ отдѣльныхъ случаяхъ дѣйствительно имѣло мѣсто; но едва ли эти случаи могли быть частыми. Для постоянного, широкаго и прочаго нравственнаго воздѣйствія на семейную жизнь буддизму не доставало принципиальной основы—признавія за семейнымъ союзомъ положительнаго значенія и положительной цѣнности. Подлинный, непритворный буддизмъ не могъ цѣнить ни супружескихъ, ни родительскихъ, ни сыновнихъ отношеній потому, что всѣ они, съ его точки зрѣнія, создавали пагубныя препятствія къ освобожденію отъ суеты житейской, отъ соблазновъ чувствъ и отъ человѣческихъ привязанностей, которыя всѣ, каковы бы онѣ ни были, отвергались буддизмомъ, какъ горькій родникъ страданія. Притомъ же была и другая, специальная причина безсилія буддизма вліять въ положительномъ смыслѣ на семейную жизнь, а именно: его принципиально враждебное отношеніе къ жен-

²³⁾ Jātak. 27.

²⁴⁾ Jātak. 149.

²⁵⁾ Jātak. 100.

²⁶⁾ Id. 306 в 504.

²⁷⁾ Id. 320.

щинѣ. Къ разсмотрѣнію этой важной по своимъ слѣдствіямъ стороны буддизма мы и переходимъ въ слѣдующей главѣ.

15.

Отношеніе буддизма къ женщинѣ.

Если можно считать буддизмъ за религію, то надо признать, что изъ всѣхъ религій это та, которая наиболѣе отрицательно и враждебно относилась къ женщинѣ. Если же допустить, какъ это нерѣдко дѣлалось, что буддизмъ—одна изъ религій, претендующихъ быть всемірными и всѣхъ объемлющими, то первымъ самообличеніемъ такой претензіи будетъ исключеніе буддизмомъ изъ своего плана спасенія цѣлой половины рода человѣческаго, женской его половины. Были религіи (древне-языческія), признававшія огромное значеніе женственности, какъ пачала космическаго, какъ воплощенія силы вещественной, воспринимающей жизненную энергію и рождающей. Есть религія (христіанская), въ высшей степени облагородившая женственность въ нравственномъ и религиозномъ смыслѣ. Были и есть религіи (исламъ), принявшія и унижавшія нравственное и общественное значеніе женщины и, однако, все же не лишавшія её надежды на спасеніе. Но ни одна религія не относилась къ ней столь враждебно и отрицательно, какъ буддизмъ. Для него женщина не только не равноправна съ мужчиной въ мірѣ духовномъ, какъ въ христіанствѣ; она даже не низшее существо, сравнительно съ мужскимъ, какъ въ магометанствѣ; она, независимо отъ сравненія съ мужчиною, по самой природѣ своей, съ буддійской точки зрѣнія—существо низкое, умственно и нравственно глубоко несовершенное и, что хуже всего, неисправимое, безнадежное для достиженія законченной мудрости и полной святости, а слѣдовательно, неспособное къ спасенію до тѣхъ поръ, пока сохраняетъ свою отличительную черту, женственность. Во многихъ религіяхъ и во всякой аскетикѣ женщина считалась за источникъ соблазна, за помѣху спасенію и для мужской половины человѣческаго рода; но въ другихъ религіяхъ, въ христіанской въ особенности, она не обречена неизбежно и навсегда оставаться таковою; въ христіанствѣ для нея открыта возможность не одного пути гибельнаго, но и противоположнаго, спасительнаго: изъ соблазнительницы она

можетъ стать подвижницею и даже помощницею и руководительницею спасенія другихъ. Буддизмъ же отрицаетъ за нею все это: женщина, какъ женщина, поскольку она женщина, стоитъ внѣ области спасенія; она не сотрудникъ и не соучастникъ его, а врагъ, естественный, могущественный и неисправимый. Отсюда и отношеніе буддизма къ женщинѣ не просто равнодушное или безучастное, не только пренебрежительное, а дѣйствительно враждебное.

Почему такъ? Несправедливость ли это, ошибка ли во взглядѣ и сужденіи или правильное заключеніе, законно вытекающее изъ основныхъ убѣжденій буддизма? Нѣкоторые писатели видятъ въ этой чертѣ воплощеніе будто бы общаго, типично-азиатскаго, деспотическаго, пренебрежительнаго отношенія къ женщинѣ. Это предположеніе ошибочно: такое отношеніе ничуть не помѣшало сохранять женскому элементу огромное значеніе въ древнихъ религіяхъ Вавилона и Ассиріи, въ пуническихъ и другихъ культахъ Передняго Востока, и даже самъ исламъ, столь угнетающій женщину, не отказалъ ей въ возможности примкнуть къ правовѣрью, оставилъ ей надежду на спасеніе, хотя и ограничилъ права женщины на участіе въ общественномъ культѣ. Правда, буддизмъ ставитъ женщину въ бытовомъ и общественномъ положеніи несравненно ниже мужчины: однако не по бытовымъ, социальнымъ и политическимъ соображеніямъ отвергнулъ онъ ее въ области своего духовнаго устроенія, а по требованіямъ нѣкоторыхъ основныхъ началъ своего ученія, отчасти нравственныхъ, а прежде всего идейныхъ, доктринальныхъ.

Принизать женщину и отвергать ее на основаніи только однихъ бытовыхъ условій буддизму было бы трудно съ надеждою на успѣхъ, уже въ силу противодѣйствія со стороны окружающей, общендусской среды. Мы уже имѣли случай указать, что древнеиндусская жизнь, сильная своимъ семейнымъ строемъ и родовымъ бытомъ и освящавшая тотъ и другой авторитетомъ религіознымъ, выработала воззрѣніе на женщину отнюдь не пренебрежительное, а, наоборотъ, очень почтительное. При той неразрывной связи, которая установилась въ индусскомъ быту между культомъ и семьей, гдѣ отецъ - домовладыка былъ обязательно вмѣстѣ съ тѣмъ и жрецъ, невозможно было отрицательно относиться къ органической половинѣ семьи, къ женщинѣ. И такого, отрицательнаго отношенія здѣсь не только не было, но, напротивъ,

сознание важности женственного начала, как материнского. как воплощения тѣлесной, формирующей основы семьи, побуждало чтить материнство, как начало священное, рядомъ съ мужскимъ, родительскимъ началомъ, и не въ меньшей противъ него, а въ большей степени. Матріархатъ въ Индіи, надо думать, предшествовалъ патриархату; но и тогда, когда основанный на первомъ, архаическій общественный строй отошелъ въ область смутныхъ воспоминаній, уцѣлѣло не только въ частно-бытовомъ, но и въ правовомъ сознаніи высокое уваженіе къ достоинству материнства. Оно ярко выражено въ сборникахъ индусскихъ законовъ, въ дхарма-шастрахъ. «Мать въ тысячу разъ почтеннѣе отца», внушаетъ Васишта ¹⁾, и объясняетъ причину такого приговора: «всѣ созданія существуютъ, благодаря заботамъ о нихъ матерей» ²⁾. Вотъ почему, «сообразно съ закономъ, женщины никогда не могутъ быть унижаемы» ³⁾; вотъ почему въ индусскомъ быту, какъ и въ законодательствѣ, отсутствовалъ столь распространенный въ другихъ народахъ взглядъ на женщину, какъ на существо нечистое; наоборотъ, «женщины свободны отъ загрязненій ⁴⁾; ихъ временная нечистота устраняетъ грѣхи» ⁵⁾. Если въ древне-индусскомъ пониманіи дѣтороженіе приравнивается къ жертвоприношенію, а потомствомъ пріобрѣтается безсмертіе ⁶⁾, то и женщина, какъ родительница, продолжительница рода, какъ осуществительница родового безсмертія, становится въ этой своей функціи существомъ священнымъ; она—«жертвенникъ, на которомъ приносятъ въ жертву посѣвъ потомства» ⁷⁾; она по Атарваведѣ ⁸⁾, «подобна небу, порождающему потомство отъ изліяній неба». Какъ бы послѣ этого ни были обильны и рѣзки въ народныхъ поговоркахъ и въ памятникахъ словесности, выражающихъ популярныя воззрѣнія, обвиненія на женщинъ за ихъ нравственные изъяны, эти нападки не могли поколебать высокаго уваженія къ материнству въ индусскомъ жизневоззрѣніи, чѣмъ, въ частности, объясняется и обиліе симпатизирующихъ женщинамъ характеристикъ женскаго сердца

¹⁾ Vasishtha. XIII, 48. ²⁾ Id. VIII, 16. ³⁾ Id. XXVIII, 4—6.

⁴⁾ Vasishtha, I. c. ⁵⁾ Baudhayana, II, 2, 4. 4.

⁶⁾ Vasish. XVII, 1—5. Baudh. II, 9, 16, 6.

⁷⁾ Chândogya—Upanishad. V. 4, I—V, 8, 2. тоже въ Bṛhidar. Up. VI, 2, 9—13.

⁸⁾ Atharvaveda. 14, 2, 71 также въ Pāraskara Gṛhya—Sūtra. I, 7, 3. ^{*} дѣ женихъ называется яебомъ, а невеста землею

и чувства любви, ему присущаго, въ произведеніяхъ инду-
ской словесности. Начиная отъ безхитростныхъ народныхъ
повѣстей до художественно-закошченныхъ классическихъ про-
изведеній. Пти противъ столь глубоко укоренившагося ува-
женія къ бытовому достоинству женщины буддизмъ, всегда
оберегавшійся стать движеніемъ революціоннымъ, не могъ.
Именно въ бытовомъ, частномъ и общественномъ смыслѣ, съ
точки зрѣнія социально-этической, онъ присоединился къ этому
воззрѣнію и настроенію и (мы это уже достаточно указали)
энергично поддерживалъ общепринятая нравственныя правила
о супружескихъ, родительскихъ и сыновно-дочернихъ добро-
дѣтеляхъ, вмѣняя эти правила въ заповѣди благочестиваго
жизня для мірянъ, живущихъ свѣтскимъ порядкомъ.

Но взгляды буддизма на женщину и отношеніе къ ней
тотчасъ же мѣнялись круто и рѣшительно, какъ только отъ
общепринятой, бытовой точки зрѣнія онъ переходилъ къ своей
собственной, доктринальной, специфически-буддійской. Здѣсь
почтительное отношеніе мгновенно смѣнялось явно враждеб-
нымъ, полнымъ огрннутіемъ женщины, несмотря на ея гро-
мадное бытовое значеніе, несмотря на ея достоинство какъ
супруги и матери. Почему же такъ? Да именно въ силу этихъ
же самыхъ свойствъ женщины; не вслѣдствіе случайныхъ не-
достатковъ или слабостей и проступковъ ея, а въ силу основ-
ныхъ свойствъ ея природы, тѣхъ самыхъ свойствъ, за кото-
рыя ее возвышало древнеиндусское бытовое и правовое по-
ниманіе. И въ этомъ смыслѣ, съ своей точки зрѣнія, буддизмъ
былъ только послѣдователенъ и безусловно правъ. Женщина,
именно какъ супруга, какъ мать, какъ родительница потом-
ства, какъ представительница длительности рода, а слѣдова-
тельно, и жизни, какъ поддержка безсмертія въ смыслѣ воз-
рожденія,—женщина съ буддійской точки зрѣнія была дѣй-
ствительно врагъ того «Закона благочестія», который высшею
своею цѣлью ставилъ избавленіе отъ возрожденій, отъ какого
бы то ни было безсмертія. Мало того! она-то и была врагомъ
по преимуществу, тою силою, что, рождая скорбящее, болѣю-
щее, дряхлѣющее и умирающее, продляла страданія въ мірѣ
и поддерживала источникъ страданія, само бытіе индивидовъ
и личностей. Какъ разъ за то, слѣдовательно, за что перевоз-
носили женщину древнѣйшія натуралистическія вѣрованія въ
религіозномъ смыслѣ (какъ міровое, воплощающее и рождаю-
щее начало) и за что почитало ее въ бытовомъ отношеніи и

индусское пониманіе (какъ ту же силу, проявляющуюся въ строѣ человѣческаго общежитія), какъ разъ за это самое возненавидѣль ея буддизмъ и воздвигъ на нее осмысленное и съ своей точки зрѣнія правомѣрное гоненіе. Если завершительнымъ побѣднымъ кличемъ буддійскаго подвижника были слова: «свершенъ подвигъ: разрушена жизнь; міръ болѣе не существуетъ!»,—то нормальнымъ условіемъ этой побѣды, необходимымъ предшествованіемъ этого торжествующаго клича долженъ былъ быть призывъ: «разрушите поддержку круговорота мірового бытія, воплощающую, рождающую силу,—женщину! прочь самка, гетера, супруга, матерь!». И буддизмъ отвергъ всѣхъ ихъ, не отрицая ихъ различій и степеней достоинства въ бытовомъ и нравственномъ отношеніяхъ. но не считаясь съ ними въ своемъ стремленіи къ конечной цѣли мудрости. Для избѣжанія отъ горя жизни, для разрушенія міра страданій надо было избавиться отъ власти женщины надъ міромъ и жизнью. Буддизмъ не поколебался принести эту жертву.

Проблему своего отрицательнаго отношенія къ женщинѣ онъ рѣшилъ своимъ излюбленнымъ, отрицательнымъ же, пассивнымъ способомъ, то есть не воздѣйствіемъ на женщину съ цѣлью исправить, перевоспитать, если можно, переродить ее, а простымъ отходомъ отъ нея, уклоненіемъ отъ всякаго общенія съ нею, полнымъ игнорированіемъ ея. Этотъ способъ отношеній, сводившійся къ упраздненію всякихъ отношеній, былъ по душѣ буддизму не только потому, что онъ согласовался съ его общимъ предпочтеніемъ недѣланія дѣланію, по и независимо отъ того еще, въ силу убѣжденія въ страшной опасности какихъ либо. хотя бы и благонамѣренныхъ. сношеній съ женщиною, вслѣдствіе ея рокового, почти непреодолимаго соблазнительнаго вліянія на чувственную сторону человѣческаго организма. Для буддизма, видѣвшаго въ увлеченіи чувствомъ, чувственностью и похотью главную причину духовнаго ослѣпленія и главную помѣху просвѣтленія. женщина, это воплощеніе чувственности по преимуществу, являлась существомъ демоническимъ. влекущимъ въ омутъ гибели, главною пособницею врага спасенія, Мары. Говоря объ этомъ духъ зла, мы указали на его тѣсную связь съ чувственной любовью, Камою, и какъ, по индусскимъ воззрѣніямъ, раздѣлявшимся Готамою, основныя проявленія чувственности являлись воплощенными въ мифическихъ образахъ въ трехъ дочеряхъ Мары, и какую роль играли послѣднія въ

процессъ искушенія самого Будды. Въ переводѣ идеинаго содержания этого мифа на реалистическую почву такую же союзницею духа зла являлась въ жизни и каждая отдѣльная женщина: она—воплощеніе чувства, «радостнаго ли, горестнаго ли, но во всякомъ случаѣ манящаго человѣка къ себѣ, привязывающаго его къ себѣ. И по мѣрѣ того, какъ человѣкъ ощущаетъ чувства, льнетъ къ нимъ, цѣпляется за нихъ, онъ испытываетъ нѣкоторое удовлетвореніе. Это и есть стремленіе къ бытію, жажда бытія. Черезъ это и возникаетъ бытіе, а черезъ бытіе—рожденіе, а черезъ рожденіе—одряхлѣніе, умирание, печаль, скорбь, страданіе, ужасъ и отчаяніе. Такъ возникаетъ и развивается вся цѣпь страданія»⁹⁾. И средоточіе и сильнѣйшее проявленіе этого рокового соблазна—женщина. Вся сотканная изъ обаянія чувствъ, изъ дурмана страстей, изъ иллюзій тѣлесной красоты и чаръ ошляняющихъ наслажденій. Объ этихъ свойствахъ женскаго организма Готама говоритъ часто, съ жаромъ и вмѣстѣ, съ горечью, обличающими глубокія и болѣзненные личныя переживанія въ этой области. Подавляющая сила этихъ трагическихъ впечатлѣній дѣлаетъ его совершенно невосприимчивымъ, совсѣмъ слѣпымъ къ вѣжнымъ и благороднымъ сторонамъ женской природы. Его не коснулись тѣ наивныя черты естественной чистоты, искренности, вѣрности любимому существу, преданности ему до самопожертвованія, которая сумѣла воплотить по даннымъ дѣйствительной жизни индусская поэзія въ образахъ Савитри и Шаконталы, ни тѣ почтенные образы достойныхъ исполнительницъ супружескаго и материнскаго долга, что встаютъ передъ нами порою въ народной литературѣ джатакъ и аваданъ рядомъ съ обильными сценами женскихъ слабостей и пороковъ. Онъ допускаетъ, конечно, возможность и паличность добродѣтельныхъ женщинъ, «кроткихъ, терпѣливыхъ, незлобивыхъ, неупрямыхъ, чуждыхъ раздражительности, гнѣва, недовѣрія, зависти, ненависти, ревности и тщеславія»¹⁰⁾; но эти черты его совсѣмъ не трогаютъ и не вліяютъ на его общій суровый приговоръ о женщинахъ. Наоборотъ, дурныя и опасныя ихъ свойства у него всегда въ памяти, всегда передъ глазами, и онъ неутомимъ въ предостереженіяхъ относительно ихъ. Прослѣдимъ это детально.

Прежде всего—отношеніе къ женской красотѣ. Готама не

⁹⁾ Majjh. nik. 38.

¹⁰⁾ Angut. nik. Vierer-Buch, 432.

былъ слѣбъ къ ней, и въ дни юности, окруженный прихотями гаремной жизни, вѣроятно, увлекаяся ею. Воспоминанія объ этомъ въ нѣкоторыхъ суттахъ изложены рѣчью, въ которой «вывозятъ отголоски лично извѣданной, сладкой отравы страсти. Такъ въ символическомъ описаніи «Великаго Царя славы» онъ повѣствуетъ, что обладалъ «женщиною-сокровищемъ», «граціозною по стану, красивою по внѣшности, очаровательною по манерамъ, прекрасною по сложенію: ни слишкомъ высокою, ни слишкомъ короткою по росту, ни слишкомъ полною, ни черезчуръ худощавою, не очень смуглою, но и не слишкомъ блѣдною; превосходя красоту человѣческую, она красотой равнялась съ богами; прикосновеніе кожи этой чудной женщины, Ананда, было подобно прикосновенію нѣжнаго хлопка: въ прохладную пору члены тѣла ея были теплы, въ жару—прохладны; отъ тѣла ея вѣяло ароматомъ сандаловаго дерева, а отъ устъ—благоуханіемъ лотоса... И никогда эта жемчужина изъ женщинъ, Ананда, даже мысленно не была не вѣрна Великому Царю славы; тѣмъ паче не могла она измѣнять ему тѣлесно» ¹¹⁾... Мы знаемъ, что Великій Царь славы добровольно отказался отъ этого «сокровища» и всѣхъ сходныхъ съ нимъ существъ; но даже и въ пору упрочившейся аскетической сдержанности онъ иногда, встрѣчаясь съ какою нибудь выдающеюся красавицей, напримѣръ съ гетерою Амрою, не могъ удержаться отъ восклицанія: «во-истину, исключительно прекрасна эта женщина и способна была бы очаровать чувства монаха подвижника!» ¹²⁾.

Но красота въ положительномъ смыслѣ не существуетъ для Будды: онъ не видитъ въ ней отраженія божественнаго совершенства, не понимаетъ ея художественной цѣнности и еще менѣе ея гармонію съ нравственною чистотою и съ здоровымъ духомъ. Она для него всецѣло—заманчивое марево чувственности, влекущее не въ бездну грѣха, къ которому довольно равнодушенъ Будда, а въ омутъ привязанностей къ жизни. Вотъ почему взываетъ онъ: «отбросьте объекты пяти чувствъ: отбросьте прекрасное, чарующее; избѣгайте образовъ, кажущихся прекрасными, ибо ихъ сопровождаетъ страсть! обрѣтайте умъ сосредоточенный и неволнуемый тѣмъ, что

¹¹⁾ Digha—nik. XVII, 15.

¹²⁾ Приведено у Schreiber Buddha und die Frauen. Tübingen u Leipzig. 1903, 24.

нравится! возлюбите безобразное (лишенное ви́шней прелесть)! ¹³⁾). Не только губительна красота, но и лжива; лжива, потому что призрачна: подъ прекраснымъ таится безобразное, претящее. «Одни безумцы обманываются видомъ красоты; мудрецъ же, прозрѣвая тщету всѣхъ этихъ воображаемыхъ прелестей, взираетъ на нихъ какъ на сонъ, какъ на марево, какъ на грезу фантазіи» ¹⁴⁾).

Мы видѣли въ легендѣ объ обращеніи Готамы, какъ онъ позналъ этотъ обманъ въ лицѣ заснувшихъ баядерокъ, въ послѣднюю ночь, проведенную въ гаремѣ: мы слышали, какъ въ другую ночь, въ «Ночь просвѣтлѣнія» подъ деревомъ Бодди, онъ отражалъ чары дочерей Мары и ихъ приспѣшницъ словами: «вы—призраки, вы сны, вы лживыхъ грѣзъ видѣнья!.. Я вижу все: вы мерзости полны; червей претящихъ въ вашемъ тѣлѣ вижу!». «Оно полно воды и грязныхъ выдѣленій; прочь оттолкнуть его ногой и то противно». А позднѣе, когда изъ ученика мудрости онъ сталъ учителемъ, наставникомъ въ ней, онъ не уставалъ разоблачать этотъ обманъ женской красоты, съ какимъ-то злорадствомъ смакуя трагизмъ ея перехода въ безобразіе подъ вліяніемъ старости, болѣзни и смерти. «Познайте мученіе тѣлесности, братія!» зывалъ онъ духовнымъ сынамъ. «Вотъ вамъ образецъ его. Взгляните на царскую или браминскую дочь или на дочь простого гражданина въ пору ея расцвѣта, по 15-му или 16-му году. Не кажется ли эта сверкающая, ослѣпительная красота великолѣпной въ эти мгновенія? А между тѣмъ прекрасное, манящее и желанное въ этой блестящей красотѣ и есть не что иное, какъ мученіе тѣлесности! Въ чемъ же оно, братія? Взгляните на то же существо въ другую пору ея жизни, по 80-му, 90-му или сотому году: всмотритесь, какая она разбитая, согбенная, изсохшая, на клюку опирающаяся, едва плетущаяся, безсильная, выцвѣтшая, беззубая, облысѣвшая съ дрожащею головою, морщинистая, темными пятнами покрытая... Куда же, братія, исчезла прежняя, сіяющая красота и почему смѣнилась столь жалкимъ видомъ? Вотъ вамъ ничтожество тѣлесности!.. А потомъ, братія, взгляните на ту же сестру недугующую, тяжело страдающую, загрязненную испражненіями, поднимаемую и обслуживаемую другими. Что же

¹³⁾ Dhammapada, v. v. 336: 340—341 (XI, 3: 7—8).

¹⁴⁾ Abhinish-kramana-sûtra. Ch. XIV, p. 130. Beal.

сталось, братія, съ этой сіяющей красотой. куда исчезла она и почто смѣнилась столь жалкимъ на видъ?.. Вотъ вамъ ничтожество тѣлеснаго, братія! А потомъ взгляните на тѣло той же сестры на одрѣ смертномъ, чрезъ день, два или три послѣ кончины ея, какъ оно вздулось, почернѣло, предалось тлѣнію... Что же, братія? гдѣ дѣлась прежняя сіяющая красота?.. Таково ничтожество тѣлеснаго!.. А потомъ взгляните на то же тѣло, воронами и грифами расклеываемое, псами и шакалами терзаемое, тысячами червей точимое... А еще позднѣе взгляните на скелетъ съ отрывками мяса, залитой кровью, но сдерживаемый связками... а затѣмъ брошенный уже безъ мускуловъ, безъ крови, безъ жилъ... Взгляните на эти кости, уже ничѣмъ не связанные, тамъ и сямъ разсыпанные, гдѣ—кость ноги, гдѣ—руки, гдѣ—бедро, гдѣ—позвоночникъ, гдѣ—челюсть... Или еще черезъ годъ, когда и это все превратится въ прахъ... Ну. что же, братія? Куда же дѣлась та прежняя, сіяющая красота? куда исчезла? и какъ смѣнилась жалкимъ, безобразнымъ. «претящимъ, — ничтожествомъ тѣлеснаго?» ¹⁵⁾... Не довольствуясь случайнымъ примѣненіемъ этихъ назидательныхъ картинъ Будда ввелъ ихъ въ процессъ тѣхъ «медитацій», упражняться въ коихъ онъ рекомендовалъ своимъ ученикамъ ежедневно. Преподанное имъ въ этомъ отношеніи усердно и систематично разрабатывалось его послѣдователями, въ качествѣ особенно полезнаго противодѣйствія соблазнамъ женской красоты; такъ, напримѣръ, въ Лалитавистарѣ мы находимъ детальное описаніе претящихъ свойствъ и эффектовъ женскаго тѣла, проведенное съ клиническимъ и циническимъ реализмомъ ¹⁶⁾.

Разрушая иллюзію внѣшней привлекательности женщины, Будда и продолжатели его дѣла старались развѣнчать и ея умственные и нравственныя достоинства. Что касается способностей умственныхъ, то о нихъ въ буддійской средѣ установилась общепринятая поговорка: «бабій умъ—въ два пальца шириною» ¹⁷⁾. На это полусушительное, полусерьезное изреченіе ссылается даже духъ зла Мара, когда старается отклонить любознательныхъ и вдумчивыхъ женщинъ отъ изученія духовной мудрости подъ предлогомъ ея недоступности для сла-

¹⁵⁾ Majjh. nik. 13. Therīgāthā, 60.

¹⁶⁾ Lalitavistara. Ch. XV, гатты 26: 28—30.

баго женскаго ума ¹⁹⁾). Многочисленны въ популярной повѣствовательной буддійской литературѣ характеристики женскаго малорумія, малодушія и болтливости. Но еще обильнѣе и сильнѣе обвиненія противъ нравственной стороны ихъ природы. Вотъ отзвы священныъ текстовъ: «Женщина—очагъ страстей, претящій и презрѣнный» ¹⁹⁾, «самое нечистое, самое чувдовищное изъ существъ» ²⁰⁾; «подлинный адъ для живыхъ существъ» ²¹⁾. «Ненасытна женщина въ половомъ актѣ и въ рожденіи: до самой смерти не чувствуетъ она отвращенія къ нимъ и пресыщенія ими» ²²⁾. Этотъ приговоръ, приписываемый самому «Всеѣдущему», буддійская словесность не устаетъ повторять, разрабатывая мотивы его во множествѣ повѣстей, изображающихъ «гнусность женщинъ». Такъ, одна изъ джатакъ перечисляетъ множество извѣстныхъ женщинъ, царственнаго рода, браминскихъ женъ, богатыхъ и знатныхъ, наконецъ, даже «подвижницъ, жившихъ на кладбищахъ», которыя всѣ развратничали, мѣняли мужа на мужа, любовника на любовника, красавца на уродо-калѣку: «какъ земля всему одинаково рада, всѣмъ отдаетъ свои сокровища, всѣмъ безразлично даетъ убѣжище въ нѣдрахъ своихъ, все сноситъ, ничего не страшась, ни о чемъ не заботясь.—такъ и женщины. Оттого и не долженъ имъ вѣрить мужчина. II, замѣтьте, это все—не простыя блудницы, не уличныя побѣгушки ²³⁾! Но всѣ онѣ—тѣ же проститутки, тѣ же убійцы! Со своимъ хитро смеленными локонами онѣ—тѣ же разбойники, то же, что отравленная водка; извилисты въ хитростяхъ, какъ рогъ антилопы, лжеязычны, какъ змѣя, скрытны, какъ пещера, ненасытны, какъ адъ, неудовлетворимы, какъ демоны, все поглощающіе, какъ богъ смерти Яма, все истребляющіе, какъ пламень, все увлекающіе какъ рѣка, всюду порлающія какъ вѣтеръ, не дѣлающія ни для кого различій, какъ гора Неру (всѣхъ равно озаряющая), всегда плодоносящія, какъ ядовитое дерево». «Всѣ женщины рады творить злое, какъ только есть къ тому воз-

¹⁹⁾ Bhikkhuni-samyutta, II, 16, Therigāthā, 60; ср. выше, I, 575.

²⁰⁾ Bigandet, IV, 63. ²¹⁾ Nidānakathā, p. 91, Rh. Dav.

²²⁾ Lalitavistara, ch. XV. ²³⁾ Aṅgut. nik. Zweyer-Buch, 49.

²³⁾ Проститутки и тетуры играли важную роль въ индусской жизни уже съ ведическихъ временъ (Vedische Studien, I, S. XXV и s. v. Hetären). О ихъ разрядахъ, свойствахъ и бытѣ—Rich. Schmidt, Beiträge zur indischen Erotik, Das Liebesleben des Sanskritvolkes, 2. Aufl. Berlin, 1911, 293 ff. 298 ff.

можность»... «Мелочныя, легкомысленныя, неблагодарныя, и мѣнницы всѣ онѣ, не признающія ни того, что для нихъ сдѣлано, ни того, что онѣ должны дѣлать, не признающія ни матери, ни отца, ни брата,.... предающіяся только похотямъ. ... Не люби красивую женщину; не люби многолюбящую; не люби искусную (въ обольщеніяхъ любви) ²⁴⁾, не люби продажную; не люби чужую женщину»; но не вѣрь в своей подругѣ и женѣ, ни даже той, что уже десять разъ бывала матерью! «Не вѣрь дарящей наслажденье, не вѣрь кляпущейся въ любви! Какъ истина ихъ ложь звучитъ; обманъ въ движеніяхъ ихъ, во взорахъ, въ улыбкѣ, въ ласкѣ и въ рѣчахъ. Онѣ—сокрытыя убійцы,.... все пожирающій огонь, все увлекающій потокъ, неуловимыя, какъ вѣтеръ, неисчерпаемы, какъ море, продажны, хитры, лживы всѣ!.. Весь міръ сгубитъ онѣ способны» ²⁵⁾. Рядомъ съ этими лирическими изліяніями ненависти къ жепцинѣ встрѣчаемъ жестокія діатрибы противъ нихъ, редактированныя въ видѣ сухого перечня ихъ недостатковъ и пороковъ, «по пунктамъ» ²⁶⁾.

Несмотря, однако, на всѣ эти предохранительныя разоблаченія, обличенія и предостереженія, страхъ предъ демоническою властью женщины разлитъ въ буддійскомъ сознаніи и въ жизни аскетовъ, смнговъ санги. Это признаетъ самъ Будда, когда во вступительной рѣчи Ангуттары-никаи ²⁷⁾ говоритъ: «я не знаю другого образа, братія, который такъ бы опутывалъ сердце мужчины, какъ образъ женщины, ни иного голоса, иного запаха, иного вкуса, иного прикосновенія, которые настолько же, какъ ея, опутывали бы сѣтями сердце мужчины». Глубокомысленнѣйшіе мудрецы, величайшіе праведники - подвижники оказались безсильными передъ этою злою силою и пали; и потому лучший совѣтъ тутъ, единствен-

²⁴⁾ „Ars amandi“, раньше Овидія, тщательно разрабатывалось въ Индіи „теоретиками“, риторамъ и поэтамъ съ поразительнымъ на европейскій взглядъ, систематичнымъ педантизмомъ. ознакомиться съ коимъ желающіе могутъ по обильнымъ выпискамъ въ толстой книгѣ Шиндта *Beiträge zur indischen Erotik*. 2 Aufl. Berlin, 1911.

²⁵⁾ Джатака 536: повесть о Кувалѣ. Объ намѣнахъ, вероломствѣ и жестокости жепцинь см. еще джатаки 61, 62, 63, 155, 193, 198, 199, 262, 266, 436 и многія другія; рядъ другихъ свидѣтельствъ у Oldenberg. *Literatur des alten Indiens*, 117 ff.

²⁶⁾ Джатака 536:—25 пунктовъ: въ 15-й главѣ Джиттавиастары—32 пункта.

²⁷⁾ Джатака 536.

ный даже совѣтъ: «кто ихъ знаетъ, тотъ пусть бѣжитъ отъ нихъ, не говоря съ ними ни единого слова» ²⁷⁾). Какъ разъ это предписание даетъ и самъ Готама своимъ ученикамъ: «какъ должны мы, владыка, вести себя относительно женщинъ?» спрашивалъ Ананда.—«Избѣгать ихъ взора».—«А если онѣ все таки насъ увидятъ?»—«Не говорить съ нами, Ананда».—«А если по необходимости придется говорить?»—«Въ такомъ случаѣ надо быть бдительнымъ надъ собою, Ананда» ²⁸⁾). Эти предписанія вошли въ монашескія правила и въ практику общины. Проникать въ послѣднюю женщинамъ, не исключая и монахинь, строжайше воспрещалось: присутствіе монахинь на собраніяхъ санги нарушало законность таковыхъ ²⁹⁾; протестъ монахинь противъ рѣшеній собраній не имѣлъ никакого значенія, даже не заслушивался ³⁰⁾. Запрещено было совершать упосаты въ присутствіи инокинъ или женщинъ изъ разряда такъ называемыхъ сиккаманъ, то-есть подготовлявшихся въ теченіе двухлѣтняго срока къ принятію иноческаго сана ³¹⁾. Цѣлый рядъ другихъ предосторожностей предписанъ былъ при нѣкоторыхъ невѣзбѣжныхъ сношеніяхъ съ монахинями.

Что касается мірянковъ, то избѣгать общенія съ ними приказано было насколько окажется возможнымъ. Полное уклоненіе отъ сношеній было неосуществимо уже потому, что при сборѣ пищи насущной наполнявшими нищенскую монашескую чашу были преимущественно хозяйки домовъ или ихъ дочери и невѣстки. Зато монаху вмѣнено было въ правило не говорить съ ними ни слова и даже не смотрѣть на подающую милостыню и не благодарить ее ³²⁾. Входить въ жилища помѣщенія мірянъ, въ особенности въ спальни, монахамъ строжайше воспрещалось, изъ опасенія встрѣтиться съ женщинами ³³⁾. Запрещалось даже идти по одной и той же дорогѣ съ женщиною, а при встрѣчѣ съ нею велѣно было сворачивать съ пути, отвернуться и выждать, пока она пройдетъ мимо.

Если такъ относился буддизмъ даже къ невиннымъ сношеніямъ съ женщиною, то можно себѣ представить, какъ сурово

²⁷⁾ Mahāparinibbana-sutta V. 23. ²⁸⁾ Mahāv. IX, 4, 2.

²⁹⁾ Id. 7. ³⁰⁾ Id. II, 36, 1 и S. B. E. XIII. p. 296. Note 1.

³¹⁾ Cullav. VIII, 5, 2.

³²⁾ Id. 1. Случай паденія вслѣдствіе пощещенія будто бы больной мірянки рассказавъ въ джатакѣ 14-й. Здѣсь же о запрещеніи входить въ комнаты мірянковъ и мірянъ.

смотрѣлъ онъ на половое сближеніе съ нею. Половой актъ, священный въ древне-индусскомъ религіозномъ ритуалѣ и въ законодательствѣ, являлся съ точки зрѣнія буддійскаго ученія объ условіяхъ возрожденія главнымъ препятствіемъ къ достиженію конечной цѣли дхаммы, освобожденія отъ личнаго бытія. Вотъ почему, если бы въ дхаммѣ имѣлось подлинное понятіе о грѣхѣ, половой актъ былъ бы для нея грѣхомъ по преимуществу. Но дхамма боролась не съ грѣхомъ, а съ заблужденіемъ сужденія, желанія и воли. и потому, съ ея точки зрѣнія, половой актъ являлся величайшимъ заблужденіемъ, крайнимъ противорѣчіемъ мудрости, опаснѣйшимъ противодѣйствіемъ выходу изъ муки бытія, ибо онъ продлялъ плѣнь въ оковахъ похоти, продлялъ потомство въ родѣ человѣческомъ, а для отдѣльной личности являлся орудіемъ кармы, поводомъ и средствомъ къ возрожденію и перевоплощенію. Половое воздержаніе, абсолютное цѣломудріе это—освобожденіе и себя, и другихъ отъ цѣпей бытія. «Отдающійся половымъ сношеніямъ», учитъ Дхаммапада, «естъ человѣкъ падшій, побѣжденный, пропащій»: если же онъ промѣнялъ прежнее цѣломудріе на эти сношенія, онъ—«низкое, заурядное созданіе; онъ лишился всего прежняго почета и уваженія, изъ мудреца сталъ безумцемъ и, какъ безумецъ, будетъ претерпѣвать подобающее ему страданіе. Глядя на столь жалкое состояніе, пусть мудрецъ отъ начала до конца крѣпко держится одинокой жизни, не предаваясь половымъ сношеніямъ. Да познаетъ онъ, что одиночество—высшее состояніе для людей благородныхъ; но пусть не превозносится онъ этимъ. воображая, что онъ-то и есть наилучшій изъ людей, хотя и несомнѣнно, что онъ близокъ къ ниббалѣ»³¹⁾).

Вотъ почему соблюденіе абсолютнаго цѣломудрія включено было въ монашескій уставъ, какъ одно изъ основныхъ правилъ; и можно сказать, что изъ всѣхъ таковыхъ именно оно соблюдалось особенно строго. Мы видѣли, какъ рано, еще при жизни Будды, пришлось сдѣлать не малыя смягченія въ правилѣ о нестяженіи; мы видѣли, сколько искусственныхъ, двусмысленныхъ послабленій вкралось въ примѣненія правила «не убій!»; но въ правилѣ о цѣломудрїи никогда никакихъ компромиссовъ и уступокъ не вносилось, какъ не была примѣняема къ нему и казуистика, разлагавшая строгость правилъ. «Монахъ, получившій посвященіе упасампады». говоритъ Ма-

³¹⁾ Dhammapada xv. 514. 823. Tisammetteyyasutta.

гаватта, «обязанъ воздерживаться отъ всякихъ половыхъ сношеній, даже съ животными. Монахъ, имѣющій половыя сношенія,—не ученикъ и не послѣдователь Сына шакьевъ. Какъ человекъ, у котораго отрѣзана голова, не можетъ прожить съ однимъ туловищемъ, такъ и монахъ, предающійся половому акту,—не ученикъ и не послѣдователь Шакьяпутты. Воздерживайтесь же отъ сего до конца жизни вашей!»³⁵⁾ Нарушенія цѣломудрія при нераскаянности считались грѣхомъ смертнымъ, а невыполненіе испытанія или наказанія, возложеннаго за этотъ грѣхъ, влекло за собою исключеніе изъ санги. Но и въ правила для мірянъ былъ включенъ пунктъ «воздержанія отъ дурного поведенія въ чувственныхъ похотяхъ», по восьми же членной формулѣ—«отъ нецѣломудреннаго поведенія». И если, соответственно общему, непринудительному характеру правилъ, для мірянъ установленныхъ, и это предписаніе не считалось безусловно обязательнымъ, то все же возможно большее приближеніе къ нему вмѣнялось въ величайшее достоинство и міряншу.

Зная трудности выполненія обѣта цѣломудрія, Готама прилагалъ особыя старанія къ огражденію своихъ учениковъ отъ опасностей его нарушенія. Неустанно взывалъ онъ: «храните добродѣтель, храните чистоту; храня и легѣя чистоту, стойте крѣпко въ поведеніи и въ дѣйствіи; берегитесь малѣйшаго проступка, ибо малѣйшій ложный шагъ ведетъ дальше и дальше (къ паденію)»³⁶⁾. «Если сердце будетъ загрязнено, ждите плохого исхода»³⁷⁾. «Влеченіе къ полу привязываетъ къ жизни; благородный же осмырлчный путь ведетъ къ уничтоженію привязанности къ жизни»³⁸⁾. Бѣгите же половыя соблазновъ! Не смотрите на соблазняющее, не внемлите блазнящему, не касайтесь его, не вспоминайте, не мечтайте о немъ!..» Такъ училъ мудрецъ, испытавшій на собѣ самомъ чары пола. Они же, ученики, слушали и слушались, и часто съ успѣхомъ выдерживали бореціе плоти, сопротивлялись искушеніямъ. Но не всегда удавалось одержать побѣду. Къ одному, покинувшему міръ³⁹⁾, пришла жена съ ребенкомъ, молила вернуть любовь ей и сыну, дразнила воспоминаніями о порывахъ страсти, старалась разжалобить видомъ осиротѣвшаго младенца... Аскетъ пребылъ непоколебимымъ, и стойкостью своею обратилъ и мо-

³⁵⁾ Mahāv. I, 72, 2.

³⁶⁾ Majjh. III, 6.

³⁷⁾ Id. 7.

³⁸⁾ Id. 9.

³⁹⁾ Therigāthā. Cāpā. 291 sqq.

лодую жену къ сокровищу цѣломудрія. Другому, еще юному, болѣе слабому, повстрѣчалась на дорогѣ брошенная имъ, ради пустыни, жена... поманила на грѣхъ... Этотъ не устоялъ, нарушилъ иноческій обѣтъ; когда же покаялся брати, Учитель повелѣлъ, чтобы, для огражденія новоначальныхъ отъ встрѣчныхъ искушеній, ихъ сопровождать въ странствіяхъ надежный товарищъ-охранитель ⁴⁰⁾. Даже вспоминать о женщинахъ воспрещалъ Будда: «знайте», грозно молвилъ онъ малодушнымъ, «что вы уже раньше изъ за женщины губили жизнь свою, уже жарились на раскаленныхъ угляхъ!.. И все—изъ за любви! Изъ за нея гибнуть члены тѣла; изъ за нея несчастье и скорбь и всѣ пять родовъ цѣпей! Презрѣніе стрѣлъ любви, что ранить тяжело такъ людей! презрѣніе и той странѣ, гдѣ править женщина людьми! презрѣніе всѣмъ существамъ, что женской власти преданы!» ⁴¹⁾. Молодого монаха, размечтавшагося «о какой-то глупой дѣвчнкѣ», онъ образумляетъ разговоромъ о томъ, какъ онъ выручилъ его изъ подобной же опасности въ одномъ изъ прежнихъ воплощеній ⁴²⁾. Чтобы спасти близкаго къ гибели, онъ иногда, если вѣрить преданіямъ, рѣшался прибѣгать къ довольно двусмысленнымъ средствамъ: такъ, когда принявшаго монашество, младшаго его брата Нанду преслѣдовали соблазнительныя мечты о его прежней подружкѣ, «сельской красавицѣ» Джанападакаляни. Готама, чтобы охладить его, возбужденіемъ ли воображенія разговоромъ, гипнотическими ли приемами или, какъ говорить джатака, просто чудесною силою, показалъ ему 500 божественныхъ дѣвъ неба 33 боговъ, въ сравненіи съ красотою коихъ земная «сельская красавица» показалась «искалѣченной, полуободранной обезьяной», и пообѣщала пылкому юношѣ обладаніе этими божественными дѣвами, если онъ будетъ вести жизнь истиннаго аскета. Юноша согласился, и въ грезахъ о будущихъ чувственныхъ наградахъ стихла земная страсть, а тѣмъ временемъ старѣйшины, архаты отрезвили его вопросомъ: «ужели на святой путь чистоты ты вступишь лишь ради загрязненія женщиною?» Устыдился юноша, ужаснулся грѣху, вооружился мечомъ усилія и достигъ святости, а затѣмъ молвилъ Возвышенному: «владыка, освобождаю тебя отъ твоего обѣщанія». Учитель же отвѣтствовалъ: «я уже

⁴⁰⁾ Mahāv. I, 78. 1—2.

⁴¹⁾ Джатака 13: сходный сюжетъ въ джатакахъ 34 и 147.

⁴²⁾ Джат. 30.

освободился отъ него съ того мига, какъ ты достигъ святости ⁴³⁾.

Но иногда блудное наважденіе и сопровождающее его злое уныніе овладѣвали монахами, словно зараза, повально; такъ будто бы случилось однажды въ обители джетаванской съ пятюстами иноковъ, которыхъ въ среднюю стражу ночи мучали сладострастные видѣнія. Учитель же, «какъ галка о снесенномъ яйцѣ, какъ самка яка о тельцѣ своемъ», заботившійся во всѣ части дня и ночи объ ученикахъ, проникъ въ тайники ихъ мыслей, тутъ же, ночью, созвалъ ихъ и предупредилъ о томъ, что «дурныя дѣла не могутъ утѣяться» и прочелъ имъ внушительное наставленіе о добродѣтели и о необходимости тушить пожаръ похоти при первой вспышкѣ, при первой же искрѣ ⁴⁴⁾... Не всѣмъ это удавалось: нѣкоторыхъ искушенія доводили до отчаянія и, чтобы отъ нихъ избавиться, иные оскопляли себя. Будда запретилъ кастрацію суровымъ приговоромъ: «безумно рѣзать тѣло, вмѣсто того, чтобы вырѣзать страсть» ⁴⁵⁾, а ещучовъ не позволилъ принимать въ общину. Но впадавшихъ въ «блудное уныніе», приводившее къ отчаянію, онъ старался ободрить, и это ему иногда, повидимому, удавалось: по крайней мѣрѣ среди учениковъ установилась вѣра въ то, что мучимыхъ похотью «Учитель спасаетъ отъ загрязненія возвѣщеніемъ имъ истины и указаніемъ путей». Искушаемыхъ приводили къ нему для исцѣленія; онъ бесѣдовалъ съ нимъ ласково, участливо: «о чемъ грустишь? отчего унываешь, отчаяваешься, монахъ? Вѣдь женщины уже и раньше доводили до загрязненія даже и совершенно чистыхъ существъ, такихъ, которые сдерживали похоть силою экстаза; какъ же не загрязнять имъ незначительныхъ, заурядныхъ людей? Безупречно чистые, высшей славы достигшіе и тѣ впадали въ позоръ; тѣмъ паче не вполне еще чистые! Или урагану, потрясающему даже гору Синеру, не развѣять кучи сухихъ листьевъ?

⁴³⁾ Джатака 182. Очень подробно изложена исторія Нанды въ Абхишикрамана-сутрѣ, гл. 56—57, pp. 369 sqq; 376 sqq. Beal; тибетская версія легенды у Rockhill. 55 и у Schiefner. Tibet. Lebensbesch. 258 ff. Въ бирманскомъ жизнеописаніи Будды тотъ же рассказъ приуроченъ къ Авандѣ: Bigandet, ch. 8, p. 175—6 éd. franç.

⁴⁴⁾ Джатаки 306; 408; 459.

⁴⁵⁾ Cullav. V. 7, 1. Случаи кастраціи были, кажется, не рѣдки и всегда, будто бы, изъ за влюбленности или непреодолимости половой страсти. S. B. E. XX, 77. Note

доказать, что «не одно мертвое тѣло противно, но и живое, что, только благодаря нарядному прикрытію, ускользаетъ отъ нашего вниманія его претящія стороны. «Вся красота—глубиною съ толщину кожи», гласила буддійская поговорка; «въ дѣйствительности тѣло есть собраніе болѣе чѣмъ 300 костей, сдерживаемыхъ 900 связками и жилами и облеченныхъ въ 900 мускуловъ, а снаружи въ оболочку влажной кутикулы, покрытой верхнею кожей, пористою, непрерывно выпускающею изъ себя извѣстныя выдѣленія. Тѣло—достояніе червей, очагъ болѣзней и рабъ всевозможныхъ страданій; изъ своихъ девяти отверстій оно непрерывно точить матерію... По нечистотѣ, зловонію и претящей злокачественности тѣло самого царя ничѣмъ не разнится отъ тѣла чандалы... Только при помощи очищенія, да омовеній, да прикрасы нарядовъ ускользаетъ отъ вниманія людей отвратительность тѣла, и только поэтому мужчины находятъ удовольствіе въ женщинахъ и женщины въ мужчинахъ. Въ дѣйствительности же здѣсь нѣтъ ни малѣйшихъ разумныхъ основаній для чего либо привлекательнаго и пріятнаго... Тѣло противно, нечисто, навозу подобно и имѣющіе очи, чтобы видѣть, презираютъ, его, и только одни безумцы тѣшатся имъ... А посему, мужи мудрые, размыслите хорошенько и вы, и сами увидите, что красота чужда тѣлу, что, мертвое ли, живое ли оно, все равно!—природа его одна и та же—гниеніе» ⁴⁹⁾. Отраженія этихъ разсужденій нерѣдки въ индической лирикѣ: такъ монахъ Нандако отвѣчаетъ одной соблазнительницѣ, указывая на тѣло: «оно позорныхъ мерзостей полно; гнилой сосудъ, прислужникъ смерти, и трижды троекратный адъ» ⁵⁰⁾. Другой пѣвецъ-подвижникъ въ нѣсколькихъ стансахъ описываетъ гнусность тѣла, «изъ грязи происшедшаго, нечистотамъ переполненнаго», и сравниваетъ его съ гнойнымъ нарывомъ или съ протухшимъ прудомъ и заканчиваетъ выводомъ, что любить его могутъ одни слѣпые безумцы ⁵¹⁾.

Столь настойчивый походъ противъ «тѣлесности» и чувственности и противъ женщины, какъ главнаго воплощенія ихъ чаръ, достоинъ тѣмъ болѣе замѣчанія, что, какъ мы убѣдились выше, ни Будда, ни правильно понимавшіе ученіе его, вовсе не стояли за крайности аскетизма и его преувеличен-

⁴⁹⁾ Visuddhi-Magga, ch. VI.

⁵⁰⁾ Theragāthā, 279.

⁵¹⁾ Id. 566—567; ep. 736.

ной напряженности предпочитали умеренный «срединный путь». Они постоянно разъясняли, что внѣшніе аскетическіе подвиги не могутъ быть самоцѣлью для мудреца и праведника ⁵²⁾; они рѣшительно осуждали поэтому крайнія подвижническія лишенія джайнъ и объявляли, что этимъ путемъ достигнуть спасенія невозможно. Но почему же въ такомъ случаѣ столь энергичный походъ противъ «тѣлесности» и тѣла? почему столь суровое отрицаніе правъ тѣла, возбужденіе такой ненависти къ нему, даже въ средѣ мірянъ? Послѣ того, что мы знаемъ о воспрещеніи въ буддизмѣ самоубійства, кастраціи, излишняго физическаго изнуренія, какъ вреднаго для здоровья, признаваемого иногда (конечно, въ популярномъ смыслѣ; за «высшее благо». ясно, что и здѣсь тѣлообузданіе, тѣлоумерщвление—не самоцѣль: «выгода и польза подвижничества—не милостыня, не честь, не слава, не возвеличеніе добродѣтели общины, не счастье самоуглубленія, не ясность знанія: непоколебимое освобожденіе духа—вотъ истинная цѣль подвижничества, его зерно (сущность) и цѣль» ⁵³⁾. «Если же не овладѣемъ тѣломъ, не овладѣемъ и духомъ» ⁵⁴⁾; овладѣть же духомъ значитъ освободить его отъ оковъ бытія. Вотъ какимъ образомъ достиженіе конечной цѣли буддійской мудрости связано съ вопросомъ объ отринутии тѣлесности и ея повелительницы-чаровницы, женщины.

И такую убѣжденною, такую жгучею была въ буддійской средѣ борьба съ послѣднею, что рефлексъ этой вражды передавался и ея жертвѣ: сама женщина признала свою «низость» сравнительно съ мужчиной, признала позорность и гнусность своей природы. Въ самомъ дѣлѣ, когда мы знаемъ, съ какимъ пренебреженіемъ, съ какою ненавистью къ ней относились, сначала трудно понять, чтѣ могло привлекать къ буддизму женщину, да еще столь сильно, какъ мы видимъ въ первыя времена жизни санги. Для этого женщинѣ надо было превозмочь свою женственность, сознать ея немощь и несовершенство, смириться, уничтожиться, а затѣмъ отречься отъ признан-

⁵²⁾ Majjh. 40, 64: „аскетизмъ, въ качествѣ самоцѣли, Возвышенный изобличалъ какъ цѣль, приносящую (человѣка), какъ съѣтъ. опутывающую сердце“. Въ 9-й рѣчи того же сборника среди четырехъ родовъ пагубной привязанности къ жизни указывается „привязанность къ аскетизму, какъ самоцѣли“.

⁵³⁾ Majjh. nik. 29 п 30.

⁵⁴⁾ Id. 36.

наго за ничтожное. И мы видимъ, что такъ въ дѣйствительности и было.

Конечно, не всегда и не исключительно по этой причинѣ стремилась буддйская женщина въ уединеніе монастыря или пустыни: конечно, бывали и другія къ тому побужденія. Во 1) мы не должны забывать общаго предрасположенія индусовъ къ подвижничеству, передававагося естественно и женскимъ душамъ. Мы знаемъ, какъ часто за браминами, свершавшими паббаджу, исходъ изъ міра, слѣдовали ихъ жены, чтобы спастись въ отшельничествѣ вмѣстѣ; и въ этомъ общественное мнѣніе не усматривало ничего двусмысленнаго, ничего предосудительнаго: то было явленіе нормальное, освященное не однимъ бытовымъ обычаемъ, но и формулами законовъ. Мы не разъ встрѣчались съ такими подвижницами въ джатакахъ, въ томъ числѣ и съ молодыми, и съ прекрасными. Подобные образцы вліяли на души, склонныя къ самоотреченію и къ отрѣшенію отъ міра, и когда волна буддизма стала широко разливаться по руслу индусской жизни, многія женщины, прикнувшія къ новому движенію, опираясь на прецеденты жень-подвижницъ въ браманической средѣ, воспламенялись желаніемъ сравняться съ ними въ этой новой области мудрости. Таково было общее побужденіе къ подвижничеству на индусской ладъ. Частные же поводы къ разрыву съ міромъ были многочисленны и разнообразны. Пѣни монахинь, искренности и наивныя, разоблачаютъ ихъ намъ съ трогательною простотою.

Многихъ гонятъ изъ міра «мученія тяжелыхъ условій жизни» ⁵⁵⁾, повидимому, трудно переносимыхъ; не даромъ слышится за-частую вопль отчаянія: «жалка, достойна сожалѣнія участь жепщины!»—настолько, что имъ, матерямъ и дѣвицамъ, будто бы перѣдко приходилось прибѣгать къ самоубійству ⁵⁶⁾. Уйти отъ такихъ мученій въ тишину отшельничества пострадавшимъ казалось заманчивою участію. Другихъ, наоборотъ, удручало сознаніе одиночества среди людей: вотъ, папримѣръ, бездѣтная, бѣдная вдова, лишенная родныхъ и друзей, семь лѣтъ, въ зной и стужу, бродить, какъ нищая, по-міру, пока, наконецъ, ее не пріютили буддйскія монахини въ своей обители ⁵⁷⁾. Вотъ служанка, которой приходится постоянно дрожать отъ страха предъ взысканіями строгой госпо-

⁵⁵⁾ Therizathā, 2.

⁵⁶⁾ Id. 216, 217.

⁵⁷⁾ Id. 122—123.

жи: для нея паббаджа—освобожденіе отъ невыносимаго ига рабства ⁵⁸⁾). Вотъ мать, доведенная почти до безумія скорбью о смерти ребенка: три года скитается она по околицамъ селеній, по кладбищамъ; въ отчаяніи рветъ на себѣ волосы, не осушаетъ глазъ, едва не умираетъ съ голода, и вдругъ встрѣчается «съ Нимъ, съ Владыкою», слышитъ его смиряющую скорби рѣчь, и духъ ея мгновенно озаряется свѣтомъ тихимъ, миръ спускается на душу. «Онъ открылъ ей истину изъ жаждости къ ней»; она становится монахиней, «и вся скорбь изсякла, истлѣла на-вѣки, ибо найдена, опознана почва, откуда бьетъ родникъ страданія» ⁵⁹⁾. «Сына и дочь (жалуется одна вдова) я узрѣла мертвыми, а мать, отца и брата я созерцала раньше на смертномъ одрѣ; на немъ же видѣла я истлѣвающими трупъ мужа и драгоценныя мнѣ тѣла моихъ дѣтокъ: одна-одинѣшенька осталась я на бѣломъ свѣтѣ и въ ужасѣ смерти обрѣла то, чего смерть объять не въ силахъ, и изъ царства смерти вышла я на святой осьмеричный путь» ⁶⁰⁾. Добродѣтельную Исидаси привели въ монастырь нелюбовь и обиды двухъ мужей, которымъ она служила вѣрой и правдой ⁶¹⁾. Упалаванну убѣждало «въ гнили прелестей похоти» развратное поведеніе придворнаго общества, гдѣ мать и дочь оспаривали другъ у друга расположеніе измѣнившаго ей мужа ⁶²⁾. Сумзутіку оттолкнулъ отъ міра недостойный любовникъ, принуждавшій ее торговать тѣломъ въ его пользу ⁶³⁾...

Но не одна нужда, не одно горе приводятъ женщину къ разрыву съ міромъ: къ тому же склоняетъ многихъ, благопріятно поставленныхъ, разочарованіе въ прелестяхъ свѣтской жизни, которыми онѣ пресытились, или суетность коихъ онѣ постепенно, а иногда и мгновенно, постигли. Поучительны признанія самихъ подвижницъ о томъ, какъ и почему произошелъ въ нихъ душевный переломъ. Вотъ что повѣствуетъ о себѣ, наприимѣръ, нѣкая Анонама (конечно, какъ полагается, въ стихотворныхъ шлокахъ): «изъ гордаго рода происходила я; высокорожденною была я и красивою, украшенною молодостью, богатствомъ и роскошью; и рано стали свататься за меня храбрые княжичи; искали руки моей сыновья богатей;

⁵⁸⁾ Id. 236.

⁵⁹⁾ Id. 133—138; стр. 7, гдѣ Сундари рассказываетъ объ утратѣ семи дѣтей.

⁶⁰⁾ Id. 219—222, пѣснь Кизагатами.

⁶¹⁾ Id. 400 sqq.—дѣлая поэма.

⁶²⁾ Id. 224 sqq.

⁶³⁾ Id. 23—24.

пословъ за послами слали юноши къ отцу моему, прося у него «лучшую изъ дѣвъ, обѣщая заплатить за нее золотомъ, по вѣсу ея». Но вотъ однажды повстрѣчала она «Верховнаго побѣдителя, мѣрь превозможнаго, высшаго изъ людей», припала къ ногамъ его и сѣла въ сторонкѣ смиренно послушать рѣчей его. И онъ открылъ ей истину «изъ жалости къ ней»; и, не сходя съ мѣста, исцѣлѣла она духомъ и, съ обритою головою, какъ неприютная странница, пошла по-міру, отрѣшившись отъ родныхъ и родины ⁶⁴⁾. А вотъ разсказъ другой счастливицы, Суджаты: «въ шелковыхъ одеждахъ, умощенная благовоніями, убранная цвѣтами, увѣшанная драгоценностями, толпою прислужницъ окруженная, съ запасомъ риса и прохладнаго молока, сладкихъ печеній и свѣжихъ овощей, ѣхала я изъ дому на веселый праздникъ, устроенный въ паркѣ. И послѣ многихъ танцевъ и игръ, навеселившись вдоволь, на обратномъ пути увидала на опушкѣ лѣса монастырь, изъ любопытства зашла въ него, и тамъ застала Просвѣтителя міра, поклонилась ему, присѣла... А Онъ, царь сердецѣдцевъ, открылъ мнѣ истину изъ сожалѣнія ко мнѣ. И поняла я сразу святое слово мыслителя, основательно постигла его и тутъ же овладѣла вѣчнымъ, чистымъ счастьемъ и, внутренне просвѣтлѣвшая, покинула домъ и родину» ⁶⁵⁾. Въ обоихъ случаяхъ рѣшающую роль, очевидно, сыграло исключительное по силѣ вліяніе самого Будды. Но тамъ, гдѣ душа была подготовлена къ перелому, нерѣдко оказывалось достаточнымъ и самыхъ заурядныхъ проповѣдниковъ дхаммы: добросовѣстную, усердную къ домашнимъ трудамъ хозяйку Сакулу впервые изъ устъ прохожаго монаха услышанная «благая вѣсть» «о безсуетномъ, вѣчномъ, чистомъ царствѣ» заставляеть покинуть «дочь, сына, переполненныя хлѣбомъ житницы, ярко-сверкающее золото» и превратиться въ нищенствующую монахиню ⁶⁶⁾. Другая мать семейства, вскормившая и выростившая десять дѣтей, встрѣчается, уже въ пожиломъ возрастѣ, съ какою-то монахиней, слушаетъ внушеніе о происхожденіи, неустойчивости и гибели всего сущаго, и безъ борьбы, даже не озираясь на тѣхъ, кому отдана была цѣлая жизньъ, уходитъ въ неприютную паббаджу ⁶⁷⁾.

Натурамъ болѣе вдумчивымъ, мистически и аскетически

⁶⁴⁾ Id. 151—156.

⁶⁵⁾ Id. 145—150.

⁶⁶⁾ Id. 97 sqq.

⁶⁷⁾ Id. 102 sqq.

настроеннымъ, не требовалось даже зауряднаго поученія со стороны: просвѣтленіе иногда приходило само собою, въ уединеніи, въ сосредоточенной думѣ о смыслѣ жизни или подъ вліяніемъ какого-либо особо сильнаго впечатленія. Вотъ примѣръ такого обращенія, а вмѣстѣ съ тѣмъ и того лирическаго творчества, образцы коего собраны въ Теригатѣ:

„У ручейка сидѣла я
И созерцала, какъ струя
Съ вершинъ бѣжитъ и мчится прочь,
На мигъ сверкаетъ и пропадетъ..
И сердца страстнаго порывъ
Сдержала сразу я, точь въ точь.
Какъ всадникъ рѣваго ковы.
И келья привала меня;
Зажгла свѣтильничъ на всю ночь;
Но былъ фитиль въ немъ коротокъ,
Погасъ мгновенно огонекъ..
И вотъ, во тьмѣ, мой духъ постигъ,
Что жизнь моя— короткий мигъ;
Какъ этотъ свѣтъ, какъ та струя,
Обманъ—весь призракъ бытія“⁶⁸⁾.

У характеровъ иного рода, у натуръ порывистыхъ и страстныхъ могучимъ двигателемъ въ сторону міроотрѣшенія и самоотреченія являлось разочарованіе въ чувствѣхъ и чувственности. Такъ одна неизвѣстная поэтесса жалуется:

„Въ сѣтяхъ у необузданныхъ страстей
Душевнаго я мира не нашла;
Безъ отклика, безъ помощи друзей
Въ отчаяньи до кельи добрела
И ей повѣдала печаль свою..
О, пусть и нынѣ я все одинока!
Но внутреннее просвѣтляло око,
Но сердце обновилось чистотой,
И чутокъ слухъ, и на душѣ покой“⁶⁹⁾.

Другая, Сиха, подробно повѣствуетъ, какъ терзаемая ненасытностью желаній и погонею за наслажденіями, она нигдѣ не обрѣтала удовлетворенія и не могла залить тоски сердца потоками страстныхъ волненій; какъ, поблѣднѣвшая, изнемогающая, семь лѣтъ провела она въ мучительной внутренней борьбѣ и рѣшивши, что «лучше повѣситься, чѣмъ жить грѣш-

⁶⁸⁾ Therigathā, 114—116.

⁶⁹⁾ Id. 69—70.

нипею среди людей», уже набросила на шею петлю, когда на нее внезапно снизошло «просвѣтлѣніе» и «исцѣлѣло ея больное сердце» ⁷⁰⁾.

Достоинво замѣчанія обиліе блестящихъ по красотѣ, а иногда и по умственному развитію гетеръ ⁷¹⁾, преобразившихся въ подвижницъ подъ вліяніемъ буддизма. Самая извѣстная изъ нихъ, Амбапали, слава которой гремѣла по всей сѣверной Индіи, красавица, засыпанная золотомъ и драгоценными камнями, владѣтельница обширныхъ помѣстій, не уступавшая въ роскоши и надменности извѣстнымъ въ обонхъ отношеніяхъ личавійскимъ князьямъ и даже будто бы увеличавшая процвѣтаніе города Весали своимъ пребываніемъ въ немъ ⁷²⁾,—она, какъ мы увидимъ ниже, въ предсмертные дни Будды пожелала увидать его и съ цѣлымъ поѣздомъ блестящихъ колесницъ отправилась въ Котигама, послушать его рѣчей, пригласила его съ братіей на слѣдующій день къ себѣ, угощала ихъ, сама служила имъ и жадно выпjala поученію, а на прощаньи подарила сангѣ свою роскошную виллу и окружавшій ее паркъ ⁷³⁾. Мы не знаемъ немедленно ли послѣ этого завершилось ея обращеніе; но въ сборникѣ пѣсень буддійскихъ монахинь мы встрѣчаемъ ее уже состарившейся, бросившей всю мірскую суету и декламирующей о ничтожествѣ тѣлесной красоты ⁷⁴⁾. Другая гетера Вимала вспоминаетъ, какъ прежде, «сіяющая красотой, опьяняющая прелестями,

⁷⁰⁾ Id. 77—81.

⁷¹⁾ Объ этихъ „подругахъ великосвѣтской общительности“ см. Vâtsuânâ. Kâmasûtra ed. Durgâprasâda. 1891. 2 изд. 1892, I, 1 adh., 4; и въ особенноти 6-я отдѣлъ, §§ 30—58. (Англійскій переводъ Камасутры изданъ въ Бенаресѣ въ 1883 г.; французскій Ламересса—Paris 1891 и Liseux—Paris 1885; вѣмецкій Rich. Schmidt'a Leipzig, 1-е изд. 1897, 2-е 1900, 3-е 1907 г.). Не только „теоретики искусства любви“ (объ этихъ довольно многочисленныхъ писателяхъ см. очеркъ Die erotische Literatur im Sanskrit у R. Schmidt. Beiträge zur indischen Erotik), но и шастры законовъ ставили гетеръ на первомъ мѣстѣ въ ряду женщинъ вольнаго поведенія—Колоритное описаніе уличныхъ блудницъ—въ Therigâthâ, 267 sqq. и 459 sqq.: обвитыя шелковыми украшеніями, въ вѣскахъ изъ цвѣтовъ, со щеками, ярко разрумяненными савдаломъ и ногами, выкрашенными въ розовый цвѣтъ, шелкая изящными туфлями, онѣ пляшутъ подъ звуки лютни на улицахъ, а иногда врываются даже въ жилища монаховъ.

⁷²⁾ Mahāv. VIII. 1. I. Bigandet ch. 9, p. 183.

⁷³⁾ Mahāv. VI, 30; Mahâparin. sutta, II, 16 sqq. ср. Fa-Hien. ch. 25.

⁷⁴⁾ Длинный гимнъ на эту тему—Therig. 252—270.

избалованная счастьемъ и одуревшая тщеславіемъ, полная молодости и страсти. она смѣялась падо всѣмъ; какъ рядила, какъ румянила свое тѣло для привлеченія безумцевъ; какъ, хитре рыбакова и охотника, закидывала удочки и разставляла силки соблазна, виртуозная въ искусствѣ сладострастія, надъ всѣми глумящаяся, все въ насмѣшку обращающая... И вотъ теперь, довольствуясь крохами, брошенными въ нищенскую чашу, обритуя. прикрытая желтымъ рубищемъ, сидитъ она подъ тѣнью дерева, потонувшая въ созерпаніи. ото всего отрѣшпвшаяся, но блаженная, и шепчетъ: «отброшена вся суета: всѣ радости людей, боговъ, желанья всѣ, вся жизни ложь,—минуло все, исчезло все! внѣ плоти я! угасла я!» ⁷⁵).

Для уясненія свойствъ буддійскаго самосознанія характерно то, что въ признаніяхъ этихъ бывшихъ соблазнительницъ-грѣшницъ лишь очень рѣдко и слабо звучитъ мотивъ сознанія грѣховности прежняго поведенія, какъ, напримѣръ, у той, что хотѣла «лучше повѣситься, чѣмъ продолжать жить грѣшницею». Религіознаго пробужденія въ нихъ не видно; въ религіозномъ смыслѣ онѣ остаются невѣрующими и вераскаянными: такъ одна изъ этихъ блудницъ, ставшая подвижницею-отшельницею, вспоминая прежнюю жизнь, льетъ не слезы покаянія, а саркастически фрондируетъ: «пусть другіе восхищаются служеніемъ тѣламъ небеснымъ! пусть, за немѣніемъ истиннаго знанія, выдумываютъ себѣ безумцы покаяныя и искупительныя жертвы! я же чту Пробужденнаго, вышшаго владыку; я свободна отъ всякаго горя» ⁷⁶). Преобладающимъ поводомъ обратиться на путь подвижническій является пресыщеніе суетною жизнью и разочарованіе въ привлекательности чувственныхъ наслажденій: «изъ-за отвращенія къ скорби міра стала я нищею», говоритъ «свѣтлорусая Бхадда» ⁷⁷). Энергичный протестъ противъ «тѣлесности», исходившій изъ мужской среды, передавался особенно интенсивно именно тѣмъ женщинамъ, которыя являлись преимущественнымъ во площеніемъ тѣлеснаго соблазна. И вотъ жрицы красоты развѣпчиваютъ красоту, соблазнительницы прелестями тѣла обличаютъ его претяція стороны. пособницы Мары въ искушеніяхъ отказываются отъ оболещеній чарами любви и чувственности. Вотъ нѣсколько искреннихъ признаній на эту тему

⁷⁵) Id. 72--76; ср. 25—26, куртизанки Алдаками.

⁷⁶) Id. 143. ⁷⁷) Id. 66.

ярко характеризующихъ не только разочарованіе женскихъ душъ въ суетѣ жизни, но и типы того нравственнаго и духовнаго идеала, который долженъ имъ замѣнить покинутое при выходѣ изъ міра.

«Созерцай, Нанда, хилое, одутливое, истлѣвающее тѣло! проникайся ужасомъ, и имъ оздоровляй сердце, и достигай того, что нѣкогда, нигдѣ, нѣкого не вводитъ въ соблазнъ: и если будешь мужественной, если станешь чистой, прохладу обрѣтешь ты и угаснешь въ мирѣ» ⁷⁸). А вотъ дочь и мать бесѣдуютъ о томъ же: «не забывай (говоритъ первая), что тѣло гибнетъ, хоть льнемъ къ нему безумно мы; жди терпѣливо смерти тѣла. сознательно. благоразумно!» а мать добавляетъ про себя: «тебѣ столь дорогую плоть внизъ, отъ чела и до подошвъ, вверхъ отъ подошвы до чела, внимательнымъ окни ты взоромъ, и узришь ты, что все оно полно зловоніемъ и гнилью. Вотъ въ этомъ созерцаньи строгомъ исчезла чувственность моя, сгорѣли похоти и страсти, угасла плоть, прахомъ я, свободна духомъ стала я» ⁷⁹). А другая прозрѣвшая грѣшница откликается: «На тѣло такъ взирала я, упорно, долго, день за днемъ; и, наконецъ, прониклась вся я отвращеніемъ къ нему; я поняла теперь его; оно претитъ глубоко мнѣ; чиста, свободна я теперь: угасла я, остыла я!» ⁸⁰). И подѣ влияніемъ этихъ впечатлѣній рѣзко мѣняются отношенія женщины къ красотѣ и къ любви. Бывшая бенаресская гетера Адхаками, «за улыбку которой платили цѣлыя сокровища», восклицаетъ: «претитъ мнѣ красота моя! Я отреклась отъ красоты! О, еслибъ нѣкогда, нигдѣ не возродиться снова мнѣ!» ⁸¹). Другая отвѣчаетъ искустителю:

„Я отрѣшилась отъ любви.
Что ты зовешь любви усадой.
Полно мученьемъ, не отрадой.
Умолкли страстные влеченья:
Туманъ разсѣялся ночью:
Я не боюсь искушенья;
Нѣтъ власти смерти надо мной“ ⁸²).

А вотъ другой діалогъ молодой отшельницы съ духомъ зла:

Искуститель: „Зачѣмъ не любишь жизни ты?
Живущему къ ней льнуть отрадно:

⁷⁸) Id. 19—20.

⁷⁹) Id. 33—34.

⁸⁰) Id. 54—86.

⁸¹) Id. 26.

⁸²) Id. 140—142; то же—55—59.

Вкушай любви восторги жадно
Въ расцвѣтъ юной красоты!
Покаясь успеешь ты.

Уначала: Нѣтъ, лживой рѣчи вы не вѣрите!
Не къ жизни люди льнутъ, а къ смерти
Нѣтъ, эта жизнь—не храмъ свободы!
Она—тюрьмы угрюмой своды:
Подъ грезой жизни обаянья
Объемлемъ мы одно страданье.
Ты, благородныхъ шакеевъ сынъ,
Ты истину открылъ одинъ.
Какъ намъ обманъ отбросить прочь,
Какъ жакду жизни превозмочь“⁸³⁾.

Но быть можетъ, опаснѣе самого Мары были юнымъ отшельницамъ человѣческіе соблазнители, нарушавшіе перѣдко ихъ узлненіе⁸⁴⁾: однако и ихъ пылкіе призывы онѣ умѣли охлаждать суровымъ назиданіями дхаммы. Одинъ влюбленный юноша обращается къ молодой подвижницѣ съ такою рѣчью:

„Ты молода, ты такъ безгрѣшна!
Зачѣмъ въ пустынь неутѣшно
Подъ желтой рясой вянешь ты?
Взгляни, какъ яркіе цвѣты
Покрыли травы и кусты;
Благоухаетъ, зеленѣетъ
Весь лѣсъ, и вѣжный вѣтеръ вѣетъ;
Цвѣтеть весна: поетъ весна;
Къ блаженству манить насъ она“.

А если робкое сердце страшится «любви свободнаго порыва»,—стѣдуетъ только молвить слово, и цѣломудренную красавицу ждетъ семейная жизнь, домъ-полная чапа и священное ложе супруги-хозяйки... Чтобы склонить неумолимую, онѣ шепчетъ страстныя рѣчи о своей любви, о ея красотѣ: въ своей легкой, желтой одеждѣ она—точно золотая статуя подъ тѣнью деревьевъ, что солнечныи лучъ, проскользнувшій сквозь заросли лѣсныхъ; но солнца дороже, цѣлаго міра дороже ему ея милый взоръ, «такой усталый, истомленный»... И что же отвѣчаетъ ему она:

„Умолкни, взоръ твой ослѣпленъ:
Того, что есть, не видитъ онъ:

⁸³⁾ Id. 190—192

⁸⁴⁾ Случаи насилванія монахинь такими гуляками упоминаются въ Чуллаваггѣ.

Гдѣ красота? гдѣ наслажденье?
Передъ тобою смерть и тлѣнье:
Тѣлесный образъ мой — лишь прахъ!

Она рисуешь ему картину обветшанія, умирающаго, разложенія своего тѣла, а когда онъ, не слушая, продолжаетъ твердить о престолахъ «ея усталыхъ, томныхъ глазъ, забыть которыхъ онъ не въ силахъ», она вырываетъ одишь изъ нихъ и протягиваетъ его ему со словами:

„Безумецъ, жертва ослѣпленья,
Прозри! вотъ средство исцѣленья,
Вотъ твой соблазвъ: познай его!
Я-жъ буду счастлива глубоко
И тѣмъ однимъ, что это око
Не соблазнить ужъ никого“.
И палъ предъ нею онъ, рыдая:
„Прости мой грѣхъ, прости, святая!
Не смѣю на тебя взглянуть.
Веди меня на правый путь!
А Ты, подавшій всемъ прозрѣнье.
Подай ей, чистой, исцѣленье!“⁸⁵⁾

Такими геройскими усиліями пыталась буддѣйская женщина опровергнуть основное предубѣжденіе противъ принятія ея въ сонмъ праведныхъ; свидѣтельствуя о своемъ «глубокомъ отвращеніи ко всемъ свѣтскимъ наслажденіямъ», о своемъ ужасѣ передъ похотью тѣлесной и о своей готовности «распятъ чувственность», она взываетъ «считать ее не за женщину, а за подвижницу»⁸⁶⁾.

И все же эти пылкіе порывы къ подвижничеству не встрѣчали желаннаго отклика въ холодномъ умѣ Будды. Слишкомъ предубѣжденный противъ женской природы, онъ не вѣрилъ въ возможность широкаго успѣха женщины въ борьбѣ со страстями и мірскими соблазнами. Скорѣе, думалъ онъ, вступленіе ихъ въ общину или даже хотя бы до нѣкоторой степени приближеніе ихъ ней, внесетъ деморализующій элементъ въ

⁸⁵⁾ Поэма о Субхѣ, лѣсовой отшельницѣ, въ Тригатахъ, 366—399. Въ Самюттанникахъ. Vol. IV, p. 163—171, также говорится: „лучше выжечь себя глаза раскаленною сталью, чѣмъ прильпяться къ видимому. Но что раскаленная сталь! Надо думать: „преходяще око; проходяще (все) видимое“.

⁸⁶⁾ Пѣснь Субхи, дочери ювелира, обращенная къ роднымъ, отговаривавшимъ ее отъ нелюбимой жизни: Therig., 333—365.

монашескую среду. Вот почему онъ упорно отклонялъ просьбы объ учрежденіи женскаго иночества, хотя потребность въ послѣднемъ обнаружилась очень рано и столь настойчиво, что въ концѣ концовъ пришлось уступить. Случилось это тогда, когда ходатайство объ учрежденіи женскаго иночества взяла на себя пріемная мать и воспитательница Готама, Магапраджанати Готама. Трижды молила она объ этомъ своего бывшаго питомца; трижды получала отказъ; а затѣмъ, самовольно обрѣзавши себѣ волосы и облекшись въ монашеское, оранжеваго цвѣта платье, вмѣстѣ съ нѣсколькими другими женщинами изъ клана шакьевъ стала въ Весали у входа въ домъ, гдѣ тогда пребывалъ Благословенный и, «неподвижная, запыленная, съ опухшими отъ ходьбы ногами, вся въ слезахъ, неутѣшная въ скорби», рѣшилась ждать свиданія и новой бесѣды съ нимъ. Увидалъ ее Ананда, едва могъ узнать ее; спросилъ о причинѣ такого явленія царственной старицы и сталъ уговаривать Учителя разрѣшить женщинамъ исполнить столь для нихъ желательное. Но и его троскратная просьба осталась безуспѣшной. Тогда достопочтенный повелъ дѣло съ другого конца: «способны ли, владыко, женщины (спросилъ онъ), если онѣ покинутъ домашнюю жизнь и вступятъ въ паббаджу, подѣ ученіе и дисциплину Благословеннаго, осуществить плодъ перваго обращенія или втораго пути или третьаго пути архатства?»—«Да, Ананда», принужденъ былъ отвѣтить Учитель.— «А если такъ, владыко, то было бы хорошо, чтобы ради той, которая оказала великія услуги Благословенному, какъ тетка и мамка, вскормившая его своею грудью послѣ смерти его матери, женщинамъ было дозволено покидать домашній образъ жизни и вступать въ бездомный, подѣ начало ученія и дисциплины Благословеннаго». Чувство благодарности пересилило въ Буддѣ тактическія соображенія и онъ вымолвилъ: «скажи же ей, что если она приметъ на себя выполненіе восьми главныхъ правилъ, это зачтется ей какъ посвященіе». Условіе было съ восторгомъ принято, обѣтъ произнесенъ, и Магапраджанати стала первой инокиней, якобы принявшей упасампаду⁹⁷⁾. Но когда Ананда доложилъ о свершившемся фактѣ Учителю, этотъ произнесъ знаменательныя слова: «если бы, Ананда, женщины не получили этого дозволенія, тогда чистая дхамма

⁹⁷⁾ Cullav. X, 1, 1—6; Bigandet, ch. 9. Rockhill, 58, 60 sq. Schiefner. 267 ff.

просуществовала бы долго, тогда благородный законъ продержался бы 1000 лѣтъ; теперь же, когда женщины получили это дозволеніе, онъ простоятъ только 500 лѣтъ; ибо какъ домъ, въ коихъ много женщинъ, но мало мужей, легко подвергаются насилию грабителей, точно такъ же, Ананда, не можетъ долго длиться и та вѣра, въ которой, при какомъ бы то ни было ученіи и при любой дисциплинѣ, женщинамъ дозволяется изъ домашней жизни переходить въ бездомное существованіе... И вотъ почему, подобно человѣку предусмотрительному, заключающему большой водоемъ въ такую ограду, выше коей не должна подниматься вода, такъ и я, ради предупрежденія (злоупотребленій), основоположилъ восемь главныхъ правилъ для для монахинь, которыхъ онѣ во всю жизнь свою переступать не должны» ⁸⁸).

Эта атта-гарудхамма, это осьмеричное правило гласило: «1) биккуня (монахиня), хотя бы и столѣтняго возраста, должна вставать въ присутствіи монаха, правильно посвященнаго, привѣтствовать его, кланяться и справлять всѣ приличествующіе знаки почтенія; 2) биккуня не должна проводить дождливой поры года въ округѣ, гдѣ не имѣется монаховъ; 3) каждыя полмѣсяца биккуня должна узнавать отъ санги двѣ вещи: число, на которое приходится справленіе упасаты, и когда явится къ инокинямъ монахъ для увѣщанія; 4) по окончаніи періода вассы, биккуня должны справлять паварану (опросъ о проступкахъ) предъ обѣими сангами, мужскою и женскою, касательно того, что было предосудительнаго видѣно, слышано или заподозрѣно; 5) биккуня, впавшая въ тяжкій проступокъ, должна подвергнуться дисциплинѣ манатты предъ обѣими сангами; 6) когда биккуня, въ качествѣ послушницы, будетъ явлена въ шести правилахъ ⁸⁹), она можетъ просить о посвященіи упасампады у обѣихъ сангъ; 7) ни подъ какимъ предлогомъ биккуня не должна оказывать пренебреженія монаху или поносить его; 8) запрещается оффиціальное (публичное) увѣщаніе монахинями монаховъ; обратное же увѣщаніе монахами монахинь не воспрещается» ⁹⁰).

⁸⁸) Id. *ibid.* 6.

⁸⁹) „Шесть правилъ для вновь принимаемыхъ“ перечислены въ Bhikkhuni-Vibhanga, въ разрядѣ пачиттій LXIII—LXVII; ср. извлеченіе изъ Bhikkhuni-pātimokkha въ приложеніи къ Пратимокша-суттѣ Мианава, стр. 109 и 107—8.

⁹⁰) Cullav. XI, 1, 4.

И обстоятельства, вызвавши разрѣшеніе женскаго иночества, и эти «предупредительныя» правила и, болѣе всего, сейчасъ приведенное предсказаніе Готамы не оставляютъ сомнѣнія въ томъ, что разрѣшеніе на «выполненіе желанія женщинъ» дано имъ было нѣ-хотя и противъ воли. И это еще разъ обличаетъ непригодность буддизма стать системой всеобщепримѣнимою⁹¹⁾, универсальною. Тепденцію эту мы отмѣтили въ немъ уже и раньше, по поводу разныхъ стѣсненій, вoadвигнутыхъ имъ при вступленіи въ сангу такихъ разрядовъ лицъ, какъ подневольные, служилые люди, должники, больные, калѣки, престарѣлые и т. д. Но то все были исключенія малочисленные; здѣсь же встрѣчаемся съ желаніемъ вычеркнуть сразу если не изъ Церкви, невозможной въ буддизмъ, то все же изъ сообщества мудрыхъ и праведныхъ, цѣлую половину человеческого рода, несмотря на только что слышанное нами признаніе способности ея представительницъ достигать мудрости и святости. Съ особою ясностью выступаетъ здѣсь хладнокровное ограниченіе избранныхъ малымъ количествомъ, убѣжденное исповѣданіе мнѣнія, не разъ повторявшагося Буддою: «спасеніе и мудрость—для немногихъ». Онъ, котораго женщины, какъ мы отъ нихъ слышали, любили прославлять за жалость къ нимъ, былъ на самомъ дѣлѣ настолько мало жалостливъ, что уже одинъ фактъ отверженія имъ и униженія женской половины человеческого рода долженъ въ значительной степени сбавить приписываемую буддизму жалостливость ко *всѣмъ* созданіямъ. Если, несмотря на это, онъ все же разрѣшилъ учрежденіе женской общины, то сдѣлалъ это не по мотиву сожалѣнія и состраданія, а въ-за практическихъ расчетовъ организатора-дѣльца, привыкшаго считаться съ общественнымъ настроеніемъ и уступать ему тамъ, гдѣ, въ против-

⁹¹⁾ Сознаніе этого есть и у самихъ необуддистовъ, восточныхъ по крайней мѣрѣ: такъ, по поводу возраженія, что буддизмъ не способенъ стать всемірною религіею потому, что онъ требуетъ отъ «вѣрныхъ» монашества, а если бы всѣ стали монахами, дѣторожденіе прекратилось бы, —находимъ слѣдующій отвѣтъ въ книгѣ „Современный буддизмъ“ Phra-khlang'a (казначей) короля сіамскаго, приводимой у Alabaster. Wheel of the Law, p. 19 sqq: „да Будда никогда и не училъ, что его религія должна стать всемірною. Онъ былъ только мимолетнымъ, проходящимъ лучемъ свѣта, указующимъ путь истины; его религія была то же, что камень, брошенный въ лужу, закрытую водорослями: онъ произвелъ пресвѣтъ, въ которомъ вскрылась чистая вода; по сила размаха скоро пачезала, и травы схова закрыли поверхность воды“.

номъ случаѣ, его собственному творенію грозили народное недовольство, противодѣйствіе или же перевѣсъ инославія. Не изъ деликатности передъ воспитательницею своею, а потому, что онъ видѣлъ въ ней выраженіе потребности женской души на единеніе съ сангою, потребности, которая, оставленная неудовлетворенной, могла бы повредить его дѣлу, онъ согласился исполнить «желаніе женщины», не перемѣнивши дурного мнѣнія о нихъ; махнувъ рукой на далекое будущее, онъ, ради успѣха въ ближайшее время, далъ свое согласіе на опасное, по его убѣжденію, нововведеніе, но постарался все же урѣзать и ограничить его, насколько можно, правилами, «предупреждающими» ало надѣленія женщины духовными правами.

Эта тормозящая тактика сквозить во всемъ развитіи женскаго иночества въ противоположность усилямъ женщины отвоевать себѣ какія-ни-на-есть права въ духовномъ общежитіи. Не успѣла Магапраджаната объявить единомышленницамъ изъ клана шакьевъ о своемъ посвященіи, какъ она, опять при содѣйствіи Ананды, стала хлопотать о томъ же и за нихъ; а ихъ было много, преимущественно родственницы да свойственницы самого Будды, да знатныя дамы изъ Капилавасту и окрестностей столицы шакьевъ; среди нихъ, послѣ безуспѣшныхъ попытокъ вернуть къ себѣ мужа, оказалась и жена Будды Яшодхара ⁹²⁾. При такомъ составѣ просящихъ трудно было отказать въ исполненіи ихъ просьбы, и онъ разрѣшилъ женщинамъ получать посвященіе упасампады отъ монаховъ ⁹³⁾. Но едва сподобившись посвященія, онъ уже хлопочуть о томъ, чтобы правило о пріѣтствіи и выраженія знаковъ почтенія къ старшимъ было распространено и на монаховъ по отношенію къ достойнымъ монахинямъ. Готама, вопреки обыкновенію, даже вышелъ изъ себя отъ столь дерзкой просьбы: «невозможно, Апанда, непозволительно было бы съ моей стороны дать такое приказаніе: даже учителя дурныхъ доктринъ не дозволяютъ такого обращенія съ женщинами; тѣмъ менѣе можетъ это быть допущено Татагатою». И тотчасъ же редактировалъ правило: «вы не должны, монахи, склоняться предъ женщинами, ни вставать въ ихъ присутствіи, ни протягивать къ нимъ сложенныхъ рукъ, ни выполнять предъ ними какихъ-

⁹²⁾ Bigandet. Ch. IX, p. 195 франц. пер.; Rockhill. Life of Buddha, 36 стр.; 62 по Дувльв; Schiefner. Tibet. Lebensbeschreibung. 265 и 268.

⁹³⁾ Cullav. X, 2.

либо обязанностей младшаго къ старшему» ⁹⁴). Тогда Мага-праджапати просила разъяснить, какъ поступать съ правиломъ для монахинь, примѣнимымъ и къ монахамъ, и какъ съ непримѣнимымъ къ нимъ? Отвѣтъ былъ: «исполнять первое такъ же, какъ велѣно монахамъ, а второе согласно съ его сущностью и смысломъ» ⁹⁵).

Добившись правъ на установленіе иноческой дисциплины, женщины не замедлили просьбами о предоставленіи имъ права и на овладѣніе догмой ученія. Праджапати настаиваетъ преподать ей доктрину дхаммы въ отвлеченномъ видѣ, не въ при-мѣненіи къ практическимъ потребностямъ отдѣльнаго лица, а теоретически, принципиально, «дабы затѣмъ можно было, на-единѣ размышляя о ней, готовиться къ архатству», къ святости. Этотъ плохо замаскированный подступъ женщинъ проникнуть не только въ область нравственного подвижничества, но и въ высшую сферу экстазовъ и созерцаній, Готама отпарировалъ преподаваніемъ сущности мудрости въ очень неопредѣленныхъ чертахъ и съ тенденціей какъ разъ не въ ту сторону, которой добивались, въ сторону практическую. Вотъ этотъ уклончивый отвѣтъ, закрывающій женщинамъ доступъ въ вершины буддійскаго доктринальнаго «просвѣтлѣнія»: «относительно всѣхъ ученій, о которыхъ тебѣ будетъ ясно, что онѣ ведутъ къ миру, а не къ страсти, къ почтительности, а не къ гордости, къ желанію малого, а не многого, къ уединенію, а не къ любви къ обществу, къ усердію, а не къ лѣни, къ согласію, а не къ ссорамъ,—относительно всѣхъ такихъ ученій мы можемъ быть увѣрены, что это и есть Дхамма, это и есть Виная, это и есть ученіе Учителя» ⁹⁶). Изъ этихъ директивъ ясно, что вниманіе и усердіе женщинъ, даже вступившихъ въ иночество, должно направляться не въ область умозрительныхъ, догматическихъ интересовъ, а въ область пракческаго, нравственнаго совершенствованія. Это совсѣмъ не то, что рекомендуется членамъ мужской общины; это, наоборотъ, напоминаетъ совѣты мирянамъ. Женщина, конечно, подчинилась и этому ограниченію.

Оставалось испробовать претензію на равноправіе при отправленіи обрядовъ въ буддійскомъ слабомъ подобіи культа. Сначала монахини не справляли патимокки; но скоро стали просить разрѣшить имъ читать ее. Будда разрѣшилъ, но приказалъ, чтобы текстъ читали не сами монахини, а монахи. Но

⁹⁴) Id. 3.

⁹⁵) Id. 4.

⁹⁶) Id. 5.

противъ этого возстала негодующая молва народная: «это ихъ жены, ихъ любовницы; вотъ когда позабавятся они вмѣстѣ!» Тотчасъ же послѣдовала отмѣна чтеній монахами въ женскихъ обителяхъ: «пусть монахиня сами читаютъ Патимокку». Но онѣ не знали, какъ надо читать; научать пришлось все таки мужчинамъ. Далѣе: не введена была исповѣдь среди женщинъ; пришлось научить и ей, а выслушивать исповѣдующихся—все же монахамъ. Толпа злословила и по этому поводу, и вотъ исповѣдниковъ замѣнили исповѣдницами изъ достойныхъ и старѣйшихъ «сестеръ»⁹⁷⁾. Тѣмъ же порядкомъ отвоевали себѣ женщины право совершать «дисциплинарные процессы», разслѣдованіе проступковъ и постановленіе приговоровъ о провинившихся.

Вмѣшательство мужского элемента въ жизнь женскихъ обителей такимъ образомъ само собою, хотя и противъ воли организатора, было устранено; оно удержалось лишь въ одномъ пунктѣ, пряминительно къ наученію въ Винаѣ. Несмотря на приведенное первоначальное отклоненіе Готамю женщинъ отъ сосредоточенія на доктринальныхъ вопросахъ, разрѣшеніе монахинямъ нѣкоторыхъ официальныхъ функций дѣлало необходимымъ точное знакомство съ Винаей; а между тѣмъ инокини сознавали, что «тяжело женщинаѣ запоминать ее, тяжело и лѣтъ по семи слѣдовать за Благословеннымъ ради изученія ея». И вотъ достойнымъ, надежнымъ монахамъ, особо избраннымъ, и по очереди между таковыми, предписано было справлять наставленіе къ уразумѣнію Винаи въ женскихъ обителяхъ⁹⁸⁾. Сверхъ того, установлено, чтобы такъ называемое «увѣщаніе», то, есть наставленіе о покаяніи въ проступкахъ и о правильномъ житіи, вѣрялось такъ же особо для того сангою выбираемымъ монахамъ⁹⁹⁾. По поводу послѣдняго постановленія еще разъ обнаружилось съ мужской стороны пренебреженіе къ женщинамъ, а съ женской нежеланіе быть подъ началомъ мужчинъ: такъ нѣкоторые «братья» отказывались принимать обязанности увѣщателя подъ разными предлогами: болѣзни, пребыванія, «въ джунгль» и даже подъ предлогомъ собственной ограниченности¹⁰⁰⁾; съ другой стороны «сестры» отказывались ходить на увѣщанія или жаловались, что тако-

⁹⁷⁾ Id. 6. ⁹⁸⁾ Id. 8. ⁹⁹⁾ Cullav. X, 9, 3 sqq.

¹⁰⁰⁾ „Я глупъ, сестрица; какъ же я могу исполнять обязанности увѣщателя?“ говорилъ одинъ простецъ или хитрецъ по этому поводу, Cullav. X, 9, 5.

вья ведутся безъ достаточныхъ причинъ и основаній ¹⁰¹). Эти тренія были постепенно сглажены ¹⁰²), и вошло въ обычай, что для выслушиванія увѣщанія монахиня, поочередно, по двѣ, по три заразъ, шла въ мужскую обитель къ назначенному увѣщавателю и, «кланяясь земно сангѣ мужской, просили, чтобы сангѣ жепской разрѣшено было выслушать увѣщаніе» ¹⁰³). Такимъ образомъ, хотя и не безъ нѣкоторой борьбы, двѣ важнѣйшихъ функцій въ иноческой жизни: наставленіе въ ученіи и увѣщаніе относительно поведенія и соблюденія дисциплины остались за мужскимъ элементомъ и этимъ закрѣплено было его преобладаніе въ подвижническомъ быту.

Тотъ же принципъ проводился добавочно, и въ несложныхъ экономическихъ его отношеніяхъ. Такъ, напримѣръ, завѣщаніе инокинями своего имущества формулою: «послѣ моей смерти пусть мои предметы необходимости станутъ собственностью санги» толковалось въ пользу санги мужской ¹⁰⁴); такъ еще воспрещалось монахамъ удѣлять изъ собранной ими пищи что либо монахинямъ, хотя бы послѣднія въ ней нуждались, а собранное оказалось въ излишнемъ для мужской санги колѣствѣ; можно было дѣлиться только доставленнымъ въ запасные склады монастырей, да и то лишь при ненадобности для послѣднихъ ¹⁰⁵).

Важнѣе было то, что само вступленіе женщинъ въ иночество, дозволенное по достиженіи 20-лѣтняго возраста ¹⁰⁶), должно было закрѣпляться въ мужской инстанціи. Этому предшествовалъ чинъ принятія женскою общиною вступающей по обряду и формуламъ, сходнымъ съ описанными выше мужскими: сначала шель опросъ о неимѣнн препятствій къ посвященію, включавшій въ себя тѣ же вопросы, что и соответствующая мужская формула, но съ добавленіемъ разслѣдованія относительно одиннадцати возможныхъ, специально женскихъ, тѣлесныхъ недостаткахъ ¹⁰⁷); преподаваніе предварительныхъ объясненій по поводу опроса и наученіе правильнымъ отвѣтамъ ввѣрено было опытнымъ монахинямъ. По вы-

¹⁰¹) Id. 4 и 3.

¹⁰²) 58-е правило женской Патимокки гласитъ: „если духовная сестра не пойдетъ на увѣщаніе или совершеніе обрядовъ, это—пачи (грѣхъ отпускаемый).“

¹⁰³) Cullav. X, 9, 5.

¹⁰⁴) Id. X, 11.

¹⁰⁵) Id. A, 15.

¹⁰⁶) Bhikkhuniṛātimokkha, Pācittiya-dhamma, 71 и Cullav. X, 17, 1.

¹⁰⁷) Cullav. X, 17, 1.

держаніи этого испытанія, женская санга постановляла приговоръ о «принятіи госпожи такой-то, предложенной и представленной госпожею такою-то и достойной приять посвященіе упасампады» ¹⁰⁸). Сравнивши все это, принятую женщинами вели въ мужскую общину, гдѣ вступающая трижды просила о дарованіи ей упасампады, что и совершалось уже извѣстнымъ намъ порядкомъ. Посвященіе заканчивалось чтеніемъ формулы трехъ дозволенныхъ вещей и восьми недозволенныхъ ¹⁰⁹), тѣмъ же, что и въ соответствующихъ мужскихъ правилахъ, съ тою разницею, что изъ первой формулы исключено было четвертое правило: «жить въ лѣсу» ¹¹⁰); его пришлось отмѣнить потому, что лѣсныя отшельницы перѣдко дѣлались жертвами насилія бродягъ и разбойниковъ ¹¹¹).— По окончаніи «лѣтованія» (вассы), монахинямъ предписывалось свершать обрядъ павараны, также въ двойной формѣ; сначала въ женской общинѣ, потомъ—въ мужской ¹¹²).

Въ общемъ, какъ главныя, такъ и мелкія правила устава для инокій были скопированы, и въ большинствѣ формулъ даже дословно, съ мужскихъ, со введеніемъ лишь тѣхъ различій, которыя были необходимы для удержанія первенства мужской санги надъ женскою, или же вызывались особенностями пола. Правила этого второго разряда весьма многочисленны; они изложены частію въ 'десятомъ отдѣлѣ Чуллавагги, главнымъ же образомъ въ Патимоккѣ для монахинь, Биккуни-Патимоккѣ. Бросить на нихъ взглядъ не бесполезно для ознакомленія съ тѣми тенденціями и цѣлями, которыя преслѣдовались организаторами женскаго иночества.

На первомъ планѣ поставлена забота о предохраненіи мужчинъ отъ искушенія женщинами: строжайше запрещено не только все прямо блазнящее, но и поклоны мужчинамъ, разговоры съ ними, пребываніе съ ними наединѣ, принятіе пищи отъ монаховъ ¹¹³); особливо запрещено прислуживать духовнымъ лицамъ, входить въ сады, гдѣ они находятся, и предлагать имъ нѣсколько вопросовъ подъ-рядъ ¹¹⁴). Почти столько

¹⁰⁸) Обряды выбора наставницы, наставленія, испрашиванія посвященія и рвенія женской санги, сходные съ правилами для монаховъ.— Cullav. X, 17, 1—7.

¹⁰⁹) Id. 8.

¹¹⁰) Id. X, 23.

¹¹¹) Тамъ же и Теригата.

¹¹²) Cullav. X, 19. Bhikk Pâṭim. 57 (Pâcit).

¹¹³) Bhik. Pâṭim. Pacit. 8; 5, 6, Миваевъ, стр. 105 и 111; 98—99.

¹¹⁴) Id. Pacit. 6, 51 и 95.

же стѣспены сношенія и съ мїрянами: и отъ нихъ ничего нельзя брать, кромѣ пищи въ нищепскую чашу, въ опредѣленную для того пору; нельзя входить въ дома мїрянъ, ни оставаться съ ними наединѣ, ночью ли, днемъ ли, въ сокрытомъ ли, въ открытомъ ли мѣстѣ ¹¹⁶⁾; нельзя подавать одежду страннику ¹¹⁶⁾ или оказывать кому-либо медицинскую помощь совмѣстно съ мужчинами ¹¹⁷⁾. Далѣе—заботы объ упроченіи нравственной чистоты и благопривѣстности между самими монахами: во 1) другъ передъ другомъ ¹¹⁸⁾, во 2) по отношенію къ присутствующимъ, постороннимъ лицамъ. Монахинѣ нельзя одной пойти въ деревню, ни переправиться чрезъ рѣку. ни провести ночь внѣ своего жилища; нельзя смотрѣть на пляски, на картины, изображающія людей ^{118a)}, слушать музыку или пѣніе, посѣщать дворцы, сценическія представленія, увеселительные сады или пруды ¹¹⁹⁾. Запрещено все лишнее, нарядное, прихотливое въ одеждѣ; нельзя носить украшеній, зоптикъ, башмаки; нельзя умываться съ примѣсью къ водѣ духовъ, красокъ, масла ¹²⁰⁾; нельзя ѣздить въ экипажахъ ¹²¹⁾. Никакой прихоти въ ѣдѣ, дозволенной притомъ лишь разъ въ день ¹²²⁾: нельзя вкушать незрѣлыхъ злаковъ, горчицы, масла, меду, растительныхъ соковъ, рыбы, мяса, молока, сметаны и чеснока ¹²³⁾; нельзя превышать размѣровъ, установленныхъ для порцій пищи ¹²⁴⁾. Нарушеніе всѣхъ этихъ правилъ считается «поступкомъ порицаемымъ и губельнымъ», хотя и «искупаемымъ исповѣдью» ¹²⁵⁾.

Въ общемъ, уставъ былъ строгъ, правила воздержанія суровы. Между тѣмъ изъ вступавшихъ въ монашество не всѣ оказывались ригористами: были и пѣз инокинѣ такія, которыхъ, по сравненію съ вольнодумными монахами, называли «чаббаджійками» ^{125a)}. Онѣ пробовала вести «двойную жизнь,

¹¹⁶⁾ Id. Pâcit. 46; 15—17; 11—14. ¹¹⁶⁾ Id. Pâcit. 28.

¹¹⁷⁾ Id. Pâcit. 60 и Cullav. X, 27, 1.

¹¹⁸⁾ Напримѣръ: не ходить въ неприличномъ видѣ, двоимъ не лежать на одной постелѣ; купаться нагою; сидѣть, скрестивши ноги. Bhikkh. Pâtim. 31; 32; 96; 5; 42.

^{118a)} Sutta-Vibh II, 298.

¹¹⁹⁾ Минаевъ, Праг. сутра, стр. 98; Bhikkh. Pâtim. Pâcit. 10; 41.

¹²⁰⁾ Id. 87; 84; 88; 89; ср. Cullav. X, 27, 4.

¹²¹⁾ Bhik. Pât. Pâcit. 85. Cullav. X, 21. ¹²¹⁾ Bhik. Pât. Pâc. 54.

¹²²⁾ Id. 7; Минаевъ, стр. 120. Ср. Джатака 136.

¹²⁴⁾ Bhik. Pât. Pâc. 11 и 12. ¹²⁵⁾ Минаевъ, 120.

^{125a)} Cullav, X, 21.

смѣшанную, то какъ духовныя, то какъ мірянкя». Такихъ другія сестры должны были вразумлять словами: «грѣшно поступаете вы, возлюбленныя, живя смѣшаннымъ образомъ, имѣя дурную славу, вреда сангѣ; образумьтесь, возлюбленныя» ¹²⁶). Нѣкоторыя, тяготясь излишнею строгостью буддійскаго устава, предпочитали переходить въ другія секты, говоря: «развѣ только однѣ шакійскія дочери—подвижницы? есть и другія подвижницы, стыдливыя, кающіяся, любящія наученіе: съ ними стану исполнять обѣты чистоты». Такимъ сестры должны сказать: «гнѣваясь и будучи недовольна, не говори такъ... Полю, возлюбленная! Законъ хорошо преподавъ; исполняй обѣты чистоты, чтобы положить предѣлъ скорби» ¹²⁷). Обыкновенно дѣло въ подобныхъ случаяхъ ограничивалось закрытымъ увѣщаніемъ и раскаяніемъ; переходъ же къ браманическимъ аскетамъ, «тиртикамъ» карался отлученіемъ, безъ права обратнаго принятія ¹²⁸). Какъ и въ мужской сангѣ, можно было безнаказанно покинуть монастырь и вернуться въ міръ; но оставаясь монахиней, нельзя было вмѣшиваться ни въ какія мірскія дѣла; это считалось грѣхомъ, и даже тяжкимъ: такъ грѣхомъ перворазряднымъ изъ отпускаемыхъ считалось судиться съ домохозяиномъ, сыномъ его или рабомъ, съ ремесленникомъ или съ шраманомъ и страстующимъ аскетомъ ¹²⁹); болѣе легкимъ проступкомъ, но все же грѣховнымъ, считалось исполненіе инокинею какого-либо порученія домохозяина, а съ другой стороны—«злоствованіе на семью мірянина» ¹³⁰); тѣмъ паче воспрещалось вводить въ монастыри «ученицу-прельстительницу, живущую съ мужчиною или съ юношею» ¹³¹).

Послѣ столь кропотливой регуляціи мелкихъ условій внѣшней благопристойности ¹³²), нельзя не подивиться сравнительной скудости правилъ о болѣе важныхъ требованіяхъ нравственнаго и духовнаго благочинія въ женской Патимоккѣ. Есть въ ней, правда, нѣсколько правилъ на этотъ счетъ, тождественныхъ съ соответственными статьями мужского устава ¹³³);

¹²⁶) Минаевъ, 101—102. ¹²⁷) Bhik. Pāt. Pāc. 10.

¹²⁸) Cullav. X, 26, 2 и Минаевъ, 95. ¹²⁹) Минаевъ, 97.

¹³⁰) Bhik. Pātim. Pācit. 44. 55. ¹³¹) Id. 79.

¹³²) Вѣрхомъ вмѣшательства въ мелочные распоряжки женскаго быта можно считать регуляцію женскаго костюма въ періодъ мѣсячныхъ очищеній: организаторъ санги не считалъ и этого законодательнаго акта несообразующимъ своему достоинству! Cullav. X, 16 и соответствующія правила женской Патимокки.

¹³³) Перечень сходныхъ статей у Минаева, 94.

но все же обращать на себя вниманіе малочисленность требованій этого рода, согласованныхъ съ особенностями женской природы и женскаго быта. Есть внушенія соблюдать почтительность къ мужскому духовенству: не дерзать садиться въ присутствіи монаха безъ его разрѣшенія ¹³⁴), ни приставать къ нему, ни спорить съ нимъ или вчинять на него жалобу ¹³⁵), тѣмъ паче—бращать или поносить духовное лицо ¹³⁶) или бить его ^{136a}). Нѣкоторыя правила свидѣлствуютъ о заботахъ объ охранѣ внутренняго мира въ женскихъ общежитіяхъ: не поносить собранія «сестеръ» ¹³⁷), не протестовать противъ наказаній, наложенныхъ женскою сангою ¹³⁸), не дѣлать сознательно другъ другу непріятностей, не отказываться услуживать «скорбящей», хотя бы и келейницѣ, не доводить сестру до ропота, не проклинать ее, не попрекать нарушеніемъ обѣтовъ чистоты ¹³⁹); не драться, «ибо во всякомъ ударѣ—грѣхъ пачи, по этому нельзя и самой себѣ наносить удары, ни даже плакать ¹⁴⁰); нельзя, наконецъ, вымогать взятку отъ ищущей посвященія ¹⁴¹). Сравнимъ эти немногочисленные предписанія съ огромнымъ кодексомъ правилъ для монаховъ, и намъ станетъ яснымъ, насколько менѣе заботился Готама и весь первоначальный буддизмъ о женской иноческой жизни, чѣмъ о мужской. Нѣхотя разрѣшенная, первая и руководилась неохотно; о специальной организаціи и регуляціи ея думали мало, полагая достаточнымъ поставить подвижникамъ въ образецъ мужской иноческой уставъ въ его главныхъ частяхъ. Въ итогѣ можно сказать, что, если мужская санга была излюбленнымъ дѣтищемъ Готамы и главнымъ предметомъ его думъ и пожеланій, то санга женская осталась для него навсегда насильно ему навязанною и никогда не любимую падчерицею.

Вотъ почему и въ источникахъ такъ мало свидѣній о внутренней сторонѣ устройства женскихъ обителѣй. Мы узнаёмъ въ короткихъ словахъ о томъ, что міряне уже въ раннюю пору предоставляли имъ для житья то сторожку какого-нибудь служащаго, то скотскій хлѣвъ. Когда подобныхъ помѣщеній оказалось недостаточно, разрѣшено было строить особья зда-

¹³⁴) Bhik. Pâtim. Pâcit. 94.

¹³⁵) Cullav. X, 20.

¹³⁶) Bhik. Pâtim. Pâcit. 52.

^{136a}) Случалось и это! Cullav. X, 12.

¹³⁷) Bhik. Pâtim. Pâcit. 53.

¹³⁸) Мьяпаевъ, 101.

¹³⁹) Bhik. Pâtim. Pâcit. 33; 34; 18; 19.

¹⁴⁰) Id. 3; 20.

¹⁴¹) Id. 77; 78.

нія для общежитій инокинь; но, кажется, большого усердія въ пожертвованіяхъ на этотъ предметъ не замѣчалось; по крайней мѣрѣ, вмѣсто расширенія монастырей, упоминается лишь объ отведеніи мѣстъ для жилья отдѣльнымъ инокинямъ ¹⁴²⁾. Очевидно, большихъ женскихъ общежитій не было; во всякомъ случаѣ, ничего такого, что могло бы сравниться съ огромными мужскими монастырями, въ нѣсколько тысячъ человекъ, упоминаемыми китайскими паломниками ^{142a)}. Крупныя цифры, опредѣляющія въ легендахъ число монахинь ^{142b)}, явно фантастичны, и даже рассказы Чуллавагги и другихъ источнковъ о 500 жепщинахъ, сразу принявшихъ иночество въ Капила-васту и ея округѣ по примѣру Праджалати ¹⁴³⁾, надо считать за преувеличеніе. Расцвѣту женскаго иночества, а слѣдовательно и расширенію женскихъ монастырей мѣшала привычка индусовъ смотрѣть на женщину прежде всего какъ на мать и хозяйку дома и за это именно чтить ее. Мы видѣли, какъ при зарожденіи и мужской санги народъ ропталъ, что новоявленные святоши подрываютъ семейную жизнь, увеличиваютъ число вдовъ и сиротъ, грозятъ обезлюдить страну... Такіе протесты должны были принять еще болѣе острый характеръ, когда участились случаи вступленія женщинъ въ монашество. До насъ дошли жалобы родныхъ и выраженія ихъ попытокъ отклонить дѣвицъ отъ разрыва съ міромъ; даже уже вступившихъ въ паббаджу старались вернуть въ семью ¹⁴⁴⁾. Положимъ, встрѣчались иногда и обратные примѣры принятія дѣвицами иноческаго обѣта по совѣту матери ¹⁴⁵⁾; но случаи эти были рѣдки. Обыкновенно же отъ подобныхъ рѣшеній дочерей матери «громко рыдали, отецъ былъ подавленъ скорбью»

¹⁴²⁾ Callav. X. 24.

^{142a)} Фа-Гіенъ говоритъ о „нѣсколькихъ миріадахъ“ иноковъ въ Хотанскихъ монастыряхъ, ch. 3, p. 16. Legge; въ гоматскомъ монастырѣ ихъ было 3000, p. 17; на яркандскихъ сѣздахъ ихъ собирались „цѣлыя тучи“, ch. p. 22; въ „Срединномъ царствѣ“ сѣверной Индіи (Маджхимадесъ) было до 500 монастырей, ch. 8, p. 28; вокругъ джетаванской вихары было 98 монастырей, ch. 20, p. 61, въ пейловскомъ монастырѣ Абхаджиріи было 5000 монаховъ: ch. 38 p. 102. Гіуэн-тсангъ засталъ въ Наландѣ „нѣсколько тысячъ“ монаховъ. В. IX, Vol. I, p. 170. Beal.

¹⁴³⁾ Rockhill, 58. Bigandet. Ch. IX, p. 194. Schiefner. 268.

¹⁴⁴⁾ Длинная „Нісьнъ Субхи дочери ювелира“ въ Теригатѣ, 338 sqq. не что иное, какъ возраженіе на эти старанія.

¹⁴⁵⁾ „Маль Вадды“ въ Теригатѣ, 204 sqq.

и оба «старались разговорить свое дитя» заманчивыми перспективами привольной, счастливой семейной жизни и указаниями на «трудности, охъ! тяжелыя трудности подвижничества» ¹⁴⁶). И надо было не женскую силу воли для того, чтобы, вопреки настояніямъ и слезамъ родителей, а иногда и мольбамъ жениха ¹⁴⁷), поставить все-таки на своемъ рѣшеніи. Принимая же во вниманіе, что согласіе родителей было необходимо при совершеніи посвященія ¹⁴⁸), должно думать, что частый отказъ въ этомъ составлялъ значительное препятствіе къ развитію женскаго монашества. Какъ бы то ни было, о женскихъ общежитіяхъ и монастыряхъ мы слышимъ сравнительно рѣдко, такъ же, какъ и о ихъ настоятельницахъ и руководительницахъ. Надо думать, что таковою была, напримѣръ, Патачара, обратившая и укрѣпившая многихъ; она была дочерью сестры (казначей царскаго) изъ Саватти, и за нею осталось прозвище «вершины монашеской дисциплины» ¹⁴⁹). «Во главѣ могучихъ знаніемъ» поставлена еще Кхема. Она была родомъ изъ Сагалы въ странѣ маддійцевъ, дочь раджи, а потомъ «первая жена» царя Вимбисары магадхскаго. «Гордая своимъ происхожденіемъ и положеніемъ, молодостью, красотою», она упорно уклонялась отъ бесѣды съ Готамою, къ которому такъ благоволилъ ея мужъ; переворотъ произошелъ въ ней стремительно, когда Готама, «желая исцѣлить ее отъ глупаго тщеславія» далъ ей возможность чудеснымъ образомъ созерцать превращеніе тѣла красавицы въ тѣло большой старухи и въ разлагающійся трупъ. Кхема, съ согласія мужа, промѣняла дворець на келью и за свои подвиги и мудрость прославилась въ женской сангѣ, такъ что на ея собраніяхъ занимала мѣсто «первой сестры справа» ¹⁵⁰). Она, вмѣстѣ съ

¹⁴⁶) Поэма Сумедхи, дочери царской въ Теригатъ, 461—463; ср. 271 sqq., 327 и 430.

¹⁴⁷) Въ повѣсть Сумедхи описывается, какъ эта дѣвица наканунѣ свадьбы обрѣзаетъ себѣ волосы на иноческій ладъ и встрѣчаетъ принца-жениха длинною проповѣдью о суетѣ всего мірскаго, не исключая и царской власти, царскаго великокнязья, молодости и любви. Женихъ, удивившись въ основательности рѣшенія, проситъ ея родителей дать согласіе на ея уходъ изъ міра.

¹⁴⁸) Cullav, X, 17, 1.

¹⁴⁹) О ней и ея наставленіяхъ ея духовнымъ дѣтямъ Therig. 112 sqq; 117 sqq; 125, 175 sqq. Angutt. nik. I, 14, 5, 4.

¹⁵⁰) Bigandet. Ch. 9, p. 196 ed. franç. Ср. Angutt. nik. I, 14, 5, 2.

Уппалаванною ¹⁵¹⁾, считалась главною изъ ученицъ Будды ¹⁵²⁾. Упоминаются и другія «матери» женской общины, но о дѣятельности ихъ свѣдѣній не имѣется, какъ и вообще въ буддѣйской словесности, столь обильной жанровыми картинами изъ жизни монаховъ, соответствующія сцены изъ быта обитателей женскихъ почти совершенно отсутствуютъ.

Все это приводитъ къ заключенію, что общежитія эти получили сравнительно съ мужскими слабое развитіе, а потому надо предположить, что многія инокини подвизались на-единѣ; отсюда же одинъ шагъ до предположенія, что онѣ пустынножительствовали. И дѣйствительно, перелистывая Терягату, получаешь впечатлѣніе, что типъ такихъ, въ одиночествѣ подвизавшихся, былъ преобладающимъ. А между тѣмъ пустынножительству правила ставили серіозныя затрудненія: при необходимости пользоваться духовными услугами монаховъ (при наученіи, увѣщаніи и посвященіи), нельзя было монахинямъ жить вдали отъ мѣстопребыванія мужской общины; а затѣмъ постоянное мѣстопребываніе монахинь въ лѣсу было даже исключено изъ ихъ устава, вслѣдствіе опасности быть обижеными и обезчещеными въ безлюдной глуши. Духовной сестрѣ было запрещено «бродить» не только въ дождливую пору вассы, но и въ остальное время года, въ своей и чужой странѣ, «въ мѣстахъ опасныхъ и страшныхъ безъ провожатыхъ» ¹⁵³⁾. Съ другой стороны полный отказъ въ пустынножительствѣ былъ бы не только обиденъ для жаждавшихъ высшихъ аскетическихъ подвиговъ, но и стоялъ бы въ противорѣчіи съ общей тенденціей буддѣйскихъ правилъ о «строгомъ житіи». И вотъ потому-то отшельничество, въ умаленной противъ мужчинъ дозѣ, было не только разрѣшено монахинямъ, но даже вмѣнено имъ въ обязанность: правило 40-е отдѣла пачиттій и «Женской Патимокки» гласитъ: «если духовная сестра послѣ періода дождей не станетъ бродить, хотя бы пять-шесть іоджанъ, это—грѣхъ пачи», а 70-е правило вмѣняетъ ей въ обязанность брать съ собою и новопосвященную келсиницу для участія и ея въ этомъ подвигѣ, въ томъ

¹⁵¹⁾ „Лотусоподобная“, прозванная такъ за свои голубые глаза. Она была также дочерью сетти изъ Саватти; о ней *Angutt. nik. I, 14, 5, 3. Therīgāthā, 224 sqq. Samyuttanik. I, V, 5.*

¹⁵²⁾ Féer. *Le Bhikkhuni-samyuttam. Paris 1877. Extrait de la Revue Orientale américaine. Nouv. série. 1877 № 1, p. 52.*

¹⁵³⁾ *Bhikk.-Pātim. Pācīt. 39; 37; 38.*

же размѣрѣ. Отсюда надо заключать, что въ большинствѣ случаевъ монахинямъ для своего отшельничества приходилось набирать мѣста не очень отдаленныя отъ селеній и отъ мужскихъ монастырей, хотя въ пѣсняхъ и поэмахъ, описывающихъ жизнь отшельницъ, упоминается о пребываніи ихъ «въ глубинѣ лѣсовъ, гдѣ рыщутъ дикіе звѣри, гдѣ реветъ безумно разъяренный слонъ»¹⁵⁴). Но при стѣсненіи пустынножительства требованіями устава и при недостаточномъ числѣ общежитій, многимъ приходилось довольствоваться одиночьемъ кельнымъ житіемъ¹⁵⁵) или же бродячимъ образомъ жизни нищей странницы¹⁵⁶), особенно труднымъ для «нѣжныхъ, слабо сложенныхъ женщинъ», иногда обезсиливавшихъ до невозможности уже держаться на ногахъ отъ усталости, лишеній или же по старости лѣтъ¹⁵⁷). Нерѣдко скитанія длились долгіе годы. 7 лѣтъ, 25, даже будто бы 50¹⁵⁸); иногда такіа безпріютныя страдалцы возбуждали къ себѣ жалость встрѣчавшихся съ ними обитательницъ женскихъ общинъ и эти монахини помѣщали ихъ въ свой монастырь, съ разрѣшенія руковоительницъ его.

Обозрѣвая совокупность условій, при которыхъ приходилось спасаться буддійской женщиной, мы убѣждаемся, что жизнь этихъ бѣдныхъ подвижницъ, какъ тѣлесная, такъ и духовная, была значительно тяжелѣе и вмѣстѣ съ тѣмъ безцвѣтнѣе жизни мужчинъ-впиковъ. Сохраненіе подчиненія мужчинъ въ лицѣ мужской санги, меньшее развитіе общежительнаго начала при стѣсненности единоличнаго отшельничества лишали монахинь той полной независимости отъ всего сторонняго, которая составляла великое преимущество мужского монашества. Эти же условія вели къ умаленію той беззаботности относительно необходимѣйшихъ условій существованія, которая была обезпечена мужской сангѣ. Далѣе: малое развитіе общежительнаго начала лишало очень многихъ инокинь всѣхъ

¹⁵⁴) Therig. 373; ср. 230.

¹⁵⁵) Упомянутыя о кельяхъ часты въ Теригатѣ: 37: 42; 115; 169 и т. д.

¹⁵⁶) Такою была красавица «свѣтлорусая Бхадда»: id. 66.

¹⁵⁷) Id. 17; 27: 29.

¹⁵⁸) Чанда 7 лѣтъ „нищенствуетъ, скитаясь отъ дома къ дому, въ зной и холодъ“, всюду и всѣмъ чужая, пока ее не приняли въ монастырь: id. 123—125; ср. 79; 25-лѣтнія скитанія—67; 50-лѣтнія—110: бывшая джайна Бхадда, исходившая всю Бенгалію, области Магадхи, Бенареса, Раджи и Косалы.

тѣхъ преимуществъ, которыя создаются духовнымъ сближеніемъ другъ съ другомъ: взаимонаученіемъ, примѣрами поведенія, обоюдною поддержкою, крѣпостью корпоративной солидарности. Все это не могло не отзываться на душевномъ состояніи иноковъ; ихъ жизнь была еще бѣлише содержаніемъ, чѣмъ жизнь мужской санги. Собранія, совѣщанія, ритуальныя торжества, даже хозяйственныя заботы женскихъ обителей— все это оставалось урѣзанной и ослабленной копией распорядковъ мужскихъ монастырей, а потому и всѣ взятыя строя послѣднихъ чувствовались здѣсь еще сильнѣе. Отсутствовалъ столь привычный женщинамъ, столь соответствующій ея природѣ семейно-хозяйственный трудъ, да и всякій трудъ, тѣлесный и духовный. Отсутствовали подвиги милосердія; то, что было еще открыто любвеобильной мірянкѣ: снабженіе голодающихъ пропитаніемъ, уходъ за больными, навѣщеніе скорбящихъ и нуждающихся, заботы о спротахъ,—все это было недоступно монахинѣ, при наличности воспрещенія входить въ дома мірянъ, говорить съ мужчинами, оказывать санитарно-врачебную помощь имъ или совмѣстно съ ними.

Чѣмъ же было буддійской женщиной наполнять пустоту жизни въ «пустыхъ» кельяхъ или въ лѣсномъ уединеніи? Подвижницы браманическія были въ этомъ отношеніи поставлены благоприятнѣе послѣдовательницъ Готами: тамъ имѣлся сложный обрядовый ритуалъ благочестія, подлежавшій выполненію; тамъ можно было отводить душу проявленіями вѣшняго культоваго усердія; здѣсь же и въ этомъ отношеніи была пустота, ничѣмъ осязательнымъ не замѣщаемая. Одна отшельница, бывшая браманистка, сама проводитъ это сравненіе: «Въ былое время въ полнолуны и въ новолупіе опять, и въ четверть каждую лупы, послѣдуя жрецовъ приказу, я жертвы щедро припосыла и торжества справляла всѣ, желая небо приобрѣсть и милости боговъ снисгать. Теперь, довольствуясь крохами, обрѣтая и желтой рясой прикрытая, я не ищу благоволенія боговъ»¹⁵⁸). Эти подвижницы—не то, что простодушныя мірянки, всегда готовые использовать уступки, сдѣланныя имъ со стороны Учителя по части общепринятыхъ, народныхъ вѣрованій; нѣтъ! даже самому Марѣ не удастся изловить ихъ въ сѣти обмана праздныхъ вѣрованій! Пусть убѣждаетъ искустель:

¹⁵⁸) Therīg. 31—32.

„О тридцати трехъ божествахъ
Не забывай, Сисуначала;
О божествахъ изъ царства мрака,
О божествахъ изъ царства свѣта,
О божествахъ самодовольныхъ,
Которыхъ чтѣла ты когда-то“.

«Мужественная» пнокипя отвѣчаетъ:

„О всѣхъ о нихъ уже давно
Я пораазмыслила довольно.
Мнѣ ясно: всѣ заражены
Они дурманомъ бытія,
Желаніемъ себялюбивымъ
Изъ жизни въ жизнь переходить.
Изъ нихъ никто еще не смогъ
Спасть изъ петли жизни личной,
Изъ круга выйти рокового
То зарожденія, то смерти.
Но мнѣ Учитель мой открылъ
Ту истину, что зауряднымъ
Умомъ постигнуть невозможно.
Благую вѣсть я приняла;
Разсѣялись туманъ и сумракъ“¹⁶⁰⁾.

На той же отрицательной точкѣ зрѣнія по отношенію къ религиозной вѣрѣ стоитъ другая монахиня, Чала. Здѣсь опять та же оригинально-буддійская постановка проблемы вѣры и невѣрія: защитникомъ и миссіонеромъ вѣры въ боговъ является-искуситель, духъ лжи, съ цѣлью помѣшать этою проповѣдью принятію мудрости длаамы. Вотъ почему онъ спрашиваетъ:

„Зачѣмъ нѣтъ вѣры у тебя?
Взгляни: вѣдь вѣрятъ же другіе!
Не будь и ты глухой, упрямой!“

Чала отвѣчаетъ:

„Другіе толки легковѣрны,
Къ повѣрьямъ, мятежамъ всякимъ склонны;
Но то, что подлинно намъ знато
И понимать необходимо,
Незванью ихъ не постижимо.
Потомокъ шакьевъ благородныхъ,
Преодолившій міръ, открылъ
Мнѣ истину. Въ ней нѣтъ сомнѣнья.
Благую вѣсть я приняла;
Приказъ исполнила владыки;
Побѣждены туманъ и мракъ
И съ ними власть твоя, проклятыя!“¹⁶¹⁾.

¹⁶⁰⁾ Id. 197—203.

¹⁶¹⁾ Id. 173—185.

Итакъ религіознымъ подвигамъ вообще и молитвѣ въ частности не было мѣста въ душахъ буддійскихъ монаховъ, а это создавало въ духовномъ мірѣ ихъ такую пустоту, заполнить которую имъ было тѣмъ труднѣе, что и нравственная сторона ихъ жизни была также опустошена апатичнымъ отношеніемъ къ задачамъ дѣятельной добродѣтели и приниженіемъ значенія грѣха, чтобы не сказать полнымъ отрицаніемъ его. Мы отмѣтили эту черту буддійской аскетики у мужчипъ-подвижниковъ, но, пожалуй, она еще ярче выдѣляется на блѣдномъ фонѣ жизни аскетокъ. Психологія подвижницъ христіанскихъ показываетъ, что женской душѣ, какъ болѣе чувствительной и нѣжной, чѣмъ мужская, переживанія раскаянія во грѣхахъ присущи въ формахъ особенно интенсивныхъ, словно сила страсти, прежде владѣвшая грѣшницами, ищетъ искупительнаго возрожденія въ порывахъ и усиліяхъ покаянныхъ. Наглядное тому доказательство—многочисленныя блудницы, превратившіяся въ праведницъ и изгладившія былые грѣха потоками слезъ и величіемъ подвиговъ благочестивыхъ. Въ соимъ буддійскихъ аскетокъ такихъ падшихъ было, какъ мы видѣли, не мало; но въ ихъ исповѣдяхъ, въ ихъ поэтическихъ признаніяхъ, за единственнымъ исключеніемъ, совсѣмъ не звучать мелодіи покаянныя въ ихъ подлинномъ смыслѣ. Не только ни разу мы не слышимъ безконечно повторяющагося въ памятникѣ христіанской аскетики религіознаго вопля души вѣрующей: «Боже, милостивъ буди мнѣ, грѣшному!» или «помилуй мя, Боже, помилуй мя!»—нѣтъ даже просто-этическаго возгласа: «горе мнѣ, грѣшнику или грѣшницѣ!». Обратившіяся осуждаютъ прежнюю жизнь, презираютъ ее, но не за грѣховность, а только за суетность, не за преступность, а лишь за легкомысліе и бесплодность для высшей цѣли. Это покаяніе не во грѣхѣ, а въ неосновательности и ошибочности сужденій, желаній и поведенія, въ отсутствіи «яснаго сознанія», въ «глуности», въ «безуміи». Здѣсь нѣтъ Того высшаго, абсолютнаго, безусловно безгрѣшнаго, передъ Кѣмъ могла бы каяться во грѣхѣ душа, сокрушенная сознаніемъ своей вины; не къ кому здѣсь взывать о помилованіи, объ исцѣленіи отъ заразы грѣха; нѣтъ потребности и въ искупленіи вины, ни надежды на то, какъ это мы видимъ въ аскетикѣ джайнъ, полагавшей, что мучительно-лютые подвиги самоограниченія и самопостызанія припудительно дѣйствуютъ на карму не только примѣнительно къ судьбѣ грядущей, но и въ отношеніи къ

слѣдствіямъ жизни прошлой, «спрая, сглаживая» грѣхи ¹⁶²). Будда отвергъ и осудилъ этотъ догматъ джайнъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ объявилъ сокрушеніе о грѣхахъ настолько же бесполезнымъ, насколько искупленіе ихъ невозможнымъ. Это возрѣніе нашло себѣ отраженіе въ пѣсняхъ монаховъ, и даже въ выраженіяхъ дерзкихъ и насмѣшливыхъ, образцы коихъ мы привели раньше. Мало того! Этимъ стойчески-спокойнымъ душамъ хочется и другихъ, терзающихся сознаніемъ грѣха и страхомъ кары, перетянуть къ себѣ, въ ледяное море буддійскаго покоя: такъ якая Пуника обращается къ «водяному брамину» съ вопросомъ:

«Чего боишься ты, браминъ? Зачѣмъ въ ручьѣ взо-дня въ день, дрожа отъ холода, сидишь, терпя мученія безъ конца?» Онъ отвѣчаетъ: «ужель не знаешь ты—зачѣмъ? Благочестивыя дѣла свершаютъ, чтобъ изгладить злыя. Грѣхъ юности и зрѣлыхъ лѣтъ вода раскаянья смываетъ».— *Пуника*: «Не трать, не трать напрасныхъ словъ! Одинъ безумецъ паучить безумцевъ могъ такому вздору! Вѣдь если-бъ такъ.—на небеса лягушки, змѣи, крокодилы переселяться бы могли! Нѣтъ! убивающій живое: мясникъ, охотникъ, рыболовъ, палачъ, разбойникъ-душегубецъ омытъ не смогутъ преступленія! Когда-бъ грѣхи вода смывала, опа-бъ снесла и слѣдъ заслугъ, и ты всего-бъ лишился, другъ. Нѣтъ лучше избѣгай дурного и не заботься о водѣ. Я помогу твоей бѣдѣ: иди къ Учителю скорѣе; принять онъ каждого готовъ подъ санги инческій кровъ. Тамъ образъ полной чистоты навѣрное обрящешь ты».— *Браминъ*: «Помощникъ мой и избавитель! Иду, сиѣшу въ твою обитель! твое велѣнье—мнѣ законъ; спасеніе мнѣ даруетъ онъ» ¹⁶³).

Освободившись такимъ образомъ отъ дѣлъ, отъ молитвъ и отъ покаянія, чѣмъ повторяемъ, могла наполнить свой невольный досугъ буддійская аскетка? Не пристальнымъ изуче-

¹⁶²) „Свободные братья“, говорятъ Натапутта (Магавира), „вы некогда творили злое; это вы искупаете теперь горькимъ, болѣзненнымъ подвижничествомъ; ибо если вы въ настоящее время обуздываете дѣла, слова и помышленія, вы не допускаете дальнѣйшаго возникновенія злого (это признавалъ и Будда). Такимъ образомъ покаяніемъ и отреченіемъ старыхъ дѣлъ и избѣжаніемъ новыхъ прекращается притокъ ихъ въ будущемъ: а гдѣ нѣтъ притока, насыщается дѣйственность дѣлъ (ихъ слѣдствія)“ (это отрицалъ Будда). Majjh. nik. 14.

¹⁶³) Therig. 236—250.

ниемъ добрей философской стороны дхаммы, занятіемъ не одобреннымъ Учителемъ даже для мужской санги, тѣмъ менѣе для существъ «съ умомъ въ два пальца шириною». Исключенія могли, конечно, встрѣчаться и въ этомъ направленіи: бывали любозпательныя, острые пониманіемъ и вдумчивыя головы и у этихъ отшельницъ. Не даромъ одна изъ нихъ, Сама, возражаетъ лукавому, дразнившему ее попрекомъ слабости женскаго ума: «что тебѣ за дѣло до того, что я женщина? Когда природный умъ надежеть, когда и знаніе въ немъ есть, и пониманіе закона, тогда отвѣтитъ въ правѣ я: я—женщина; я—и мужчина» ¹⁶⁴). Такія «ясно-созпательныя» готовы были держать экзаменъ на степень овладѣвшей философской стороною дхаммы хотя бы у самого Мары, какъ это видимъ въ лицѣ пѣкочей Селы или еще Ваджиры въ Самюттанпккѣ ¹⁶⁵). Но это, разумѣется,—либо рѣдкія исключенія, либо, еще вѣрнѣе, прикрашенные и преувеличенныя изображенія болѣе скромной дѣйствительности. Большинству женщинъ, конечно, заниматься философскимъ анализомъ не было возможности, едва ли была и охота: для этого не доставало подготовки и навыка, какъ и поощренія. Оставалось отдаться процессу отрѣшенія ото всего мірскаго, земнаго, общечеловѣческаго и индивидуальнаго, производить надъ собою процессъ самоуничтоженія личности, не путемъ тонкаго мысленнаго разложенія онтологическихъ и гносеологическихъ основъ объективнаго и субъективнаго бытія, а упрощеннымъ способомъ волевого, аскетическаго самоупражденія. И дѣйствительно, если мы развернемъ Теригату, сборникъ ларическихъ душепзліяцій буддійскихъ монахинь, мы увидимъ, что именно этотъ безотрадный мотивъ рѣшительно преобладаетъ въ ихъ психологіи.

Выводъ изъ ихъ жизненнаго опыта—обычно-буддійскій:

„И міръ боговъ, и міръ людей,
И міръ животныхъ, и тѣней,
И міръ духовъ, и адскій міръ,
Все—только призрачныя кумирь;
Въ немъ все—страданіе и горе:
Объемлетъ здѣсь насъ скорби море;
Въ аду насъ ужасъ ждетъ другой;
Но чужды и небесамъ покой:

¹⁶⁴) Bhikkhuni-Samyuttam, trad. L. Feer, p. 56. Sam. nik. I, V, 2.

¹⁶⁵) Id. Feer., p. 64—67. Sam. nik. I, V, 9; 10.

И на боговъ надежды тщетны;
 Мольбы и къ небу безотвѣтны.
 Съ однимъ, въ одномъ для насъ спасенье:
 Отъ суетности отрѣшенье,—
 Оно одно окончатъ бѣды,
 Оно одно ввѣщаетъ силой
 Для завершающей побѣды
 Надъ колыбелью и могилою¹⁶⁶⁾,
 Для вѣчнаго освобожденья
 Отъ умиранья и рожденья¹⁶⁷⁾.

Цѣль жизни—перервать «жплу бытія». достигнуть смерти конечной, полагающей предѣлы «бѣшенству повторяющихся смертей»¹⁶⁸⁾. «Вѣдь жизнь не стоитъ ничего! о ней и знать я не хочу!» «отъ ней, полна къ ней отвращенья, я отрекаюсь навсегда. О, еслибы мнѣ никогда не вѣдать снова возрожденья!»¹⁶⁹⁾. Добиться увѣренности въ возможность этого, перевоспитать себя такъ, чтобы умертвить въ себѣ жажду жизни и замѣнить ее жаждою небытія, а для этого отрѣшиться отъ всякихъ желаній, «смирить сердце и обуздать его настолько, чтобы въ непоколебимомъ равновѣсіи и безучастіи ко всему всѣ явленія, всѣ различія, все окружающее и собственное существо стали бы равными нулю»¹⁷⁰⁾—вотъ практическая задача жизни буддійскихъ подвижницъ и единственное содержаніе ихъ подвига.

Онѣ его свершаютъ съ некрепностью и настоячивостью и съ особымъ, своеобразнымъ нигилистическимъ паосомъ, едва понятнымъ для иного, положительнаго жизневоззрѣнія, какъ языческаго, такъ и христіанскаго. Кажущееся безуміемъ приводитъ ихъ въ неподдѣльный восторгъ: «угашеніе—вотъ несравненное ип съ чѣмъ, вотъ подлинное счастье!», «вотъ награда мужества и чистоты жизни!»¹⁷¹⁾ восклицаютъ онѣ. Какъ часто стараются онѣ успокоить себя убѣжденіемъ, что «живуть послѣднею жизнью»¹⁷²⁾. Въ этомъ сознаніи почерпаютъ онѣ источникъ «высшаго мира» и «ненарушимой, свѣтлой бодрости духа»¹⁷³⁾,—онѣ сказали бы «радости», еслибы ощущение радости не было нарушеніемъ достигнутаго душевнаго равновѣсія, возвратнымъ шагомъ къ паденію. И однако радость, именно радость, но какая-то зловѣщая, противоре-

¹⁶⁶⁾ Therigāthā, 475—477.

¹⁶⁷⁾ Id. 11.

¹⁶⁸⁾ Id. 11 и 10.

¹⁶⁹⁾ Id. 26; ср. 359.

¹⁷⁰⁾ Id. 4: 91; 119; 177.

¹⁷¹⁾ Id. 20.

¹⁷²⁾ Id. 7; 10; 22; 56; 65 etc.

¹⁷³⁾ Id. 212; 360.

ственная радость, звучить въ ихъ побѣдныхъ кликахъ, повторяющихся какъ нормальный, торжествующій финалъ ихъ духовныхъ пѣсень:

„Сгорѣла я; истлѣла я;
 Угасла я; остыла я,
 И навсегда, и навсегда!
 И не воскресну пикогда!“ ¹⁷⁴⁾
 ... „Достигнуто раскрышенье
 Отъ всѣхъ цѣпей, отъ всѣхъ брементъ“ ¹⁷⁵⁾.
 ... „Миръ вѣчныхъ смѣлъ.—разрушенъ онъ,
 И къ бытію нѣтъ возвращенья“ ¹⁷⁶⁾.
 ... „Все бытіе истреблено
 И вытравлено все оно“ ¹⁷⁷⁾.
 ... „Жизнь выжжена вплоть до корней
 И не вернется снова къ пей“ ¹⁷⁸⁾
 ... „Воль ея дѣствіе вотъ плодъ, награда
 Того, чему (ыла я рада
 Служить въ смиреніи моемъ!
 Сбылось завѣтное стремленье:
 Вотъ онъ, вотъ мигъ освобожденья...“ ¹⁷⁹⁾
 ... „Отвынь спи спокойномъ сномъ!“ ¹⁸⁰⁾.

Мы вѣримъ въ неподдѣльность, въ правдивость этихъ признаній; присматриваясь къ порывамъ этого паюса самоуничтоженія, мы чувствуемъ его искренность; мы знаемъ, наконецъ, что эти «пѣсни восторга» писаны не для показа, что это дѣйствительно вопль одинокого существа, исходящій не только изъ «пустыхъ» келій, но и изъ душъ, умышленно и безжалостно опустошенныхъ. Но чего намъ не понять осязательнымъ и сродственнымъ воспріятіемъ, это то, какъ можно довольствоваться этимъ паюсомъ истребленія жизни, да еще въ женской душѣ? Не понять этого жуткаго восторга потому, что на смѣну его безумной вспышки нечего было дать, не па что было тратить хотя бы и жалкіе остатки слабѣющихъ силъ. Глубины знанія были заповѣданы; дѣла—отринуты... Уцѣлѣла, впрочемъ, одна область, таинственная область мистическихъ озареній и магическихъ силъ. Наличие послѣднихъ у женщины дѣйствительно констатируется источниками: Уппалаванна поставлена во главѣ одаренныхъ этимъ силами ¹⁸¹⁾; но мы имѣемъ полное основаніе думать, что обладательницамъ ихъ приходилось примѣнять

¹⁷⁴⁾ Id. 15; 16; 18; 34; 53; 66; 76; 86; 101; 132.

¹⁷⁵⁾ Id. 147.

¹⁷⁷⁾ Id. 91.

¹⁷⁸⁾ Id. 106.

¹⁸⁰⁾ Id. 1.

¹⁸¹⁾ Angutt. nik. I. 14, 5, 1.

¹⁷⁵⁾ Id. 364.

¹⁷⁶⁾ Id. 521.

ихъ еще рѣже. чѣмъ магамъ изъ мужчинъ, и съ еще большими препятствіями со стороны вождей буддійскаго движенія. Женщинамъ не могло быть повѣдомо перасположеніе Будды къ примѣненію магическихъ силъ. Одна легенда повѣствуетъ по этому поводу, какъ пѣкая новообращенная Горамп обратилась къ нему съ предложеніемъ: «владыко! нѣтъ надобности тебѣ утруждать себя твореніемъ чудесъ: я, рабыня твоя, произведу ихъ, выѣсто тебя». — «Знаю, дочь моя», отвѣтилъ онъ. «что у тебя есть эта сила, но не ради нея собралось здѣсь народное множество». И не далъ разрѣшенія чудодѣйствовать. А Горамп подумала: «есть другіе люди, болѣе меня способные. говорятъ влщія дѣла». Прозорливецъ же тотчасъ возгласилъ: «могущіе творить чудеса, пусть выйдутъ впередъ!» Многіе вышли изъ толпы, между прочимъ богачъ Анатапеппъ, маленькая дѣвочка Тсера, какая-то пожилая женщина и «царь маговъ» Моггаллапъ, всѣ горѣвіе желаніемъ великими чудесами убѣдить иновѣрцевъ и еретиковъ въ правотѣ дхаммы. Но Будда отвергъ услуги всѣхъ подъ предлогомъ, что доказывать истину ученія—его дѣло, а не постороннихъ лицъ ¹⁸²⁾. Какъ ни фантастична канва разсказа, суть ся ясна; онъ, очевидно, вызванъ дѣйствительнымъ перасположеніемъ Будды къ ланятіямъ магіей вообще, а у женщинъ въ особенности; послѣднее подтверждается и другимъ сказаніемъ, а именно, будто онъ отринувъ даже главную тауматургистку буддійскую, Уппалавану, строгимъ упрекомъ: «не приличествуетъ инокинѣ совершать магическія дѣянія въ присутствіи Учатя» ¹⁸³⁾.

Невозбратнымъ, казалось бы, должно было, наоборотъ, оставаться стремленіе женщинъ къ мистическому созерцанію и къ плодамъ его. Однако, какъ мы видѣли, Будда и отъ этого отклонялъ своихъ послѣдовательницъ, низводя ихъ съ таинственныхъ высотъ экстаза въ равнину нравственнаго совершенствованія. Форменнаго воспрещенія, однако, тутъ не было, и любительницы созерцаній и озареній были, надо думать, многочисленны среди келейныхъ и лѣсныхъ отшельницъ. Ангуттара-пикая ставитъ во главѣ «предающихся углубленіямъ» (мистическимъ «погруженіямъ») Нанду или Рупапанду, двоюродную сестру Будды; во главѣ «одаренныхъ сверхъземнымъ окомъ»—Сакулу; во главѣ «помнящихъ прежнія существова-

¹⁸²⁾ Bigandet, Ch. IX, p. 201 ed. franç.

¹⁸³⁾ Rockhill. Life of Buddha, 81—82.

пiя» — Бхадду-Капилани; во главѣ «овладѣвшихъ великимъ знанiемъ, то есть шестью абхипньями, — Бхадду-Каччану ¹⁸⁴⁾. Обладанiе «всѣми тремя знанiями» часто упоминается и въ Теригатѣ; но нигдѣ нѣтъ въ этихъ свидѣтельствахъ указанiй на способы созерцанiя, на процессъ экстатическихъ состоянiй у женщинъ. Если бы у насъ не было иныхъ освѣдомительныхъ источниковъ по этимъ вопросамъ, взъ спеціально женскихъ показанiй мы не знали бы объ этихъ мистическихъ переживанiяхъ ничего. Для объясненiя этого интереснаго факта остается предположить, что или буддiйскiя подвижницы и въ этомъ отношенiи были сильно стѣснены въ свободѣ дѣйствiй и въ признанiяхъ о нихъ сравнительно съ мужчинами, или же, что мистическiя вдохновенiя имъ были присущи въ меньшей степени, либо принимали упрощенныя формы, или же, наконецъ. (и это кажется наиболѣе вѣроятная изъ догадокъ), что женщины были менѣе склонны рефлектировать по этому поводу и не желали разоблачать столь интимныхъ и таинственныхъ переживанiй. Надо принять во вниманiе и то, что область мистическихъ озаренiй и экстаза должна была становиться менѣе доступною женщинамъ, вслѣдствiе воздѣйствiя на нихъ самихъ принципиальнаго признанiя несовершенства ихъ природы буддiйскою доктриною. Имъ не отказывали въ приближенiи къ совершенству путями мистическими; но это приближенiе все же оставалось временнымъ, частичнымъ, незаконченнымъ, и, несмотря на него, непоколебленнымъ пребывало въ силѣ общее, принципиальное правило: «невозможно, лишено основанiй, не допустимо, чтобы женское существо стало праведнымъ, вполне просвѣщеннымъ, саммасамбуддою: невозможно это для женщины, тогда какъ для мужчины это возможно... Невозможно, чтобы женское существо стало миродержцемъ, царемъ небесныхъ духовъ, блаженныхъ духовъ, святыхъ духовъ, тогда какъ для мужчины все это возможно... Невозможно, наконецъ, чтобы женское существо стало Буддою» ¹⁸⁵⁾.

Позднѣйшая система «Великой несправы», Магаяпы, въ силу своей общей склонности расширять и облегчать путь спасенiя, не могла не сознавать, какъ тяжкимъ тому препятствiемъ было пренебреженiе духовною участiю женщины въ первоначальномъ буддизмѣ. Естественно возникало желанiе

¹⁸⁴⁾ Angut. nik. I, 14.

¹⁸⁵⁾ Id. I, 15, 20.

смягчить суровость этого отношенія, и подъ вліяніемъ такого жеманія оцѣнка достоинства женщины въ Магаляѣ дѣйствительно до пѣкоторой степени повысилась. Отголосокъ этой перемѣны мы видимъ въ одной интересной магаляистической легендѣ объ инокѣ Утпалаваннѣ (Утпаллаваннѣ). Въ лицѣ ея невзыскательные любители аналогій и параллелей между буддизмомъ и христіанствомъ могли бы усмотрѣть нѣчто въ родѣ Магдалены буддизма, ибо ей на долю выпала честь первой встрѣтить Будду послѣ его возвращенія на землю съ неба 33 боговъ, куда онъ временно будто бы отлучился для наставленія своей матери Майи ¹⁸⁶). Пребываніе его въ горнемъ мірѣ длилось три мѣсяца, оставался тайной для учениковъ; лишь за семь дней до окончанія срока оно было обнаружено обладавшимъ даромъ «небеснаго ока» Ануруддою, который и послалъ Моггаллана привѣтствовать вознесшагося Учителя отъ лица учениковъ. Послѣ краткой бесѣды Будда отпустилъ Моггаллана, сообщивши ему, что чрезъ недѣлю онъ вернется на землю. Вѣсть эта пропала огромную сенсацию, и цари четырехъ странъ свѣта со своими народами вышли на встрѣчу «Всемирно-чтимаго». И вотъ, и у монахини Утпаллаваны сердце зардѣлось желаніемъ узрѣть его въ этотъ моментъ прежде всѣхъ. Но ее смущала мысль: «вѣдь я — только женщина! какъ можетъ выпасть на мою долю счастье первой удостоиться увидать его?» Но Всевѣдущій, прозрѣвши силу чувства ея, далъ возможность стать ея мечтѣ дѣйствительностью: не цари, не мудрецы, не ученики, — женщина раньше всѣхъ увидала сходящаго съ неба Будду!... При первоначальномъ, безусловно пренебрежительномъ отношеніи буддизма къ женщинѣ такая побижка достоинству низшаго существа была невозможна; вотъ почему эта легенда несомнѣнно свидѣтельствуетъ о смягченіи суроваго отношенія къ женщинѣ въ позднѣйшую пору. Однако, и здѣсь, приличія ради, «буддѣйской Магдалинѣ» сочли нужнымъ на краткій срокъ встрѣчи съ Буддою сообщить мужской образъ, — царя-чакравартина ¹⁸⁷). Да и то, словно испугавшись опаснаго от-

¹⁸⁶) Подробное повѣствованіе объ этомъ посещеніи у Hardy. Manual. 298: 302; по этой версіи, какъ и по Фа-Гіэву (ch. 17, p. 48) это было небо 33 боговъ; по Эйтелю же (Handbook for the study of Chinese Buddhism) то было небо Тушты.

¹⁸⁷) Fa-Hien, ch. 17, pp. 47—51. На мѣстѣ привѣтствія Утпаллаваннсю Будды было воздвигнуто святилище.

ступенія отъ обычнаго взгляда на женщину, дальнѣйшее преданіе о чудесномъ событіи постаралось ослабить его эффектъ. Вотъ, напримѣръ, какой характерный для позднѣйшей махаянистической доктрины вариантъ той же легенды сообщаетъ Гіуап-тсангъ: «въ ту пору, когда Татагала возвращался изъ дворца Ишвары-дэвы въ Джамбудвипу, мудрецъ Сабхути, спокойно сидя въ своей кельѣ, подумалъ: «вотъ Будда возвращается къ общенію съ людьми, и божественныя существа сопровождаютъ его и служатъ ему; но мнѣ зачѣмъ идти во срѣтеніе ему? развѣ я не слыхалъ отъ него, что все, кажущееся существъ, чуждо реальности? Если же такова природа вещей, то, значить, я уже духовными очами созерцалъ мудрость духовнаго тѣла Будды». Пока мудрецъ разсуждалъ такъ, непосвященная въ глубокомысліе буддійскаго идеализма Утпаллаванна рвалась увидать Будду за-просто, очами тѣлесными, побуждаемая не учепкою любознательностью, а силою любви и благоговѣнія. Внявъ Возвышенный желанію простодушной, обратился ея въ царя-чакравартина и сподобилъ ее первой узрѣть тѣлесными очами съ неба сходящаго Будду, но въ то же время пояснилъ: «а все же не ты первая (вообще) узрѣла меня! Субхути, постигшій пустоту (нереальность) всего сущаго, вотъ кто узрѣлъ мое духовное тѣло»¹⁶⁸). И здѣсь, слѣдовательно, буддизмъ остался вѣрнъ своему предубѣжденію, что высшая мудрость—не для женскаго ума; не даромъ та же легенда въ другой, южной версіи, повѣствуя о наставленіи Буддою своей матери на побѣ тайнамъ дхаммы, не забыла упомянуть, что предварительно Майя изъ женщины переродилась въ божественное существо мужского пола¹⁶⁹). Если и въ болѣе раннюю пору стали иногда допускать достиженіе женщинами высшихъ степеней святости, то условіемъ этого ставили именно перерожденіе ихъ въ существа мужскія: такъ, по сказанію Дакха-Никаи, нѣкая Гошкка, дочь шаньевъ изъ Капилавасту, вѣрившая въ Будду, дхамму и сангу и выполнявшая предписанія, «отбросивши женскіе помыслы и возрадивши въ себѣ помыслы мужскіе», послѣ смерти возродилась для блаженной жизни въ сообществѣ 33 боговъ, усмысленная ими въ видѣ Гошаки, сына боговъ. Легенда изображаетъ намъ ее въ этомъ новомъ видѣ упрекающею трехъ буддійскихъ мона-

¹) Hucua-t-sang. B. IV. Vol. II, pp. 204—205.

¹⁶⁹) Sp. Hardy. Manual, l. c.

ховъ: «смотрите, я была дѣвица, а вы—монахи, пользовавшіеся благодатью внимать паставленіямъ самого Учителя о томъ, какъ надо устроить жизнь. И вотъ, даже и мнѣ удалось достигнуть общенія съ 33 богами и стать сыномъ ихъ; а вы возрождаетесь въ пониженномъ состояніи гандхарвъ! Печально, грустно видѣть такую участь среди своихъ единовѣрцевъ!»¹⁹⁰⁾.

Съ теченіемъ времени, по мѣрѣ того, какъ ученія Магаяны упрочивали надежду на спасеніе многихъ, крѣпла вѣроятность достиженія и женщинами высшихъ степеней мудрости и праведности. На этой точкѣ зрѣнія стоятъ позднѣйшія сѣверныя повѣсти; такъ, напримѣръ, вся восьмая декада Авадана-патаки посвящена рассказамъ о томъ, какъ женщины достигали архатства. Здѣсь мы видимъ, какая глубокая перемена произошла въ этомъ отношеніи сравнительно съ первоначальнымъ буддизмомъ; здѣсь уже раскрыта возможность совершенствованія для женщинъ не только благовоспитанныхъ и неизмѣнно благонравныхъ, выбранныхъ изъ высшаго круга общества, но и для затерянныхъ въ низшихъ его слояхъ, въ средѣ, обильной пороками: для рабыни, для уличной танцовщицы легкомысленнаго поведенія¹⁹¹⁾. Преобладаютъ, разумѣется, благонравныя, при чемъ общемою чертою, опредѣляющею ихъ высокое нравственное достоинство, является отвращеніе къ браку и предпочтеніе ему монашеской жизни. Однако, соблюденіе абсолютнаго цѣломудрія не является непремѣннымъ условіемъ достиженія архатства: послѣдняго удостоивается и замужняя женщина, безобразная по внѣшности, доведенная до отчаянія насмѣшками надъ ея уродливостью и обратившаяся къ ученію Будды въ тотъ самый мигъ, когда она, съ горя, уже накинула было себѣ петлю на шею¹⁹²⁾. Болѣе того! Обращается на правый путь и достигаетъ архатства распутная плясунья, пытавшаяся соблазнить мудрена-подвижника, а по другому варианту—даже самого Будду, образумившаго эту грѣшницу уже пзвѣстнымъ намъ приемомъ, превращеніемъ ея въ старуху¹⁹³⁾. II. что всего замѣчательнѣе, причиною, приводящую къ такому счастливому исходу, лишь въ рѣдкихъ случаяхъ указывается свершеніе высокыхъ и длительныхъ подвиговъ (напримѣръ, «постоячивость въ

¹⁹⁰⁾ Digha-nik. XXI. Sakka-Pañha-suttanta.

¹⁹¹⁾ Avadāna-Āṭaka. VIII, 5; 8.

¹⁹²⁾ Id. VIII, 10

¹⁹³⁾ Id. VIII, 5.

(доброкачественномъ) поведеніи на пространствѣ 12000 лѣтъ»¹⁹⁴); въ большинствѣ же случаевъ считаются достаточными типичныя акты буддизмаго благочестія, какъ-то: оказаніе милосердія Буддѣ, явившемуся инкогнито, или же завѣдомо ему и ученикамъ его, усердію въ прислуживаніи имъ и угощеніи ихъ, сопровождаемое торжественно выраженнымъ желаніемъ достигнуть когда-либо архатства. Движеніе въ пользу возстановленія достоинства женщины, повидимому, совпадало съ тѣмъ, выше нами указаннымъ, которое стремилось возвысить значеніе активной добродѣтели и такъ называемыхъ «малыхъ дѣлъ». Разъ послѣднія возросли въ своей цѣнности, свойственно было и на участь женщины смотрѣть оптимистичнѣе, ибо именно въ области добродѣянія женщина не отставала отъ мужчины.

Впрочемъ, позднѣйшая пора относилась благопріятнѣе, чѣмъ болѣе ранняя, и къ вопросу о доступности женщинъ духовнаго знанія: среди женщинъ-архатъ упоминается Сома, дочь брамина, отличавшаяся выдающимися умственными способностями и великою учестью: когда отецъ ея, браминъ, читалъ священныя тексты ученикамъ, она сразу запоминала ихъ, а выслушавши шастры закопа, дѣлала вѣрное истолкованіе ихъ такъ же, какъ и Патимокки. Вотъ почему въ Шравастіи вокругъ нея ежедневно толпились желавшіе получить разъясненія темныхъ мѣстъ ученія¹⁹⁵). За «замѣчательную женщину по великому знанію и глубокой образованности» считали еще Ксему, жену раджи, перешедшую въ ипчество¹⁹⁶). Но все же то были сравнительно рѣдкіе примѣры. Но за то позднѣйшая пора признала за такимъ, достигшимъ высокой степени мудрости, женщинамъ право и компетенцію поучать ей и другихъ, даже и мужчинъ. По крайней мѣрѣ въ Авадана-шатакѣ въ большинствѣ разсказовъ объ этихъ «архатахъ» имъ не только приписывается обладаніе таинственными магическими силами¹⁹⁷), но и право, съ благословенія Будды, проповѣдывать законъ народу, причемъ эта проповѣдь сопровождалась будто бы великимъ уснѣхомъ. Такою «проповѣдницею предъ толпою» была якобы юная Супрабха и «красавица изъ Каши», Кашисундари¹⁹⁸), тогда какъ Качангала считались «первою изъ истолковательницъ конечныхъ истинъ дхаммы» монахи-

¹⁹⁴) Id. VIII, 9.

¹⁹⁷) Тамъ же

¹⁹⁵) Id. VIII, 4.

¹⁹⁸) Id VIII, 6.

¹⁹⁶) Id. VIII, 9.

нямъ и мірянкамъ ¹⁹⁹). Изъ болѣе надежныхъ, раннихъ пето-чипковъ мы знаемъ, что Будда такихъ полномочій по части публичнаго ученія женщинамъ не давалъ, а слѣдовательно и повѣствованія о проповѣдяхъ ихъ передъ толпою надо отнести къ разряду легендарныхъ, а не историческихъ. Тѣмъ не менѣе, признаніе позднѣйшою порою такой дѣятельности за дозволенную и правомочную ясно показываетъ, какъ далеко ма-гаянистическое воззрѣніе на достоинство женщины шагнуло за предѣлы первоначальнаго, гинаянистическаго. Завершающимъ проявленіемъ смѣлости въ этомъ отношеніи можно считать допущеніе въ одномъ изъ магаянистическихъ текстовъ ²⁰⁰) возможности, что женщина пріобрѣтеніемъ знанія, праведностью и продолжительнымъ, тяжкимъ искупленіемъ грѣховъ можетъ, наконецъ, освободиться отъ женской природы, переродиться въ мужчлпу и, со временемъ, стать даже Буддою. Такая участь была будто бы обѣщана Буддою одной старухѣ, въ которой онъ призналъ свою магъ «въ теченіе пятисотъ предшествующихъ существованій». Однако и для этой исключительной счастливницы предсказанное сбудется уже тогда, когда всѣ обычныя несовершенства нынѣшняго міропорядка упразднятся, а въ частности исчезнутъ и гегій зла, Мара, и его спутница и пособница, женщина-самка, когда состоится «освобожденіе отъ ига материнской утробы (какъ органа возрожденій), и самое имя женщины перестанетъ произноситься и прославляться» ²⁰¹).

Такъ, даже въ самыхъ смѣлыхъ мечтахъ о восстановленіи достоинства женщины звучитъ еще уничижающій ее тонъ. Дѣйствительность же, надо думать, была для нея еще болѣе неблагоприятна. Скучность свѣдѣній о женскомъ монашествѣ лишаетъ насъ данныхъ для сужденія о степени его распространенія въ разныхъ странахъ и о влияніи на окружающую среду. Но, принимая во вниманіе выше очерченныя условія жизни буддійскихъ инокинь, мы въ правѣ предположить, что это влияніе было незначительно. Мы лучше ознакомлены съ міромъ внутреннихъ переживаній этихъ своеобразныхъ подвижницъ; но къ тѣмъ лирическимъ разоблаче-

¹⁹⁹) *Id.* VIII, 8.

²⁰⁰) Въ 14-мъ текстѣ 13-го тома отдѣла Мдо въ Канджурѣ; приведено у Féer. *Fragments du Kaudjour*, pp. 364-5.

²⁰¹) Тамъ-же.

ціямъ, которыя въ этомъ отношеніи дають намъ сборникъ ихъ пѣсепъ, добавленій почти не существуетъ, кромѣ случайныхъ упоминаній въ Випаѣ, въ нѣкоторыхъ суттахъ и джатакахъ о кое-какихъ чертахъ ихъ быта. Имъ приходилось, повидному, испытывать не мало насмѣшекъ и оскорбленій: то распутныя женщины поднимали ихъ на смѣхъ за пѣломудріе ²⁰²), то вольнодумцы изъ монаховъ, чаббаджійцы, пытались соблазнять ихъ или подбивать на дуршы дѣла ²⁰³). Да и міряне, какъ мы видѣли, склонны были неосновательно подозрѣвать ихъ въ nepозволительныхъ сношеніяхъ съ духовными и свѣтскими людьми. Извѣты были часто напрасныя ²⁰⁴); но не было недостатка и въ дѣйствительно дурныхъ чертахъ въ поведеніи иноковъ: среди нихъ встрѣчалось корыстолюбивыя ²⁰⁵), высокомерныя, невочтительныя къ монахамъ; многочисленны были случаи споровъ другъ съ другомъ, ссоръ и даже дракъ ²⁰⁶). Вообще же институтъ женскаго монашества, хотя и просуществовалъ не менѣе тысячи лѣтъ послѣ Готамы, однако съ теченіемъ времени не укрѣпился, а пришелъ въ разстройство и вымеръ. Когда именно и какъ это произошло, — мы не осведомлены источниками и принуждены довольствоваться относительно этихъ вопросовъ немногими случайными указаніями. Въ началѣ V вѣка по Р. X. Фа-Гіанъ упоминаетъ объ индусскихъ монашествахъ, жившихъ по монастырямъ и содержавшихся на общественный счетъ ²⁰⁷). Въ «Срединномъ царствѣ», Маджимадесѣ, у нихъ установился особый культъ, состоявшій въ принесеніи жертвъ въ «ступѣ», посвященной Анандѣ, какъ тому изъ учениковъ Будды, который ходатайствовалъ объ учрежденіи женскаго иночества ²⁰⁸). Въ VII вѣкѣ II-Тсунгъ констатируетъ существованіе монахинь «во всѣхъ странахъ Южнаго моря» и въ Китаѣ и отмѣчаетъ превосходство первыхъ, выражающееся въ «нищенски-бѣдной и простой жизни», тогда какъ пзъ китайскихъ монахинь «нѣкоторыя никогда не думаютъ о созерцаніи и чтеніи, а предаются побужденіямъ земныхъ желаній: другія же заняты нарядами и щегольствомъ, объ исполненіи же предписаній закона не заботятся». Отъ него же узнаемъ мы, что средства существованія у китайскихъ

²⁰²) Mahāv. VIII, 15, 11. Cullav. X, 9. ²⁰³) Cullav. IV, 4, 8

²⁰⁴) Примѣръ — джатака 12. ²⁰⁵) Джатака 115.

²⁰⁶) Cullav. X, 7, 1. ²⁰⁷) Fa-Hien, ch. 17, pp. 51—52.

²⁰⁸) Id., ch. 16, p. 45

монахинь и у обителей ихъ въ эту пору были очень ограниченныя, такъ что во многихъ мѣстахъ имъ печѣмъ было кормиться. Отсюда возникалъ вопросъ о необходимости для нихъ труда, ради списанія средствъ къ прожитанію; но, замѣчаетъ китайскій паломникъ, «работая, онѣ часто поступаютъ вопреки ученію Владыки и нарушаютъ его благородныя желанія»; поэтому имъ рекомендуется лучше терпѣть нужду, но оставаться вѣрными рѣшенію «пробывать бездомовными, ради достиженія мокши, то-есть конечнаго освобожденія», и для этого «слѣдовать надѣжнѣйшимъ путемъ квіэтизма (педѣланія), преуслѣвая въ мудрости, соблюдая правила денно и ношно, не заботясь объ удобствахъ тѣлесныхъ и не мѣшаясь въ суетныя труды мірскаго образа жизни». «Существо, хотя бы и женскаго пола, одаренное могучимъ духомъ, не должно заниматься прялкой и веретенкомъ, ни обычными домашними работами и тѣмъ менѣе думать объ обиліи одеждъ и о нарядахъ»²⁰⁹). Еще позднѣе, въ первой половинѣ VIII вѣка, въ очень извѣстной и популярной въ Индіи драмѣ Бавабути «Малати-Мадханъ» въ числѣ дѣйствующихъ лицъ мы встрѣчаемъ буддійскую монахиню, изъ которыхъ одна, Камандаки, занимаетъ въ пьесѣ, напоминающей по сюжету «Ромео и Джульетту», положеніе, сходное съ Фра-Лоренцо въ твореніи Шекспира²¹⁰).

Нѣсколько лучше освѣдомлены мы о состояніи женскаго плочества на Цейлонѣ, хотя свѣдѣнія, сообщаемыя хрониками Магаванзою и Дипаванзою, носятъ фантастическій характеръ, изобилуютъ преувелченіями и шаблонными описаніями по опредѣленному образцу. Начало женскому монашеству положено было здѣсь женою прославленнаго царя Деванампیاتиссы Апулою, которая вмѣстѣ съ 500 своими придворными дамами и дѣвушками посвящена была дочерью Ашоки Сангамптою. тою самою, что привезла на Цейлонъ отпрыскъ священнаго дерева Бодхи²¹¹). Тогда же былъ основанъ первый женскій, хатталакскій монастырь, занявшій почетное положеніе въ исторіи цейлонской санги²¹²). Женская община стяжала себѣ по-

²⁰⁹) I-Tsing. Record of the Buddhist Religion, translated by Takaku-u. Oxford. 1906: ch. 12, pp. 79—80.

²¹⁰) Macdonell. Sanskrit Literature, 363—364 и De Lorenzo. India e Buddismo antico, 420.

²¹¹) Mahāvamsa. Ch. 14, pp. 32—33; ch. 15, p. 110; ch. 12. Turnour

²¹²) Въ немъ происходили иногда особо важныя собранія монаховъ: Mahāvamsa, ch. 19, pp. 120—121; ch. 20, p. 123

кровительство и щедрости царей и цариц²¹³), въ особенности жены царя Дутта-Гамини, прозванной Вихарадовою, «богиней вихарь», очевидно въ награду за построение и украшение таковых²¹⁴). Число монаховъ, указываемое хрониками, конечно, чудовищно преувеличено, и изъ приводимыхъ цифръ отнюдь нельзя вывести заключеній о дѣйствительномъ плъ количествѣ; однако, уже изъ простого сопоставленія хотя бы и преувеличенныхъ показаній о количествѣ монаховъ съ числомъ монаховъ²¹⁵), ясно, насколько меньше было первыхъ.

Чѣмъ позднѣе, тѣмъ рѣже, слышимъ мы о нихъ и на Цейлонѣ, хотя женское иночество существовало тамъ долгіе вѣка. Такъ, царь Аггабодхи II (ок. 600 г. по Р. X.) построилъ монастырь для своей жены, принявшей постриженіе, а около 623 года постриглась жена царя Джеттатиссы, прославившаяся затѣмъ, какъ проповѣдница, въ совершенствѣ знавшая Абхидхамму и комментаріи къ ней²¹⁶). Затѣмъ мы слышимъ о построеніи женской обители Махиндою I въ 768 г. и другими лицами въ 807, 912 и 939 годахъ²¹⁷); но послѣ этой даты хроник смолкаютъ о монахиняхъ. Въ институціяхъ великаго царя Паракрамы²¹⁸), въ перечнѣ разрядовъ лицъ, составляющихъ буддійское общество, изъ прежняго, обычнаго, пятерного его состава: монаховъ, монахинь, послушниковъ (новоначальныхъ), мірянъ и мірянокъ, монахини оказываются вычеркнутыми²¹⁹). Надо полагать, что женское иночество, никогда не бывшее вліятельнымъ въ Магадхѣ и на Цейлонѣ²²⁰), уже раньше

²¹³) Тамъ же: сб. 33, р. 202; сн. 34, р. 214; сн. 36, р. 224; Dipavamsa, XIX, 12.

²¹⁴) Mahāvams. Ch. 22, p. 132.

²¹⁵) По Дипавангѣ VII, 1, это отношеніе опредѣляется какъ 96000 монахинь къ 80 „коти“, т. е. къ 800,000,000 монаховъ!—Магаванса, сн. 29, рр. 171--2, описывая освященіе главной цейлонской ступы, построенной Дуттагамини, приводитъ колоссальныя цифры монаховъ изъ разныхъ обителей, не упоминая о монахиняхъ; но въ той же главѣ говорится о 14000 инокиняхъ, будто бы достигшихъ архагетва! Дипаванса упоминаетъ (XVIII, 20; 31; 34) о 20 и 16 тысячахъ монахинь.

²¹⁶) Mahāvamsa XLII, 49; XLIV, 114.

²¹⁷) Id. XLVII, 36; XLIX, 25; LI, 24 и 63.

²¹⁸) Id. LXXXIII, 74; 138; LXXV, 35; LXXXI, 46.

²¹⁹) Id. LXXXIV, 20; противорѣчащее этому упоминаніе о нихъ въ LXXXI, 68, Коплестонъ, Buddhism, primitive and present in Magadha and Ceylon. 2 ed. 1908, 230, считаетъ за обмолвку на старыя ладъ, „по привычкѣ“.

²²⁰) Copleston, 135.

вымерло на островѣ и потому не было включено въ реставраціонныя мѣры Паракрамы. Во всякомъ случаѣ съ тѣхъ поръ ему уже не удавалось оправиться, и въ настоящее время на Цейлонѣ очень мало, или вовсе нѣтъ, монахинь ²²¹).

Въ Сіамѣ, Лаосѣ, Камбоджѣ и Бирманіи женское монашество давно прекратилось ²²²), и новѣйшіе опыты возстановленія его не имѣютъ успѣха ²²³), да и трудно ожидать его въ странахъ, гдѣ, какъ въ Сіамѣ и Лаосѣ, даже монахи не славятся строгостью и чистотою жизни, а женщины въ Камбоджѣ отличаются легкомысліемъ и чувственностью. раньше же предавались полной распущенности, которую буддизмъ смогъ обуздать лишь до нѣкоторой степени ²²⁴). Въ Непалѣ вымерло не только женское, но и мужское инокство. Въ Китаѣ довольно еще много женскихъ монастырей, преимущественно въ южныхъ областяхъ: въ одномъ Кантонѣ болѣе 80 обитателей; по всѣмъ онѣ ничтожно малы по числу живущихъ въ нихъ. Въ одеждѣ инокини подражаютъ монахамъ; подобно имъ, бръютъ голову, но поверхъ головы носятъ покрывало; уставъ, по мѣрѣ возможности, также пріурочивается къ мужскому, да и въ дисциплинарномъ отношеніи инокини стоятъ подъ контролемъ монаховъ же ²²⁵).

Что касается Тибета, то въ западной его части женскихъ монастырей мало, въ центральной же и восточной достаточно ²²⁶), а одинъ изъ нихъ, Самдингскій, принадлежит даже къ наиболѣе усердно посѣждаемымъ паломниками ²²⁷). Тибетскій канонъ священныхъ книгъ еще хранить въ себѣ Пратимокшу, приспособленную для монахинь, и Поясненія женской дисциплины (Бяккунн-Виная-Вибханга) ²²⁸); еще соблюдается древнее подраздѣленіе на послушницъ (джетсульма) и принявшихъ полный обѣтъ и посвященіе (джесслонгма) ²²⁹), но едва ли существуютъ иныя, высшія степени іерархическія, какъ предполагалъ Кеппенъ на основаніи рассказовъ прежнихъ путешественниковъ ²³⁰). Несомнѣнно, однако, что вѣра тибетцевъ въ

²²¹) Id. *ibid.*, по Warren'y, *Buddhism in translations*, 392, нѣтъ тамъ нѣтъ; „орденъ монахинь теперь не признается правовѣрными буддистами“, р. 410.

²²²) Ananda Metteyya. *Die Religion von Burma*, 71. Koerppen. I, 375.

²²³) Copleston, 132. ²²⁴) Leclère, 425; 503.

²²⁵) Hackmann. *Buddhisms a Religion*, London, 1910, 245 и Milne. *Life in China*. London, 1858, 134—5.

²²⁶) Waddell. *Lamaism*, 274; 286. ²²⁷) Hackmann, 171.

²²⁸) Waddell. *op. cit.* 160. ²²⁹) Koerppen. II, 263. ²³⁰) Id. I, 376.

чудесныхъ «перерожденцевъ», хубилгановъ, то-есть въ воплощеніе божественныхъ существъ въ человѣческомъ образѣ²³¹⁾, нашла себѣ примѣненіе и въ женскомъ ипостествѣ въ лицѣ таковой же настоятельницы сейчасъ упомянутаго Самдинскаго монастыря, почитаемой за воплощеніе «свиньеподобной» божественной фури Дорджепагмо (тибетскаго видоизмѣненія индуской богини Ваджраварахи), защитницы правовѣрія отъ враговъ его²³²⁾. Это будто бы чудесное существо пользуется величайшимъ уваженіемъ въ странѣ и привилегіями и почестіями, присвоенными только высшимъ чинамъ ламайской іерархіи²³³⁾. Но это—оригинальное исключеніе; вообще же положеніе тибетскихъ монахинь незавидное: онѣ едва возвышаются въ общественномъ мнѣніи надъ уровнемъ заурядныхъ міряннокъ; большинство изъ нихъ мало развиты или совсѣмъ неграмотны²³⁴⁾. Наконецъ, въ Монголіи женское ипостество также въ упадкѣ: монахинь мало; живутъ онѣ не по монастырямъ, а у родителей своихъ или родственниковъ; ипостескій обѣтъ носить часто характеръ временный и нерѣдко нарушается²³⁵⁾.

Въ итогѣ надо, вмѣстѣ съ большинствомъ изслѣдователей буддизма, признать, что въ исторіи его развитія женщины-монахини едва ли играли сколько-нибудь вліятельную роль. Можно даже съ увѣренностью сказать, что ихъ опередили въ этомъ отношеніи мірянки. Увлекаясь благотвореніемъ ничего не имущей, но и не трудящейся сангѣ, эти послѣднія, даже больше мужчинъ, упрочили возможность ея существованія, доставляя, въ качествѣ домохозяйекъ, общинѣ средства къ пропитанію изо дня въ день, тогда какъ женщины монахини, безсильныя помѣчь другимъ, только увеличивали толпу нуждавшихся въ помощи. Мірянка, мать семейства, хозяйка, добровольно принявшая на себя заботу о насущныхъ потребностяхъ «бездомовныхъ» и алчущихъ, стала дѣйствительно добрымъ геніемъ-хранителемъ нищей братіи, и она-то главнымъ образомъ и воспитала въ буддійскомъ мірѣ цѣлыя поколѣнія въ привычкѣ и любви къ такому типу милосердія. И эта

²³¹⁾ Позднѣевъ, 233 слл.; число ихъ и списокъ въ 80-хъ годахъ XIX вѣка, тамъ же, 238 слл.

²³²⁾ Waddell. Lamaism. 275 и 245; описаніе новѣйшей, 6-лѣтней жрицы этой и ея предшественницы у Waddell. Lhasa and its Mysteries. London. 3-e edit. s. au. (1905), 294 sqq.

²³³⁾ Waddell. Lhasa, 295—6.

²³⁴⁾ Waddell. Lamaism, 170; 286.

²³⁵⁾ Коеррен. I, 375—6.

нравственная заслуга была тѣмъ выше, чѣмъ она была безкорыстнѣе, чѣмъ дальше она стояла отъ соображеній личнаго и корпоративнаго расчета: здѣсь за подвигъ милосердія взяли существа, пренебрегаемая какъ разъ тѣми, кому они благодарили, существа, не ждавшія благодарности въ настоящемъ, не уповавшія на награду въ будущемъ, такъ какъ они сами принципиально признавали недостижимость для женщинъ высшей цѣли буддійской дхаммы. Ихъ подвигъ любви, великъ ли, скромнѣе ли онъ былъ по внѣшнимъ проявленіямъ, былъ внутренне цѣненъ сочетаніемъ добровольности со смиреніемъ. Здѣсь, пожалуй, осязательнѣе и плодотворнѣе, чѣмъ въ чемъ-либо иномъ, воплотилась та майтри, та мотта, та буддійская дружественная благорасположенность, которая должна была вдохновляться независимымъ отъ расчета и награды влеченіемъ къ сочувствію, состраданію и благодѣянію. Буддійская словесность обильна бытовыми сценами любвеобильной заботливости мірянкоу о нищенствующахъ монахахъ, и не понапрасну стужали онѣ прозвище «матерей»: въ глазахъ этихъ добродѣтельныхъ матронъ отрекшійся отъ міра приравнивался къ сиротѣ, и па немъ въ этомъ смыслѣ съ особенною нѣжностью сосредоточивалось материнское чувство женщины. Образцомъ такой неутомимо дѣятельной на пользу санги мірянки была «матерь» Висакха, стяжавшая среди женщинъ такую же почтенную извѣстность, какъ Апатапиндика среди мужчинъ-благодѣтелей. Въ теченіе своей долгой жизни она изо дня въ день снабжала пищею обитателей вихаръ и странниковъ, а больныхъ и ухаживавшихъ за ними—кромѣ того и лѣчебными пособіями; за ея счетъ всему составу мѣстной общины выдавался второй комплектъ одежды, дабы можно было такимъ образомъ устроить смѣну единственной, полагавшейся монаху одежды, когда она загрязнялась или промокала въ дождливую пору. Висакха же ввела особія купальныя одежды для монахинь, находя, что «нагота нечиста и соблазнительна»; наконецъ, ею же возведены были и наполнены всѣмъ необходимымъ особія зданія въ Саватти для санги, въ нѣсколько этажей, съ верандами для отдыха и закромами для склада имущества²³⁶). Поучителенъ отвѣтъ ея Буддѣ на вопросъ: «какихъ выгодъ ждеть она для себя отъ своей благотворительности?»—«Ту выгоду только». отвѣчала она, «что я буду знать, что всякій, при-

²³⁶) Cullav. VI, 14, 1. Ср. о ней джатаку 489-ю.

шедшій въ Саватти и нуждающійся въ одеждѣ, пищѣ илѣкарствахъ, получаетъ необходимое ему; мысль объ этомъ наполняетъ радостью душу мою; сердце мое успокаивается, и упражняю я такимъ образомъ нравственныя силы мои въ семи родахъ мудрости». Пораженъ былъ учитель чистотою побужденій этой «матери», и поставилъ ее и дѣла ея въ примѣръ женщинамъ-мірянкамъ, назвавши дары и труды ихъ, изъ такихъ мотивовъ происходящія, «небесными дарами, разрушающими печаль и создающими долговременное небесное блаженство»²³⁷⁾. И стала она дѣйствительно «выдающимся образцомъ для безчисленныхъ другихъ мірянокъ»²³⁸⁾, въ особенности для многихъ знатныхъ и богатыхъ женщинъ, какъ, на примѣръ, для бабки раджи косальскаго Пасенади, наградившей сангу въ своемъ духовномъ завѣщаніи разнообразнымъ имуществомъ, изъ котораго многое оказалось даже неприемлемымъ по правиламъ впоческаго устава²³⁹⁾, или какъ для одной изъ женъ того же царька, Маммики, которая, хотя и воздвигла въ своемъ паркѣ залъ «для свободнаго обсужденія различныхъ системъ ученій»²⁴⁰⁾, однако была пастолько привержена къ Буддѣ, что безъ его совѣта не предпринимала ничего.

Несмотря на всѣ проявленія любви и почтенія женщины къ буддизму, онъ оставался къ ней всегда суровымъ и жесткимъ. Въ немъ совершенно отсутствовало пониманіе характерныхъ сторонъ женственности, и правильно было замѣчено, что «ученіе Будды было приспособлено только къ природѣ мужчяны и не удѣляло мѣста женской натурѣ. Вся мысль его, всѣ пріемы обращеній его—въ мужскомъ родѣ; женскаго онъ и знать не хочетъ; для него есть только одинъ родъ, мужской, да и тотъ подъ конецъ (выполняемаго мудрецомъ процесса духовнаго развитія) перерождается въ средній»²⁴¹⁾. Элементъ «вѣчно-женственнаго» въ возрѣвнхъ па природу и на божество и на само человѣчество остается ему непонятнымъ или тенденціозно и карикатурно искаженнымъ. Но даже отвлекаясь отъ искаженной предубѣжденіемъ дѣйствительности, даже подѣмляясь въ сферу мистическую, буддизмъ въ гаммѣ своихъ ощущеній совершенно не знаетъ той тональности религіознаго

²³⁷⁾ Mahāv. VIII, 15 Ср. о другихъ ея дарахъ и благодѣяніяхъ. Id. VIII, 18; Cullav. X, 22.

²³⁸⁾ Такъ, по мнѣнію Шрейбера, Buddha u. d. Frauen, 53.

²³⁹⁾ Cullav. VI, 14, 1.

²⁴⁰⁾ Digha-nik. X, 148.

²⁴¹⁾ Schreiber, 33.

чувства, которая въ христіанской мистикѣ привела къ апоэозѣ просвѣтленной, преображенной женственности въ лицѣ непорочной Пресвятой Дѣвы Маріи и Софіи Премудрости Божіей. Относящіяся сюда мистически-философскія грезы, такъ же, какъ разившіяся на почвѣ ихъ экстазъ религіознаго эроса, совершенно чужды холодной области буддійскаго созерцанія²⁴²⁾.

Впрочемъ, и спускаясь съ мистическихъ высотъ въ область земныхъ настроеній, буддизмъ также игнорируетъ чувство любви въ женщинѣ и къ женщинѣ, сводя всю любовь на грубую чувственность, а затѣмъ отвергая такую. Не самостоятельное созданіе буддизма, а пережитокъ, унаслѣдованный отъ болѣе ранней, общиндусской аскетической среды, надо видѣть въ тѣхъ случаяхъ, когда любящіе другъ друга юноша и дѣвица²⁴³⁾ или мужъ и жена²⁴⁴⁾, пребывая въ духовномъ союзѣ любви, хранили строжайшее цѣломудріе. Для буддійскаго отношенія даже и къ такому типу духовной любви остается характернымъ отвѣтъ одного изъ подобныхъ подвижниковъ на вопросъ: «чѣмъ является для него его сожительница по пустынѣ?»—«она для меня *ничто*»²⁴⁵⁾.

Еще болѣе важное практическое значеніе имѣло отношеніе буддизма къ семейной жизни мірянъ и къ чувствамъ и обязанностямъ, изъ нея вытекающимъ. Здѣсь, гдѣ болѣе всего проявляются цѣнныя стороны женственности, непониманіе ея буддизмомъ сказалось особенно ярко. При томъ, указанномъ выше, отрицательномъ отношеніи къ браку, которое было характерно для буддизма, при его признаніи даже и въ быту мірянъ лишь условной и пониженной цѣнности семейныхъ добродѣтелей, буддизмъ просматривалъ или принижалъ красоту и доблесть чувствъ, лежавшихъ въ ихъ основѣ. Для существенныхъ сторонъ его доктрины семейная жизнь утратила положительное значеніе; она являлась не содѣйствіемъ имъ, а отвлеченіемъ отъ нихъ, соблазномъ въ иную, гибельную сторону. Для послѣдовательнаго буддиста-радикала семья—не

²⁴²⁾ Эту черту отмѣчаетъ Dahlke въ своемъ коротенькомъ эскизѣ объ отношеніи буддизма къ женщинѣ въ Aufsätze zum Verständniß d. Buddh. II, Thl., 47.

²⁴³⁾ Джатака 328 палийс. сборника.

²⁴⁴⁾ Улагоденіе и одобреніе обычая въкоторыхъ браминновъ удалаться въ пустыню вмѣстѣ съ женами находимъ въ Магаговинда-суттв Дикханнаи (Digh. nik. XIX).

²⁴⁵⁾ Въ одной изъ уже приведенныхъ выше джатакъ.

храмъ нравственной чистоты, не очагъ благочестія; это—нарушающая стройность храма мудрости пристройка ради земныхъ, общежительныхъ цѣлей, отнюдь не обязательныхъ для подлиннаго мудреца, отвергающаго эту жизнь открыто и рѣшительно. «(Такъ называемое) благословенное поведеніе въ семейной мірской жизни», говоритъ такой мудрецъ, «приводитъ не къ разложенію (живущаго навсегда), не къ прекращенію бытія, не къ просвѣтлѣнію, а лишь къ (новому) появленію въ иномъ, святомъ мірѣ»²⁴⁵). «Мудрецъ освобождаетъ себя отъ жены и дѣтей, отъ дома и двора и разлучается съ ними», отвѣчаетъ другой подвижникъ женѣ, напоминающей ему о его супружескихъ и родительскихъ обязанностяхъ²⁴⁶). Въ законченной формѣ это отчужденіе отъ общенія не только съ родными и близкими, но и съ людьми вообще, выражено въ одной изъ рѣчей Сутта-Нипаты. Вотъ этотъ текстъ, слышій за одинъ изъ классическихъ въ буддійской словесности: «отложивши недоброжелательство относительно всѣхъ существъ, ни одному изъ нихъ не причиняя вреда, пусть мудрецъ не желаетъ себѣ ни сына, ни тѣмъ болѣе товарища; пусть идетъ онъ своимъ путемъ одинъ, подобно носорогу. Въ имѣющемъ сношенія съ другими возникаютъ привязанности; за привязанностями слѣдуетъ скорбь, и прннимая это въ соображеніе, пусть шествуетъ онъ одиноко, подобно носорогу. Жалѣющей друзей и близкихъ товарищей причиняетъ ущербъ себѣ, опутывая цѣпями духъ свой; вотъ почему, види такую опасность дружбы²⁴⁷), пойдѣмъ одиноко, подобно носорогу. Высокому бамбуковому дереву съ переплетающимися вѣтвями подобенъ погруженный въ заботы о дѣтяхъ и женѣ; но мы, уподобляясь стеблю бамбука, ни къ чему не льнущему, пойдѣмъ одиноко, какъ носорогъ. Какъ звѣрь, ничѣмъ не связанный, бродитъ по лѣсу, питаясь въ свое удовольствіе, такъ пусть и мудрецъ, соображаясь съ одною своею волею, бредетъ своимъ путемъ, одиноко, какъ носорогъ... Не заботясь о чужихъ дѣтяхъ, ...геройски разрубивши всѣ связи мірскія, пойдѣмъ своимъ путемъ, одиноко, какъ носорогъ... Оставивши сына и жену, отца и мать, богатство и запасы хлѣба, родныхъ и предметы пожеланій, пойдѣмъ одиноко, подобно носорогу... Не поддержи-

²⁴⁵ Majjh. nik. 83.

²⁴⁶ Therīgāthā, 301.

²⁴⁷ „Никакихъ задушевныхъ (интимныхъ) отношеній—вотъ точка зрѣнія мудреца“: Sutta Nip. I, 12.

ная другихъ, нищенствуя отъ дома къ дому, но храня духъ освобожденнымъ отъ всего домашняго, пойдемъ одиноко, подобно носорогу... Овладевши справедливостью, покоемъ и чистотою и неуклонно стремясь къ обладанію высшимъ благомъ (ниббаномъ), съ душою, свободною отъ всякой привязанности, но не лѣнливою, но крѣпкою, но полною тѣлесной и духовной силы, будемъ итти своимъ путемъ одиноко, подобно носорогу!» ²⁴⁶).

Въ другой суттѣ, одной изъ лучшихъ по формѣ, находимъ яркое противопоставленіе благъ подвижническаго одиночества благамъ семейнаго и хозяйственнаго быта, изложенное въ видѣ діалога между ставовладѣльцемъ («пастухомъ») Дханіей и Буддою. «Я сварилъ свой рисъ; я подоилъ коровъ» (такъ молвилъ пастухъ Дханія); я живу съ товарищами своимъ у отмелей рѣки Махи; домъ мой прочно покрытъ; очагъ мой зажженъ; а потому, если хочешь, проливайся дождемъ, о небо!»—«Я свободенъ отъ гнѣва, свободенъ отъ упрямства (такъ молвилъ Бхагаватъ); жилище мое на одну ночь разстоянія отъ отмелей Махи; мой домъ не покрытъ, но погашенъ пламень страстей моихъ, и потому, если хочешь, проливайся дождемъ, о небо!»—«Нѣтъ осьъ вокругъ меня; коровы мои пасутся на обильныхъ травомъ лугахъ, и дождь имъ не помѣха. Лейся же, дождь, если хочешь!»—«Надежную плотину соорудилъ себѣ я (молвилъ Бхагаватъ); переправился я (къ ниббанѣ), достигъ того берега, перебрался за потокъ страстей, и не нужна мнѣ нынѣ и плотина: лейся же, дождь, если хочешь!»—«Жена моя послушна, не легкомысленна она (молвилъ пастухъ Дханія); давно уже живемъ мы вмѣстѣ; привлекательна она, но ничего дурного о ней я не слышу; лейся же, дождь, если небу угодно!»—«Духъ мой послушенъ, избавленъ отъ всего мірскаго (молвилъ Бхагаватъ); съ давнихъ поръ хорошо онъ обузданъ и воспринялъ высокую степень выправки, и нѣтъ болѣе дурного во мнѣ. Лейся же, дождь, если небу угодно!»—«Я содержу себя своимъ заработкомъ (молвилъ пастухъ Дханія); дѣти мои окружаютъ меня; всѣ здоровы они, и ничего дурного нѣтъ за ними; лейся же, дождь, если небу угодно!»—«Самъ себѣ я слуга (молвилъ Бхагаватъ); съ пріобрѣтеннымъ мною странствую я по всему свѣту, и нѣтъ мнѣ нужды служить кому-либо: лейся же, дождь, если небу угодно!»

На поддержку мірянина противъ аскета вставляетъ свои соображенія духъ зла, Мара: «имѣющій сыновъ», молвить онъ, «наслаждается сынами; имѣющій коровъ — коровами. ибо упадхи (иллюзія субстанціальности сущаго) есть наслажденіе для людей; чуждый ей не знаетъ наслажденья». Но Будда и ему возражаетъ: «познавшій рожденіе сыновъ познаетъ и заботу о сынахъ (заботу отъ сыновъ); имѣющій коровъ познаетъ заботу отъ коровъ своихъ; ибо упадхи — причина заботъ человѣческихъ; не знающій же ея не вѣдаетъ и заботъ» ²⁴⁹).

Не довольствуясь общимъ развѣнчаніемъ идеала семейнаго счастья, не страшась, вопреки стойкому въ индусскомъ быту чувству родовой связи, призывать «быть чуждымъ братьямъ» ²⁵⁰), буддизмъ имѣлъ смѣлость возставать противъ цѣнности наиболѣе цѣнимаго въ индусскомъ общественномъ укладѣ жизни, противъ цѣнности сыновства. Всѣ проявленія семейнаго долга только терпимы буддизмомъ, въ качествѣ невольныхъ уступокъ несовершеннымъ воззрѣніямъ мірянъ; для «посвященнаго» же, подлиннаго мудреца всѣ они — обуза, отъ которой онъ долженъ освободиться. Въ лирическихъ признаніяхъ монаховъ и монахинь этотъ взглядъ высказанъ безъ оговорокъ и смягченій: супружеская связь это — сѣть, удовлетворяющая свободнаго и увлекающая въ бездну гибели; семейный очагъ — гнѣздо змѣиное ²⁵¹); дѣти, сыны — одна забота, одно огорченіе: лучше разозлить ребенка голову топоромъ на порогѣ роднаго дома, лучше бросить его на растерзаніе шакаламъ и псамъ, нежели на дѣтей промѣнять независимость мудреца, удалившагося въ уединеніе ²⁵²). Даже забота о родителяхъ и привязанность къ нимъ — помѣхи спасенію: «не быть помѣхою, не быть препятствіемъ они могутъ лишь для нѣкоторыхъ подвижниковъ, исключительнаго духовнаго закала, для такихъ, напримѣръ, какъ тотъ роханскій юноша, повѣсть о коемъ носить до нѣкоторой степени сходство со сказаніемъ объ Алексіи, «человѣкъ Божіемъ». Вопреки желанію отца и матери покинулъ онъ отчій домъ, принявъ иночество и скрывался отъ неутѣшныхъ его уходомъ родителей, не узнававшихъ его, когда онъ ежедневно приходилъ съ чашею нишаго къ порогу роднаго жилья, пока благочестивый обманъ не былъ разоблаченъ наставникомъ подвижника, къ великому восхищенію родителей,

²⁴⁹) Sutta—Nipāta. I, v. v. 18 sqq. Dhaniyasutta.

²⁵⁰) Majjh. nik. 98.

²⁵¹) Therigāthā, 298; 294; cp. 72.

²⁵²) Id. 302—303.

усмотрѣвшихъ въ такомъ поведеніи «пріемъ, свойственный только великимъ святымъ, ибо этотъ человѣкъ три мѣсяца вкушалъ пищу въ домѣ матери, носившей его въ чревѣ своемъ, и ни разу не вымолвилъ: «я—сынъ твой, а ты—мать моя!» О, удивительный, о, дивный человѣкъ! Для такого человѣка даже отецъ и мать—не помѣха спасенію, тѣмъ менѣе каіе-либо иные міряне» ²⁵³). Только при такихъ взглядахъ на цѣнность сдержанности сыновнихъ чувствъ могло сложиться суровое правило: «если бы даже родная мать упала въ яму, сынъ-монахъ можетъ спасти ее не иначе, какъ при помощи песта, ей протянутого», то есть не прикасаясь къ ней ²⁵⁴).

Чрезъ мѣру прославляемый за свою жалостливость, буддизмъ не знаетъ улыбки сочувствія семейному счастью. Но нѣтъ у него и слезы состраданія семейному горю, да и не должно для него ея быть. Привить это убѣжденіе, указать священные примѣры безчувственности—одна изъ его любимыхъ задачъ въ назидательныхъ джатакахъ. У бодхисатвы умеръ братъ, всѣми оплакиваемый за добродѣтели; одинъ Будда не пролилъ ни слезинки, не вымолвилъ ни единой жалобы, а когда народъ порицалъ его за это, онъ хладнокровно отвѣчалъ: «братъ умеръ, что же изъ этого? и я умру, и вы умрете! почему же не плачете вы о самихъ себѣ? Если же вы, слѣпые безумцы, по неразумію оплакиваете умершаго, то мнѣ-то зачѣмъ же плакать?..» И онъ положилъ конецъ ихъ печали» ²⁵⁵). Другой примѣръ: у какого-то помѣщика умерла горячо любимая жена: онъ былъ неутѣшенъ и дни за днями проводилъ на ея могилѣ. Узнавши объ этомъ, Будда рѣшилъ: «никто не можетъ исцѣлить его, кромѣ меня»; и вотъ, для исцѣленія, онъ рассказываетъ ему трогательную повѣсть о томъ, какъ нѣкій юноша, женившійся по принужденію родителей на дѣвицѣ, также отказывавшейся отъ брака, «жилъ съ нею сначала въ одной спальнѣ, подобно двумъ святымъ, ни разу даже не взглянувши другъ на друга съ чувственнымъ пожеланіемъ», а по смерти родителей ушелъ съ нею же спасаться въ дѣбряхъ Гималаи. Когда же подруга-подвижница умерла и оплакивавшіе юную красавицу посторонніе дивились его спокойствію и допытывались, чѣмъ она прихо-

²⁵³) Visuddhi-Magga. Ch. VII, у Warren, 434—436.

²⁵⁴) Приведено у Dahlke, Aufsätze, II Tbl. 45.

²⁵⁵) Джатака 317 палийск. сборника.

дилась ему, онъ отвѣчалъ: «пока она была жива, она была для меня нѣчто; теперь же, когда она принадлежитъ иному міру, она для меня ничто. То же случится и съ другими людьми; о чемъ же мнѣ плакать? Если бы оплакивать все переставшее существовать, пришлось бы прежде всего оплакивать самого себя, какъ непрерывно находящагося во власти смерти... Живущій, пока онъ живъ, долженъ посвящать себя живущему, а не оплакивать минувшаго» ²⁵⁶).

Съ неумолимою послѣдовательностью примѣняется то же правило къ чувствамъ сыновъ къ родителямъ. Вотъ поразительный образецъ наставленія къ этой нечестивой жѣсткости сердца буддизмомъ, столь прославляемымъ за его предполагаемое мягкосердіе. Въ одномъ изъ своихъ прежнихъ рожденій (разсказываетъ про себя Будда) онъ былъ Суджатою, сыномъ богатаго бенаресца. Этотъ послѣдній не могъ примириться со смертью своего отца: онъ перенесъ его останки въ паркъ свой; воздвигъ надъ ними пагоду и не переставалъ украшать ее цвѣтами, дѣла же свои забросилъ и едва соглашался принимать пищу. Суджата рѣшилъ «хитростью вернуть его къ здравому смыслу». Отыскавши за городомъ дохлую корову, онъ сталъ носить ей траву и воду, твердя: «покушай! испей водички!», и такъ продолжалъ, пока народъ не заговорилъ о немъ, какъ о сумасшедшемъ, и пока самъ отецъ не сталъ допрашивать его о смыслѣ столь неразумныхъ поступковъ. Бодхисатва же отвѣтилъ: «да тутъ по крайней мѣрѣ остались еще и голова, и хвостъ, и ноги; у дѣдушки же нѣтъ и ихъ; и если ты все же плачешь надъ его могилой, сумасшедшій (не я, а) — ты». Тогда, заключаетъ повѣствователь, «попалъ отецъ мудрость сына, такого сына, какимъ и долженъ быть сынъ, желающій освободить отца отъ скорби по отцу, какъ это и подобаетъ мудрымъ людямъ, сострадательнымъ къ другимъ» ²⁵⁷). Въ другой джатакѣ принцъ Рама уговариваетъ братьевъ и сестру не скорбѣть о смерти отца, не проявлять «даже ни малѣйшей печали», ибо «печалованіе бесполезно и оплакивающій умершихъ поступаетъ глупо» ²⁵⁸).

Завершеніемъ проповѣди безчувственности является примѣненіе ея къ утратѣ дѣтей. Попраніе и этого естественнаго материнскаго чувства особенно ярко выясняетъ неспособность буддизма къ пониманію женственности даже въ ея наиболѣе

²⁵⁶) Джатака 328.

²⁵⁷) Джат. 352.

²⁵⁸) Джатаки 461 и 410.

чистыхъ проявленіяхъ. Оно нашло свое классическое выраженіе въ извѣстной, получившей широкое, даже международное распространеніе повѣсти о Кизаготахъ. То была жена одного богатаго человѣка, молодая, красивая, счастливая; но умеръ внезапно у нея единственный ея сыночекъ, и сразу померкло все счастье: обезумѣвъ отъ горя, съ уже похолодѣвшимъ ребенкомъ на рукахъ, бѣгала она изъ дома въ домъ, моля сосѣдей о помощи, еще надѣясь какъ-нибудь вернуть дитя свое къ жизни. Встрѣчный буддійскій монахъ направилъ ее къ Готамѣ: «у него найдешь лѣкарство; онъ подастъ тебѣ исцѣленіе». Ринулась она къ Владыкѣ, припала къ ногамъ его и, рыдая, вопила: «господь мой и повелитель! если есть у тебя лѣкарство для спасенія моего дитяти, дай мнѣ его!»— «Знаю я такое лѣкарство», отвѣтилъ Будда: оно оказалось простымъ горчичнымъ зерномъ, но получить его падо было не иначе, какъ отъ людей, въ чьемъ домѣ никогда еще не умиралъ никто, ни изъ козлявъ, ни изъ рабовъ и слугъ. Съ какою поспѣшностью бросилась она на поиски, съ какою пламенной мольбою просила желаннаго! И все—тщетно: зеренъ нашлось не мало, но не нашлось ни одной хижаны, ни одного дворца, непомощеннаго смертью. Истомленная, доведенная до отчаянія, она, наконецъ, сложила тѣло своего ребенка въ лѣсу и вернулась къ цѣлителю скорбей. «Нашла ли ты зерно горюшное?» спросилъ онъ. — «Нѣтъ, не нашла, владыко! мнѣ всюду былъ одинъ отвѣтъ: «живущихъ не много на свѣтѣ, но мертвые безчисленны». Не даль и онъ ей много отвѣта, много утѣшенія, а направивши мысль ея къ ученію о неустойчивости, и преходимости всего сущаго, привелъ ее къ смиренію предъ рокомъ. И смолкла она въ рыданіяхъ своихъ, и просвѣтлѣла духомъ, познала суету любви материнской и всякой привязанности, и пошла по стопамъ проповѣдника пустоты и ничтожества бытія ²⁵⁹).

²⁵⁹) Повѣсть о Кизаготахъ, сравнительно поздняя, индусскаго, а не греческаго, какъ, предполагали нѣкоторые, происхожденія, сохранившаяся въ комментаріяхъ къ Дхаммападѣ, по южной бирманской версии (въ *Buddhaghosa's Parables*, ch. X, transl. by Rogers) приведена у Rhys Davids. *Buddhism* (1890), pp. 133—4. Объ этой легендѣ см. Thiessen. *Die Legende von Kizagotami*. Breslau, 1880. Монахъ Кизаготахъ упоминается въ *Ангуттараникаѣ*, I, 14, 3, 12 и въ *Самьютта-никаѣ*, Vol. I, p. 130. Въ *Теригагѣ*, 213 sqq., есть стихи, ей приписываемые, но рассказъ въ нихъ объ утратахъ ею всѣхъ близкихъ не совпадаетъ съ содержаніемъ легенды.

Но то, что въ этой повѣсти поставлено въ образецъ, было далеко не вѣтъ по силамъ, и не диво, что буддизмъ позднѣйшей поры, религионизировавшійся и смягчившій первоначальную суровость по отношенію къ чувствамъ и дѣламъ, буддизмъ сѣверныхъ странъ, магаянистическій, пошедшій на встрѣчу требованіямъ народной традиціонной этики, иначе отнесся и къ вопросу о безчувственности при утратахъ близкихъ сердцу. Онъ не только не счелъ скорбь по умершимъ безуміемъ и «глупостью», но въ отвѣтъ на это естественное чувство попытался ввести въ буддійскій ритуаль нѣкоторое подобіе культа мертвыхъ, въ которомъ воспоминанія о древнихъ обрядахъ и повѣрьяхъ этого рода, почерпнутыя изъ иныхъ религій, сочетаются съ представленіями в назидательными символами, соответствующими буддійской дхаммѣ. Этотъ культъ, въ сжатой формѣ не чуждъ даже южному буддизму. болѣе вѣрному первоначальному завѣтамъ. У сингалезовъ, въ случаѣ смерти, буддійскіе монахи, даже безъ зова домашнихъ, идутъ «утѣшать» ихъ чтеніемъ краткихъ священныхъ стиховъ. присутствуютъ при похоронахъ и, снаряжая покойника, приговариваютъ, поливая его водою: «какъ вода, текущая съ вершинъ внизъ (благодѣтельствуемъ землѣ), такъ дашное въ здѣшнемъ мірѣ да будетъ полезно претамъ (душамъ, тѣнямъ умершихъ) или покойному»; а вѣра въ то, что даже и добродѣтельный усопшій возрождается въ качествѣ преты по крайней мѣрѣ на недѣлю, заставляетъ этихъ буддистовъ справлять стародавній обычай приношеній претамъ, дабы накормить ихъ голодающія души ²⁶⁰). Та же вѣра въ «преть», въ ману умершихъ, вѣчно голодныхъ, не знающихъ покоя, блуждающихъ по пустырямъ и распутіямъ, терзаемыхъ внутренними и внѣшними муками за проступки прошлаго, эта же вѣра свойственна и камбоджцамъ. сочетающимъ въ ней пережитки первобытныхъ грубыхъ повѣрій съ буддійскою доктриною ²⁶¹). Здѣсь, какъ и въ Бирманіи, въ Лаосѣ, на Цейлонѣ, въ Тибетѣ и Китаѣ, народъ вѣритъ въ дѣйственность молитвъ и добрыхъ дѣлъ, совершаемыхъ живущими, на улучшение загробной участи умершихъ. Буддизмъ принужденъ былъ уступить въ этомъ отношеніи популярнымъ воззрѣніямъ, и, не оправдывая ихъ прямо. тѣмъ не менѣе ихъ терпитъ, вѣрнѣе—молчаливо по-

²⁶⁰) Copleston. Buddhism in Magadha and Ceylon, 261.

²⁶¹) Leclère Le buddhisme au Cambodge, 139—142

ощраетъ. Камбоджскіе монахи, наравнѣ съ мірянами, забывши внушенія Готамы о безчувственности, убѣждены, что не только ихъ дѣла, но и каждаго вѣрующаго любое доброе дѣло, свершенное ради искупленія умершаго, находящагося въ аду, оказываетъ пользу какъ послѣднему, такъ и выполняющему добродѣтельный поступокъ, причемъ, одни вѣрятъ, что этимъ способомъ лишь облегчаются страданія и сокращается срокъ ихъ, тогда какъ другіе допускаютъ даже полное и немедленное освобожденіе изъ ада. Въ совершенную противоположность вышеприведеннымъ первоначальнымъ воззваніямъ къ сынамъ не скорбѣть объ утратѣ родителей, здѣсь убѣждены, что «дѣти, молящіяся за нихъ, подающіе во имя ихъ милостыню, заслужать тѣмъ самымъ и себѣ такую же участь въ будущемъ. Этимъ способомъ живущіе поддерживаютъ связь съ умершими и, памятуя своихъ предковъ, удостоиваются не быть забытыми и своими дѣтьми» ²⁶²⁾.

Сложными, многочисленными, долгодлящимися священными обрядами выражаютъ свою скорбь по умершимъ и жители Тибета, и больше всего заупокойными службами («мес-сами») по нимъ, болѣе или менѣе пышно обставленными, смотря по положенію покойнаго, и, въ соответствующей степени, менѣе или болѣе продолжительными (у богатыхъ и знатныхъ онѣ длятся 7 недѣль, по князьямъ же служатъ ихъ цѣлый годъ) ²⁶³⁾. Обильныя возліянія и угощенія пищею передъ трупомъ еще не вынесеннаго изъ дома покойника, а затѣмъ передъ его бумажнымъ изображеніемъ, молитвы и заклипанія съ цѣлью обезпечить ему благополучную переправу чрезъ опасныя загробныя мѣста и направить его на благой, «бѣлый» путь, церемоніи огражденія его отъ злыхъ духовъ и изгнанія духа смерти, наконецъ, благоговѣйное сбереженіе сожженнаго праха усопшаго или его изображенія на домашнемъ алтарѣ, — всѣ эти обряды, старательно выполняемые тибетцами, свидѣтельствуютъ о томъ, какъ мало удалось среди нихъ привить буддѣйское равнодушіе къ судьбѣ умершихъ родныхъ и близкихъ ²⁶⁴⁾. Среди монголовъ тщательное соблюденіе многочисленныхъ, до мелочей разработанныхъ погребальныхъ правилъ и обрядовъ вызвано также, конечно, не однимъ различіемъ способовъ погребенія («въ землѣ, водѣ, огнѣ, воздухѣ

²⁶²⁾ Idem, 384—386.

²⁶³⁾ Коеррен. II, 324.

²⁶⁴⁾ Waddell. Lamaism, 483—498.

и деревъ») и зависимостью обрядовъ отъ часа смерти ²⁶⁵), какъ и вообще не одними суевѣрными побужденіями, унаслѣдованными отъ до-буддійскихъ вѣроваій, но и, прежде всего, чувствами сожалѣнія къ покойнику, заботою охранить его въ той области, въ которую переносить его земная ковчина, и обезпечить ему пребываніе тамъ или переходъ въ лучшее состояніе. Наконецъ, въ Китаѣ, странѣ «сыновняго благочестія» по преимуществу, буддійское равнодушіе къ уtratѣ отцовъ должно было встрѣтить, и дѣйствительно встрѣтило, наибольшее сопротивленіе со стороны народнаго настроенія. «Китайцы», говоритъ знатокъ религіознаго сознанія Срединной Имперіи де-Гроотъ, «китайцы стоятъ во главѣ тѣхъ народностей, для которыхъ ирвана кажется слишкомъ отвлеченною, чтобы быть приемлею... Народная масса никакъ не можетъ войти въ смыслъ ея; ей нужно что-либо иное, болѣе удовлетворяющее обычное, здоровое человѣческое чувство»; вотъ почему она охотнѣе приняла и усвоила вѣру въ рай и адъ, незнакомую чистокровному южному буддизму, но принятую сѣвернымъ ²⁶⁶). А это, естественно, еще усилило и безъ того живое въ китайской душѣ чувство жалости къ отшедшимъ отцамъ и вытекающую отсюда заботливость о нихъ. Если уже и раньше Конфуцій внушалъ, что «любить родителей, служить умершимъ, какъ живымъ, усопшимъ такъ же, какъ имъ служили бы, если бы они были живы, есть высшая степень сыновняго благочестія» ²⁶⁷) и если мудрецъ Тсенгъ находилъ, что «добродѣтели народа тогда достигнуть своего естественнаго совершенства, когда усопшіе будутъ пользоваться должнымъ вниманіемъ и когда будутъ памятовать даже о давно отшедшихъ» ²⁶⁸), при чемъ, эти мысли не обусловливались страхомъ ада и надеждою на рай,—то тѣмъ болѣе, когда эти послѣднія побужденія присоединились къ первоначальнымъ, народныя чувства къ усопшимъ-близкимъ стали еще живѣе, еще интенсивнѣе. Выраженіемъ ихъ и являются у китайцевъ изумительно точно и пространно разработанные обряды похоронъ и правила, соблюдаемые во время періода печалованія (траура) по усопшимъ, въ томъ видѣ, на примѣръ, какъ они

²⁶⁵) Позднѣевъ. 456 слл.

²⁶⁶) De Groot. *Buddhist Masses for the Dead at Amoy*. Sin. loc. et an. (1885).

²⁶⁷) У De Groot, 31.

²⁶⁸) Тамъ-же.

изложены въ широко распространенномъ и прочно усвоенномъ сборникѣ Тчу-ги «Киа-ли» или «Книгѣ домашнихъ обрядовъ»²⁶⁹), внушенной (въ противоположность буддѣйской безчувственности) именно «чувствомъ, побуждающимъ чтить мертвыхъ и слѣдовать за ними въ ихъ отдаленіе такъ, какъ будто бы мы ихъ видимъ»²⁷⁰). Въ сочетаніи же съ буддизмомъ, хотя и вопреки его первоначальной проповѣди на этотъ счетъ, созданъ тотъ трогательный культъ мертвыхъ, который нашелъ свое литургическое выраженіе въ необыкновенно любимыхъ народомъ, «заупокойныхъ службахъ», которыя справляются, послѣ тщательной подготовки, не менѣе, какъ въ четыре дня, и представляютъ рядъ сурово-благоговѣйныхъ усилій не только улучшить внѣшнія условія положенія умершаго въ загробной области, но и вырвать его совсѣмъ изъ власти ада и злыхъ, смертоносныхъ силъ²⁷¹). Всюду такимъ образомъ здравый нравственный смыслъ народной души энергично реагируетъ противъ неестественной буддѣйской проповѣди полной безчувственности къ уtratѣ близкихъ, дорогихъ сердцу; неистребимая въ человѣкѣ потребность любви и содружества всюду противодѣйствуетъ поправію семейныхъ и родственныхъ чувствъ буддизмомъ и его проповѣди «брести своимъ путемъ одиноко, подобно носорогу».

16.

Порядокъ жизни въ буддѣйской общинѣ. Въ монастырѣ и въ „дустыѣ“.—Проповѣдническая и учительная дѣятельность Будды.

Мы разсмотрѣли составъ буддѣйской общины, ея организацію, уставъ монашескій; познакомились съ характеромъ буддѣйской аскетики и съ отношеніемъ буддизма къ мірянамъ и къ свѣтской жизни. Намъ остается теперь бросить взглядъ на внѣшній распорядокъ быта санги въ добавленіе къ уже извѣстному намъ по этой части изъ предшествующаго изложенія.

Какъ умственная и нравственная жизнь общины ставила себѣ въ образецъ самого Будду, такъ же точно и во внѣшнемъ распорядкѣ быта образцомъ для подражанія ей служили практи-

²⁶⁹) Tchou-li. Kia-li. Livre des rites domestiques chinois. traduit par De Harlez. Paris, 1889, ch. VIII, pp. 69—127.

²⁷⁰) Idem. Ch. I, p. 15.

²⁷¹) De Groot. *Buddhist Masses for the Dead*, pp. 32—120.

ковавшие имъ самимъ обычаи и привычки. Обычай учителя, хотя бы и не возведенный имъ въ нѣчто обязательное, добровольно принимался учениками къ руководству въ поведеніи и ставился правиломъ или хотя бы идеаломъ для посильнаго выполненія. Схему «порядка дня» Будды, съ нѣкоторыми поправками, относящимися къ различіямъ въ положеніи и въ авторитетѣ, можно поэтому считать типичной и для всей санги первоначальнаго періода. Очеркъ этого порядка сохранилъ намъ съ достаточною подробностью комментарий Буддагосхи къ Дикха-Никаѣ ¹⁾. За исключеніемъ немногихъ прикрасъ явно фантастическаго свойства (въ родѣ привѣтствія Будды всѣмъ твореніемъ во время его выходовъ изъ кельи, замѣны неровныхъ путей гладкими, чудеснаго свѣта и т. п.), описаніе это носитъ характеръ картины, списанной съ дѣйствительности и сохраненной, вѣроятно, съ большою точностью почтительнымъ преданіемъ. Передаемъ здѣсь этотъ цѣнный текстъ въ его главныхъ чертахъ.

Благословенный вставалъ рано утромъ и «изъ расположенія къ прислуживавшему ему ученику» (обыкновенно Анандѣ, чтобы дать ему возможность послужить учителю), а также, чтобы выполнить требованія тѣлесной гигиены, полоскалъ ротъ и справлялъ другія необходимыя заботы о своемъ тѣлѣ, затѣмъ все время до выхода за сборомъ подаянія онъ проводилъ въ уединеніи. Когда же наставалъ часъ выхода, онъ надѣвалъ исподнюю одежду, поясъ и верхнее платье и, взявши чашу, направлялся въ деревню или въ городъ, за подаяніемъ. Иногда онъ шелъ одинъ, иногда окруженный монахами; иногда шествіе его протекало почти незамѣтно, иногда же сопровождалось многими чудесами... По (чудеснымъ) примѣтамъ народъ узнавалъ о томъ, что Благословенный вышелъ за сборомъ милостыни, и облекшись въ лучшія одежды, съ благовоненіями, цвѣтами и иными дарами, люди выходили къ нему на встрѣчу изъ домовъ своихъ на улицу. И благоговѣнно привѣтствуя его дарами и выраженіями послушанія, просили его, одни: — «достопочтенный господинъ, отряди намъ десятокъ монаховъ, для прокормленія», а другіе просили о двадцати или о сотнѣ. И брали у него чашу, и предлагали ему снѣдныя, и съ усердіемъ наполняли чашу пищею. Окончивши

¹⁾ Sumadgala—Vilāsini, I, 45—48. Переводъ англійскій у Warren, 91 стр.; нѣмецкій у Dutoit. Das Leben des Buddha, 211 ff.

трапезу. Благословенный, съ должнымъ разсужденіемъ о различныхъ расположеніяхъ духа у людей, наставлялъ ихъ въ ученіи такъ, что одни оказывались признавшими «убѣжища» (условія спасенія), другіе принявшими пять заповѣдей (для мірянъ предназначавшихся); нѣкоторые обращались; нѣкоторые достигали уже плодовъ (послѣдняго) единственнаго возврата (къ жизни) или плодовъ состоянія безвозвратнаго, а нныя вступали въ обладаніе и высшимъ плодомъ, святостью, и удалялись изъ міра. Оказавши такую благодѣтельность народу, онъ вставалъ и возвращался въ обитель.

Прибывши туда, садился въ бесѣдкѣ па великолѣпной цыновкѣ, для него посланной, и ожидалъ, пока монахи покончатъ трапезу; когда же она кончалась, братъ-прислужникъ оповѣщалъ о томъ Благословеннаго, и онъ вступалъ тогда въ наполненную ароматами комнату, садился на приготовленное прислужникомъ сидѣнье и мылъ себѣ ноги. Затѣмъ становился на верхней площадкѣ лѣстницы (какъ бы на хорахъ) и увѣщавалъ собраніе монаховъ, говоря: «О, иноки, прилежно трудитесь надъ спасеніемъ вашимъ, ибо не часто доводится міру лицезрѣть Будду: рѣдкій случай возрожденіе среди людей (въ образѣ человѣческомъ); рѣдки благопріятныя условія для исхода изъ міра и для вниманія истинному ученію».

Въ эту пору нѣкоторые просили его задать имъ упражненія для размышленія, и онъ указывалъ тѣ, что приличествовали каждому, сообразно съ личными его свойствами. Тогда всѣ привѣтствовали Благословеннаго и расходились по мѣстамъ, гдѣ они имѣли обыкновеніе проводить ночь или день: одни шли въ лѣсъ, другіе къ подошвѣ дерева, нныя къ холмамъ и такъ далѣе, а нѣкоторые (возносились въ созерцаніи) на небо четырехъ великихъ царей... или на небо Васаватти.

Благословенный же, взойдя въ накуренную благононіями комнату, если ему хотѣлось, позволялъ себѣ прилечь не на долго, па львиный манеръ, на правый бокъ, обдуманно и сосредоточенно. Давши отдыхъ тѣлу, онъ вставалъ и обозрѣвалъ міръ. А тѣмъ временемъ окрестные поселяне или горожане, подавшіе ему пищу, собирались въ обитель, опять разодрѣтые по-праздничному, опять съ ароматами, цвѣтами и другими дарами.

Когда же слушатели оказывались въ сборѣ, онъ приближался къ нимъ, подобающимъ, дивнымъ образомъ, и возсѣвши въ залѣ чтеній на сидѣньѣ своемъ, на великолѣпной цыновкѣ,

для него разостланной. училъ дхаммѣ, сообразно съ требованіями минуты и обстоятельствъ. Когда же исполнялось время (бесѣды), отпускалъ слушателей: народъ же почтительно привѣтствовалъ его и расходился.

Заключивши такимъ образомъ свои послѣ-обѣденныя обязанности, вставалъ съ циновки и, если желалъ искупаться, шелъ въ купальню и прохлаждалъ члены тѣла водою, приготовленную прислуживкомъ, который затѣмъ разстилалъ ему циновку въ надушенной комнатѣ. Благословенный же, облачившись въ двойную одежду изъ краснаго сукна, препоясавшись и перекинувши верхній покровъ чрезъ правое плечо, садился и пребывалъ на нѣкое время въ одиночествѣ, погруженнымъ въ созерцаніе. Затѣмъ входили инокѣ, изъ разныхъ мѣстъ пришедшіе повидать Благословеннаго. Одни изъ нихъ предлагали вопросы, другіе просили темъ для размышленій, а иные желали услышать проповѣдь. И такимъ образомъ, выполняя ихъ желанія, Благословенный заканчивалъ первую стражу ночи.

По свершеніи же имъ этихъ обязанностей и по уходѣ монаховъ, божества всей системы десяти тысячъ міровъ пользовались случаемъ приблизиться къ Благословенному и задать ему приходившіе имъ на умъ вопросы, хотя бы длиною не болѣе четырехъ слоговъ. И отвѣчая имъ, Благословенный завершалъ среднюю стражу ночи. Последнюю же стражу дѣлилъ на три части; и такъ какъ отъ столь продолжительнаго сидѣнья, начиная съ утра, тѣло его уставало, онъ одну часть (третьей стражи) проводилъ въ прохаживаніи взадъ и впередъ; во вторую же часть обдуманно и сосредоточенно прилегалъ въ своей комнатѣ на правый бокъ, въ львиной позѣ. Въ третью же часть стражи вставалъ, садился, обозрѣвалъ міръ окомъ Будды, дабы открыть такую личность, которая бы нѣкогда, при какомъ-либо изъ прежнихъ буддъ, подаяніемъ милостыни, или выполненіемъ заповѣдей, или пными преисполненными заслугъ дѣяніями могла бы (стать достойною) выразить торжественное пожеланіе (сдѣлаться со временемъ Буддою). Таковы были его обычаи.

Вникая въ ихъ описаніе и устранивши изъ него неизбежную для индусскаго разсказа долю преувеличеній и чудесности, мы можемъ вывести заключеніе, что ежедневная жизнь Будды протекала при обстановкѣ, чуждой излишествъ, но не лишенной нѣкоторыхъ житейскихъ удобствъ. Правда, они лишь немно-

гимъ превышали тѣ, которыми пользоваться и другіе «достопочтенные», старѣйшіе члены санги: заботы о чистотѣ и соблюденіе правилъ физической гигиены были имъ не только разрѣшены, но и вмѣнены даже въ обязанность; прислужникъ полагался не одному Буддѣ, но и каждому старцу-учителю въ лицѣ его ученика, а характеръ и размѣры услугъ были приблизительно одинаковыя. Развѣ только комната, наполненная ароматными куреніями, воспрощенными для учениковъ, да «великолѣпная» циновка для сидѣнія, вмѣсто простой, вносили нѣкоторыя черты комфорта въ обстановку ежедневной жизни Учителя. Въ дѣйствительности эта обстановка могла быть и еще проще, чѣмъ въ описаніи: Будда былъ слишкомъ уменъ для того, чтобы послабленіями личнымъ прихотямъ расшатывать настойчивыя требованія умеренности отъ своихъ послѣдователей; онъ являлъ собою яркій примѣръ простоты жизни и ограниченія немногимъ необходимымъ для поддержки здоровья и тѣлесныхъ силъ.

И однако, даже при такой умеренности, — какая разница замѣчается между внѣшними условіями его жизни и тѣми, среди которыхъ протекала дѣятельность Учителя изъ Назарета! Будда не роскошествовалъ, не прихотничалъ; но все же у него были превосходно выстроенныя, наилучшими санитарными условіями окруженныя, просторныя и красиво, садами и прудами обрамленныя, обители велуванская, даръ царя Бимбисары, и джетаванская, созданная щедростями Анатапиндики. У «Сына же человѣческаго», послѣ Его дневныхъ трудовъ «не было мѣста, гдѣ главу подклопити». Ему не торопились подстилать «великолѣпныхъ» ковровъ, куда бы онъ ни ступалъ: только разъ въ Евангеліи читаемъ мы о горящѣ, «приготовленной и усланной» для Него и учениковъ Его; но то была горница Сионская, предназначенная уже для послѣдней прощальной Его бесѣды и для свершенія таинства, предшествовавшаго подвигу крестному. И только разъ, да и то вызывая нареканія, грѣшница, «возлюбившая много», дерзнула принести Ему въ даръ сосудъ «мира многолѣннаго, наполнившаго комнату благоуханіемъ», но и то было, по Его словамъ, уже приготовленіемъ тѣла Его къ погребенію. Вообще же ежедневныя труды Спасителя міра протекали при условіяхъ физически тяжелыхъ, въ напряженіи постоянномъ и нерѣдко при отсутствіи даже насущно необходимаго. Въ отличіе отъ правильно и гигиенично распланированнаго «порядка дня» Будды,

въ отличіе отъ регулярнаго отдыха и сна, отъ умѣреннаго движенія, прогулочнаго свойства, на смѣну слишкомъ продолжительному бездѣятельному сидѣнію, въ отличіе отъ этого Христосъ съ утра до ночи—въ безсмѣнныхъ трудахъ скитанія, поученія и дѣлъ милосердія: идетъ изъ города въ городъ, изъ веси въ весь, куда зовутъ, тогда, когда зовутъ нужда, скорбь, болѣзнь или смерть. Поучаетъ Онъ не въ прохладѣ очаровательной бенгальской ночи, какъ Будда, а подъ жгучими лучами палестинскаго солнца, на горѣ, у озера. и еще чаще на пыльныхъ рынкахъ и улицахъ душнаго Іерусалима; ночь же Онъ отдаетъ не отдыху, а молитвѣ «въ пустынномъ мѣстѣ» или въ «затворенной комнатѣ». Мы слышимъ о Его утомленія: Онъ засыпаетъ отъ него даже во время бури, въ лодкѣ; мы многократно слышимъ, что Онъ я ученики, Его сопровождавшіе, терпятъ голодъ и жажду (Мате. 12, 1. Марк. 2, 23. Лук. 6, 1. Іоан. 4, 8. Марк. 11, 12; 8, 16.): Ему не дають воды омытъ уставшія отъ ходьбы ноги (Лук. 7, 14)... Парѣдка его зовутъ на скромный семейный пиръ (Капа), на угощеніе трапезою; но это—исключенія, случаи рѣдкіе; у Будды же приглашенія такого рода столь многочисленны, что онъ не успѣваетъ удовлетворить ихъ, и если нѣтъ чрезмѣрнаго преувеличенія въ сказаніяхъ, сюда относящихся, можно было бы думать, что прибѣгать къ обходу по домамъ съ нищенскою чашею для полученія пропитанія приходилось отиудь не каждый день; порою угощенія слѣдовали непрерывно одно за другимъ, и очередь на нихъ иногда тянулась на цѣлыя недѣли.

Въ общемъ жизнь Будды въ физическомъ отношеніи во-сила ровный, благоразумно упорядоченный характеръ, быть можетъ, томительно однообразный и малодѣятельный съ европейской точки зрѣнія, но подходящий къ наклонностямъ ориенталовъ вообще, къ индусскому быту въ частности. Приближительно по той же схемѣ распредѣлялась жизнь и монаховъ въ общинѣ. Отсутствіе труда тѣлеснаго и духовнаго, молитвеннаго, оставляло значительную часть времени свободною. Запятъ его можно было только двумя способами: или бесѣдою, или погруженіемъ въ размышленіе и созерцаніе. Но бесѣды на суетныя темы ²⁾, «разговоры пизкаго, уличнаго свойства»,

²⁾ Перечисленіе такихъ воспрещенныхъ темъ для разговора въ Digha-Nik. Brahma-jāla-sutta, 17. Въ 76 п рѣчи Средняго Собранія шумные такого рода разговоры «кочующими аскетами» смолкаютъ при

безусловно воспрещались монахамъ. Мало того! Будда предостерегалъ учениковъ своихъ даже отъ разговоровъ и на возвышенныхъ, но «запутанныхъ» философскія темы, видя въ нихъ сѣть, въ которую незамѣтнымъ образомъ улавливаются умы. «Вѣрующій, обладающій подлиннымъ знаніемъ», внушалъ оцѣ. «узрѣвшій путь (къ ниббанѣ), не долженъ быть сторонникомъ ни одной изъ 62 философскихъ школъ» ²⁾; онъ долженъ стоять выше ихъ разногнѣній и противорѣчій, долженъ преодолѣть ихъ споры ³⁾, «свергнуть съ себя бремя всѣхъ философскихъ воззрѣній» ⁴⁾. Философія ни очищаетъ ни ума, ни сердца, ни поведенія; она надмеваетъ и рождаетъ раздоры, о внутреннемъ же мирѣ не даетъ я понятія. Святость зависитъ не отъ философскаго хитроумія, не отъ ученаго многознанія; а еслибы, на лучшій конецъ, то и другое и приводило къ чистотѣ и добродѣтели, эти качества оказывались бы почерпнутыми не изъ истиннаго родника мудрости, не изъ подлинной дхаммы. Это было бы уже уклоненіемъ отъ прямого пути, отвлеченіемъ въ сторону отъ единственнаго необходимаго, сосредоточившись на коемъ «мужъ великаго разумѣнія» уже не пуждается въ какихъ либо иныхъ, разнообразныхъ занятіяхъ ⁵⁾. Критическому и скептическому разслѣдованію истины Будда, въ примѣненіи къ ученикамъ своимъ, рѣшительно предпочиталъ вѣру: «вѣра въ здѣшнемъ мирѣ—лучшее достояніе человѣка... ею переплываютъ рѣку» (отдѣляющую отъ ниббаны). Вѣра эта характеризуется не какъ слѣпая, а какъ «разумная»; но разумность свою она почерпаетъ не изъ области науки и философія, а изъ доктрины практической жизненной мудрости, дхаммы ⁶⁾. Но «истина, вѣчная истина—только одна, единственная, п иной—нѣтъ». Она извѣстна, она «хорошо (правильно и удобно) понятна»; проповѣдывать иную значить уклоняться отъ истины и чистоты; а потому «смысленнымъ людямъ» нельзя и спорить объ истинѣ съ другими «смысленными» ⁷⁾; неразумному же истина, все равно, недоступна. Споры о ней бесплодны въ умственномъ отношеніи, губельны въ нравствен-

приближеніи къ нимъ буддійскихъ монаховъ, по той причинѣ, что «эти достопочтенные не любятъ шума, тишина имъ нравится, тишину цѣнятъ они». То же въ 78-й рѣчи.

²⁾ Sutta—Nipāta, v. 370. ⁴⁾ Id. v. 538. ⁵⁾ Id. v. 787.

³⁾ Id. vv. 788—803 и 837—845. ⁷⁾ Id. vv. 180—183.

⁶⁾ Id. vv. 884—886; 891.

номъ: они родятъ гордыню, самопревознесеніе, приниженіе иначе мыслящаго, раздоры *)).

Несмотря на эти предостереженія, склонность къ преніямъ по поводу пониманія дхаммы и примѣненія и выполненія правилъ устава, была очень сильна въ сангѣ. Это видно изъ частыхъ упоминаній о спорахъ между монахами, спорахъ, доходившихъ перѣдко до брани, а иногда и до драки. Цѣлый рядъ уже извѣстныхъ намъ дисциплинарныхъ мѣръ былъ направленъ къ подавленію этого зла, постоянное возрожденіе коего нельзя объяснить однимъ вздорнымъ правомъ монаховъ. Причина лежала глубже: съ одной стороны—въ отчужденномъ выше условномъ, оппортунистическомъ и казуистическомъ характерѣ правилъ практическихъ, а съ другой—въ потребности занять невольный, огромный досугъ внѣшней бездѣятельной жизни какою нибудь внутреннею, мыслительною работою. Но, какъ видимъ, и она введена была въ суровыя и тѣсныя рамки; сужена была ширина кругозора, парализована самостоятельность сужденія; перенасытность ума, смѣлость запросовъ, ретивость діалектическая—все это осуждалось, осмѣивалось. Поощрялось многодуманіе, долгодуманіе, но про себя, въ тиши уединенія, въ «пустыхъ кельяхъ», въ лѣсномъ одиночествѣ, а не выраженіе плодовъ размышленія предъ братьями и пришлыми. Для такого поученія, какъ мы видѣли, установлены были опять точныя правила и опредѣленные приемы; избираемы были особыя, надежныя лица, сравнительно немногія. Огромное же большинство братіи приучено было внимать, а не поучать; и обычай этотъ выполнялся тѣмъ охотнѣе, что большинство изъ нихъ были дѣйствительно простецы умомъ, часто неграмотные, а иногда даже столь перазвитые, что не могли сосчитать количества присутствовавшихъ на собраніяхъ или опредѣлять время дня и года съ точностью. Въ этой простотѣ и въ невѣжествѣ не усматривали ничего зазорнаго; публично сознавались въ ней, какъ на примѣръ, тотъ монахъ, что отклонялъ настойчивыя разспросы любознательной монахини, словами; «я глупъ сестрица; какъ могу я научать тебя?» Когда этой толпѣ простецовъ случается, по почину одного ли изъ своей среды, или по требованію со стороны, встрѣтиться съ необходимостью рѣшенія какого нибудь неяснаго или спорнаго пункта, они обычно отказываются высказаться сами, а отсылаютъ во-

*) Id. 824 sqq.; 887 sqq. Digha - Nik. Brahma - jāla - sutta 18 sqq.

прошающаго, а обыкновенно и сами, толпою. идутъ съ нимъ, выслушать рѣшеніе изъ устъ Готамы или отъ какого нибудь общепризнаннаго знатока дхаммы, какъ Моггаллана или Сарипутты. Такъ, напримѣръ, достопочтенный Малункья говорить: «многія возрѣвнїя Возвышенный оставилъ неразъясненными или уклонился отъ отвѣта по поводу нихъ; это мнѣ не нравится; не по вкусу мнѣ это: поиду-ка я къ Возвышенному и вопрошу его объ этомъ» ¹⁰⁾; точно такъ же поступаютъ другіе выдающіеся монахи: Бхаддали, Удайи, Клесана ¹¹⁾. Попытки поученія гдѣ нибудь на сторонѣ, у иновѣрцевъ, обыкновенно признавались неудовлетворительными ¹²⁾. Нерѣдко таковыми же оказывались обращенія и къ своимъ авторитетамъ, даже къ такому «знатоку, хранителю и стражу слова ученія», какъ Сарипутта: приходилось и его разъясненія провѣрять въ верховной инстанціи ¹³⁾. Вотъ почему прочно установившимся, обычнымъ приемомъ для выхода изъ затрудненій и недоумѣній былъ слѣдующій: «идемъ къ Возвышенному! чему онъ насъ будетъ учить, тому и будемъ внимать!» ¹⁴⁾. Этотъ приемъ вполне одобрялся самимъ Готамой: «отъ Возвышеннаго исходить знаніе; къ нему возвращается: отъ него же должно получать и истолкованіе его» ^{15a)}.

Такимъ образомъ присутствіемъ на бесѣдахъ наиболѣе компетентныхъ наставниковъ, преимущественно же самого Готамы, исчерпывалась для большинства монаховъ возможность занять свободное время разъясненіями ученія или правилъ поведенія. Бесѣды были частыя и многочисленныя, а для жившихъ въ непосредственной близости Готамы, вѣроятно, ежедневныя. Для нихъ были отведены опредѣленные часы, разсчитанные такъ, чтобы не совпадать съ временемъ «предназначеннымъ у монаховъ для духовнаго дѣланія, для углубленнаго размысленія» ¹⁵⁾. Поводы къ бесѣдамъ были разные. Иногда, и безъ спеціальнаго какого-либо побужденія, монахамъ просто хотѣлось занять мысль и досугъ: «давно, братъ Ананда», говорятъ они какъ-то, «давно не слышали мы назидательнаго поученія изъ устъ Возвышеннаго (по случаю дѣтней, кочевой поры); хорошо было бы послушать его»—и идутъ... Затѣмъ, если не встрѣчалось запроса на бесѣду со стороны, учитель и самъ имѣлъ обыкновеніе сзывать уче-

⁹⁾ Majjh. Nik. Ръчь 63.

¹⁰⁾ Id. 32.

¹¹⁾ Id. 79.

¹²⁾ Id. 65; 66; 32.

^{13a)} Id. 47.

¹⁴⁾ Id. 13.

¹⁵⁾ Id. 78.

пиковъ на поученіе; то вмѣшивался въ ихъ разговоръ ^{15a)} и направлялъ его, то самъ выбиралъ тему. И можно сказать даже, что наиболѣе важныя положенія дхаммы обсуждались именно въ такихъ, по почину самого Готамы возникавшихъ бесѣдахъ, которыя, вмѣстѣ съ тѣмъ, отличались и наибольшею пространностью и старательностью разработки. Хотя въ томъ видѣ, въ какомъ онѣ дошли до насъ въ сборникахъ рѣчей Будды, онѣ расположены безъ системы, въ разбродъ или же, сообразно съ приемомъ, обычнымъ въ буддійской словесности, объединены лишь какимъ-нибудь вѣшнимъ условнымъ признакомъ ¹⁶⁾, тѣмъ не менѣе съ вѣроятностью можно допустить, что въ теченіе многолѣтней практики и при частомъ повтореніи одинаковыхъ темъ, у учителя выработался извѣстный планъ бесѣды, въ которомъ важнѣйшія положенія ученія излагались не безъ системы и съ нѣкоторою внутреннею послѣдовательностью.

Но, повидимому, еще чаще возникали бесѣды по поводу вопросовъ, возбуждавшихся отдѣльными учениками или цѣлыми группами ихъ вслѣдствіе сомнѣній или недоумѣній, возникавшихъ у нихъ либо наединѣ, либо въ разговорахъ другъ съ другомъ или съ лицами посторонними. Такъ, напримѣръ, одна изъ важнѣйшихъ рѣчей Дикха-Никаи, Мага-нидана-суттанта, возникла въ качествѣ разъясненія Буддою взглядовъ Анаяды на проблему причинности: то, что для невзыскательнаго ученика казалось «яснѣе яснаго», предстало предъ изощреннымъ пониманіемъ учителя вопросомъ сложнымъ и мудренымъ, получавшимъ совершенно новую постановку послѣ его компетентнаго анализа ¹⁷⁾. Илл. напримѣръ, нѣкій монахъ ошибочно приписываетъ Готамѣ мнѣніе о невмѣстности сознанія въ круговоротѣ бытія; возникаютъ недоумѣнія о правильности толкованія словъ учителя, и вотъ всѣ идутъ къ нему за разрѣшеніемъ затрудненія ¹⁸⁾. Не всегда бесѣды завязываются по поводу мудреныхъ вопросовъ; столь же часто поводъ къ нимъ даютъ практическія потребности: сколько раз-

^{15a)} Примѣръ — Digha-Nik. XIV. Mahāpadāna-suttanta.

¹⁶⁾ Такъ вся Агуттарра-никая распланирована на книги: „единственныхъ вещей“, „парныхъ“, „тройныхъ“, „четверныхъ“ и т. д. (напр.: „4 основы ученія и дисциплины“; „4 невѣримыхъ отдаленія“ и т. д.). „Среднее Собраніе“ дѣлится на „книги подобій“, „книги паръ“, „книги мірянъ, монаховъ, странниковъ, царей“ и т. д.

¹⁷⁾ Digha-Nik. XIV.

¹⁸⁾ Majjh. Nik. 38; ср. 22.

говоровъ, напрямѣръ, возбуждаетъ вопросъ о времени и количествѣ ѣды для монаховъ! ¹⁹⁾ да и большая часть мелкихъ положеній устава вышла, какъ мы ранѣе видѣли, изъ обсужденія недоумѣнныхъ случаевъ, выдвинутыхъ жизнью и повергавшихся братіей на усмотрѣніе учителя.

Особую категорію собесѣдниковъ - вопрошателей составляли кочующіе, пришлые монахи, всегда довольно многочисленныя въ буддійскихъ обителяхъ. То были прежде всего простые прохожіе изъ другихъ районовъ, свершавшіе свои лѣтнія странствія, большею частью въ одиночку или по-двое, но иногда и цѣлыми партіями въ нѣсколько сотъ человѣкъ. Прибытіе такихъ гостей пріятно нарушало однообразіе монастырскаго быта: имъ выходили на встрѣчу, ихъ радушно принимали, омывали имъ ноги, отводили мѣсто для отдыха; начинались бесѣды, разпросы о дальнихъ краяхъ, о порядкахъ въ иныхъ обителяхъ, о приключеніяхъ въ пути, и подчасъ разговоръ принималъ такой шумный характеръ, что строгій учитель отказывался дать аудіенцію новопривывшимъ, и имъ приходилось уходить пристыженными или же приносить повинную въ легкомысленномъ поведеніи ²⁰⁾. Но это были сравнительно рѣдкіе случаи недоразумѣній. Вообще же вошло въ обычаи у многихъ яномѣстныхъ монаховъ, справившихъ вассу въ своей обители, навѣщать главу санги: разспрашивали о его временномъ мѣстопребываніи и шли къ нему, иногда издалека, укрѣпиться духомъ, повѣриться въ убѣжденія и поведеніи, обогатиться назиданіемъ и живымъ примѣромъ. Готама понималъ эту потребность и поощрялъ ее ^{20a)}; ласково встрѣчалъ приходящихъ одними и тѣми же вопросами: «Хорошо ли идутъ дѣла у васъ, монахи? Хватаетъ ли у васъ средствъ къ существованію? Хорошо ли вы провели вассу, въ мирѣ ли, въ согласіи, безъ ссоры? и не терпѣли ли недостатка въ пищѣ?». Отвѣтъ въ большинствѣ случаевъ получался утвердительный ²¹⁾. Тогда Готама производилъ про-

¹⁹⁾ Id., рѣчи 65; 66 и 70.

²⁰⁾ Id. 67 и Mahāv. IX, 1.

^{20a)} Majjh. Nik. 67: „Это молодые монахи, еще недавніе подвижники, только что вступившіе въ это ученіе и въ эту дисциплину: если имъ не удастся увидать Возвышеннаго, они легко могутъ завянуть и пропасть, какъ нѣжные ростки безъ воды“, говорили князь-шахъ Готамъ, упрасивая его принять провинившихся новоначальныхъ, и просьба была, конечно, исполнена.

²¹⁾ Majjh. Nik. 24; Mahāv. IV, 1, 8—9.

върочныя разспросы и преподавалъ надлежащія совѣты или поученія пришельцамъ. Эти послѣдніе въ свою очередь пользовались случаемъ доложить ему о мѣстныхъ нуждахъ своихъ обитателей и испросить инструкцій по порученію цѣлон общины или отдѣльныхъ ея членовъ ²²⁾). Такимъ образомъ, посредствомъ этихъ посѣщеній, поддерживалась связь между помѣстными учрежденіями и верховнымъ руководителемъ всѣхъ ихъ, крѣпло единство организаціи и чувство солидарности. Въ особенности стремились увидать Благословеннаго новоначальные, усматривавшіе въ посѣщеніи этомъ и въ бесѣдѣ съ Буддою какъ бы закрѣпленіе ихъ посвященія въ шпическій санъ. Въ пору возникновенія буддизма такой визитъ къ главѣ санги считался почти что обязательнымъ; съ распространеніемъ области проповѣди и съ увеличеніемъ числа обращавшихся выполнение такого паломничества стало затруднительнымъ, и на немъ не настаивали; однако и позднѣе духовные руководители не препятствовали благочестивому обряду и скорѣе поощряли его ²³⁾).

За братіемъ шли міряне, также по разнымъ побужденіямъ: одни, хотя сравнительно рѣдко, по поводу личныхъ либо семейныхъ заботъ, другіе для выраженія почтенія учителю, третьи (и такихъ было больше всего)—за поученіемъ. Многими, еще необращенными, двигало простое любопытство, волна молвы, разливавшаяся въ народѣ о новомъ, диковинномъ проповѣдникѣ и о его духовныхъ чадахъ. Такъ браминскіе домохозяева въ Салѣ, одномъ изъ поселковъ страны косальской, говорятъ другъ другу: «какой-то аскетъ, господинъ Готама, сынъ шакьевъ, отрехшійся отъ (княжескаго) наслѣдства шакьевъ, странствуетъ по краямъ нашимъ и прабьлъ съ многими иноками сюда, въ Салу. Этого господина Готаму всюду привѣтствуютъ радостными клякми и славятъ, будто онъ и есть Возвышенный, Святой, вполне пробужденный, въ знаніи и поведеніи испытанный, желанный, міровѣдецъ, несравненный пастырь стада человѣческаго, учитель боговъ и людей. ...Онъ возвѣщаетъ ученіе, дарующее блаженство въ началѣ, срединѣ и концѣ... онъ учитъ вполне чистому, просвѣтленному подвижничеству. Счастливы тѣ, коимъ дано узрѣть такого святого!». И вотъ поселяне идутъ къ Готамѣ, низко кланяются, вѣжливо привѣтствуютъ его и почти-

²²⁾ Mahāv. V, 13.

²³⁾ Id. V, 13, 4.

тельно садятся въ сторонѣ, молча выжидая его опроса. «Есть ли у васъ, отцы-домовладыки, какой-нибудь излюбленный учитель, къ которому вы питаете основательное довѣріе?» спрашиваетъ онъ.—«Нѣтъ, господишъ: нѣтъ у насъ такого», отвѣчаютъ онъ.—«Въ такомъ случаѣ да послужить вамъ наставленіемъ къ благу и спасенію это безспорное ученіе»;—и приступалъ къ общепонятному изложенію дхаммы въ формѣ подходящей для мірянъ ²⁴). Сцены этого рода, описанныя со стереотипною монотонностью, повторяются въ разныхъ мѣстностяхъ ²⁵), иногда на глазахъ брамановъ, а подлѣ часа даже съ ихъ вѣдома, и окончиваются нерѣдко обращеніемъ ихъ самихъ. Одна изъ такихъ жанровыхъ картинъ воскрешаетъ предъ нами ту среду, гдѣ непринужденно, самъ собою назрѣвалъ успѣхъ новаго ученія. Нѣкій Чапки, жрецъ, облагодѣтельствованный раджою косальскимъ, живетъ въ своемъ имѣніи Опасадѣ, живетъ по-барски, окруженный царственнымъ богатствомъ, въ мѣстности на которую и взглянуть-то весело, столько въ ней пастбищъ, лѣсныхъ и водяныхъ угодій, да наполненныхъ хлѣбомъ житницъ. Отдыхалъ однажды браминъ Чапки на кровлѣ дома своего и вдругъ видитъ: жители его деревни гурьбою потянулись куда-то на сѣверъ къ Дубравѣ боговъ. Спрашиваетъ: «куда это собралась деревенщина, да еще въ такомъ множествѣ?» и узнаетъ, что идутъ къ рубежу салійскаго лѣса, куда прикочевалъ аскетъ Готама, изъ рода шакьевъ, великій проповѣдникъ; хотятъ повидать, послушать его. Браминъ охотится идти съ ними, но его удерживаютъ другіе жрецы: «ему ли, съ двухъ сторонъ благородно рожденному, чисто зачатоу, до седьмага предка незапятненному въ происхожденіи, да еще такому богатому, знатоку трехъ Ведъ, верховному учителю столькихъ почитаемому самимъ раджою Пасенади,—ему ли пристало идти къ аскету Готамѣ. Скорѣе этотъ пусть идегъ навѣстятъ брамина Чапки!»? Но, видно, молва о новомъ учителѣ уже донеслась до умнаго брамина: ему извѣстно высокое происхожденіе новаго явленнаго мудреца, да вѣдомо также и расположеніе къ нему раджи Бимбисары магадхскаго, и мѣстнаго, косальскаго, Пасенади... И вотъ изумленнымъ охранителямъ своего достоинства онъ внушаетъ: «аскетъ Готама—гость нашъ, а гостя подобаетъ высоко цѣнить, уважать и чествовать. Я знаю цѣну

²⁴) Majjh. Nik. 60.

²⁵) Id. 82; 91; 150.

Готамы, я не ему идти ко мнѣ, а мнѣ къ нему». И плеть... слушаетъ... обращается окончательно ²⁶⁾).

Если даже вновѣрцевъ такъ влекло къ изумительному проповѣднику, то тѣмъ болѣе, конечно, міряня изъ «вѣрныхъ» упасакъ. Эти постоянно тѣснились у вратъ обитателей, гдѣ пребывалъ Готама, а во время его странствій ловили случай увидеть его на пути; иногда цѣлыми обозами слѣдовали, по недѣлямъ, за нимъ, везя снабженіе для братіи, дожидаясь очереди угостить «достопочтенныхъ» ²⁷⁾; а угощеніе,—мы знаемъ,— всегда заканчивалось бесѣдою.

Рядомъ съ массовыми посѣщеніями—сколько единичныхъ! То придворный врачъ Дживака совѣщается съ мудрецомъ или самъ даетъ ему практическія указанія, какіе завести порядки въ общинѣ ²⁸⁾; то извѣстный зодчій Панчаканча разспрашиваетъ объ ученіи ²⁹⁾. Вотъ Ратхачала, «наслѣдникъ одного изъ первѣйшихъ по благородству родовъ» ³⁰⁾, вотъ молодой представитель клана пышныхъ личчавійскихъ князей ³¹⁾, вотъ другіе знатные юпоши ³²⁾, даже сыновья раджей ³³⁾ добиваются свиданія съ Буддою, бесѣдуютъ предварительно съ учениками его, потомъ съ нимъ самимъ. Вотъ, напримѣръ, царскій сынъ, Бодхи, отстроилъ и убралъ свою виллу «Лотосовую розу», устлалъ подходъ къ ней бѣлыми тканями до самой послѣдней ступеньки, и плеть молодого брамина звать Готаму къ себѣ на новоселье. Пришелъ мудрецъ, но остановился у входа въ зданіе, не захотѣлъ топтать дорогихъ тканей, а когда ихъ убрали, замѣтилъ: «не среди благополучія и счастья пріобрѣтается благо; въ горести пріобрѣтается благо», и задумавшему похвалиться роскошью хозяину рассказываетъ назидательную повѣсть о своихъ аскетическихъ подвигахъ, о томъ, много ли человѣку нужно, чтобы прожить и достигнуть высшаго ³⁴⁾...

А вотъ, наконецъ, и царственные особы! Вотъ изъ соотечественниковъ Готамы князь шакьевъ, Маганамо, проситъ своего глубокомысленнаго сродича выяснить ему ученіе о «цѣпи страданій» ³⁵⁾; является за наставленіемъ и другой

²⁶⁾ Id. 95. Сходный случай въ Digha-Nik. IV' съ браминомъ Сонадандою.

²⁷⁾ Тексты приведены были въ главѣ объ отношеніи къ мірянамъ.

²⁸⁾ Majjh-Nik. 55.

²⁹⁾ Id. 59.

³⁰⁾ Id. 82.

³¹⁾ Id. 105.

³²⁾ Id. 140; 68.

³³⁾ Id. 125; 58.

³⁴⁾ Id. 85.

³⁵⁾ Id. 14.

«принцъ шакьевъ Дадапани», но повергается въ смущеніе проповѣдью о томъ, что не надо желать ни бытія, ни небытія» ³⁶⁾). За то авантійскій раджа Мадуря, проповѣдавъ, что послѣдователь Готама, Каччано, «ученый, мудрый, глубоко-мысленный, многоопытный, краснорѣчпвый, преклонный возрастомъ и достопочтенный», обитаетъ въ Камышевомъ Болотѣ, пѣшкомъ пробирается къ нему въ дебри, чтобы позанять у него буддійской мудрости ³⁷⁾). Знакомый намъ повелптель Магадхи Бимбисара подобнымъ же образомъ отыскиваетъ достопочтеннаго Пиллидаваччу, пріютившагося въ горномъ гротѣ ³⁸⁾). О его бесѣдахъ съ самимъ Возвышеннымъ мы уже говорили раньше. Частыми собесѣдниками бывалъ также раджа ко-сальскій Пасенади и его жена Малпака, не устававшая твердить: «что аскетъ Готама сказалъ, то и вѣрно». Мужъ ея, хотя подчасъ и подшучивалъ надъ такимъ безусловнымъ предложеніемъ предъ авторитетомъ аскета Готама и не прочь былъ проверить его, однако и самъ охотно бесѣдовалъ то съ Апандою, то съ его великимъ учителемъ, и любо ему было отъ суеты городской и заботъ государственныхъ переноситься «подъ сѣнь могучихъ деревьевъ, отъ шума удаленныхъ, затерянныхъ въ тиши уединенія, гдѣ люди пребываютъ въ одиночествѣ, погруженными въ думы глубокія» ³⁹⁾). Но не однихъ мудрыхъ правителей манило къ себѣ поученіе Будды; иногда влеклись къ нему и смущенною совѣстью, цари грѣшники, какъ тотъ сынъ Бимбисары, Аджатасатту, что, по однимъ сказаніямъ, свергнулъ съ престола престарѣлаго отца своего и заточилъ въ темницу, а по другимъ даже убилъ его. Однажды, въ день Комуди, Вѣдой Лилиі, въ полнолуніе четвертаго мѣсяца, воссѣдалъ онъ на верхней террасѣ дворца своего, окруженный сановниками. «Какъ прекрасна, какъ пѣгнительна, какъ отрадна эта лунная ночь, друзья!» воскликнулъ преступный баловень счастья. «Какого бы намъ брамина или отшельника позвать сюда, чтобы онъ бесѣдою своею до-сыта упоилъ души наши?». Ему стали перечислять прославленныхъ мудрецовъ и виртуозныхъ діалектиковъ; называли почтеннаго Пурану Кассапу, главу извѣстной школы, высокочтимаго народомъ старца, проведшаго долгіе годы въ пустынѣ; называли циника Макхали изъ Коровьяго Хлѣва, Аджпту, Длинноволосаго.

³⁶⁾ Id. 18.

³⁷⁾ Id. 84.

³⁸⁾ Mahāv. VI, 15, 1.

³⁹⁾ Majjh. Nik. 87; 89; 90.

и хитроумныхъ Пакуду и Санджаю изъ Белатты, и безпримѣрныхъ по лютой подвижничества учителей изъ «нагихъ» сыновъ Магавиры-Натапутты. На все молчалъ Аджатасатту, и лишь когда лейбмедикъ Дживака напомнилъ о Готамѣ, гостившемъ въ его манговой рощѣ, царь, вѣроятно, вспомнившій о немъ, какъ о другѣ своего отца, повелѣлъ свяряжать парадный выѣздъ. Готовы сотни богато убранныхъ слоновъ и коней для свиты, для придворныхъ женщинъ; раджа возсѣдаетъ на своемъ бѣломъ слонѣ: впереди прислужники съ зажженными факелами. Двинулась процессія черезъ сонныя улицы Раджагахи, за околицу, къ Манговому Лѣсу. Вотъ онъ таинственно выступаетъ изъ дали, залитой луннымъ свѣтомъ. И страхъ, внезапный страхъ находятъ на царя: «не обманываешь ли ты меня, Дживака? не въ руки ли скрытыхъ враговъ предаешь меня? Ты говорилъ, будто здѣсь обитаетъ мудрецъ съ 1250 послѣдователей: отчего же такая тишина кругомъ? ни звука, ни слова среди такого множества?»... Но испугъ смущенной совѣсти былъ напрасенъ: тутъ были во-истину только сыны мпра, любители тишины; и тотъ, кого искали, свдѣлъ, окруженный ими, прислонясь къ столбу садовой бесѣдки, со взоромъ, устремленнымъ на востокъ, спокойнымъ, какъ озеро въ ясную погоду, и кроткимъ голосомъ спросилъ царя: «гдѣ мысли твои, сынъ мой? тамъ ли онѣ, куда любовь направляетъ ихъ?»—«Мысли мои о сынѣ моемъ, о любимцѣ моемъ, Уцайи-Бхаддѣ: желать бы я, чтобы въ жизни его царило такое же спокойствіе, какое царствуетъ здѣсь». И сѣлъ Аджатасатту почтительно въ сторонѣ отъ Благословеннаго, и сталъ внимать рѣчи его «о плодахъ пустынножителства, выше коихъ ничего на свѣтѣ нѣтъ». И пока внималъ, таяло застывшее во грѣхахъ сердце его, и въ умиленіи воскликнулъ онъ: «истина открылась мнѣ! многообразно вскрыта она тобою, Благословенный! Отнынѣ къ тебѣ прিবѣгаю и къ истинѣ и къ общинѣ твоей! Прими меня въ число учениковъ своихъ. Грѣхъ овладѣлъ мною, господивъ, по слабости и безумію моему: изъ жажды власти умертвилъ я отца моего, мужа правды, царя благочестиваго. Прими меня, владыко, сознающаго грѣхъ мой, дабы въ будущемъ воздерживаться мнѣ отъ грѣховъ». И отвѣтствовалъ мудрецъ: «во-истину, царь, грѣхъ одолѣлъ тебя; но поскольку прозрѣлъ ты въ дѣяніи своемъ грѣхъ и покаялся въ немъ согласно требованіямъ правды, пріемлемъ раскаяніе твое. Ибо таковъ обычай душъ благо-

родных: разъ признають они проступокъ за проступокъ и правильно каются въ немъ, они становятся способными къ самообладанію въ будущемъ» ⁴⁰⁾.

Величавыми должны были казаться присутствующимъ рѣчи. приводившія къ такимъ слѣдствіямъ; укрѣпляли они за Готамою славу сердцеѣдца, всепроницающаго. Иного рода впечатлѣнія, въ пнотъ смыслѣ эффектные, вызывали его бесѣды съ представителями пновѣрческой мудрости, съ главарями или горячими адептами разныхъ религиозныхъ сектъ и философскихъ школъ. Мы видѣли, что Индія въ ту пору была полна имп. и чѣмъ разнообразнѣе было вокругъ духовное броженіе. тѣмъ живѣе сказывалась потребность въ обмѣнѣ мнѣній. въ поискахъ истины. въ преніяхъ о ней. искусство коихъ доведено было до софистической виртуозности. Волны этого движенія докатывались и до пороговъ буддійскихъ вихарь, а въ пору лѣтнихъ странствій еще чаще встрѣчались на путяхъ мудреца изъ рода шакьевъ. На немъ, какъ новоявленномъ учителѣ, юнѣйшемъ среди столькихъ богатыхъ школьнымъ пресмствомъ и упроченною славою, на немъ маняло испробовать свою діалектическую ловкость ученыхъ говорунговъ. особенно изъ молодежи. Нѣкоторые. совѣтъ легкомысленные. начинали съ пренебрежительныхъ насмѣшекъ надъ «лысымъ святошею» и надъ его «жалкими черноризцами, рожденными изъ подошвъ браминскихъ»; но насмѣшникамъ скоро приходилось уходить прочь, посрамленными, или же превращаться въ покорныхъ учениковъ ⁴¹⁾. Другихъ, болѣе основательныхъ изъ молодежи, подсылала старые брамины провѣдать объ образѣ мыслей смѣлаго реформатора, державшаго оспаривать духовныя привилегіи кастъ ⁴²⁾, или, чего добраго, отрицавшаго, пожалуй. и самихъ боговъ ⁴³⁾. Но Готама былъ слишкомъ уменъ, чтобы попасться въ ловушку: ни упраздненія кастъ, ни отрицанія боговъ не оказывалось, по взгляды на нихъ и оцѣнка ихъ были новые, своеобразные и такъ поставленные, что опровергнуть ихъ было не по спламъ спорщикамъ изъ новичковъ. Приходилось идти къ нему самимъ опытнымъ людямъ. знатокамъ священныхъ текстовъ и прадѣдовскихъ преданій. Такъ поступаютъ, напримѣръ, косальскіе и магадхскіе брамины. проѣдомъ чрезъ Весали. несмотря на «неотложныя» личныя

⁴⁰⁾ Digha-Nik. II.

⁴¹⁾ Id. III и Majjh. Nik. 81.

⁴²⁾ Majjh. Nik. 93.

⁴³⁾ Id. 100.

дѣла свои ⁴⁴⁾). Такъ, послѣ разспросовъ у народа и вслѣдъ за посланнымъ на предварительныя развѣдки ученикомъ, лично плетется къ Готамъ 120-лѣтній митильскій старецъ Брахмаю, «близкій къ концу, выжившій вѣкъ свой, знатокъ трехъ Ведъ и ихъ истолкованій, знатокъ ученія о звукахъ и формахъ рѣчи, легендъ и гимновъ, носитель всѣхъ признаковъ всемірнаго мудреца». И вотъ это то свѣтило браманического знанія, пришедши къ Готамъ, обращается къ нему съ такимъ запросомъ: «извѣстны вѣдомы мнѣ внѣшнія соотношенія вещей, и о нихъ люди плдутъ ко мнѣ за совѣтомъ; я же хочу вопроеить тебя о внутреннихъ соотношеніяхъ: въ чемъ внутреннее знаніе, въ чемъ истинная святость, въ чемъ подлинное совершенство?». И когда, получивши отвѣтъ, старецъ разоблачаетъ плечо въ знакъ почтенія предъ Готамою и, павши ницъ, лобызаетъ ноги его, присутствующихъ объемлетъ священныи трепеть по поводу «небывалаго, чудеснаго событія» и всѣ, въ одинъ голосъ, восклицаютъ: «безпримѣрна, чудесна могучая сила аскета, если даже столь знаменитый, столь прославленный жрецъ, какъ Брахмаю, выражаетъ ему подобное почитаніе!». А Готама, поднявши и обласкавши старца, «направилъ постепенно бесѣду въ ту сторону ученія, которая свойственна уже пробужденнымъ». И увѣровалъ Брахмаю; а затѣмъ въ скоромъ времени скончался. И когда спросили ученики Будду: «гдѣ же теперь находится Брахмаю и что изъ него стало?», отвѣтилъ: «мудръ былъ браминъ Брахмаю; въ жаждѣ знанія послѣдовалъ онъ ученію моему и не соблазнился о немъ. По уничтоженіи пяти внизъ влекущихъ цѣпей онъ вознесся въ горнія, дабы угаснуть тамъ съ тѣмъ, чтобы уже никогда болѣе не возвращаться въ міръ сей». И возрадовались иноки слову Возвышеннаго ⁴⁵⁾).

Конечно, случаи столь эффектныхъ обращеній имѣли мѣсто не часто, но тѣмъ болѣе впечатлѣніе производили они на толпу. За то вовсе не рѣдки были, повидимому, бесѣды менте извѣстныхъ браминовъ съ Готамою, бесѣды то миролюбивыя, какъ тѣхъ двухъ молодыхъ начѣтчиковъ, что, не сумѣвши сговориться между собою о какомъ-то спорномъ пунктѣ, идуть за рѣшеніемъ къ мудрецу изъ рода шакьевъ ⁴⁶⁾, а то бесѣды и озлобленныя, какъ въ Каммасадамъ, въ странѣ Куру, у очага брамина, гдѣ странникъ Магаддіо гнѣвно обли-

⁴⁴⁾ Digha-Nik. VI, 1.

⁴⁵⁾ Majjh. Nik. 91.

⁴⁶⁾ Id. 98; cp. 99.

часть новаго проповѣдника въ недостаточно строгомъ взглядѣ на необходимость аскетическихъ подвиговъ ⁴⁷⁾. Этотъ странникъ принадлежалъ, впрочемъ, кажется, къ тѣмъ кочующимъ адживакамъ или же къ джайнамъ, которые (последніе въ особенности) оказывались наиболѣе непримиримыми противниками новаго движенія такъ же, какъ и представители другихъ аскетическихъ сектъ, доводившихъ подвижническія лишенія до крайнихъ предѣловъ, въ родѣ. напримѣръ, того колійца Пушно, который, подобно коровамъ, щипалъ траву на дугу, или того «голага, собачьего ученика» Сенію, что подобно псамъ, глоталъ отбросы, валявшіеся на землѣ, и на голой же землѣ отдыхалъ, свернувшись, по-собачьи, въ клубокъ ⁴⁸⁾. Такимъ самоистязателямъ «новые лысые святоши» казались потворщиками слабостямъ и прихотямъ тѣла, и первые обличали ихъ предъ народомъ чуть не въ эпикуреизмъ. Имъ мало было бесѣдъ и споровъ на-единѣ ⁴⁹⁾; они рвались къ публичнымъ преніямъ, въ присутствіи самого вождя джайнъ. Наталутты (Магавиры), окруженнаго цѣлой толпою послѣдователей ⁵⁰⁾. Въ залѣ, построенномъ косальскою принцессою Маликою для свободныхъ диспутовъ на философскія темы, «страстующій-ницій» Потхапада съ тремястами собратьевъ вызывалъ Готама на обсужденіе теоріи души ⁵¹⁾. Въ Весапи молодой ниргрантъ (джайнъ) Саччако, «опытный діалектикъ, превосходный ораторъ, высокочтимый многими, старавшійся выслѣдить слабости Будды, дхаммы и санги» рассказывая по улицамъ, зазывалъ личчавійскихъ князей и весь честной народъ на свое словопреніе съ аскетомъ Готамою, гдѣ онъ «схватитъ его за рога, какъ косматаго барана, и закружитъ его, свернетъ ему шею и пригнетъ къ землѣ свою рѣчью, такъ что его въ потъ броситъ отъ этой потѣхи». Когда Готама уклонился отъ послѣдней, хвастунъ направился самъ къ нему въ Великій Лѣсъ, съ толпою, жадной до подобныхъ зрѣлищъ, и затѣялъ споръ на тему о реальности и субстанціальности личности, но быстро сбитый со своихъ позицій остроумнымъ противникомъ, принужденъ былъ умолкнуть съ великимъ стыдомъ ⁵²⁾.

Какъ ни сдержанъ былъ Готама, онъ считалъ нужнымъ отражать такихъ, слишкомъ развязныхъ оппонентовъ насмѣш-

⁴⁷⁾ Id. 75.

⁴⁸⁾ Majjh. Nik. 57.

⁴⁹⁾ Id. 74.

⁵⁰⁾ Id. 56.

⁵¹⁾ Digha-Nik. IX; ср. Majjh. Nik. 78.

⁵²⁾ Majjh. Nik. 35; ср. 36.

кою или строгимъ тономъ рѣчи ⁵³⁾, а ученикамъ по этому поводу намекалъ даже, что за непочтительное отношеніе къ преніямъ объ истинѣ ученія грозитъ внезапная смерть: «черепа можетъ расколотся на семь частей» ⁵⁴⁾! Но тамъ, гдѣ онъ замѣчалъ серіозныя исканія истины и правды, онъ охотно шелъ имъ на встрѣчу; съ этой цѣлью онъ самъ отыскиваетъ странника Бачаготту и бесѣдуетъ съ нимъ тономъ смиреннымъ, несомнительнымъ, привлекая этимъ къ дальѣйшему общенію ⁵⁵⁾. Прослышалъ онъ, что многіе извѣстные, уважаемые странники прикочевали къ окрестностямъ Раджагахи, къ Павлиньему Холму, или что странствующій учитель Сандако съ пятьюстами послѣдователей остановился близъ Косамби въ гротѣ подъ смоковницею,—и вотъ къ однимъ идетъ онъ самъ, а къ другимъ направляется Ананда, конечно, не безъ его вѣдома ⁵⁶⁾. Пусть въ толпѣ этой—нестройныя, празднаыя рѣчи, отсутствіе сосредоточеннаго настроенія! Съ его приближеніемъ смолкаетъ болтовня: а начнетъ онъ говорить,—напрягается вниманіе, а тамъ, дальше, глядишь, и сердца дрогнули, и души раскрылись для радостной встрѣчи благовѣстія о новыхъ путяхъ избавленія отъ скорби бытія. Никому нѣтъ отказа въ поученіи: иногда высокопоставленные или просто высококомѣрные, не желая беспокоиться сами, зовутъ проповѣдниковъ къ себѣ на домъ; не всегда можно немедленно исполнить просьбу: то раньше отозваны въ иное мѣсто; то нездоровье мѣшаетъ; но стоитъ только поправиться, да найти свободный часъ,—идутъ, хотя бы и старцы, къ молодому свѣтвицу, идутъ со смиреніемъ и самообладаніемъ подлинныхъ мудрецовъ, понимающихъ, что тамъ, гдѣ рѣчь о просвѣтлѣніи цѣлаго міра, тамъ не до счетовъ мелкаго самолюбія ⁵⁷⁾. Завистники слѣдятъ за ними, шествуютъ по пятамъ, распуская клевету, злословіе ⁵⁸⁾, и даже такое свѣтило подвижничества, какъ Магавира-Натапутта, ведетъ козни противъ нихъ. Пусть ихъ злоствуютъ! «вы же, братія (внушаетъ учитель безстрастія), вы не гнѣвайтесь на осужденіе нашего ученія, какъ и не радуйтесь одобренію его» ⁵⁹⁾: истина выше порицанія и не нуждается въ похвалахъ...

Но именно это спокойствіе, это незлобіе привлекали къ общинѣ «достопочтенныхъ»; за ея сынамп упрочилась репу-

⁵³⁾ Id. 27.

⁵⁴⁾ Id. 35.

⁵⁵⁾ Id. 71; 72; 73.

⁵⁶⁾ Id. 76; 77.

⁵⁷⁾ Digha Nik. X.

⁵⁸⁾ Id. I, 1.

⁵⁹⁾ Тамъ-же.

тація «тихихъ» и «кроткихъ», настолько, что шумъ и споры мгновенно смолкали при появленіи этихъ «любителей тишины» ⁶⁰⁾ и цари (мы это слышали раньше) дивились, откуда такой порядокъ, такая дисциплина при отсутствіи мѣръ принудительныхъ? Зато стоустая молва громко и широко разносила разсказъ о мудрости, краснорѣчїи и чудесныхъ свойствахъ вождя этихъ безмолвниковъ. Въ какой бы деревушкѣ онъ ни появился, о немъ уже оповѣщали, какъ о знаменитости; не даромъ знатнѣйшіе раджи и ученѣйшіе брамины склонялись къ ногамъ его! Да что раджи и брамины! весь сонмъ сіяющихъ боговъ, съ самимъ Саккою во главѣ, спускался будто бы съ небесъ, чтобы въ Индровой пещерѣ, на горѣ Ведія, поучаться у мудреца изъ рода шакьевъ; а ученикъ его Моггалланъ, наоборотъ, валеталъ въ сферу 33 божествъ, посвящать ея обитателей въ глубины дхаммы! ⁶¹⁾. Между «вѣрными» тайно передавался слухъ, будто и самъ Благословенный восходилъ туда же, чтобы въ теченіе сорока дней поучать истинѣ мать свою Майю ⁶²⁾. О божествахъ низшаго разбора нечего и говорить; сколько лучезарныхъ геніевъ и очаровательныхъ небесныхъ дѣвъ, сколько скромныхъ лѣсныхъ и змѣеподобныхъ наговъ внимало въ уединеніи горъ и джунгль мудрецу, докучало ему просьбами или добивалось посвященія въ ученики!.. Разсказы этого рода, вполне нормально съ народно-индусской точки зрѣнія, быть можетъ, и не поощрялись самимъ Готамю, но это не мѣшало имъ разрастаться въ окружающей средѣ въ пышныя фантастическія легенды и слагаться иногда въ цѣлыя поэмы, переходившія изъ усть въ уста ⁶³⁾ и множившія славу «учителя боговъ и людей».

До насъ дошли нѣкоторыя приписываемыя ему бесѣды съ божествами, но онѣ не вносятъ ни одной новой, оригинальной черты въ стилизованныя по общему шаблону рѣчи Будды, обращенныя къ простымъ смертнымъ: никакого окрыленія высшими стремленіями, никакого мистическаго или экстатического подъема надъ областью обычной холодной разсудительности. Еще разъ на этихъ рѣчахъ мы убѣждаемся, до какой степени омертвѣла душа Будды къ религіозному на-

⁶⁰⁾ Majjh. Nik. 76. ⁶¹⁾ Id. 37 и Dīgh. Nik. XX и XXI.

⁶²⁾ См. выше II, 553, прим. 186.

⁶³⁾ Одну изъ нихъ сохранила начъ 20-я сутта Дикха-Никаи, Makā-Samaya-Suttanta.

чалу и какою ничтожною величиною стали въ его міровоззрѣніи боги индусскаго пантеона. Мысли и стремленія его не на небѣ и не къ небу, не къ Богу и не къ богамъ: мысли его, противъ воли,—на землѣ съ людьми, которыхъ онъ хотѣлъ просвѣтить, пока онъ самъ еще на землѣ, пока не исполнится конечное, завѣтное стремленіе стать внѣ земли и внѣ неба. И не о богахъ, а о людяхъ, заботится онъ, и вотъ, по отношенію къ нимъ, приемы его проповѣдей, его назидательныхъ и полемическихъ рѣчей оказывались и разнообразными, и цѣлесообразными.

Мы уже ознакомились съ ними раньше и не будемъ повторять здѣсь сказаннаго выше о его приспособленіяхъ къ народнымъ вѣрованіямъ, даже къ суевѣріямъ и къ установившемся нравственнымъ и социальнымъ воззрѣніямъ; не будемъ возвращаться и къ описанію его приемовъ постепеннаго перехода отъ всѣхъ этихъ условныхъ и пониженныхъ требованій къ высшимъ, вытекающимъ изъ подлвпной буддѣйской драммы, которую онъ начиналъ раскрывать уже послѣ того, какъ умы были къ ней подготовлены в «сердца смягчены» предыдущими бесѣдами. Намъ остается только добавить нѣсколько словъ о двухъ приемахъ назиданія, обильно примѣнявшихся имъ при оглашеніи народныхъ массъ, да и отдѣльных лицъ. Мы разумѣемъ использование имъ при этомъ поученій въ формѣ то басноподобныхъ повѣстей, то притчей. Обѣ формы—исконныя восточныя, общедоступныя, родныя душѣ народной, и потому воспользоваться ими было въ высшей степени цѣлесообразно. Онъ такъ и дѣлалъ. Не всѣ столь многочисленныя джатаки и аваданы, вкладываемыя преданіемъ въ его уста, дѣйствительно исходили изъ нихъ; но что многія созданы имъ самимъ и что еще большее количество ихъ, жившихъ до него въ мѣстномъ фольклорѣ, было воскрешено и преображено имъ съ новымъ примѣненіемъ ихъ смысла,—въ этомъ не можетъ быть сомнѣнія. И мы едва ли ошибемся, если скажемъ, что поученія въ этой формѣ могли живѣе и легче запечатлѣваться въ сердцахъ слушателей простодушныхъ и въ умахъ мало развитыхъ, чѣмъ строгія бесѣды на темы отвлеченныя, излагавшіяся по сухимъ правиламъ школьной діалектики. Преданіе, въ лицѣ «Лотоса истиннаго Закона», приписываетъ самому Буддѣ слѣдующее признаніе по этому поводу: «Гатагата, знающій различія способностей и силъ разныхъ существъ, предлагаетъ различныя формы

изложения дхаммы; онъ рассказываетъ многочисленныя повѣсти, занятныя, пріятныя, заразъ и поучительныя и правящіяся, повѣсти, благодаря которымъ всѣ существа не только остаются довольны закономъ въ настоящей жизни, но и послѣ смерти достигаютъ счастливаго состоянія» ^{63a}). И дѣйствительно въ джатакахъ и сходныхъ съ ними повѣстяхъ все манило къ себѣ вниманіе и сочувствіе слушателей изъ народа: и этотъ бытовой фонъ, на которомъ выпуклыми, хорошо изъ жизни знакомыми чертами выступалъ яркоцвѣтный, нерѣдко фантастическій рассказъ, и краткость поученія въ образной, наглядно убѣдительной формѣ, и, наконецъ, все проникавшее вѣяніе новой мудрости, такъ снисходительно сочетавшей себя съ традиционными нравами, привычками и симпатіями. Новая духовныя истины проникали здѣсь въ народное пониманіе черезъ русло стараго жизневоззрѣнія, и новые цвѣты распустились на кронѣ древа прадѣдовской мудрости, корни которой терялись въ глубинѣ родной, сѣдой старины. И не сразу, не скоро уяснялось сознанію внимающихъ этимъ, какъ будто безхитростнымъ рассказамъ, какъ тонкія ліаны новаго ученія, привившіяся на мшистыхъ стволахъ и опутавшія изъ своею гибкою сѣтью, мертвили старыхъ великановъ. высасывавая изъ нихъ жизненные соки, развѣнчивая ихъ былой смыслъ и значеніе. Навивные мотивы стариннаго фольклора, простенькія жанровыя картины изъ современной жизни, народныя легенды, а подлѣ частъ и сложныя, уже на литературный ладъ выполненныя новеллы ⁶⁴),—все незамѣтнымъ образомъ пре-

^{63a}) Saddharma—Pūdarīka. or the Lotus of the True Law, transl. by H. Kern. S. B. E. XXI. Oxford, 1854, p. 120.

⁶⁴) Таковы въ особенности послѣднія джатаки палийскаго сборника, а также нѣкоторыя сѣверныя аваданы. Выдѣленіе зерна такихъ повѣстей, часто очень древняго, изъ позднѣйшихъ наслоеній и отграниченіе народнаго элемента отъ литературной обработки—задача привлекательная и плодотворная, но и не легкая для сравнительной исторической критики. О джатакахъ съ литературной точки зрѣнія, кромѣ работъ, указанныхъ выше, I, 187—8, см. Oldenberg. Literatur des alten Indien, 103 ff; S. Oldenburg въ J. R. A. S. 1893, 301 sqq; и въ Запискахъ Восточ. Отд. Императорск. Русск. Археол. Общ. 1892. L' Féer въ J. A. 1875 sér. 7. T. V, p. 357 ss; T. VI, p. 243 ss; 1895, sér. 9. T. V, pp. 31 ss; 189 ss; 1897. sér. 9. T. IX, p. 288 ss. Foucher. Les représentations de „Jatakas“ sur les bas-reliefs de Barnut. P. 1908. S. Lévi. Les Jātakas, étapes du Bouddha sur la voie des transmigrations въ Ann. du Mus. Guimet. T. XIX. Rhys Davids. Buddhist India, 189 sqq. Francke въ Wiener Zeitschrift für d.

ображалось въ поученіе на мотивы новой доктрины и новой этики; подъ кажущеюся простотою крылась очень опредѣленная, неуклопно выдерживаемая тенденція.

Притчи короче и проще по построению; но ихъ любить весь Востокъ; любили ихъ и современники Готамы; любилъ и онъ ихъ и часто говаривалъ: «предложу я притчу вамъ, ибо и притчамъ многимъ разумнымъ людямъ выясняется смыслъ рѣчи» ⁶⁵⁾. Отсюда—обиліе ихъ; Шейманнъ, имѣвшій терпѣніе составить списокъ тѣхъ изъ нихъ, которыя встрѣчаются въ Среднемъ Собраніи рѣчей Будды, насчиталъ ихъ почти до четырехсотъ; сколько же было ихъ во всѣхъ рѣчахъ и бесѣдахъ! ^{65a)}. Лишь нѣзрѣдка расширяются онѣ до размѣровъ цѣлаго разсказа, цѣлой повѣсти; большинство—не болѣе, какъ сжатые подобія, образныя сравненія или противоположенія, вплетающіяся въ бесѣду чертами бѣглымъ, но столь обильными, что онѣ пронизываютъ своими нитями всю ткань рѣчи, оживляя монотонный фонъ поученія и педантически однообразно повторяющійся ходъ разсужденій. Матеріалъ притчей очень разнообразенъ; онъ почерпается изъ картинъ природы, изъ народнаго быта, часто изъ самыхъ простыхъ актовъ заурядной жизни; историческій же элементъ и мифологическій въ качествѣ источниковъ отсутствуютъ. Матеріалъ притчей берется безъ предварительнаго обдумыванія, безъ предумышленнаго подбора; онъ подхваченъ на-лету, подъ

Kunde d. Morgenlandes. XX. 1906, 317 ff. и въ Bezzenbergers Beiträge. XXII, 1897, 289 ff., и Winternitz, Gesch. d. ind. Litteratur. II B. D. buddh. Litt. Leipzig, 1913, 89 ff. гдѣ указана и добавочная библиографія. Обширный сборникъ китайско-буддистскихъ повѣстей такого же, какъ джатаки, или сходнаго типа составилъ Clavaunes. 500 contes et apologues extraits du Tripitaka Chinois. trad. en franç. 3 vls. P. 1910—11. Тибетскія повѣсти: Schiefner въ Bull. d. l'Acad. Imp. d. Sc. d. St. Petersb. 1876—7. Melanges asiatiques. T. VII et VIII и въ Mem. d. l'Ac. d. St. Petersb. 1875. Англ. переводъ—Tibetan Tales derived from Indian Sources transl. from the Tibetan by A. Schiefner, done into English by Ralston. Lond. 1906. Rockhill. Tibetan Buddhist Birth-Stories from the Kandjur въ J. A. O. S. XVIII, 1907, 1 sqq. По вопросу о вліяніи Индіи на международную литературу сказокъ—Förcke. Die indischen Märchen und ihre Bedeutung für d. vergleich. Märchenforschung. Berlin, 1911.

⁶⁵⁾ Majjh. Nik. 24; 43: 105.

^{65a)} Указатель къ нимъ составленъ Каролиною Рисъ-Дэвидсъ: Similes in the Nikāyas. A Classified Index въ Jour. of t. Pali-Text Society. 1907—8. См. ея же Buddhist Parables and Similes въ The Open Court. Vol. XXII, 522 sqq.

вдохновеніемъ ближайшаго встрѣчнаго впечатлѣнія. Отсюда— достоинства и недостатки этихъ подобій, образовъ, сравненій и контрастовъ: съ одной стороны—ихъ живость, простота, какая-то наивная прелесть безыскусственного творчества; съ другой—перѣдко невыскательность въ выборѣ, отсутствіе выдержаннаго художественнаго вкуса, неизящная пестрота красокъ, а порою и прямо некрасивая реалистическая грубость мотивовъ. Вотъ наглядные, взятые изъ Средняго Собранія рѣчей образцы того и другого, начиная съ наименѣ удачнаго.

Монахъ, соблюдающій вѣшнія правила аскетизма, пустыльникъ, облеченный въ лохмотья и почтенный на видъ, но внутри полный еще необъѣденными, губительными похотями, подобенъ только что вышедшему изъ мастерской, жестяному сосуду, блестящему, сверкающему наружной чистотою, но наполненному человѣческими, собачьими или змѣиными испражненіями (Маджима - никая. рѣчь 5). Подобно тому, какъ возмущился бы и съ негодованіемъ сталъ бы оказывать сопротивленіе красавецъ-юноша или прелестная молодая женщина, которымъ бы осмѣлились навѣспть на шею ожорелье изъ высушеннаго кала, такъ долженъ возмущаться и негодовать монахъ, если, среди его стараній вращаться въ области однихъ достойныхъ мыслей и образовъ воображенія, у него неволью возникаютъ образы позорные: жадности, ненависти, чувственности (20). Въ подробно начертанной картинѣ мясника, свѣжую только что зарѣзанную корову, внутреннія части туши должны обозначать шесть внутреннихъ, а кожа—шесть вѣшнихъ областей челоѣческаго организма; мускулы, связки, жилы это—похоти нашп: остро отточенный ножъ—святая мудрость, та, что отдѣляетъ прочь нечистыя внутренности, проводники похотей, обрѣзывая все ненужное, все претящее (146). Въ pendant къ этой притчѣ, обращенной къ монахинямъ, вотъ другая, клявческаго характера, предназначенная для монаховъ: здѣсь предъ нами картина челоѣка, опасно раненаго отравленною стрѣлою, и около котораго хлопчуть сначала—невѣжественный знахарь, пытающійся цѣлить рану ядовитою мазью, а потомъ—знающій опытный врачъ. Смыслъ притчи таковъ: рана—это шесть чувствъ (5 обычно признаваемыхъ съ присоединеніемъ, по индуски. мышленія); ядовитая мазь—невѣдѣніе; отравленная стрѣла—жажда жизни и наслажденія; зондъ въ рукахъ врача—

прозрѣніе: операционный ножъ—священная мудрость, дхамма, а опытный врачъ—Будда (105; ср. 101). Или еще—описание прокаженного со всѣми претящими подробностями его страшнаго недуга; а недугъ этотъ—борьба страстей, желаній, похотей въ человѣкѣ, духовно неустроенномъ. Тщетно ищеть зараженный облегченія страданій; напрасно рветъ ногтями нарывы и язвы свои; напрасно друзья-потворщики пробуютъ выжечь ихъ раскаленными углями: еще грязнѣе становятся раны, сильнѣе гніеніе, назойливѣе черви, грызущіе ястлѣвающее, но все еще похотливое тѣло! ничто не поможетъ, пока не вырвана съ корнемъ жажда жизни, алчба суетныхъ желаній. Прочь корень заразы! Тогда вернется здоровье духа, высшее изъ благъ... (75). Образы, какъ видимъ, неизящныя, претящія даже, но содержательныя, назидательныя...

Рядомъ—сравненія, почерпнутыя изъ случайныхъ, встрѣчныхъ впечатлѣній, простѣйшихъ по формамъ, но въ которыя вдумчивая мысль вливаетъ цѣнный духовный смыслъ. Какъ часто, напримѣръ, приходилось учителю съ учениками. во время перекочевокъ идти по большой дорогѣ въ столицу магдахскаго края Раджагаху. по тому широкому, колесницами утопанному, царскому пути, на который выходило столько окольныхъ, проселочныхъ дорогъ и тропинокъ, извилистыхъ, тернистыхъ и сбивчивыхъ: и вотъ, путь этотъ уподобляется святому восьмеричному пути, единственному прямому, безошибочному, къ цѣли ведущему, въ отличіе отъ лабиринта иныхъ ученій (107). Или другое скромное, путевое же впечатлѣніе: высохшій колодезь на степной дорогѣ; высоко поднятая жердь—«журавецъ», и на ней пустое кожаное ведро, знойнымъ вѣтромъ колеблемое... И вотъ поученіе уже готово: пустое ведро—вѣдь это человѣкъ, не сумѣвшій познать природу своего тѣла; вѣдь это—внутренняя пустота, въ которую ежеминутно можетъ влиться смерть, подобно тому, какъ въ пустое ведро проходившій властень вылить остатокъ воды изъ своей походной фляги (119). Или еще: сидитъ учитель въ Саватти, «на террасѣ Матери Мигары», окруженный учениками, и бесѣдуетъ; и вдругъ приходитъ ему на умъ сравненіе: «какъ эта терраса не богата ни слонами, ни волами, ни конями, ни золотомъ и серебромъ, ни пышнымъ обществомъ женъ и мужей. и все ея богатство—въ сонмѣ иноковъ, обучающихся истинѣ,—такъ и у монаха, устранившаго отъ себя понятія «деревня» (поселокъ) и «человѣкъ», и удержавшаго един-

ственное излюбленное понятие «лѣсъ» (пустыня), сердце на одномъ послѣднемъ сосредоточено, въ немъ одномъ почерпасть и подъемъ духа, и веселіе, и покой. Нѣтъ въ немъ болѣе и разлада, неразлучнаго съ понятіями «деревня» и «человѣкъ»; обѣднѣло его жизневоззрѣніе утратою этихъ понятій: но зато обогатилось оно понятіемъ «лѣсъ» (—пустыня), обогатилось истиною, ненарушимою, безусловно чистою бѣдностью» (121).

Краткими, но вдумчивыми чертами живописуются свойства человѣческаго тѣла и души человѣческой. Съ обнаженными костями сравниваются чувствєнные вожделѣнія, съ пылающею соломой, съ рдѣющими углями, но и съ грезами сна по прозрачности содержанія, съ нищенскою подачкою по малодѣтельности, а съ другой стороны, по опасности — съ разрѣзани мечя, съ уколами копьемъ, съ ядовитымъ укусомъ пастьки змѣиной (22). Ложно понятый, неправильно выполняемый аскетизмъ однихъ только внѣшнихъ подвиговъ, безъ внутренняго устроєнія духа, это—обоюдоострый мечъ, страшно отточенный и коварно прикрытый монашескою рясою (40); берегитесь его! Но съ другой стороны горе и малодушно отворачивающимся отъ подвижничества изъ за страха предъ опасностями, его окружающими. Такъ и купающіися трусѣтъ передъ «опасностями волны, крокодила, водоворота и акулы»; неустойчивость въ выполненіи обѣта подвижническаго и потому отпаденіе отъ него—вотъ опасность волны; искушеніе аскета пищевыми соблазнами—вотъ опасность крокодила; искушеніе желаніями и подотлѣми, изъ виѣшнихъ чувствъ исходящими, вотъ опасность водоворота; искушеніе сладострастіемъ, чарами женщины—вотъ опасность акулы (67). Увлечение красотой—увлеченіе призракомъ: красота тѣла—что она, какъ не быстро выцѣтающая размалевка стѣны? (82)... И пусть не говорятъ, что всѣ эти увлеченія, всѣ привязанности къ чувственному, земному—пустяки и мелочи, не цѣпи, а тонкія, легко расторгимыя нити! Не правда! тонкою привязью закрѣплена ножка пойманнаго перепела, но не вырваться ему на свободу: слабо рванется,—не одолѣтъ пегли, а сильно, — повредитъ ногу, и опять нѣтъ ему спасенія изъ плѣна ничтожной на видъ стѣи! (66) Берегитесь же и малыхъ соблазновъ: изъ малаго зерна, изъ цѣннаго ростка вырастаетъ могучее дерево; устраняйте же похоть и волю и себялюбіе, устраняйте ихъ или въ корнѣ уже упрочившагося дерева или же въ вершинѣ наростанія: срѣжьте

крону пальмы въ самомъ стержнѣ ея, и ростъ прекратится (140); такъ обрѣзанная, пальма есть сердце, навсегда очищенное отъ ростка страстей ножомъ цѣлителя ихъ, Будды (36; 22; 43; 49).

Не увлекайтесь кажущеюся прелестью чувственныхъ, вещественныхъ благъ и красотъ. Правда, не легко въ нихъ разобратся; но разобратся надо: проста, обзору и бѣглому взгляда сразу доступна, какъ степная равнина, душа животнаго, но таинственна и темна, какъ черная пещера, душа человѣка (51). Ищите же прозрѣнія путемъ самоислѣдованія: оно—что зеркало, въ которомъ юноша или молодая женщина разсматриваютъ лицо свое и, замѣтивши грязь или пятно на немъ, спѣшатъ смыть ихъ и радуются потомъ. говоря: «благо мнѣ, ибо чистъ я!» (115). Но изслѣдуя себя и окружающее. внимательно и зорко вглядывайтесь во все, чтобы умѣть отличать благо отъ зла, сущее отъ кажущагося. Обольстительны, какъ грезы сна, желанія, но страданій и мученій полны они (54). Погоня за ними, измѣнчивыми, цѣли не достигающими, удовлетворенія не дающими. безумна. Если сами вещи переходящи и тлѣнны, какова же устойчивость, какова цѣнность впечатлѣннй и образовъ, отъ нихъ исходящихъ и манящихъ неразумнаго? Вѣдь если у дерева-великана, глубоко укоренившагося, все таки измѣнчивы и не вѣчны корни, стволъ, вѣтви и листовая сѣнь, то можетъ ли быть устойчивою, дарующею прочное обладаніе созерцателю тѣнь отъ подвижныхъ и кратковременныхъ листьевъ? (146). То, къ чему вы такъ страстно льнете вожделѣніями, за утрату именно этого то и приходится всегда дрожать; жакда обладанія неразлучна со страхомъ утраты. Но что такое страхъ безумца?—огонь, одна искра коего готова мгновенно охватить соломенную или камышевую кровлю сельской хижины; а вспыхнула крыша,—вотъ уже трещать и рушатся балки. п окна и стѣны; безумецъ же беспомощенъ при видѣ пожара; безстрашно и безстрастно взираетъ на него лишь мудрецъ въ сознаніи, что его благо никакому пламени недоступно (115). Вы льнете къ дому, къ хозяйству, къ семьѣ; но домашняя жизнь—тюрьма, грязный тупикъ безвыходный; выходъ же изъ міра, паббаджа, это—покой, просторъ в свобода небснаго пространства (112). Пристрастіе къ вещамъ и людямъ это — цѣпи, тяжелыя, гнетущія; равнодушіе же ко всему, равновѣсіе души это — очищенное въ горнилѣ золото, для всего истинно цѣннаго пригодное (40). Умѣйте же дѣлать выборъ между дѣйствитель-

ными и призрачными благами и не подражайте легкомысленнымъ. Вотъ предъ вами человекъ, жаждущій жизни, а не смерти, блаженства, а не скорби: и однако онъ хватается за тыквенную флягу или за кубокъ, въ которыхъ, невѣдомо для него, замалчивыи напитокъ смѣшенъ съ ядомъ. Знающій содержаніе чаши предостерегаетъ его: «милый! здѣсь ядъ: если хочешь,—пей, но знай: какъ бы ни нравились тебѣ цвѣтъ, вкусъ, аромать напитка, за минутнымъ наслажденіемъ послѣдуютъ смертныя муки». И сбудется слово мудрое, если не внемля ему, жаждущій все же прильнетъ устамп къ коварной чашѣ. Сему уподобимъ, монахъ, образъ жизни заботящагося о блаженствѣ въ настоящемъ и забывающаго о скорби будущей (46).

Строя зданіе нашего избавленія, отметаите же прочь все вредное, подобно опытному каменщику, отбирающему одни хорошіе камни (20). Да сверхъ того не запаздывайте устраненіемъ зла въ его зародышѣ: запоздаете, — не сладить вамъ съ нимъ! И опять поясняетъ красивою притчею, вдохновенною живымъ воспріятіемъ впечатлѣній, навѣваемыхъ тропическою природою: кончается лѣто, и созрѣваетъ плодъ ползучей лианы, и зерно его западаетъ въ землю у самаго корня роскошнаго дерева, а божество, обитающее въ немъ, повергается отъ этого въ испугъ, тревогу и волненіе; друзья же и родные его, божки роцей и лѣсовъ, собираются вокругъ и хоромъ утѣшаютъ его: «не бойся, милый; навѣрное, это зернышко будетъ проглочено фазаномъ или растоптано ланью, или выжжено лѣснымъ пожаромъ, или затоптано лѣсниками, или же термиты утащатъ его,—все равно: не дать ему ростка!» А между тѣмъ, монахъ, никто не истребилъ зернышка, и проросло-таки оно въ дождливую пору, выглянуло наружу, поднялось и превратилось въ лиану, юную, гибкую, мягкую, присоски пускающую, и жадно обвило оно пышное, могучее дерево. И жутко стало на сердцѣ у обитавшаго въ деревѣ божества. «Зачѣмъ же», твердило оно, «друзья и родные мои, божки дубравъ и лѣсовъ, завѣряли меня, что не проростетъ сѣмячко, или же шептали мнѣ: «сладостно быть обвитымъ этою гибкою, мягкою, юною лианою»?.. А лиана тѣмъ временемъ все змѣвилась вокругъ могучаго дерева, все больше обвивалась, а достигнувши вершины, развѣтвилась и сѣтью плетей своихъ, словно густымъ пологомъ, нависла надъ могучимъ деревомъ, и задушила его. И тогда то подумало жившее въ немъ божество:

«о, ужасъ, ужасъ! вотъ въ чемъ ужасъ, что милые друзья мои и родные, божки лѣсные и дубровные, гении деревъ и травъ, корней и вершинъ, не предусмотрѣли этого, а только утѣшали меня, тогда какъ въ маломъ зернышкѣ этомъ причина гѣхъ великихъ болей в жгучихъ мукъ, что нынѣ я переживаю!» Вотъ точно такъ же, монахи, говорятъ и учатъ многіе аскеты и брамины: «мы не находимъ зла въ наслажденіи», и даютъ волю наслажденію, и говорятъ: «сладки объятія этихъ юныхъ, этихъ гибкихъ, этихъ пухлыхъ монахинь». Такъ молвятъ они и такъ даютъ просторъ похоти. Но потомъ, по разложеніи тѣла, послѣ смерти, внизъ, на другой путь, скорбный и погибельный, попадутъ они и болѣзненные, жгучія, мученій полныя чувства будутъ переживать они. Вотъ вамъ, монахи. подобіе жизни, дарующей блаженство въ настоящемъ и скорбь въ грядущемъ.» (45).

Въ другой притчѣ, рисующей противоположныя слѣдствія мудраго поведенія, Готама оиять подѣмлется до высокой степени изящества. «Подобно тому, какъ тѣни высокыхъ горныхъ вершинъ въ часъ солнечнаго заката клопаются на равнину, нисходятъ на нее и объемяютъ ее собою, такъ же точно, садится ли мудрый, ложится ли на одръ свой или просто на-земь, все доброе въ думалъ, словахъ и мысляхъ, ямъ совершенное, осѣняетъ его въ минуты эти, покрываетъ, объемяетъ его. И наполняется онь сознаніемъ благопріятно свершеннаго, спасительно свершеннаго, и страхъ бѣжить прочь отъ него, и туда, гдѣ нѣтъ мѣста страху, уноваетъ онь достигнуть послѣ смерти. Чужды ему заботы, гнеть, жалобы, стenanія и отчаяніе; и ужъ при жизни вкушаетъ онь радость и веселіе духа,.. а по разложеніи тѣла вступаетъ на благой путь, ведущій въ области небесныя» (129).

Такъ, можно сказать, сплошную, яркоцвѣтную лентою развиваются главныя черты подготовительной проповѣди Готамы, располагающей къ припятію его ученія, и надо признать несомнѣнную талантливость, съ которою выполнялъ онь эту первую подготовительную сторону взятой имъ на себя задачи. Тѣми же приемами пользовался онь и дальше для введенія уже подготовленныхъ въ русло своего подлиннаго ученія. Вотъ какъ онь самъ, оиять притчею, характеризуетъ цѣль, которою онь задается по отношенію къ наставляемымъ имъ. «Если бы», говоритъ онь, «большое стадо дикихъ животныхъ въ лѣсистой долинѣ попало на вязкую, болотистую почву, и

какой-нибудь зложелательный человекъ, замыслившій погубить ихъ, преградилъ бы имъ твердую, надежную дорогу и заставилъ бы ихъ направиться въ топъ, мы скоро увидали бы, какъ таютъ. какъ уменьшаются размѣры стада; и, наоборотъ, если бы явился благонамѣренный человекъ и преградилъ опасный путь и направилъ бы стадо на путь надежный, оно ободрилось бы, окрепло и продолжало бы благоденствовать. Каковъ же смыслъ этого подобія? Поясню вамъ смыслъ его, мопахи: широкая, топкая низина обозначаетъ желанія; великое стадо дикихъ животныхъ—родъ человѣческой: человекъ зложелательный это—природа злая; путь уклоняющійся отъ правильнаго, это—восьмеричный путь ложнаго знанія, заблужденій въ настроеніи, въ рѣчи, въ дѣвствіяхъ, въ поведеніи, въ стараніи, въ воззрѣніяхъ, въ углубленіи (въ созерцаніи); тропинка, заводящая въ трясины—похоть чувственныхъ вождѣній; спускъ въ болото—невѣдѣніе; человекъ же, сжалившійся надъ стадомъ, задумывавшійся надъ его спасеніемъ, это—Совершенный, Святой, Вполнѣ-пробужденный, а правильная дорога, по которой надежно и весело идти, есть святой восьмеричный путь» (19).

Обильны притчи, имѣющія цѣлю внушить довѣріе къ руководителю на этотъ путь. Здѣсь мы, мѣстами, встрѣчаемъ нѣсколько аналогій съ притчами Христа (**), какъ по содержанію, такъ иногда и по формамъ выраженія. Сходства эти, не давая основаній для предположеній, иногда дѣлавшихся, о заимствованіяхъ, подтверждаютъ только ту истину, что глубокое, вдумчивое разслѣдованіе важнѣйшихъ психологическихъ, этическихъ и педагогическихъ проблемъ приводитъ часто къ сходнымъ, а иногда, къ тождественнымъ, рѣшеніямъ и даже къ сходной формулировкѣ отвѣтовъ и наставленій, какъ бы свидѣтельствуя о вѣроятности того, что должныя отвѣты на коренные запросы духа даны, хотя бы зачаточно, но достаточно опредѣленно, въ душахъ очень различныхъ во многомъ другомъ, какъ по свойствамъ своимъ, такъ и въ особенностяхъ по внѣшнимъ, окружающимъ ихъ условіямъ. Такъ и въ данномъ случаѣ притчи и подобія Будды на тему о добромъ пастырствѣ свидѣлствуютъ не о заимствованіяхъ отъ него тѣхъ же темъ истиннымъ «Пастыремъ Добрымъ», а о томъ, что извѣстная степень приближенія къ правильному

**) О притчахъ Христа—Третье. Толкованіе притчей Господа нашего Исуса Христа. Изд. 2. СПб. 1888. Lisco. Die Parabeln Jesu etc.

рѣшенію пастырскихъ задачъ доступна была и тому дальновосточному вождю, который, хотя и самъ былъ въ заблужденіи относительно пути спасенія, однако къ обязанностямъ пастырскимъ относился съ глубокою искренностью и добросовѣстностью. Несмотря на все сказанное, есть, тѣмъ не менѣе, одно рѣзкое различіе въ тонѣ пастырскихъ притчей Будды и Христа. При всей опредѣленности указаній на свой авторитетъ и на свои полномочія свыше, какъ Пастыря Добраго, пастырскій тонъ Христа остается смиреннымъ, чуждымъ самопревознесенія и ненавязчивымъ; наоборотъ, пастырскія притчи Будды полны самовосхваленія и самовозвеличенія, крайности которыхъ мы не въ правѣ отнести на долю позднѣйшихъ редакцій и передачъ его рѣчей. такъ какъ именно эта черта выступаетъ съ достаточною яркостью и тамъ, гдѣ авторство приписываемыхъ Буддѣ выраженій наиболѣе удостовѣрено (начиная съ Бонаресской проповѣди). Та же черта выдѣляется очень рельефно и въ притчахъ: съ океаномъ по глубинѣ и необъятности полноты содержанія сравниваетъ онъ здѣсь себя (72) Пусть же желающій познать вождя старательно изслѣдуетъ его признаки, его свойства, въ отличіе отъ всѣхъ другихъ учителей, подобно тому какъ опытный звѣроловъ осторожно, не спѣша, распознаетъ слѣдъ царя слоновъ въ густыхъ заросляхъ, среди цѣлой сѣти слѣдовъ слоновъ заурядныхъ (27). Пусть не сравниваютъ Будду съ другими вождями: они тѣмъ опаснѣе, чѣмъ самоувѣреннѣе, какъ тотъ слабоумный магадскій пастухъ, что въ послѣдній дождливый мѣсяцъ, не разслѣдовавши свойствъ почвы на берегахъ Ганга и силы теченія, погналъ стадо чрезъ рѣку, чтобы переправить его на ту сторону, въ Сувидеху, но потопилъ его въ водоворотѣ вздутой отъ ливней рѣки (34). Но опасна не одна умственная ограниченность учителей; еще гибельнѣе недобросовѣстность, подмѣна правды ложью, истины заблужденіемъ. Невмѣняемы простодушные люди, ввѣряющіеся такимъ вождямъ: это—отроки, съ которыхъ только что сняли цѣпи; но горе вовлекающимъ въ соблазнъ! Такъ, слѣпорожденный, но различающій цвѣтовъ, по наслышавшійся о красотѣ чистаго, бѣлаго платья, охотно мѣняетъ свою одежду на вымазанную жиромъ и дегтемъ рубаху, обманно недобросовѣстнымъ встрѣчнымъ выдаваемую за бѣлую и незапятнанную (75). Но и безъ злого умысла сплошь и рядомъ губятъ себя и другъ друга слѣпые вожди слѣпыхъ: «рядомъ хватающихся одинъ за другаго слѣпцовъ, изъ коихъ

ничего не видитъ ни первый, ни средній, ни послѣдній, представляются имъ громко разглагольствующіе жрецы - браминны, изъ которыхъ ничего не видитъ ни первый, ни средній, ни послѣдній. Какъ же получишь ты, Барадваджа, истину отъ нихъ? Довѣріе къ нимъ не лишено ли основаній?» (95 и 99). И если эти слѣпые вожди позволяютъ себѣ отрицать правильное ученіе потому только, что не понимаютъ его, они подобны слѣпорожденнымъ, упрямо твердящимъ: «мы не видимъ ни черныхъ, ни бѣлыхъ, ни синихъ, ни красныхъ, ни желтыхъ и зеленыхъ предметовъ, ни звѣздъ, ни мѣсяца, ни солнца:— значить, и нѣтъ ничего этого, какъ и нѣтъ людей, способныхъ это видѣть» (99). Въ дѣйствительности однако есть цвѣта и краски, есть свѣтила небесныя, есть и люди зрячіе, имѣющіе очи, чтобы видѣть. За нами пойдемъ по твердому, безопасному пути, а не за тѣми, что вязнутъ въ тинѣ болотной и, цѣпляясь другъ за друга, взаимно втягиваются все глубже въ трясины (8); прежде же всего ввѣрися безусловно наиболѣе зрячему в дальновидному, всесовершенно прозрѣвшему: онъ— сердцецѣдецъ. Когда къ возросшему на тучной почвѣ дереву, широко раскинувшему кропу свою, темнозеленую, богатую тѣнью, направляется путникъ, зноемъ опаленный, истощенный, дрожащій отъ усталости, жаждою мучимый, и увидитъ его прозорливый мужъ, то воскликнетъ послѣдній: «правильнымъ путемъ шествуетъ человекъ сей, прямо къ дереву». И вотъ онъ уже заранѣе видитъ его сидящимъ или лежащимъ въ тѣни, исполненнымъ нѣкоторыхъ отрадныхъ чувствъ. Такъ и я. Сарипутта, прозираю пазвовъ и опознаю сердце и душу человека; вижу какой путь избралъ онъ, и гдѣ, по разложеніи тѣла, по смерти, вновь появится человекъ тотъ; вижу своимъ небеснымъ окомъ я его въ будущемъ, снова въ образѣ человека. уже многими отрадными чувствами преисполненнаго. Но вижу и другого, шествующаго по противоположному пути и долженствующаго попасть въ царство тѣней, ибо къ кривому и рѣдколиственному, на скудной почвѣ возросшему дереву направилъ онъ для отдыха путь свой. Вижу, наконецъ, и третьяго странника, того, что близится къ лотосовому пруду, какъ зеркало ясному, тихому, прохладному, блестящему, обрамленному опушкою густаго лѣса. Заранѣе небеснымъ окомъ своимъ вижу я! какъ путникъ этотъ, омывшись отъ пыли дорожной, утоливши жажду и преодоливши тяжесть утомленія, отдыхаетъ, сидя или лежа, у окраины лѣса, уже однимъ отраднымъ чувствомъ полный» (12).

Но не только прозорливъ Возвышенный; онъ и жалостливъ: при видѣ заблудшаго стада, направляющагося въ грясипу, онъ преграждаетъ путь къ ней и направляетъ на путь надежный. Въ противоположность пастуху малоумному, онъ, пастырь мудрый, не вовлечетъ необдуманно стада въ омутъ бурливой рѣки; зная, что простодушный человѣкъ — тоже дитя, беспомощное, обнаженное отъ пеленокъ (80), онъ, пастырь добрый, будетъ заботиться о немъ, какъ доилица-корова о тельцѣ, не отпуская его отъ себя, поспѣвая на цоиски, если угнали его прочь (48). Какъ трубачъ, созываетъ онъ сбившихся съ дороги, выводя ихъ на должный путь, приучая различать небеснымъ слухомъ тоны близкіе, земные и дальніе, идущіе изъ міровъ иныхъ (77). И внимлющіе мощному призыву не остаются при мелочныхъ, ограниченныхъ дѣлахъ, а достигнуть до состоянія совершеннаго состраданія (къ другимъ), полнаго веселія (въ себѣ) и ничѣмъ непоколебимаго освобожденія духа. Имѣющіе очи, чтобы видѣть, узрять истину, многообразно указанную и изложенную владыкою Готамюю (99), познають драгоценный алмазъ, восьмигранный, съ игрою чистой воды, превосходно граненый и отшлифованный, прозрачный алмазъ дхаммы (77).

Но ничто не дается безъ труда; готовъ трудиться учитель: какъ искусный гончаръ или токарь или рѣзчикъ по слоновой кости или какъ ювелиръ, онъ старательно обрабатываетъ умы, чувства, волю учениковъ своихъ (77), и, зная ихъ различія, какъ опытный возница пышной колесницы, обучаетъ ретивыхъ, рвущихся впередъ коней, постепенно приспособляя приемы дрессировки къ ихъ индивидуальнымъ свойствамъ, обуздывая ихъ и ведя шагъ за шагомъ отъ легкихъ упражненій къ труднѣйшимъ (107). Но необходимо и самоупражненіе, усиліе самихъ подвизающихся. Въ упражненіяхъ берите въ примѣръ землю, воду, огонь, воздухъ, пространство: какъ земля и другія стихіи, что бы въ нихъ ни бросали, чистое ли или грязное, даже отвратительное, претящее, не приходятъ въ ужасъ, не возмущаются, не противятся, такъ и ты, упражняющийся на стезяхъ мудрости, не возмущайся ничѣмъ; пріятнымъ и непріятнымъ одинаково не должно нарушаться равновѣсіе духа. И какъ пространство не возбуждается, не теряетъ покоя ни отъ чего пріятнаго или непріятнаго, такъ и ты пребывая пенарушимымъ и неограничимымъ ничѣмъ (62). Въ особенности старайтесь размышлять надъ свойствами тѣла.

прозрѣвать въ смыслъ и цѣнность тѣлесности: познать се должнымъ образомъ все равно, что объять тухомъ океанъ, въ который, въ концѣ концовъ, вливаются всѣ рѣки (19). Отъ познанія начала тѣлеснаго переходите къ изученію способностей и духа; усилимъ надъ собою, напряжемъ воли, сосредоточимъ вниманія, послѣдовательнымъ устраненіемъ препятствій, восходите отъ низшихъ степеней «превозмоганія» къ высшимъ къ сферамъ созерцательнымъ, которыя также характеризуются уподобленіями: четвертая степень сравнивается съ голубыми вѣнчиками льна, 5-я—съ золотистыми цвѣтами корицы, 6-я—съ алою мальвой, а 7-я—съ сіяніемъ утренней звѣзды (77). Познавшій и расцѣпившій должнымъ образомъ тѣлесное и духовное не станетъ въ поведеніи предпочитать эфемернаго блаженства настоящаго будущему, непреходящему. Такъ, «въ послѣдній мѣсяцъ дождливой поры, осенью, разсѣиваются и уплываютъ въ даль чреватія ливнями тучи, и солнце восходитъ, и разгоняетъ лучами своими послѣдніе туманы, и свѣтитъ, разгораясь яркимъ полымемъ» (46). «Какъ человѣку, одаренному яснымъ зрѣніемъ и стоящему на берегу горнаго озера, сквозь прозрачную воду видны раковины и улитки, гравіи и песокъ на днѣ и рыбы, сплывшія туда и сюда или неподвижно замершія,—такъ и монахъ, постигшій истину, видитъ въ чемъ суета, въ чемъ страданіе и въ чемъ источникъ ихъ, въ чемъ ихъ уничтоженіе и какой путь ведетъ къ тому» (39 и 77). Яркимъ подобіемъ характеризуются и слѣдствія прозрѣнія: «какъ въ пруду нѣтъ ни одного голубого, алаго или бѣлаго лотоса, который во всѣхъ своихъ частяхъ, до малѣйшихъ даже, не возникалъ бы въ водѣ, не въ ней бы развивался, не изъ глубины бы водной получалъ питаніе, не ею бы прохлаждалъ корни и вѣнчиковъ своихъ,—такъ нѣтъ и во всемъ существѣ познавашаго истину ничего, что не проникалось бы высшею радостью» (39). Какъ озеро, питающееся одними своими подземными родниками, и въ которое ни съ востока и запада, ни съ сѣвера и юга не вливается ни одного ручья: какъ озеро, надъ коимъ не разрѣшается ни единое облако, и которое всецѣло насыщается одною прохладною, изъ пѣдръ земли исходящею водою,—такъ и монахъ, достигшій яснаго блаженства, почерпаемаго въ самоогруженіи пребываетъ серьезно настроеннымъ, усерднымъ, неутомимымъ; и исчезаютъ въ немъ привычныя воспоминанія, и укрѣпляется духъ его въ свѣдѣ и единствѣ (119).

Мы видимъ изъ обзора притчей Будды, съ какою полнотою и идумчивостью и, вмѣстѣ съ тѣмъ, какъ непринужденно и общедоступно размѣщались въ нихъ многочисленныя положенія его ученія, а при желаніи, пожалуй, и все оно, во всякомъ случаѣ въ той части его, которая предназначалась для еще необращенныхъ или новообращенныхъ, нуждающихся въ подготовительномъ и приспособительномъ оглашеніи и начальномъ руководствѣ. Къ такимъ, конечно, главнымъ образомъ и примѣнялось поученіе подобіями и притчами. Однако часто обращено оно было и къ уже подвинувшимся на пути, не къ «цыплятамъ, только что вылупившимся изъ яйца» (Средн. Собраніе, рѣчь 53), а къ такимъ зрѣлымъ ученикамъ, какъ Ананда или Сарипутта. Красота и цѣлесообразность этого приема поученія очевидны, и тотъ фактъ, что многія черты своего мудренаго, на выводахъ сложныхъ разсужденій и на утонченныхъ отвлеченностяхъ построеннаго ученія Готама сумѣлъ облечь въ такіе яркіе, изъ жизни выхваченные, всегда мѣткіе и часто изящные образы, этотъ фактъ является однимъ изъ самыхъ убѣдительныхъ доказательствъ его гениальности, какъ проповѣдника, учителя и воспитателя. Здѣсь предъ нами одна изъ загадокъ не легко разрѣшимой проблемы: какимъ образомъ ученіе, самимъ авторомъ его ославленное какъ пригодное лишь для немногихъ, смогло тѣмъ не менѣе, въ немалой степени, проникнуть въ народное пониманіе и прочно привиться къ нему.

Такъ, разнообразными приемами и способами, смотря по составу слушателей, поучалъ Готама: то холоднымъ, медленно развивавшимся разсужденіемъ, то въ болѣе живой формѣ діалога, то при помощи басенъ и повѣстей, то, наконецъ, подобіями и притчами. Сверхъ же всего этого онъ нерѣдко имѣлъ обыкновеніе завершать изложеніе своихъ мыслей повтореніемъ ихъ въ стихотворной формѣ, которая въ сжатыхъ чертахъ резюмировала и обобщала наиболѣе существенное въ предшествующей рѣчи. Этотъ приемъ, какъ и иные, имъ примѣнявшіеся, былъ не имъ впервые введенъ въ употребленіе при поученіяхъ; онъ былъ съ давнихъ поръ въ ходу въ Шціп, странѣ, не имѣющей себѣ равныхъ по обычаю излагать религиозно-философскія мысли въ метрической формѣ. До какой степени великъ былъ къ тому навыкъ и какъ легко умѣли индусскіе мыслители справляться съ этою трудною задачею, видно изъ огромныхъ размѣровъ, которые иногда принимали

метрическія изложенія этого рода Нагляднымъ примѣромъ можетъ служить слѣдующій фактъ: четыре философскихъ текста, извлеченныхъ Дейссеномъ изъ Магабхараты, представляютъ собою въ нѣмецкомъ переводѣ пѣлый томъ въ 996 страницъ 8^о 67). Лично Готама не увлекался столь щедрымъ примѣненіемъ ритмической рѣчи и поэтическихъ формъ къ поученію; да это и несоотвѣтствовало бы его общему нерасположенію къ спеціально-философскимъ разслѣдованіямъ и спорамъ: упрощенный, практическій характеръ большинства его бесѣдъ не пугался въ длинныхъ одахъ и поэммахъ на философскія темы: ему достаточно было сжатыхъ изреченій въ метрической формѣ такъ называемыхъ «гать», довольствовавшихся короткими строфами и еще чаще четверостишіемъ или, точнѣе, удвоеннымъ двустипіемъ, свойственнымъ шлокъ, метру, наиболѣе употребительному въ подобныхъ случаяхъ 68).

Ученики и позднѣйшіе послѣдователи склонны были придавать особое, какъ бы священное значеніе этимъ изреченіямъ и ставили ихъ по важности выше прозаическихъ. Но самъ Готама едва ли раздѣлялъ этотъ взглядъ, если вѣрить въ подлинность приписываемаго ему предсказанія о судьбахъ его ученія: перечисляя опасности, имѣющія возрасти или вновь возникнуть въ будущемъ, онъ предрекаетъ между прочимъ, что «тогда монахи будутъ предпочитать внимать не проповѣдучьмъ Татагатою, глубокомысленнымъ суттантамъ, выше сего міра парящимъ и относящимся къ области нирваны, а суттантамъ еретическимъ, возвыщаемымъ учениками и изукрашеннымъ наряднымъ словомъ и красивымъ слогосложеніемъ» 69). Въ другомъ предполагаемомъ пророчествѣ описывается и послѣдовательность исчезновенія ученія («знанія»), причемъ процессъ этотъ начинается съ Абхидхамма-питаки (философской части канона): затѣмъ предается забвенію Сутта-питака

67) Deussen, Vier philosophische Texte des Mahabharatam, Leipzig, 1901.

68) Вотъ какъ анализируетъ построеніе шлоки Ольденбергъ, Vidua, 69: «Каждая изъ обѣихъ строкъ двусложія распадается на двѣ половины по 3 слога. Вторая, заканчивающая стихъ, состоитъ изъ ямбовъ: первая же (въ ея наиболѣе встрѣчающемся типѣ) какъ будто также стремится къ ямбическому завершенію; однако этотъ ритмъ очень плавно перестраивается въ его противоположность: такъ возникаетъ словобразный «задерживающійся» (по выраженію Гегеля) ходъ шлоки».

69) Samyutta-nik. XX, 7. Angut-nik. IV, 160. V, 79,5; ср. De la Vallée Poussin, Bouddhisme, P. 1906, 149—150.

(въ такомъ порядкѣ: Ангуттара-никая, Самютта-н.; Мадж-хима-н.; Дигха-н.; Куддака-н.), такъ, что будутъ помнить только джатаки да Винаю, осужденныя однако потомъ также на вымираніе ⁷⁰). Важнѣе этого легендарнаго, и притомъ явно позднѣйшаго показанія, другое, фактическое, о томъ, что далеко не всегда стихотворное изложеніе превенствовало надъ прозаическимъ. Какъ разъ въ тѣхъ книгахъ, которыя по своей смѣшанной формѣ даютъ преимущественный поводъ для такого рода сравненія, въ Уданѣ и въ Итивуттакѣ, мы видимъ, что стихотворная форма отнюдь не обязательно и не безусловно предпочиталась для сосредоточенія въ ней существеннаго, наиболѣе важнаго. Если такое предпочтеніе еще можно обнаружить въ Уданѣ, стихотворныя части коей несомнѣнно принадлежатъ къ остаткамъ древней буддйской поэзіи. тогда какъ прозаическіе рассказы, ихъ окружающіе, надо думать, являются добавленіями изъ временъ позднѣйшихъ, то въ Итивуттакѣ, наоборотъ, преимущество по полнотѣ содержанія, да и по достоинству изложенія, остается за прозаическими частями, которыя и были, повидимому, первоначальными, тогда какъ ихъ стихотворныя пересказы представляются работою поры позднѣйшей, силывшейся, во что бы то ни стало, наиболѣе важные моменты повѣствованій или поученій облечь въ торжественную метрическую форму. Такъ полагаетъ историкъ буддйской литературы Винтерницъ ⁷¹): американскій же переводчикъ Итивуттаки Муръ не сходится съ этимъ взглядомъ, находя, что «не имѣется ничего такого, что давало бы основаніе оспаривать подлинную принадлежность стансъ Итивуттаки самому Буддѣ» ⁷²). Еще дальше въ томъ же направленіи идетъ Эдмундсъ ⁷³), восклицающій: «если Итивуттака не слова Будды, значить, вообще не сохранилось никакимъ (подлинныхъ) словъ его». Проще, да, кажется, и вѣрнѣе будетъ признать, что самъ Будда отдавалъ предпочтеніе формѣ изложенія стихотворной или прозаической не по существу той или другой, а по ихъ практическому соответствію съ содержаніемъ рѣчи и съ обстоятельствами, сопровождавшими ихъ произнесеніе. Но крайней мѣрѣ въ Ангуттара-никаѣ ⁷⁴) не

⁷⁰) Въ Anāgata-Vaṇisa, издавнаго Минаевымъ; въ переводѣ у Warren, 483—484.

⁷¹) Winternitz, 67.

⁷²) Introduction to Iti-Vutt. p. 2—3.

⁷³) Buddhist and Christian Gospels. I, 83; cp. I, 209, 699

⁷⁴) Vierer-Buch. 218: 312.

дѣлается принципиальнаго различія между формами изложенія, а требуется, чтобы ученіе усваивалось во всѣхъ его проявленіяхъ, какъ въ поучительныхъ рѣчахъ, такъ и въ смѣшанныхъ со стихами прозаическихъ текстахъ и въ ихъ истолкованіяхъ, причемъ необходимымъ считается ясное пониманіе не только общаго смысла текста, но и смысла отдѣльныхъ словъ, ибо «правильное пониманіе смысла словъ ведетъ и къ правильному пониманію смысла содержанія, и это—даже первое условіе для укрѣпленія, сохраненія и распространенія истиннаго ученія».

За всѣмъ тѣмъ нельзя отрицать любви самого Готамы къ обобщенію и резюмированію прозаическаго содержанія повѣствованій или поученій въ стихотворной формѣ. Не даромъ говоритъ онъ: «пока уцѣлѣетъ хотя бы одна четырехстишная строфа, относящаяся къ ученію, нельзя будетъ считать последнее погибшимъ»⁷⁶). Уже одно обиліе приписываемыхъ ему стихотворныхъ изреченій подтверждаетъ его любовь къ такой формѣ поученія. Разумѣется, далеко не вся эта громадная масса отдѣльныхъ стиховъ и строфъ дѣйствительно принадлежитъ ему; очень вѣроятно, что при введеніи въ канонъ добавочныхъ текстовъ имъ старались сообщить обликъ подлинности, для чего прибѣгали и къ обсуждаемому нами способу ея удостовѣренія, влагая въ уста «хозяина дхаммы» много, не исходящее изъ нихъ. Этимъ объясняются, напримѣръ, только что упомянутыя разногласія, а иногда и противорѣчія въ Ити-вуттакѣ, а также и стилистическіе изъяны стихотворныхъ частей сравнительно съ прозаическими. Съ другой стороны старательное историко-критическое и филологическое разслѣдованіе достаточно основательно установило глубокую, вѣроятно до самого Готамы восходящую, древность многихъ гатъ, включенныхъ даже въ такія сравнительно позднія повѣствованія, какъ Абхинишкраманасутра и Лалитавистара. Тѣмъ болѣе вѣроятно принадлежность Готамѣ гатъ въ болѣе древнихъ текстахъ, какъ то: въ очень многихъ суттахъ Средняго и Пространнаго Собраній, а также въ Самюттѣ-и Ангутарѣ-никаяхъ.

Что касается такихъ поэтическихъ сборниковъ, какъ Дхаммапада и Сутта-Нипата, то фактъ принадлежности компилятивной работы, создавшей ихъ, не къ первоначальной порѣ

⁷⁶) Warren, I. c.

буддизма не мѣшаетъ признать значительную часть включенныхъ въ нихъ стиховъ за изначально-буддійскіе, а вѣроятно даже и за Буддовскіе, идущіе отъ самого Готамы. Вѣроятность этого предположенія основывается на томъ, что болѣе половины стиховъ Дхаммапады встрѣчаются уже въ другихъ, древнѣйшихъ текстахъ палійскаго канона, откуда они, очевидно, и были перемѣнены въ позднѣйшіе сборники, получившіе такимъ образомъ форму поэтическихъ антологій ⁷⁶⁾. Сходную генеалогію можно прослѣдить и по отношенію ко многимъ гатамъ Сутта-Нипаты ⁷⁷⁾, относительно которой знатоки полагаютъ, что большая часть ея ведетъ свое происхождение если не всецѣло отъ самого Готамы, то по крайней мѣрѣ изъ круга ближайшихъ къ нему учениковъ и что сложились эти изреченія вскорѣ послѣ его кончины ⁷⁸⁾. Принимая же во вниманіе благоговѣйное отношеніе учениковъ къ преданію и точность, съ которою оно передавалось ⁷⁹⁾, можно съ большою вѣроятностью считать многія стихотворныя изреченія и этихъ сборниковъ вдохновенными самимъ отцомъ буддизма и сохранившимися нерѣдко и въ подлинныхъ его выраженіяхъ.

Вѣроятность эта увеличивается еще слѣдующимъ соображеніемъ. Съ метрическимъ воплощеніемъ благоговѣйныхъ мыслей и чувствъ въ Индіи изначала связывалось особое, священное же значеніе; этой формѣ изложенія приписывалась своего рода богодухновенность, а въ связя съ этимъ и своеобразная магическая сила. Подлинный, чуждый религіозности буддизмъ не зналъ богодухновенности въ буквальномъ, теистическомъ смыслѣ слова; но нѣкотораго рода возвышенный, благоговѣйный, въ чудесное, сверхъестественное состояніе переходящій экстазъ признавалъ и онъ. Самъ Готама неоднократно свидѣтельствовалъ объ ослѣпленіи его такимъ чудеснымъ нап-

⁷⁶⁾ Winternitz. 65, по Rhys-Davids въ J. R. A. S. 1900, 559 sqq.

⁷⁷⁾ Winternitz. 72 и Franke въ Ztschft. d. deut. Morgenl. Gesell. 1909. 1 ff; 23 ff; 235 ff; 551 ff. 1910, 1 ff. 760 ff.

⁷⁸⁾ Winternitz, 72. Фаусбелль, *Introd. to Sutta-Nip.* S. B. E. X, p. M, 2 ed., считаетъ большую часть 3-го отдѣла (т. е. Магавагги) и весь 4-й (Аттакаваггу) за очень древніе.

⁷⁹⁾ Замѣчательны въ этомъ отношеніи слова Фаусбелля (l. c.): „мы никогда не должны думать, что наше знаніе (въ подобныхъ вещахъ) можетъ превосходить знаніе долговременнаго преданія, передававшаяся отъ одного учителя (гуру) къ другому“.

тѣмъ ⁸⁰⁾; а тотъ изъ его учениковъ, который проявлялъ наибольшія поэтическія дарованія, Вапджиса, поставленный Ангуттарою-никаей «во главѣ стихотворцевъ» ⁸¹⁾ и прозванный «частеромъ рѣчи» ⁸²⁾, говоритъ о себѣ, что стихи его не были плодомъ предварительнаго обдумыванія, а создавались «мгновеннымъ озареніемъ» ^{82a)}. Такой взглядъ на поэтическое творчество, какъ на нечто стихійное, экстраординарное, овладѣвающее духомъ, объясняетъ намъ особое уваженіе къ метрическимъ изреченіямъ, и стараніе сохранить ихъ въ точной передачѣ. По этимъ побужденіямъ гатамъ, помѣщеннымъ въ позднѣйшіхъ повѣствованіяхъ или въ сборникахъ поученій, очень часто предпосылаются такого рода замѣчанія: «поэтому поводу (или просто—«тогда») Татагата *выдыхнулъ изъ себя* слѣдующее *торжественное* изреченіе ⁸³⁾, или «поэтому то и рекъ Благословенный» ⁸⁴⁾ или еще проще: «поэтому-то и сказано» ⁸⁵⁾. Два сборника текстовъ претендуютъ быть специальными сочетаніями такого рода «торжественныхъ», особо вдохновенныхъ изреченій, а именно: Итвуттака, на что указываетъ и самое названіе ея ⁸⁶⁾, и въ особенности Удана гаты коей по преимуществу считались экстатически возникшими, произнесенными въ состояніи высшей экзальтаціи или сверхъестественнаго вдохновенія, чѣмъ и объясняется какъ названіе книги (Удана—«выдыханіе»), такъ и только что приведенная.

⁸⁰⁾ Такъ уже въ Бенаресской проповѣди; «еще яснѣе въ приведенныхъ раньше текстахъ Маджжима-никая по поводу аскетическихъ подвиговъ въ пустынь.

⁸¹⁾ *Angut.-nik.* I. XIV, 1.

⁸²⁾ Ему посвященъ цѣлый отдѣлъ Самютта-никаи: I. 8: *Vaṅgīsaṭṭha-Samuttā*; повторено въ *Sutta-Nipatē*. VI, 341 sqq. *Sullavagga*, 12. Его хвалебная пѣсня въ честь разныхъ учениковъ Будды собрана въ *Theṅgaṭṭhā*: 1218; 1223 sqq; 1231 sqq; 1246 sq. 1249 sq; гимнъ учителю и ученикамъ—1234 sqq; другія стихотворенія его (о себѣ самомъ) тамъ же—1253 sqq; 1263 sqq.

^{82a)} Такъ переводятъ Олденбергъ, *Buddha*, 224, 5 Aufl., соотвѣтствующія выраженія въ Самютта-никаѣ и *Sutta-Nipatē*.

⁸³⁾ Такъ—въ Уданѣ, въ каждомъ отдѣлѣ, и всегда въ одинаковой формулѣ.

⁸⁴⁾ Такъ въ Итвуттакѣ.

⁸⁵⁾ Такъ—въ Ниданакатѣ. Въ *Jalitivastarē* и *Abhiniskramana-sūtrē*: «тогда произнесъ онъ слѣдующія гаты» или: «какъ говорится въ гатѣ» и тому подобное.

⁸⁶⁾ «Такъ говорилъ» (Будда); болѣе точный смыслъ былъ бы таковъ: «рѣчи, начинающіяся словами: „Такъ было сказано“ (Буддою).

инсценирующая такіа изреченія формула: «онъ выдыхнулъ ихъ изъ себя».

Сообразно со столь высокимъ взглядомъ на происхождение метрическихъ изреченій, можно было бы ожидать, что они приурочивались лишь къ наиболее важнымъ положеніямъ ученія Готама или же къ наиболее значительнымъ моментамъ его жизни. Дѣйствительно, такіа совпаденія многочисленны, но въ общео правило ихъ отнюдь нельзя возводить. Очень многія гаты относятся, по свидѣтельству текстовъ, къ моментамъ, «вскорѣ послѣдовавшимъ за просвѣтлѣніемъ Будды» и за днями экстагического вкушенія имъ духовнаго блаженства по окончаніи великой внутренней борьбы. Къ числу такихъ поэтическихъ изреченій относятся тѣ, которыя мы встрѣчали въ соотвѣтственныхъ мѣстахъ текстовъ, излагающихъ біографію или легенду Будды; сюда же принадлежитъ и часть «торжественныхъ изреченій» Уданы. Что касается жизнеописаній, то разумѣется, не всѣ они одинаково богаты гатами: мы ихъ не видимъ въ біографическихъ отрывкахъ, помѣщенныхъ въ Магаваггѣ, но въ суттахъ Средняго Собранія, они уже встрѣчаются: такъ приписываемый легендою Готамѣ въ моментъ рожденія его клячь самовосхваленія «На свѣтѣ—павысшій я; на свѣтѣ наилучшій я, и въ цѣломъ мірѣ—первый я; послѣднюю я жизнь живу, и возрожденью ужъ не быть»—повторенъ въ 123 рѣчи Маджиманикаи. Далѣе, вспоминая свои аскетическіе подвиги, Готама говоритъ Сарипуттѣ въ четырехъ двустишіяхъ, что подвижническимъ усердіемъ, суропостью его и страданіями, съ этимъ сопряженными, онъ превзошелъ всѣхъ предшественниковъ (рѣчь 12). Моментъ просвѣтлѣнія отмѣченъ въ 26-й рѣчи стихами: «Навѣки я освобожденъ; послѣдней жизнью я живу, и возрожденью вновь не быть.» Въ Ниданакагѣ, наоборотъ, эта краткая строфа переработана въ приведенную нами раньше «побѣдную пѣснь», произносимую будто бы въ этотъ моментъ всѣми буддами. Въ Маджиманикаѣ далѣе стихотворно изложены сомнѣнія Готама въ успѣшности предстоящей проповѣди, просьба Брами не отказываться отъ возвѣщенія дхаммы и согласіе на то Готама. За всѣмъ тѣмъ, число гатъ біографическаго содержанія въ Среднемъ Собраніи не велико, и это обстоятельство можно счесть за косвенный признакъ ихъ глубокой древности или принадлежности дѣйствительно самому Готамѣ. Напротивъ того, въ позднѣйшихъ жизнеописаніяхъ, въ Абхинишкраманѣ и Лалитавистарѣ, почти

каждая біографическая черта, равно, какъ и множество изреченій Готамы, послѣ прозаическаго изложенія повторяются и въ стихотворной формѣ.

Что касается Уданы, то часть ея метрическихъ изреченій также вызвана событіями изъ жизни учителя. Нѣкоторыя изъ этихъ строфъ дѣйствительно отражаютъ на себѣ то въ личной, то въ безличной формѣ психологію «прозрѣвшаго и успокоившагося», «когда познаніе условій бытія брезжить надъ упорно размышляющимъ браминомъ, когда постигъ онъ природу причинъ и слѣдствій, когда всѣ сомнѣнія исчезаютъ» ⁸⁷⁾ «и онъ стоитъ (непоколебимо), отгоняя полчища Искусителя, подобный солнцу, разливающему лучи свои на все пространство» ⁸⁸⁾; или: «какъ сладостно уединеніе вкуспвшему покой. тому, кто истину услышалъ и узрѣлъ! Какое счастье свободнымъ быть отъ страсти! Какое счастье одолѣть желанье и устранить понятіе «Я есмь»! О, вотъ оно, вотъ высшее блаженство!» ⁸⁹⁾. Испытанія Марою Готамы также вызываютъ у него «торжественныя изреченія»: такъ, когда злой духъ, не задолго до кончины Готамы, уговариваетъ его ускорить ее добровольно, мудрецъ заканчиваетъ опроверженіе софизмовъ врага гатою: «мудрецъ отрекся отъ жизни, не ввирая на длину или краткость ея; онъ отрекся отъ причины жизни; спокойно и радостно порвалъ онъ эту причину» ⁹⁰⁾. Другіе тексты, описывающіе встрѣчи съ Марою, также содержатъ въ себѣ гаты, удостовѣряющія, по мнѣнію Виндиша, древность самихъ текстовъ ⁹¹⁾

Вообще совокупность гатъ, посвящихъ біографическіи характеръ, если не ограничиваться при подборѣ одними лишь древнѣйшими источниками, а прибѣгать и къ позднѣйшимъ, легендарнымъ повѣствованіямъ, окажется обнимающею столь многіе моменты жизни Готамы, что у разслѣдователей буддѣйской словесности установилось предположеніе, что въ формѣ этихъ-то разрозненныхъ метрическихъ отрывковъ, идущихъ частію непосредственно отъ самого Готамы, а частію изъ древнѣйшаго о немъ преданія, и сложились первоначальныя черты его легендарнаго или полуполегендарнаго жизнеописанія прежде, чѣмъ стали возникать подробныя, послѣдовательно изложен-

⁸⁷⁾ Udāna, I, сходно—2.

⁸⁸⁾ Id. 3.

⁸⁹⁾ Id. II. I.

⁹⁰⁾ Id. VI, 1.

⁹¹⁾ Windisch. Buddha und Mara

ныя въ прозѣ, биографическія повѣсти, а еще позднѣе—цѣлыя поэмы, въ родѣ Ашвагошевой.

Было бы однако ошибочно, какъ я уже и раньше замѣтилъ, полагать, что только одни важныя событія подавали поводъ къ тѣмъ поэтическимъ импровизаціямъ, которыя въ буддйской словесности характеризуются какъ «торжественныя, вдохновенныя и никогда еще не слыханныя» изреченія. Какъ разъ въ Удаѣ многія изъ нихъ, и притомъ иногда изъ лучшихъ, вызваны совсѣмъ ничтожными обстоятельствами. Вотъ примѣры: монахи спорятъ о томъ, кто изъ двухъ раджей богаче и могущественнѣе: Бямбисара ли магадхскій или Насенади косальскій? ищутъ рѣшенія у Готама, а тотъ отвѣчаетъ: «не приличествуетъ вамъ, монахамъ, да еще потомкамъ благородныхъ семействъ, покинувшимъ очаги свои ради бездомнаго житія, пускаться въ такіе споры... Когда сходитесь въ собраніе, одно изъ двухъ для васъ должно быть обязательнымъ: или благочестивая бесѣда или благородное молчаніе». и заканчиваетъ торжественнымъ изреченіемъ:

„Всѣ чувственныя блага на земль
Или на небѣ, въ области боговъ
Не стоять и шестнадцатой частицы
Блаженства упраздненія желаній“ ⁸²⁾.

Мирянину, жаждавшему бесѣды съ учителемъ, но не удосуживавшемуся занятья ею вслѣдствіе непрерывныхъ хозяйственныхъ дѣлъ, Готама говоритъ въ назиданіе гату:

„Блаженъ, кто праведенъ, учевъ
И собственность кому чужда!
Богачъ же—вѣчный рабъ заботъ
И вѣчный рабъ другихъ людей“ ⁸³⁾.

А вотъ опять молкій случай, вызывающій вѣское слово: жалуется благотворительница санги Висакха Мигарамата Готамѣ на невниманіе раджи къ ея просьбѣ, а онъ отвѣтствуетъ однимъ стихомъ:

„Всякая слабость есть скорбь: всякая сила—блаженство“ ⁸⁴⁾

Зато и этому же самому раджѣ, не уразумѣвшему блага подвижничества, онъ, при случаѣ, внушаетъ:

„Тотъ, кто другимъ свою жизнь ве отдалъ,
Праведной жизнію тотъ не живетъ“ ⁸⁵⁾.

⁸²⁾ Udāna II 2.

⁸³⁾ Id. II, 5.

⁸⁴⁾ Id. II, 9.

⁸⁵⁾ Id. VIII. 7.

Иногда «торжественныя» гаты заканчиваютъ собою поученія на особо важныя темы: такъ, напримѣръ, знаменитая, столь повліявшая на успѣхъ буддизма въ первые дни его оглашенія «проповѣдь объ огнѣ», приведенная въ Магаваггѣ (I. 21) только въ прозаическомъ изложеніи, въ Удавѣ (III, 10) сохранилась въ сокращеніи, заканчивающемся метрическимъ финаломъ, резюмирующимъ тему въ патетическомъ тонѣ. Такъ еще въ томъ же сборникѣ за «рѣчью о нирванѣ», пропознесенною предъ учениками въ джетаванскомъ саду, слѣдуетъ рядъ метрическихъ изреченій, пытающихся व्यяснить навѣрное трудное изъ положеній буддійской догматики, приближительно въ слѣдующихъ выраженіяхъ: «есть, о монахи, состоянію, гдѣ нѣтъ ни земли, ни воды, ни тепла, ни воздуха, ни безконечности пространства, ни безконечности сознанія, ни состоянія полнаго отрицанія, ни перцепціи, ни отсутствія ея, ни этого міра, ни пного, ни солнца, ни луны. Это—ни вступленіе, ни уходъ, ни пріостановка, ни смерть, ни рожденіе: оно безъ устойчивости, безъ процесса развитія, безъ основы, оно—конецъ скорби». «Есть, о монахи, перожденное, безначальное, несозданное, несформированное. И не будь его, о монахи, не было бы избавленія отъ рождающагося, преходящаго, творимаго, формирующагося». «Гдѣ есть зависимость, тамъ есть и неустойчивость; гдѣ нѣтъ зависимости, тамъ нѣтъ и неустойчивости; гдѣ нѣтъ неустойчивости, тамъ покой; гдѣ покой, тамъ нѣтъ желаній; гдѣ нѣтъ желаній, нѣтъ роста и умаленія; гдѣ нѣтъ роста и умаленія, нѣтъ рожденія и смерти; гдѣ нѣтъ рожденія и смерти, нѣтъ и здѣшняго (единаго) міра, ни двухъ («обоихъ») міровъ. Это и есть конецъ страданія»³⁶).

Мы видимъ, такимъ образомъ, что иногда самыя важныя и самыя трудно постижимыя положенія ученія Готама рѣшался излагать въ стихотворной формѣ, побуждаемый, вѣроятно, желаніемъ облегчить ученикамъ усвоеніе основныхъ догматическихъ идей въ видѣ легко запоминаемыхъ поэтическихъ афоризмовъ, и мы знаемъ по множеству текстовъ, что тѣми же пріемами, дѣйствительно, часто пользовались и ученики для концентраціи дхаммы и для упрощеннаго и облегченнаго ея внѣдренія новообращаемымъ или людямъ нескнижнымъ.

³⁶) Id. VШ. 1; 3; 4.

Но еще болѣе обильное примѣненіе нашли стихотворныя изреченія въ области поученій практическаго, нравственнаго характера. Два лучшихъ и наиболѣе извѣстныхъ произведенія буддійской словесности, Дхаммапада и Сутта-Нипата—сборники поэтическихъ афоризмовъ именно этого рода; но такыя же щедро разсѣяны и по другимъ текстамъ, особенно въ 1 половинѣ 4-й части Ангуттара-никаи, гдѣ они встрѣчаются непрерывно, и въ Самьют-никаѣ, гдѣ отдѣлы I—VI⁸⁷⁾, мѣстами, состоятъ почти сплошь изъ стиховъ, хотя не всѣ эти стихи носятъ характеръ «торжественныхъ изреченій» (иногда они—просто повѣствовательныя), и приписываются они не одному Готамѣ, но и другимъ лицамъ (такъ въ Марасамьютѣ и въ Биккуписамьютѣ дѣйствующія лица преимущественно монахини). Рѣже нравственно-поучительныя гаты, въ Пространномъ и въ Среднемъ собраніяхъ суть.

Литературное достоинство гатъ очень неравномѣрно: на отдѣльныя, истиннымъ вдохновеніемъ окрыленные стихи и строфы приходится куча виршей, въ которыхъ нѣтъ ничего, кромѣ сухой и холодной назидательности. Особенно блѣдны въ этомъ смыслѣ гаты Ангуттара-никаи, можетъ быть, вслѣдствіе особыхъ, неблагоприятныхъ формальныхъ условій этого сборника, а именно пріуроченія содержанія къ опредѣленному числу обсуждаемыхъ предметовъ: единственныхъ—въ 1-й части, четверныхъ—въ 4-й и т. д. Среди менѣе обильныхъ гатъ Средняго Собранія встрѣчаемъ, наоборотъ, нѣсколько, выражающихъ лучшія мысли буддійской этики. напримѣръ:

„Вражды враждой не прекратитъ;
Враждой не примиритъ враговъ.
Незлobie даруетъ миръ.—
Таковъ законъ въ вѣка вѣковъ“⁸⁸⁾

или:

„О мнѣовавшемъ не жалѣть;
Надеждъ въ грядущее не знать;
Прошедшее отброситъ прочь,
А будущаго не имѣть,—
Кто этимъ силенъ день и ночь,
Тотъ въ одиночествѣ блаженъ“⁸⁹⁾.

Заслуга и задача Будды характеризуются здѣсь слѣдующими гатами:

⁸⁷⁾ Sagâthavagga.—„отдѣлъ съ гатами“.

⁸⁸⁾ Majjh. nik. Рѣчь 128.

⁸⁹⁾ id. 134 132; эти гаты особенно часто повторяются.

„И міръ земной, и міръ мой,
 Раскрыль Всевѣдущій собой;
 Законъ и заповѣдь природы,
 Конецъ скорбей, вѣнецъ свободы.
 Всю ширь и глубь существованья
 Постигъ онъ высшей силой званья,
 И вѣчности отверзъ врата
 Въ тотъ міръ, гдѣ меркнетъ суета.
 Невѣдѣнья исчеала мгла;
 Побѣждовы потоки зла,
 И Будды вѣрные сыны
 Отъ власти смерти спасены“¹⁰⁰⁾.

Наиболѣе удачныхъ своихъ выраженій нравственные афоризмы достигаютъ въ Дхаммападѣ и Сутта-Нипатѣ. Если эти произведенія пользуются преимущественною симпатіей читателей буддійской литературы, то этимъ они обязаны тому, что здѣсь поэтическія изреченія составляютъ цѣликомъ (какъ въ Дхаммападѣ), или въ значительной степени, какъ въ Сутта-Нипатѣ, содержаніе этихъ антологій. Послѣ томительно монотонныхъ, безконечно повторяющихся прозаическихъ текстовъ другихъ сборниковъ отраднo, наконецъ, отдохнуть на этихъ краткихъ, но богатыхъ смысломъ афоризмахъ, облеченныхъ въ гибкую форму шлоки или, изрѣдка, въ иные стихотворные размѣры¹⁰¹⁾. Среди однообразной пустыни обычныхъ буддійскихъ разсужденій это—словно цвѣтущіе оазисы, гдѣ, подобно свѣжему роднику изъ подъ знойныхъ песковъ, пробивается, наконецъ, наружу такъ упрямо сдерживаемое буддійскою аскетикою чувство. Но въ этой поэзіи, которую нельзя назвать религіозною, но должно однако признать за благоговѣйную по содержанію и тону, чувство проявляется не такъ, какъ въ свѣтской поэзіи индусовъ,—съ несравнимо меньшею страстностью, съ меньшимъ увлеченіемъ яркою красочностью образовъ и съ большимъ воздержаніемъ отъ напыщеннаго пафоса и отъ всяческихъ преувеличеній. Въ сравненіи со свѣтскою, эта поэзія—тоже, что цѣломудренная колористическая сдержанность фрески послѣ ослѣпительныхъ красочныхъ эффектовъ масляной живописи: ничего рѣзкаго, ничего умышленно подчеркнутаго; благородная сдержанности и сжатости какъ реалистическихъ описаній, такъ и образовъ

¹⁰⁰⁾ Id. 34.

¹⁰¹⁾ Размѣръ Trisubb или Jāgati: Winternitz. 66. Oldenberg. Die Litteratur Indiens, 96 N.

поэтической фантазии, сравнительно съ тѣмъ жесткимъ и лютымъ натурализмомъ, съ которымъ мы сталкивались въ темахъ для медитацій и съ тѣмъ, не всегда разборчивымъ, обиліемъ слѣдующихъ другъ за другомъ подобій, которое свойственно буддйскимъ притчамъ. Самая сжатость этихъ афоризмовъ, ограничающихся по большей части короткою строфою и значительно рѣже сплетающихся въ одно цѣлое изъ нѣсколькихъ строфъ, способствуетъ смпренію формы предъ содержаніемъ и вдумчивому сосредоточенію мысли и чувства на немногомъ по объему. Эта поэзія не берется воплощать въ себѣ процессъ зарожденія и развитія извѣстныхъ идей, чувствъ и настроеній: сложную задачу эту она предоставляетъ другимъ формамъ изложенія. Сама же хочетъ только обобщать и подводить итоги этимъ процессамъ, извлечь конечные выводы изъ нихъ и запечатлѣть въ спокойной, объективной формѣ результаты субъективно, яптно передуманнаго и прочувствованнаго. Такъ и кажется, что для аскетической мудрости самоотршенія и міроотрченія нужно было создать п завершительную поэтическую форму столь же подвижнически-сдержанную, добровольно ограничивающую обиліе и разнообразіе ресурсовъ искусства и замѣняющую вѣки изъ вычурныхъ орхидей и страстно мльбующихъ розъ цѣломудренными бѣлыми лиліями и жасминами-чампаками, любимыми дарами буддйскихъ алтарей. Дхаммапада все время держится въ предѣлахъ такого эстетическаго самоограниченія короткими афоризмами, подобно звеньямъ молитвенныхъ четокъ, паниканнымъ другъ за другомъ и лишь изрѣдка сочетающимися нѣсколько сплетеній ихъ въ небольшое цѣлое. Сутта-Нипата часто расширяетъ свои формы до размѣровъ то цѣлой пѣсни на определенную тему (напр., «Будь одинокъ, подобно носорогу!»), то краткаго діалога, но никогда не теряя чувства мѣры, не впадая въ сухую, разсудочную назидательность и не нарушая нагроможденіемъ подробностей сосредоточенной красоты основного мотива.

Предназначенныя не для однихъ избранныхъ, уже проникшихъ въ глубину дхаммы, а для широкаго круга разнообразныхъ слушателей и читателей, эти антологіи сочетаютъ въ себѣ идеи и назиданія, приспособленныя къ разнымъ ступенямъ духовнаго развитія; мало того! оцѣ нерѣдко, рядомъ съ чистокровными буддйскими мотивами, напѣваютъ и болѣе древнія, общендусскія, браманнческія мелодіи. Часто здѣсь

рядомъ—и популярная, «пониженная» мораль, приспособительная къ большинству людей, и болѣе утопченная, аскетическая буддійская этика для уже вступившихъ на «благородный 8-ричный путь». Вотъ, напримѣръ, афоризмы, предназначенные для большинства, пригодные и для благочестивыхъ мирянъ:

„Какъ свѣжныя вершины горъ
Всѣмъ видны издали въ пути,
Такъ праведника свѣтитъ взоръ:
Его и въ тьмѣ легко найти;
Но безъ следа исчезнетъ злой,
Какъ стрѣль полётъ во тьмѣ ночью“ ¹⁰²⁾

„... Желѣзной цѣпъ не зови
Тяжелой цѣпью! Цѣпь страстей,
Семьи, богатства и любви
Желѣзныя тяжелѣй цѣпей“ ¹⁰³⁾

„Сияетъ солнце яснымъ днемъ,
А мѣсяцъ въ сумракъ ночей:—
Герой прославится мечемъ.
А мудрый—думою своею“ ¹⁰⁴⁾

„...Собою сначала овладѣй
И лишь потомъ учи другихъ...
Стань самъ владыкой надъ собою:
Не будетъ надъ тобою владыкъ:
Себя старайся покорить.
Ты покоришь сердца людей“ ¹⁰⁵⁾

„...Ни въ безпредѣльности небесъ,
Ни въ темной глубинѣ морей,
Ни въ нѣдрахъ горныхъ не найти,
Такого мѣста, гдѣ-бъ сокрытъ
Виннованъ могъ проступокъ свой“ ¹⁰⁶⁾

„...Побѣда нать самимъ собою
Важнѣ всѣхъ другихъ побѣдъ:
Ни гению, ни божеству,
Ни Брахману, ни духу за
Не побѣдить со-вѣкъ того,
Кто самъ себя преодолѣтъ“ ¹⁰⁷⁾

„Благо обуздывать дуаь; трудно его обуздать:
Легокъ, летучъ, прихотливъ дуаь, произволомъ гонимыи.
Тотъ лишь, кто имъ овладѣлъ, счастье способенъ вкусить“ ¹⁰⁸⁾

„...Безумцевъ похоть, точно плещь,
Растетъ и душитъ все вокругъ

¹⁰²⁾ Dhammapada, v. 304.

¹⁰³⁾ Id. 345.

¹⁰⁴⁾ Id. 357.

¹⁰⁵⁾ Id. 158—160.

¹⁰⁶⁾ Id. 127.

¹⁰⁷⁾ Dhammap., 105.

¹⁰⁸⁾ Id. 35.

И умножает скорбь и боль,
Съ того-жь, кто похоть превозмогъ,
Столь неотступную въ міру,
Съ того страданья испадуть,
Какъ съ лотосовыхъ лепестковъ
Спадаютъ капельки дождя" ¹⁰⁹⁾.
„Нѣтъ пламени сильнѣй страстей;
Блаженства выше нѣтъ покоя" ¹¹⁰⁾.

Отъ этихъ общедоступныхъ нравственныхъ совѣтовъ, такъ
взложенныхъ, въ такомъ направленіи подобранныхъ, пере-
ходъ къ повышеннымъ аскетическимъ требованіямъ специфиче-
ски-буддійской морали является постепеннымъ, и не труд-
нымъ: Вотъ, напримѣръ, каковы будутъ перепѣвы только что
приведенныхъ мотивовъ съ этой, повышенной точки зрѣнія:

„Побѣда неависть зоветъ;
Кто побѣжденъ, тотъ рабъ мученья.
Ужели мучить—наслажденье?
Блаженство знаетъ только тотъ,
Кто отъ побѣдъ и пораженья
Отрекся добровольно самъ" ¹¹¹⁾.
„Преодолю любовь зло,
Добромъ его преодолѣю!
Смири щедротою скупца,
Смири правдивостію лжеца!" ¹¹²⁾

Какъ видимъ, это уже проповѣдь хорошо намъ знакомой буд-
дійской метты, майтри, универсальной любви, зачинающейся
въ незлобіи, переходящей въ великодушіе и самопожертво-
ваніе:

„Другимъ не дѣлай ничего,
За что бы могъ стяжать упрекъ.
Всѣ существа вокругъ тебя
Да будутъ счастливы всегда" ¹¹³⁾.
„Какъ мать, забывши о себѣ,
Хранить одно свое дитя,
Такъ пусть наполнится твой духъ
Одною любовію ко всѣмъ.
Всѣмъ существамъ и всѣмъ мірамъ
Отдай свой духъ въ любви одной
Безъ тѣни зла и безъ границъ!" ¹¹⁴⁾.

Самоотрѣшеніе носить здѣсь, какъ видимъ, активный ха-
рактеръ самоотверженнаго подвига въ пользу другого, и это.

¹⁰⁹⁾ Id. 336.

¹¹⁰⁾ Id. 202.

¹¹¹⁾ Id. 201.

¹¹²⁾ Id. 223.

¹¹⁴⁾ Sutta-Nip. 144.

¹¹³⁾ Sutta—Nip. 148, 149.

какъ мы знаемъ,—послѣднее, наивысшее созвучіе общечеловѣческой стороны буддійской этики, наиболѣе въ ней привлекательное, и однако—не основное для подлинной дхаммы, для конечнаго пути къ освобожденію. Для этого послѣдняго рѣшающее значеніе имѣеть не даръ, не жертва себя другому, а раскрѣпощеніе самого себя отъ привязанности къ чему либо:

„Все то, что въ прошломъ, позади,
Что въ будущемъ, что впередъ,
Что въ настоящемъ.—все отдай,
И вступишь ты въ свободы край,
И самъ свободнымъ можешь стать,
Чтобъ возрожденій впрелъ не знать“ ¹¹⁵⁾.

Эта отдача—даже не жертва, не утрата чего либо реально дѣльнаго, это отказъ не отъ блага, не отъ счастья. а отъ призрака ихъ, коварнаго, губительнаго:

„Довольство порождаетъ скорбь,
Довольство порождаетъ страхъ;
Кто чуждъ ему, надъ тѣмъ ни скорбь,
Ни страхъ не властны илкогда“ ¹¹⁶⁾
—„Любовь родитъ и страхъ, и скорбь.
Не знаютъ ихъ лишь тотъ одинъ,
Кому невѣдома любовь“ ¹¹⁷⁾

Въ привязанности—скорби море:

„Любить не должно ничего;
Любимаго утрата—горе.
Ни ненавидѣть, ни любить—
Цѣпей не знать, работъ не быть“ ¹¹⁸⁾—вотъ мудрости!
„Кто удовольствовалъ свой духъ
Неизрѣченнаго желаньемъ (желаніемъ нирваны).
Не одурманена чья мысль
Любовью, тотъ перешагнулъ
Потокъ коварный бытія“ ¹¹⁹⁾.

Но для этого недостаточно не любить другихъ: надо разлюбить и самого себя:

„Какъ поздній лотоса цвѣтокъ,
Срѣзай безтрепетной рукой
Любовь, привязанность къ себѣ,
Коль хочешь ты познати покой“ ¹²⁰⁾

¹¹⁵⁾ Dham. 348.

¹¹⁶⁾ Id. 212.

¹¹⁷⁾ Id. 215.

¹¹⁸⁾ Id. 211.

¹¹⁹⁾ Id. 218.

¹²⁰⁾ Id. 235.

Освободившись отъ любви, освободись и отъ желаній:

„Не сожалѣй о томъ, что старо,
Не увлекался новизной!
Утрата—не бѣда, не кара;
Лишь въ безжеланности покой“ ¹²¹⁾
...„Какъ въ морѣ тамъ, гдѣ глубина,
Не зарождается волна.
Такъ духъ спокойный мудреца
Достигъ желанія конца;
Онъ вождельнымиъ сталъ чужой:
Внутри, извнѣ—одинъ покой“ ¹²²⁾

А покой, это и есть буддѣйскій идеаль блаженства:

„Мы счастливы, хотя ничто
„Монимъ“, „своимъ“ мы не зовѣмъ;
Подобно свѣтлымъ божествамъ,
Блаженствомъ мы упоены“ ¹²³⁾

Это блаженство дается не въ мирѣ, не въ общеніи съ людьми, а въ бѣгствѣ изъ міра, въ одиночествѣ: хвала одиночества, съ такимъ пафосомъ воплощенная въ «сущѣ о носорогѣ», резюмируется кратко и въ гатахъ:

„Сиди одинъ, лежи одинъ.
Одинъ броди, одинъ борись
Съ самимъ собой и счастливъ будь
Въ глуши и льсной“ ¹²⁴⁾
...„Старайся самъ себя понять;
Старайся смѣть себя поднять:
Такъ, укрѣпленный самъ собой,
Позвѣешь счастье и покой,
Владыкой будешь надъ собой“ ¹²⁵⁾

Да и о чемъ жалѣть въ міру и въ жпзни, когда все въ мирѣ—суета и призрачное благо, когда сама жизнь кратко-временна и полна горя!

„Все сотворенное умреть;
Все созданное—скорбь и боль;
Кто эту истину постигъ,
Тотъ равнодушенъ ко всему.
Вотъ путь единый чистоты“ ¹²⁶⁾

Но горе не познавшему пути! не уйти ему отъ власти царя смерти. Ямы:

¹²¹⁾ Sat. Nid. 944.

¹²²⁾ Id. 920.

¹²³⁾ Dhammap. 300.

¹²⁴⁾ Id. 305.

¹²⁵⁾ Id. 379; 380.

¹²⁶⁾ Id. 277; 278.

„Осенній листь, увядшій ты:
Ужь вѣстникъ Ямы предъ тобой;
Стоишь ты, странникъ, у воротъ.
Но не съ чемъ въ путь тебѣ идти!
Зайкнись на островъ ¹²⁷⁾; будь мудръ.
Нечистоту свою развѣй,
Освободися отъ вины,
И путь въ міръ праведныхъ найдешь“ ¹²⁸⁾
...„Познай вселенной пустоту.
Безодержательность міровъ
И иррачность свою познай:
Ты этикъ превозможешь смерти;
Безсилень смерти царь узрѣтъ
Того, кто смотритъ такъ ва міръ“ ¹²⁹⁾

Но для достиженія этого необходимо съ одной стороны наставленіе въ правильномъ знаніи, а съ другой—воплощеніе знанія и переживаніе его истинъ въ личномъ духовномъ опытѣ въ созерцаніи, ибо

„Безъ знанья нѣтъ и созерцанья:
Безъ созерцанья знанья нѣтъ:
Въ комъ созерцанья свѣтъ и знанья,
Тому преградъ къ нирванѣ нѣтъ“ ¹³⁰⁾

Но то и другое трудно достпжимо, медленно осуществимо безъ надежнаго, опытнаго водительства; безъ него истощишься и жить въ сбивчивыхъ поискахъ истицы:

„Какъ ночь долга лишеннымъ сна,
Какъ утомленнымъ длинень путь,
Такъ точно жизнь долга для тѣхъ,
Кто свѣта ламмы не познатъ“ ¹³¹⁾

Сидѣшите же къ источнику чистаго свѣта, и къ ученикамъ его: «какъ на кучѣ придорожнаго сора распускается лилія, разливающая вокругъ обаятельный ароматъ, такъ и послѣдніе изъ учениковъ подлинно просвѣтленнаго сіяють знаніемъ ярче всѣхъ слѣпыхъ міра» ¹³²⁾.

Познавши же истину, держитесь ея, крѣпко, непоколебимо, не смущаясь никакими сомнѣніями, не обращая вниманія ни на какіе призывы къ иной истинѣ: иной, другой истины быть не можетъ!

¹²⁷⁾ Нирвана часто уподобляется тѣлому острову среди бурнаго моря.

¹²⁸⁾ Dhammap. 235; 236. ¹²⁹⁾ Sut. Nip. 1118.

¹³⁰⁾ Dhammap. 372. ¹³¹⁾ Id. 60. ¹³²⁾ Id. 58—59.

„Едица истинна, одна,
 И рядомъ съ нею вѣтъ другой;
 Не можетъ спора быть о ней
 У разсудительныхъ людей:
 Иначе же—одно и то жъ
 Была бы истина и ложь“ (129)

Какъ бы разноцѣнны по своему поэтическому достоинству ни были гаты, образцы коиъ мы привели (конечно, въ очень несовершенной передачѣ), онѣ въ совокупности способны были обнимать собою цѣлый рядъ важныхъ идей буддѣйской этики и догматики. Хаотическая разбросанность ихъ по разнымъ текстамъ и беспорядочное чередованіе даже въ антологическихъ сборникахъ показываютъ, однако, что изъ нихъ никогда не пробовали составить систематическаго, конденсированнаго изложенія ученія и что онѣ возникали непредумышленно, въ процессѣ бесѣдъ и поученій, а затѣмъ, уже значительно позднѣе, сочетались, безъ опредѣленнаго плана, въ случайную, пеструю группировку по произволу составителей сборниковъ такого рода изреченій.

Какъ ни многочисленны, какъ ни содержательны были бесѣды Готамы съ учениками его и со сторонними пришельцами, онѣ не могли занять всего свободнаго времени у первыхъ, да и принципиально не должны были поглощать его сверхъ извѣстной мѣры: наоборотъ, мы видѣли, что воспрещалось, безъ особо уважительныхъ причинъ, отвлекать учителя и учениковъ бесѣдами отъ другихъ, не менѣе важныхъ занятій: размышленій и созерцаній наединѣ. О существенномъ значеніи, которое имъ придавали, мы уже говорили: добавимъ, что, послѣдовательно разсуждая, на нихъ то и должна была сосредоточиваться главная энергія людей, съ одной стороны лишенныхъ молитвеннаго, «умнаго дѣланія» и физическаго труда, а съ другой полагавшихъ средоточіе своего жизненнаго подвига, согласно буддѣйскому ученію о способахъ избавленія отъ личнаго бытія, не въ дѣлахъ, а въ «знаніи», рождаемомъ напряженнымъ разсужденіемъ и завершаемымъ экстатически-мистическимъ созерцаніемъ: «размышляй и созерцай», какъ можно больше, интенсивнѣе, — вотъ постоянно повторяющееся внушеніе и требованіе Готамы: «выполняйте созерцаніе; не будьте праздными, чтобы не раскаяться впо-

¹²⁹⁾ Id. 884: 886.

сѣдствіи; считайте это за нашу заповѣдь» ¹³⁴). Да и Дхаммапада начинается словами: «все, что въ насъ есть,—результатъ того, что мы думаемъ; все основано на нашихъ мысляхъ, все создано изъ нихъ» ¹³⁵). Отсюда—заповѣдь и повелѣніе: «все повергать на судъ размышленія, дабы во всемъ достигнуть яснаго сознанія». Ниоку, добывающемуся его, учитель ипоощрительно говоритъ: «правильно, братъ! такъ и надо! благородно твое глубокомысліе, братъ; хороша твоя проникательность; превосходишь и твой вопросъ: «къѣмъ, владыко, правится міръ, съ тѣмъ связанъ онъ, чей власти подчиненъ?» Отвѣчаю тебѣ: сознаніемъ, братъ, правится онъ: съ сознаніемъ связанъ онъ и ему подчиненъ» ¹³⁶). Поэтому «истинное углубленіе (въ размышленіе и созерцаніе) есть путь добродѣтели, древиѣйшій, неразрушенный доселѣ и неразрушимый и впредь путь, который никогда не погибнетъ и никогда не будетъ осужденъ аскетами, браманами и мудрецами» ¹³⁷).

Сообразно съ этими взглядами и предписаніями, предаваться размышленію и созерцанію и стало главнымъ дѣломъ монаховъ, выполнятъ которое и приказано было имъ регулярно, въ опредѣленные часы, утромъ, въ полдень и вечеромъ. Изъ распisanія порядка дня Готама мы видѣли, что утромъ къ нему являлись монахи за полученіемъ отъ него темъ для созерцаній. Какого рода онѣ были, каково было ихъ назначеніе и какимъ образомъ старались ихъ использовать,—это также уже было изложено нами выше. Въ распредѣленіи темъ сообразно съ духовными наклонностями, способностями и съ личными потребностями учениковъ. Готама, повидимому, проявилъ большую проникательность, подкрѣпленную указаніями долголѣтняго опыта. По крайней мѣрѣ въ описаніяхъ бесѣдъ мы часто встрѣчаемся съ выраженіями неподдѣльнаго удивленія учениковъ тому, какъ умѣетъ Всевѣдущій проникать въ тайники душъ и выбирать надлежащія для отдѣльныхъ лицъ и случаевъ цѣлительныя средства. Восторженно выражено это убѣжденіе нѣкимъ достопочтеннымъ Ппиджіей: «(во всемъ мірѣ) есть только одинъ, разсѣивающій мракъ: это—высокорожденный, свѣтоносный Готама Великаго Разу-

¹³⁴) Majjh. nik. 6; 19 etc. ¹³⁵) Dhammap. I. 1.

¹³⁶) Angutt. nik. Vicerer-Buch. S. 379. № 186.

¹³⁷) И. S. 62: 63. №№ 29—30.

хѣнія, Готама Великой Мудрости... Его вижу я въ душѣ моей; я вижу его и окомъ своимъ будущимъ, денно и noctно... Со всего сорвалъ онъ покрывало;... во все проникъ... и все ему извѣстно» ¹³⁸). «Потому и преклоняюсь предъ тобою, что ты—Всеиздущій!» восклицаетъ нѣкій Дотака ¹³⁹); а Параянавагга въ Суттѣ-Нипатѣ рисуетъ намъ сцену предумышленнаго экзамена Готамы по части всевѣдѣнія посланными браминна Бавари. Сколько бы ни было преувеличеній и наивнаго самообольщенія въ этой вѣрѣ во всевѣдѣние «Учителя людей и боговъ», одно несомнѣнно было: онъ дѣйствительно не оставлялъ духовныхъ дѣтей своихъ безъ пристальнаго надзора: «какъ галка за снесеннымъ яйцомъ, какъ мать за сыномъ», говорить одинъ древній текстъ, «слѣдилъ онъ за ними»: трижды днемъ и трижды ночью обходилъ кельи, являлся иногда внезапно, въ часы, когда его менѣе всего могли ожидать, и тутъ же, неотлагательно, выполнялъ свои задачи пастыря душъ и тѣлесъ, оберегать которыя онъ взялся ^{139a}).

Съ особымъ вниманіемъ слѣдилъ онъ за ходомъ «медитаций» и созерцаній, и результаты своихъ наблюденій имѣлъ обыкновеніе сообщать сопровождавшимъ его монахамъ для практическаго назиданія, подтверждаемаго животрепещущими примѣрами. Тексты не только приводятъ общую рекомендацію «экстазовъ созерцанія» ^{139b}) но и довольно часто рисуютъ намъ картины такихъ психологическихъ наблюденій и ихъ этическихъ истолкованій: то обращаетъ Готама вниманіе своихъ спутниковъ на одного биккху, «сидящаго въ крестообразной позѣ, съ выпрямленнымъ тѣломъ, задумчиваго и сознательнаго, выносящаго безропотно острия, пронизывающія, страшныя муки, какъ слѣдствія дѣлъ, совершенныхъ въ прошломъ», и поясняетъ гатю:

„Отъ кармы, кто свободнымъ стать.
Кто прахъ грѣховъ былыхъ стряхнулъ.
Свѣя и все свое отвергъ.
Тотъ чуждъ и жалобъ, и скорбей“ ¹⁴⁰).

То указываетъ онъ на достопочтенныхъ Моггаллана и Каччану, погруженныхъ въ «медитацию о тѣлѣ», и замѣчаетъ:

¹³⁸) Sut. Nip. 1135; 1141; 1146—7. ¹³⁹) Id. 1062.

^{139a}) Jātak. 305; 408 и 459.

^{139b}) См. особенно Ākaṅkheyya-sutta въ Buddhist Suttas. S. V, E. XI, 210 sqq.

¹⁴⁰) Udāna, III, 1

«кто до такой степени погруженъ въ эту спасительную думу, тотъ сможетъ совершить свое освобожденіе и достигнуть покоя» ¹⁴¹⁾. Указывая на двухъ «завсегдатаевъ лѣсовъ», одѣтыхъ въ лохмотья, пребывающихъ въ уединенія и предающихся возвышеннымъ размышленіямъ, онъ восклицаетъ: «къ сосредоточившемуся на выпренихъ думахъ, къ навывшему пребывать на путяхъ безмолвія, къ такому иноку, всегда спокойному и вдумчивому, горе не дерзнетъ приблизиться» ¹⁴²⁾. Въ другой разъ поводомъ къ назидательному изреченію оказываются наблюденія надъ монахомъ, погруженнымъ въ созерцаніе освобожденія отъ губительной силы похотей ¹⁴³⁾. Наконецъ, онъ и на себѣ самомъ подаетъ примѣръ важности пребыванія въ созерцаніи: въ присутствіи учениковъ онъ остается «погруженнымъ въ медитацію вплоть до утраты разсужденія и сознанія»; выпедши же изъ этого состоянія, поясняетъ его значеніе «торжественнымъ изреченіемъ» ¹⁴⁴⁾. Подробныя перечисленія многообразной пользы медитаціи находимъ въ суттахъ; вотъ, напримѣръ, перечень преимуществъ даруемыхъ размышленіемъ о тѣлѣ: имъ создается власть надъ недовольствомъ, тревогою и страхомъ, нечувствительность къ холоду и зною, къ голоду и жаждѣ, къ непогодѣ, къ укусамъ мошекъ, осъ и пресмыкающихся, безопасность отъ вліянія злонамѣренныхъ рѣчей, притупленность къ тѣлеснымъ страданіямъ вообще ¹⁴⁵⁾. Но сверхъ того медитаціи открываютъ путь къ дальнѣйшему, духовному подъему, отверзаютъ врата въ царство созерцанія, прозрѣній и надѣляютъ высокими преимуществами, съ этимъ связанными. Навыкъ создаетъ въ мудрецахъ возможность пользонаться по желанію «четырьмя степенями созерцанія, сокровенными, но уже и въ настоящемъ дарующими блаженство». Далѣе обнаруживаются магическія способности, власть надъ собственнымъ тѣломъ, простирающаяся даже до неба Брами; получается даръ слышать «небеснымъ ухомъ», очищеннымъ, сверхъземнымъ, тоны земные и небесные, ближніе и дальніе; способность прозрѣвать и познавать своимъ сердцемъ сердца другихъ людей; вспоминать различныя прежнія воплощенія и созерцать «небеснымъ окомъ» всѣ существа былыхъ временъ. Наконецъ, побѣждается сила суетности, заблужденія, и уже при жизни осуществляется освобожденіе

¹⁴¹⁾ И. III, 5.

¹⁴²⁾ И. IV, 7.

¹⁴³⁾ И. VII, 7.

¹⁴⁴⁾ Majjh. nik. 119.

отъ нихъ мудростью. Вотъ какія десять качествъ можетъ рож-
дать медитація о собственномъ тѣлѣ, «должнымъ образомъ,
усердно практикуемая, развиваемая, примѣняемая, провѣряю-
мая, въ совершенствѣ выполняемая» ¹⁴⁵).

Послѣднія оговорки указываютъ на ту разработанность,
четочичность и старательность приемовъ, которыми развивались,
наставлялись, изошрялись и контролировались эти духовныя
упражнения. Выше мы сообщили нѣкоторыя указанія на усло-
вія и приемы этой трепировки, указанія скудныя, конечно, но
къ которымъ трудно было бы добавить что либо значительное.
Нѣтъ сомнѣнія въ томъ, что выправка чувствъ и мыслитель-
ныхъ способностей выработалась у буддистовъ въ правильную
систему, быть можетъ, не столь сложную, какъ въ югъ,
но достаточно опредѣленную и долгимъ опытомъ провѣрен-
ную. Къ досадѣ изслѣдователей однако, система эта, какъ
преслѣдовавшая цѣли практическія, и передавалась путемъ
практическимъ, непосредственнымъ, — наученіемъ отъ свѣду-
щихъ лицъ, отъ гуру къ ученику, отъ старшихъ, умудренныхъ
опытомъ или особо одаренныхъ мистическими способностями,
къ новоначальнымъ. Приемы медитацій и созерцаній были предме-
томъ постоянныхъ наблюденій со стороны заинтересованныхъ въ
нихъ, и потому не было надобности подробно описывать ихъ,
и научать имъ письменно, даже и тогда, когда въ буддійской
средѣ почувствовалась въ другихъ отношеніяхъ надобность въ
письменности. Этимъ объясняется скудость точныхъ свѣдѣній
о приемахъ и обстановкѣ, при коихъ выполнялись медитацій
и созерцанія. Такъ, напримѣръ, въ одномъ изъ главныхъ сюда
относящихся, текстовъ, въ Аканкея-суттѣ Дикха-никаи, мы на-
ходимъ обильныя свѣдѣнія о цѣляхъ и о плодахъ «экстаза
созерцанія», но никакихъ указаній на методъ и способы ихъ
достиженія. Детальнѣе, богаче конкретными подробностями
замѣчанія «о 10 медитаціяхъ» и «о старательномъ выполненіи
прозрѣнія и долгаго сосредоточенія» въ Ангуттара-никаѣ ¹⁴⁶),
изъ которыхъ мы и заимствовали свѣдѣнія, приведенныя нами
выше, въ отдѣлѣ о буддійской аскетикѣ. Тѣмъ не менѣе и
въ этомъ источникѣ описаны лишь многочисленныя мисти-
ческія и экстазическія созерцанія въ ихъ послѣдовательной

¹⁴⁵) Majjh. nik. 145. Еще подробнѣе о преимуществахъ и плодахъ
созерцанія и экстаза повѣствуетъ Аканкея-сутта Дикха-никаи.

¹⁴⁶) Angutt. nik. I, 16 и I, 20 стр. 21.

смѣнѣ и восходящемъ развитіи, а не способы и условія ихъ осуществленія.

Правда, внутренніе способы и приемы сосредоточенія и духовнаго подъема трудно ч поддавались виѣшнему описанію. Однако до насъ дошелъ одинъ довольно обширный трактатъ, представляющій собою наиболѣе разработанную попытку рѣшить эту задачу: мы разумѣемъ 22-ю рѣчь Пространнаго Собранія, Мага-Сатипаттхана-суттанту ¹⁴⁷), которую можно признать за самое подробное изъ сохранившихся древне-буддійскихъ руководствъ къ медитации вообще и специально къ четыремъ важнѣйшимъ созерцаніямъ. Приводимъ здѣсь въ сокращеніи содержаніе этого трактата, чтобы дать понятіе о томъ, какииъ темамъ посвящена была созерцательная жизнь монаховъ, и какииъ способами и въ какой послѣдовательности эти темы воспринимались и усваивались ими. Въ формѣ представленія къ созерцанію здѣсь, вмѣстѣ съ тѣмъ, дано и поучительное изложеніе четырехъ основныиъ положеній буддійской догматики, такъ, что цѣлое представляетъ собою, какъ бы сжатый катехизисъ, изложенный не по догматическому, а по экспериментальному методу, черпающему свою убѣдительность всецѣло изъ личныиъ переживаній поучающагося.

«Есть, братія, только одинъ путь къ чистотѣ, къ преодолѣнію печали и жалобъ, къ уничтоженію страданія и несчастія, къ пріобрѣтенію праведнаго повсденія, къ осуществленію nibbаны: этотъ путь—овладѣніе четырьмя основами правильнаго образа мыслей. Какииъ же четырьмя? — По отношенію къ тѣлу—усерднымъ, ясно сознательнымъ, вдумчивымъ созерцаніемъ тѣла послѣ преодоленія ничтожества вожделѣнія, встрѣчающагося въ міру; по отношенію къ чувствамъ—въ (таковомъ же) созерцаніи чувствъ; по отношенію къ мыслямъ—въ (таковомъ же) созерцаніи мыслей и по отношенію къ явленіямъ—въ таковомъ же созерцаніи явленій».

«Какъ же пребываетъ въ тѣлѣ монахъ при медитации (созерцаніи) тѣла? Онъ садится въ лѣсу или у подножія дерева или въ пустой кельѣ, со скрешенными ногами, съ выпрямленнымъ тѣломъ и возбуждастъ въ себѣ правильное размышленіе». Начинаетъ онъ съ анализа и регуляція дыханія:

¹⁴⁷) Digba-nik. XXII: переводы—въ Pali-Buddhismus, 362 ff, и у Warren, 353 sqq: сходное, но въ сокращеніи,—въ 10-й рѣчи Средняго Собранія.

сознательно производить онъ то долгія, то краткія вдыханія и выдыханія, въ разныхъ позахъ, выкая во всё свойства, условія и слѣдствія совершающагося процесса ¹⁴⁸). Освоившись со всѣмъ этимъ, сосредоточивается онъ на созерцаніи своего собственнаго или чужого тѣла, размышляетъ о его происхожденіи и уничтоженіи. И по отношенію ко всему, относящемуся къ тѣлу, онъ приходитъ къ ясному сознаниію: «все это—только тѣло», то есть, не личность, не индивидуальность, не мое Я. И благодаря присутствію въ немъ такого опознація тѣла, онъ живетъ уже внѣ зависимости отъ него и отъ чего бы то ни было въ мірѣ. Далѣе уясняетъ онъ себѣ размышленіемъ смыслъ и значеніе каждаго тѣлеснаго дѣйствія и состоянія, то есть, что значитъ «я хожу, стою, сижу, лежу»?.. Малѣйшія дѣйствія: протягиваніе руки, чаши, глотаніе воды, жеваніе, даже освобожденіе отъ нечистотъ,—все совершается въ глубокомысленномъ обсужденіи смысла и цѣны происходящаго; даже усыпленіе производится «съ полнымъ осознаніемъ!» И всё эти дѣйствія опознаются какъ функціи «только тѣла»,—не болѣе того. Затѣмъ слѣдуетъ обзоръ всѣхъ частей тѣла, внѣшнихъ и внутреннихъ, отъ пятокъ до головы, и въ обратномъ порядкѣ, и всё онѣ выясняются какъ «тѣло же. и только», да притомъ преисполненное нечистотами всевозможнаго рода. Далѣе то же тѣло рассматривается какъ сочетаніе частицъ четырехъ міровыхъ стихій, и познаются законы его образованія, роста, упадка и разложенія. На послѣднемъ процессѣ, какъ мы уже ранѣе видѣли, съ особою подробностью и живостью воспріятія останавливаются медитаціи, воспроизводя его мыслью и воображеніемъ шагъ за шагомъ, съ возможно большею яркостью всѣхъ претящихъ его подробностей, отъ момента смерти до полнаго истлѣнія даже костей. Такъ завершается «наиполезнѣйшая медитація о тѣлѣ».

Второю является медитація о чувствахъ, проводимая, приблизительно, въ томъ же порядкѣ; рассматриваются по очереди пріятныя и непріятныя ощущенія или состояніе отсутствія ихъ; анализируются «плотскія и неплотскія» вождельнія, удовольствія, неудовольствія или отсутствіе тѣхъ и другихъ; и все многообразіе этихъ явленій, ощущеній, настроен-

¹⁴⁸) Методика дыханія здѣсь не указана: она преподавалась, очевидно, на опытѣ и, надо думать, по правиламъ, въ общемъ, сходнымъ съ йогистическими.

ний и состояний въ конечномъ уравненіи опознается какъ «ощущенія, какъ чувства,—и только!» сообразно съ чѣмъ, рушатся привязанность къ ощущеніямъ и зависимость отъ нихъ и ото всего, что связано съ ними. Тотъ же процессъ примѣняется и къ мыслямъ, къ мышленію, къ духу, къ сознанию: опять разсматриваются мысли «пріятныя и непріятныя, полныя суеты и свободныя отъ нея, внимательныя и равсѣянныя, возвышенныя и глубокія, священныя, благоговѣйныя и обратныя имъ, свободныя и несвободныя»; и всѣ онѣ въ конечномъ уравненіи признаются «не болѣе, какъ мысли», то есть, опять-таки чѣмъ-то производнымъ, феноменальнымъ, несущественнымъ, не имѣющимъ, слѣдовательно, абсолютнаго бытія, смысла и цѣнности самостоятельной; и снова опознаніе это оканчивается развѣнчаніемъ интереса къ нимъ, привязанности къ нимъ и, въ соответствующей мѣрѣ,—освобожденіемъ отъ привязанности къ міру вообще. Этотъ отрицательно-освободительный процессъ переносится, наконецъ, и на весь міръ явленій, и притомъ въ связи съ такъ называемыми пятью ниваравами (помѣлами, препятствіями). Размышляющій выслѣживаетъ въ себѣ возникновенію или отсутствію чувственаго вожделѣнія, и упраздненіе его, и тѣ же процессы примѣнительно къ благожелательнымъ и зложелательнымъ настроеніямъ, къ лѣни и энергіи, къ тревогѣ и непостоянству съ одной стороны, къ покою и устойчивости—съ другой, къ сомнѣнію и увѣренности. На себѣ самомъ и на другихъ опознаетъ размышляющій весь міръ явленій и опять приходитъ къ уничтожающему ихъ цѣнность и привлекательность рѣшенію: «все это—не болѣе, какъ явленія» (феномены). И наградю этого духовнаго усилія опять является соответственное объему его объекта раскрыщеніе отъ цѣпей суеты міра и жизни. Но міръ явленій сложенъ и воспринимается онъ подъ различными аспектами; вотъ почему недостаточно предыдущаго анализа: онъ пополняется разсмотрѣніемъ явленій въ связи съ группами привязанностей (пристрастія, настойчиваго коснѣнія). Размышляющій старается постигнуть: что такое форма, ея происхожденіе и мнваніе (разрушеніе)? Что такое чувство, представленіе? что такое сочетанія и само сознаніе,—опять въ процессѣ ихъ возникновенія, роста, упадка и исчезновенія? Опознавши и ихъ прозрачность и несущественность, упражняющійся въ медитаціяхъ переходитъ къ сходной проверкѣ явленій «въ шести

внутреннихъ и вѣшнихъ областяхъ», въ сферахъ воспріятій зрительныхъ, звуковыхъ, обонятельныхъ, вкусовыхъ, осязательныхъ и въ области внутренняго чувства (духовнаго). всюду расторгая цѣпи привязанности къ чувственному уясненіемъ себѣ его феноменальности, неустойчивости, преходимости и ничтожества. Дальнѣйшій анализъ міра явленій производится фильтраціей ихъ сквозь «семь признаковъ просвѣтленія», а именно: «правильнаго мышленія, разслѣдованія закона, энергій, радостнаго состоянія духа, покоя, благоговѣнія и равновѣсія (непоколебимаго равнодушія)». И убѣдившись въ исходѣ и этого контролирующаго процесса, что все, подвергшееся его дѣйствіямъ, оказывается еще разъ «только явленіями», а не сущностями и не существами, ницующій мудрости погружается въ новую медитацію о мірѣ явленій съ точки зрѣнія «четырехъ благородныхъ истинъ», столь часто повторяемыхъ въ буддійскихъ поученіяхъ. И на этомъ основномъ пробномъ камнѣ цѣннаго и ничтожнаго, на коренной проблемѣ о страданіи, онъ убѣждается, что тяготѣніе къ «пяти группамъ помѣхъ» (освобожденію), то есть привязанность къ тѣлесной формѣ, къ чувству, воспріятію (впечатлѣнію), къ сочетаніямъ и къ сознанію, она-то и составляетъ «похоть, производящую возрожденіе, сопровождаемую пріятнымъ ощущеніемъ, радующимъ вожделѣніемъ жажды чувственности, жажды бытія, жажды проявленія»,—и отрекается отъ этой похоти, которая и рушится вслѣдствіе того, и исчезаетъ, тогда какъ мудрый вступаетъ съ облегченнымъ и очищеннымъ духомъ на «благородный восьмеричный путь, ведущій къ упраздненію страданія», гдѣ окончательно яснымъ становится ему ничтожество всего міра явленій. «только явленій!»

Такова наиболѣе подробно и стройно изложенная дошедшая до насъ программа медитацій изъ области буддійской духовной дисциплины. На первый взглядъ она поражаетъ своимъ холоднымъ разсудочнымъ характеромъ: никакихъ интуитивныхъ данныхъ, никакихъ мистическихъ озареній: огромная, жуткая проблема постепеннаго разложенія субстанціальности и реальности міра выполняется всецѣло разсужденіемъ. «яснымъ сознаніемъ». Однако изъ другихъ источниковъ и образцовъ примѣненія «медитацій» мы знаемъ, какую энергичную помощь разсужденію оказывало интенсивное воспроизведеніе различныхъ моментовъ и аспектовъ этого разрушительнаго процесса силою воображенія. Есть, слѣдовательно,

основаніе думать, что и въ только что описанной программѣ медитацій такое живое и яркое воспроизведеніе предполагалось и дѣйствительно имѣло мѣсто. «Медитація» въдѣ тѣмъ и отличалась отъ простаго разсужденія, что «ясно осознанное» первоначально, затѣмъ, посредствомъ упорнаго сосредоточенія всего вниманія на обслѣдуемомъ объектѣ, должно была сблизить съ нимъ духъ размышляющаго до максимальной полноты воспріятія, и тутъ, конечно, дѣло не обходилось безъ постиженія объекта въ животрепещущей красочности, осязательности и подвижности. Однако затѣмъ рефлексія снова вступала въ свои права для доказательства, что вся эта жизненность и реальность—только призрачная. Такое преодоленіе воображенія рефлексіей имѣло мѣсто во всѣхъ случаяхъ примѣненія медитацій къ различнымъ аспектамъ міра явленій, а въ концѣ концовъ, когда анализъ переносился на область явленій внутреннихъ, тогда «ясное сознаніе» торжествовало свою побѣду не только надъ данными чувствѣннаго воспріятія и воображенія, но и надъ самими этими силами и способностями.

Но вмѣстѣ съ тѣмъ мы знаемъ, что буддійскій процессъ разложенія реальности и субстанціальности бытія могъ завершиться только упраздненіемъ и самой мыслительной силы, самого сознанія. Это и совершалось въ тѣхъ созерцаніяхъ, которыя переходили уже въ разные виды экстаза, описанные выше, хотя и они, какъ тамъ же было указано, не составляли наивысшей точки развитія буддійской аскетики, послѣ этихъ таинственныхъ и смутныхъ состояніи возвращавшейся въ адхивантѣ опять къ ясному, внутреннему созерцанію и переживанію вѣчныхъ выводовъ истинъ, безъ примѣся чего либо чувствѣннаго и съ упраздненіемъ даже ощущенія своей собственной субъективной реальности.

Въ силу свойствъ системы буддійскихъ медитацій и созерцаній, а именно, въ силу сейчасъ упомянутаго преобладанія въ нихъ рефлексивнаго начала надъ мистическимъ. процессы, входившіе въ эти упражненія, мало нуждались въ спеціальной подготовкѣ, связанной съ какими либо вышними условіями. Неразвлекаемость, а ради нея, уединеніе и тишина—вотъ, пожалуй, и единственныя условія въ которыхъ въ большинствѣ случаевъ нуждались отдававшіеся медитаціямъ и созерцаніямъ. Да и это не всегда требовалось, ибо, какъ мы видѣли, пребывать въ ясномъ сознаніи и сосредоточен-

ности необходимо было не въ состояніи одного наружнаго покоя, но и въ движеніи, въ ходьбѣ, въ работѣ, не въ уединеніи только, но и среди всего міра явленій, то-есть и среди толпы и суеты мірской. Только пѣкоторыя части духовной тренировки, какъ то: упражненія въ такъ называемыхъ каснахъ («земляныхъ, воздушныхъ, огневыхъ, цвѣтныхъ») нуждались во внѣшнихъ, обстановочныхъ приспособленіяхъ; но мы видѣли, до какой степени и они были просты, несложны, легко осуществимы почти всюду. Насыпать и сбраивать песокъ или землю по установленной формѣ для «земляной» касины, найти замыкаемую опредѣленными границами водную поверхность для «водяной», щель въ стѣнахъ или ключевую скважину для «воздушной»—все это было, конечно, не трудно; упражненія такого рода могли, слѣдовательно, справляться частію въ пустыхъ кельяхъ, а частію наружи, гдѣ нибудь на задворкахъ обители (какъ это и рекомендовалось) или, въ кочевую пору, въ любомъ уединенномъ мѣстѣ, подъ деревомъ, откуда открывался кругозоръ на пространство лѣсное, полевое или водное, служившее объектомъ для созерцаній.

Въ такихъ мѣстахъ неподвижно, безмолвно сидящими въ указанныхъ позахъ должно себѣ представлять буддійскихъ монаховъ въ тѣ часы дня и ночи, когда они, согласно съ установленнымъ расписаніемъ, а часто и сверхъ нормы, предавались медитаціямъ и созерцаніямъ. Вотъ какъ описываетъ одна камбоджская сутта это состояніе: «праведникъ отдается медитаціи преимущественно посрединѣ дня, когда зной силенъ, голова отягощена и взоры мутны: онъ скрещиваетъ ноги и спитъ, прислонившись спиною къ столбу своей кельи, пребываетъ неподвижнымъ, а мысль свою направляетъ, руководитъ и удерживаетъ на какомъ либо одномъ благоговѣйномъ объектѣ; онъ отстраняетъ все, могущее нарушать (созерцаніе); онъ всецѣло уходитъ въ себя, мыслить глубиною сердца (органомъ духовнаго мышленія по буддійской психологіи), и взоръ его мутнѣетъ, онъ вдыхаетъ воздухъ и задерживаетъ его, выдыхаетъ и совсѣмъ не дышитъ; голова его начинаетъ медленно качаться; мысль же его подѣмлется въ высь, испаряется; что-то такое, въ немъ пребывавшее, его покидаетъ; онъ чувствуетъ себя, облегченнымъ въ вѣсѣ; все проваливается въ немъ, и тогда, какъ тѣло его остается какъ бы лишеннымъ жизни, мысль его мчится чрезъ міры, нисходитъ

въ адскія области, воспаряетъ въ райскія сферы, пронесется чрезъ безпредѣльные пространства, въ состояніи неописуемаго восхищенія» ¹⁴⁸). Позднѣйшій буддизмъ, сѣверный, магайнистическій въ особенности, несравненно болѣе первоначальнаго склонный къ мистицизму, расширилъ экстагическія формы созерцанія, можно сказать, до неизмѣримыхъ предѣловъ: такъ, у монгольскихъ ламъ даянча, всецѣло посвящающихъ себя созерцанію, программа различныхъ самадхи или глубокихъ внутреннихъ самопогруженій разрастается до колоссальныхъ размѣровъ, обнимая собою не менѣе 116 видовъ или темъ созерцанія, для послѣдовательнаго и цѣлостнаго выполнения коихъ должнымъ образомъ, по мнѣнію знатоковъ этой дисциплины, не достаточно одной жпзни ¹⁴⁹).

По счастью, первоначальный буддизмъ былъ въ этомъ отношеніи несравненно скромнѣе въ требованіяхъ: изложенная нами Великая сутта о Сатипаттанѣ заканчивается общаніемъ: «тотъ, кто такимъ образомъ будетъ упражняться въ этихъ четырехъ основахъ правильнаго мышленія въ теченіе семи лѣтъ, тотъ можетъ надѣяться на получение одного изъ двухъ плодовъ яхъ: или на овладѣніе полнотою знанія (архатствомъ), еще пребывая среди міра явленій и сочетаній, или же на невозвращеніе» (къ бытію, т. е. на прекращеніе возрожденій). Но срокъ семилѣтній принимается здѣсь какъ максимальный; при должномъ напряженіи и соответствующихъ способностяхъ, для достиженія тѣхъ же результатовъ можетъ оказываться достаточнымъ отъ шести лѣтъ до одного года, отъ семи мѣсяцевъ до одного, и даже до семи дней ¹⁵⁰), а 85-я рѣчь Средняго Собранія еще и этотъ малый срокъ понижаетъ до одного дня!

Вопросъ о срокахъ, потребныхъ для уразумѣнія высшихъ истинъ, представлялъ животрепещущій интересъ для буддійскихъ подвижниковъ потому, что съ этими мыслительными и созерцательными «достиженіями» (какъ они выражались) тѣсно былъ связанъ вопросъ о конечной цѣли всей аскетической дисциплины, вопросъ о достиженіи святости, о вступленіи въ состояніе архатства. Отсюда понятными становятся разспросы учениковъ у учителя о наивысшихъ и наименьшихъ срокахъ

¹⁴⁸) Leclère. Le buddhisme au Cambodge, 345.

¹⁴⁹) Очень подробное и интересное описаніе разныхъ видовъ самадхи и премовъ созерцанія у монголовъ даетъ Повдѣтовъ, 202—233.

¹⁵⁰) Digha-nik. XXII, 32.

подвижническаго стажа. если позволительно такъ выразиться, а при неопредѣленности отвѣта (отъ 7 лѣтъ до 1 дня) понятны и усилія добиться болѣе осязательныхъ данныхъ, путемъ разспросовъ о томъ же другъ у друга и посредствомъ наблюдений надъ обнаруживающимися таинственнаго процесса «просвѣтлѣнія». Изъ описаній обращеній на правый путь мы знаемъ, какъ разнообразны были мотивы, приводя къ обращенію, и сколь различны были размѣры воспріимъ эсти къ проповѣди дхаммы, которая однимъ принималась лишь послѣ долгихъ разсужденій и сомнѣній, а другими почти мгновенно. Но второй, рѣшительный моментъ духовнаго перехода, просвѣтлѣніе, овладѣніе мудростью и переходъ въ архатство, былъ еще прихотливѣе въ своихъ проявленіяхъ. Инымъ такъ и не удавалось до конца дней своихъ достигнуть этого желаннаго мига, частію по своей винѣ (нерадивости къ соблюденію правилъ, по духовной лѣни, по причинѣ паденій нравственныхъ) или же по природной тупости къ духовному подъему. Таковымъ предстояла въ общинѣ участь или быть уноленными изъ нея по ихъ желанію, или же влачить въ ней скромное существованіе съ ограниченіями нѣкоторыхъ правъ, какъ то: права быть наставникомъ, играть активную роль въ собраніяхъ и т. п. Нельзя сказать однако, чтобы, при невинности поведенія, духовная неодаренность навлекала пренебреженіе товарищей или учителя; напротивъ, послѣдній не уставалъ ободрять неуспѣшныхъ и внушать, что, при стараніи и добросовѣстности желанія, успѣхъ несомнѣненъ, рано или поздно. Тѣмъ не менѣе иногда желанный мигъ заставлялъ себя ждать долго, даже очень долго. Самымъ удивительнымъ примѣромъ этого рода является фактъ, что какъ разъ ученикъ Готама, наиболѣе ему преданный и въ обиходѣ жизни наиболѣе къ нему близкій, Ананда, оказался однимъ изъ такихъ обездоленныхъ мистическими способностями и потому очень запоздавшимъ въ достиженіи рѣшительнаго момента полного просвѣтлѣнія, наставшаго для него уже послѣ кончины учителя ¹⁵¹). Но то, что Ананда переносилъ въ спокойномъ смиреніи, то другихъ

¹⁵¹) Последній, 11-й отдѣлъ Чуллаватт, § 6, повѣствуетъ, что послѣ смерти Будды, наканунѣ открытія собора монаховъ въ Раджагахъ, Ананда рѣшилъ не присутствовать на немъ, ибо, говорилъ онъ, „мнѣ это не подобаетъ, потому что я еще только на пути къ архатству“; но смиреніе его въ ту же ночь было награждено „полнымъ освобожденіемъ сердца отъ міра“.

могло доводить до отчаянія, какъ, наиримѣрь, того Саббадасу, который въ Терагата повѣствуетъ, что онъ цѣлыхъ 25 дѣтъ не могъ достигнуть конечнаго успокоенія и обрѣлъ его только за мигъ до самоубійства, на которое уже было рѣшится (Терагата. 105—110). Сходные случаи многочетныхъ тщетныхъ усилій добиться полнаго просвѣтленія, усилій, доходившихъ до отчаянія, до пятикратнаго ухода изъ монастыря, встрѣчающъ мы и въ признаніяхъ виокинъ (Теригата, 39 сл. 42 сл.).

Но все же то были случаи рѣдкіе: несравненно чаще слышимъ мы о быстрыхъ достиженіяхъ желаемого, наиримѣрь, послѣ семидневнаго созерцанія или «погруженія» (Тераг. 838; Териг. 31; 37; 14; 174), согласно обѣщанію Будды относительно достаточности этого срока, какъ минимальнаго (Маджма-ник. 10; Дикха-ник. 25). Случаи сокращенія и его можно считать исключительными: они однако встрѣчались: такъ цѣкій Паччайо обрѣлъ полную знанія уже на пятый день послѣ обращенія (Тераг. 222—224); такъ только что вступившій въ сангу Мудито далъ обѣтъ «ничего не ѣсть, ни пить, и не отдыхать, пока не изсякнетъ въ немъ всякая жажда» (то есть до полнаго овладѣнія аратствомъ), и моментъ этотъ не заста вилъ себя долго ждать (Тераг. 311 сл.). Другой, давшій такой же обѣтъ, Пантакко, оказался способнымъ выполнить его въ одну ночь (Тераг. 510); третій, Супито, повѣствуетъ, что предавшись созерцанію въ вечерніе сумерки, онъ еще до наступленія мрака позналъ смыслъ бытія и возрожденія, къ полноты воспріялъ свѣтъ небесный, а на утренней зарѣ преодолѣлъ всю суету»,—точь въ точь, какъ случилось и съ двумя монахинями (Тераг. 627; Териг. 172—3; 179—180). Одни источники, правда, легендарный (джатака 264—я), увѣряютъ, будто знатный виоша Бададжи уже во время первой слышанной имъ проповѣди Будды «очистился отъ всѣхъ загрязненій и достигъ высшаго плода, святости». Такая быстрота духовнаго подъяема поражала наблюдателей, вызвала даже ропотъ между ними: отъ учителя требовали разъясненія причины столь выдающагося счастья и получали въ отвѣтъ указаніе на заслуги ошастливленнаго въ его предыдущихъ существованіяхъ. Но еще болѣе чудеснымъ представлялись такіе стремительные духовные успѣхи, когда они выпадали на долю малолѣтнихъ: если страннымъ считали принятіе въ число посвященныхъ монаховъ семилѣтняго Сопаку (Тераг. 480 сл.), то еще непостижимѣе должно было казаться признаніе дости-

женія архатства семилѣтнимъ же Суманою или восьмилѣтнимъ Бхаддою, да послѣднимъ притомъ еще въ первый же вечеръ по принятіи его въ общину (Тераг. 129; 473 сл.). Въ оправданіе этихъ, разумѣется, экстраординарныхъ, случаевъ приводились не только общія одобренія Готамою ранняго вступленія на путь подвижничества¹⁵²), но и ссылки на фактическую будто-бы наличность у этихъ малолѣтнихъ «святыхъ» такихъ сверхъестественныхъ даровъ и силъ (напримѣръ, магическихъ), которые заставляли предположить здѣсь и наличность исключительной для такого нѣжнаго возраста праведности или же заслуженности въ предшествующихъ бытіяхъ.

У насъ нѣтъ свѣдѣній о томъ, какими осязательными, со стороны очевидными, признаками устанавливался фактъ достиженія полного «просвѣтлѣнія». Быть можетъ, считали достаточными самопоказанія испытавшихъ это таинственное переживание; быть можетъ, дѣйствительность послѣдняго проявлялась въ видимыхъ слѣдствіяхъ во весь образъ мыслей субъекта и на все его поведеніе, что и служило контролирующимъ средствомъ для проверки правдивости показаній. Съ другой стороны мы знаемъ, что и достиженіе весьма высокихъ степеней духовнаго подъема не гарантировало отъ нравственныхъ паденій, и приведенные выше рассказы изъ джатакъ показываютъ, что съ уклоненіемъ въ грѣхъ, въ чувственность, въ особенности у праведниковъ, исчезала способность къ высокимъ видамъ созерцанія, «къ экстазу», но что эта способность возвращалась при покаяніи и исправленіи. При такой шаткости этическихъ признаковъ для опредѣленія якобы состоявшагося просвѣтлѣнія, во многіе моменты единственнымъ признакомъ для удостовѣренія непоколебленности слѣдующаго за просвѣтлѣніемъ состоянія праведности оставалось все таки самосвидѣтельство субъекта объ испытываемыхъ имъ переживаніяхъ; этимъ показаніемъ, повидимому, и довольствовались, впродъ до фактическаго доказательства «отъ противнаго». Зато тамъ, гдѣ стороннимъ можно было самимъ наблюдать эти переживанія на другихъ, тамъ, понятное дѣло, жадно хватались за внѣшніе примѣты тѣхъ изъ этихъ процессовъ, которые, нося экстатической характеръ, проявлялись явственными чертами внѣшняго свойства даже для окружающей среды. Обильны

¹⁵²) Theragātha, 873; 203; 251 и особенно Angutt. nik. Pañcakanipata. 59 sqq. и Dhammap. 382.

разказы о томъ, что преодоленіе рѣшительнаго момента въ процессѣ внутренняго духовнаго развитія сопровождалось такимъ своеобразнымъ блаженствомъ, которое накладывало особую печать на ликъ испытавшаго его, на выраженіе взора, на интонацію голоса: внутренне просвѣтлѣвшій сіялъ и внѣшне какимъ-то особымъ, яснымъ, любвеобильнымъ и въ то же время спокойнымъ, невозмутимо безстрастнымъ свѣтомъ. Вспомнимъ, какъ именно это впечатлѣніе отъ лика Готамы въ первые дни послѣ его просвѣтлѣнія поразило встрѣтившагося съ нимъ опытнаго аскета и заставило его сразу предположить, что предъ нимъ стоитъ праведникъ, овладѣвшій полнотою истины. То же внѣшнее отличіе констатируется нерѣдко и относительно другихъ «преусиѣвшихъ», «уже при жизни вкушавшихъ небесное блаженство». Припомнимъ также, что въ системѣ духовной тренировки одна изъ степеней духовнаго подъема отличъ именно состояніемъ и характеризуется. И надо думать, что внѣшніе признаки его внушали наблюдавшимъ большое довѣріе къ наличности и подлинности того духовнаго переживанія, которое будто бы вызывало такіе признаки: выпняая, наглядная печать покоя на челѣ преодолевшаго соблазнъ міра и жизни должна была казаться особо убѣдительною для тѣхъ, чьимъ высшимъ стремленіемъ и чьею конечною цѣлью былъ вѣчный покой.

Именно этимъ психологическимъ настроеніемъ объясняется и то особое вниманіе, равно какъ и то усиленное волненіе, которое вызывалъ въ наблюдателяхъ процессъ заключительной въ системѣ медитацій, девятой самапатти, или такъ называемаго трансъ прекращенія (нирода-сампатти), свидѣтельствовавшаго о состоявшемся (хотя и временномъ лишь) прекращеніи въ созерцателѣ какъ всякаго мысленнаго воспріятія, такъ и всякаго ощущенія. Это, описанное нами выше ¹⁵³⁾ каталептическое состояніе, длившееся иногда до семи дней и походившее даже на смерть, считалось нагляднымъ доказательствомъ осуществимости максимальныхъ устремленій буддійской аскетики къ полному освобожденію отъ личнаго бытія: вмѣстѣ съ тѣмъ оно раскрывало предъ зрителями, хотя бы и только приблизительную, однако все же потрясающую картину будущаго вступленія въ желанную ниббану. Непонятное живущему состояніе абсолютнаго самоупражденія личности

¹⁵³⁾ Т. II. стр. 266.

представало здѣсь въ наглядномъ экстагическомъ подобіи са мого кошмарнаго финала буддійской трагедіи духа.

Такъ, въ бесѣдахъ съ великимъ учителемъ и другъ съ другомъ, въ размышленіяхъ и созерцаніяхъ, протекала жизнь членовъ буддійской санги въ осѣдлую пору года, жизнь однообразная, чуждая физическому труду, бѣдная подвигами нравственнымъ и лишенная содержанія религіознаго, но все же богатая своеобразнымъ опытомъ духовнымъ и упорнымъ напряженіемъ мыслительныхъ и волевыхъ силъ у тѣхъ, кто выполнялъ добросовѣстно трудную задачу, поставленную программю буддійской мудрости. Бытовая обстановка монастырской жизни, точно упорядоченная, одинаково огражденная отъ излишествъ и отъ заботъ о необходимомъ, отлично соответствовала такому препровожденію времени. Но она рѣзко измѣнилась съ наступленіемъ кочеваго, странническаго періода, съ уходомъ въ «пустыню».

Справивши послѣднюю зимнюю упасату и закрѣпивши время совместнаго пребыванія обрядомъ параваны, въ ознаменованіе всеобщаго покаянія и примиренія предъ разлукою съ братьями духовными, выполнивши сверхъ того обрядъ ка-сяны, обезпечивавшій снабженіе одеждою для предстоящихъ странствій, монахи покидали свои обители и вступали въ бродячій образъ жизни. Послѣ монотонныхъ дней неподвижнаго келейничества многіе съ нетерпѣніемъ ждали наступленія этого момента. Сохранилось одно поэтическое воззваніе къ Буддѣ не терять времени къ выступленію изъ обители:

„Уже покрылись пурпуромъ деревья;
Какъ факелы сверкають вѣнчики цвѣтовъ;
Весна улыбкой радости сіяетъ:
На вѣтвяхъ почки распускатся стали
И благовоиємъ весь воздухъ явовать.
Нора, владыко, въ странствія пускатся!“¹⁵⁴⁾.

Выборъ вѣдовъ кочевой жизни былъ, повидному, предоставленъ личному благоусмотрѣнію, такъ же, какъ и рѣшеніе проводить лѣтнее время въ одиночествѣ или въ сообществѣ съ однимъ, либо нѣсколькими товарищами. Въ источникахъ

¹⁵⁴⁾ Theragāthā, 528—528. Въ бирманскомъ живнеописаніи, Bigandet, еб. 3, р. 160, и въ некоторыхъ другихъ источникахъ сходные уговоры, обращенные къ Буддѣ, приписываются послу его отца, чтобы расположить къ путешествію на родину.

мы встречаемъ примѣры всѣхъ этихъ разновидностей странническаго быта. Первоначально, какъ раньше было указано, преобладала вызванная подражаніемъ общенудусскому подвижничеству а также усиленнымъ рвеніемъ новообращенныхъ. охота жить въ одиночествѣ, въ глухихъ мѣстахъ, вдали отъ людей. «Подобны стволамъ съ обрубленными вѣтвями, живемъ мы (ни съ кѣмъ не соприкасаясь) одиноко въ лѣсу;— «въ лихихъ заросляхъ, справляя суровое правило, въ стро-гомъ послушаніи пребываемъ мы»: «запрятавшись въ бамбуковой чашѣ.»—такъ описываютъ древніе стихи подобныя мѣстопребыванія (Терагата, 62: 328; 435: 919; 6; 23). «Въ густую заросль скройся глубоко: и въ ней отдайся созерцающу; и станеть на душѣ твоей легко, и узришь ты конецъ страданью» (тамъ же 119)—вотъ совѣтъ, часто повторяющійся въ сборникѣ иносческихъ иѣсенъ.

Хвала пустыня, неподдѣльная, искренняя, порою восторженная, раздается многократно. Приветливо встрѣчаетъ пустыня прибѣгающихъ къ ней:

„Высокихъ деревьевъ зеленая сѣнь.
Дождемъ увлажненная, свѣжая тѣнь.
Тому, кого манитъ пустыня пріютъ.
И кровъ, и защиту съ любовью даютъ“ (Тераг. 110).

Но съ любовью же и восторгомъ вспоминаютъ о ней и ея гости, ея жители:

Кто сердца обуздавъ мечту,
Позналъ пустыни красоту,
Кто въ созерцанье погружень,—
Какъ неизмѣнно счастливъ овъ!“ (85)

Его не страшитъ одиночество; напротивъ! оно-то и цѣнно и дорого ему:

„Одинъ овъ бродитъ по обрывамъ горъ.
Гдѣ лавръ блестящій зеленеть:
Надъ пропастью его витаетъ взоръ.
Надъ дѣпью скалъ спокойно рѣветъ“ (115).

...„Отрада обезьянъ и козъ,
Въ вѣнкѣ изъ сивихъ, водныхъ розъ
Ты дремлешь, озеро мое,
Сокрытое въ объятыхъ скалъ.
Здѣсь, подъ скалой, себѣ жилье
Келанное я прискалъ“ (133).

Вѣдь одинокимъ и подобаетъ быть мудрену:

„Отъ всѣхъ занятій отрѣшишь;
 Бѣги общенія съ людьми...
 Съ людьми не говоритъ аскетъ;
 До маввій ихъ и дѣла нѣтъ!..
 ..Всѣмъ звукамъ чутко внимаетъ онъ;
 Весь міръ явленій въ немъ вмѣщенъ;
 Но все воспринятое имъ
 Онъ не повѣдаетъ другимъ.
 Провидецъ мнитъ имъ слѣпцомъ,
 Мудрецъ въмымъ, тупымъ глупцомъ“ (494—501).

Труднѣе было переносить физическія условія отшельничества, особенно непогоду въ дождливую погоду. Выше мы указали, какъ приходилось пустыннымъ страдать отъ безконечныхъ ливней подъ жалкимъ прикрытіемъ древеснаго дупла или легкаго шалаша, какъ случалось дрожать отъ стужи въ холодныя, осеннія ночи. Установленіе вассы, сдѣлавшей обязательнымъ пребываніе въ обителяхъ въ дождливую пору года, пошло для большинства копецъ этимъ мученіямъ. Но отъ комаровъ, осъ и ядовитыхъ гадовъ продолжали жестоко страдать тѣломъ, а отъ голода—всегда. Не диво, что при такихъ условіяхъ даже у не желавшихъ щеголять чрезмѣрностью подвижничества «суставы на исхудавшемъ тѣлѣ выступали наружу, какъ узлы на веревкѣ, и жилы проглядывали сквозь сохнувшуюся, огрубѣвшую кожу». Однако «умѣренность въ лицѣ не должна была вести къ истощенію духа», а жизнь, хотя бы и «въ царствѣ осъ и комаровъ», но все же «въ средѣ лѣсной, въ красѣ лѣсной», казалась «жизнью самого Брами въ сонѣ боговъ» (243—245; 683—684: 31). На то и мудрость, чтобы подняться надъ липеніями! на то и выправка духа, чтобы одолѣть страданія!.. И ихъ несомнѣнно, геройски, незримо для другихъ, преодолевали. и не одинъ достопочтенный Китако могъ со спокойнымъ сердцемъ пропѣть побѣдную пѣсню:

„Вокругъ меня скалы неподвижность и мгла,
 И сердце мое—словно та же скала;
 Движенія, волненія не знаетъ оно;
 Надъ нимъ, вождельвѣе безсильно давно;
 А гдѣ невзмѣнность и ясность сознанья.
 Тамъ скорби нѣтъ мѣста, тамъ нѣтъ и страданья“ (192).

Вопрошавшимъ: «что дѣлаешь ты здѣсь, въ дикомъ лѣсу, блюдя строгое правило, подчиняясь суровой дисциплинѣ?» эти «граждане дубровы» могли отвѣтить:

«Блаженство чисто: хочу
Въ себя я до-сыта впитать:
Всѣ семь ступеней испытать.
Подъема духа въ созерцаньи;
Очистить сердце до сянья
Кристалловъ горныхъ чистоты;
Свершить вѣнецъ всему страданью,
Всей власти свѣтской суеты,
И корень жажды бытія
Исторгнуть прочь безъ сожалѣній,
Чтобъ впредь не вѣдать возрожденій;—
Вотъ то, чего ищу здѣсь я» (435—440).

Своеобразную прелесть этимъ хваламъ пустынножителства придаетъ сплетеніе въ нихъ живого воспріятія красоты природы съ мечтами о духовномъ совершенствованіи, о задачахъ и цѣляхъ подвижничества. Чуткость къ явленіямъ природы и усвоеніе ихъ въ гармоничномъ созвучіи съ движеніями души и съ пареніемъ мысли составляло вообще характерную черту психологін индусовъ, едва ли превзойденную какимъ либо другимъ народомъ древности. Эта потребность проектировать думы и чувства человѣческія на фонѣ жизни космической была слѣдствіемъ особо интимнаго отношенія индусовъ къ міру животныхъ и растительныхъ организмовъ, съ которыми, въ силу вѣры въ перемѣны и перероженія формъ бытія, связано было чуждое другимъ расамъ чувство родственной близости человѣка ко всему живущему. Богатая же южная фантазія, воспитанная на мифологическихъ и космологическихъ грезахъ, расширяла область живого далеко за обычные предѣлы западнаго кругозора и включала въ него подземный и надземный міръ стихій и метеорологическихъ явленій: огонь и вода, земля и воздухъ и вопрь тридцатитрехнебеснаго пространства становились въ этомъ широкомъ воспріятіи естественными, родными, дорогими собратьями духа человѣческаго, который здѣсь, кажется, интенсивнѣе и индивидуальнѣе, чѣмъ гдѣ либо, чувствовалъ себя единымъ съ ними и при повторяющемся возрожденіи своей индивидуальности, и при ея поглощеніи тѣмъ же всеобъемлющимъ космическимъ цѣлымъ въ вѣчномъ круговоротѣ бытія. Этою интимною, конкретною близостью человѣческой личности съ природою не въ ея совокупности только, но и во всемъ безконечномъ разнообразіи ея частныхъ формъ, ея видовъ и разновидностей, этихъ личностей растительнаго и животнаго

міра, отличається индусское воспріятіе природы отъ эллинскаго, высоко художественнаго и уравновѣшеннаго, конгеніально чуткаго къ выдающимся, наиболѣ пластичнымъ, синтетическимъ чертамъ, но сравнительно равнодушнаго къ вышеупомянутымъ реальнымъ деталямъ индивидуальнаго описанія животныхъ и растительныхъ организмовъ и формъ ¹⁵⁵).

Вотъ это-то родственное чутье и задушевное воспріятіе детальныхъ чертъ природы и сквозить съ большою яркостью красокъ и свѣжестью впечатлѣній въ поэтическихъ исповѣдяхъ буддійскихъ пѣвцовъ пустыни. Они, то-и-дѣло, поясняютъ явления природы различные фазисы своего душевнаго состоянія, то въ созвучномъ ихъ сближеніи, то въ противопоставленіи. Попытки приблизительнаго переложенія нѣсколькихъ отрывковъ этого рода, быть можетъ, дадутъ намъ хотя бы приблизительное понятіе заразъ и о духовныхъ переживаніяхъ этихъ аскетовъ, и о поэтическомъ обрамленіи ихъ на фонѣ природы, въ предѣлахъ коего развиваются нѣкоторые моменты этихъ внутреннихъ бореній.

Вотъ, напримѣръ, какъ описываетъ пустыжникъ Вимало моментъ приближающейся побѣды духа надъ пріятствіями къ его сосредоточенію:

„Чуть окрошенная дождемъ,
Еще кружится пылъ столбомъ.
Сверкнула молнія изъ тучъ;
Во мнѣ же гаснетъ мысли лучъ:
Я сердцемъ оладѣлъ своимъ“ (54).

А вотъ другая, болѣе сложная картина духовнаго подъема созерцателя:

„Синеголовые, хохлатые фазаны
Лѣсныя дѣбри рѣзкимъ крикомъ оглашаютъ:
Земля—коверь растеній яркоцвѣтныхъ,
А небо—въ черныхъ водоносныхъ тучахъ.
Но созерцаемъ просвѣтляемое тѣло
У мудреца подьмется въ святомъ цокѣ
Надъ суетностью дѣлъ. Онъ знаемъ объемлетъ

¹⁵⁵) Ни въ одномъ древнегреческомъ текстѣ литературнаго типа (не научнаго) мы не найдемъ описанія животныхъ и растеній сколько нибудь приближающагося къ такому конкретному богатству зоологическихъ и ботаническихъ видовыхъ подробностей, какъ то, которое встречаемъ, въ 536-й джатакѣ палийскаго сборника: „Разсказъ о куналѣ“ (индійской кукушки) Jātakam. V. 447, 449—450 Dutoit

Таинственное царство Вьчности, что блещетъ
Безсмертной, совершенной чистотою
Изъ безпредельности, почти нерааличимой" (211—212)

Или описаніе блаженства созерцанія среди пустыни:

„Когда рокочетъ громъ въ вершинахъ горныхъ
И хомъ отдается по ущельямъ,
И, гучь покровъ прорвавъ, струится ливень,
А подъ скалою мудрецъ застылъ въ экстазъ,
Онъ полонъ несравненнаго блаженства.

Когда, среди полей, луговъ цвѣтущихъ
У ручейка сплнить онъ въ созерцаньи,
Онъ полонъ несравненнаго блаженства,

Когда въ полночный часъ, въ лѣсу дремучемъ,
Прохладною росою окропленный,
Не ввемля скрытыхъ хищниковъ рыканью,
Мудрецъ замретъ въ недвижномъ созерцаньи,—
Онъ полонъ несравненнаго блаженства.

Когда, заботамъ всѣмъ и думамъ чуждый,
Оковы страха, цѣпи заблужденій
Съ себя стряхнувъ, онъ бродитъ по ущельямъ,
Безмолвно, весь предавшись созерцанью,—
Онъ полонъ несравненнаго блаженства.

Когда спокойно разлагаетъ думой
Онъ заблужденія ослы и страдающа
И полагасть имъ конецъ на-вѣки,
Онъ полонъ несравненнаго блаженства" (522—526)

Идиллически покойною красотою дышитъ описаніе полуденнаго созерцанія «Кассаны Великаго» на скальб, съ которой видны ему свѣтлыя вершины горъ, опоясанныхъ зарослью каперцовыхъ кустовъ, гдѣ бродятъ слоны: изборожденные трещинами, ярко окрашенные утесы, застилаемые искрящеюся завѣгою водопада: зубчатая очертанія горнои цѣпи, вырисовывающіяся на сводѣ ясной лазури: долины дымящіяся росою, въ часъ, когда навѣины привѣтствуютъ пробуждающееся утро громкими криками, а въ часъ высокой конопки щебечать мелкія птицы; роши, гдѣ мирно пасутся стада и табуны дикихъ животныхъ; и спокойно дремлющее въ своемъ скалпстомъ обрамленіи, заросшее голубыми кувшинками озеро, къ которому, въ часы зноя, чтобы утолить жажду, спускаются серны и обезьяны (1061—1070).

Въ виду того, что медитація и созерцанія составляли главное занятіе отшельниковъ, они отдавались имъ въ пустынь тѣмъ прилежнѣе, чѣмъ меньше было здѣсь помѣхъ и отвле-

ченій отъ этого, единственнаго доступнаго буддистамъ рода «умнаго дѣланія». Тѣ самые люди, что въ своемъ длительномъ безмолвіи и въ своей окаменѣлой неподвижности рпсковали быть сочтенными за празднолюбцевъ, сами считали состояніе этой кажущейся бездѣятельности за важнѣйшее дѣло; требуя полного устраненія отъ мірской суетливой дѣловитости, они, примѣнительно къ труду внутреннему, надъ самими собою. взывали:

„Разсѣять, закатъ, и день, и ночь
Уносить части жизни прочь,
И близится послѣдній часъ,
Всегда негадавный для насъ;
Трудись же ночью, братъ, и днемъ,
Великимъ, малымъ-ли трудомъ!“ (451—452).

Вотъ почему созерцанію истины отдавались не только въ полуденные часы подавляющаго тропическаго зноя, но и во мракѣ полуночи; вотъ почему одинъ изъ такихъ созерцателей восклицаетъ:

„Усталость, сонъ, умчители прочь!
Какъ задремать въ такую ночь,
Когда небесъ вся глубина
Къвамъ яркихъ звѣздъ полна,
И все влечетъ пыльный умъ
Къ полету въ область горныхъ думъ!“ (193).

Но несмотря на все усердіе къ сосредоточенію «на помыслахъ и чувствахъ благородныхъ», и на весь навыкъ къ тому, несмотря на прелесть и аскетическія выгоды индивидуальной обстановки этихъ духовныхъ усилій, внутренняя жизнь буддійскихъ отшельниковъ не всегда была подобна свѣтлomu, безоблачному дню. Путь къ истинѣ, прямолинейный въ теоріи, оказывался въ дѣйствительности извилистымъ и прерывистымъ: свѣтъ истины слишкомъ часто тонулъ и меркнулъ въ облакахъ волевыхъ колебаній, въ тучахъ чувственныхъ искушеній. Ихъ преодолевали¹⁵⁶⁾; но не легко давалась побѣда: жгучія видѣнія женской, страстной красоты-соблазнительницы, отразившіяся въ пѣсняхъ Терагаты, показываютъ трудность борьбы¹⁵⁷⁾. Но не одни чары пола, а и вообще искушенія чувствъ сму-

¹⁵⁶⁾ Therag. 279 sqq; 267 sqq. Энергичное разоблаченіе чаръ чувственности. Therig. 489—492.

¹⁵⁷⁾ Напр. Therag. 131 в Therig. 291 sqq.

пали покой пустынниковъ. Мы знаемъ, какъ энергично старалась буддйская духовная дисциплина обузывать чувство, этого главного врага своего основного нравственного начала— безстрастія; знаемъ, какого строгаго надзора требовала она надъ очагомъ чувствъ и страстей, надъ сердцемъ. Въ Терагатѣ сохранилась элегія нѣкоего Телапуты въ формѣ трогательной бесѣды этого отшельника со своимъ сердцемъ, рпсуюшая намъ, мѣстами не безъ подлиннаго поэтического вдохновенія, картину тяжелой внутренней борьбы, нерѣдко возникавшей въ глубинѣ даже «крѣпко замуравленнаго» сердца (Тераг. 355 и слл.). Исповѣдь начинается съ жалобъ на медленность наступленія безчувственности къ тѣлеснымъ чистеніямъ и съ упрековъ сердцу за то, что оно, мапившее такъ сильно къ уходу въ пустыню, теперь, когда въ жертву этому желанію принесены товарищи, семья, любовь и дружба, опять не знаетъ покоя, опять въ смятеніи и недовольствѣ. Не даромъ сказано было Царемъ-пастыремъ челоѣческаго стада: «неустойчиво сердце!..» И вотъ мученикъ этой неустойчивости обращается къ нему съ увѣщаніемъ:

„Здѣсь въ темныхъ дѣбряхъ лѣса, оглашённыхъ,
 Лишь криками павлиновъ и фазановъ,
 А ночью ревомъ тигра и пантеры,
 Здѣсь, сердце, научись не вѣдать страха:
 Окрѣпи силами, устойчивости позвай:
 Сокровищамъ предайся созерцанья,
 Чтобъ тройственнымъ познаемъ овладѣть:
 Свѣти безстрастно въ непрерывномъ бдѣннѣ,
 Какъ надъ пустынною дорогой свѣтитъ
 Спокойно полная, полночная луна,
 Не отвлекаясь въ сторону мерцаньемъ
 Огней дымящихся сельскихъ очаговъ.
 Ты съяло столь щедро истины сѣмена;
 Ихъ нѣжные ужъ зелѣбли всходы,
 Ужь распускались почки и цвѣты...
 Ужели теперь подъ самый корень срубить
 Ты дерево, возвращенное тобою?
 Зачѣмъ полно ты вѣчныхъ колебаній?
 Не ты-ль одно возводишь насъ въ священство
 Жреца смѣняющихся поколѣній,
 Гражданское достоинство творишь
 И царское величье сообщаешь?
 Черезъ тебя мы можемъ стать богами
 И чрезъ тебя-жь до рабства ниспадать,
 До уровня животныхъ бесловесныхъ,
 Иль возрождаться демонамъ злымъ

Въ уныломъ царствѣ приарковъ печальныхъ.
... Такъ и теперь! Какъ сычъ ночной, безшумно,
Туда-сюда невидимо скользящій,
Меня ты кличешь съ праваго луга.
Но зову твоему внимать не ставу!
Не по несчастію, нуждѣ или вишѣ
Отрекся я отъ міра: добровольно
Твоимъ призывамъ я всегда внимать.
А нынѣ вновь вздымаешь ты желанье
Вернуться на заросшую тропу,
Гдѣ жажда бытія, гдѣ суета земная.
Гдѣ счастье—съ страданіемъ въ борьбѣ
Гдѣ въ ореолѣ живой красоты
Къ себѣ влечетъ и манитъ вождетель.
... Но вѣтъ! меня ты снова не обманешь!
Отнынѣ смѣлымъ буду я съ тобою,
Какъ укротитель буйнаго слона.
Я прихотей твоихъ рабомъ не буду.
Стыдись! смирись! Ты надо мной не властно,
Не ты, а я отнынѣ повелитель.
Твои неукротимые порывы
Къ твердынѣ духа крѣпко привяжу я
И изъ дозоромъ окружу безсмѣннымъ
И всю толпу рабовъ твоихъ, желаній,
Что въ чадномъ хмелѣ плотскихъ наслажденій.
Какъ въ вихрь прахъ, кружатся въ пляскѣ смерти.
Изъ омота страстей тебя я вырву.
И ты, подобно робкой сернѣ горной,
Изъ лабиринта скалъ и зарослей лѣсныхъ
Поднимешься на ясную вершину,
И тамъ, въ надоблачной, таурной выси,
У ногъ твоихъ міръ жалкой суеты
Въ ничтожествѣ увидишь распростертый.
И наконецъ, въ сознаніи побѣды,
На неиступной ничему твердынѣ,
Въ олаживномъ, вѣчномъ отдохнешь покоемъ (1691—1145).

Рядомъ съ признаніемъ въ такихъ тяжелыхъ и длительныхъ бореніяхъ съ самимъ собою встрѣчаются нерѣдкія, пожалуй, даже болѣе многочисленныя свидѣтельства о спокойномъ и устойчивомъ пребываніи въ состояніи развѣ достигнутаго духовнаго перерожденія. Мы не беремся судить о степени искренности всѣхъ ихъ, и между прочимъ потому, что въ Тера—и Тери-гатѣ исповѣди какъ развѣ этого рода носятъ слишкомъ часто оттѣнки явной стилизаціи по опредѣленной, постепенно выработавшейся общей формулѣ. Во многихъ случаяхъ такіа самопохвалы непарушному безстрастію надо от-

нести къ числу тѣхъ «общихъ мѣстъ», которыми такъ богата буддйская словесность. Но заподозривать въ неискренности и преувеличеніяхъ всѣ подобныя признанія было бы столь же неосновательно: по даннымъ и другимъ источникамъ. позволительно думать, что не бредъ духовной гордости, а правда настойчиво и успѣшно проведеннаго духовнаго самовоспитанія, звучать иногда въ пѣсняхъ монаховъ и монахинь, какъ напримѣръ въ слѣдующихъ строкахъ достопочтеннаго Реваты:

„Съ тѣхъ поръ, какъ домъ покинуъ я,
Чтобъ странникомъ бродить смиреннымъ,
Чужда мечтамъ душа моя
Властолюбивымъ и надменнымъ.
Я всѣмъ съ тѣхъ поръ и братъ, и другъ;
Весь мѣръ я каждое созданье,
Что дышитъ, что зоветъ вокругъ,
Во мнѣ встрѣчаетъ состраданье.
Отъ шума свѣта огражденъ
Пустыней горной и лѣсною.
Безмолвно, въ думу погруженъ,
Я здѣсь бесѣдую съ собою.
Храню навнѣ и изнутри.
Какъ порубежную твердыню,
Я отъ зари и до зари
Духовной чистоты святыню.
Ничто не радуеть меня:
Что есть, что будетъ и что было,
Ни жизнь, ни смерть,—ничто не мило.
Спокойно жду заката дня“ (645—655).

Такъ, въ приблизительныхъ чертахъ, почерпнутыхъ нами изъ признаній самыхъ буддйскихъ отшельниковъ, протекало ихъ одиночное пребываніе въ пустынѣ. Оно считалось высоко полезнымъ, желательнымъ, достохвальнымъ, но отнюдь не обязательнымъ для всѣхъ, согласно съ поговоркою:

„Живи въ гѣсной пустынѣ одиноко,
Пока страстей не засушишь потока;
Но если одолѣть его не сможь, въ любви
Тогда по-братски съ братьями живи“ (142).

Въ этомъ же смыслѣ высказался и Готама, когда Девадатта настанвалъ передъ нимъ на введеніи непрерывнаго пустынножителства для монаховъ: «кто хочетъ, можетъ жить въ лѣсу; кто хочетъ—близъ деревни... На цѣлыхъ восемь мѣсяцевъ дозволилъ я пребываніе у корней деревьевъ» ¹⁵⁸). Въ

17-й же рѣчи Средняго Собранія дано такое предписаніе: если отъ пребыванія въ пустынѣ не наблюдается духовной пользы, слѣдуетъ оставаться въ ней не долго: надо переходить въ другое мѣсто; если замѣчается нѣкоторая польза,—остаться на нѣкоторое время; если большая—остаться тамъ на долгій срокъ. Симпатіи яноковъ, чѣмъ дальше, тѣмъ больше, склонялись въ сторону совмѣстнаго житія даже и въ кочевую пору года. Могучимъ побужденіемъ къ тому въ первый періодъ существованія санги была возможность, при совмѣстной жизни, находиться по близости самого Будды: наблюдать его поведеніе, внимать его поученіямъ, чувствовать себя подъ непосредственнымъ его надзоромъ—все это, вмѣстѣ взятое, было слишкомъ большою приманкою для добросовѣстныхъ учениковъ, чтобы этимъ не воспользовалось большинство ихъ. Вотъ почему въ текстахъ, описывающихъ странничества Готама, мы лишь рѣдко застаемъ его въ одиночествѣ, хотя и извѣстенъ случай удаленія его въ таковое даже на продолжительный срокъ восьми или девяти мѣсяцевъ ¹⁵⁹). По большей же части его сопровождало множество учениковъ, обозначаемое, по обычной буддійской формулѣ, условною цифрою 500 и 1250 человекъ, число, повидному высшее въ дѣйствительности ¹⁶⁰), но которое позднѣйшая бойкая фантазія не постѣснялась расширить даже до 80000.

Нерѣдко десятки и сотни монаховъ группировались и около другихъ выдающихся старѣйшинъ, Сарипутты, Моггаллана, Кассапы Великаго, Каччаны Великаго. Другія сочетанія обуславливались принадлежностью къ одному и тому же району или къ одной и той же обители ¹⁶¹). Сплочались еще и по

¹⁵⁹) По Bigandet, ch. 10, p. 217, Будда провелъ весь 10-й странническій сезонъ свой въ одиночествѣ, въ странѣ косамбійской, въ лѣсу, гдѣ поселяне выстроили для него набушку и ежедневно снабжали пищу. Въ проводилъ время здѣсь „въ экстазѣ созерцанія чистой истины“ По камбоджской легендѣ. Livres sacrés, I, 102, ему прислуживали въ лѣсу словы.

¹⁶⁰) 300—500 спутниковъ—Majjh. nik. 51, 70; 191. Digha-nik I: III. Въ Чакаватти-суттѣ Готама называетъ себя „вождемъ сотенъ учениковъ“, а въ Магападана-суттѣ (Digh. nik. II), повидному, максимальное количество ихъ опредѣляется въ 1250 (въ одномъ и томъ же мѣстѣ); такъ и въ Majjh nik. 92.

¹⁶¹) Такъ странствующие ученики группируются вокругъ Моггаллана въ странѣ Вхагга: Majjh. nik. 15.

сходству характеровъ, темпераментовъ настроеній: такъ вольнолюбивые и вольнодумные чаббаджійцы постоянно фигурируютъ въ повѣствованіяхъ коллективно; но не менѣе объединенною оказывалась и братія строгаго типа. какъ, напримѣръ, тѣ анурудійцы, которыхъ Готама выставлялъ образцами людямъ и даже богамъ за ихъ полное единодушіе и совершенную братскую любовь, такъ что у нихъ «при разныхъ тѣлахъ была одна общая воля»¹⁶²). Наконецъ, нерѣдки были случаи странничества и пустынножительства въ маломъ сообществѣ, вдвоемъ, втроемъ. Знаменательно въ этомъ отношеніи предписаніе Готамы въ 17-й рѣчи Маджимы пикаи: если человѣкъ живетъ въ сообществѣ съ другимъ человѣкомъ и замѣчаетъ, что отъ такого сообщества его умственное прозрѣніе не возростаетъ, духъ не сосредоточивается, суетность не побѣждается, надежнаго покоя не получается, тогда такого сотоварища надо покинуть какъ можно скорѣе, днемъ-ли, ночью-ли, даже не простаясь съ нимъ. Если при такомъ внутреннемъ положеніи отъ сотоварища однако получается физическая и матеріальная помощь, то такого покинуть надо лишь по прошествіи нѣкотораго времени. Если, наоборотъ, матеріальная польза отъ сожитія совмѣстнаго мала, но замѣчается приростъ силъ духовныхъ, то съ подобнымъ товарищемъ должно прожить нѣкоторое время. Если же, наконецъ, сожительство оказывается хорошо обезпечивающимъ оба условія правильнаго существованія, и матеріальное, и духовное, «съ такимъ человѣкомъ не слѣдуетъ разставаться до тѣхъ поръ, пока не выгонять».

Сообщество, какъ видимъ, имѣло и хорошія, и опасныя стороны. Къ первымъ, помимо уже указанныхъ преимуществъ пребыванія съ надежными руководителями, принадлежала возможность духовной взаимопомощи, укрѣпленія другъ друга словомъ и дѣломъ, огражденіе отъ разслабленія и унынія, столь угнетавшихъ одинокихъ. Зато труднѣе было въ обществѣ, хотя бы и аскетическихъ сподвижниковъ, неукоснительно удерживаться въ непрестанномъ сосредоточеніи мысли и настроенія души: легче было отвлекаться отъ думъ и созерцаній, вслѣдствіе соприкосновенія съ волною мірской жизни, легче впадать въ празднаыя бесѣды, недоразумѣнія и ссоры другъ съ другомъ. въ соблазны со стороны. Мирясь съ этими

¹⁶²) Тамъ же, 31.

недостатками, какъ съ неизбежными въ большомъ сообществѣ. Готама непрерывно старался противодействовать имъ и, мы видѣли, — съ немалымъ успѣхомъ, такъ что, въ общемъ, за его ученикамъ и спутникамъ въ царствѣ установилась прочная репутація смиренныхъ, молчаливыхъ, чинныхъ, серьезныхъ иноковъ, хотя и далеко не столь ретивыхъ къ крайнимъ аскетическимъ подвигамъ, какъ аскеты брамаические или какъ «нагіе сыны Патапуты-Магавры».

Странничество и пустынножительство съ учителемъ во главѣ принимало такимъ образомъ характеръ въ значительной степени смягченный въ трудностяхъ. Необходимость ежедневнаго снабженія братіи пищею путемъ испрашиванія ея у мірянъ, если и позволяла селиться въ лѣсу или въ горахъ, то лишь неподалеку отъ жилья, или, выражаясь формулою, предписанною въ уставахъ: «не слишкомъ близко и не слишкомъ далеко отъ него». Источники даютъ намъ возможность прослѣдить съ большою точностью мѣста мѣнявшагося пребыванія Готамы и его спутниковъ, благодаря тому, что въ началѣ каждой сутты Пространнаго и Средняго Собраній, да и во многихъ другихъ текстахъ, передающихъ его рѣчи и бесѣды, почти всегда опредѣленно отмѣчено, гдѣ именно онъ были произнесены. Изъ этихъ очень цѣнныхъ топографическихъ указаній, нѣтъ провѣренныхъ археологическимъ путемъ, явствуетъ, что большая часть поученій была произнесена въ мѣстахъ осыдаго пребыванія Готамы, въ дождливую пору года. Главнымъ такимъ пунктомъ была обитель джетаванская, находившаяся близъ Саватти (Шравасты), въ паркѣ, подаренномъ Буддѣ и общинѣ его щедрымъ благотворителемъ Анатипиндикую (къ ней относятся 67 рѣчей изъ 150 въ Среднемъ Собраніи и нѣкоторыя въ Пространномъ). Какъ бы дополненіемъ къ этому центру дѣятельности являлась «Восточная Роцца», гдѣ благотворительница буддизма, «мать Мнгара» соорудила террасу для философскихъ и религіозныхъ бесѣдъ (упоминается 6 разъ въ Среднемъ Собраніи). Вторымъ центромъ была Раджагриха, гдѣ щедростью придворнаго врача Дживаки созданъ другой постоянный, комфортабельный пріютъ для Будды и чадъ его, обитель ведуванская (15 упоминаній въ Маджхима-никаѣ и многократныя въ Дякуй-никаѣ). Изъ сохранявшагося въ камбоджскомъ жизнеописаніи спискѣ мѣстъ, гдѣ проводилась васса (дождливая пора года), можно заключить, что изъ 45 сезоновъ осыдаго житія 21 былъ проведенъ

въ Джетаванѣ, 5 въ Мигараматѣ и 6 въ Ведуванѣ ¹⁶³). Въ кочевое время эти обитатели пустыли; но очень часто переселеніе не простиралось дальше ближайшихъ окрестностей ихъ. Въ тѣ времена для удаленія въ «пустыню» не требовалось большихъ передвиженій: стремительная быстрота роста подтропической флоры проявлялась всюду, гдѣ ей не противодействовало непрерывное трудовое сопротивленіе человѣка, и мы видимъ, что даже тотчасъ за окраинами такого крупнаго населеннаго пункта, какъ Весали, начиналась опушка того «Великаго Лѣса» (Магаваны), что тянулася къ сѣверу до подошвъ Гималаевъ ¹⁶⁴); такой же «великій лѣсъ» шелъ и отъ околлицъ Капилавасту ¹⁶⁵). Вотъ такія то преддверія пустыни и были излюбленными мѣстами пребыванія Готами и его духовной семьи въ кочевую пору, а если вѣрить камбоджскому расписанію, то иногда въ подобныхъ мѣстахъ проводилось даже и дождливое время: такъ 5-я васса состоялась будто бы въ весалийскомъ «Великомъ Лѣсу», 7-я — въ Таватимсѣ, въ «Раю Индры», на вершинѣ «Камня Голубого Лотоса». 8-я — въ лѣсу близъ города Тесакалы. 10-я — въ лѣсу каралаванскомъ, а 13-я — на горѣ Чалияпарватѣ. Здѣсь, стараніями почитателей, для отшельниковъ создавались скиты, «пустыньки», легенькія постройки, пригодныя для непривхотливой лѣтней жизни и часто ограничивавшіяся однимъ помостомъ да крышею, утвержденною на деревянныхъ столбахъ, — иѣчто въ родѣ платформы, покрытой сверху, открытой съ боковъ ¹⁶⁶). Такая «пустынька» имѣлась на окраинѣ весалийскаго лѣса ¹⁶⁷); другая — по близости Раджагрихи въ «Бамбуковомъ Паркѣ», у «мѣста кормежки бѣлокъ» ¹⁶⁸), третья — на полянѣ у Типоды ¹⁶⁹), а четвертая на особо любимой Буддою Грифовой Горѣ ¹⁷⁰). Такіе же лѣтніе скиты отмѣчены въ источникахъ у Косамби, въ «Саду Учрежденія» (то есть, отведенномъ для санги) ¹⁷¹), близъ Паланды въ манговомъ паркѣ Наварьянъ ¹⁷²), въ Митилѣ — въ фруктовомъ насажденіи Макадевы ¹⁷³), у Кусинари —

¹⁶³) Livres sacrés du Cambodge. I, pp. 101—103.

¹⁶⁴) Majjh. nik. 12. Livres sacrés du Cambodge, I, p. 102.

¹⁶⁵) Digh. nik. XX.

¹⁶⁶) Описаніе такой постройки въ Digh. nik. VI.

¹⁶⁷) Majjh. nik. 35; 36; 71; 105. ¹⁶⁸) Id. 24; 44.

¹⁶⁹) Id. 133. ¹⁷⁰) Id. 29; 74. Digh. nik. 16; 19 etc.

¹⁷¹) Majjh. nik. 48; 76; 128. ¹⁷²) Id. 56; Digh. nik. 11.

¹⁷³) Majjh. nik. 83.

въ рошѣ маллійцевъ ¹⁷⁴), близъ Бенареса—во владѣніи благотворительницы Кхемін ¹⁷⁵); наконецъ, на родинѣ Будды, въ странѣ шакьевъ, главнымъ мѣстомъ его лѣтняго пребыванія былъ «Садъ смоковницъ» подъ Капилавасту ¹⁷⁶). Когда же удалялись отъ городовъ, держались по близости сель и деревень ¹⁷⁷); но иногда уходили куда нибудь и подальше, въ глушь: на берегъ озера, на отмели Ганга, въ «Каменную Пустыню» у Налики, въ Косингамскій лѣсъ, въ Тростниковое Болото у Мидхуры ¹⁷⁸).

Время остановокъ во всѣхъ этихъ пунктахъ было, разумѣется, неопредѣленное и неравномѣрное: смотря по обстоятельствамъ, иногда задерживались на довольно продолжительный срокъ: иногда скоро снимались съ мѣста. Последнее случилось, повидимому, тогда, когда, по какимъ либо соображеніямъ, Готама свершалъ послѣдовательный обходъ опредѣленной мѣстности. Такъ упоминаются круговые обходы магадхскаго района и колійскаго ¹⁷⁹). Иногда же, и, кажется, частенько, бродили и безъ выработаннаго плана, просто изъ стороны въ сторону, «туда и сюда», какъ выражаются источники ¹⁸⁰). Вотъ какъ описываетъ Сумангала-Виласини это, такъ называвшееся «медленное странствіе». «Подъ нимъ надо разумѣть ежедневный переходъ въ деревню или въ городъ на іоджану или половину іоджаны разстоянія для сбора милостыни, чтобы доставить тѣмъ удовольствіе міру (мірянамъ). Такого рода странствія у Возвышеннаго распространялись на окружность то въ 900, то въ 600, то въ 300 іоджанъ. Если ему угодно было странствовать по широкому округу, онъ справлялъ сначала паварапу и выступалъ затѣмъ въ день луннаго преполовенія, окруженный великою толпою монаховъ. И тогда во всѣ стороны, на сотню миль, разносилась о томъ громкая молва; приходившіе (къ нему) могли сообщать о томъ другимъ... Возвышенный въ это время проводилъ въ деревняхъ и городахъ по одному дню, по два, по три; дружелюбно и благо-

¹⁷⁴) Id. 103; Digh. nik. 17.

¹⁷⁵) Majjh. nik. 94.

¹⁷⁶) Id. 14: 13: 33; 122; 142.

¹⁷⁷) Такъ у „браминскихъ деревьевъ“ въ краяхъ колійскихъ (М. № 57), магадхскихъ (D. № 21), косалійскихъ (М. № 41, 66, 68, 81, 95) и ангутаравскихъ (М. № 54, 66, 92).

¹⁷⁸) М. № 51, 34, 31, 32, 84.

¹⁷⁹) Digha nik. 5, 12, 13, 18.

¹⁸⁰) Такъ „въ странѣ Куру“, въ округахъ Вадехи и Косалы и Магадхи—Majjh. nik. 82, 91, 41, 60, 140.

склопно сносился съ народнымъ множествомъ и сообщеніемъ имъ ученія укрѣплялъ въ нихъ (надежду на) спасеніе, направленную къ ниббанѣ. Въ девять мѣсяцевъ заканчивалъ онъ такое странствіе. Если же въ теченіе дождливаго періода не успѣвали усовершенствоваться монахи въ успокоеніи и въ прозрѣніи (истины), тогда онъ отлагалъ празднованіе великой паварапы, укорачивалъ ее и справлялъ ее въ полнолуніе мѣсяца Каттики. Въ первый же день Маггасиры выступалъ въ путь, окруженный множествомъ монаховъ, и начиналъ странствіе въ предѣлахъ средняго обхода (въ 600 іоджанъ)... и оканчивалъ его въ восемь мѣсяцевъ. Если же и послѣ четырехмѣсячнаго дождливаго періода направляемая имъ къ обращенію существа не достигали все таки зрѣлаго пониманія, тогда, для доведенія такового до зрѣлости, онъ оставался еще на мѣсяць, на два, на три или на четыре на томъ же мѣстѣ, и лишь послѣ этого выступалъ въ путь въ сообществѣ множества монаховъ: и тогда уже странствовалъ въ предѣлахъ укороченнаго района (т. е. на пространствѣ 300 іоджанъ), оканчивая обходъ въ 7, 6, 5 мѣсяцевъ или въ 4» ¹⁸¹).

Въ общей сложности странствія Готамы и его спутниковъ распространялись преимущественно на царства магадхское и косальское и на соприкасавшіяся съ ними небольшія, независимыя области, самоуправлявшіяся на основаніи родового (клановаго) аристократическаго строя (къ числу такихъ принадлежали княжества шакьевъ, личчавійцевъ, малловъ кусинарскихъ). Эти мѣстности совпадаютъ съ нынѣшними округами Бихары и Удхи и части Непала. Здѣсь сосредоточивалась личная дѣятельность Готамы и его сотрудниковъ; здѣсь же изъ всей Индіи, его миссіонерскіе труды достигли наиболѣе быстрыхъ и широкихъ успѣховъ. Наивное, но именно поэтому внушающее довѣріе, свидѣтельство объ этомъ можно почерпнуть въ словахъ Ананды, который, уговаривая учителя не умирать «въ какомъ то глухомъ поселкѣ, среди джунгль». указывалъ ему, въ качествѣ подобающихъ для кончины мѣсть, «больше города, такіе, какъ Чампа, Раджагаха. Саватти, Сакета, Босамби и Бенаресъ, гдѣ найдется много зажиточной знати и браммановъ и домовладыкъ, увѣровавшихъ въ Тататату, и которые должнымъ образомъ воздадутъ почести остан-

¹⁸¹) Sumāngala-Vilāsini, I, pp. 239—242; переводъ у Dutoit. *Leben Buddha's*, 216—220.

камъ его» ¹⁸²⁾. Наоборотъ, царства и княжества Западной Индіи рѣдко посѣщались буддистами перваго поколѣнія, и тамъ ихъ пропаганда была слабѣе по усиліямъ, бѣднѣе по результатамъ, потому, надо думать, что именно эти мѣста, въ отличіе отъ прежде названныхъ, были исконными очагами ведической, браманической культуры, борьба съ которою среди этихъ оплотовъ старыхъ вѣрованій и бытовыхъ преданій оказывалась непосильною для новаго ученія ¹⁸³⁾.

Цѣль перемѣщеній Готама древнимъ текстомъ опредѣляется слѣдующимъ образомъ: «онъ странствовалъ не изъ за полученія одежды или иныхъ даровъ; онъ думалъ: «неправедные, необращенные, престарѣлые, больные—когда то они дойдутъ до Совершеннаго? когда то увидятъ его? Если же я (самъ) предприиму странствіе, великое количество людей получить возможность узрѣть Совершеннаго; и тогда у однихъ успокоятся сердца, другіе выразятъ свое благоговѣніе принесеніемъ вѣнковъ и ароматовъ, третьи стануть подавать пищу въ милостыню, а еще иные покинутъ ложную вѣру и стануть правовѣрными. И послужатъ это имъ во спасеніе и благословеніе на долгое время». Итакъ странствія свои совершалъ онъ изъ состраданія къ міру» ¹⁸⁴⁾. Едва ли мы ошибемся, если предположимъ, что, помимо указанной, еще и другую цѣль имѣлъ при этомъ Готама, а именно: по отношенію къ ученикамъ иномѣстнымъ, не всегда съ нимъ бывшимъ,—навѣстить ихъ, опросить ихъ о ходѣ духовнаго роста и о вѣшнихъ условіяхъ жизни, укрѣпить и наставить ихъ на дальнѣйшее развитіе; по отношенію же къ ученикамъ, сопровождавшимъ его,—дать имъ возможность, не разставаясь съ нимъ, извѣдать труды странническаго быта, ввести до нѣкоторой степени и ихъ въ пустынножителство, хотя бы и съ пониженными относительно его требованіями. Посѣщеніе новыхъ мѣстъ открывало новыя области для миссіонерской дѣятельности; навѣщеніе мѣстностей, уже знакомыхъ, открывало поприще для дѣятельности контролирующей и вспомогательной примѣнительно къ отдѣльнымъ лицамъ и къ цѣлымъ общинамъ, равнѣ образо-

¹⁸²⁾ Mahāparinibbāna-sutta, V. 41.

¹⁸³⁾ Ольденбергъ, Buddha, 163, который считаетъ главный районъ буддійскихъ странствій равнымъ, приблизительно, разстоянію между Берлиномъ и Вѣною.

¹⁸⁴⁾ Sumāngala-Vilāsini, l. c. Dutoit, 220.

навшимися, но часто страдавшимъ неустойчивомъ или разстройствомъ организаціи и дисциплины. Миссіонерскіе и пастырскіе труды самого Готама и его уже опытныхъ, компетентныхъ помощниковъ, такихъ опоръ его, какъ Сарипутта, Моггалланъ, Апанда, Кассапа, Ревата или Каччана, труды, свершавшіеся на глазахъ сонма учениковъ, сопровождавшихъ вождя, становились живою школою предстоявшихъ и имъ, со временемъ, подобныхъ же трудовъ. Наконецъ, подъ надежнымъ дозоромъ верховнаго учителя само общеніе съ мірянами во время ихъ посѣщеній для бесѣдъ или во время трапезъ братіи у нихъ утрачивало въ значительной степени свои опасныя, соблазнительныя стороны, сохраняя въ силѣ условія полезныя. Все это, конечно, требовало неутомимой энергіи пропагандиста среди «внѣшнихъ», неусыпной бдительности пастыря среди уже собраннаго стада духовнаго, хладнокровно разсчетливой организаторской способности, наконецъ, настойчивости и тактичности въ примѣненіи авторитета и вытекавшей изъ него власти. Но этими качествами Готама былъ одаренъ въ высокой степени, а какъ именно онъ ими пользовался,—съ этимъ мы уже имѣли не разъ случай ознакомиться.

17.

Свиданіе Будды съ родными; ихъ обращеніе. — Измѣна Девадатты. — Гибель шакьевъ.

Ознакомившись съ устройствомъ и бытомъ буддійской общины, санги, и возвращаясь, послѣ долгаго перерыва, къ продолженію изложенія жизни и легенды ея основателя и руководителя, напомнимъ о томъ, что насколько эта жизнь за многіе годы отъ «просвѣтлѣнія» Будды до его кончины была богата миссіонерскими и организаторскими трудами, настолько же она была бѣдна какими-либо внѣшними выдающимися событиями, нарушавшими ея спокойное, монотонное теченіе. Надо думать, что отчасти по этой причинѣ біографическіе и легендарные источники оставляютъ насъ почти въ полномъ невѣдѣніи о томъ, какъ протекала жизнь Будды за цѣлый 23-лѣтній періодъ, начиная отъ 21-го года, считая съ «ночи просвѣтлѣнія»,—до 44-го, то-есть до 79-го, предпоследняго года его жизни. Единственными достопримѣчательными событиями, помимо относящихся къ внутренней жизни общины, за 45-лѣтній

периодъ учительства Готама, о которыхъ сохранились воспоминанія въ источникахъ,—оказываются только посѣщеніе имъ своей родины, обращеніе его родственниковъ въ новую вѣру, бунтъ противъ него Девадатты, да гибель сродичей Готама, шакьевъ. Ознакомимся же съ этими событіями.

Если вѣрить легендамъ, отецъ мудреца съ самаго момента его ухода изъ дома не переставалъ разузнавать о его мѣсто-пребываніи и поддерживать сношенія съ нимъ ¹⁾. Первыми посланцами Суддходаны были Шукра и Ангирасъ, безуспѣшно старавшіеся вернуть царственнаго бѣглеца къ прежней жизни тотчасъ же послѣ его удаленія изъ дворца ²⁾. Во время аскетическихъ подвиговъ его въ урувельскомъ лѣсу тайные сослужащая будто бы ежедневно извѣщали стараго раджу о положеніи его сына, пугая иногда вѣстими о чрезмѣрныхъ лишенияхъ, которымъ подвергалъ себя слишкомъ ретивый отшельникъ ³⁾. Когда же, по окончаніи аскетическихъ опытовъ, Готама выступилъ на проповѣдническое поприще, вѣсть о его блестящихъ успѣхахъ не замедлила, конечно, проникнуть и на его родину, и тогда Суддходана счелъ своевременнымъ возобновить попытки привлечь къ себѣ сына. Девять разъ отправлялъ онъ посланныхъ въ Раджагриху звать его въ Капилавасту повидаться съ родными, но каждый разъ послы, увлеченные вѣщами рѣчами Будды, вступали въ число учениковъ его и забывали о своей миссиіи или же не рѣшались выполнить ее ⁴⁾. Тогда отправлено было дило особенно надежное, нѣкій Кала-Удайи («Черный Удаи»), бывший въ дни дѣтства и отрочества сверстникомъ и другомъ царевича. Онъ прибылъ въ Раджагриху по окончаніи первой вассы, проведенной Готамою въ Писпатагѣ, мѣсяцевъ черезъ пять послѣ оставленія Бенареса новымъ проповѣдникомъ. Увлечательною поэтическою пмровизаціей («въ 60 стансахъ») старался Удаи склонить бывшаго друга къ пріятному путешествію, въ весеннюю пору, на родину, для свиданія съ тоскующими по отсутствующему родными. Готама, наконецъ, далъ согласіе и со множествомъ новообращенныхъ ⁵⁾ пустился въ путь, медленнымъ ходомъ, съ расчетомъ пройти въ два мѣсяца ше-

¹⁾ Bigandet, ch. 8, p. 156—7.

²⁾ Fo-sho-ling-tsan-king. II, 9, 665 sqq.

³⁾ Mahāvastu. II, 207—209.

⁴⁾ Bigandet, ch. 8, p. 158.

⁵⁾ Съ 1250 по Schiefner, 262; другія легенды доводятъ это число до вѣтъшаго, въ 20000.

стидесяти-милльное разстояніе, отдѣлявшее Раджагриху отъ Капилавасту.

Легенды, пространно описывающія это путешествіе и послѣдующую встрѣчу Готама съ родными ⁶⁾, сплели вокругъ этого историческаго факта пышный вѣнокъ изъ фантастическихъ прикракъ. Здѣсь описывается, папримѣръ, какъ Удаи чудеснымъ образомъ переносится въ Капилавасту, сообщаетъ Суддходанѣ радостную вѣсть о начавшемся путешествіи его сына и ежедневно, при помощи воздушныхъ перелетовъ, приноситъ Готамѣ чапу съ пищею съ царскаго стола. Въ столицѣ тѣмъ временемъ готовятся къ торжественному приему путниковъ, отводятъ имъ для пребыванія ниргородовую рощу близъ города, а въ день прибытія гостей народъ бѣжитъ на встрѣчу, дѣти, дѣвцы и юшоши—впереди, съ букетами цвѣтовъ. Однако слержанное спокойствіе, съ которымъ Готама относится къ этимъ проявленіямъ почтенія, показалось оскорбительнымъ для «гордыхъ по своей природѣ и закоснѣлыхъ въ надменности» шакьевъ: «за что ему, младшему сравнительно съ нами, станемъ кланяться мы, старшіе?» роптали они. да и самъ Суддходана, радуясь свиданію съ сыномъ, «не желалъ имѣть никакого дѣла съ его монахами» ⁷⁾. Ясно было, что приемъ и почести относились въ лучшемъ смыслѣ только къ получившему извѣстность сродичу и соотечественнику, а не къ проповѣднику какого то новаго ученія. Готама же, наоборотъ, интересовался происходившимъ исключительно въ связи съ задачею своей духовной миссіи. Не желая парушать сыновній долгъ почтенія къ отцу, онъ еще болѣе опасался подорвать въ ученикахъ и въ народѣ свой авторитетъ духовнаго вождя, выразителя верховной истины, починомъ въ проявленіи уваженія къ еще необращенному въ здравое ученіе; и потому, вмѣсто того, чтобы первому приблизиться съ поклономъ къ отцу и роднымъ, онъ, говоря легенды, предпочелъ сломить ихъ гордость проявленіемъ своего достоинства: онъ будто бы приподнялся на воздухъ на глазахъ у всѣхъ, и это

⁶⁾ Nidānakathā, p. 121 sqq.; бирмавская версія у Бигавдета, ch. 8, p. 160—174; сингалезская у Sp. Hardy, 207 sqq.; камбоджская въ Livre du roi charitable Vesander, ed. Leclère. Paris, 1902, и въ Livres sacrés du Cambodge. I, 72 ss.; северная версія въ Abhimishkramana-sutra (Romantic Legend), ch. 52 sqq. pp. 349 sqq. (Beal); Mahāvastu, II, 231—234; III. 90 sqq. тибетскія—Rockhill, 51 sq.; Schiefner, 261 f.

⁷⁾ Nidānakathā, p. 124.

чудо настолько поразило присутствующих, что первымъ старый раджа, а за нимъ вслѣдъ и всѣ шакьи, «до единого», почтительно преклонились передъ нимъ. Однако и послѣ этого ни одинъ изъ «гордецовъ» не догадался пригласить его къ себѣ на трапезу *); промолчалъ будто бы даже отецъ, и такимъ образомъ новому пророку пришлось провести первую ночь на рогнѣ въ рощѣ, подъ сткрытымъ небомъ. Но это обстоятельство Готама использовалъ для вящаго успѣха своего дѣла: поутру, онъ, царскій сынъ, паряду со своею худою братіей, пошелъ смиренно, съ чашею нищаго въ рукѣ, за списаціемъ пропитанія по улицамъ столицы своего бывшего княжества. Невиданное зрѣлище немедленно привлекло къ себѣ всеобщее вниманіе: «окна вторыхъ и третьихъ этажей въ домахъ стремительно растворялись и зрители замирали въ удивленіи отъ совершавшагося предъ ними». Особенно смутилась покинутая жена подвижника, Яшодхара, и поспѣшила сообщить тестю о происходившемъ. Страшно взволновался старецъ; «подбирая долгополую одежду», побѣждалъ онъ къ сыну и молилъ его не срамить нищенствомъ старый, славный родъ. «Или у насъ не найдется пищи для тебя и монаховъ? или забылъ ты, что мы происходимъ отъ царскаго рода Великаго Избранника, Мага-Сумматы, перваго царя на землѣ? и кто же когда-либо нищенствовалъ изъ вождей нашихъ!..» — «Преемство отъ царей», спокойно отвѣтствовалъ Готама, «это — твое преемство, о царь; мое же преемство идетъ отъ буддъ, отъ Дипанкары и Конданьи и такъ далѣе, до Кассапы; будды же всѣ испрашивали себѣ нищенски пропитаніе и жили подаяніемъ». И остановившись среди улицы, возгласилъ:

„Прочь, прочь, земная еуста!
 Да будетъ ваша жизнь свята!
 Кто въ добродѣтель облеченъ,
 Во всѣхъ мірахъ въ блаженствѣ савъ.“

А затѣмъ сталъ пояснять эту мысль притчею въ формѣ джатаки, и пока говорилъ, отецъ его сподобился достигнуть второй степени святости (анагами) и, будто бы, поспѣшилъ издать указъ, разрѣшающій изъ каждой семьи шакьевъ

* Id. p. 125—6. Livres sacrés du Camb. I, 75—78. По тибетскому сказанію, Rockhill, 52. упорство Суддоханы продлилось нѣсколько дней и было сломлено только видѣніемъ всѣхъ боговъ, чествующихъ его сына.

одному желающему вступать въ сангу ⁹⁾; по другому же варианту этотъ приказъ состоялся по рѣшенію самихъ шакьевъ, и притомъ въ формѣ обязательной ¹⁰⁾, послѣдствіемъ чего было зачисленіе въ буддійскую общину сразу до полутысячи чело-
вѣкъ.

Первымъ «обратившимся» былъ, будто бы, дядя Готама Суклодана ¹¹⁾; но еще большее впечатлѣніе произвело принятіе монашества шестью юношами изъ царственнаго дома: сыномъ Суклоданы Бадрикою, братомъ Яшодхары Девадаттою, Райваттою, Аниррудою, Анандою, двоюроднымъ братомъ Готамы, и младшимъ, роднымъ его братомъ Нандою ¹²⁾. Надо думать, что эти принцы приняли иночество просто подъ вліяніемъ общей вспышки энтузіазма къ буддійской проповѣди, и притомъ, по крайней мѣрѣ Нанда и Девадатта, не безъ колебаній и даже съ попытками вернуться въ міръ; легенда же разработала исторію ихъ обращенія въ сложную, затѣйливую повѣсть. Приписавши старику Суддходанѣ желаніе отказаться отъ княженія, она изображаетъ Нанду, Бадрику и Девадатту частію предназначеннымъ, а частію самовольными претендентами на унаслѣдованіе власти. Наиболѣе честолюбивымъ оказался Девадатта, наиболѣе правомочнымъ Нанда, младшій сынъ стараго раджи, или же Бадрика, сынъ Суклоданы. Черезъ два-три дня послѣ прибытія Готамы назначено было торжество совершеннолѣтія Нанды, коронованіе его и свадьба. Но Готама рѣшилъ, во что бы то ни стало, добиться его обращенія. Неоднократно заводилъ онъ рѣчь объ этомъ, но каждый разъ встрѣчалъ отпоръ, главнымъ образомъ вслѣдствіе пылкой любви юноши къ красавицѣ Сундари. Однажды, когда онъ стоялъ съ нею у окна, Готама вошелъ въ домъ, и молча, сѣлъ у входа. Нанда предложилъ ему въ угощеніе чашу съ медомъ и рисомъ; Готама отказался и вышелъ на улицу, а Нанда, съ чашею въ рукахъ, послѣдовалъ за нимъ. чтобы отнести угощеніе къ мѣсту отдохновенія праведника. Народъ, видя это,

⁹⁾ Abh. kram. sutra, ch. 53.

¹⁰⁾ Rockhill, 53; по Mahāvastu, III, 175—6, рѣшено было поступать въ сангу по жребію.

¹¹⁾ Rockhill, 52.

¹²⁾ Вирманская біографія Bigandet, ch. 8, p. 172, называетъ принцевъ Bagonkimila, Baddya, Ananda, Devadat; камбоджская, Livres sacrés, I, 79,—Photti, Anuruth, Anot, Phoka, Koempila, Tévatat; по тибетской, Rockhill 54,—Bhadrika, Raivata. Anuruddha, Devadatta.

заговорилъ о томъ, что и Нанда сталъ нищимъ монахомъ. Готама же проповѣдью о ничтожествѣ тѣлесныхъ наслажденій, наконецъ, удалось сломить упорство юноши. Его поспѣшили тутъ же обрить, въ знакъ принятія иноческаго чина. Но быстро вернулось къ нему влеченіе къ міру; онъ не разъ пытался бѣжать домой, но Готама всегда успѣвалъ помѣшать бѣгству и, наконецъ, изцѣдилъ его отъ любви къ Сундари казуистическимъ пріемомъ, рассказаннымъ нами выше, а именно обѣщаніемъ, за отказъ отъ земной красавицы, предоставить ему обладаніе несравненно прекраснѣйшимъ богинями въ иномъ мірѣ ¹³⁾. Примѣромъ прищевъ Аниррудды и Ананды ¹⁴⁾ склонены были къ принятію иночества Бадрика и Девадатта, послѣдній противъ воли (быть можетъ, въ сплу жребія, на него павшаго по закону о принудительномъ вступленіи въ сангу) и съ затаеннымъ замысломъ добиться власти, если не въ мірской средѣ, то въ духовной ¹⁵⁾. Какъ бы то ни было, вступленіе въ иночество сразу такой блестящей группы княжичей не могло не повліять на окружающихъ и вызвало широкое подражаніе. Готама же, чтобы смирить еще не вымершую въ новообращенныхъ аристократическую надменность и чтобы показать ничтожество знатности въ монашеской средѣ, распорядился, прежде, чѣмъ этихъ князей, постричь изъ цырюльника, Упали, одновременно съ ними обратившагося: такимъ образомъ гордымъ князьямъ пришлось поклониться до земли смиренному труженнику, ставшему хотя бы на мигъ старшимъ по духовному чину сравнительно съ ними ¹⁶⁾.

Отзывчивыми къ проповѣди дхаммы оказались и женщины княжескаго дома и придворныя дамы. Ниданаката увѣряетъ, будто всѣ онѣ выразили послушаніе Благословенному, кромѣ жены его Яшодхары ¹⁷⁾. Примѣръ подала тетка Готамы и его воспитательница Магапраджapati ¹⁸⁾, первая же затѣмъ воз-

¹³⁾ Abb. kr. s., ch. 56—57, pp. 369—377. Sp. Hardy, Manual, pp. 205—6. Bigandet, ch. 8, pp. 168—170; Schiefner, 265.

¹⁴⁾ Исторія Аванды подробно изложена въ послѣднихъ (58—60-й) главахъ Абхишишкрамана-сутры; ср. Rockhill, 57—68. Онъ былъ сыномъ Амритоданы, брата Суддходаны.

¹⁵⁾ Rockhill, 53—54.

¹⁶⁾ Тѣ же источники и Mahāvastu, III, 179—182.

¹⁷⁾ Nidānakāthā, 127.

¹⁸⁾ Bigandet, ch. 8, p. 167; Livres sacrés du Camb., I, 78, Rockhill, 57; Mahāvastu, III, 256—7.

будившая и вопросъ объ учрежденіи женскаго иночества и своею настойчивостью заставившая Будду, хотя и противъ воли, исполнить ея желаніе ¹⁹⁾). Тѣ сказанія, которыя приписываютъ Готамѣ троественство, упоминають о немедленномъ обращеніи его второй жены Гоши и третьей, Мрихаджи ²⁰⁾). Одна мать Рахулы. Яшодхара, упорно вела себя уклончиво: съ новою сплюю вспыхнула въ ней любовь къ мужу и вновь засвѣтилась въ ней надежда вернуть его. Не вышла она на встрѣчу ему и ждала, не зайдетъ ли онъ самъ къ ней? Онъ и пришелъ, но не одинъ, а съ отцомъ и со своими любимцами, Сарипуттою и Моггалланомъ. И только что вступилъ онъ въ ея комнату, она бросилась на колѣни передъ нимъ и прильнула челомъ къ ногамъ его: а старикъ Суддходана тѣмъ временемъ рассказывалъ, какъ съ того самаго дня, когда Яшодхара узнала о томъ, что супругъ ея облекся въ желтую монашескую рясу, и она не захотѣла носить иного платья, смѣнила роскошное ложе на убогій, жесткій одръ и ограничила свое питаніе скуднымъ приемомъ простѣйшей пищи, разъ въ день. Похвалялъ мудрецъ поведеніе жены и рассказаль назидательную джатаку о прежнемъ подвижническомъ усердіи Яшодхары ²¹⁾). Но тенденціозная повѣсть не привела къ рѣшительному шагу: Яшодхара все еще надѣялась на поворотъ въ сторону мірскаго счастья ²²⁾). Чтобы разжалобить мужа, она подослала къ нему 6-лѣтняго Рахулу и подучила его слѣдовать по улицамъ за отцомъ, повторяя слова: «выдай мнѣ мое наслѣдство, аскетъ!» Готама же на это будто бы замѣтилъ: «онъ проситъ меня даровать ему вещи гнущія и малощныя, я же дамъ ему нѣчто драгоцѣннѣйшее и болѣе прочное», и, ко всеобщему удивленію, повелѣлъ Сарипуттѣ

¹⁹⁾ См. выше, II, 529 сл. и *Cullav.* X, 1—2; Bigandet, ch. 9, p. 194—5. Rockhill, 58—62; Schiefner, 267—8.

²⁰⁾ Rockhill, 57.

²¹⁾ *Nidānak.*, 127—8; Bigandet, ch. 8, p. 168: отступленія отъ этого разсказа въ *Abh. kr. s.*, ch. 55.

²²⁾ По тибетской легендѣ (Rockhill, 56) она будто бы прибѣгла для этого даже къ помощи чаръ: добыла откуда то волшебное зелье и послала его мужу чрезъ Рахулу; но отецъ заставилъ мальчика выпить зелье, и оно, вмѣсто привлеченія мужа къ женѣ, привлекло сына къ отцу: онъ сталъ послушникомъ-монахомъ. По другой тибетской версіи легенды, Schiefner, 265, въ примѣненіи чаръ участвовали и другія жены Готамы съ иными еще жепщинами. Ср. *Mahāvastu*, III, 271—2.

принять мальчика, несмотря на его ранній возраст, въ сангу, въ качествѣ послушника ²³).

Событіе это повергло раджу Суддходану въ неутѣшное горе, такъ какъ постриженіе внука вырвало у старика послѣдняго наслѣдника княжеской власти. Въ утѣшеніе отцу и по просьбѣ его, Готама ввелъ въ свой уставъ воспрещеніе принимать въ монахи юношей безъ согласія ихъ родителей ²⁴), но Рахулу все такъ не вернулъ обратно: онъ такъ и выросъ въ монастырѣ и сталъ впоследствии однимъ изъ старѣйшинъ санги, имя коего нерѣдко фигурируетъ въ памятникахъ буддйской словесности; къ нему, между прочимъ, относятся поученія, извѣстныя подъ именемъ «Вопрошенія Рахулы», рекомендуемая, въ качествѣ каноническаго произведенія, царемъ Ашокою для всеобщаго пользованія правовѣрнымъ ²⁵). Яшодхара же, доведенная до отчаянія и чуть не до самоубійства ²⁶) утратою и сына, была, наконецъ, образумлена проповѣдью Сарипутты, признала истину дхаммы, а нѣсколько позднѣе, вмѣстѣ съ Праджапати и другими знатными женщинами, приняла иноческій чинъ ²⁷).

Этимъ успѣхами закончилось пребываніе Готамы на роднѣ ^{27a}). Укрѣпивши наставленіями новообращенныхъ и

²³) Mahāvagga, I. 54. Nidānakāthā, 128 -9. Sp. Hardy, 212. Livres sacrés du Camb. I, 79. Rockhill, 56. По Магавасту, III, 256—271, шакли запретили обнаруживать, что Рахула—сынъ Готамы, но Яшодхара открыла тайну сыну, который, почувствовавши особую нѣжность къ отцу, просилъ его о постриженіи въ монахи.

²⁴) Mahāvagga, I. c. Abh. kr. s. ch. 55, p. 365. Sp. Hardy, 212.

²⁵) Байратскій эдиктъ Ашоки; ср. Majjh. nīk. 61, 62.

²⁶) Schiefner, 265; ее спасъ самъ Готама, когда она хотѣла сброситься съ кровли дворца.

²⁷) Schiefner, 267—8; Rockhill, 62 и другіе источники.

^{27a}) Исторія пребыванія Будды въ Капилавасту и обращенія родственниковъ обильно представлена въ буддйскомъ искусствѣ. Вотъ главныя сцены, сюда относящіяся: Удаи. уговаривающій Будду свѣдѣться съ родными: Foucher. L'art gréobouddhique du Gandhāra, fig. 231a; Будда подымается надъ землею, чтобы ясновидѣть шакьямъ — fig. 232a; Суддходана преклоняется предъ нимъ—fig. 231b; тотъ же сюжетъ въ турфанской росписи у Grünwedel. Altbudd. Kultstätte im Turkistan, S. 80. Приемъ Будды шакьями. Foucher. L'art gr. boudd., fig. 232. Яшодхара подсылаетъ Рахулу просить у отца части въ наслѣдствѣ—на рельефахъ въ Амаравати: Fergusson. Tree and Serpent Worship. Pl. LIX, 2 и Burgess. The Buddhist Stūpas of Amarāvati and Jaggayyapeta. Lond. 1987. Pl. XLII, 5. Рахула у отца: Foucher, fig. 231 d. Принятіе Рахулы въ сангу:

захвативши съ собою юнаго Рахулу, онъ отбыль въ Раджагриху ²⁸). Желая дополнить эффектъ обращенія родныхъ, позднѣйшая легенда вспомнила и о матери Будды, Майѣ, полагая, что было бы зазорно ее одну оставить въ числѣ неувѣровавшихъ. Смерть Майи задолго до выступленія ея сына на путь проповѣди не составила непреодолимаго препятствія для смѣлой индусской фантазіи: чтобы поправить дѣло, возникла легенда о визитѣ Будды на небо 33 боговъ для оглашенія тамъ, въ теченіе цѣлыхъ трехъ мѣсяцевъ, своей матери, слѣдствіемъ чего было обращеніе не ея только, но и «безчисленнаго количества» различныхъ божественныхъ существъ ²⁹). Добавленіе это, несомнѣнно, довольно поздняго происхожденія, такъ какъ матеріаломъ для проповѣди на небѣ оно избираетъ какъ разъ позднѣйшую часть буддійскаго канона, Абхидхамму, и, можетъ быть, даже сама легенда сложена была не безъ тенденціознаго намѣренія возвеличить значеніе этой третьей, философской части свода священныхъ книгъ ³⁰). Какъ бы то ни было, эпизодъ принадлежитъ къ числу наиболѣе фантастически обставленныхъ въ ряду буддійскихъ повѣстей. Буддѣ приписывается примѣненіе на этотъ срокъ способности одновременнаго пребыванія въ двухъ личностяхъ, изъ коихъ одна, «въ видѣ сходнаго съ Буддою подобія», по выраженію текста проповѣдывала Абхидхамму на землѣ, а другая—на небѣ ³¹). Калѣе, подробно, вычурно-чудесными чертами описаны восхожденіе Будды на небо и въ особенности обратное его нисхо-

Altbudd. Kultstätte, 201. Ср. 80. Очень подробно разработана исторія Нанды на великолѣпномъ рельефѣ изъ Хидды: туалетъ невесты Нанды; рядомъ Нанда предлагаетъ Буддѣ чашу съ пищею: Foucher, fig. 234; ср. fig. 235; тотъ же сюжетъ въ Амаравати—Burgess, Pl. XLI, 5. Постриженіе Нанды—на трехъ рельефахъ. Foucher. fig. 236, 237, 238a. Попытка бѣгства Нанды. fig. 238 b.

²⁸) Nidānak. 129—130. Schiefner, l. c.

²⁹) Bigandet, ch. 10. p. 207. Ср. Hardy, 309. Livres sacrés du Cambodge, I. 97. Schiefner, 272—3. Проповѣдь Майѣ, можетъ быть, изображена на одной изъ турфанскихъ стѣнныхъ росписей: Altbudd. Kultstätte, 201. Проповѣдь 33 богамъ была изображена въ сикрійской ступѣ: Foucher. fig. 243.

³⁰) По крайней мѣрѣ такое впечатлѣніе производитъ перечисленіе по этому поводу состава Абхидхаммы въ наиболѣе пространномъ изъ вариантовъ этого эпизода, въ камбоджскомъ: Livres sacrés du Camb. I. 96—97.

³¹) Id. ibid., l. c.; Bigandet, l. c.

ждение на землю ^{31a}). рекогносцировка въ міръ 33 боговъ Моггаллана, посланнаго братіей развѣдать, куда дѣвался подлиный учитель, и торжественная встрѣча послѣдняго царями, народомъ и «Магдалиною буддизма», монахиней Утпалаварною, о чемъ мы уже говорили раньше ³²). Но важнѣе этихъ сказочныхъ деталей затерянное среди нихъ, тенденціозное, противъ духовнаго уравненія женщинъ съ мужчинами направленное, замѣчаніе сингалезскаго сказанія, будто мать Будды, ради коей произошли всѣ эти чрезвычайныя событія и которая достигла полноты святости, была въ тотъ моментъ, когда Будда предпринялъ посвятить ее въ глубины Абхидхаммы, уже не женщиною, а мужчиною, такъ какъ возродилась она на небесахъ не въ видѣ богини, а въ видѣ бога «Дэва Матру» ³³).

Въ дальнѣйшемъ ходѣ отрывочныхъ разсказовъ біографическаго свойства мы узнаемъ лишь очень цемное о послѣдующихъ сношеніяхъ Будды съ его родными. Упоминается только о томъ, что, когда отецъ его впалъ въ предсмертную болѣзнь, Готама, «силою плодовъ (духовнаго своего подвига), собранныхъ во время 19-дневнаго пребыванія подъ деревомъ Бодхи», и при благоговѣйномъ содѣйствіи избранныхъ учениковъ (Нанды, Ананды, Сарипутты и Моггаллана), молившихся объ исцѣленіи больного «силою достоинствъ, приобретенныхъ у ногъ Будды», достигъ немедленнаго прекращенія страданій 97-лѣтняго старца, а затѣмъ «изложилъ ему законъ памяненія всего сущаго и преподавалъ ему много превосходныхъ наставленій», послѣ чего Суддходана, «въ совершенномъ смиреніи, узрѣлъ предъ собою истинное состояніе ниббаны», провелъ нѣсколько дней въ блаженномъ настроеніи духа, и, наконецъ, испросивши у всѣхъ прошеніе, простившись съ близкими и почтительно преклонившись предъ сыномъ, тихо скончался. Будда же, омывши тѣло его и возложивши его на по-

^{31a}) Сцена сошествія съ небесъ особенно обильно представлена: такъ—въ Бархутѣ. *Sushigham. Stāpa of Bharhut. Pl. XVII*: въ Савчи — *Fergusson. Tree a. Serp. Worsh. Pl. XXVII*, 3; въ гандхарскихъ рельефахъ—*Foucher. L'art gr.-boudh., fig. 264, 265* и въ миниатюрахъ—*Iconographie bouddhique*, p. 157 и fig. 29—30. Пуэв-тсангъ, В. IV. Vol. I. p. p. 202—3, *Beal*, описываетъ лѣстницы, возвыгнутыя на мѣстѣ, гдѣ Будда сходилъ, будто бы по лѣстницамъ, съ неба; тутъ же были статуи Будды и боговъ, его провожавшихъ, Брамъ и Шакръ: ср. *Fa-Hien*, ch. 17.

³²) См. выше: II, 553 и *Bigandet. ch. 10; Livres sacrés. 98 ss.*

³³) *Sp. Hardy*, 309.

хорошими костеръ и лично выполнивши «почтенный и благоговѣнный долгъ возжженія его», въ противоположность всеобщимъ слезамъ и стомамъ, безстрастно произнесъ проповѣдь о неизбежности перемѣнъ, о неотвратимости всемірнаго закона смерти и о бесполезности скорби по умершимъ ³⁴⁾.

Въ отличіе отъ этихъ краткихъ разсказовъ, исторія Девадатты и его предательства представлена въ буддійской словесности чрезвычайно обильно. Постепенно къ мрачной личности Девадатты приурочили чуть не всѣ раздоры, нестроенія и дурныя дѣянія, имѣвшія мѣсто въ сангѣ, и такимъ образомъ самоувѣреннаго честолюбца преобразили въ демоническое воплощеніе неисправимаго и непримиримаго зла, созлавши тѣмъ самымъ изъ него эффектную противоположность кротости и великодушія Будды. Въ такой позднѣйшей концепціи Девадатта изображается уже изначала предопредѣленнымъ къ злодѣянιάмъ и къ гибели за нихъ. Многочисленные джатаки старались использовать этотъ благодарный драматическій сюжетъ, повѣствуя о преступленіяхъ Девадатты, въ его прежнихъ существованіяхъ ³⁵⁾. Другія легенды отмѣчаютъ его злонамѣренность уже въ ранніе годы сверстничества съ Готамою. Для выясненія исторической личности буддійскаго героя за эти послѣднія, бѣгло набросанныя черты, конечно, важнѣе пространнѣхъ, сказочныхъ повѣствованій. Мы видимъ, что между двоюродными братьями (Девадатта былъ сыномъ того дяди его, Супрабудды, который сталъ впоследствии его тестемъ) еще въ юности установились соперническія отношенія (напомнимъ состязаніе на турнирѣ); были, можетъ быть, поводы и къ болѣе серьезному разладу въ послѣдующую, уже семейную пору жизни Готамы ³⁶⁾. Девадатта не былъ лишенъ ни ума, ни тѣлесныхъ, атлетическихъ достоинствъ, но его злымъ гоніемъ было непомѣрное честолюбіе, не терпѣвшее превосходства другихъ. Уходъ Готамы въ паббаджу, очистивши Девадаттѣ путь къ княженію, не устранилъ однако ближайшихъ претендентовъ на унаслѣдованіе власти (Баддію (Бхадрику) и Рахулу), и, быть можетъ, сознаніе невозможности добиться высшаго на аренѣ свѣтскихъ успѣховъ и побудило его,

³⁴⁾ Bigandet ch. 9, pp. 192—4, гдѣ это событіе отнесено къ 5 й вѣссы.

³⁵⁾ Джатаки (палійскаго сборника) 20, 21, 58, 72, 73, 113, 122, 142, 143, 174, 194, 206, 208, 210, 220, 222, 358 и т. д.; ср. Mahāvastu. I, 128—132.

³⁶⁾ Тибетская легенда, Rockhill, 83, упоминаетъ о попыткѣ Девадатты соотравить жеву Готамы, Гоцу.

въ пору обращенія князевъ-шакьевъ въ новую вѣру, примкнуть къ товарищамъ-родственникамъ, вступившимъ въ иночество, но примкнуть не по призванію къ духовнымъ подвигамъ, а въ расчетъ сравняться на духовномъ поприщѣ со своимъ прежнимъ, теперь прославившимся соперникомъ. Можетъ статься однако, что иночество было принято и принудительно, если не вымышленъ рассказъ объ обязательной жертвѣ каждою семьей шакьевъ одного изъ своихъ сыновъ сангѣ. Во всякомъ случаѣ обращеніе Девадатты изображается источниками какъ неискреннее и неохотное.

Вступивши въ общину, онъ сначала занялся подражаніемъ рѣчамъ и дѣламъ Готамы, или, какъ выражаются источники, «подражаніемъ его святости»³⁷⁾, но такъ какъ это не оказывало вліянія на монаховъ, которые даже доносили объ этомъ учителю, то Девадатта попробовалъ инымъ способомъ импозировать имъ. У него будто бы оказались выдающіяся способности къ развитію тѣхъ магическихъ силъ, которыя для успѣшнаго своего проявленія не требовали, съ буддійской точки зрѣнія, непремѣннаго присутствія праведности. И вотъ онъ обратился къ Готамѣ съ просьбою научить его магическимъ приемамъ, а тотъ отвѣтилъ: «посвяти себя добродѣтели, духовному прозрѣнію и высшему вѣдѣнію, тогда приобретешь магическія и иныя силы». Сходный отвѣтъ дали честолюбцу и другіе авторитетныя лица. пока, наконецъ, знаменитый Кашьяпа, «не имѣвшій себѣ равныхъ ни вблизи, ни вдали», неосторожно не преподалъ ему желанныхъ наставленій. «Достигши первой степени джани, Девадатта овладѣлъ свѣтскими путями чудотворенія», говорятъ сѣверныя легенды³⁸⁾. Эффективнымъ примѣненіемъ этого искусства онъ привлекъ къ себѣ многочисленную группу монаховъ; по ему, сверхъ того, казалось необходимымъ заручиться и свѣтскимъ покровителемъ. Его выборъ палъ на молодого князя Аджаташатру, сына и наследника раджи Бимбисары, этого стараго друга Готамы. Запугавши сначала принца своими чудесными превращеніями, Девадатта затѣмъ сумѣлъ настолько привлечь его къ себѣ, что тотъ будто бы дважды въ день видался съ нимъ³⁹⁾. Такой успѣхъ вскружилъ голову честолюбцу: онъ мечталъ уже о замѣнѣ собою Готамы въ сангѣ; но, говоритъ легенда, чѣтъ

³⁷⁾ Джатаки, 160, 210, 336.

³⁸⁾ Rockhill, 85—96; Schiefner, 278.

³⁹⁾ Cullavagga. VII, 2. Bigandet, ch. 12, p. 240.

только столь нечестивая мысль мелькнула у него въ головѣ, — онъ лишился чудесной силы «идди» (способности магическихъ дѣйствій) ⁴⁰⁾. Это однако не образумило его, и онъ имѣлъ наглость предложить Готамѣ, подъ предлогомъ его преклоннаго возраста, отказаться отъ руководства сангою и передать власть ему. Отвѣтомъ было присужденіе дерзновеннаго къ исключенію изъ братства посредствомъ «акта оповѣщенія» о его изверженіи ⁴¹⁾.

Великъ былъ позоръ, когда Сарипутта, сопутствуемый другими иноками, оповѣстилъ объ этой карѣ по улицамъ Раджагрихи, но велика была и злоба, вспыхнувшая по этому поводу въ душѣ мстительнаго честолюбца. Прежде всего постарался онъ обезпечиться опорой со стороны свѣтской власти и, съ этой цѣлью, внушалъ своему другу Аджаташатрѣ поспѣшить завладѣть престоломъ отца, хотя бы и путемъ убійства. Одумавшись жаждою власти, царевичъ рѣшился было лично на преступленіе, но попытка не удалась, а великодушный отецъ, наслушавшись рѣчей Готамы о непротивленіи злу, простилъ вину недостойному сыну и добровольно уступилъ ему княженіе ⁴²⁾. Однако и это не исправило злодѣя: онъ заключилъ старца-отца въ темницу и тамъ заморилъ его голодомъ ⁴³⁾. Девадатта же, какъ бы въ награду за роковой совѣтъ, уговорилъ новаго царя послать нѣсколькихъ воиновъ убить и Готаму. Поочередно пытались посланные свершить лихое дѣло, но всѣ оказывались обезоруженными спокойнымъ величіемъ праведника, и падали къ ногамъ его, моля прощенія грѣха своего ⁴⁴⁾. Тогда внушитель преступленія рѣшился самъ погубить неодолимаго противника. Когда тотъ сидѣлъ на любимомъ мѣстѣ подъ Грифовой Вершиной онъ, затаившись, ринулъ на него сверху тяжелую каменную глыбу ⁴⁵⁾; но она, падая, застряла между двумя, чудесно сомкнувшимися въ этотъ мигъ другъ съ другомъ скалами, и только однимъ осколкомъ ранила Будду въ ногу. Онъ поднялъ взоръ кверху и крикнулъ злодѣю: «или ты не знаешь, безумецъ, что пролитіемъ крови Татагаты ты навлекаешь на себя карающій законъ

⁴⁰⁾ Cullav. I. c. ⁴¹⁾ Id. VII, 3. ⁴²⁾ Тамъ же.

⁴³⁾ Digha-nik. Sāmañña-phala-Sutta. Bigandet, ch. 12, p. 241.

⁴⁴⁾ Cullav. VII. 6—8.

⁴⁵⁾ Джатака 533 приписываетъ Девадаттѣ установку цѣлаго катанульта для низверженія части скалы на Готаму.

кармы не въ будущемъ возрожденіи, а уже въ настоящей жизни?» Учениковъ же, встревоженныхъ покушеніемъ, онъ успокоилъ увѣреніемъ, что никто и ничто не въ силахъ причинить насильственной смерти буддамъ ⁴⁶⁾. Угроза однако прошла безслѣдно для завистника: взбѣшенный неудачами, онъ въ другой разъ направилъ на неуязвимаго соперника слова-смертоносца, извѣстнаго своимъ лютымъ нравомъ: завидѣвъ свирѣпое чудовище, бѣжавшее по улицамъ, люди спасались куда-попало, но Готама безстрашно поджидалъ его съ такимъ невозмутимымъ спокойствіемъ, что даже невѣрующіе пришли въ восторгъ. да и самъ слонъ, очарованный взоромъ мудреца, почтительно склонился надъ нимъ и мирно удалился ⁴⁷⁾.

Велико было негодованіе народное. великъ позоръ Девадатты, когда въ немъ опознали виновника гнуснаго покушенія и, наоборотъ, возросло уваженіе къ Готамѣ. Тогда хитрецъ задумалъ вернуть къ себѣ благоволеніе толпы новымъ приемомъ: онъ подбилъ нѣсколькихъ монаховъ изъ числа недовольныхъ порядками санги ходатайствовать передъ ея вождемъ о замѣнѣ установленной, умѣренно аскетической дисциплины болѣе строгою. Стали требовать пустынножительства не въ одну лѣтнюю пору, но и на весь годъ; требовали воспрещенія ходить на трапезу къ мірянамъ, установленія обязательной одежды, сшитой изъ лохмотьевъ, подобранныхъ среди отбросовъ, отказа отъ какихъ бы то ни было даровъ со стороны... «Готама», говорилъ Девадатта, «не требуетъ всего этого; мы же будемъ настаивать, и посѣмъ раздоръ въ общинѣ; народъ же привлечемъ на нашу сторону, ибо онъ охотливъ до суровыхъ порядковъ». На ходатайство Готама отвѣтилъ, что строгости поведенія никому не воспрещены, но возводить крайности въ обязательное правило онъ не согласенъ. Девадатта злорадно воскликнулъ: «и пусть его не разрѣшаетъ строгій жизни! мы же будемъ осущестлять ее!» Напрасно Готама старался образумить бунтаря: тотъ объявилъ, что будетъ справлять упосаты самостоятельно и успѣлъ увлечь за собою до пятисотъ изъ новообращенныхъ, еще мало опытныхъ монаховъ. Съ ними удалился онъ на Грифову Вершину, учредилъ здѣсь независимую отъ старой санги общину и ввелъ въ ней упосатныя собранія въ удвоенномъ противъ устава количе-

⁴⁶⁾ Cullav. VII, 9.

⁴⁷⁾ Id. II—12; подробно разработанъ этотъ эпизодъ въ 533-й джатакѣ.

ствѣ ⁴⁸⁾). Въ смущеніе повергнута была санга: только и толку было, что о начавшемся расколѣ; боялись дальнѣйшаго роста зла: уже носились слухи, будто и столпы правовѣрія, Сарипутта и Моггалланъ перекочевали въ лагерь схизматиковъ, и тоже самое возмнилось было на мигъ и Девадаттѣ, когда, возсѣдая среди своего, сбитаго съ толку духовнаго стада, онъ завидѣлъ приближавшихся къ нему двухъ свѣтилъ «старой» санги. Онъ даже поручилъ имъ продолжать начатое имъ поученіе, когда почувствовалъ усталость и прилежъ заснуть. Вѣрные помощники Готамы отозвались охотно на приглашеніе, но бесѣду свою направили такъ, что, вразумленные ею отщепенцы поспѣшили вернуться къ подлинному учителю. Онъ принялъ ихъ, конечно, и не вмѣнилъ имъ во грѣхъ слѣдствій недомыслия и неопытности, виновнику же раскола предсказалъ скорую гибель на землѣ и цѣлую кальпу мученій въ будущемъ вѣкѣ ⁴⁹⁾). Узнавши о бѣгствѣ монаховъ, Девадатта въ бѣшенствѣ ринулся къ велуванскому парку, гдѣ пребывалъ Готама, чтобы лично отмстить ему; но, говоритъ легенда, едва достигъ онъ береговъ пруда, стелившагося передъ обителью, какъ земля разступилась и, взрыгнувши пламя, медленно поглотила нечестиваго. Въ глубочайшій кругъ преисподней, въ осьмой адъ опустился онъ, чтобы тамъ извѣдать лютыя мученія: ноги его увязли въ раскаленной почвѣ, до-красна нагрѣтый котелъ опустился ему на голову, а тѣло на-крестъ пронизали четыре пламеняющихъ желѣзныхъ полосы; вотъ при какихъ условіяхъ предстояло ему въ продолженіи необозримой кальпы лѣтъ искупать въ мученіяхъ вину свою. Но то обстоятельство, что въ самый моментъ гибели, злополучный все же созналъ грѣхъ свой, покаялся въ немъ и прославилъ Будду. вселило въ души вѣрующихъ надежду, что когда нибудь страданія даже и такого преступника придуть къ концу, а искреннее усердіе искупить грѣхъ добродѣтелями въ новыхъ жизняхъ возвыситъ его, въ необозримо далекомъ будущемъ, даже до степени пратьеки-будды, подъ именемъ Атисары (Саттис-

⁴⁸⁾ Джатаки 113 и 143.

⁴⁹⁾ Cullav. VII, 3, 14—VII, 4, 7. Предыдущее изложеніе взято изъ наиболѣе древняго сказанія о Девадаттѣ въ Чуллаваггѣ; добавочно см. Bigandet, ch. 12. Sp. Hardy, 326 sqq; Livres sacrés du Camb. I, 80—81 и особая „сутта о Девадаттѣ“ 125—144; очень подробно у Rockhill, 83—94: 106—7. Schiefner, 279 ff; 287 и перечисленные выше джатаки.

сары) ⁵⁰). Еще раньше Девадатты, под влиянием уже описанной беседы с Готамой, обратился и царь Аджаташатру, также покаялся в своем преступлении, отринув коварного Девадату и даже будто бы отдал в монахи своего возлюбленного сына Аджиту ⁵¹).

Отбрасывая массу невѣроятностей и явных нелѣпостей, вплетенных позднѣйшими легендами въ повѣсть о Девадаттѣ, можно признать, что реальное въ сказаніяхъ о немъ сводится на попытку честолюбца, при помощи партіи недовольныхъ или колеблющихся учениковъ Будды и при поддержкѣ раджи Аджаташатры, вызвать расколъ въ сангѣ и занять первенствующее положеніе въ ней, или хотя бы въ отколовшейся отъ нея части. Попытка эта имѣла сначала, какъ кажется, краткіи успѣхъ: довольно значительная часть монаховъ покинула законнаго вождя, примкнула къ Девадаттѣ, а раджа-покровитель поспѣшилъ устроить для нихъ и собственный монастырь на Грифовой Вершинѣ. Начались собранія, въ которыхъ Девадатта излагалъ ученіе; справлялись самостоятельныя отъ старой общины упасаты; вводилась показно болѣе суровая дисциплина... Но все это оказалось обреченнымъ на быстрый провалъ: монахи, образумленные доводами Сарипутты и Моггаллана, вернулись съ повинною къ Готамѣ; отшатнулся отъ зачинщика раскола и его свѣтскій покровитель. Репутація Девадатты была подорвана: «люди стали отказывать ему даже и въ услугахъ; раджа не захотѣлъ болѣе видѣть его; слава и честь его погибли» ⁵²), а когда и самъ онъ погибъ ужас-

⁵⁰) Bigandet, pp. 243—4. Sp. Hardy, l. c.

⁵¹) Касающееся Аджаташатры особенно подробно изложено у Шифнера.—Исторія Девадатты нашла себѣ отраженіе въ буддійской иконографіи: три очень интересныя по замыслу и выполненію рельефа въ Калькутскомъ и Лагорскомъ музеяхъ изображаютъ засаду убійцъ, подосланныхъ Девадаттою противъ Готамы (Foucher. L'art gr. boudd. p. 541—2 fig. 266); на другихъ рельефахъ (ibid. fig. 267—269) представлено укрощеніе слона Наладжири; кромѣ того — Burgess. Gandhara Sculptures. Pl. XIV, 2; и его же Notes on the Buddha Rock-temples of Ajanta. 1879. Pl. XVII, 2; о той же сценѣ въ миниатюрахъ — Foucher. Etude sur l'iconographie bouddhique, 1906. 168—9. Въ турфанскихъ стѣнныхъ росписяхъ часто встрѣчаются изображенія слона съ мечомъ въ хоботѣ, относящіяся къ легендѣ о слонѣ Наладжири: Altbuddh. Kultstätte, 55, 95, 166, 178. Объ очень распространенной въ будд. искусствѣ загадочной фигурѣ, прозванной „Donnerkeiler“омъ и ошибочно считавшейся за Девадату, см. Grünwedel. Buddh. Kunst in Indien, 84—87.

⁵²) Джатака. 329; ср. 241.

ною смертью, «жители Саватти, да и всей Джамбудвипис, были (будто бы) умиротворены и обрадованы карою, свершившеюся надъ нечестивымъ и тѣмъ, что Вполнѣ просвѣтленный попрасть своего противника» ⁵³). Достоинно однако замѣчанія, что древнѣйшее изъ сказаній о Девадаттѣ (въ Чуллаваггѣ) хранить полное молчаніе о его кончинѣ. Быть можетъ, ему пришлось въ нищенскомъ видѣ «бродить изъ страны въ страну», какъ говоритъ одна повѣсть ⁵⁴); быть можетъ, его дѣйствительно постигла смерть въ какой нибудь катастрофической формѣ, изъ чего легенда и создала тенденціозно-назидательный рассказъ о поглощеніи его землею ⁵⁵); а еще болѣе поздняя пора, склонная, въ духѣ махаянистической системы, къ ученію о всепрощеніи и о всеобщемъ спасеніи, добавила къ предыдущему и надежду на избавленіе раскаявшагося «Иуды буддизма» отъ вѣчныхъ мукъ и даже раскрыла ему перспективу преображенія современемъ въ пратьека-будду. Такъ, въ отлѣченіе отъ мгновеннаго покаянія Девадатты въ моментъ катастрофы по большинству повѣстей, джатака 466-я говоритъ подробно о его раскаяніи, о томъ, какъ онъ, больной, велѣлъ нести себя къ Буддѣ просить у него прошенія, но не смогъ до него добраться, что и было предсказано Всевѣдущимъ. Будда здѣсь изображается еще равнодушнымъ къ участи виновнаго: наоборотъ, по болѣе поздней, тибетской легендѣ онъ посылаетъ Сарипутту и Моггаллана въ адъ увѣщавать Девадатту покаяться и ободрить его надеждою стать со временемъ пратьека-буддою ⁵⁶).

Такимъ образомъ единственное серьезное покушеніе нарушить установившійся строй санги и поколебать авторитетъ Будды окончилось полной неудачей и повело лишь къ возвеличенію его обаянія надъ толпою. Такой же исходъ имѣли и болѣе мелкія интриги противъ него, напримѣръ, клеветы на чистоту его нравственнаго поведенія при помощи подкупленной «еретиками» или «невѣрующими» «бродячей монахини» Сундари, которую сначала подучили распушить слухъ о со-

⁵³) Джатака 240.

⁵⁴) Джатака 329.

⁵⁵) Для вѣщаго устраниенія невѣрующимъ джатака 466-я къ ужасной смерти Девадатты приплела еще провалъ вмѣстѣ съ нимъ въ преисподнюю пятьсотъ семействъ, ему сочувствовавшихъ.

⁵⁶) Rockhill, 107.

жительство съ нею Будды, а потомъ убили, и преступленіе это стали приписывать ученикамъ его ⁵⁷⁾.

Въ общемъ старческіе годы Готамы протекали, повидимому, очень спокойно, безъ какихъ либо выдающихся событій. Не даромъ къ этому времени относится 23-лѣтній, почти сплошной пробѣлъ въ его біографіи: видимое дѣло, — жизнеописателямъ не о чемъ было и повѣствовать. Жизнь буддійскаго братства и его главы струилась ровнымъ теченіемъ, благополучно, но однообразно. Репутація ученія, учителя и учениковъ достаточно упрочилась; плоды ихъ дѣятельности успѣли выясниться и, повидимому, снискали одобреніе и сочувствіе многихъ. Первый миссіонерскій пылъ, быть можетъ, нѣсколько поостылъ, потому ли, что исчерпана была прозелитическая восприимчивость мѣстностей, доступныхъ для проповѣди, или потому, что сами проповѣдники перваго, героическаго поколѣнія старились и слабѣли силами. Элегическія признанія самого Будды о его одряхлѣніи во всякомъ случаѣ передъ нами налицо въ Магапариниббана-суттѣ и въ нѣкоторыхъ другихъ памятникахъ. Есть въ послѣднихъ жалобы и на упадокъ усердія и дисциплины, на пониженіе духовнаго уровня санги; но онѣ никакъ не могутъ относиться къ той порѣ, когда еще былъ живъ творецъ ея; въ нихъ звучать разочарованія временъ позднѣйшихъ ⁵⁸⁾. Въ общемъ, слѣдовательно, оглядываясь къ концу жизни на свершенное имъ дѣло, «мудрецъ изъ рода шакьевъ» (Сакья-муни) могъ быть доволенъ результатами своихъ трудовъ. Онъ не обольщалъ себя мечтами о томъ, что созданное имъ вѣчно: открыто признавалъ онъ, что твореніе его просуществоуетъ не болѣе 500 лѣтъ; но оставляя онъ его во всякомъ случаѣ въ пвѣтущемъ положеніи и съ вѣроятностью дальнѣйшаго роста. Только самому ему, почти 90-лѣтнему, уже не подъ силу было съ прежнею неутом-

⁵⁷⁾ Джатака 285; этотъ документъ ссылается, какъ на первоисточники разсказа, на „кандаки“, то есть на отдѣлы Винаи; однако, ни въ Магваггѣ, ни въ Чуллаваггѣ разсказа о Сундари не имѣется; но онъ есть въ Удаятѣ, ch. 4, § 8, гдѣ, впрочемъ, говорится только объ убійствѣ Сундари, а не объ оклеветаніи ею Готамы. Сходно положенъ этотъ эпизодъ въ бирманскомъ сказаніи, Bigandet, ch. 12, p. 235 ss., гдѣ имѣется, однако и другой, отличный отъ указаннаго, вариантъ, въ ch. 10, p. 212 s.

⁵⁸⁾ Такъ понимаемъ мы въ формѣ пророчества изложенныя гаданія о томъ, каковы будутъ въ будущемъ ученики и порядки санги, въ санхъ Ихуссо въ Терагатѣ, 949—980.

мостью распространять на далекое пространство свою дѣятельность и завоевывать для своего духовнаго царства новыя области, въ которыхъ и успѣхъ притомъ былъ бы труднѣе достижимъ, на Западъ — въ силу противодействія слишкомъ прочной тамъ браманической власти, въ центральной же Индіи и на югъ — по умственной неразвитости дикихъ «порубежниковъ», стоявшихъ еще на очень низкой степени культуры. Надо думать поэтому, что въ послѣдніе годы свои Будда странствовалъ значительно меньше, чѣмъ ранѣе, и, пожалуй, большую часть послѣднихъ лѣтъ жизни проводилъ въ Джетаванѣ и Велуванѣ ⁶⁹⁾.

Кажется, только два событія на краткій срокъ омрачили его настроеніе за эти годы, да и то лишь въ той малѣйшей степени, которую допускало огромное, многолѣтнюю работою надъ собою достигнутое, самообладаніе и безстрастіе. Во-первыхъ, онъ лишился обоихъ своихъ любимыхъ учениковъ, Сарипутты и Моггаллана. Разсказъ о смерти перваго не лишень нѣкоторой чувствительности, столь рѣдкой въ произведеніяхъ буддійской словесности. Бирманское сказаніе передаетъ, будто этотъ, наиболѣе вдумчивый изъ учениковъ Будды, не задолго до смерти своего великаго наставника, почувствовалъ приближеніе своего конца и объявлялъ, что ему не прожить долѣе семи дней. Затѣмъ онъ задался мыслью, изъ какого мѣста подбаесть ему переселиться въ ниббану? И вотъ вспомнилась ему мать, даровавшая жизнь семи сынамъ - праведникамъ, но сама оставшаяся непросвѣщенной мудростью дхаммы: «пойду къ ней», подумалъ онъ, «вразумлю ее, и изъ той же горницы, гдѣ я нѣкогда увидалъ свѣтъ земной, переселюсь въ покой ниббаны». Смирненно испросилъ онъ у Будды благословенія на путь. Учитель одобрилъ планъ его, но заставилъ его на прощаньи произнести послѣднее поученіе братіи. Трогательно была предсмертная рѣчь, еще поучительнѣе разставаніе: пока не скрылся вдали образъ учителя, благоговѣйно кланялся ему вѣрный ученикъ. А за нимъ, въ свою очередь, слѣдовала почтительная толпа младшей братіи, посланной Готамою, ради назиданія, наблюдать за кончиною «зеркала монаховъ». Попутно встрѣчный народъ увеличивалъ процессію, и вѣрные, узнавъ, въ чемъ дѣло, наперерывъ тѣснились, чтобы выразить любовь и почтеніе мудрецу, приближавшемуся къ порогу ниббаны. Въ

⁶⁹⁾ Bigandet. Ch. 12, p. 239.

комнатѣ, гдѣ онъ родился, встрѣтился онъ съ престарѣлой чатерью и тотчасъ же почувствовалъ себя дурно: кровь хлынула у него горломъ, но еще хватило силъ раскрыть въ краткихъ чертахъ основы ученія предъ матерью; она познала его величіе, приняла его; а онъ сказалъ: «тебѣ обязанъ я жизнью, тебѣ столькими заботами и попеченіями въ дни дѣтства и отрочества; но нынѣ долгъ мой уплаченъ, а потому удались, прошу тебя». Она вышла, а онъ сталъ просить прощенья у окружившей его братіи; на разсвѣтѣ же «впалъ въ экстазъ, прошелъ одну за другою четыре степени джанъ и погрузился въ состояніе безграничности ниббаны, которая есть полное изъятіе отъ волненій страстей и отъ (воздѣйствій) вещества». Величественны были похороны, но еще внушительнѣе была рѣчь, въ которой Готама, извѣщенный о совершившемся, прославилъ «непревзойденнаго, кромѣ Будды, никѣмъ въ 10000 міровъ» ⁶⁰).

Иначе суждено было угаснуть другому буддійскому свѣтилу, Моггаллану. Последнее время жизни онъ проводилъ въ темномъ гротѣ на горѣ Исиджили, и его отшельническіе подвиги не мало содѣйствовали возростанію народнаго уваженія лично къ нему и къ сангѣ вообще. Отсюда — зависть аскетовъ-индубрцевъ, поддержанныхъ, быть можетъ, сторонниками Девадатты, прогнѣвившимися на Моггаллана будто бы за его рассказы о видѣніи имъ предателя въ аду, въ области страшныхъ мученій ⁶¹). Они ли, иные ли враги, рѣшили покончить съ Моггалланомъ и для этого подговорили убійцъ изъ бродягъ и грабителей, не переводившихся по сосѣдству съ проѣзжими путями, пролежавшими чрезъ горы и лѣса ⁶²). Онъ былъ жестоко избитъ ими, и тѣло его, изуродованное до неузнаваемости, было выброшено въ колючія заросли. Преступленіе однако раскрылось; виновные были схвачены и, по приказанію раджи Аджаташатры, до половины стана зарыты въ землю предъ дворцомъ, а затѣмъ обложсны соломою и сожжены.

⁶⁰) Тамъ-же, Ch. 13, pp. 253—266.

⁶¹) Rockhill, 107—110.

⁶²) Разбойники и ихъ нападенія на страстующихъ монаховъ и на пустынниковъ часто упоминаются въ Винаѣ и Тера—и Теригатѣ. Званѣннѣйшимъ агаманомъ разбойниковъ былъ Ангулимала, потомъ покаявшійся, прощенный Буддою и ставшій выдающимся подвижникомъ. О немъ — Majjh nik. 86. и Theragâthâ, 866 - 891. Ср. Hiuen-Tsang. VI. Vol. II, p. 13; онъ также упоминаетъ объ обилии разбойниковъ въ ту пору, въ этихъ мѣстностяхъ.

Будда же жалкую кончину славнаго старѣйшины объяснить какъ добавочное возмездіе къ 1000-лѣтнимъ мукамъ его въ аду въ предшествующей жизни за свершенное имъ нѣкогда убойство своихъ родителей ⁶³⁾).

Наконецъ, предпоследній годъ жизни Будды былъ омраченъ гибелью его сроднчей—шакьевъ. Дѣйствительною причиною этой катастрофы была, надо полагать, невозможность небольшому племени, упорствовавшему жить стариннымъ родовымъ бытомъ, удержаться въ независимости отъ перешедшихъ къ абсолютически-монархической формѣ правленія, болѣе крупныхъ царствъ, магадхскаго и косальскаго, боровшихся изъ-за первенства, и на пути которыхъ къ расширенію, промежуточною преградю, лежала территория гордыхъ, неговорчивыхъ шакьевъ. Нежеланіе или неумѣніе согласиться съ тѣмъ или другимъ изъ могущественныхъ конкурентовъ и мелкія распри съ сосѣдями, вѣроятно, и погубили ихъ. Легенды же дополнили эти реальныя причины мотивами романтическаго свойства. Разсказывали, будто Прасенаджитъ, раджа косальскій, плѣнился пріемною дочерью князя шакьевъ, Маганамы, Малликою и взялъ ее себѣ въ жены, причѣмъ шакьи скрыли отъ него ея «неблагородное» происхожденіе. Отъ этого брака родился принцъ Вирудхака. Когда онъ выросъ и однажды самовольно охотился въ урочищахъ шакьевъ послѣдніе рѣшили убить этого сына рабыни, какъ она выражались. Не столько угроза, сколько обидное прозвище, заставили Вирудхаку затанць въ душѣ непримиримую злобу противъ гордецовъ-сосѣдей ⁶⁴⁾. Вступленіе на престолъ открыло ему возможность осуществить давно задуманное отмщеніе обиды. Первый его походъ, однако, былъ пріостановленъ, благодаря косвенному воздѣйствію Готама. Предупрежденный объ опасности, грозившей его сродичамъ, онъ направился къ Капилавасту и сѣлъ на пути слѣдованія вражьи войскъ, подъ засохшее, безлистное дерево. Проѣзжавшій мимо Вирудхака спросилъ аскета, зачѣмъ, въ часы зноя, избралъ онъ для отдыха такое мѣсто, гдѣ нѣтъ тѣни? Готама же отвѣчалъ будто бы: «засохшія и отломившіяся вѣтви и облетѣвшія листья это — сродичи мои

⁶³⁾ Bigandet. I. c., p. 266 — 7. Камбоджское сказаніе проще и естественнѣе; оно ничего не говоритъ о насильственной смерти Моггаллана. Livres sacrés, I, 104—106.

⁶⁴⁾ Rockhill, 76—79.

шакья, которымъ грозитъ опасность; гдѣ же и мнѣ взять тѣни? о нихъ грущу, сидя подѣ засохшимъ и облетѣвшимъ деревомъ». Понялъ воитель смыслъ отвѣта и, изъ уваженія къ печали праведника-мудреца, повернулъ обратно⁶⁵⁾. Но скоро злое чувство взяло вверхъ надъ добрымъ: онъ снова двинулъ войско и расположился станомъ окрестъ Капилавасту. Проницательный Моггалланъ успѣшилъ извѣстить объ этомъ Готаму, прося разрѣшенія противодѣйствовать бѣдѣ магическими силами. «Ничто не поможетъ», молвилъ Готама. «Шакьи должны испытать роковыя слѣдствія своихъ прежнихъ дѣлъ». Всполнили шакьи, напрягли всѣ силы для защиты города, заперлись въ стѣнахъ его и зорко слѣдили за движеніемъ враговъ. Враги же заранѣе ликовали: «вѣдь шакьи — послѣдователи Будды: они не убиваютъ живыхъ существъ, не стацуютъ бить и насъ». И точно: шакьи издали будто бы приказъ воздерживаться отъ всякихъ агрессивныхъ дѣйствій противъ враговъ. Къ несчастью, онъ былъ нарушенъ однимъ храбрецомъ, не знавшимъ о немъ и напавшимъ на осаждавшихъ. Тогда гнѣвъ Вирудхаки хлынулъ неудержимымъ потокомъ противъ шакьевъ, доверчиво отворившихъ городскія ворота, съ просьбою о пощадѣ, по коварному наученію духа зла, Мары, принявшаго образъ одного изъ вождей ихъ, дабы отомстить сродичамъ своего стараго врага Готамы. Другіе варианты легенды увѣряютъ, будто Вирудхака сначала обѣщалъ пощаду сдающимся, а потомъ коварно нарушилъ данное слово. Обманомъ ли, силою ли, враги проникли въ Капилавасту; князь Маганама, семья его и большая часть благородныхъ шакьевъ, числомъ будто бы до 77000, были умерщвлены; оставшіеся въ живыхъ бѣжали въ горы Непала или разсѣялись по сосѣднимъ округамъ; дѣвчмы, захваченныя въ плѣнъ, едва спаслись отъ безчестія чудесною защитою Будды. Побѣдитель послалъ за нимъ послушать, что онъ скажетъ по поводу происшедшаго. Онъ пришелъ къ тому мѣсту, гдѣ тѣла благородныхъ мужей и юношей были свалены въ огромный ровъ, прикрытый желѣзными листами, изъ подъ которыхъ еще доносились слабые стоны умирающихъ; пришелъ, сѣлъ въ сторонѣ, смотрѣлъ спокойно на окружавшую его сцену ужасной бойни, внималъ послѣднимъ воплямъ своихъ родныхъ и соотечественниковъ и остался безстрастнымъ, непо-

⁶⁵⁾ Id. 116; Schiefner, 288; Hünen - Tsang. VI. Vol. II, p. 11 ed. Beal. и pp. 20—21.

колебимымъ въ духовномъ равновѣсїи, вмѣняемомъ имъ въ обязанность мудрецу. Ни близкимъ, ни врагамъ не удалось подслушать у него ни одного вздоха, подсмотреть ни одной слезинки надъ погибшею родиною; и только возвращаясь обратно, въ прїютъ свой, изрекъ онъ предсказаніе о скорой и лютой смерти Вирудхаки и брата его, предсказаніе въ точности сбывшееся ⁶⁶). Такъ, незадолго до смерти проповѣдника отрѣшенія отъ всѣхъ и ото всего, сама судьба оторвала его отъ двухъ лучшихъ сотрудниковъ - друзей, отъ родныхъ и отъ родины, какъ будто предзнаменуя этимъ приближавшійся исходъ въ нирвану того, кто, вопреки естественному стремленію всего живущаго къ жизни, искренно и сознательно взывалъ къ разрыву съ жизнью и къ погруженію въ неопредѣленность и безразличіе небытія.

18.

Послѣдніе дни жизни Будды и кончина его.

О послѣднихъ дняхъ жизни Готама и о кончинѣ его мы освѣдомлены подробно и, какъ кажется, съ достаточною достоверностью, благодаря пространной Магапариниббана-суттѣ, входящей въ составъ Дякха-никаи (16-я сутта, II, 72—167). Этотъ документъ считается однимъ изъ древнѣйшихъ въ буддйскомъ канонѣ и наилучше удостовѣренныхъ относительно своей подлинности. Заимствованія изъ него, обильныя, объемистыя и точныя, почти дословныя, встрѣчаются во многихъ каноническихъ книгахъ, а именно: въ Магаваггѣ и Чуллаваггѣ, въ Дякха—, Маджхима—, Самютта—и Аягуттара-никаяхъ, въ Вибхангѣ и Уданѣ ¹). Вмѣстѣ взятыя, эти повторенія объемлютъ, приблизительно, двѣ трети всего текста Магапариниббана-сутты, представляя такимъ образомъ всѣское подтвержденіе точности значительной его части въ дошедшемъ

⁶⁶) Rockhill, 116—122; сходно Schiefner, 278 - 9: здѣсь Аджаташатру присоединяется къ Вирудхакъ противъ шакьевъ: въ Фезеровыхъ Fragments traduits du Kandjour. Ann. d. Mus. Guimet V, 69—70. Топографическія подтвержденія нѣкоторыхъ данныхъ легенды у Fa-Hien. ch. 20 и 20. Huen-Tsang'a, l. c. Vol. I, p. 128.

¹) Таблица этихъ заимствованій въ Introduction Ристъ-Давидса къ Buddhist Suttas. S. B. E. XI, p. XXXV—XXXVI; другая таблица, сравнительно незначительныхъ расхожденій въ этихъ заимствованіяхъ, помѣщена во введеніи къ Dialogues of the Buddha. II, 72.

до насъ видѣ, а вмѣстѣ съ тѣмъ и удостовѣреніе его древности, такъ какъ заимствованія изъ этой сутты находятся въ книгахъ, составляющихъ древнѣйшую часть канона ²⁾. Если до сихъ поръ еще не отыскано санскритской редакціи повѣсти о послѣднихъ дняхъ жизни Будды и о его кончинѣ, хотя (судя по открытіямъ послѣдняго времени въ Средней Азіи) не совсѣмъ утрачена и надежда на находку ея, то, съ другой стороны обиліе близко сходныхъ повѣстей въ китайской словесности ³⁾ и въ тибетской свидѣтельствуютъ о широкомъ распространеніи сказанія и о твердости преданія, лежащаго въ его основѣ ^{3a)}. Выше мы указывали на общія догматическія и психологическія побужденія, которыя должны были заставлять буддійскую мысль сосредоточивать особенное вниманіе на послѣднихъ дняхъ жизни основателя ученія и на его кончинѣ. Естественно было искать здѣсь завершенія и результатовъ подвига цѣлой жизни, сводить въ послѣдній разъ итоги мудрости, излагавшейся столько лѣтъ, почерпнуть конечныя назиданія, внимать прошальнымъ завѣтамъ великаго учителя и, наконецъ, запечатлѣвать въ памяти совершеннѣйшій образецъ исхода въ нирвану. Таковы были требованія, предъ-являвшіяся буддійскою душою къ повѣсти о «Великой Кончинѣ»; и мы сейчасъ увидимъ, что она вполне соотвѣтствовала этимъ запросамъ, настолько соотвѣтствовала, что въ ней можно было бы заподозрить тенденціозное, по заранѣе составленной программѣ выполненное произведеніе, если бы за ея неподдѣльность и историческую достовѣрность (въ главныхъ чертахъ) не ручались наивный, непринужденный ходъ повѣствованія, обильный явно-реальными подробностями и опре-

²⁾ Тамъ-же, сообразно съ хронологическою таблицей буддійскихъ писаній въ Rh. Davids'овой Ancient India, 2 impres., p. 188.

³⁾ Виль приводитъ не менѣе девяти такихъ повѣстей: Rh. Davids въ S. B, E. XI, p. XXXVI—VII; 10-я китайская повѣсть, съ немалыми отступленіями отъ Магапар.-сутты и съ добавленіями къ ней, *ibid.* XXXVIII.

^{3a)} Подтверженіемъ того и другого является близкое сходство между содержаніемъ повѣсти о „Великой Кончинѣ“ и воспроизведеніемъ главныхъ ея чертъ въ буддійской иконографіи различныхъ странъ и временъ, на что обратилъ вниманіе Фушъ. *L'art gréco-bouddhique du Gandhâra*, p. 555. Другое подтвержденіе—многочисленныя и очень точныя указанія китайскими паломниками на мѣста событій послѣднихъ дней Будды, указанія, вѣрность коихъ уже не разъ подтверждадалась новѣйшими археологическими открытіями: см. ниже примѣчаніе 42а.

дѣланными топографическими указаніями, подтверждающимися данными археологіи, и если бы точность передаваемых рѣчей Будды не была засвидѣтельствована упомянутыми выше, многочисленными ихъ воспроизведеніями въ разныхъ другихъ древнихъ текстахъ, разновременныхъ и равновѣстныхъ по происхожденію. Соотвѣтствіе памятника запросамъ, къ нему предъявлявшимся, могло и должно было возникать само собою, безъ всякихъ тенденціозныхъ замысловъ. Вѣдь тѣ благоговѣйныя пожеланія и упованія, съ которыми души вѣрующихъ должны были обращаться къ послѣднимъ днямъ жизни своего великаго духовнаго вождя и къ моменту его кончины, эти стремленія были свойственны и его душѣ, и его творческому духу. Геніальный творецъ сложнаго ученія, цѣлаго міро- и жизневоззрѣнія, цѣлой новой этики и нравственной дисциплины, организаторъ крупнаго обществія на новыхъ началахъ, конечно, отлично понималъ, что часы заката его долгой жизненной дѣятельности получаютъ особое, отвѣтственное значеніе, что вышеуказанные запросы, пожеланія и упованія непременно будутъ къ нему предъявлены. И потому столь же естественно было ему въ эти предсмертные дни, въ этихъ прощальныхъ бесѣдахъ, въ этихъ заключительныхъ дѣяніяхъ помнить объ ожидаемомъ отъ него проникновеніи сознаніемъ важности послѣдней встававшей передъ нимъ задачи и добровольнымъ рѣшеніемъ ея стараться достойно завершить взятый имъ на себя подвигъ. И мы видимъ, что задача эта именно такъ имъ и выполняется: естественно, просто, непринужденно, безъ рисовки и эффектной позировки, но съ удержаніемъ того авторитетнаго самодостоинства и самоувѣрія, которыя были и раньше ему присущи, словомъ: со всѣми преимуществами, до которыхъ былъ способенъ возвыситься буддизмъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ и со слабостями, въ немъ неизбежными. Въ этомъ смыслѣ Магапариниббана-сутта не только подводитъ итоги жизни Будды, но и даетъ намъ сжатый, сосредоточенный обзоръ его главныхъ цѣлей, ученій и завѣтовъ; вотъ почему она—незамѣнимый памятникъ для характеристики духовной цѣнности буддизма.

Въ эти прощальные дни, стараясь привлечь души къ тому, что онъ считалъ за путь спасенія, Готама особенно охотно бесѣдовалъ съ мірянами, болѣе, чѣмъ когда либо, проявлялъ снисхожденія къ ихъ слабостямъ и легко шелъ на уступки въ своихъ требованіяхъ, на компромиссы съ традиционными вѣро-

ваніями и установившимся обычаями. Раньше его очень мало занимала общественная жизнь; онъ былъ неотзывчивъ на совершавшіяся вокругъ него событія; мы видѣли какъ, сравнительно слабо, реагировалъ онъ даже на такую потрясающую катастрофу, какъ гибель его отчизны и родныхъ. Теперь онъ словно отступилъ отъ обычной уклончивости. не потому, конечно, чтобы въ немъ столь поздно пробудился интересъ къ общественной жизни, а потому, что снисхожденіемъ къ свѣтскимъ заботамъ мірянъ онъ, напоследокъ, пользовался какъ предлогомъ, чтобы привлечь ихъ, хотя бы въ малой степени, къ дорогимъ ему основамъ мудрости. Какъ разъ въ эту пору неугомонный магадхскій раджа Аджатапатру задумалъ «въ конецъ искоренить» могущество своихъ соеѣдей вадджійцевъ. Однако прежде, чѣмъ приступить къ выполненію воинственнаго замысла, ему хотѣлось узнать, какъ отнесется къ нему Готама, какой исходъ предречетъ онъ его плану. Съ этой цѣлью послалъ онъ къ нему своего «перваго сановника», брамина Вассакару. Слухи о подготавливаемыхъ событіяхъ, повидимому, уже и раньше доходили до Готамы: по крайней мѣрѣ онъ освѣдомлялся, чрезъ Ананду, о томъ, ладно ли у вадджійцевъ промеду себя, и узнавши, что среди нихъ мирно и дружно и что къ общественнымъ дѣламъ они относятся съ энергіей и любовью, онъ, опять чрезъ Ананду, преподалъ имъ такой совѣтъ: «пока у вадджійцевъ будутъ происходить полносоставныя и частыя общественныя собранія, можно ожидать, что вадджійцы будутъ клониться не къ упадку, а къ процвѣтанію. Пока они будутъ сходиться (для обсужденія дѣлъ) въ мирѣ и въ мирѣ же будутъ выполнять свои предпріятія; пока они не будутъ пренебрегать ничѣмъ установленнымъ, ни отмигать введеннаго, а будутъ дѣйствовать согласно со своимъ, въ былыя времена созданнымъ учрежденіями: пока будутъ уважать, почитать и поддерживать старѣйшинъ своихъ и считать за долгъ внимать словамъ ихъ: пока не будутъ они чинить обидъ и насилій женамъ и дѣвцамъ изъ своихъ родовъ, пока будутъ съ почтеніемъ и благоговѣніемъ относиться къ городскимъ и сельскимъ святынямъ своимъ и будутъ стараться, чтобы не приходили въ упадокъ жертвоприношенія и обряды, нѣкогда установленные и (доселѣ) справлявшіеся; пока они будутъ заботиться о подобающемъ покровительствѣ, защитѣ и поддержкѣ святыхъ (архатовъ), среди нихъ обитающихъ, такъ, что праведники возмогутъ из-

дали притекать въ нхъ владѣнія и спокойно пребывать въ нихъ,—до тѣхъ поръ ваджійцы могутъ разсчитывать не на упадокъ благосостоянія, а на процвѣтаніе въ будущемъ».

Какъ видимъ, здѣсь преподаны не одни нравственные со-
вѣты о необходимости согласія и единодушія гражданъ; здѣсь
вкратцѣ намѣчена цѣлая программа политическаго поведенія.
сводящаяся къ вѣрности традиціонному социальному строю и къ
охранѣ начала гражданской свободы, лежавшаго въ его основѣ,
въ противоположность деспотическому режиму, быстро возра-
ставшему въ сосѣднихъ, болѣе крупныхъ царствахъ. Стано-
ваясь въ практическомъ вопросѣ на практическую же точку
зрѣнія, мудрецъ, не колеблясь, внушаетъ здѣсь мірянамъ идеи,
которыя онъ самъ столь часто осуждалъ въ бесѣдахъ съ отрѣ-
шившимися отъ міра, съ членами санги, какъ то: усиленный
интересъ къ мірскимъ дѣламъ, заботливую охрану вѣншихъ
распорядковъ, сохраненіе въ силѣ старинныхъ обычаевъ и
традиціоннаго культа. Онъ идетъ даже дальше, вмѣшивается и
самъ въ ходъ политическихъ событій: послѣ воинственнаго
раджи онъ смѣло объявляетъ, что вышеизложенные совѣты
были имъ лично преподаны ваджійцамъ въ Весади и что
пока они блюдутъ ихъ, они могутъ быть покойны за судьбу
свою. Рѣчи эти, повидимому, повліяли на посла: онъ при-
знавалъ, что при такихъ условіяхъ раджѣ магадхскому не одо-
лѣтъ ваджійцевъ однимъ оружіемъ, помимо дипломатическихъ
хитростей и нарушенія согласія между ними (Магапариниб-
бана сутта, I, 1—5).

Отвѣтъ былъ переданъ царю, и планъ уничтоженія вадж-
жійцевъ соотвѣтственно измѣнился: вмѣсто стремительнаго на-
паденія, занялись постепенною подготовкою будущихъ воен-
ныхъ дѣйствій; стали строить крѣпость въ Паталигамѣ. Строи-
телями оказались уже извѣстный намъ Виссакара да другой
«министръ», Сунидха. Польщенные пророчествомъ Готамы о
будущей блестящей судьбѣ создававшагося города (Патали-
путы), его начинатели пригласили къ себѣ на трапезу муд-
реца и братію его и радушно угощали ихъ. Онъ же и этимъ
случаемъ воспользовался, чтобы прочесть наставленіе въ томъ
популярномъ тонѣ на традиціонный ладъ, который столь охотно
воспринимался мірянами. «Гдѣ бы смысловный мужъ ни
устраивалъ очагъ свой» (говорилъ онъ), пусть онъ всюду под-
держиваетъ добрыхъ и праведныхъ, владѣющихъ собою людей;
пусть даетъ дары всѣмъ мѣстнымъ божествамъ: на проявленіе

благоговѣнія и они отвѣтятъ благоговѣніемъ: почтешные имъ, они почтутъ и его, и возлюбятъ его, какъ мать любитъ единственнаго сына; а человекъ, любимый богами, узреть и судьбу благую». Расчувствовались магадхскіе сановники, проводили мудреца до городскихъ воротъ и наименовали ихъ, такъ же, какъ и сосѣдній бродъ чрезъ рѣку, въ честь гостя, «Вратами и бродомъ Готама» (I, 26—32 и въ бирманскомъ сказаніи гл. 13).

Здѣсь опять, и еще явственнѣе, чѣмъ въ предыдущемъ случаѣ, Готама, ради привлеченія мірянъ, становится на точку зрѣнія опредѣленно религіозной этики, въ столь полное противорѣчіе со своимъ подлиннымъ ученіемъ, что какъ древніе комментаторы, какъ и новые, вынуждены были придумывать необъидительныя истолкованія приведенныхъ словъ Будды для того, чтобы кое-какъ оправдать быющую въ глаза допущенную имъ непослѣдовательность ⁴⁾.

Но не къ однимъ знатымъ и сильнымъ міра обращался онъ съ такими примирительными и приспособительными рѣчами, но и еще чаще къ простецамъ, къ народу, напримѣръ, къ жителямъ той же Паталигамы. Узнавши о его прибытіи, эти поселяне пригласили его въ свой заѣзжій дворъ («домъ отдохновенія») побесѣдовать. Проста, бѣдна была обстановка пріема: тесовый навѣсъ на деревянныхъ столбахъ, земляной полъ, масляный свѣтильникъ, да кувшинъ съ водою... Но не побрезгаль убожествомъ Татагата: пришелъ, омылъ ноги, сѣлъ у срединнаго столба и со взоромъ, устремленнымъ на востокъ, сталъ держать такую рѣчь къ размѣстившимся вокругъ него простолюдинамъ: «пятирична, о домовладыки, невыгода, сопровождающая утрату праведности человекомъ, дурно поступающимъ: во 1) впадаетъ онъ, по тѣни, въ великую бѣдность; во 2) дурная молва распространяется о немъ; въ 3) въ какое бы общество онъ ни вступалъ, браминовъ-ли, благородныхъ-ли или домовладыкъ, либо самановъ (подвижниковъ), — всюду приходится ему вступать робко и пристыженно; въ 4) въ минуту кончины своей онъ преисполненъ страхомъ и, наконецъ, по разложеніи тѣла, послѣ смерти, онъ возрождается

⁴⁾ Изъ первыхъ Буддагоса старается свести жертвоприношенія вещественныя на духовныя, а изъ вторыхъ Ривъ Дэвидъ (S. B. E. XI, 20—21) предполагаетъ, что подъ божествами надо разумѣть «добрыхъ, праведныхъ, владѣющихъ собою людей», о которыхъ здѣсь же говорится.

въ какомъ нибудь несчастномъ состояніи скорби и страданія. И наоборотъ, домовладыки, пятирична выгода хорошо поступающаго при выполненіи праведнаго поведенія: великое благосостояніе стяжаетъ онъ прилежаніемъ къ труду; добрая молва идетъ о немъ повсюду; во всякое собраніе входитъ онъ увѣренно и съ самообладаніемъ; умираетъ безъ страха и возрождается въ счастливомъ состояніи на небѣ» (Магапар. I, 19—25; Магаватта, VI, 28, 1—29, 2; ср. Бигандэтъ, гл. 13). Что можетъ быть проще этой бесѣды? Заурядная мірская мораль, подкрѣпленная приманкою осязательныхъ, преимущественно матеріальныхъ, выгодъ добродѣтели; ни слова специфически-буддійскаго, ничего даже просто подвижническаго по образцу хотя бы общеизвѣстной индусской аскетикъ: все рассчитано на приниженно-утилитарный уровень пониманія. Но и этого, при случаѣ, казалось достаточнымъ въ послѣдніе дни жизни учителю, становившемуся все болѣе снисходительнымъ и кроткимъ. Та всеобъемлющая жалостливость, которую онъ возводилъ въ обязанность избраннымъ и совершенствующимся, распространялась у него самого, очевидно, для всѣхъ наглядно, и на несовершеннолѣтнихъ, заурядныхъ людей: смотря на нихъ, какъ на дѣтей, по умственному и нравственному ихъ развитію, онъ довольствовался требованіемъ отъ нихъ выполненія добродѣтели, сообразно съ примитивными, несовершенными понятіями о ней, не возлагая на незрѣлые умы и слабыя души бременя, для нихъ неудобноносимыхъ.

Такое же снисхожденіе проявляетъ онъ и къ грѣшникамъ. Мы знаемъ, какое широкое мѣсто отводилъ его монашескій уставъ покаянію и прощенію; мы слышали выраженное имъ преступному раджѣ прощеніе за искреннее покаяніе. Теперь, въ послѣдніе дни, онъ даетъ новое, наглядное тому же подтвержденіе. Вступивши въ предѣлы весалійскіе, онъ, съ монахами своими, остановился въ рошѣ гетеры Амбапалы, той самой, что прославила столицу княжества красотой своею, умомъ и обаяніемъ изящнаго обращенія; изъ-за нея спорили раджи и царевичи; за одну ласку ея отдавали огромныя состоянія; слава о несравненной ни съ кѣмъ чаровницѣ гремѣла чуть не по всей Пндии. Но что она мудрецу, праведнику? Такъ и казалось: миновать ея владѣнія, ѣхать отъ ея близости подобало бы ему, поборнику строжайшаго цѣломудрія, врагу всѣхъ женщинъ. А онъ выбралъ для отдыха какъ разъ тѣнистыя сѣни ея манговаго сада!.. Узнала о томъ Амбапала

и новымъ, непривычнымъ волненіемъ забилося въ ней сердце; на блестящей колесницѣ помчалась она къ парку, нарядная, сверкающая драгоценностями; остановилась у входа, пѣшкомъ направилась къ мѣсту, гдѣ пріютился Благословенный, и, почтительно поклонившись, сѣла на траву близъ него. А онъ «сталъ наставлять ее, возвышать, возбуждать и радовать благочестивою рѣчью». Когда же кончалъ, у нея, грѣшницы, хватило дерзости позвать его, безгрѣшнаго, на слѣдующій день къ себѣ, съ братіей, на вечернюю трапезу. Онъ, молча, согласился. Между тѣмъ о прибытіи его узнали сыны знатнаго клана личчавійцевъ, и пышною кавалькадою, «молодые, прекрасные, точно боги неба Таватинсы», пышно разряженные, выѣхали къ нему для такого же приглашенія. Повстрѣчались они съ Амбапали, возвращавшейся домой; узнали, что она упредила ихъ и стали давать ей громадное «отступное», чтобы обезпечить себѣ первенство очереди въ чествованіи Тагаты. Но гетера и слышать не хочетъ объ уступкѣ: за все весалійское княжество и за всѣ вассальныя его владѣнія не продастъ она своего права... Махнули на нее рукою гордые личчавійцы: идуть къ самому мудрецу: «ужели, и въ правду, онъ предпочтетъ распутницу намъ, князьямъ личчавійскимъ?» Но, къ удивленію, онъ кротко отвѣтилъ: «блудница Амбапали раньше васъ звала меня», а имъ, не предчувствовавшимъ близкой уже гибели своего рода, онъ, всевѣдущій, молвилъ нѣсколько вразумительныхъ словъ о суетности увлеченія внѣшней красотой, богатствомъ и роскошью. Въ недоумѣніи удалились молодые князья и въ обидѣ; но невыразимо возрадовалась грѣшница: дождалась желаннаго часа встрѣчи гостей, приготовила наилучшее угощеніе, сама служила за трапезою, а потомъ сѣла у ногъ Готамы и сказала: «господинъ мой! эти палаты и рошу приношу я въ даръ общинѣ нищихъ и тебѣ, владыкѣ ихъ». И онъ принялъ даръ, и наставилъ ее благочестивою бесѣдой, «пробуждая, возвышая, трогая и радуя ее», и удаллся въ мирѣ, увѣренный въ томъ, что слово любви всепрощающей не пропадетъ даромъ (Магапар. сутта. II, 12; 16—21; Магавагга. VI, 30, 1—5 и Бигандэтъ, гл. 13). И преданіе говоритъ, что оно и не пропало: грѣшница вняла призыву къ праведности, сознала суету прежней жизни и смѣнила ее подвигами нищенствующей инокини. Въ Теригатѣ сохранилась длинная, приписываемая ей пѣснь, въ которой она проводитъ подробную параллель между красотой своего

тѣла въ молодости и его безобразіемъ въ старости и каждой изъ происшедшихъ переменъ противопоставляетъ, въ видѣ припѣва, стихъ о неизмѣнности словъ Вѣстника Истины, Будды (Териг. 252—270).

Но какъ ни заботился онъ о мірянахъ, все же главныя думы и попеченія были, конечно, о монахахъ. Ихъ преимущественно старался онъ укрѣплять въ основахъ дхаммы частыми и внушительными бесѣдами. Жившихъ въ окрестностяхъ Раджагрихи, онъ созвалъ въ залу общественныхъ собраній пздѣсь такъ поучалъ ихъ «семи условіямъ благополучія общины»: «пока, о ниціе, братія будетъ собираться часто и многолюдно, въ согласіи, и будетъ въ согласіи же выполнять обязанности свои; пока монахи не будутъ устанавливать ничего непредписаннаго, ни упразднять чего либо установленнаго, и будутъ поступать согласно съ изложенными правилами санги; пока будутъ почитать и поддерживать опытныхъ, многолѣтнихъ старѣйшинъ, отцовъ и вождей братства, и будутъ считать за обязанность внимать словамъ ихъ; пока они не подпадутъ подъ вліяніе тѣхъ вождельній, что ведутъ къ возобновленію бытія; пока будутъ любить жизнь уединенную и воспитывать умы свои такъ, что хорошіе, праведные люди будутъ присоединяться къ нимъ и жить съ ними въ мирѣ и покоѣ.—до тѣхъ поръ братія можетъ рассчитывать не на упадокъ, а на процвѣтаніе». Но и семь другихъ условій благополучія и преуспѣянія указывалъ онъ: «не заниматься (мірскими) дѣлами, не предаваться празднымъ разговорамъ, ни лѣни, ни любви къ посѣщенію мірянъ и къ общенію съ ними, не поддаваться вліянію грѣшныхъ пожеланій, не дружить съ съ грѣшниками, не останавливаться на пути къ нирвацѣ ради достиженія чего либо меньшаго».

И еще семь иныхъ условій праведности вмѣнялъ онъ имъ въ обязанность; «полноту вѣры, смиреніе сердца, боящагося проступка, обиліе знанія, энергію, активность духовную и полноту мудрости». Преподавалъ онъ имъ, сверхъ того, «семиричное же упражненіе въ высшей мудрости, то есть: въ духовной дѣятельности, въ поискахъ истины, въ энергіи, въ радости, въ мирѣ, въ сосредоточенномъ созерцаніи и въ равновѣсіи духа». Выяснялъ онъ далѣе семиричное же содержаніе «глубокаго и сосредоточеннаго мышленія», а именно: «осознаніе неустойчивости всего сущаго; неиндивидуальности, то есть несубстанціальности и нереальности того, что считается

за индивидуальность (за личность, за «я») ⁶⁾; разлагаемости (всего); опознание опасности заблуждения; уразумение освящения. чистоты сердца и нирваны». И эту нравственную и догматическую программу дополнял, наконец, шестью правилами практического свойства: «быть кроткимъ въ дѣйствіяхъ, рѣчалъ и мысляхъ съ праведниками, какъ въ частныхъ, такъ и въ общественныхъ сношеніяхъ; дѣлить другъ съ другомъ безпристрастно и имѣть въ общемъ пользованіи все разрѣшенное уставомъ; жить наединѣ и въ сообществѣ по правиламъ добродѣтелей, возвеличенныхъ мудрецами, но добродѣтелей, незапятнанныхъ желаніемъ будущей жизни или вѣрою въ дѣйственность вѣшнихъ дѣлъ, а добродѣтелей, ведущихъ къ мыслямъ свѣтлымъ и возвышеннымъ; словомъ: жить, любя ту благородную и спасительную вѣру, которая ведетъ къ полному истребленію скорби». (Магапарин.-сутта. I, 6—11).

Сравнимъ эти увѣщанія и предписанія съ наставленіями, обращенными къ мірянамъ, и намъ сразу будетъ ясно, что здѣсь рѣчь идетъ уже о подлинно буддійскомъ ученіи и о настоящей буддійской дисциплинѣ. Тутъ и энергичный призывъ строго блюсти правила устава и слушаться авторитетныхъ учителей; тутъ и воспрещеніе занятій мірскими дѣлами, и ограниченіе общенія съ мірянами. Въ противоположность рекомендуемаго послѣднимъ вѣшняго трудолюбія, здѣсь — требованіе почить отъ дѣлъ вѣшнихъ, но зато усилить активность духовную. Въ противоположность слышанному тамъ поощренію добродѣланія съ обѣщаніемъ наградъ за него въ будущей жизни. тутъ — требованіе «добродѣтели, незапятнанной желаніемъ будущей жизни и вѣрою въ дѣйственность вѣшнихъ дѣлъ», малоцѣнности коихъ противопоставляется «величіе и

⁶⁾ Объ аннатѣ (отрицаніи индивидуальности, личности, Я) — Mahāvagga I, 6, 36—47. Digha-nik., Mahā-nidāna-sutta. Visuddhi-Magga, ch. 18 и 21; Samyutta-nik. XII, 62, 1, ср. (объ уничтоженіи индивидуальности) XXII, 22, 1; 35, 1; изъ позднѣйшихъ источниковъ — Milindapañha. 25, 1; 40, 1. Короче и яснѣе всего эта основная доктрина буддійской психологін, а вмѣстѣ съ тѣмъ и аскетики, выражена въ 21-й главѣ Висуддхи-Магги: „нигдѣ вѣтъ никакого „Я“ (Ego); никто (самъ) не можетъ создать никакой индивидуальной сущности, и нигдѣ никто не можетъ создать ее, ни по отношенію къ самому себѣ, ни по отношенію къ кому или къ чему либо другому. Постигшій это, овладѣлъ четверичною пустою (универсальною безсодержательностью, не-субстанціальностью). Обзоръ генезиса этого ученія и анализъ его будутъ даны во второй части нашей работы.

святость мыслей», да глубокомысленность созерцанія. Наконецъ, въ связи со всѣмъ предыдущимъ, здѣсь—ни слова о молитвахъ, жертвоприношеніяхъ, о культѣ боговъ! Въмѣсто всего этого—только призывъ любить «благородную, спасительную вѣру», ведущую не къ жизни вѣчной, а къ небытію вѣчному, не на небо сіяющихъ боговъ, а въ неопредѣляемую, неопируемую ниббану.

И чтобы крѣпче въдрить въ умы и сердца посвященныхъ эти основныя положенія дхаммы. Готама сжимаетъ ихъ въ краткую, условную по выраженіямъ формулу, которою и заканчиваетъ свою «пространную бесѣду о природѣ правильнаго поведенія, глубокаго созерцанія и высшаго разумѣнія». Формула эта, въ томъ видѣ, какъ она многократно приведена въ Магапариниббана - суттѣ, сама по себѣ неопредѣлена, но для слышавшихъ предшествующую ей «пространную бесѣду» она была вполне ясна и являлась, въ своей условной терминологіи, итогомъ сравнительной расцѣпки изложенныхъ нами раньше трехъ частей буддійской аскетики, а именно: дисциплины активной стороны духовнаго прогресса («силы»), дисциплины разумѣнія и знанія, («паньхи») и дисциплины высшаго мистическаго созерцанія («самадхи»). Очевидно, «пространная бесѣда», здѣсь упоминаемая, давала опредѣленія и оцѣнку всѣхъ этихъ трехъ степеней духовнаго развитія и, указывая на превосходство каждой послѣдующей степени, начная съ низшей, нравственной, до высшей, созерцательной, отмѣчала вмѣстѣ съ тѣмъ необходимость каждой изъ нихъ и ихъ тѣсной взаимной связи. Вотъ этотъ-то послѣдній выводъ и выраженъ въ столь настойчиво повторяемой въ Магапариниббана-суттѣ формулѣ, гласящей: «великъ плодъ, велико преимущество глубины созерцанія, соединеннаго съ праведнымъ поведеніемъ; великъ плодъ, велико преимущество разумѣнія (разсужденія), соединеннаго съ глубокимъ созерцаніемъ. Духъ (то есть способность созерцательная), окруженный разумѣніемъ, освобождается отъ великихъ золь, то есть отъ чувственности, отъ вѣры въ реальность индивидуальности (въ реальность своего я), отъ заблужденія и невѣжества» (Магапарин. сут. I, 12). Не простымъ обычаемъ многократныхъ повтореній, свойственнымъ буддійскимъ поученіямъ, а особому, опредѣленному побужденію упрочить напоследокъ, какъ можно тверже, въ умахъ и сердцахъ слушателей это уравновѣшивающее и примиряющее заключеніе о необходимости хотя и не равноправнаго, но все же

гармоничнаго, сочетанія трехъ сторонъ духовнаго прогресса, объясняется то обстоятельство, что Будда повторялъ эту формулу и рѣчь, ей предшествующую, въ очень многихъ мѣстностяхъ, имъ посѣщавшихся во время его послѣдняго странствованія (на Грифовой Вершинѣ, въ Амбалаттиктѣ, въ Налаидѣ, Котигамѣ, Надиктѣ, Бандагамѣ, Бхога-нагарѣ).

Не ограничиваясь поученіями общаго, принципиальнаго характера, опытный воспитатель духовной семьи пользовался и каждымъ частнымъ случаемъ въ ея жизни для подкрѣпленія правильныхъ взглядовъ и желательныхъ настроеній. Кажется, подъ конецъ многолѣтней дѣятельности въ немъ острѣе, чѣмъ раньше, ощущалась порою досада на трудность усвоенія учениками нѣкоторыхъ основныхъ положеній дхаммы. На закатѣ жизни онъ убѣждался въ справедливости опасенія, высказаннаго имъ уже въ моментъ перваго приступа къ учительству: «трудно приѣмлемо это ученіе для большинства людей!» Теперь онъ видѣлъ, что труднѣе всего было замѣнить естественную жажду безсмертія желаніемъ нирваны, понимаемой въ смыслѣ полнаго упраздненія личнаго бытія. Къ естественной, если можно такъ выразиться, біологической трудности принятія нирваны присоединялась специальная трудность доктринальнаго свойства. Изъ всѣхъ идей буддійской догматики идея нирваны—наиболѣе неопредѣленная и особенно трудно выяснимая, а быть можетъ, и совсѣмъ невыяснимая. Не случайно, конечно, въ сужденіяхъ о ней современные историки и философы остаются до сихъ поръ раздѣленными и противорѣчащими другъ другу: одни считаютъ ее за состояніе абсолютнаго небытія и потому полнаго безразличія и ничтожества, тогда какъ другіе, видя въ ней состояніе успокоенія, завершающаго исходъ изъ всякихъ перемѣнъ и страданій, приписываютъ ей свойства нѣкоего своеобразнаго умиротворенія и безстрастнаго блаженства. Вся старательность научнаго разслѣдованія вопроса не только не облегчила его рѣшенія, но скорѣе запутала и затруднила его. Знатокъ санскритской и палийской словесности Чайльдерсъ констатировалъ этотъ фактъ въ 1875 году ⁶⁾. Дальманъ, подвергнувшій проблему новому переисслѣдованію въ 1896 г. ⁷⁾, подтвердилъ наличность преж-

⁶⁾ Childers. Dictionary of the Pāli-Language. London, 1875, p. 265.

⁷⁾ Dahlmann. Nirvāna. Eine Studie zur Vorgeschichte des Buddhismus-Berlin. 1896.

нихъ разномятнѣй; непримиренными остаются они и донныѣ; быть можетъ, останутся таковыми и навсегда. Дѣло въ томъ, что противорѣчивые взгляды на нирвану (приблизительно сводящіеся къ двумъ вышеуказаннымъ типамъ) даны въ самихъ текстахъ буддійскихъ, въ самихъ попыткахъ опредѣленія нирваны Буддою, такъ же, какъ и въ различныхъ воспріятіяхъ этого понятія учениками и сотрудниками его. Исслѣдователи совершенно правильно жалуются на уклончивость Будды отъ точнаго опредѣленія нирваны и на широкій просторъ, который онъ такимъ образомъ оставилъ для субъективныхъ толкованій и гаданій. Но современные послѣдователи едва ли правы, когда они, менѣе буддистовъ органически понимающіе нирвану и менѣе древнихъ освѣдомленные о происхожденіи ученія о ней, рѣшаются, тѣмъ не менѣе, вносить категорическую опредѣленность и рѣшительность выводовъ въ область, считавшуюся неопредѣлимою и нерѣшенной для ихъ, болѣе компетентныхъ предшественниковъ. Если самъ Будда, столь упорно настаивавшій на необходимости во всемъ «яснаго сознанія» и точныхъ опредѣленій, отказался однако въ данномъ случаѣ отъ обычной своей требовательности и предпочелъ ясности — туманность, а опредѣленности — разнорѣчивыя и не точныя уподобленія; если обычно столь усердные и обильные буддійскіе комментаторы оставили намъ этотъ капитальный вопросъ своей догматики опять-таки невыясненнымъ, — мы въ правѣ заключить, что все это произошло не-случайно и не-случайно, а по основательнымъ и сознательнымъ причинамъ. На этотъ счетъ мы имѣемъ вполне опредѣленные указанія изъ устъ самого Будды: когда одинъ изъ учениковъ, Малуньяпутта, добивался отъ него разрѣшенія недоумѣнія: «существуетъ ли Совершенный послѣ смерти или нѣтъ?», Готама отвѣтилъ: «нельзя сказать, что онъ существуетъ; но нельзя сказать, что онъ и не существуетъ; нельзя, наконецъ, сказать, что онъ и существуетъ, и не существуетъ послѣ смерти. Совершенный не обѣщаль дать свѣдѣній объ этомъ, и потому то, что не было сообщено мною вамъ, вы и должны считать несообщеннымъ (неоткрытымъ), а за сообщенное (за извѣстное) считать лишь то, что я сообщилъ» (Маджхима-ник. 63). Точно то же отвѣчалъ онъ стороннему аскету Ваччаготтѣ и на добавочный вопросъ: «воскреснетъ (возстанетъ) ли или не воскреснетъ подвижникъ, освободившій ото всего духъ свой?» промолвилъ: «воскреснетъ» — это выраженіе не вѣрно; «не воскреснетъ», —

и это не вѣрно! Какъ то, такъ и другое здѣсь не годится». Когда же неудовлетворенный собесѣдникъ проворчалъ: «на всѣ мои вопросы ты отвѣчаешь все одно и тоже: «это не годится; это не вѣрно»; в вотъ я, Готама, остаюсь въ невѣдѣніи, въ путаницѣ (понятій), и весь плодъ моихъ прежнихъ бесѣдъ съ тобою, господинъ Готама, внушавшій мнѣ такое довѣріе къ тебѣ, снова для меня утраченъ», — что же отвѣтилъ на этотъ упрекъ мудрецъ? «довольно, Ваччо, толковать о невѣдѣніи, о путаницѣ понятій! Вѣдь это ученіе таково, что его трудно открыть, трудно усвоить, трудно продумать и понять» (Мадж. ник. 72). Совершенно такіе же отвѣты на тѣ же вопросы получилъ раджа косальскій Пасенади сначала отъ ученой монахини Кхеми, а потомъ, будто бы, и отъ самого Готамы (Самьютта-ник. IV; 374 слл.).

Изъ приведенныхъ текстовъ ясно, что отказъ Будды отъ опредѣленныхъ отвѣтовъ на вопросы о нирванѣ вызванъ былъ не одними практическими соображеніями о бесплодности такихъ разслѣдованій для главной цѣли мудрости — для избавленія отъ страданія — (Мадж. ник. 63 и 72), но и мотивами доктринальнаго свойства: трудностью вопроса, его неопредѣленностью по существу. Какъ говорить опредѣленно и утвердительно о свойствахъ того, что противопоставляется всему положительному, всему живому, волевому, сознательному, всему тому, что Ангуттара-никая (I, III, 32 сутта) называетъ «прекращеніемъ всякаго различія», а слѣдовательно, и опредѣленія?.. Не даромъ и самъ Будда находилъ, что постигнуть нирвану лучше всего можно сосредоточеніемъ мысли на отсутствіи чего бы то ни было, на универсальномъ не-бытіи, на полномъ ничто и ничего (Сутта-нипата, 1069⁹⁾). Если, не смотря на все это, нѣкоторые изъ величайшихъ знатоковъ Индіи и буддизма, какъ Максъ Мюллеръ⁹⁾ и Ольденбергъ¹⁰⁾, отказывались видѣть въ нирванѣ нѣчто только отрицательное подъ тѣмъ предлогомъ, что въ такомъ случаѣ буддизмъ былъ бы «религіей Ничто» (Religion des Nichts), а «религія, приводящая въ конечномъ своемъ исходѣ къ «Ничто», перестаетъ быть

⁹⁾ Достоинно замѣчанія, что для обозначенія этой „nothingness“, этого „non-sense“ и „non-ens“ нѣтъ соответствующаго термина въ русскомъ языкѣ, столь богатомъ для выраженія началъ положительныхъ.

⁹⁾ M. Müller. Roger. Buddhagosha's Parables. Introduction, p. XXXII, sq.

¹⁰⁾ Oldenberg. Buddha, 314—317.

религіей», то на это мы въ правѣ отвѣтить, что дхамма и не есть религія, что подлинный буддизмъ въ проекціи его основателя и не хотѣлъ быть религіей, а если буддизмъ послѣдующій сталъ ею, то въ противорѣчіе съ первоначальной концепціей. Для этого, послѣдующаго буддизма, сообразно съ измѣнившіеся его задачею, конечно, необходимо было замѣнить абсолютное Ничто, несогласимое съ религіозными требованіями, началами положительными; и таковыя, какъ слишкомъ хорошо извѣстно, позднѣйшій буддизмъ въ изобиліи внесъ въ свою реформу первоначальной догматики, этики и аскетики; реформировалъ онъ между прочимъ и концепцію посмертнаго Будды, также въ положительномъ смыслѣ, равно какъ и популярныя воззрѣнія на нирвану видоизмѣнились въ томъ же направленіи, въ отличіе однако отъ воззрѣній позднѣйшихъ *учено-философскихъ* концепцій нирваны. скорѣе усилившихъ, чѣмъ уменьшившихъ ея нигилистическій смыслъ. Весь этотъ процессъ исторически свидѣтельствуя о принципиальной правильности взгляда на невозможность для религіи удовлетворяться въ своихъ конечныхъ стремленіяхъ областью Абсолютнаго Ничто, не оправдываетъ тѣмъ не менѣе предположенія: «слѣдовательно, и въ изначальномъ буддизмѣ самого Будды и его ближайшихъ единомышленниковъ дѣло обстоило такъ же; слѣдовательно, и у нихъ въ концепціи нирваны удерживалось и преобладало начало положительное». Въ дѣйствительности у нихъ вопросъ о нирванѣ въ этомъ смыслѣ оставался нерѣшеннымъ, проблематичнымъ, и притомъ сознательно оставленнымъ въ своемъ загадочномъ, двусмысленномъ видѣ. Это, вопреки своему собственному, иному мнѣнію, косвеннымъ образомъ признаетъ и самъ Ольденбергъ, когда, послѣ точнѣйшаго обследованія всего матеріала, собраннаго изъ древнѣйшихъ текстовъ о значеніи термина нирваны, приходитъ (28) къ «поразительному», какъ онъ выражается, результату, что «ни за однимъ изъ двухъ свойственныхъ древне-буддійской общинѣ взглядовъ на нирвану (либо какъ на Ничто, либо какъ на высшее блаженство) нельзя признать полной правильности» и преобладанія. Этотъ выводъ, несомнѣнно вѣрный, обязывалъ бы, думается намъ, историковъ и критиковъ буддизма не усиливаться стать болѣе послѣдовательными и догматичными, чѣмъ сами буддисты, и не примирять искусственно, очевидно, существовавшее широкое расхожденіе и даже противорѣчіе въ пониманіи нирваны. Иначе мы рискуемъ исто-

рическую реальность подмѣнить тенденціозными предположеніями нашего личнаго отношенія къ буддизму. Не даромъ тѣ писатели, которые, симпатизируя ему, склонны къ преувеличенію его положительныхъ достоинствъ, отказываются отъ нигилистическаго истолкованія нирваны, тогда какъ противоположно настроенные настаиваютъ на таковомъ.

На самомъ дѣлѣ всѣмъ достаточно знакомымъ съ буддійскими текстами очевидна наличность въ нихъ обоихъ, противорѣчащихъ другъ другу концепцій нирваны, одной—безусловно нигилистической, и другой—удерживающей за нею нѣкоторые положительные элементы. Эти разномѣнія, эту непоследовательность пытались (Дальманъ) выяснить генетическимъ методомъ, выводя буддійскую идею нирваны изъ древне-индусской концепціи всеобъемлющаго и потому неопредѣлимаго Брахмы¹¹: но заимствовавши это веллчавое понятіе изъ области браманическихъ философскихъ умозрѣній, буддизмъ-де не смогъ органически слить его съ совокупностью собственныхъ идей и претворить въ полномъ соотвѣтствіи съ ними концепцію Брахма—Нирваны. Несмотря на всю историческую убѣдительность этого предположенія, Ольденбергъ (334) справедливо замѣчаетъ, что все же остается огромная пропасть между двумя этими концепціями: браманическому мыслителю несозданный, вѣчный Брахма есть настолько несомнѣнная реальность, что предъ нею блѣднѣетъ реальность всего созданнаго, почерпающаго все бытіе, всю жизнь исключительно изъ несозданнаго, тогда какъ въ рѣчахъ буддиста о нирванѣ слова «есть нѣчто несозданное» сохраняютъ опредѣленное содержаніе лишь въ томъ смыслѣ, что созданное можетъ освободиться отъ страданія, (присущаго) тварности, что есть путь изъ міра тварнаго въ неизслѣдуемую несозданность. Но куда ведетъ онъ: къ высшему ли бытію или къ Ничто,—этого не рѣшаетъ буддійское вѣроисповѣданіе, лавирующее на остреѣ ножа между тѣмъ и другимъ». Становясь на точку зрѣнія гипотезы Дальмана, дѣйствительно представляется въ высокой степени убѣдительнымъ, что первоначальная, браманическая концепція Брахма-нирваны должна была манить къ усвоенію ея въ положительномъ смыслѣ. Между тѣмъ вся совокупность буддійской дхаммы

¹¹) Превосходное послѣдованіе въ этомъ направленіи выполнено Дальманомъ: *Nirvanā. Eine Studie zur Vorgeschichte des Buddhismus.* Berlin, 1896.

клонила къ нигилистическому представленію о нирванѣ. При такихъ условіяхъ не диво, что для мыслителя, принципиально отворачившагося отъ углубленія въ отвлеченныя философскія разсужденія, каковымъ былъ Готама, трудно было обратиться изъ возникшихъ недоумѣній, и не диво, что онъ предпочелъ оставить ихъ перазрѣшенными.

Но, думается намъ, было у него и другое, болѣе вѣское побужденіе къ тому же. Вопросъ о нирванѣ былъ чреватъ трудностями не доктринальнаго, не научнаго только свойства, но и практическаго, психологическаго, нравственнаго. Чтò изъ того, что логическая послѣдовательность требовала отъ «яснаго сознанія» признанія вступленія въ Абсолютное Ничто, за вѣнецъ подвижническаго пути сыновъ дхаммы! Логика сердца, побуждаемая еще не въ конецъ омертвѣвшимъ чувствомъ, не вступая въ явный споръ съ сознаніемъ, тѣмъ не менѣе скрытно, затаенно рвалась къ остаткамъ жизни, къ подобіямъ бытія даже и въ области, опредѣляемой только отрицаніемъ. То была естественная реакція инстинкта жизни противъ искусственно создаваемой апофеозы смерти. Не отрицало буддійское сердце утвержденія буддійскаго ума, что нирвана есть прекращеніе всякаго ощущенія, мышленія, сознанія, желанія и дѣйствія; но, про себя, въ тайникахъ души, оно уповало, что въ общемъ итогѣ этихъ частныхъ отрицаній удерживается все таки нѣчто положительное: блаженство, создающееся именно отъ прекращенія всего перечисленнаго. Какъ разъ это, если можно такъ выразиться, подспудное настроеніе и упованіе буддійской души выразилъ однажды глубокомысленнѣйшій изъ учениковъ Будды Сарипутта, когда воскликнулъ «нирвана—блаженство!», а на вопросъ: «какое же можетъ быть блаженство тамъ, гдѣ нѣтъ ощущенія?», полснилъ: «именно въ томъ то, другъ мой, и состоитъ блаженство, что нѣтъ здѣсь никакого ощущенія». (Ангуттара-никая. V, 414 сл.).

Такимъ образомъ приходится признать, что въ первоначальномъ буддизмѣ не было рѣшительнаго преобладанія одного какого либо взгляда на нирвану, что два пониманія боролись между собою. Изъ нихъ болѣе послѣдовательною и правомочною съ доктринальною, догматическою точки зрѣнія была концепція нигилистическая. На нее указываетъ и этимологическій смыслъ термина ¹²⁾; къ тому же истолкованію въ отри-

¹²⁾ По Дальману (Nirvāna, 5) «въ формѣ причастія „nirvāna“ есть неправильная форма отъ корня „vā“, вмѣсто „nirvāta“, — „угасшій, раз-

цательномъ смыслѣ клонили и логическія требованія совокупности буддійскаго ученія. Поразительно обиліе синонимовъ «нирваны», носящихъ отрицательный характеръ, обиліе подавляющее сравнительно съ описаніями ея въ противоположномъ смыслѣ. Такъ ее называютъ «полнымъ исчезновеніемъ: полнымъ прекращеніемъ; исходомъ; освобожденіемъ отъ стѣсненій; оставленіемъ; отсутствіемъ стремленія къ чему либо; гибелью (концомъ) страстей и желаній; отсутствіемъ зачинанія; несуществующимъ; безусловнымъ; лишеннымъ желаній; не производящимъ карму; освобожденіемъ отъ представлений, отъ возрожденія, отъ обновленнаго существованія; нерожденнымъ. не дряхлѣющимъ; не недугующимъ, безсмертнымъ, безпечальнымъ, не подверженнымъ тлѣнію; ¹³⁾ прекращеніемъ всякаго различія; освобожденіемъ отъ всякаго влеченія къ жизни; упраздненіемъ воли: разложеніемъ ¹⁴⁾; истребленіемъ желаній, отсутствіемъ страсти, покоемъ сердца, отсутствіемъ чего либо потусторонняго послѣ настоящей жизни ¹⁵⁾. Она—уничтоженіе довольства, уничтоженіе ненависти, уничтоженіе заблужденія; конецъ стремленія къ бытію; полное исчезновеніе всѣхъ формъ бытія ¹⁶⁾; она—нерожденное, не ставшее, не сотворенное, не сформированное и (она же—) исходъ изъ рожденнаго, ставшаго, созданнаго, сформированнаго ¹⁷⁾; она—не имѣющее ни возникновенія, ни роста, ни продленія, ни прехожденія; она безъ происхожденія, безъ развитія, безъ основы ¹⁸⁾, нѣчто неностижимое, безконечное, нѣчто такое, гдѣ нѣтъ мѣста стѣхіямъ, гдѣ кончаются долгое и краткое, малое и великое, прекрасное и безобразное, гдѣ совершенно прекращаются

вѣявшіяся»; въ формѣ существительнаго она—самостоятельное именное образованіе, какъ *piṅgāḍa*, *piṅgāḍa*, въ смыслѣ развѣянія, угашенія¹⁹⁾. Warren, 59—61, замѣчаетъ, что палийскій глаголъ *piṅgāyati* означаетъ „быть угашеннымъ“ (какъ пламень свѣчи); отсюда—отглагольное существительное *piṅgāḍa*. Но не забудемъ и другого термина—*piṅgāḍa*, соответствующаго санскритскому *piṅgāḍa*, которое хотя и происходитъ отъ корня *vaḡ* (окутывать, покрывать, исключать, задерживать, отклонять), но употребляется уже въ смыслѣ довольства, блаженства: такъ въ *Dhammapada*, 593.

¹³⁾ Заимствую этотъ, далеко не исчерпывающій всѣхъ варіантовъ списокъ у Warren, 372, Note.

¹⁴⁾ *Angutt. nik. I. III, sutta 32.*

¹⁵⁾ *Mahāvagga. I, 5, 2; V, I, 18. Cullav. XI, 1, 15.*

¹⁶⁾ *Iti-Vuttaka, 41. Samyut. nik. IV, XXXVIII, 1.*

¹⁷⁾ *Iti-Vutt. 43.* ¹⁸⁾ *Udāna, VIII, 1—4.*

(исчезаютъ всякія) имена и формы ¹⁹⁾; это — полное угашеніе ²⁰⁾.

Казалось бы, этого слишкомъ достаточно для оправданія пониманія нирваны въ чисто-отрицательномъ смыслѣ, въ смыслѣ «полнаго Ничто», совершеннаго небытія ²¹⁾. Но дѣло въ томъ, что, рядомъ съ этими нигилистическими чертами, ей, въ текстахъ и въ воспріятіи буддистовъ, сообщаются нерѣдко и черты чего то положительнаго, не безразличнаго и неопредѣлимаго, а способнаго быть воспринятымъ въ смыслѣ желательнаго, отраднаго, блаженнаго. Во 1) включеніе въ предыдущія характеристики прекращенія всего тяжелаго, мучительнаго, вреднаго слишкомъ манило тѣмъ самымъ представлять себѣ нирвану, въ противоположность этому, какъ нѣчто полезное, легкое, пріятное. А затѣмъ къ тому же могло клонить умы недостаточно вдумчивые и основное буддійское воззрѣніе на то, что всякое бытіе въ совокупности своихъ переживаній есть страданіе, а потому прекращеніе бытія должно быть благомъ, прекращеніе страданія должно быть отраднымъ. Правда, аккуратная до педантичности индусская школьная діалектика предупреждала отъ такого опрометчиваго (путемъ простаго противопоставленія) заключенія, вводя при каждомъ изслѣдованіи не только элементарные вопросы объ утвержденіи или отрицаніи наличности чего либо, но и добавочный вопросъ: искомое «и существуетъ, и не существуетъ»; но эти тонкія логическія разграниченія были не для большинства, часто предпочитавшаго довольствоваться вышеупомянутымъ заключеніемъ отъ противоположнаго, заключеніемъ неточнымъ, конечно, съ діалектической точки зрѣнія, но заманчивымъ съ нравственной и соответствовавшимъ затаенной потребности души найти въ концѣ долгаго жизненнаго подвига не безразличіе и безсодержательность абсолютной пустоты, а нѣчто отрадное, даже блаженное. И что всего знаменательнѣе, отраженіе этой потреб-

¹⁹⁾ Digha-nik. XI. Samyut. nik. I, I, 3, 7. Udan. I, 10.

²⁰⁾ Sutta-Nipāta, 765. 940.

²¹⁾ Въ противоположность вышеуказаннымъ взглядамъ М. Мюллера и Ольденберга, такъ смотрятъ на нирвану Warren („permanent Nothingness“, p. 281); Dahlmann, 15: „я нахожусь въ полномъ созвучіи съ тѣмъ, которые понимаютъ нирвану какъ уничтоженіе“; Зейденштюккеръ, Pāli-Buddhismus, 168: „ниббана лежитъ внѣ всякаго воззрѣнія и представленія и если вообще можетъ быть характеризована, то лишь отрицательными чертами“.

ности мы находимъ въ рѣчахъ не однихъ учениковъ Будды. но и въ приписываемыхъ ему самому. Очевидно, согласуясь. временами и при случаѣ, съ запросами чувства своихъ слушателей и снисходя къ нимъ, онъ иногда называетъ нирвану не только «наилучшимъ» (Сутта-нипата. 86), но и «высшимъ благомъ» (тамъ же, 34). причеъ однако тутъ же, тотчасъ же поясняется, что «вступившій въ нее не испытываетъ наслажденія, такъ же, какъ и страданія»⁽⁸⁵⁾; но изъ устъ Сарипутты мы уже слышали, что такое «не ощущеніе» и есть высшее блаженство. Какъ бы то ни было, въ такихъ особенно популярныхъ и любимыхъ сборникахъ афоризмовъ буддійской мудрости, какъ Дхаммапада и Сутта-Нипата, мы, рядомъ съ квалификаціей нирваны чертами отрицательными, въ изобиліи встречаемся и съ ея характеристикою чертами положительными. Она не только «тихое состояніе, спокойное мѣсто» (Сут. Нип. 142. Дхаммап. 368), «безопасность» (благонадежность), «прочная основа» (С. Н. 809; 946), «совершеннѣйшая чистота» (С. Н., 697), «безусловная свобода» (Дхамм. 92), она и «немѣняющееся, непогибающее» (С. Н. 203: 758; 1148. 1085; Дхам. 225). «бессмертное» (Дхам. 374), но и «разрушеніе одряхлѣнія (упадка) и смерти» (С. Н. 1093). «путь бессмертія» (Дхам. 21); она «наилучшее» (С. Н. 86); «наивысшая выгода (благополучіе); превосходнѣйшая драгоценность» (С. Н. 232); «высшее счастье» (Дхам. 23; 203; 204); «высшее блаженство» (С. Н. 267), которымъ и «наслаждаются вступившіе въ ниббану» (С. Н. 85).

Очевидно, многія изъ этихъ опредѣленій должно отнести къ образнымъ выраженіямъ поэтической рѣчи, къ уподобленіямъ, при помощи коихъ сплелись создать хотя бы какое нибудь подобіе состоянія, считавшагося «невыразимымъ» (Дхам. 218), «трудно познаваемымъ» (Удана. VШ, 2). На такіе приемы принужденъ былъ снисходить и Готама: отъ умолявшихъ его разъяснить великую загадку конца онъ отдѣлывался образнымъ оборотомъ рѣчи: «какъ пламя, источникъ коего истощился, угасаетъ при лорывѣ вѣтра и перестаетъ быть, — таково и вступленіе мудреца въ ниббану» (С. Н. 1073). Но это, какъ видимъ, — уподобленіе, клонящееся къ нигилистической концепціи ниббаны; требовали же чаще разъясненій иного свойства. въ смыслѣ положительномъ. Особенно распространено было понятіе нирваны какъ чего то пространственно обоснованнаго, и народныя воззрѣнія этого

типа въ окружавшей буддистовъ средѣ принимали иногда наивно чувственный характеръ: такъ, напримѣръ, джайны слѣдующимъ образомъ описывали «мѣсто, называемое нирваной» «это—надѣжное, счастливое, спокойное мѣсто, свободное отъ страданія, совершенное и вѣчное, на виду у всѣхъ находящееся, но такое, которое достигается только великими мудрецами» ²²⁾, мѣсто, описываемое иногда подробно, «похожее на раскрытый зонтикъ» и блестящее золотомъ, перламутромъ, драгоценными камнями и цвѣтами ²³⁾! Въ средѣ, гдѣ могли съ успѣхомъ обращаться столь безцеремонныя описанія «мѣстопробыванія блаженныхъ, совершенныхъ душъ, освободившихся отъ всякихъ трансмиграцій и достигшихъ превосходнаго состоянія совершенства» ²⁴⁾, тамъ можно было считать сравнительно невиннымъ даже для буддиста такое образное описаніе ниббаны, которое приписывается Буддѣ: «въ ужасающемъ потокѣ бытія и страданія я укажу тебѣ ни съ тѣмъ не сравнимый островъ, ничѣмъ не обладающій, но и ничего не желающій, — ниббану: разрѣшеніе одряхлѣнія и смерти» (Сутта-нипата, 1091 — 1093), «озеро божественнаго спокойствія», гдѣ «находятъ счастье и радость тѣ, что познали Вечнаго—Ниббану» (Дхам. 374). Однако это мѣсто такое, «гдѣ нѣтъ воды, земли, огня и воздуха, гдѣ не блещутъ звѣзды, не сіяетъ солнце, не свѣтитъ мѣсяцъ, гдѣ нѣтъ и тьмы, какъ нѣтъ тамъ и формъ (сочетаній явленій), ни отсутствія ихъ, ни счастья, ни горя». (Удапа I, 10. Самютта-ник. I, I, 3, 7), «ни долгаго, ни краткаго, ни малаго, ни великаго, ни прекраснаго, ни безобразнаго, — гдѣ всякое имя, всякая форма, всякое сознаніе исчезаютъ» (Дикха-ник. XI).

Вопросъ объ истолкованіи нирваны такимъ образомъ составлялъ, быть можетъ, самый животрепещущій, наиболѣе волновавшій, но и наиболѣе смущавшій души въ средѣ, въ которой приходилось вращаться не одному Буддѣ, но и инымъ, современнымъ ему учителямъ мудрости. Мы только что привели толки и мечты джайновъ о нирванѣ; но и въ браманическихкихъ кругахъ тѣ и другіе были въ полномъ ходу: такъ къ Сарипуттѣ приставалъ браманическій аскетъ Джамбукадака со словами: «ниббана»... всѣ твердятъ: «ниббана, ниббана...» Да что же она такое, другъ? объясни!» ²⁵⁾. Еще болѣе приста-

²²⁾ Jaina-Sūtras. P. II. Uttarādhyayana. XXIII, 82—84. S. B. E. XLV, 128.

²³⁾ Id. XXXVI, 54—64, p. 211—212. ²⁴⁾ Ibid. 64.

²⁵⁾ Samyut. nik. IV. XXXVIII, 1.

вали, конечно, къ Готаиъ: «жажду словъ твоихъ, великій мудрецъ», вопіялъ нѣкій достопочтенный Дхотака, «научи меня тайнѣ угашенія самого себя; сжался надо мною, наставь меня дхаммѣ упраздненія такъ, чтобы я понималъ ее, и, не расплываясь, какъ облака въ воздухѣ, могъ бы спокойно и независимо блуждать въ этомъ мірѣ» ²⁶). А другой выражался такъ: «одномъ, безъ помощи, не переплыть мнѣ великой рѣки (бытія); укажи мнѣ, всевидящій, какъ переплыть мнѣ ее?» А опытный кормчій отвѣчалъ: «переплывешь ее, если будешь имѣть въ виду Ничто, если будешь вдумчиво погружаться въ созерцаніе небытія, если, отбросивши всѣ чувственныя наслажденія и бремя сомнѣній, станешь впередъ взоръ свой денно и ношно въ область угашенія». Но какъ неудовлетворилъ неопредѣленный отвѣтъ упомянутаго нами раньше брамина, такъ неудовлетворило и это смутное указаніе Упасиву: онъ молилъ дать поясненія: «въ царствѣ нѣтовщины прекращается ли всякое дальнѣйшее развитіе? остается ли сознаніе у успокоившагося тамъ? исчезаетъ ли онъ только видимо, или совсѣмъ уже не существуетъ, или только освобождается отъ всего болѣзненнаго?» а на это Готама досадливо отвѣчаетъ: «для исчезнувшаго нѣтъ болѣе формъ (бытія); для него нѣтъ болѣе того, благодаря чему онъ существуетъ, а если все отрѣзано прочь, то покончены, обрѣзаны и всѣ споры» ²⁷).

Но сколько онъ ни твердилъ о бесполезности споровъ и разспросовъ о нирванѣ, находя достаточнымъ одно практическое разъясненіе ея, а именно: ощущеніе того предвкушенія ея, которое, разумѣется, въ неполномъ видѣ, дается испытывать архатамъ (святымъ) уже при жизни ²⁸),—недоумѣнія и разспросы не прекращались; но, чѣмъ дальше, тѣмъ болѣе, они тяготили его. Магапариниббана-сутта сохранила намъ отраженіе этого настроенія. Скончались праведникъ Салла,

²⁶) Sut. Nip. 1060 sqq.

²⁷) Id 1068—1073.

²⁸) О двухъ аспектахъ нирваны 1) предварительномъ, до-смертномъ, удерживающемъ еще „остатокъ упади“ т. е. пяти кхандъ (sa - prādisesa— nibbānaṃ), и гдѣ достигнуто уже угашеніе заблужденія (kilesa— nibbānaṃ) и вождельнія (taḍha— nibbānaṃ) и 2) окончательномъ, посмертномъ (anupādisesa— nibbānaṃ) гдѣ совершенно, вплоть отпадаетъ „упади“, благодаря „угашенію грумпъ“ (сочетаній кхандъ), (khaṇḍa nibbānaṃ, и „угашенію активной силы“ (kaṃma— nibbānaṃ),—см. Iti—vuttaka, 44: поясненіе къ этому трудному тексту—въ Pali—Buddhismus, 157 - 158.

благочестивая инокиня Нанда и еще кое-какіе хорошіе люди, и вотъ даже неотлучный отъ учителя Ананда, ежедневно пившій въ русла его наставленій, бѣжитъ къ нему и добивается узнать: возродятся ли эти отбѣнные люди? гдѣ они послѣ кончины? какая участь ожидаетъ ихъ?.. Готама, съ нескрывае-мой досадой, отвѣчаетъ: «успокойся! въ участь въ согласіи со свершеннымъ ими: Сальха, самостоятельно уже въ этомъ мірѣ разрушилъ великое зло и достигъ архатства и освобожденія сердца и ума (то есть полного, безповоротнаго угашенія) Сестра Нанда разрывомъ пяти цѣпей, приковывающихъ къ этому міру, унаслѣдовала высшія небеса, гдѣ найдетъ свой окончательный, безвозвратный исходъ. Благочестивый Судатта разрушеніемъ трехъ цѣпей и низведеніемъ похоти злобы и заблужденія до минимума сталъ сакадагампномъ, который найдетъ свой конецъ при первомъ же возвращеніи въ міръ», и такъ далѣе: свершившіе въ большей или меньшей степени подвигъ освобожденія отъ привязанности къ бытію, будутъ и награждены въ соответственной степени замедленнымъ или ускореннымъ избавленіемъ отъ бытія и возрожденія; но всѣмъ, добросовѣстно потрудившимся, обезпечено «конечное спасеніе». А затѣмъ добавляетъ: «можно ли дивиться тому, Ананда, что люди умираютъ? но то докучаетъ Буддѣ, что, какъ скоро кто либо умираетъ, ты приходишь къ нему и снова вопрошаешь его такъ же и о томъ же. И потому (чтобы прекратить это), я научу васъ Зерцалу Истины, обладая коимъ избранный ученикъ можетъ самъ предсказывать судьбу свою и другихъ людей. Зерцало Истины состоитъ въ томъ, чтобы имѣть въ настоящемъ мірѣ вѣру въ Будду, въ то, что Благословенный есть святой, вполне просвѣщенный, мудрый, праведный, блаженный, міровѣдецъ, всевышній, укротитель упорныхъ сердецъ, учитель боговъ и людей, благословенный Будда. Надо далѣе имѣть вѣру въ истину (дхамму), имъ возвѣщанную, и въ сангу, въ общину учениковъ его, шествующую по четыремъ степенямъ благороднаго восьмеричнаго пути; вѣру въ то, что эта санга Будды достойна чести, радушія, даровъ и уваженія; что она великая нива заслугъ въ мірѣ семь: что она обладаетъ добродѣтелями ненарушимыми, незапятнанными, способными даровать истинную свободу, не омраченную желаніемъ будущей жизни или вѣрою въ дѣйственность вѣшнихъ актовъ. Таковъ, Ананда, путь; таково Зерцало Истины, при помощи коего избранный ученикъ можетъ

предречь о себѣ самомъ: «адъ разрушенъ мною; я болѣе не подлежу возрожденію въ состояніи страданія; я увѣренъ въ конечномъ спасеніи» (Магапар. сут. II, 6—10).

Мы видимъ, что докучливыми разспросами о судьбѣ усопшихъ Готама воспользовался, чтобы преподать «вѣрнымъ» сжатую догматическую формулу чрезвычайной важности. Это краткій, но цѣльный буддійскій Символь вѣры. И какая противоположность въ немъ къ христіанскому Символу вѣры! Здѣсь нѣтъ вѣры въ Бога: Богъ даже не упомянуть! Но вѣра въ нѣкую триаду есть, только не въ Пресвятую, Божественную, Безначальную и Живоначальную Троицу, а въ триаду человѣческую, водущую свое начало отъ самонадѣяннаго и самодовлѣющаго учителя. Онъ—первое лицо этой триады и творецъ ея. Его ученіе, дхамма, это—второе лицо, буддійскій Логосъ, но не Божественное, предвѣчное Слово, плотию ставшее; это, наоборотъ, твореніе сына плоти, человѣка, возводящаго свое «ясное сознаніе» въ совершенный, высшій разумъ, свою волю и поведеніе—въ полноту святости. Наконецъ, осязательное, видимое воплощеніе его прамѣра и его духа, высказанное въ ученіи, есть третье лицо буддійской триады, санга, община учениковъ, которая, хотя и не называется Церковью (за неимѣніемъ Бога), однако, подобно Церкви, объявляется и святою, и непогрѣшимую, и единую спасающею, даже вселенскою, такъ какъ вступить въ ея ряды призываются всѣ. Но откуда ждать въ этомъ искаженномъ подобіи Церкви подлинной святости и непогрѣшимости, если всѣ элементы, ее составляющіе, до ея высшихъ идеаловъ включительно, не переходятъ за предѣлы, ресурсы и силы только человѣка и природы, взятыхъ въ ихъ естественныхъ, искаженныхъ грѣхомъ, безблагодатныхъ возможностяхъ и способностяхъ? Даже одно отрицаніе Буддою грѣха въ настоящемъ, релігіозномъ смыслѣ не даетъ уже права буддійскому Логосу утверждать возможность осуществленія полной святости и непогрѣшимости, ибо онъ самъ ежеминутно признаетъ нескончаемую паденія естественной воли и чувствъ, нескончаемая заблужденія представленій, сознанія, разсужденія, умозаключенія и значительную предѣльность, ограниченность знанія даже у величайшаго мудреца? Откуда въ доктринѣ, признавшей человѣческую личность, а тѣмъ болѣе всѣ ея функціи и ихъ производное, за не единое, не устойчивое, не вѣчное, не субстанціальное и даже не реальное, а лишь за феноменаль-

ное и иллюзорное, разлагающееся без остатка, — откуда въ этомъ ученіи вѣра въ возможность достиженія абсолютной истины (знанія) и абсолютной правды (святости)? откуда вѣра въ возможность коллективнаго достиженія таковыхъ въ союзѣ (въ сангѣ), составленномъ изъ сочленовъ несовершенныхъ, заблуждающихся, прегрѣшающихъ, при отсутствіи въ этой общинѣ чего либо сверхчеловѣческаго, сверхнормальнаго, сверхопшочнаго, абсолютнаго въ интеллектуальномъ и моральномъ смыслахъ? Нѣтъ въ этомъ жалкомъ, искаженномъ подобіи Церкви непосредственнаго, благодатнаго вѣянія Духа Божія, ибо вѣра въ Бога и боговъ съ точки зрѣнія буддійскаго Логоса только «грязнитъ чистоту вѣры». Нѣтъ здѣсь и таинствъ: священнодѣйствія крещенія и муропомазанія, мы видѣли, замѣнены виѣшнимъ обѣтомъ, истерпываемымъ сухою словесною формулою, безнаказанно отмѣняемою во всякое время. Таинство покаянія, подорванное принципиально уже вырожденіемъ религіозной конценціи грѣха въ простую ошибку разсужденія, практически сводится не на отвѣтъ души кающенся Богу карающему и милующему, а на повинную передъ собратьями-согрѣшниками. О евхаристіи не можетъ быть и рѣчи тамъ, гдѣ нѣтъ и въ поминѣ Агнца Божія, плотію насъ ради смерть вкусившаго и подающаго намъ «причастіе пречистыхъ и животворящихъ тайнъ своихъ въ Духа Святаго общеніе, въ напутіе живота вѣчнаго и во благопріятенъ отвѣтъ на страшнѣе судищи Своемъ», ибо ничего этого не признаетъ буддизмъ. Нѣтъ и священства тамъ, гдѣ невѣдомы Духъ Святой и Благодать Божія. Нѣтъ, наконецъ, въ буддійскомъ «Средо» и заключительнаго члена Символа вѣры: «чаю воскресенія мертвыхъ и жизни будущаго вѣка», ибо правовѣрный послѣдователь дхаммы чаеъ лишь прекращенія возрожденій и перевоплощеній и небытія нирваны. Вотъ почему для неутратившихъ сознанія и чувства превосходства жизни надъ смертію нѣтъ возможности возгласить и «Аминь!» этому «Средо» души «отчаявшейся» въ самостоятельныхъ силахъ и возможностяхъ жизни и потому «скорбящей и болѣзнуюющей» со всею тварью, томящеюся и вздыхающею объ забавленіи, но вмѣстѣ съ тѣмъ и души, отрекающейся отъ помощи Божіей и предпочитающей гордость самостоятельнаго избавленія отъ жизни смиренному упованію на спасеніе Божественною Благодатію, дарующею жизнь вѣчную.

Сознавая въ глубинѣ души трудность взятомъ нчъ на себя

задачи, Готама отдасть предсмертные дни свои постояннымъ поученіямъ, имѣвшимъ цѣлью охладить жажду къ жизни, поощрить вѣрныхъ «побѣждать то страданіе, которое вырастаетъ изъ жажды бытія» и ту печаль, что родится не изъ однихъ чувственныхъ пожеланій, но и изъ мыслей (идей) и разсужденій (Магапарин. сут. II, 14). Однако, признавая, что и сама интеллектуальная область чревата печалью и страданіемъ, онъ все же для одолженія скорби бытія не могъ найти никакого иного исхода, кромѣ интеллектуальныхъ усилій: «все, что дѣлается, дѣлать съ полнымъ сознаніемъ»—таковъ его приказъ братіи въ этомъ смыслѣ (II, 15); вѣра въ избавляющую силу совершеннаго, яснаго сознанія, вплоть до возможности саморазложенія и самого сознанія, а съ нимъ и послѣдняго жизненнаго устоя человѣческой личности,—таково универсальное средство буддійскаго спасенія, сводящагося на прекращеніе бытія личнаго. Этотъ исходъ онъ изображалъ какъ высшее благо, а жизнь—какъ зло, дпящееся, какъ наказаніе, именно за непониманіе и неувоеніе четырехъ благородныхъ истинъ: наличности скорби, причины ея, прекращенія ея и пути къ ея прекращенію. Именно за это непониманіе и неувоеніе, говорилъ онъ ученикамъ, «и я, и вы, братія, осуждены были столь долго странствовать по тяжкому пути возрожденій» (II, 1).

Есть, тѣмъ не менѣе, основанія думать, что этотъ призывъ къ безусловной вѣрѣ въ выгоды одного чистаго мышленія неудовлетворялъ даже опытнѣйшихъ и глубокомысленнѣйшихъ учениковъ. Безукорыненно крѣпка и у нихъ была вѣра не столько въ непогрѣшимость ученія, сколько въ непогрѣшимость учителя, и вотъ это-то и огорчало послѣдняго. Такъ однажды Сарипутта воскликнулъ: «владыко! такова сила моей вѣры въ тебя, что, кажется мнѣ, не было, нѣтъ и не будетъ никого выше и мудрѣе тебя въ области высшей мудрости». А онъ проницески замѣтилъ: «величавы и смѣлы слова устъ твоихъ, Сарипутта; точно пѣснь, вдохновенная экстазомъ, звучать они. Но, какъ видно, ты близко зналъ и знаешь всѣхъ Благословенныхъ, всѣхъ буддъ долгихъ прошлыхъ вѣковъ и грядущихъ, я понимаю умы ихъ, знаешь все поведеніе ихъ, все ученіе, всю мудрость, весь образъ жизни и спасеніе, ими достигнутое, да и въ мой духъ, какъ видится, проникъ ты въ такой же степени?» Смутился и сознался въ невѣдѣніи энтузіастъ. «Къ чему жъ въ такомъ случаѣ столь величавыя и

смысла слова? къ чему этотъ восторженный (хвалебный) гимнъ?.. (I, 16). Очевидно, организатору великаго дѣла цѣннѣе похвалъ, лстящихъ личному тщеславію, было прочное усвоеніе ученія, которое послѣ смерти, казавшейся ему самому уже близкою, должно было замѣнить братіи живого учителя. Онъ чувствовалъ, что ученики скоро останутся одни и заранѣе старался приучить ихъ обходиться безъ него. Вотъ почему, вѣроятно, съ наступленіемъ дождливой поры, онъ и рѣшился провести свою послѣднюю вассу одинъ, въ деревушкѣ Белувѣ, а имъ посовѣтовалъ распределиться по окрестностямъ Весали, у какихъ либо товарницей, друзей и близкихъ людей, что и было исполнено (II, 27; Бигандэть, г.л. 13).

Не успѣлъ онъ такимъ образомъ отъединиться, какъ тяжкая болѣзнь съ острыми болями прпключилась съ нимъ. Онъ переносилъ страданія съ полнымъ самообладаніемъ, но въ моментъ уже приближенія смерти помыслилъ: «неправильно съ моей стороны было бы скончаться, не побесѣдовавши съ учениками, не простившись съ сангою. Постараемся же могучимъ усиліемъ воли преодолѣть этотъ недугъ и удержать жизнь до предопредѣленнаго времени». «И болѣзнь покинула его»... (Тѣ же источники и камбоджское сказаніе. I. 104).

По выздоровленіи, когда онъ сталъ выходить изъ своего убѣжища на воздухъ, къ нему поспѣшилъ явиться Ананда и сталъ рассказывать о пережитыхъ опасеніяхъ за жизнь дорогого наставника и о не поддававшей учениковъ во время этихъ тревогъ надеждѣ, что Будда все же не умретъ, «по крайней мѣрѣ до тѣхъ поръ, пока не выскажетъ своихъ распоряженій касательно братства». Это признаніе и удивило, и опечалило старца: «какъ. Ананда? развѣ санга еще чего то ждетъ отъ меня? Вѣдь я повѣдалъ вамъ всю истину; я не дѣлалъ различія между тайнымъ и явнымъ ученіемъ; ни одной истины не было сокрыто отъ васъ въ зажатой рукѣ учителя... Я старъ, Ананда, мое жизненное странствіе клонится къ концу: я достигъ предѣла дней моихъ; мнѣ 80 лѣтъ, и тѣло мое, какъ обветшавшая телѣга, лишь при усиленной заботѣ о немъ едва держится на ходу, и лишь когда, отстранившись отъ всего внѣшняго и осязаемаго, духъ Тагагаты погружается въ благочестивое внутреннее созерцаніе, не связанное ни съ чѣмъ вещественнымъ,—только тогда облегчается тѣлесная немощь его». Однако близость его конца не должна смущать

учениковъ: онъ оставляетъ имъ руководителя неумирающаго, — свое ученіе. И да не помыслятъ они замѣнить этого наставника кѣмъ либо изъ своей среды! «Самъ Татагата. Ананда, не помышлялъ стать вождемъ братства, ни подчинить его себѣ. Зачѣмъ же будетъ онъ оставлять сангъ приказанія относительно чего бы то ни было?.. Вы сами будьте свѣтильниками себѣ; сами будьте убѣжищемъ себѣ! Не прабѣгайте ни къ какой внѣшней помощи! Въ качествѣ убѣжища и помощи, крѣпко держитесь за истину и не ищите никакой помощи, никакой опоры, кромѣ самихъ себя... Кто такъ будетъ мыслить, кто такъ будетъ вести себя теперь и послѣ моей смерти, тотъ достигнетъ наивысшей вершины», то есть, иными словами, тотъ будетъ истинною главою въ сонмѣ братьевъ. А потому «заботьтесь больше о томъ, чтобы прилежно учиться», а не другихъ властно учить (Магасарин. сут. II, 31—35; сходно, въ сжатомъ изложеніи, въ бирманскомъ сказаніи: Вигацэтъ. гл. 13; тибетскіе пересказы у Рокхилля. 131).

Бывали однако и у «Совершеннаго» минуты, когда жизнь послѣдними улыбками еще пыталась манить его къ себѣ. Однажды утромъ, сидя на цыновкѣ, подостынной заботливымъ Анандою, и любуясь въ Чапала-Четин очаровательными видами окрестностей Весалп, онъ высказалъ вѣрному ученику, что на той ступени совершенствованія, которой достигъ Татагата, онъ могъ бы, если бы пожелалъ, продлить свою жизнь хотя бы на необъятный періодъ пѣлой кальпы лѣтъ. Простодушный ученикъ, говоритъ наивно легенда, не понял «столь очевиднаго и яснаго». трижды повтореннаго намека на то, что ему Анандѣ, ради блага міра, слѣдовало бы молить о такой отсрочкѣ париниббаны: «до такой степени Лукавый опуталъ его сердце!» Но другой неотлучный, хотя и невидимый, спутникъ Благословеннаго. Духъ Зла. Мара понялъ опасность отсрочки и приступилъ съ послѣднимъ искушеніемъ къ старому сопернику, заподозривши въ немъ послѣднюю вспышку любви къ жизни. «Умри нынѣ же, Благословенный» шепталъ ему Мара: «пора уже тебѣ удалиться, даже въ силу слова, тобою самимъ нѣкогда реченнаго, что ты не умрешь, пока братья и сестры общины и послѣдователи и послѣдовательницы изъ мірянъ не станутъ мудрыми, хорошо дисциплинированными, законченными въ знаніи и начитанности въ Писаніи, исполняющими всѣ обязанности, праведными по

жизни и способными передавать учение другимъ, возвѣщать, укрѣплять и до тонкостей изъяснять его, распространяя истину широко по міру. Нынѣ они стали таковыми; они могутъ выполнять это: умря же, Благословенный; время отшествия твоего настало». Отвѣчалъ Благословенный: «возрадуйся, о, Лукавый!конечное угашеніе Татагаты свершится вскорѣ; въ исходѣ третьяго мѣсяца отселе скончается Татагата». «Такъ, добровольно и сознательно, отринувъ онъ остатокъ предопредѣленной ему жизни». Последнее искушеніе было побѣждено, и землетрясеніе и громы небесные засвидѣтельствовали торжество мудрости надъ дурмапящими чарами живпи (Магапарин. сут. III, 1—10). Проснулся отдохавшій подъ деревомъ Ананда и спросилъ о причинѣ ужасающихъ явленій природы и, узнавши ее ²⁹⁾, припалъ къ учителю съ мольбой остаться еще на землѣ, «на благо и счастье многихъ и многихъ, ради спасенія людей и боговъ». Но Будда строго промовилъ: «довольно! не умоляй Татагату; минуло время для такихъ просьбъ: раньше, до принятія послѣдняго рѣшенія, долженъ былъ ты молить Благословеннаго, и, быть можетъ, мольбы твои тогда не остались бы неслышанными. Но теперь, когда онъ сознательно и добровольно отринувъ остатокъ дшей своихъ, теперь, изъ за любви къ жизни, намѣнить произнесенному слову невозможно. А потому — въ путь, Ананда! идемъ къ Великому Лѣсу, въ Магавану. Собери братію въ Палату Служеній!..» (III, 43—64; ср. Бигандэть, гл. 14; камбоджское сказаніе. I, 107—108).

И когда собрались, онъ сѣлъ на цыновку посреди нихъ и началъ прощальную бесѣду. «Я повѣдалъ вамъ, братья, истины, мною постигнутыя. Вы же, вполне ихъ усвоившіе, выполняйте ихъ, размышляйте о нихъ и распространяйте ихъ, дабы чистая благочестивая мудрость (дхамма) была долговѣчна и дилася бы изъ жадости къ міру, на благо и счастье и пользу боговъ и людей. Каковы же истины, мною постигнутыя и вамъ возвѣщенные? вотъ онѣ ³⁰⁾: четыре глубокія

²⁹⁾ Здѣсь включено опускаемое нами пространное отступленіе о причинахъ грозныхъ, предвѣстительныхъ явленій природы, о 8 родахъ собраній, о 8 способахъ преодоленія заблужденій, исходящихъ изъ вѣры въ permanence вещей, и о 8 степеняхъ освобожденія (III, 13—42).

³⁰⁾ Разъясненія перечисляемыхъ здѣсь истинъ заимствованы изъ примѣчавій Рпсъ-Дэвидса къ тексту Магапар. сутты въ S. B. E. XI.

думы (о тѣлѣ, объ ощущеніяхъ, объ идеяхъ, о разумѣ и поведеніи), четверная великая борьба противъ грѣха (а именно: борьба противъ только что возникающихъ грѣховныхъ движеній духа; борьба, сокрушающая уже возникшія грѣховныя стремленія; борьба, побуждающая къ возникновенію благого, и борьба, содѣйствующая уже возникшему благому): четыре пути, коими достигаются чудесныя способности вѣдн (желаніе получить ихъ, необходимое упражненіе, необходимая подготовка сердца и разслѣдованіе искомаго и путей къ нему). пять нравственныхъ силъ (способностей) и пять органовъ силъ духовныхъ ³¹⁾ (вѣра; энергія (ревность); размысленіе (вдумчивость); созерцаніе; мудрость; семь родовъ мудрости (энергія; вдумчивость; созерцаніе; разслѣдованіе (ученія); радость; покой: миръ душевный) и восьмеричная благородная стезя (правильныя (праведныя) воззрѣнія и рѣчи: праведная жизнь; праведныя (правильныя) цѣли; праведное (безгрѣшное, безубойное) питаніе: постоянство въ добродѣтели; интеллектуальная активность и глубокомысліе (сосредоточенная, серьезная дума).

Этотъ ретроспективный, по нѣсколькимъ направленіямъ проводимый, обзоръ содержанія дхаммы, дошедшій въ Магапариниббана-суттѣ лишь въ формѣ краткаго перечисленія его частей, но легко возстановимый въ своемъ составѣ изъ другихъ источниковъ, быть, надо думать, изложенъ Готамомъ въ его прощальной бесѣдѣ подробно. Завершеніемъ же явилось слѣдующее обращеніе: «Теперь же, внимайте, братія, со вниманіемъ, увѣщаваю васъ: все составное старится. Усердно создайте спасеніе ваше. Конечное угашеніе Татагаты близко: чрезъ три мѣсяца скончается онъ. Зрѣлъ возрастъ мой: клонится жизнь моя къ концу. Я оставляю васъ, уповаю только на самого себя; ревнуйте же, братія, будьте святы и вдумчивы! Будьте стойки въ рѣшеніяхъ; будьте бдительны надъ сердцами своими! Тотъ, кто неустанно, крѣпко будетъ держаться этого ученія и этого правила (то есть дхаммы и ви-

62 63; по частямъ составъ этихъ „семи драгоценныхъ камней дхаммы“, какъ ихъ называетъ Чуллавага (IX, 1, 4), быть разсмотрѣнъ нами въ предыдущемъ изложеніи.

³¹⁾ Эти двѣ категоріи (пань-ча-балави и нидриани) трудно разграничимы; предполагаютъ у нихъ тождественное содержаніе при различіи номенклатуры, по такое объясненіе только затемняетъ вопросъ. Ср. сказанное по этому поводу выше, въ XIV главѣ о буддійской аскетикѣ.

наи), тотъ переплыветъ море бытія и положить конецъ скорби (страданію)» (Ш, 65—66; краткое бирманское переложение той же бесѣды—у Бигандэа, гл. 14: тибетское у Рокхилля. 132).

Такова прощальная бесѣда Будды съ учениками. Въ пей есть, безспорно, возвышенныя и трогательныя черты; но въ общемъ тонѣ слышится что то немощное, отзывающееся дряхлостью старца, сознающаго, что онъ «едва держится на ходу, подобно обветшавшей телѣгѣ, способной двигаться лишь съ большою «осторожностью». Да и откуда было взяться иному тону, бодряшему, животворному? Что ждало благовѣстника нирваны? Не то, что должно было воспослѣдовать за иною прощальной бесѣдой, бесѣдой въ Горницѣ Сіонской,—не величавая священная трагедія Геѳсиманія и Голгофы, не подвигъ Крестныи и не свѣтозарная Ночь Воскресенія, «вѣчнаго дня провозвѣстника». Въ противоположность Благовѣстнику жизни вѣчной, благовѣстника небытія вѣчнаго ждало только обычное, жалкое угасаніе обветшавшей жизни. И это отразилось на бесѣдѣ магаванской. Бесѣда сіонская полна сознаниемъ величія грядущихъ событій, скорого прославленія Сына Человѣческаго и Бога въ Немъ; полна надежды и упованія на Бога. «Не оставлю васъ сиры; прииду къ вамъ», говоритъ Христось; «еще мало, и міръ ктому не увидитъ мене: вы же увидите мя, яко азъ живу, и вы живи будете: въ той день уразумѣте вы, яко азъ во Отцѣ Моемъ, и вы во мнѣ, и азъ въ васъ... Утѣшитель же, Духъ Святыи, его же послеть Отець во имя мое, той вы научитъ всему». Вотъ животворяня упованія бесѣды въ Горницѣ Сіонской. Въ Палатѣ же Служеній, въ бесѣдѣ магаванской, мы слышали:—одна надежда, одно упованіе угасающаго учителя конечнаго угашенія: только на самого себя! да и ученикамъ заповѣдано не ждать болѣе ничево отъ него и ни откуда, не искать иного прпбѣжища, иной опоры, кромѣ, какъ въ самихъ себѣ и въ ученіи. Но какъ искать укрѣпленія отъ немощи, изцѣленія отъ немощи въ самихъ себѣ, немощныхъ по природѣ? или какъ искать того же въ союзѣ съ ученіемъ, которое только продуктъ искусственнаго, насильственнаго поворота мысли въ сторону небытія, въ противорѣчіе съ естественнымъ голосомъ жизни, зовущими къ бытію, безсмертію? Не живое, непосредственное единеніе Отца въ Сынѣ и Учителя въ ученикахъ общаетъ своимъ ученикамъ Будда и не Духа - Утѣшителя.

Жизни Подателя, а мертвую букву своего учения или, как въ послѣдствіи выражались, букву Писанія.

Это прикрѣпленіе къ буквѣ, если вѣрить дальнѣйшему повѣствованію Магапариннаббана-сутты, пашло узаконеніе со стороны Готамы въ одной изъ слѣдующихъ его бесѣдъ, состоявшейся въ Бхога-Нагарѣ, куда онъ прибылъ послѣ короткихъ остановокъ въ нѣсколькихъ поселкахъ въ окрестностяхъ Весали (Банда-гамѣ, Хатти-гамѣ, Амба-гамѣ и Джамбу-гамѣ. IV, 1—5). Рѣчь шла на тему «о четырехъ великихъ ссылакахъ (указаніяхъ) на авторитетъ». То былъ заблаговременный отвѣтъ на недоумѣнія, которыя могли бы въ послѣдствіи возникнуть у вѣрующихъ въ четырехъ случаяхъ: во-1) когда отдѣльное лицо, принадлежавшее къ братству, утверждало бы: «изъ устъ самого Благословеннаго я слышалъ, я принималъ то-то и то-то; слѣдовательно, это—истина, законъ, ученіе самого Учителя»; во-2) если выдаваемое за таковое исходило изъ какой либо помѣстной общины монаховъ съ ихъ старѣйшинами и вождями: или въ-3) отъ нѣсколькихъ старѣйшинъ санги, начетчиковъ, содержащихъ вѣру согласно съ преданіемъ, опытныхъ въ положеніяхъ ученія, въ правилахъ устава, въ выводахъ ученія и закона или въ 4) хотя бы отъ одного лица такого же достоинства. Во всѣхъ этихъ случаяхъ, что бы ни было высказано, высказанное не должно быть принимаемо ни съ похвалою, ни съ порицаніемъ. Безъ похвалы и порицанія пусть будутъ внимательно обследованы каждое слово и каждый слогъ и затѣмъ сопоставлены съ Писаніемъ и сравнены съ правилами санги. И если при такомъ сравненіи окажется, что они не согласны съ Писаніемъ и не подходятъ къ правиламъ общины, тогда вы можете заключить: «по-истинѣ, это—не слово Благословеннаго и оно было ложно понято». И потому, братія, вы должны отстранять его, и, наоборотъ, должны принять согласное со словомъ Писанія и съ правилами санги» (IV, 7—11).

Этимъ указаніемъ закончились прощальныя бесѣды Будды, не открывшія ничего новаго, но подводившія итоги всей его предыдущей проповѣди и закрѣпившія, санкціонировавшія ихъ торжественнымъ образомъ въ патетическіе, послѣдніе моменты его жизни. Развязка, видимо, близилась... Въ Павѣ, съ большою толпою учениковъ, онъ остановился въ манговой роцѣ Чууды, кузнеца или мастера металлическихъ издѣлій, который, послушавъ поученій, попросилъ Благословеннаго съ

братіей къ себѣ на трапезу. Она состояла изъ обычныхъ кушаньевъ, сладкаго риса и пироговъ, и особаго, приготовленнаго изъ сушеннаго кабаньяго мяса. Будда приказалъ угощать монаховъ первыми блюдами, а себѣ подать мясное. За угощеніемъ, по обычаю, послѣдовало поученіе; но, когда оно окончилось, Готамон овладѣлъ острымъ и болѣзненный приступъ диссентеріи. Терпѣливо перенося страданія,—онъ кое-какъ побрелъ дальше къ Кусинарѣ. (IV, 14—22. Бигандэтъ, гл. 14: Камбодж. сказаніе. I, 109—110). Но силы покидали его; жажда томилъ: онъ присѣлъ подъ деревомъ на плащѣ, подостланномъ неотлучнымъ Анандою, и чувствовалъ себя уже въ полномъ изнеможеніи. Однако слабость не помѣшала ему преподавать послѣднія поученія даже случайнымъ прохожимъ или пробѣжимъ, напримѣръ, какому то Пуккусѣ, одному изъ учениковъ того Алары Каламы, что былъ нѣкогда наставникомъ и самого Готамы. Пуккуса былъ пораженъ тѣмъ, что сидѣвшій предъ нимъ мудрецъ, походившій уже скорѣе на мертвеца, чѣмъ на живого человѣка, сохранялъ такое спокойное, величавое состояніе духа. Выслушавши его поученіе и признавши его своимъ учителемъ, этотъ молодой малліецъ, въ знакъ благодарности, подарилъ ему двѣ златотканныхъ одежды (IV, 33—46; Бигандэтъ, гл. 14. Рокхиль, 134. Шифнеръ, 291); больной же, выкупавшись въ рѣчкѣ Какуттѣ и перешедши ее въ бродѣ, почувствовалъ себя окончательно ослабѣвшимъ, и улегся на-земь на разостланномъ плащѣ: чувствуя, что онъ умретъ отъ послѣдствій угощенія Чунды, онъ позаботился устранить отъ послѣдняго всякіе попреки и даже обѣщалъ въ будущемъ награду тому, чье радушіе ускорило «освобожденіе» Татагаты (IV, 53 — 57 Бигандэтъ, гл. 14: Рокхиль, 135).

Приближались послѣднія минуты жизни великаго человѣка. Легенда благоговѣнно обвила ихъ яркимъ вѣнкомъ чудесъ: тѣло умирающаго будто бы просіяло ослѣпительнымъ блескомъ, затмившимъ парчевыя, подаренныя ему одежды, которыми онъ былъ прикрытъ ³²); два развѣспытыхъ саловыхъ

³²) Mahāpar. sut. IV, 47—52. Bigandet, ch. 14, p. 277—8. Rockhill, 135. Schiefner, 291. Изъ этой, первоначально вскользь упомянутой, подробности выросла постепенно легенда о „преображеніи“ тѣла Будды, ставшаго якобы „бѣлымъ, необыкновенно блестящимъ, свѣтящимся, какъ пламя, и неопредѣлимо прекраснымъ“. Вотъ эти то грѣзы благоговѣнной буддической фантазіи займешь „съ товарищи“ по замыслу наслѣдствен-

дерева (*Shorea robusta*), подъ сѣнью коихъ онъ лежалъ, мгновенно зацвѣли и осыпали его душистыми лепестками, а всѣ сосѣднія деревья, кустарники и травы повернулись вѣтвями и стеблями въ его сторону, благоговѣнно склоняясь: цвѣты и распыленные ароматы ниспадали съ небесъ: дивныя мелодіи валебныхъ хоровъ лились въ воздушномъ пространствѣ, и духи горнихъ обитателей слетались невидимо послужить «наслѣднику и преемнику буддъ вѣковъ минувшихъ»³³). И если вѣрить сказаніямъ о «Великой Кончингѣ», самъ герой ихъ. обычно столь скромный, въ эти послѣднія минуты, проникаясь экстазомъ наступающаго торжества своего жизненнаго подвига, впадаетъ въ галлюцинаціи, сходныя съ сейчасъ упомянутыми: самъ вѣруетъ въ свершающееся прославленіе его въ законченномъ отнынѣ, священномъ сагѣ Будды. Учителя не только людей но и боговъ; самъ видитъ поклоненіе ему горнихъ, неземныхъ существъ и начинаетъ допускать таковое же со стороны существъ дольнихъ, земныхъ. У изголовья, любовно прохладяя его опахаломъ, стоитъ достопочтенный Упавана (по одному варианту—монахиня Утпалаварна, «Магдалина буддійская»); но умирающій «съ недовольствомъ» отстраняетъ его, поясняя, что онъ мѣшаетъ взирать на Татагату безчисленному сонму боговъ десяти міровыхъ системъ и всевозможнымъ небеснымъ, земнымъ и подземнымъ духамъ³⁴), «справляющимъ послѣднюю ночную службу у смертнаго ложа Татагаты. ломающимъ руки, рвущимъ на себѣ волосы и съ рыданіями по-

ваго сближенія христіанства съ буддизмомъ, не постѣсаялись возвести чуть ли не въ первоисточники евангельскаго разсказа о чудѣ Фаворскомъ: Seydel. Das Evangelium Jesu in seinen Verhältnissen zu Buddha-Sage etc. 247; 304—5; его же Die Buddha-Legende u. d. Leben Jesu, 74. Edmunds. Buddhist and Christian Gospels. 4-th ed. II, 123—128. Lillie India in Primitive Christianity. London, 1909, 213, усматриваетъ сходство съ Преображеніемъ въ разсказѣ о синскождевіи Будды съ неба послѣ проповѣди тамъ Малѣ.

³³) Mahāpar. sut. V. 4—5. Bigaudet. Ch. 14, pp. 284—285. Livres sacrés du Cambodge. I, 111. Shiefner, 291: здѣсь однако преобладаютъ мрачныя явленія природы. въ знакъ скорби объ умирающемъ: рѣки приостанавливаются въ теченіи своемъ, звѣри и птицы смолкаютъ, земля трясется, а солнце и луна затмеваются; блаженныя души въ счастливыхъ обителяхъ подавлены грустью; за то муки отбывающихъ наказанія въ подземной области облегчаются.

³⁴) По тибетской легендѣ тутъ присутствовалъ и Мара, и даже съ тарами уходящему, наконецъ, сопернику! Shiefner, 291.

вергающимся во прахъ отъ скорби о слишкомъ близкой кончинѣ Благословеннаго» ³⁵⁾.

Дурманъ самопрославленія, быть можетъ, и въ самомъ дѣлѣ одолевалъ въ эти предсмертныя, экстагическія минуты того, кто, принципиально протестуя противъ обожествленія его върующими, однако принципиально же внушалъ не надѣяться ни на кого, кромѣ самого себя, въ лицѣ самого себя преподавалъ образецъ самодовлѣющаго спасенія и утверждалъ, что дальше и выше—ничего нѣтъ, и быть не можетъ.

Такъ и теперь грезившейся ему, а, можетъ быть, и другимъ экстагикамъ, фантазмагоріей ояъ воспользовался. чтобы лишній разъ подчеркнуть превосходство своей безрелигіозной дхаммы надъ величіемъ боговъ. На разспросы Ананды, о какихъ это, скорбящихъ о Благословенномъ духахъ, говоритъ ояъ, ояъ замѣтилъ: «есть и небесныя, и земныя духи, неутомленно предающіеся скорби, терзаніямъ и слезамъ по поводу моеи кончины; но есть и пныя духи, безстрастныя, спокойныя, владѣющіе собой, помнящіе реченное: «невѣчны всѣ составныя вещи...», и таковыя выше первыхъ по мудрости» (Магапар. сут. V, 12—14). Ояъ указывалъ и на то, что всѣ чудесныя проявленія почета и поклоненія ему, обнаруживаемыя столь величественно божественными существамп, въ сущности, очень мало его трогаютъ: «не такимъ способомъ Ананда, выражается истинное почтеніе, благоговѣніе и поклоненіе Татагатѣ. Нѣтъ! монахъ или монахиня, благочестивыя мірянниці и мірянка, постоянно выполняющіе всѣ великія и малыя обязанности, праведныя въ поведеніи, исполнительныя въ правилахъ,—вотъ тѣ, что истинно чтутъ Татагату, благоговѣютъ передъ нимъ, поклоняются ему и приносятъ ему налицѣннѣйшіе дары. А потому, Ананда, и вы будьте постоянны въ исполненіи великихъ и малыхъ обязанностей, будьте праведны въ жизни, идя по пути заповѣдей. Вотъ чему надо научать, Ананда» (Магапарин. сут. V, 6 и Бигандэтъ, гл. 14).

Но ученики думали иначе: наэлектризованныя торжественностью минуты и самыми видѣніями о поклоненіи боговъ уходящему возлюбленному вождю и наставнику, они болѣе, чѣмъ когда либо, несмотря на его расхолаживающія рѣчи, склонны были вы-

³⁵⁾ Mahāparin. sut. V, 7—11. Rockhill, 136. Bigandet, ch. 14 pp. 285—6: здѣсь тидидентъ относится къ Упалаварнѣ, о которой говорится, будто она болѣе двѣнадцати лѣтъ прислуживала Буддѣ

ражать ему свою любовь и благоговѣніе на религіозный ладъ. Не желая совсѣмъ разочаровывать ихъ, онъ, снисходя къ ихъ запросамъ, указываетъ на четыре мѣста, куда, съ чувствами благоговѣнія и благочестиваго страха могли бы совершаться паломничества въ память о немъ: мѣсто рожденія, «просвѣтлѣнія, начала проповѣди и отшествія въ нирвану, то есть мѣсто совершеннаго исхода, не оставляющаго послѣ себя рѣшительно ничего». Онъ даже обѣщаетъ умирающему во время такихъ паломничествъ возрожденіе «въ счастливыхъ областяхъ небесныхъ» (Магаи. сѹт. V. 16—22). Но онъ отговариваетъ учениковъ хлопотать о своихъ останкахъ, «и отвлекаться этимъ отъ заботъ о самихъ себѣ, о своемъ собственномъ благѣ. Найдутся (помимо васъ) мудрые люди среди благородныхъ, браминовъ и домовладыкъ (т. е. среди мірянъ), крѣпко вѣрующіе въ Татагату: они и воздадутъ должныя почести его останкамъ». И вотъ для свѣдѣнія этихъ то людей онъ и сообщаетъ подобающій церемоніаль своихъ похоронъ, который долженъ быть выполненъ такъ же, какъ при погребеніи «царя царей», міродержца-чакравартина ³⁶⁾; а такъ какъ въ этотъ ритуаль входила и постановка величественныхъ памятниковъ усопшему монарху, то Готама, уподобляя земному властителю верховнаго духовнаго вождя, Будду, предписываетъ, чтобы на четырехъ, перекрещивающихся у его могилы путяхъ было воздвигнуто по надгробному священному зданію, дагабѣ или ступѣ. Если дѣйствительно такое распоряженіе исходило отъ него, это было уже крупнымъ шагомъ въ сторону обоготворенія того, кто принципиально возставалъ противъ своей апофеозы: тотъ, кто упразднилъ для своихъ послѣдователей храмы *богамъ*, разрѣшилъ создавать памятные святилища, не замедлившія превратиться въ храмы, надъ слѣдующими разрядами *людей*: надъ «архатомъ-Буддою, то есть Татагатою или совершеннымъ буддою, надъ паччека (пратьека)-буддою, достигшимъ личнаго совершенства, но не возвѣстившимъ истину міру, то есть, надъ не взявшимъ на себя въ данномъ существованіи миссію будды; въ 3) увѣковѣчиванія памяти постановкою дагабы достойнъ даже всякій истинный

³⁶⁾ Церемоніаль похоронъ „царя царей“ попалъ въ Книгу Великой Колчичы, повидимому, какъ отголосокъ старины; онъ даетъ намъ цѣнныя указанія на погребальные обычаи индусовъ. На эту тему ср. Caland. Die altindischen Todten- und Be-tattungs-gebräuche Amsterdam. 1896.

послѣдователь, «слушатель» Татагаты, а въ 4), ради соблюденія народныхъ повѣрій и преданій. той же привилегіи достоинъ и земной «царь царей». Онъ объясняетъ и мотивъ даннаго разрѣшенія: у многихъ взирающихъ на эти святилища «сердца преисполнятся миромъ и довольствомъ и чрезъ то они, послѣ смерти, возродятся въ счастливыхъ областяхъ небесныхъ», иными словами: культъ такихъ великихъ усопшихъ признается содѣйствующимъ если не высшей цѣли конечнаго избавленія, то во всякомъ случаѣ подъему въ улучшенныя сферы повторнаго бытія. Въ итогъ дѣло сводилось, слѣдовательно, къ разрѣшенію нѣкотораго рода зачаточнаго культа Будды для тѣхъ, еще несовершенныхъ его почитателей, которые еще не возвысились до сознанія «нендобности и бесполезности какого бы то ни было культа (Магапарин. сут. V, 23—31; бирман. сказаніе — Бигандэтъ, гл. 11; тибетское — у Рокхилля, 137).

Равнодушный къ тому, что могло бы казаться местнымъ душѣ тщеславной, падкой на соблазнъ славы, онъ, несмотря на свое всегдашнее суровое отношеніе къ чувствительности. теперь, наислѣдокъ, становится снисходительнымъ къ ней, отзывчивымъ на ея проявленія. Узнавши, что Ананда плачетъ въ уединеніи о скорой кончинѣ «добраго» учителя, онъ зоветъ его къ себѣ, утѣшаетъ: «не печалься, Ананда. не плачь! или я не говорилъ вамъ по поводу прежнихъ случаевъ: природа всѣхъ вещей такова, что съ наиболѣе близкими и дорогими изъ нихъ мы должны разставаться, утрачивать ихъ? Да и какимъ образомъ существо рождающееся и составное («организованное»), содержащее въ себѣ присущую ему необходимость разложенія, какимъ образомъ такое существо могло бы не разлагаться? Такое состояніе (бессмертія) невозможно! Ты же, Ананда, долго былъ мнѣ близокъ актами неизмѣнной и безграничной любви и доброты. ...ты хорошо потрудился; продолжай же быть энергичнымъ въ успіяхъ (достигнуть цѣли) и ты скоро отрезвишься отъ чувственности, индивидуальности (признанія реальности своего Я и пристрастія къ нему), отъ заблужденія и невѣдѣнія»³⁷⁾. А затѣмъ сталъ хвалить высочія достоинства Ананды предъ окружав-

³⁷⁾ Такъ поясняетъ Рисъ-Дэвидъ смыслъ выраженія: «ты станешь авасабою», т. е. свободнымъ отъ четырехъ родовъ дэвовъ, которые дѣсь понимаются.

шими его монахами. (V, 32—40; бирманск. сказаніе—Бигандэтъ, гл. 14; тибетское—Шифнеръ, 292).

Отклонивши наивную просьбу Ананды не умирать въ глухомъ селеніи, затерянномъ въ заросляхъ джунгли, когда есть столько славныхъ городовъ, гдѣ многочисленными въ нихъ послѣдователями Татагаты могли бы быть подобающимъ образомъ справлены его похороны, умирающій однако посылаетъ Ананду предупредить малловъ кусинарскихъ, во владѣніяхъ коихъ онъ пребывалъ, о скорой кончинѣ своей, дабы они вниманіемъ и непочтительностью не навлекли бы нареканій на себя въ будущемъ, ибо имъ слѣдуетъ навѣстить Татагату въ послѣдніе часы его жизни (V, 41—45). Печально побрѣлъ Ананда исполнять порученіе и засталъ малловъ въ залѣ общественныхъ собраній, занятыхъ разсмотрѣніемъ дѣлъ своихъ. Благоговѣнно выслушали они печальную вѣсть, и горько восплакали и возрыдали; и всѣ, съ женами, отроками, юношами и дѣвами своими, направились въ рошу къ Благословенному, гдѣ Ананда, раздѣливши ихъ на группы, поочередно представилъ ихъ умирающему въ первую стражу ночи (V, 46—51 и Бигандэтъ, гл. 14. Рокхилль, 137).

Больной былъ утомленъ до крайности, но, несмотря на это, ему до послѣдней минуты пришлось выполнять свой учительскій долгъ. Вслѣдъ за маллами явился нѣкій аскетъ Субхадда; слухъ о предстоящей кончинѣ великаго мудреца дошелъ и до него, а между тѣмъ у него на душѣ лежало «какое то чувство неувѣренности» въ нѣкоторыхъ истинахъ, и онъ жаждалъ разрѣшенія своихъ сомнѣній Готамою. Но въ такую минуту было не до философской бесѣды: Ананда было отказалъ въ ней; Готама же велѣлъ допустить пришельца: «не утруждать меня хочеть онъ, а удовлетворить жажду знанія: я готовъ отвѣчать ему и увѣрять, что онъ легко и быстро пойметъ меня». Субхадда, обрадованный, началъ спрашивать о разныхъ извѣстныхъ мыслителяхъ, вождахъ философскихъ школъ, всѣми почитаемыхъ, Пуранъ-Кассапъ, Макхали изъ Коровьяго Хлѣва, Санджабъ, сынъ рабыни изъ Белдаты и иныхъ,—всѣ ли они, какъ сами увѣряють, вполне постигли вещей истину, или же не постигли? или же нѣкоторые изъ нихъ ее постигли, а другіе нѣтъ? «Остановись, Субхадда, перебилъ его Готама. «оставь въ покоѣ вопросъ о постиженіи ими истины! лучше я научу тебя самой истинѣ: приклони ухо твое и внимай прилежно. Какова бы ни была доктрина и дисциплина, если

въ нихъ не обрѣтается благородный восьмеричный путь, въ ней не пайти и мужа истинной праведности, первой, второй, третьей или четвертой степени. И наоборотъ: есть этотъ путь, — есть и святость! Въ излагаемыхъ мною ученія и дисциплинѣ обрѣтается благородный восьмеричный путь; въ нихъ однихъ возможенъ и истинный праведникъ. Всѣ же остальные системы иныхъ учителей пусты; въ нихъ нѣтъ истинныхъ праведниковъ; ...въ одномъ этомъ ученіи можно жить совершенною жизнью». Выслушавъ Субхадда это самоувѣренное утверждение, одобрилъ его и просилъ о зачисленіи себя въ ученики, на что Готама согласился, избавивши его даже отъ четырехмѣсячнаго испытанія, полагавшагося для обращающихся изъ иноуѣрія; то былъ послѣдній ученикъ привлеченный къ дхаммѣ самимъ учителемъ (V, 52—69 и бирман. сказаніе, гл. 14: тибетское у Рокхилля, 138—9 и Шифнера, 292—3).

Теперь оставалось только проститься съ братьями-друзьями, его окружавшими, и онъ направилъ рѣчь въ ту сторону, куда, естественно, влеклись въ такія минуты ихъ думы. «Возможно», молвилъ онъ имъ, «что кто либо изъ насъ помыслить: «вотъ и прервалось слово учителя: и нѣтъ у насъ болѣе учителя!» Я же скажу: вы должны смотрѣть на положеніе иначе: истины ученія и правила устава (для поведенія), возвѣщенные и изложенныя мною, вотъ кто, послѣ моего ухода, да будетъ вашимъ учителемъ!» (VI, 1).

Какъ этими словами, такъ и предыдущими, обращенными къ Субхаддѣ, Готама, вполне призналъ исключительное якобы превосходство своего ученія и своихъ правилъ поведенія надъ какими либо иными. Это, казалось бы, должно имѣть своимъ слѣдствіемъ, такъ сказать, канонизацію и неприкосновенность того и другого. Однако на это послѣдовательное требованіе Готама не отважился. Наоборотъ, онъ, на прощаньи съ учениками, предоставлялъ имъ, по желанію, «упразднить всѣ малыя, менѣе важныя правила» (VI, 3). Этимъ давалось разрѣшеніе на свободное разслѣдованіе цѣлогообразности или непригодности установленной дисциплины, разрѣшеніе тѣмъ болѣе важное, что оно не сопровождалось опредѣленіемъ, какія именно правила должны считаться за «малыя» и отбрасываемыя? Вопросъ объ этомъ опредѣленіи возникъ будто бы лишь предъ первымъ буддійскимъ соборомъ, по осталъ неприрѣшеннымъ и тогда, такъ какъ члены собора, опасаясь осужденія за отмену правилъ, рѣшили оставить въ неприкосно-

венности всѣ ихъ, не исключая и малыхъ ³⁶⁾. Ученики, какъ видно, были равнодушнѣе къ духовной свободѣ, чѣмъ ихъ наставникъ. Онъ же старался оградить ее даже и въ предсмертныя свои минуты: «возможно, братія», говорилъ онъ, что у кого-либо изъ васъ остается еще какое-либо сомнѣніе или недо-разумѣніе относительно Будды, или истины (ученія), или пути, или способовъ пути? (Въ такомъ случаѣ), братія, вопрошайте свободно (не стѣсняясь), чтобы потомъ васъ не упрекала бы мысль: «учитель былъ лицомъ къ лицу съ вами, а мы не на-смѣлялись спросить его тогда». Но на этотъ призывъ никто не откликнулся; а когда учитель трижды безуспѣшно повто-рилъ его, Аванда отъ лица всей санги заявилъ, что изъ всего собранія нѣтъ ни единого сомнѣвающегося или недоумѣваю-щаго. Отраднo было умирающему столь крѣпкое и единодуш-ное исповѣданіе вѣры; онъ успѣшилъ отвѣтить, что и онъ вѣритъ въ полноту ихъ искренности и убѣжденности и въ то, что даже послѣдній изъ нихъ дѣйствительно вступилъ на пра-вый путь и можетъ рассчитывать на конечное избавленіе (VI, 5—9 и бирманское сказаніе, гл. 14),

Больше говорить было не о чемъ, да и силы умираю-щаго приходили къ концу. «Внемлите, братія», прошепталъ онъ, «внемлите увѣщанію моему: умираніе присуще всѣмъ составнымъ вещамъ и существамъ! Трудитесь ревностно надъ устроеніемъ своего спасенія!» ³⁷⁾. То были послѣднія слова его; на разсвѣтъ его не стало.

Желая возвеличить торжественность момента, легенда соз-даетъ рядъ тенденціозныхъ прославленій его природою, бо-гами и людьми. Землетрясеніемъ и громомъ откликнулись міровыя стихіи на потрясающее всю вселенную событіе, а боги и люди, соотвѣтственно свойствамъ своимъ, въ разныхъ оттѣн-кахъ отозвались о немъ. Космическое божество индусскаго философскаго сознанія, Брахма-Сахампати, высказалось о немъ спокойнымъ тономъ знатока буддійской догматики, въ слѣ-дующихъ, приблизительно, выраженіяхъ:

³⁶⁾ Cullavagga, XI, 1, 9. Здѣсь упрекали Аванду за то, что онъ не дозволялся отъ учителя, какія правила считать за маловажныя; здѣсь же приведены разномѣнія на этотъ счетъ и революція Магакассаны, при-ведшая къ отказу санги отъ права отмены правилъ.

³⁷⁾ Mahāraṅ. sut. VI, 10; далье, 11—13, слѣдуетъ, очевидно, поддѣе добавленная вставка о порядкѣ прохожденія умирающимъ различныхъ ступеней созерцанія и „угашенія“; ср. Bigandet, ch. 14, 304—6; Rockhill, 140—1 и Schietner, 293.

„Всѣ сочетанія всѣхъ живыхъ существъ
 Должны разрушиться въ своемъ составѣ;
 Должно распасться то, что образуетъ
 Духовнаго съ вещественнымъ союзъ,
 Все то, что на землѣ или на небѣ
 Минующую личность создаетъ.
 Иначе быть не можетъ, если самъ
 Учитель. ни людьми. ни божествами,
 Никѣмъ не превзойденный, самъ преемникъ
 Великихъ мудрецовъ вѣковъ былыхъ,
 Всеумудрый и всевѣдущій—скончался“ ⁴⁰⁾.

Проще, не столь рефлексивно, но съ бѣльшимъ чувствомъ. отозвался «владыка боговъ» Сакка, верховный богъ индускаго народнаго языческаго религіознаго пониманія: «преходящи всѣ части и силы всякаго существа: ихъ природа — ростъ и распаденіе; рождаются они и снова разлагаются. Блаженны погружающіеся въ вѣчный покой!» ⁴¹⁾. Человѣческія воспріятія катастрофы также сопоставлены въ двухъ типичныхъ вариантахъ: непоколебимый въ исповѣданіи рокового закона смерти, представитель законченной, безстрастной буддійской мудрости, Анурудда указываетъ только на спокойное, ничѣмъ не смущаемое отношеніе умирающаго учителя къ моменту вступленія въ абсолютный покой нирваны. Наоборотъ, еще не достигшій архатства, живой, простодушный сангвиникъ Ананда восклицаетъ: «о, что за ужасъ, ужасъ былъ тогда (отъ страха волосы поднялись дыбомъ!), когда исполненный все-совершенствомъ, верховный Будда опочилъ!» (Магапар. сут. VI, 14—18).

Первоначальное, реалистическое описаніе событія рисуетъ намъ его болѣе простыми и правдивыми чертами. «Когда скончался Благословенный тѣ изъ братьевъ, которые еще не достигли полнаго освобожденія отъ страстей, стремглавъ бросались на-земь, ломали руки, рыдали и вопили: «слишкомъ рано умеръ Благословенный! слишкомъ рано Блаженный покинулъ бытіе! слишкомъ рано угасъ свѣтъ міра!» Безсмертные же архаты сдерживали скорбь свою, сосредоточиваясь на

⁴⁰⁾ Такъ, приблизительно, интерпретируетъ Рисъ-Дэвидъ болѣе скатые стихи текста, составленные изъ техническихъ терминовъ буддійской философіи.

⁴¹⁾ Стихи эти, перешедшіе въ разные индусскіе и китайскіе тексты, нашли разработку въ Магасудассана-суттѣ Дикханьяни. Ср. бирманскую передѣлку у Bigandet, ch. 15, p. 311—2.

мысли: «неустойчиво, не вѣчно все составное! Какъ можетъ оно избѣжать разложенія?» Тогда достопочтенный Анурудда обратился къ монахамъ съ увѣщаніемъ: «довольно воплей и слезъ, братія! Не говорилъ ли заранѣе намъ Благословенный, что въ природѣ вещей утрата всего намъ дорогого и близкаго? Невозможно не разлагаться чему либо рожденному, сложному, составному, носящему въ существѣ своемъ необходимость разложенія... (Не будемъ предаваться скорби): иначе и души (постигшіе мудрость) будутъ попрекать насъ» (VI 19—21).

Ночь прошла въ благоговѣйной, тихой бесѣдѣ... Съ зарею Ананда побрелъ къ малламъ кусинарскимъ и сообщилъ имъ горестную вѣсть. Взрыдали они, и жены, и дѣвы, и отроки ихъ, восклицая: «слишкомъ рано опочилъ Благословенный! слишкомъ рано угасъ свѣтъ міра!»... А затѣмъ, «собравши благовоныя куренія и вѣнки и музыкальные инструменты и пятьсотъ смѣнъ одеждъ для тѣла почившаго, направились въ рошу, гдѣ оно лежало. Шестъ дней чествовали они его дарами, пѣніемъ гимновъ, священными плясками, возношеніемъ куреній и цвѣтовъ, а на седьмой, въ торжественномъ шествіи, понесли его въ Кусинару и приступили къ выполненію церемоніала похоронъ, сообщеннаго Анандою со словъ почившаго, по обряду погребенія «царя царей», мірового монарха, — «чакравартина». Тѣло, закутанное въ пятьсотъ оборотовъ тканей, съ прослойкой хлопка, и положенное въ огромный резервуаръ, наполненный масломъ, съ надставленнымъ сверху вторымъ сосудомъ съ масломъ же, возложено было на исполнскій костеръ. Но зажечь его не удавалось (по рѣшенію небесныхъ духовъ) до момента прибытія отсутствовавшаго достопочтеннаго Кассапы Великаго. Наконецъ, онъ прибылъ, и когда, вмѣстѣ со всею братіей, трижды благоговѣйно обошелъ вокругъ костра и поклонился стопамъ почившаго, костеръ чудеснымъ образомъ запылалъ самъ. И сгорѣло тѣло все такъ, что не осталось ни сажи, ни пепла: уцѣлѣли только кости⁴²⁾. Благовоною водою, смѣшавшеюся съ дождемъ, посланнымъ съ неба, потушили маллы кусинарскіе похоронный костеръ, перенесли кости въ залу совѣта и окружили ихъ изгородью изъ копій и валомъ изъ луковъ, и стражу приставили для охраны, и семь

⁴²⁾ Описаніе „семи большихъ частицъ мощей“ и мелкихъ („до размеровъ горчичнаго зерна!“) въ бирманскомъ сказаніи, ch. 15, p. 324.

дней воздавали почтеніе мощамъ благоговѣйными гимнами и музыкой и плясками, возжиганіемъ ароматовъ и принесеніемъ цвѣточныхъ гирляндъ и вѣнковъ. (Магапар. сур. VI, 22—50; осложнённое описаніе въ бирманскомъ сказаніи, гл. 15; тибетское у Рокхилля, 144—145).

И возникъ между знатыми и сильными міра споръ изъ-за обладанія мощами Благословеннаго. Первымъ явился гонецъ царя Аджаташатры и доложилъ слова своего повелителя: «Благословенный происходилъ изъ касты воиновъ; и я—изъ нея же; я достоинъ получить часть мощей Благословеннаго; я помѣщу ихъ въ священный лароць и во славу ихъ справлю благоговѣйное торжество». Но не замедлили явиться и гордые личчавійцы и говорили: «а мы—развѣ не воины? развѣ не достойны и мы части мощей, которыя почтимъ не менѣе и не хуже?» Подоспѣли и шаки, ссылаясь на свое преимущество въ качествѣ сродичей, соотечественниковъ усопшаго. За ними потянулись булліицы изъ Аллакаппы, колійцы изъ Рамагамы и маллы павійскіе, наконецъ, браминъ ветадинскій, заявившій, что если воины достойны священнаго наслѣдія, то тѣмъ паче и онъ, браминъ, представитель высшаго сана. Выслушали знатныхъ пришедшихъ скромные сельчале, маллы кусинарскіе и, какъ одинъ человекъ, воскликнули: «въ нашемъ селеніи угодно было опочить Благословенному: никому не уступимъ ни частицы останковъ его!» Споръ обострился... Еще минута,—и засверкали бы мечи... Но находившійся въ толпѣ браминъ Дона остановилъ смуту вдохновенно произнесенными словами:

„Училъ насъ кротости великій Будда.
Не подобаетъ, чтобъ изъ-за оставковъ
Того, кто лучшимъ былъ изъ всѣхъ существъ,
Возникли распри и бой и язвы.
Нѣтъ! лучше на восемь частей раздѣлимъ
Мы эти моши въ дружескомъ согласьи.
И да воздвигнутся надъ ними ступы
Повсюду въ знакъ довѣрія къ тому,
Кто истинно просіялъ надъ міромъ“.

Послушались совѣта соперники: раздѣлъ свершился мирно. и надъ прахомъ того, кто все объявилъ прахомъ и тѣломъ, и не далъ въ благородномъ, но заблудшемъ умѣ своемъ мѣста Богу и даже воспретилъ богопочитаніе своимъ послѣдователямъ, воздвиглись священные холмы съ надгробіями надъ

ними, ступами и дагабами, а пышно отпразднованныя въ разныхъ мѣстахъ благоговѣйныя торжества надъ его останками, въ наши дни отчасти найденными ^{42а)}, положили начало принци-

^{42а)} Пуэнь-тсангъ, чрезъ 11 вѣковъ послѣ смерти Будды описавшій съ большою точностью, можно сказать, чуть не шагъ за шагомъ, мѣста, связанныя съ воспоминавіями о послѣднихъ дняхъ Будды (въ книгѣ 6-й своихъ Путешествій), видѣлъ между прочимъ и описалъ ту ступу, гдѣ были сокрыты останки тѣла Будды, доставшіеся на долю шакьевъ, въ 12 миляхъ разстоянія отъ лумбинійскаго сада, гдѣ Ашока поставилъ колонну въ память своего паломничества въ 249 г. до Р. X. Въ 1896 г. Фиреръ открылъ эту колонну съ сохранившеюся на ней надписью: „здесь родился Будда, мудрецъ изъ (рода) шакьевъ“. Такимъ образомъ удостовѣрено было мѣсто рожденія Будды. А въ 1899 году Перре (Perre) отыскалъ въ Пиправѣ, въ области шакьевъ, ступу, въ которой оказался сосудъ изъ обожженной глины съ надписью „salilānīdhanē Budhassa bhagavate“, которую можно перевести: „тѣлесныя останки Будды Благоговѣннаго“. Въ сосудѣ оказался маленькій ларецъ, а въ немъ кое какія золотыя украшенія и нѣсколько обуглившіеся костей. Все это нынѣ хранится въ Калькутскомъ Музеѣ, кромѣ костей, которыя, по распоряженію британскаго правительства, были распределены между буддійскими монастырями Бирманіи, Сіама, Цейлона и Японіи. Такъ была археологическимъ путемъ подтверждена точность разсказа Книги Великой Ковчины о раздѣлѣ останковъ Будды. Затѣмъ Пуэнь-тсангъ, описывая буддійскій монастырь близъ Пешавара, отмѣчаетъ, что пагода, въ немъ находившаяся, превосходила размѣромъ и великолѣпіемъ въ видѣнныя имъ въ Непалѣ и содержала въ себѣ мощи Будды; постройка ея относилась ко времени великаго царя Кавишки. Въ 1904 г. Фушэ, въ полумилѣ отъ Пешавара, обратилъ вниманіе на два холма, раскопки коихъ Спунеромъ привели къ открытію въ меньшемъ изъ нихъ развалинъ пагоды съ многочисленными надписями, писанными алфавитомъ карошты на сотняхъ глиняныхъ, глазированныхъ плитокъ; въ среднѣ же пагоды, на 30-футовой глубинѣ, обнаружена была комната съ обрушившимся сводомъ, но еще сохранившаю въ неприкосновенности ларецъ изъ зеленоватой бронзы съ надписью письменама карошты, съ изображеніями сидящаго Будды и иными. Изъ надписей на ларцѣ могли быть разобраны слова: „даръ почтенія учителей школы сарваствадивновъ“ и имя Кавишки, монета коего нашлась тутъ же; сохранилась надпись и съ именемъ греческаго мастера Агезиля, сработавшаго ларецъ и „завѣдывающаго постройкою вихары Кавишки въ Сугарамѣ Магасены“. Внутри ларца оказались три небольшихъ обуглившіеся кости, былъ можетъ дѣйствительно Буддовы, такъ какъ преданіе и китайскіе паломники говорятъ какъ о передѣлѣ мощей Ашокою, такъ и о полученіи таковыхъ поеднѣ Кавишкою, который, ради этого, и воздвигъ великолѣпную вихару. См. обо всемъ этомъ Perre, *The Piprahwa-Stūpa* въ *Journ. of t. R. Asiat. Soc.* 1899 и Bühler тамъ же, 1898 April; Barth въ *Comptes-rendus d. l'Ac. d. inscr. et bel. lettres.* 11 mars et 15 Avril 1898. Rhys Davids. *Aśoka and the Buddha relics* въ *Journ. of t.*

пiально воспреценному, практически же неизбъжному культу Будды, его обоготворенiю ⁴³⁾.

«Такъ было; такъ подобало быть!» гласятъ послѣднiя слова Магапариниббана-сутты, Книги Великой Кончины, достовѣр-

Asiat. Soc. 1901 и статью Пайна The Discovery of the Buddha's Ashes въ The Buddhist Review. Vol. I, pp. 301—9. Снимки съ сосудовъ, найденныхъ Пенше въ „ступѣ шакьевъ“,—у Rh. Davids. Ancient India, pp. 129, 131, fig. 31, 32; развалины ступы на рис. 33.

⁴³⁾ Mahāparin. sut. VI, 51—62, очень подробный пересказъ въ бирманскомъ сказанiи: Bigandet, ch. 15; сингалезскiй у Sp. Hardy, p. 360 sqq.; тибетскiй—Rockhill, 145—147.—Иконографiя кончины Будды, какъ и слѣдовало ожидать, оказалась очень обильной. Одинаковое трактованiе въ ней главныхъ сторонъ сюжета указываетъ на тождество преданiя, вдохновлявшаго какъ повѣствователей, такъ и художниковъ буддiйскихъ. Прекрасный подборъ и разборъ изображенiй смерти Будды данъ у Фуше, L'art gréco-bouddhique, pp. 554 ss. и fig. 276 ss. Здѣсь, въ частности, слѣдуетъ отмѣтить: живое изображенiе скорби учениковъ на рельефѣ fig. 276; ср. fig. 281; почти полное отсутствiе женскихъ фигуръ въ сценахъ оплакиванiя Будды; реалистическое воспроизведенiе типовъ малловъ кусиварскихъ, fig. 279. Ср. Grünwedel. Buddhistische Kunst in Indien, fig. 54; 55; 58.—Въ китайской и японской иконописи сцена паринирваны (китайскiй образецъ въ Билевомъ изданiи Фа-Гъэна Pl. VIII) часто расширяется до раздѣловъ всемирнаго поклоненiя почившему: на интересной fig. 283 этого типа у Фуше, p. 571, фигурируютъ: небесныя свѣтла; божества разнаго рода; мать Будды Майя, колыбельнопреклоненно, на облакѣ, оплакивающая сына; видзу—ученики и миряне и, наконецъ всевозможныя звѣри, гады и птицы, очень старательно выписанные; другая, японская картина—у Grünwedel, Buddh. Kunst, fig. 57; тибетская—тамъ же, fig. 56. Многочисленны изображенiя похоронъ Будды: такъ—Foucher, fig. 284—окутыванiе тѣла целенами; fig. 285, 286—закрытiе гроба крышкой (мотивъ не совсѣмъ согласный съ указанiями Магапариниббана-сутты); fig. 287—сожженiе трупа (опять съ отступленiями отъ разсказа сутты: отсутствiе гигантскаго костра).—Сцены раздѣла мощей изображены были уже въ Савчи, гдѣ отсутствуетъ сцена паринирваны; позднее—въ Амаравати; обильно представленъ раздѣлъ мощей въ гавдахарскихъ памятникахъ: перенесенiе мощей въ Кусинару; обереганiе ихъ маллами; раздѣлъ мощей; перевезенiе на мѣста, для нихъ предназначенныя; положенiе ихъ въ ступы; процессiи, къ этому торжеству относящiяся—Foucher, fig. 288—300. Въ тибетскихъ лицевыхъ житiяхъ Будды сцена его смерти встрѣчается часто; въ бронзовыхъ воспроизведенiяхъ, наоборотъ, очень рѣдко: Grünwedel. Mythologie des Buddhismus, 108—9. Многочисленныя китайско-туркестанскiя изображенiя кончины Будды перечислены у Grünwedel. Altbuddhistische Kultstätte im chinesischem Turkistan; см. Index s. v. „Nirvāna“ и „Parinirvāna“. Небольшой циклъ китайскихъ изображенiй на сюжетъ паринирваны есть въ Билевомъ изданiи Фа-Гъэна: табл. VII: предсмертныя наставленiя Будды; VIII—смерть его; IX—раздѣлъ мощей.

нѣйшей и одной изъ древнѣйшихъ книгъ, если не самой древней книги буддѣйскаго канона. Этими словами заканчивается комментарий къ ней славнѣйшаго знатока буддѣйскаго священнаго писанія, Буддагоши. И дѣйствительно: то, что было, предопредѣлило то, что должно было быть! Последующее развитіе буддизма, столь противорѣчащее его началу, невидимыми, трудно обнаружимыми нитями связано однако съ самимъ началомъ, хотя бы какъ неизбежный протестъ души человѣческой противъ тѣхъ отрицаній, которыхъ требовалъ отъ нея, вопреки естественной у живущихъ жадѣ жизни, тотъ, кто, ради избавленія отъ тяготы бытія, не отступилъ предъ отрицаніемъ реальности самой личности, предъ саморазложеніемъ души и дуа.

19.

Заключеніе. — Общія замѣчанія о значеніи жизни и дѣятельности Будды.

Какъ легендарныя, такъ и реалистическія повѣствованія о жизни Будды показываютъ, что онъ довольно рано и очень глубоко задумался надъ вопросомъ о смыслѣ и цѣли жизни, и разрѣшенію его отдалъ все свои силы, всю свою гениальность. Но какимъ же путемъ рѣшилъ онъ его? Проблему эту, основную и неизбежную для всякаго человѣка, сознательно и добросовѣстно относящагося къ личному своему бытію и къ своимъ обязанностямъ къ людямъ, міру и Богу, можно рѣшать съ трехъ различныхъ точекъ зрѣнія: физической, этической и религіозной. Первая усматриваетъ смыслъ и цѣль жизни въ ея внѣшне-осознательномъ, матеріальномъ устроеніи, изъ коего, или при помощи коего, развивается постепенно благоустроеніе и духовное. Вторая полагаетъ смыслъ жизни и цѣль ея въ осуществленіи запросовъ нравственныхъ, а третья — въ жизненномъ воплощеніи идеала религіознаго или, по меньшей мѣрѣ, въ стремленіи къ осуществленію его до наибольшихъ предѣловъ. Первая точка зрѣнія была совершенно неприемлема для Будды: отрицаніе цѣнности вещественныхъ благъ, какъ мы видѣли, составляло существенную черту его психологическаго и философскаго уклада, черту, которая особенно ярко подчеркивается и въ жизнеописаніяхъ его и въ ученіи. Мы видѣли, какую суровую школу подвижничества отрѣшенія отъ чувственности и матеріальныхъ

благъ прошелъ онъ самъ; и если въ своемъ ученіи онъ отвергъ принципиально существенное и самодовлѣющее значеніе аскетизма для спасенія, то, наоборотъ, и въ собственной жизни и въ жизни основанной имъ общины онъ сохранилъ аскетизмъ въ широкихъ размѣрахъ, какъ необходимую, практическую, подготовительную ступень къ мудрости и праведности. Менѣе кого либо другого былъ бы онъ способенъ стать на ту точку зрѣнія на задачи человѣчества, послѣдовательно бѣвшимъ выразителемъ коей является историческій материализмъ, опредѣляющей всецѣло или, послѣ новѣйшихъ поправокъ теоріи, главнымъ образомъ, экономическими условіями возникновеніе и ростъ нравственныхъ и иныхъ духовныхъ сторонъ жизни. Видѣть въ послѣднихъ слѣдствіе, результатъ или дополненіе. «настройку» первичныхъ матеріальныхъ факторовъ Будда не только не могъ, но и усматривалъ въ матеріальныхъ интересахъ прямую помѣху прогрессу нравственному и умственному, вслѣдствіе чего и старался такъ ревниво охранять свое духовное стадо отъ соблазна вѣщью. Вотъ почему онъ не былъ реформаторомъ въ социальномъ смыслѣ вообще, и въ экономическомъ въ частности: вотъ почему и объясненіе происхожденія и успѣха буддизма изъ условій социально-экономическихъ, какъ это не разъ пытались дѣлать, ошибочно и ложно въ самомъ своемъ корнѣ.

Но съ другой стороны не могъ Будда рѣшать проблему смысла и цѣли жизни и съ религіозной точки зрѣнія, такъ какъ въ немъ самомъ выродилась и вымерла вѣра въ абсолютное божественное начало. Не враждуя открыто ни съ остатками народнаго индусскаго языческаго многобожія, ни съ философской пантеистической и идеалистической концепціей всеобъемлющаго Божества, онъ не раздѣлялъ ни того, ни другого воззрѣнія, не интересовался ими, потому что въ задачѣ, которой онъ всецѣло отдался, религіозное начало вообще не играло существенной роли; Будда только попутно, временами, соприкасался съ нимъ, а потому и относился къ нему оппортунистически. смотря по случаю и примѣненію къ пониженной или повышенной степени своихъ учениковъ и слушателей. рѣшая вопросъ объ отношеніи къ богамъ или Божеству то въ консервативно-почтительномъ, то въ пренебрежительно-равнодушномъ смыслѣ.

Такимъ образомъ единственнымъ аспектомъ, подъ которымъ могъ Будда рѣшать проблему смысла и цѣли жизни,

былъ этическій. На нравственной точкѣ зрѣнія и на вытекавшей изъ нея задачѣ онъ всецѣло и сосредоточился, къ сожалѣнію, однако съ большою искренностью и энергіей, чѣмъ съ глубиною и шириною взгляда. И въ этомъ отношеніи, какъ и вообще, Будда занялъ характерное для него, промежуточное положеніе между языческимъ натурализмомъ и христіанскимъ идеализмомъ. Не удовлетворенный міромъ и жизнью, *каковы они есть*, не довольный *фактомъ* существующаго въ его несовершенствѣ, онъ устранялъ свойственную первобытному язычеству и классическому античному міру способность воспринимать блаженство бытія въ мимолетномъ мигѣ настоящаго: брешность, мнпуюмость Настоящаго убила въ немъ воспріятіе красоты Настоящаго, Прошлаго и Будущаго, оставивши въ силѣ лишь страданіе отъ воспріятія ихъ несовершенства или отъ утраты того, что, отчасти, могло быть въ нихъ дорого и мило. Но съ другой стороны не смогъ Будда возвыситься и до иного, *проективнаго* пониманія міра и жизни, то есть до стремленія измѣнить то, что физически (независимо отъ нравственнаго) *есть*, въ то, что въ силу нравственныхъ требованій *должно бы быть*. Онъ не въ состояніи былъ понять необходимости преобразить и міръ и жизнь согласно съ высшими велѣніями духа въ иные, лучшіе, если и не въ абсолютно совершенные. Переставши быть язычникомъ, Будда не смогъ бы стать и христіаниномъ: въ немъ не было вѣры въ положительное міроначало и жизненачало, въ совершенное, абсолютное, Божественное. Фатализмъ космическаго процесса, безначальнаго, неизмѣняемаго, роковаго и непостижимаго, фатализмъ, такъ неистребимо усвоенный индусскою мыслью, тяготѣетъ всѣмъ ужасомъ своей непобѣдимости и падъ міро-и жизневоззрѣніемъ Будды.

Отсюда—и односторонность постановки у него нравственной, коренной для него проблемы. Смѣло можно сказать, что съ тѣхъ поръ, какъ на землѣ сверкнула первая искра мысли, едва ли кто задумывался падъ вѣщей загадкой зла въ міръ и въ жизни съ такою острою, съ такою жгучею болью, объявшею желѣзными тисками всѣ чувства, помыслы и волю, какъ великій пессимистъ «Лѣса Страданій». Но именно потому, что онъ съ такою трагическою живостью и полнотою воспринималъ «истину страданія» и безжалостный фактъ неумиращаго зла, онъ извѣрнулся въ возможности ихъ противоположности: добра, блага, блаженства. Въ нравственной

проблемѣ онъ постигъ лишь ея первую, отрицательную половину: ужасъ страданія и безобразіе зла; но онъ оказался совершенно неспособнымъ противопоставить имъ положительную сторону той же двуликой задачи: осуществимость добра, блага и красоты и достижимость блаженства.

И если мы спросимъ о причинѣ этой безотраднѣйшей односторонности, этого отчаянія въ побѣдѣ добра надъ зломъ, иного отвѣта нельзя найти, какъ тотъ, что доступъ вѣрѣ въ положительное, надеждѣ на него и любви къ нему Будда закрылъ въ своей душѣ фаталистическимъ мировоззрѣніемъ съ одной стороны, религиознымъ отрицаніемъ—съ другой. Не будь перваго, даже и среди сумрака невѣрія, сивозъ чащу сомнѣній и тернии страданій ему могъ бы еще брезжить лучъ надежды: избавиться отъ зла одолѣніемъ его, путемъ активной борьбы съ нпмъ человѣческаго знанія и человѣческой воли. Но для этого надо допустить возможность измѣненія и совершенствованія несовершеннаго сущаго въ лучшее, улучшающееся, совершенствующееся, въ долженствующее быть. Но, какъ было сказано, космологическій фатализмъ Будды закрываетъ ясныя дали этой надежды непроницаемою стѣною неотвѣтной физической невозможности. И тогда единственное спасеніе—вѣра въ независящее отъ человѣка Высшее, Положительное, Абсолютное, Совершенное, вѣра въ Бога всемудраго, всеильнаго и всеблагаго, могущаго противопоставить злу—благо, гибели—спасеніе, страданію—блаженство.

Но Бога нѣтъ въ душѣ Будды, и вотъ почему онъ безнадежный пессимистъ. Искренностью и добросовѣстною вдумчивостью Будда стоялъ неизмѣримо выше легіона поверхностныхъ скептиковъ и отрицателей и потому, съ рѣшимостью героя, онъ призналъ невозможность положительнаго. Вы слышали: «всегда, вездѣ, все—одно и то же... И на землѣ, и на небѣ, и въ настоящемъ, и въ будущемъ—все пусто! Всегда и всюду въ мірѣ, каковъ онъ былъ, есть и будетъ, несомнѣнна одна лишь фактическая истина: всемірность страданія!»

Глубже всѣхъ суетливыхъ, но близорукыхъ реформаторовъ внѣшнихъ условій жизни, уповающихъ одними социальными поправками поборотъ зло въ мірѣ, Будда понялъ, что не въ этихъ далекихъ слѣдствіяхъ зла, а въ его корнѣ, въ естественной нашей бѣдности и немощи, въ природномъ нашемъ несовершенствѣ, въ болѣзни, старости и смерти—

основной родникъ, глубочайшая причина всего физическаго и значительной доли нравственнаго зла. Онъ понялъ, что пока эти «три меча» непрестанно висятъ надъ каждымъ изъ насъ,—весь міръ, вся жизнь,—въ оковахъ страданія и всѣ чувственно манящія насъ блага — только коварныя чары жажды бытія и счастья.

Въ этой глубокой постановкѣ проблемы *физическаго* зла—великая, всемірно-историческая заслуга Будды.

Но рядомъ опять—какая односторонность! Мастерски опредѣливши *физическую* причину зла, Будда слишкомъ принизилъ значеніе *нравственной* его причины, *значеніе грѣха*. На первый взглядъ это положеніе можетъ показаться неосновательнымъ: вѣдь Будда такъ часто, такъ настойчиво призываетъ избѣгать нравственныхъ проступковъ, а въ покаяніи полагаетъ чуть не единственное содержаніе скуднаго подобія культа, организованнаго имъ въ сангѣ! Все это—фактъ; по дѣлу—въ смыслѣ факта, въ его идейномъ и этическомъ обоснованіи. Какъ подлиннаго слова «грѣхъ» нѣтъ въ буддійскомъ писаніи, такъ и въ буддійской дхаммѣ нѣтъ подлиннаго понятія грѣха. Понятіе грѣха въ его истинномъ, собственномъ смыслѣ немислимо безъ противопоставленія ему идеала совершенной святости, идеала, выраженнаго въ абсолютномъ, то есть религіозномъ законѣ, который является таковымъ потому, что исходитъ онъ изъ причины всесовершенной, изъ нравственнаго образца абсолютнаго и вѣчнаго, а не условнаго и измѣняющаго, вслѣдствіе чего и нравственныя нормы, изъ такого закона исходящія, представляются также безусловными и постоянными. Грѣхъ—не простой проступокъ противъ временной, мѣстной, условной конценціи нравственной обязанности; грѣхъ—преступленіе абсолютнаго, безусловнаго и универсальнаго закона добра, закона, изъ такового же, высшаго источника исходящаго, ибо «безъ закона грѣхъ мертвъ», говоритъ ап. Павелъ (Римл. 7, 8). Безъ этого начала безусловности, абсолютности и неизмѣнности долженствующаго быть, противопоставленнаго грѣху, грѣхъ понижается до уровня проступка условнаго противъ условныхъ же правилъ или обычаевъ и привычекъ поведенія ограниченно утилитарнаго, а подчасъ и произвольнаго свойства. Между тѣмъ какъ разъ это-то пониженное представленіе о нравственномъ проступкѣ, не восходящее до божественной, абсолютной нормы, и есть та единственная форма нравственнаго зла, которую

признаетъ Будда. Иной, высшей нравственной нормы ему почерпнуть не откуда, ибо въ основѣ буддйскаго міропорядка лежитъ не религіозный законъ божественнаго совершенства, а только физическій законъ причинности. Нравственный проступокъ ведетъ совершившаго его къ невыгоднымъ, вреднымъ для него послѣдствіямъ, но исключительно въ силу естественной связи слѣдствія съ причиной, отнюдь не въ силу нарушения абсолютной нормы святости, ибо таковой въ природѣ нѣтъ, а за природою или выше ея, ничего положительнаго не существуетъ. Въ частности, грѣхъ невыгоденъ потому только, что понижаетъ для грѣшника условія его бытія въ грядущихъ перевоплощеніяхъ. Несравненно же важнѣе всего этого то, что отсутствіе грѣха и даже замѣна его положительнымъ добромъ, не спасаетъ праведника отъ коренныхъ проявленій зла и страданія: отъ одряхленія, умиранія и возрожденія въ новыхъ формахъ, для новой тяготы и муки бытія. Въ буддизмѣ праведность, святость—не самоцѣль, ни даже радикальное средство къ достиженію цѣли, къ избавленію отъ страданія; она—лишь промежуточная, несовершенная ступень къ ослабленію зла, а не побѣда надъ нимъ. Въ буддйской схемѣ мудрости грѣхъ не ведетъ къ смерти; а праведность только улучшаетъ будущую форму бытія. Но жизнь, всякая жизнь, хотя бы и улучшенная, хотя бы и въ мірѣ боговъ, въ лонѣ небесъ,—сама не благо, ибо и тамъ законъ премѣны, одряхленія и смерти для новаго перерожденія сохраняетъ свою силу. Безъ праведности, какъ подготовительной степени мудрости, нѣтъ избавленія отъ бремени бытія; но все же не въ самой праведности—конечное избавленіе, а въ томъ высшемъ знаніи, которое приводитъ даже къ отказу отъ желанія награды за праведность, къ отказу отъ жизни небесной, богоподобной, къ отказу отъ самого понятія личнаго Я. а съ нимъ—и отъ всякой, какой бы то ни было жизни.

Вотъ почему духовный переворотъ Будды совершается независимо отъ признанія грѣховности, какъ первопричины высшего зла, нравственнаго. И въ связи съ этимъ чрезвычайно характерно и знаменательно то, что въ повѣствованіяхъ о жизни Будды нѣтъ эпизода, соответствующаго столь существенному евангельскому: нѣтъ всенароднаго призыва Предтечи къ покаянію, какъ необходимому условію вступленія въ приближающееся Царствіе Божіе. Призыву «покайтесь!» здѣсь со-

отвѣтствуетъ кличъ не къ святости, а къ «ясному сознанию» къ уразумѣнію универсальнаго закона страданія и средства избавиться отъ его гнета не путемъ добродѣтели и благочестія, а путемъ правильнаго разсужденія, предлагаемаго въ дхаммѣ. Крещеніе въ смыслѣ очищенія отъ грѣха и отреченія отъ Духа Зла, здѣсь замѣнено «просвѣтлѣніемъ» пониманія и отказомъ отъ иллюзій ошибочнаго сужденія. Въ отличіе отъ Христа, отверзающаго раскаявшемуся злодѣю двери рая, Будда отверзаетъ кающимся доступъ только въ область смягченныхъ страданій и продленнаго, но нежелательнаго бытія, а не въ блаженную жизнь вѣчную.

Но если такъ, если даже нравственный переломъ и подвигъ безсильны измѣнить міръ и жизнь въ ихъ страдальческой сущности,—гибнетъ вся радость бытія, гаснетъ послѣдній лучъ вѣры въ жизнь, и тѣни смертныя отовсюду объемлютъ душу. Развѣнчаніе жизни, разочарованіе въ ея достоинствахъ, красотѣ и привлекательности съ одной стороны, ея безконечность—съ другой... Это ли не ужасъ, это ли не бездна отчаянія?.. Усталость жизнью, *taedium vitae*,—вотъ поэтому преобладающая нота заунывной мелодіи большой буддійской души, ея трагической доминантъ - аккордъ, нескончаемыя модуляціи коего звучатъ всюду, отъ начала до конца, въ памятникахъ буддійской словесности.

Но гдѣ же выходъ, какой же выходъ изъ неприглядной скорби и тоски существованія для тѣхъ, кто, какъ Будда и его правовѣрные, не вѣрятъ въ возможность естественнаго измѣненія міра усиліями самого человѣчества и знаютъ не хотятъ измѣненій міра и жизни волею и мощью сверхъестественною, Божіею, благодатною? Выходъ возможенъ тутъ только одинъ: отказъ отъ *спасенія* человѣчества, отъ возможности жизни и блаженства, и замѣна ихъ *избавленіемъ* отъ страданія, а съ нимъ—и отъ самой жизни. Въ этомъ гордомъ планѣ избавленія проповѣдникъ нирваны мнитъ обойтись однѣми человѣческими силами: «каждый», говоритъ онъ, «долженъ стать своимъ собственнымъ спасителемъ, и никто иной насъ спасти не можетъ». Человѣкъ праведный и прежде всего мудрый, познавшій полноту истины,—вотъ «богъ среди боговъ», говоритъ 91 сутта Ангутарра-никаи.

Но какимъ же образомъ, повторяемъ, можетъ мудрецъ осуществить свое избавленіе отъ страданія, это единственное спасеніе, допускаемое буддизмомъ? Отрекшійся отъ помощи

Божіей, безси́льный передъ роковыми силами процесса космо-
чического круговорота въ его вѣчной смѣнѣ рожденій и смер-
тей, исходя изъ гнетущихъ цѣлей бремени бытія буддизмъ
можетъ искать дѣйствительно лишь въ измѣненіи личностью
самой себя. «Извлеки прочь изъ сердца стрѣлу страданія,
некуда бѣжать: надо сѣсть спокойно, перешагнувши за по-
рогъ желаній, и познать необходимость своего угасанія»
(Сутта-Нипата, 938—940). «Познавши неустойчивость всего
въ мірѣ, надо разорвать всякую связь съ міромъ и искать
убѣжища въ одномъ самомъ себѣ, стремясь къ единственной
цѣли, къ царству неизмѣняемости» (95 сутта Самютта-никаи).

И это, казалось бы, переносить вопросъ объ избавленіи
если не въ мировомъ и общечеловѣческомъ, то хотя бы въ
личномъ только и, слѣдовательно, пониженномъ смыслѣ, еще
разъ въ область нравственнаго самосовершенствованія. Такъ
обыкновенно и понимаютъ и изображаютъ положеніе проблемы
поклонники и защитники буддизма. Но мы уже видѣли, что
не осуществленіе какого-либо нравственнаго идеала составляетъ
конечную цѣль буддизма. Несовершенная въ своемъ источ-
никѣ и въ своей конечной цѣли, буддійская этика несовер-
шенна и въ своей промежуточной, практической инстанціи.
Какъ бы призрченъ или ограниченъ ни былъ, по нашему
убѣжденію, отвлеченный и неопредѣленный идеаль гуманисти-
ческой этики, такъ называемой «чистой человѣчности», даже
и ему нѣтъ простора для широкаго и глубокаго осуществленія
въ буддизмѣ. Вѣдь и этотъ идеаль, какъ бы фантастически
ни строилъ онъ понятіе якобы «чистой человѣчности», забывая о
ея нынѣ уже природной, грѣховной нечистотѣ и немощи. и
какого бы еще болѣе призрачнаго, высокаго по достоинству
кумира ни создавалъ онъ изъ совокупнаго чловѣчества, со-
ставленнаго однако изъ несовершенныхъ индивидуальностей. —
все же вѣдь и этотъ гуманистическій идеаль нравственности
немыслимъ безъ возведенія активной нравственной дѣятель-
ности во всеобщій долгъ и въ первообязанность, благодаря
коей поддерживается, растетъ и совершенствуется связь лич-
ности со всечеловѣческимъ цѣлымъ, этимъ «Великимъ Фети-
шемъ» религіи чловѣкобожества. Въ буддизмѣ же, мы знаемъ,
«освобожденіе отъ какихъ бы то ни было связей, ограниченіе
себя однимъ самимъ собою», какъ буквально говоритъ притча
о добродѣтельномъ Анатандикѣ, есть одинъ изъ основныхъ
завѣтовъ Учителя мудрости. Дѣятельное чловѣколюбіе такимъ

образомъ поставлено въ подчиненное положеніе не относительно Бога, изъ Котораго, какъ изъ первоисточника полноты любви непорочной, осязательныя, активныя проявленія ея и къ ближнимъ, къ людямъ, могутъ только возрастать и совершенствоваться, а не умаляться. Дѣятельное человѣколюбіе въ буддизмѣ принесено личною въ жертву одному своему собственному избавленію, и притомъ уже извѣстнымъ намъ, только отрицательнымъ способомъ. Не говоримъ уже о главномъ, о томъ, какъ мелко, какъ жалко эгоистиченъ, да и какъ поэтому самому немогъ этотъ планъ единоличнаго, самодовлѣющаго избавленія отъ индивидуальнаго страданія, сравнительно съ христіанскимъ идеаломъ совокупнаго спасенія совмѣстнымъ и взаимнымъ подвигомъ, «міромъ да соборомъ», братствомъ о Христѣ, въ Его святой, обильной благодатными дарами Церкви, объемлющей не одну ничтожную количествомъ группу избранныхъ, какъ буддійская санга, а весь сонмъ вѣрующихъ! Не говоримъ уже о томъ, что планъ спасенія универсальнаго такимъ образомъ немыслимъ въ сангѣ, не претендующей быть даже отдаленнымъ, искаженнымъ подобіемъ Церкви! Но даже и въ добровольно отмежеванныхъ себѣ, столь узкихъ предѣлахъ, этотъ планъ буддійскаго спасенія остается задачей пассивною по отношенію къ другимъ, не требующею «положенія души своей за други своя». Не повторяя сказаннаго о недостаткахъ чрезмѣрно прославляемой буддійской, будто бы всемірной, всеобъемлющей любви ко всему живущему, напомнимъ лишь то, что нѣтъ и быть не можетъ подлинной, дѣятельной, плодотворной любви тамъ, гдѣ любовь признана «источникомъ печали и страха», гдѣ повелѣно „не любить ничего» (Дхам-малада, 215, 211), «отрѣшатся вполне отъ всѣхъ и ото всего» (тамъ же, 417) и гдѣ мудрецъ объявленъ «независящимъ отъ добродѣтели и святыхъ дѣлъ», не обязаннымъ руководствоваться ими (Сутта Нипата, 803, 846), ибо «чистота зиждется не на добродѣтели и не на святыхъ дѣлахъ», которая поэтому и «надо отложить въ сторону» (839), а на высшей мудрости яснаго сознанія и высшаго знанія. Убѣжденный въ томъ, что всякія дѣла, не исключая и святѣйшихъ, въ силу закона кармы, только продляютъ бытіе и задерживаютъ желанный, конечный исходъ въ нирвану, буддизмъ имѣлъ смѣлость выше борьбы со зломъ и выше активной добродѣтели поставить опасную, пассивную мудрость непротивленія злу и недѣланія. Вотъ почему съ полною послѣдовательностью на заключитель-

вое искушение Мары, на приглашение продлить жизнь для свершения добрыхъ дѣлъ, Будда могъ, не колеблясь, отвѣтить: «добрыя дѣла для меня не нужны; они мнѣ бесполезны... У меня есть вѣра и сила, и разумъ крѣпко обоснованъ во мнѣ, а если такъ, — зачѣмъ мнѣ еще жить?» (Сутта Нипата, 426—7; 430—1).

Какъ разъ наоборотъ! уничтоженіе личной жизни становится съ этой точки зрѣнія основною и конечною задачею мудрости. Осуществить по отношенію къ самому себѣ разрушеніе міра (Кудака-никая, 112 сутта), «безъ всякаго остатка раствориться въ началѣ небытія» (тамъ же), «достигнуть высшаго, nibбаны» (Сутта Нипата, 266) — вотъ цѣль, вотъ подвигъ, вотъ награда мудрости. Пыль и пѣть!

Но — еще разъ! — какъ осуществить? И теперь уже мы у конечнаго рѣшенія! Осуществить, мы видѣли, — не религіознымъ, да и не нравственнымъ путемъ. Остается послѣдній путь, путь знанія. Но знаніе, какъ въ смыслѣ точнаго природо-вѣдѣнія, такъ и въ смыслѣ философскаго міро- и жизнеобъясненія, приложено и въ значительной части отвергнуто Буддой, какъ «не пользующее ни мало» для достиженія цѣли, поставленной дхаммой мудрецу. Знаніе, желательное, необходимое, какъ извѣстно, органичивалось обладаніемъ только четырьмя благородными истинами практическаго свойства: о страданіи, его причинѣ, его прекращеніи и о способѣ прекращенія. Къ послѣднему, къ способу, собственно говоря, сводилась главнымъ образомъ и вся проблема.

Задача состояла въ томъ, чтобы, вопреки установившемуся популярному индусскому убѣжденію въ неуничтожимости жизни въ безконечно повторяющемся круговоротѣ роковой космической эволюціи, доказать возможность прекращенія возрожденія для человѣка, а, съ тѣмъ вмѣстѣ, и возможность конечнаго перехода его въ небытіе. Будда пытается рѣшить задачу старательнымъ анализомъ составныхъ частей организма чувствующаго и сознательнаго существа. Классификація этихъ, такъ называемыхъ скандъ, каковы бы ни были научные недостатки ея схемы¹⁾ обнимаетъ все тѣлесныя и духовныя силы и способ-

¹⁾ Она сводится на 1) 28 матеріальныхъ качествъ или аттрибутовъ; 2) на 6 разрядовъ ощущеній, 7 чувствъ и память; 3) на отвлеченныя идеи, соответствующія шести предыдущимъ разрядамъ, но принимаемыя здѣсь въ обобщенномъ, объективированномъ смыслѣ; 4) на тенденціи или погенціи (санкары), фізіологическія и психологическія, умственные

ности человѣка. Но ни одна изъ нихъ, по убѣжденію Будды, не отличается постоянствомъ; каждая, въ отдѣльности и въ связи съ другими, находится въ процесѣ непрестаннаго теченія, непрерывныхъ измѣненій: всѣ силы и способности «подобны пѣнѣ волнъ, мареву воздушнаго пространства, грезамъ и привидѣніямъ». Ни въ чемъ изъ всего этого нѣтъ субстанціалнаго первоначальнаго, неразложимаго (Сутта Нипата, 5), и въ этомъ смыслѣ все въ мірѣ — иллюзія, обманъ (тамъ же, 9): «міръ всецѣло несубстанціаленъ» (937); въ немъ все феноменально, все — только минующее и кажущееся явленіе. Въ частности, не реально, а призрачно тѣло, какъ цѣлое (193: 202), да и вся матерія въ ея вѣчномъ круговоротѣ измѣнчивыхъ перевоплощеній. Но таковы же и духовныя составныя части человѣка, воспріятія чувствъ, рефлексивная способность и, наконецъ, ихъ завершеніе и синтезъ — сознаніе (Самютта никая, 18—20 сутты и 99-я). Разрушаемость — такова природа человѣка, и нѣтъ въ немъ ни единого атома устойчиваго, неизмѣннаго, перманентнаго (тамъ же, сутта 95).

А если такъ, — ни одна изъ составныхъ частей, силъ и способностей человѣка, равно, какъ и совокупность ихъ, не можетъ быть признана за душу въ ея установившемся смыслѣ, то есть за опредѣленную, цѣлостную, самобытную, устойчивую сущность. Чувствуя, что именно въ этой точкѣ кроется узелъ основной трудности всей рѣшаемой проблемы, Будда особенно энергично настаиваетъ на ошибочности обычнаго представленія о единствѣ и цѣльности души. «Только невѣжды и необратившіеся на путь истины», говоритъ онъ, могутъ отождествлять душу съ различными категоріями матеріальныхъ и духовныхъ силъ. Этимъ ложнымъ представленіемъ о душѣ и создается превратная, безпочвенная идея личнаго существованія и его свойствъ въ настоящемъ, а во 2) слагаются произвольныя заключенія о состояніи души въ будущемъ, въ положительномъ ли, въ отрицательномъ ли смыслѣ. Но мудрецъ отказывается признать субстанціальность, цѣльность и перманентность души: Этой субъективной грезѣ философствующаго воображенія онъ отказывается въ объективномъ, реальномъ существованіи. Почитаемое за душу въ объективномъ и субстанціальномъ смыслѣ,

и нравственныхъ, распадающихся на 52 группы, и, наконецъ, 5) на разумъ (vipassana), являющийся здѣсь какъ бы объединеніемъ всей предшествующей группы санкаръ съ особой, этической точки зрѣнія.

феноменально въ своемъ составѣ и въ своихъ обнаруженіяхъ. доступныхъ только субъективному воспріятію, въ свою очередь неустойчивому, изъ мига въ мигъ мѣняющемуся. Выражаясь словами поэта, вдохновлявшагося буддійскими настроеніями (Церетелева), душа — не реальная, самобытная, самостоятельная, вѣчная сущность, а только бѣгущая «тѣнь нашей тѣни въ ряду ея вѣчно измѣняемыхъ сновъ».

И столь велико было стараніе Будды вѣдрить это убѣжденіе въ сознаніе своихъ послѣдователей, что въ его догматикѣ вѣра въ субстанціальную личную душу была возведена въ особую ересь, «саккаядитхи», ересь индивидуальности, и осуждена какъ одно изъ основныхъ заблужденій въ области благочестія, наравнѣ съ сомнѣніемъ въ ученіи и съ вѣрою въ дѣйственность внѣшнихъ религіозныхъ обрядовъ и жертвъ. Но осуждена вѣра въ индивидуальное Я и въ философскомъ смыслѣ, подъ именемъ аттавады, въ качествѣ заблужденія, являющагося одною изъ причинъ возникновенія зла, наравнѣ съ чувственностью, которую она будто бы поощряетъ. Выступивъ съ тѣмъ осуждена и вѣра въ неразрушимость души, въ ея вѣчность (въ суттѣ «Жреческая Сѣть» Дикха-никаи). Пространнымъ разборомъ мнѣній индусскихъ философовъ о вещественности или невестественности души, о ея сознательности или безсознательности послѣ смерти и о возможности ея посмертнаго бытія въ обоихъ смыслахъ, Будда приходитъ къ заключенію, что безсмертіе недоказуемо, что необходимости вѣчности души признать нельзя.

Зачѣмъ понадобился Буддѣ этотъ разгромъ вѣры въ неумирающую душу? Ясное дѣло, — для того, чтобы подорвать зажившуюся на этомъ убѣжденіи другую вѣру, въ безконечныя перевоплощенія жизненной силы. Съ точки зрѣнія Будды то, что называется душою, живо лишь временно и условно, до тѣхъ лишь поръ, пока въ человѣческой личности жива танга, жажда личнаго бытія. Умирая тѣлесно, но не отрѣшившись добровольно и сознательно отъ вождѣнія индивидуальнаго своего бытія, человѣкъ не весь умираетъ: умираетъ изъ него то, что въ физическомъ и психическомъ, помимо воли его данномъ сочетаніи, распалось, въ силу опять не отъ него зависящихъ причинъ и условій существованія. Но то, что связано съ собственнымъ желаніемъ личности, вождѣніе личнаго бытія, танга, — это остается; и, какъ не умершая еще часть бывшаго организма, является и послѣ его

распаденія всточникомъ и зародышемъ возрожденія жизни въ иной, повоѣ, опять субъективной, индивидуальной формѣ.

И здѣсь-то, на подкрѣпленіе этого, столь гадательно выставленнаго положенія, буддизмъ выдвигаетъ свою вѣру въ универсальную силу закона причинной связи, въ смыслѣ неизбѣжности осуществленія опредѣленныхъ слѣдствій сознательной и волевой жизни вообще въ мірѣ. Умирая физически по неволѣ, но не желая разстаться съ обольстительною чаровницею танхою, съ жаждою личнаго бытія, существа, бывшія живыми, переносятъ за предѣлы видимой смерти способность возрожденія въ будущемъ, которую въ періодъ ея промежуточнаго между двумя жизнями, временно-безформеннаго существованія, въ качествѣ лишь потенція къ новой жизни, Будда называетъ тришной, то есть еще не переопредѣлившеюся и не зафиксировавшеюся во внѣшнихъ формахъ жаждою бытія и упаладой, силою схватывающей и сосредоточивающей. Эта то двуликая сила, встрѣчаясь въ міровомъ круговоротѣ совокупности бытія со слѣдствіями дѣлъ бывшей личности въ ея предшествующихъ трансформацияхъ, соединяется съ ними вновь въ силу таинственнаго закона кармы, закона объединенія этихъ постулатовъ, этихъ какъ бы твореній былыхъ составныхъ частей личности, этихъ отзвучій и послѣдій минувшаго Я, съ его еще не вымершею жаждою продленія личнаго бытія, съ танхою. Результатомъ этого, трудно постижимаго процесса и является будто бы новое существо, пониженнаго или повышеннаго, сравнительно съ прежнимъ. типа и съ новою, строго предопредѣленною ему, судьбою и мѣстомъ пребыванія, смотря по свойствамъ и дѣяніямъ бывшаго субъекта.

Какъ бы философски-туманно и физиологически и психологически произвольно ни было ученіе о кармѣ, въ основѣ его есть неотрицаемый, двойной нравственный смыслъ и соответствующая ему несомнѣнная цѣнность. Въ 1) здѣсь дано, какое-ни-на-есть объясненіе, если не происхожденія, то по крайней мѣрѣ развитія зла и страданія въ мірѣ, независимо отъ чуждаго буддизму въ религіозномъ смыслѣ понятія грѣха. во 2) здѣсь установлено и возмездіе за добро и зло. И эти два свойства доктрины кармы, за немнѣнимъ въ буддизмѣ высшей нравственной санкціи, почерпаемой въ вѣрѣ въ совершенство абсолютное, — сообщили идеѣ кармы жуткую, но неотразимую прелесть въ сердцахъ буддистовъ и сдѣлали изъ нея наиболѣе стойкій ихъ догматъ, пережившій все истори-

ческія и мѣстныя превратности въ судьбахъ ученія. И дѣйствительно, это, можно сказать, единственное, конечно, лишь до извѣстной степени оздоровляющее, нравственное вѣяніе, вносимое въ проповѣдь спасенія самого лишь себя однимъ лишь самимъ собою. Однако и сравнительная цѣнность этой доктрины становится ясна только послѣ того, какъ выяснено будетъ, въ чемъ конечная цѣль буддійской мудрости, воздвигаемая на почвѣ таинственной, непостижимой силы кармы.

Говоримъ: «таинственной и непостижимой» потому, что она, какъ съ физической, такъ и съ философской стороны, необъяснима и недоказуема разсужденіемъ, ибо и матеріалистовъ и спиритуалистовъ одинаково невозможно убѣдить въ уцѣлѣваемости жажды личнаго бытія при разрушеніи не только тѣлесныхъ, но и всѣхъ другихъ невещественныхъ началъ бывшаго организма и при отрицаніи (какъ это дѣлаетъ буддизмъ) цѣльности, самобытности и вѣчности души. Почему оторванный отъ предшествующаго сложнаго цѣлага, составлявшаго опредѣленную личность, одинъ порывъ танхи устоитъ предъ все смывающею прочь волною океана смерти? Эта необъяснимая буддизмомъ и признанная имъ за необъяснимую тайна рѣшена имъ въ утвердительномъ смыслѣ чисто-догматически, произвольно. Почему далѣе, даже допустивши такое переживаніе жажды личнаго бытія надъ самимъ личнымъ бытіемъ и допуская съ другой стороны сохранность въ міровомъ процессѣ слѣдствій предшествующей жизни разрушившейся личности, почему, спрашивается, состоится опредѣленное, планомерное, новую личность образующее сліяніе ихъ съ перевоплощающими объятіями вождельнія бытія? Это — вторая тайна, столь же необъяснимая и необъяснимая, какъ и первая, и опять принятая всецѣло на вѣру въ наличность и непреложную дѣйственность закона кармы.

Въ этихъ двухъ заманчивыхъ великихъ произвольностяхъ — огромный философскій самообманъ буддизма, самообманъ, съ разоблаченіемъ коего рупится казавшаяся-было прочнымъ нравственнымъ приобрѣтеніемъ связь ученія о возрожденіи съ нравственною отвѣтственностью, съ наградой и наказаніемъ за добро и зло; колеблется и рушится, въ смыслѣ убѣдительно доказаннаго, и все послѣдующее, а именно: надежда буддистовъ на возможность побѣды человѣка надъ воскресающею жизненною силою, ради чего, собственно говоря, Будда и направилъ «ясное сознаніе», которымъ онъ такъ гордился, въ темный,

запутанный лабиринтъ не имъ выработаннаго, но имъ охотно принятаго ученія о кармѣ.

Можно было бы однако простить буддизму это огромное философское недоразумѣніе и бездоказательное утвержденіе, если бы побужденіемъ къ принятію ихъ являлось нѣчто положительно нравственное, если бы, напримѣръ, буддизмъ, хотя бы непослѣдовательно и неумѣло, желалъ этимъ порывомъ высказать библейское упованіе: «скончался праведникъ, но правда его пребываетъ во-вѣки», и это содѣйствіе созиданію Царства Правды, вѣчнаго царства, дастъ и сотруднику его, праведнику, подобающее участіе въ жизни вѣчной. Но вѣдь здѣсь — какъ разъ наоборотъ! Вѣдь цѣль буддизма, когда онъ признаетъ законъ кармы, не укрѣпить и возвеличить, а сломить и попортить этотъ законъ; цѣль не въ томъ, чтобы овладѣть бессмертіемъ, а въ томъ, чтобы укрыться отъ него въ холодную пустоту нирваны. Всѣ усилія Будды къ тому и направлены, чтобы остановить нескончаемый круговоротъ возрожденій. Мы знаемъ, какъ надѣялся онъ достигнуть этого, какъ, исходя изъ отрицанія самобытной и перманентной цѣльности и субстанціальности личности, онъ счелъ возможнымъ, путемъ критическаго отрицательнаго анализа всѣхъ ея составныхъ частей, дойти до постепеннаго упраздненія реальности и дѣйствительности каждой изъ нихъ въ производящемъ эту разрушительную работу субъектѣ. Это саморазложеніе личности въ неспособныхъ къ существованію послѣ смерти частяхъ ея организма и въ таковыхъ же его потенціяхъ и функціяхъ, и должно было завершиться отрицаніемъ единственнаго ущѣлѣвающего и послѣ видимой смерти вождѣнія, то есть, танхи, жажды личнаго бытія. Прочь эта основная похоть! восклицаетъ Дхаммапада, разбивши ее, освободившись отъ связи съ прошлымъ и будущимъ, направься по ту сторону бытія личнаго! Очисти разумъ навсегда отъ всего; умертви не только желаніе, но и самосознаніе, — и ты перестанешь быть работою рожденія и старости; тернія существованія будутъ срѣзаны вмѣстѣ съ его корнемъ, и то состояніе, въ коемъ ты свершишь это полное самоотреченіе, станетъ твоимъ послѣднимъ рожденіемъ. (Дхаммапада, 343; 346; 348; 351; 353). Уже при жизни такой, «вполнѣ просвѣтленный» мудрецъ будетъ въ правѣ воскликнуть: «свершенъ подвигъ! побѣждена жизнь! міръ (для меня) болѣе не существуетъ! — обычная формула побѣднаго клича торжествующей, высшей степени буддійской праведности, архатства.

Таковъ считаемый Буддою осуществимымъ, единственный исходъ изъ тяготы бытія; таково единственное для него возможное рѣшеніе проблемы всемірнаго страданія. Это и есть выходъ въ нирвану. Выше мы привели разномѣнія въ ея истолкованіи и склонились къ признанію правильнымъ пониманіе ея въ абсолютно-нигилистическомъ смыслѣ. Если и имѣли мѣсто иные истолкованія, въ смыслѣ положительномъ, они у Учителя и у «вполнѣ просвѣтленныхъ», его послѣдователей могли быть лишь уступками менѣе «просвѣтленнымъ»; они были компромиссами ослабѣвающей логической послѣдовательности ума съ назойливыми, неотступными требованіями сердца, чувства, неугасимой потребности раскрыть что либо положительное и живое даже въ царствѣ абсолютнаго Ничто, въ полномъ безразличіи небытія.

И это все было лишь доказательствомъ сопротивленія духа жизни той мертвой петлѣ, которую набрасывала на него мудрость отчаянія и полнаго разочарованія въ жизни. Несмотря на это сопротивленіе, нельзя однако не признать, что все же, и въ первоначальную пору буддизма, и въ послѣдующія времена, находились люди, подобные самому Буддѣ, Сарипуттѣ, Капьялѣ и инымъ, «великимъ» изъ его духовной семьи, которые искренно и неподдѣльно влеклись къ подлинному, отрицательному идеалу, завершеніемъ коего являлся вѣчный покой личнаго небытія. Нѣтъ ничего труднѣе для нашей европейской души, воспитанной на завѣтахъ античной классической культуры и христіанскаго просвѣщенія, какъ понять влеченіе къ этому нигилистическому идеалу дальневосточной мудрости. Оно предполагаетъ иную, чѣмъ западная, психологическую и этическую подпочву, настолько противоположную нашей, что мы сродственно, сочувственно, гармонически-созвучно примкнуть къ ней не можемъ душою здоровою, не зараженною до самыхъ глубинъ своихъ неиздѣлимымъ пессимизмомъ. Наличность Шопенгауэра и его преемниковъ и продолжателей не мѣняетъ дѣла: это все—виртуозы философскаго утонченнаго мышленія, не сливающагося органически съ жизнью даже у гворцовъ пессимистическихъ системъ, или же это — больная души. Но гдѣ на Западѣ исповѣданіе такою пессимизма не въ отвлеченныхъ лишь умозрѣніяхъ, а въ жизни, устроенной всецѣло сообразно съ его требованіями, да притомъ людьми духовно здоровыми и, наконецъ, цѣлыми массами, не единично, а народно?.. Не ясно ли, что для такого жизненнаго

воспріятія буддійскаго благовѣстія нужна была совершенно европейской культурѣ чуждая, многовѣковая, специфически-индусская подготовка умственнаго и нравственнаго кругозора, инья, чѣмъ паши. этика, психологія, космологія и иное, наконецъ, религіозное міро—и живзевоззрѣніе. Во второй части нашей работы, путемъ разслѣдованія генезиса главныхъ сторонъ буддійскаго ученія, мы посылно попытаемся вскрыть до нѣкоторой степени эту таинственную загадку индусской и дальне-восточной души, способной жить иногда тѣмъ идеаломъ, въ которомъ наше нормальное живзепониманіе не видитъ ничего животворнаго, а чувствуетъ лишь одно мертвящее. Теперь же слѣшимъ оговориться, что даже и въ странахъ, принявшихъ въ былое время или еще пріемлющихъ буддизмъ, удовлетвореніе его подлиннымъ, отрицательнымъ идеаломъ было и есть—дѣло лишь сравнительно немногихъ. Не будетъ парадоксомъ сказать, что буддизмъ оказался популярнымъ и живучимъ лишь благодаря искаженіямъ своего подлиннаго ученія, лишь въ слѣдствіе сознательной или несознательной измѣны своему идеалу и замѣны его инымъ.

«Такъ было! такъ подобало быть!» Пересозданіе отвлеченнаго философскаго атенетическаго ученія въ религіозное народнымъ сознаніемъ и чувствомъ началось немедленно вслѣдъ за кончиною творца буддизма и переродило это ученіе до неузнаваемости. У многихъ «господинъ Готама» еще при живзни его превратился въ «Господа», во «Владыку». «Ты равенъ для насъ Брамъ» (Сутта-нипата, 508): «боготворить подобаетъ тебя, благородный мужъ; боготворить тебя должно, лучший изъ людей: въ мірѣ людей и боговъ нѣтъ равнаго тебѣ. Простри ноги твои, дабы я могъ поклониться имъ!» (тамъ-же, 544; 547)—вотъ какъ покушались ревностные неофиты превознести еще живого Будду. Послѣ его смерти эти порывы усилились; и если южному буддизму еще удавалось, хотя и не вполне, сдерживать ихъ, то лишь благодаря равнодушному отношенію къ сочетанію новаго ученія дхаммы со старыми народными вѣрованіями, открывавшими выходъ въ сторону религіозности. Но именно потому, что южный буддизмъ принципиально не отозвался на потребность религіонизировать дхамму, онъ, послѣ временнаго расцвѣта, не смогъ выдержать борьбы съ браманизмомъ, джайнизмомъ и исламомъ и вымеръ въ Индіи (кроме Сейлона, Сіама и Бурмы). За то буддизмъ сѣверный, по выраженію Рисъ-Дэвидса, отдался неупержимой

и «несчастной жаждѣ сердце создавать боговъ, чтобы заселять ими области опустѣвшаго индусскаго пантеона»²⁾. И этотъ новый пантеонъ разросся до такихъ чудовищныхъ размѣровъ, что составленный въ 1800 году пекинскимъ Великимъ Ламою Чжангча-хутукту иконописный лицевой подлинникъ³⁾ обнимаетъ собою не менѣе 300 «главнѣйшихъ и популярнѣйшихъ» боговъ и святыхъ ламайской церкви. Какое грубое язычество, чувственное и лютое въ воплощеніяхъ своей мрачной фантази, получилось здѣсь изъ первоначальнаго буддійскаго безбожія, объ этомъ могутъ сразу получить понятіе тѣ, кому доводилось бросить хотя бы бѣглый взглядъ на воспроизведенія образцовъ буддійско-тибетской и монгольской иконографіи⁴⁾. Если бы изъ глубины той нирваны, къ которой стремился отвернувшійся отъ неба Готама, онъ могъ вернуться на землю, конечно, онъ не призналъ бы огромное большинство своихъ теперешнихъ послѣдователей не только за «вполнѣ просвѣтленныхъ» учениковъ, членовъ санги, но и за сколько нибудь просвѣтленныхъ дхаммоу мірянь-упасакъ, стоящихъ съ ней въ связи. Онъ счелъ бы ихъ за тѣхъ безумцевъ, отъ коихъ онъ совѣтовалъ мудрецу пренебрежительно отворачиваться. Но и съ своей стороны эти милліоны человѣческихъ душъ являлись бы предъ нимъ основательными обличителями его собственнаго гордаго заблужденія и живымъ доказательствомъ того, что ученіе, призывающее ко спасенію *всѣхъ*, но безъ вѣры въ Бога, а силою одного человѣческаго разсужденія и одной человѣческой воли, не только не можетъ быть принято *всѣми*, но, именно по своей иррелигіозности, отвергается въ своемъ подлинномъ видѣ огромнымъ *большинствомъ* и замѣняется, за отсутствіемъ вѣры въ единаго Бога, суевѣріями грубаго язычества. Именно благодаря своей измѣнѣ первоначальному ученію, именно благодаря какой ни-на-есть религіонизаціи его, развитію культа и образованію хотя бы жал-

²⁾ Rhys Davids. Buddhism, 201.

³⁾ Pander. Das Pantheon des Tschang-tscha-Hutuktu. Ein Beitrag zur Ikonographie des Lamaismus, herausg. von Grünwedel. Berlin, 1890; болѣе точное и полное воспроизведеніе изображеній дано академикомъ С. Ф. Ольденбургимъ: Сборникъ изображеній 300 бурхановъ по альбому Азіатскаго Музея. Ч. I. Спб. 1903.

⁴⁾ Кромѣ указанныхъ въ предыдущемъ примѣчаніи изданій см. Grünwedel. Mythologie des Buddhismus in Tibet und der Mongolei. Führer durch die Sammlung des Fürsten E. Uchtomskij. London, 1900.

каго подобія церкви, сѣверный буддизмъ обезпечилъ себѣ общедоступность воспріятія и широкое распространеніе въ народныхъ массахъ.

Лишенный запретомъ Будды возможности сосредоточить порывы религіозныхъ чувствъ на перешедшемъ въ небытіе Учителѣ, сѣверный буддизмъ направилъ свое усердіе на будущихъ буддъ, пребывающихъ будто бы въ небесныхъ мірахъ въ ожиданіи приближающагося для нихъ земного существованія. Расчленилось, дифференцировалось и вѣстѣ съ тѣмъ религіонизировалось понятіе самого Будды, различные аспекты коего, все болѣе углубляемые и возвышаемые въ догматическомъ смыслѣ, стали получать обособленное воплощеніе въ лицѣ отдѣльныхъ божествъ. Такъ около 400 года по Р. Хр. установился въ сѣверо-буддійскихъ странахъ культъ Манджушри («Броткой Святости»), олицетворенія мудрости вообще, творческой мудрости и міропорядка по преимуществу, и Авалокитешвары, «Господа, свыше на землю призирающаго», олицетворенія силы вообще, силы же заботящейся о мірѣ по преимуществу. Еще же позднѣе изъ понятія Авалокитешвары выдѣлилась концепція третьяго лица сѣверо-буддійской триады, Ваджрапани, также соответствующаго понятію Творца-Міроправителя, тогда какъ Авалокитешвара переродился въ олицетвореніе духа Будды, пребывающаго въ соннѣ вѣрующихъ, въ сангѣ. Такимъ образомъ здѣсь, въ чертахъ хотя и убогихъ сравнительно съ величавою христіанскою концепціей Бога Живого, проявляется все же усиліе возстановить упраздненныя Буддою вѣрованія въ Творца и въ Промыслъ Божій ⁵⁾.

Еще позднѣе, чуть ли не въ X вѣкѣ, однако на почвѣ догматическаго воззрѣнія уже очень ранняго, возникаетъ культъ новаго божественнаго существа, безначальнаго, безконечнаго и всевѣдущаго, Ади-Будды, «предвѣчнаго Будды», или, какъ онъ иногда называется, «Вѣчной плоти Будды» ⁶⁾, изъ коего,

⁵⁾ Burnouf. *Introd. au Lotus de la Bonne Foi*. Koeppen. *Die Religion des Buddha*. I, 425; 500 ff. II, 20 ff. etc.; добавочныя свѣдѣнія у Waddell. *Lamaism*. Изображенія Авалокитешвары у Grünwedel. *Mythologie*. Fig. 12; 103; всей триады—102; Манджушри—109—112 и у Пандера и Ольденбурга, 300 бурхановъ.

⁶⁾ Koeppen. I, 309; II, 28. Grünwedel. *Mythologie* 113—118. Rh. Davids 204—7. Waddell, 126; 130; 348. Въ зачаточной формѣ ученіе о предвѣчнѣмъ Буддѣ восходитъ уже къ I вѣку по Р. Хр.; оно есть уже въ Логосѣ Добраго Закона: *Saddharma-Piṇḍarika*, XIV, 36 p. 295; S. B. E. XXI и Introduction Керна. p. XXV.

на подобіе гностическихъ эманаций, развиваются божества космоическихъ сферъ, соответствующихъ разнымъ степенямъ духовнаго подъема, «будды созерцанія», «дхіяни-будды», пребывающіе въ пяти группахъ міровыхъ областей, на которыя дѣлится индусскій космосъ, вслѣдствіе чего такихъ дхіяни-буддъ сѣверная догматика знаетъ поименно только пять, хотя, въ качествѣ эманаций буддъ грядущихъ, безчисленныхъ, и эти небесные, «созерцательные» предобразованія также неисчислимы ?).

Даже южный, болѣе вѣрный первоначальному ученію буддизмъ не уберется отъ нѣкотораго уклона въ сторону многобожія: и онъ принялъ ученіе о будущихъ буддахъ въ доктринѣ боддхисатвъ, ставшей зародышемъ всей послѣдующей политеистической эволюціи буддизма. Культъ будущаго, ближайшаго преемника Готама. Майтрея-«Любвеобильнаго» давно сросся съ духовною жизнью южныхъ правовѣрныхъ: о его воспріятіи религіознымъ чувствомъ народа свидѣлствуютъ уже китайскіе паломники ⁷⁾ и древняя цейлонская хроника Магаванза ⁸⁾; а обиліе его изображеній въ буддійской иконографіи ⁹⁾ говоритъ о распространенности культовой потребности въ сверхъестественномъ существѣ, еще не отчуждившемся, какъ ушедшій въ нирвану Готама, отъ міра, еще способномъ «любвеобильно», «всесоудательное» отзываться на мольбы и упованія обращающихся къ нему ^{10а)}.

Наконецъ, къ богамъ присоединились богини, къ эманациямъ и перевоплощеніямъ божествъ—таковыя же трансфор-

⁷⁾ Коеррен, I, 425; 503. II, 25 ff. 295. Waddell. 130. 349 и 336 (изображенія ихъ). Grünwedel. Mythologie, 120.

⁸⁾ Уже Фа-Тіанъ, ed. Legge: pp. 25; 28; 109.

⁹⁾ Mahāwanso, ed. Turnour. I. pp. 199; 252; 258.

¹⁰⁾ Grünwedel. Mythologie, 120 ff. Buddh. Kunst, 158 ff. Foucher. Etudes sur l'Iconographie bouddhique de l'Inde, выпускъ I и II; о среднеазиатскихъ изображеніяхъ множество данныхъ въ Altbuddh. Kultstätten in Chinesisch-Turkistan.

^{10а)} „Майтрея“, говоритъ Кеппенъ, I, 501, „есть буддійскій Мессія“; и какъ скоро этотъ взглядъ сталъ догматомъ, оказалось вполне естественнымъ, что Матрея вступилъ въ болѣе живыя и рѣшительныя отношенія къ вѣрующимъ, нежели прежніе будды или будущіе кандидаты на санъ будды... Онъ продолжатель дѣла и Шакья-муни; наследникъ его духовнаго достоянія; онъ обязанъ заботиться объ этомъ наследствѣ: ему принадлежитъ будущность церкви... Къ нему направляются ожиданія и надежды людей благочестивыхъ, особенно въ страданіи и горѣ и т. д.*.

маціи святыхъ въ существа божественныя же, съ большимъ или меньшимъ объемомъ сверхъестественныхъ способностей и силъ ¹¹⁾); а для завершения всего, въ соответствующей степени, возросла и оразнообразилась и демоническая половина сѣверо-буддійскаго пантеона ¹²⁾), получившая въ Тибетѣ преобладаніе надъ его свѣтлою половиною въ практическихъ проявленіяхъ религіозной жизни народа ^{12a)}).

Параллельно съ этимъ процессомъ и съ осложненіемъ догматическихъ идей шло развитіе культа и іерархіи. Буддйская иконографія разрослась до грандіозныхъ размѣровъ и покрыла, живописно и пластично, храмы и стѣны монастырей, внесла безчисленныя изображенія боговъ, буддъ и святыхъ въ частныя жилища, изваяла ихъ статуи и рельефы среди тропическихъ зарослей Цейлона, Сіама, Бирманія и Явы, полей и садовъ Китая и Японии, горъ и пустынь Тибета, Монголіи и Средней Азіи. На мѣсто призыва Готамы спастись одними человѣческими силами каждаго отдѣльнаго вѣрующаго, забывши завѣтъ Готамы о равенствѣ всѣхъ въ поискахъ истины и въ осуществленіи плана спасенія, сѣверные послѣдователи его создали сложныя градации даровъ святости и соответственнаго духовнаго авторитета, выработали многостепенную систему привилегированной іерархіи ¹³⁾); а удалившись отъ первоначальной крайней простоты и малочисленности благочестивыхъ обрядовъ, не только размножили ихъ количественно до крайностей, но и увеличили качественное значеніе, имъ приписываемое, до предѣловъ, грубо протпворѣчащихъ убѣжденію подлиннаго буддизма въ ничтожествѣ внѣшней обрядности. Словно саркастическимъ отвѣтомъ на приниженіе Готамой значенія для спасенія даже подвиговъ добродѣтели, явилась эта позднѣйшая вѣра его послѣдователей въ дѣйственность и заслугу механически, по опредѣленному ритуалу совершаемыхъ,

¹¹⁾ Коеррен. Die Religion des Buddha. II, 245 ff. Позднѣевъ. Очерки быта будд. монастырей, 233 слл. Waddel. Lamaism. 242 sqq.

¹²⁾ О „демоническихъ буддахъ“—Waddel, 353; о „богахъ-демонахъ“ и „демоническихъ защитникахъ и защитницахъ вѣры“—363—5; о „фуріяхъ“—366; о genii loci—371 sq. и семейныхъ (родовыхъ) генияхъ—374 sq. Много интереснаго о всѣхъ нихъ у Позднѣева.

^{12a)} Большинство молитвъ тибетцевъ, говоритъ Уаддэль, 572—3, направлено къ демонамъ, лютость конхъ и (умысловывительный) культъ конхъ, подобно тяжкому кошмару, тяготѣетъ надъ всею жизнью народа.

¹³⁾ См. въ особености 2-й томъ Кеппена, а также Уаддэля и Позднѣева.

мельких обрядовыхъ актовъ, вѣра въ магическую силу именно внѣшней опредѣленной формулы благоговѣйнаго дѣйствія и его обстановки; самодовлѣющей силѣ «яснаго сознанія», столь превознесеннаго Буддою, одного яснаго сознанія, противопоставили въ системѣ тантризма дурманъ заклинаній, чародѣйства и болѣзненнаго гипноза, граничащаго съ упомянутаельствомъ ¹⁴⁾).

Воскресла, наконецъ, и въ особенности, поправная Буддою потребность въ молитвѣ и, слочивши всё запрещенія, выявилась въ великомъ, но дурно направленномъ усердіи, полагавшемъ достоинство не во внутреннемъ настроеніи и свойствахъ молящагося, а въ точности и количествѣ молитвъ. И это многоглаголаніе разрослось до такихъ неисполнимыхъ размѣровъ, что, вмѣсто произнесенія текстовъ священнаго писанія и молитвъ устами вѣрующихъ, вошли въ употребленіе такъ называемыя молитвенныя цилиндры и колеса съ начертанными на нихъ формулами молитвъ или заклинаній и вращеніе которыхъ въ домахъ и храмахъ рукою молящагося, а на площадяхъ, дорогахъ, перекресткахъ, въ ущельяхъ горъ и на берегахъ рѣкъ и горныхъ потоковъ силою вѣтра и теченіемъ водъ—явленіе обычное въ Тибетѣ и Монголіи ¹⁵⁾). точно такъ же, какъ и привязанные къ высокимъ шестамъ, исписанные священными изреченіями и молитвами флаги, автоматически, послушно духу жалкаго паувѣрства выполняющіе непонятный Буддѣ даже въ чистомъ видѣ призывъ: «непрестанно молитесь!»

«Такъ было! такъ подобало быть!..» Величавый, добросовѣстный, безкорыстный и высоко даровитый проповѣдникъ нравственной чистоты, духовной сосредоточенности и силы воли, направленныхъ на одолѣніе земной суеты и горя несовершеннаго земнаго бытія, создалъ настроеніе душъ благоприятное для развитія религіи, хотя упорно звалъ не къ ней, а къ безрелигіозной мудрости. Но религія немыслима безъ Бога, и если буддизмъ все же переработался въ систему религіозную, то лишь въ явное противорѣчіе и обличеніе своихъ основныхъ началъ. Именно этой великой измѣнѣ онъ обязанъ своею долговѣчностью и своимъ распространеніемъ. Но если такъ, мы уже не въ правѣ говорить о заслугѣ Готамы передъ человечествомъ въ смыслѣ его вліянія на религіозный процессъ его. Если и былъ въ этомъ историческомъ

¹⁴⁾ Waddell, Lamaism, 475sq.; его же Lhasa and its Myths, 300sq.

¹⁵⁾ Waddell, 149, 172, 218, 572-3 и Simpson, The Buddhist Praying-wheel, London, 1896, съ интересными рисунками.

пронесъ прогрессъ или частичный перевѣсъ прогресса надъ частичнымъ же регрессомъ, все это свершилось не по желанію, не по замыслу Будды, не съ его благословенія, а вопреки имъ. О широкомъ вліяніи Будды на прогрессъ народовъ и странъ справедливо говорить, слѣдовательно, лишь въ иномъ смыслѣ, въ смыслѣ очищенія нравственныхъ понятій и чувствъ, укрѣпленія и роста ихъ и вліянія этого этического ученія на личные и общественные нравы. Заслуги Будды въ этомъ направленіи отрицать невозможно, но не слѣдуетъ ее и преувеличивать. Выше мы высказались по этому вопросу, столь пристрастно или неумѣло рѣшаемому въ наши дни многими; мы видѣли, насколько фактическая дѣйствительность далека отъ буддійскаго этического идеала, но мы видѣли, сверхъ того (что всего важнѣе) еще и дефектность и неспособность самого этого идеала, если онъ остается вѣрнымъ себѣ, то есть: во-1) предназначеннымъ не для всѣхъ людей, а лишь для избраннаго меньшинства, а во 2) зовущимъ не къ положительному, дѣятельному человѣколюбію, къ активной борьбѣ со зломъ, а лишь къ пассивному добродушному настроенію, предпочитающему непротивленію злу одолженію зла, ведѣланію—энергическому подвигу, покою—дѣятельности и стремленію къ небытію священному долгу жизни. Этика и нравственность, вдохновляемая не каждою безсмертія и жизни вѣчной, а томленіемъ по угашенію самого себя и холоднымъ дыханіемъ нирваны, бессильны достигнуть верховной цѣли всякаго, истинно-нравственнаго стремленія,—спасенія себя и человѣчества. На мѣсто *спасенія*, бессмысленнаго безъ сохраненія или восстановленія блага жизни, здѣсь остается возможнымъ только *избавленіе* отъ непоправимаго будто бы зла жизни.

Буддизмъ и не обѣщаетъ ничего иного. ничего большаго: ни спасенія жизни, ни счастливой жизни. ни вѣчной жизни! ничего, кромѣ избавленія отъ страданія, а такъ какъ страданіе неразлучно съ какою бы то ни было жизнью, то—ничего, кромѣ избавленія отъ жизни! Въ искреннемъ и добросовѣстномъ признаніи этой ограниченности своей задачи и своихъ ресурсовъ — великая добродѣтель, правдивость и скромность буддизма, его духовная честность. И отвѣчая на нее тѣмъ же, то есть не требуя отъ него того, чего онъ не обѣщаль, и не приписывая ему того, чего онъ не хотѣлъ и не могъ дать, и должна слагаться безпристрастная расцѣнка его роли и

значенія во всемірно-историческомъ процессѣ вообще, въ развитіи и ростѣ религіознаго пониманія и опыта въ частности.

Въ таинственномъ по своимъ сокрытымъ отъ насъ цѣлямъ, но ясномъ въ нѣкоторой степени по своимъ историческимъ обнаруженіямъ, ходъ постепеннаго развитія религіознаго пониманія и переживанія различныхъ нехристіанскія религіи получаютъ свое сравнительное съ нею и относительное значеніе и достоинство въ связи съ вопросомъ о томъ, какую сторону религіозныхъ запросовъ души человѣческой, и въ какомъ мѣрѣ, и съ какою успѣшностью каждая изъ нихъ выполняла. Жажда правды и вытекающее изъ нея исканіе Бога, присущее единичной душѣ, воплощались исторически въ своихъ различныхъ аспектахъ коллективно въ лицѣ разныхъ религій. Неспособныя постигнуть всей глубины и истины религіозной проблемы въ такомъ совершенствѣ, какъ это дано Божіею Благодатію одному христіанству, каждая изъ нихъ вносила по частямъ, по мѣрѣ силъ и окружающихъ условій, свой большій или меньшій вкладъ во всемірную сокровищницу религіозной мысли, религіознаго чувства, религіознаго подвига. Здѣсь не мѣсто останавливаться на обзорѣ этихъ заразъ и величавыхъ по своему порыву, и часто жалостныхъ по своей немощи, стремленій объять хотя бы по частямъ, хотя бы односторонне, неисчерпаемое богатство религіознаго идеала и воплотить его въ соответственной мѣрѣ и формѣ въ жизни. Мы пережили время пренебрежительнаго отношенія къ историческому, условному, слѣдовательно, но все же реальному достоинству этихъ поисковъ Бога и правды Его людьми, «во тьмѣ сядящими», на извилистыхъ, тернистыхъ и стропотныхъ путяхъ окольныхъ, доколѣ не угодно было Солнцу Правды возсіяť на единомъ прямомъ и непреложномъ Пути, который есть вмѣстѣ съ тѣмъ Истина и Жизнь. Для историческаго пониманія, введеннаго въ подобающіе ему въ данномъ случаѣ предѣлы, несомнѣнно, со сказанною оговоркою, поучительны, цѣнны и дороги даже наивныя усилія первобытныхъ натуралистическихъ религій одухотворить таинственныя области и силы природы и жизни введеніемъ въ нихъ вѣянія Божественнаго. Еще цѣннѣе глубокое сосредоточеніе думы древняго Египта на сознаніи вины, грѣха и суда, за ними грядущаго, и его слѣдствій. Къ воспріятой здѣсь уже такъ интенсивно проблемѣ избавленія отъ власти смерти, религіозная мысль Ирана присоединяетъ въ величавыхъ размѣ-

рахъ глубоко драматическую концепцію борьбы добра со зломъ и устремляетъ свои нравственные усилія на подвигъ очищенія тѣлеснаго и духовнаго, усматривая выходъ изъ подъ власти тьмы въ царство свѣта уже при блескѣ зари вѣры въ воскресеніе. Въ иномъ направленіи вдумчивая мысль инду-совъ, подъ глубокимъ впечатлѣніемъ неизмѣнной закопомѣрности космическаго процесса, покорно склоняется предъ признаніемъ универсальнаго закона соответствія причины и слѣдствія, но силится, въ доктринѣ кармы, сообщить ему нравственный характеръ и смыслъ; съ другой же стороны, въ концепціи всеобъемлющаго міроваго начала Брахмана, являетъ величавую попытку философскаго синтеза на почвѣ пантеистическаго и идеалистическаго монизма. И развѣ не цѣнны и не трогательны благоговѣйныя недоумѣнія эллипскаго генія предъ загадкою таинственныхъ путей неумолимаго рока? а далѣе—почти богодухновенныя прозрѣнія Платона въ міръ Божественнаго, Вѣчнаго, первоисточника Добра и Красоты? и, наконецъ, по примѣру нѣкоторыхъ восточныхъ культовъ, по очищая ихъ отъ налетовъ чувственнаго натурализма, въ мистеріяхъ—все возрождающее осознаніе и переживаніе силы грѣха, немощности только человѣческаго и необходимости искупленія жертвеннымъ подвигомъ Бога состраждущаго и милующаго?..

Въ эти разнотональныя, волнующія мелодіи великой симфоніи души человѣческой, пущей Невѣдомаго Бога, въ эти мелодіи, не смогшія найти разрѣшенія своихъ диссонансовъ въ завершительномъ, всепримиряющемъ, гармоническомъ аккордѣ, буддизмъ внесъ в свой духовный лейтмотивъ, предопредѣлившій направленіе всего ученія и всей исторической судьбы его. Глубже и острѣе какого либо иного міро- и жизневоззрѣнія осозналъ и восчувствовалъ буддизмъ неизбѣжный въ несовершенной природѣ законъ измѣняемости, одряхлѣнія и умиранія и вытекающіи отсюда универсальный фактъ страданія всего живущаго. Никогда еще, быть можетъ, душа человѣческая не наполнялась такимъ ужасомъ предъ лицомъ этого факта, и потому никогда и никѣмъ столь послѣдовательно и беспросвѣтно ни былъ воспринятъ и усвоенъ пессимистическій аспектъ жизни. Всецѣлая подавленность этимъ ощущеніемъ закрыла буддизму взоры на положительную сторону жизни, и подъ гнетомъ такого настроенія и мысль буддійская направилась исключительно въ ту сторону, откуда она могла получить только усиленіе пессимизма, а не его проо-

долѣніе, а именно въ сторону фатализма и безрелигіозности. Буддизмъ восчувствовалъ страданіе несовершенной и мимолетной жизни съ такою непреодолимою силою, что призналъ этотъ жуткій фактъ за нигдѣ, никогда, никѣмъ и ничѣмъ неисправимый. Убѣжденіе въ роковомъ, неизмѣнимомъ характерѣ космическаго процесса увѣковѣчивало страданіе и дѣлало его физически непреодолимымъ. Но то же міровоззрѣніе лишало возможности побѣдить его и на почвѣ религіозной, ибо, съ точки зрѣнія буддизма, законъ измѣнчивости и микуемости всего сущаго распространялся и на тѣ несовершенныя, ограниченныя божественныя существа, выше коихъ не смогла въ признаніи Божественнаго подняться буддійская мысль. Воспринявши отъ предшествующей и современной себѣ индусской философіи величавыя концепціи кармы съ одной стороны и всеобъемлющаго міроваго начала Брахмана—съ другою, она усвоила ту и другую концепцію опять только въ пессимистическомъ смыслѣ. Карма и ея слѣдствіе—возрожденіе, перевоплощеніе, постигнуты были не какъ нѣчто желательное, въ смыслѣ улучшенія и продленія блага жизни, а какъ источникъ новыхъ страданій, возобновляющихся съ новою жизнію, а философско-религіозный монизмъ ученія о Великомъ Брахманѣ, примиряющемъ всѣ противоположности, ученія, (несмотря на только отрицательные приемы описанія Брахмана.) воспринимавшагося индусами все же въ положительномъ и ободряющемъ смыслѣ, пересозданъ былъ буддизмомъ въ отрицательномъ направленіи, въ концепцію нирваны, также всеобъемлющей, также разрешающей всѣ противоположности, но всецѣло въ смыслѣ нигилистическомъ, въ смыслѣ замѣны чего бы то ни было положительнаго безразличнымъ и безсодержательнымъ Ничто. Высшее всеобъемлющее начало, носившее въ философскомъ монизмѣ характеръ абсолютной полноты и наибольшей содержательности, внушавшихъ если не религіозное, то во всякомъ случаѣ благоговѣнное къ нему чувство, превратилось здѣсь въ абсолютную пустоту, въ которой растаяло и все Божественное, а съ тѣмъ вмѣстѣ встѣла возможность и какого либо положительнаго упованія души. Отчаяніе въ невозможности преодоленія страданія стало полнымъ и стремленіе къ спасенію, эта основа всякой религіи, смѣнилось порывомъ къ прекращенію страданія во что бы то ни стало, хотя бы жертвою человѣческой личности, хотя бы цѣною всей жизни, хотя бы гибелью всего міра.

Ни до буддизма. ни послѣ него никто не отваживался на столь рѣшительный шагъ въ сторону полной безнадежности; одинъ буддизмъ насмѣлился свершить этотъ шагъ, и въ этомъ—трагическое величіе и воспитательная цѣнность его подвига, не превзойденнаго въ своемъ родѣ въ исторіи. Не въ этомъ ли (гадаемъ мы) и его провиденціальная миссія въ ходѣ развитія религіознаго опыта человѣчества? Такъ и кажется, что въ сложномъ и таинственномъ планѣ Господняго міроводительства, рядомъ со столькими поисками Бога, Истины, Правды, Красоты и Блаженства, и со столькими упованіями, окрылявшими духъ человѣческій въ трудныхъ путяхъ этихъ поисковъ, необходимо было явить во всей безотраднѣйшей силѣ еще одно теченіе: отказъ отъ самыхъ поисковъ всего этого, вслѣдствіе полнаго отсутствія упованія въ торжество чего либо положительнаго. Къ устамъ человѣчества, жаждавшего спасенія жизни, но столь часто напоившагося хмельною чапшею чувственныхъ вождельннхъ и призрачныхъ упованій, прежде чѣмъ пріять Чашу Спасенія съ призываніемъ въ помощь Имени Бога Спасающаго, надо было, ради наученія противоположностію, приблизить чашу отчаянія, почерпнутую изъ мертвящихъ струй нирваны, дабы тѣмъ осязательнѣе и убѣжденнѣе понять и принять истину реченія Спасителя: «безъ Мене не можете творити ничесоже!» Величайшая заслуга отрицательнѣйшей изъ системъ міро- и жпзневозрѣнія, буддійской, сводилась именно на подтвержденіе этой положительнѣйшей истины свидѣтельствомъ отъ обрагнаго ей.

Глубже и живѣе кого либо буддизмъ позналъ правдивость трагическаго вопля страждущаго человѣка: «немощень есмь!» и въ этомъ—всемирно-историческая заслуга буддизма. въ воспитательномъ, показательномъ смыслѣ не изжитая еще и понынѣ. Но буддизмъ совершенно не позналъ второй истины. немедленно слѣдующей за первою; онъ не разсмывалъ или не захотѣлъ услышать второго клича души человѣческой, клича вѣрующаго во спасеніе Благодатию Божіей: «помалудь мя, Господи, яко не токмо немощень есмь, но и Твое есмь созданіе» (3-я молитва предъ святымъ причащеніемъ, Симеона Метафраста). Въ лицѣ буддизма тварь забыла и отпринула своего Творца и Промыслителя, поставивши на Его мѣсто роковой, бессмысленный круговоротъ будто бы безначальныхъ, слѣпыхъ космическихъ силъ. Отсюда—неутѣшная, неисцѣлимая скорбь буддійскаго пессимизма, этого законченнаго во-

площенія «души, не имѣющей упованія». Утративши вѣру въ Творца, она потеряла ее и въ себя, а невѣріе и гордость помѣшали ей примкнуть и къ третьему кличу «души болѣвнующей, помощи и спасенія требующей»: «твореніе и созданіе Твое бывъ, не отчаиваю своего спасенія» (2-я молитва предъ святымъ причащеніемъ, Василия Великаго). «Твой есмь азъ: спаси мя!» (Псал. 118, 94). Спасеніе стало невозможно, гибель души и жизни неизбежна в «неимущему упованію» мудрецу, искавшему убѣжища и помощи «только въ себѣ», ничего иного не осталось на выборъ, кромѣ выполненія послѣдняго призыва, несшагося изъ холодной пустоты нирваны: «умри! откажись самъ отъ жизни! самъ разложи ее усиліемъ сознанія и воли и упраздненіемъ желанія, воли и сознанія до невозможности ея обновленія и возобновленія, ибо въ отказѣ отъ жизни, въ небытіи—конецъ страданія!»

Но многихъ ли можетъ удовлетворить, успокоить этотъ конечный выводъ въ его подлинномъ, неослабленномъ, неподложномъ видѣ? Самъ Будда призналъ: «лишь немногихъ!» и съ изумительною легкостью помирился на неизбежной, съ его точки зрѣнія, безнадежности избавленія большинства человечества отъ страданія. Но если такъ, проблема всемірнаго страданія послѣ попытки ея рѣшенія Буддою, возстаетъ предъ человечествомъ съ удвоеннымъ ужасомъ и съ усиленнымъ требованіемъ иного выхода изъ тѣсноты, куда заводятъ пессимизмъ и отрицаніе. И выходъ есть, выходъ положительный! Онъ одинъ; иного и быть не можетъ! Онъ указанъ Христомъ-Спасителемъ. Ясно и величаво выступаетъ здѣсь ободряющая, оздоровляющая духовная сила и нравственная красота христіанства. Въ полную противоположность отрицательному буддійскому взгляду на жизнь, въ христіанствѣ высшее благо совпадаетъ съ вѣчною жизнью въ Царствѣ Божіемъ. И если жизнь земная представляется сравнительно малоцѣнною, то потому лишь, что, впереди—сокровище неизчѣрпимо цѣннѣйшее. Не принижая достоинства даже несовершенной земной жизни,—напротивъ! сводя небо на землю для свершенія воли Отца Небеснаго здѣсь, какъ и тамъ, и тѣмъ освящая и само земное, христіанство отъ несовершеннаго, брэннаго, человеческого и природнаго, тварнаго обращаетъ взоры къ болѣе и выше, чѣмъ естественному. Христіанское разумѣніе обрѣтаетъ это высшее въ Богѣ, какъ абсолютномъ, вѣчномъ бытіи и какъ въ абсолютной любви, то есть совершенствѣ. Тотъ, Кто опре-

дѣлаетъ Себя искони и во-вѣки Сущимъ («Азь есмь Сущій») и чья сущность—Любовь, Тотъ и въ Своемъ воплощенномъ Откровеніи, во Христѣ, есть «Путь, Истина и Жизнь». Познать Его значить познать путь; идти Его путемъ значить жить въ Немъ, а жить въ Немъ значить имѣть жизнь вѣчную: «сія же есть жизнь вѣчная, да знаютъ Тебя, Единаго Пстиннаго Бога и посланнаго Тобою Иисуса Христа» (Іоан. 17, 3). Вотъ единственный положительный выходъ для «безумно во тьмѣ душевнаго унынія пребывающихъ» (Канонъ апостоламъ, пѣснь 5).

Но если этотъ спасительный путь не познавъ или отвергнувъ? Что тогда?—Тогда—либо рабское, безропотное подчиненіе разумнаго, волевого существа слѣпой, безвольной силѣ. безумному закону бессмысленнаго страданія, либо объятый со всѣхъ сторонъ тьмою отчаянія послѣдній путь, путь Будды: избавленіе себя отъ страданія прекращеніемъ самой жизни. добровольное самоуничтоженіе...

Повторяемъ: въ томъ, что, оставаясь вѣрнымъ своей фаталистической и атеистической точкѣ зрѣнія на міръ и жизнь, Будда послѣдовательно и смѣло призналъ невозможность иного исхода изъ бездны зла и страданія, какъ добровольное самоуничтоженіе,—въ этомъ всемірно-историческая заслуга величайшаго и честнѣйшаго изъ пессимистовъ. И тѣмъ, кто, исходя изъ тѣхъ же или сходныхъ предпосылокъ, думаетъ прійти къ инымъ, болѣе утѣшительнымъ результатамъ, или же малодушно успокаивается на полупути, не додумавши, куда ведетъ избранный путь,—тѣмъ надо посоветовать вернуться въ суровую школу глубокаго и добросовѣстнаго пессимизма Готамы. Здѣсь лучше, чѣмъ, гдѣ либо, они познаютъ грозную альтернативу: или «все пусто!». и тогда душѣ, не мирящейся съ пустотою и отрицаніемъ, впереди—только мертвая петля отчаянія, одинъ холодный объятія нирваны. Или же—Онъ есть, Онъ живъ! «Аще взыду на небо, Ты тамо еси! Аще спиду во адъ, тамо еси!» (Псал. 138, 8). Онъ есть, Онъ, Сущій! Онъ близокъ къ намъ, ибо въ Немъ и живемъ мы. Его твореніе. Онъ слышитъ насъ, потому что возлюбилъ насъ, Онъ, Богъ-Любовь, и устами Кроткаго и Смиреннаго сердцемъ зоветъ насъ: «прійдите ко Мнѣ вси труждающіися и обремененніи.... и обрящете покой душамъ вашимъ», покой не нирваны, небытія вѣчнаго, а жизни въ Богѣ. жизни вѣчной.