

буддйскому вопросу еще добавочную, новую и существенную важность.

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

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

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

### III.

#### Очеркъ исторіи священныхъ книгъ буддизма.

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

вятся яснымъ, что подъ именемъ буддизма должно разумѣть въ высшей степени различные образы мыслей и направлений жизни. Тщеты были бы усилія найти такой догматъ, который объединялъ бы всѣхъ буддистовъ прошлаго и настоящаго»<sup>1)</sup>.

Къ сожалѣнью, историческое выясненіе буддизма сопряжено, въ свою очередь, съ значительными затрудненіями. «Какъ говорить объ исторической эволюціи буддизма», восклицаетъ Бартъ, «когда у насъ нѣтъ его исторіи, даже въ самомъ скромномъ смыслѣ слова!»<sup>2)</sup>. Въ Индіи, гдѣ вообще историческія свидѣтельства современниковъ, за очень немногими исключеніями, не восходятъ выше эпохи Александра Великаго<sup>3)</sup>, исторія никогда не могла освободиться отъ преобладающаго воздѣйствія на нее поэтическаго элемента. Даже поздняя (XII в. по Р. Х.) «Кашмирская Хроника»<sup>4)</sup>, изъ всей санскритской литературы наиболѣе приближающаяся къ правильному историческому труду<sup>5)</sup>, переполнена хаотически перемѣшанными, фантастическими преданіями. Что же касается метрическихъ хроникъ цейлонскихъ, Дипавамзы и Магавамзы (IV и V вв. по Р. Х.)<sup>6)</sup>, то эта пестрая, ярко-узорчатая восточная ткань легендъ и сказокъ, сплетающихся съ преданіями старины, можетъ служить превосходнымъ матеріаломъ для разслѣдованія процесса возникновенія и развитія народнаго эпоса<sup>7)</sup>, но въ чисто-историческомъ отношеніи представляетъ изъ себя такіа темныя, троническія дебри, разобраться въ которыхъ съ точностью и достовѣрностью почти невозможно даже самой

<sup>1)</sup> Edm. Hardy. Der Buddhismus nach älteren Pali-Verken dargestellt. Münster i. W. 1890, 2.

<sup>2)</sup> Barth. Bulletin des religions de l'Inde. 1894, p. 36 *орд.* отъиска.

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

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

<sup>5)</sup> Smith, 8.

<sup>6)</sup> The Dipavamsa, an ancient buddhist historical Record edited and translated by H. Oldenberg. London, 1879. Магавамза издава и переведена G. Turnour'омъ: первая 38 главъ—Ceylon, 1837. Другое, полное, издавіе палийскаго текста by H. Sumangala and D. A. de Silva Batuwatunwada. 2 vls. Colombo, 1877—83. Ихъ же переводъ на сингалезскій языкъ. Colombo, 1902. Лучшая критическая работа объ этихъ хроникахъ—W. Geiger. Dipavamsa und Mahavamsa und die geschichtliche Ueberlieferung in Ceylon. Leipzig, 1905. Ср. замѣчаніи Русъ-Лангса въ его Buddhist India. Lond., 1903, 277 sqq.

<sup>7)</sup> Geiger, 2—3.

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

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

<sup>8)</sup> Тибетскій текстъ Таранаты издавъ Шифнеромъ; русскій переводъ Васильевымъ, какъ 3-я часть его сочиненія Вуддизмъ, его догматы, исторія и литература. Сиб. 1866; Дараната. Исторія буддизма въ Индіи; французскій переводъ: Taranatha's Geschichte des Buddhismus in Indien, übersetzt von Schiefner. Petersburg. 1869.

<sup>9)</sup> Васильевъ. Т. III. Предисловіе. VI, XI, III.

<sup>10)</sup> Тамъ же, VI, VII.

<sup>11)</sup> Тамъ же, I. с.

кому-нибудь восточному богословскому слову ихъ, сдѣланному тѣмъ или инымъ славнымъ учителемъ (напр., Будагошею); но изъ другихъ случаевъ приходится самому разбираться въ огромныхъ компиляцияхъ самаго разнороднаго свойства, либо группировать разсыянные тамъ и самъ идеи той или другой, плохо описанной секты; или же, наконецъ, остается прибѣгать къ истолкованію изобразительныхъ, археологическихъ памятниковъ. Такимъ образомъ накопляются остроумныя наблюденія, становятся полезныя показательныя вѣхи, намѣчается, при помощи надписей, нѣкоторое подобіе хронологіи; но ширѣ вопросы о происхожденіи и развитіи (буддйскаго учения) не получаютъ положительнаго разрѣшенія»<sup>12)</sup>. Въмѣсто изложенія послѣдовательнаго процесса органическаго развитія буддизма, приходится довольствоваться внѣшнимъ, такъ сказать, инвентарнымъ описаніемъ его составныхъ частей, въ томъ разрозненномъ и поврежденномъ видѣ, въ какомъ онѣ дошли до насъ. Но въ такомъ отрывочномъ и безсвязномъ перечнѣ какъ опредѣлять вѣрно и точно сравнительную важность и абсолютную цѣнность входящихъ въ него элементовъ, особенно, если принять во вниманіе, что буддйскимъ сектамъ, какъ, впрочемъ, и вообще индусской религіозной мысли, въ отличіе отъ западной, не свойственна сосредоточенная формулировка ея сущности въ сжатыхъ, опредѣленныхъ выраженіяхъ символовъ вѣры или катехизисовъ. Здѣсь, наоборотъ, всюду—проявленія ненасытнаго порыва соединить всевозможныя памятники прошлаго въ общую хаотическую массу, идѣ, рядомъ съ первоначальными, или будто бы таковыми, текстами учения и ихъ учеными толкованіями, на каждомъ шагу наталкиваешься на политическія легенды, на фантастическія видѣнія, настоящія сказки или мистическія грѣзы, объясненіе конхъ, само по себѣ мудреное<sup>13)</sup>, затрудняется для европейца еще самобытными, чуждыми намъ, психологическими и нравственными особенностями восточныхъ расъ.

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

<sup>12)</sup> De la Vallée Poussin. *Bouddhisme*. Paris, 1909, 11—12.

<sup>13)</sup> Вотъ, напр., отзывъ буддиста объ одной изъ сторонъ учения: «концепція самбогакайнъ („близкой плоти Будды“) позна дикихъ фантазій, трудно постижимыхъ для современнаго ума». Suzuki. *Outlines of Mikayaana Buddhism*, 74.

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

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

<sup>14)</sup> Hardy. *Buddhismus*, 2.

ника Будды адъ невозможенъ, а небо безразлично; объ нихъ не гонорятъ: система съ раема и адомъ это—религія мірашь», толпы недосмыслиащихъ умовъ и мелочныхъ душь!..<sup>15)</sup>

Постепенно однако поустительство стало обычнымъ явлениемъ, которымъ не замедляло воспользоваться большинство, благодаря чему мало приемлемый въ своемъ чистомъ видѣ буддизмъ главнымъ образомъ и приобрѣлъ популярность. Съ появленіемъ «системы великаго пути спасенія», Магайяны, терминное въ силу обычая, уступленное изъ свисхожденія къ человеческой слабости начинаетъ получать и принципиальное оправданіе: въ противоположность «Малому Пути», Гинайянтъ, дарующему спасеніе только индивидуальное и лишь для немногихъ избранныхъ. «Великій Путь», Магайяна, «стремится къ универсальному, всеобщему спасенію». Сначала она становится въ отрицательное отношеніе къ старой доктринѣ<sup>16)</sup>, встрѣившей ее также враждебно, какъ повешество, «не возвѣщенное Буддою». Но, повидимому, уже во второмъ столѣ-

<sup>15)</sup> Copleston. *Buddhism, primitive and present in Magadha and in Ceylon*. 2 ed. London, 1908, 63, 62.

<sup>16)</sup> Уже вскорѣ послѣ Асвагоши (звѣль во времена, близкія къ началу христ. эры), впервые употребившаго терминъ „Магайяна“ въ своемъ „Разсужденіи о пробужденіи въры въ Магайянтъ“ (*Buddha-Sarita of Asvaghosha*, edited by Cowell. Oxford. Переводъ Cowell'a въ *Sacred Books of the East*. Vol. XLIX. *Buddhist Mahayana Texts*; другой—Suzuki. Chicago, 1900), споры начали обостряться и достигли высшаго развитія во времена Нагарджуны и Ариядены (первый—около половины или во второй половинѣ II в. по Р. X.; второй считается его младшимъ современникомъ. *Керъ. Manual*, 123. Ср. примѣчаніе Васильева къ стр. 75 Дараната. *Биографія Асвагоши, Нагарджуны и Ариядены у Васильева*. Буддизмъ I. Прибал. I, стр. 216 и сл. Ср. Waddell. *Buddhism in Tibet*, 11. О разногласіяхъ касательно Нагарджуны и о фантастической длинѣ его жизни, по некоторымъ легендамъ до 670 лѣтъ!—Дараната, гл. 15, стр. 80—81, Керъ. II, 502 и Beal. *The Age of Nagarjuna in Indian Antiquary*, XV, 353). Нагарджуна, говоритъ Дараната, гл. 13, стр. 72. „всего болѣе распространить ученіе Магайяны“; почти по всѣмъ источникамъ „только онъ далъ ей начало“. Такъ же примѣчаніе Васильева. По Суауки (*Outlines of Mahayana Buddhism* 61 sq.) основныя изложенія Магайяны слѣдующія: 1) Асвагоша. Пробужденіе въры въ Магайянтъ; 2) Оттирамита (звѣль покаяніе Асвагоши, равнѣ Нагарджуны). Введеніе въ Магайяну,—небольшой трактатъ, много содѣйствовавшій ея успѣху въ Индіи. Затѣмъ, уже въ притомъ оставленіи Гинайянтъ,—3) обширный сборникъ Асваги о метафизикѣ Магайяны; 4) написанный будто бы имъ же, подъ диктовку какого-то мнѣологическаго существа. Духовныя степени Югьяри; 5) Изложеніе Священнаго Ученія и 6) Полный Трактатъ о Магайянтъ того же Асваги.

тіи послѣ появленія новаторовъ въ обѣихъ партіяхъ начинается замѣлаться осужденіе взаимнаго нерасположенія<sup>17)</sup>, намѣчается уже желательность примиренія. Возможность къ нему дана была въ тенденціи буддизма расширяться до значенія если не всемірной религіи, то всемірнаго «закона мудрости», но опредѣленію царя Ашоки въ его, на скалахъ начертанныхъ эдиктахъ. Эта универсалитическая тенденція съ самаго начала стремилась пробиться сквозь узкіе затворы первобытной индической общины избраннаго «малаго стада» Готамы. Такъ, въ Бгаргутской ступѣ<sup>18)</sup>, въ этомъ единственномъ въ своемъ родѣ святилищѣ, гдѣ народный геній индусовъ въ живыхъ, разнообразныхъ образахъ воплотилъ религіозный экстазъ своего эстетическаго духа и создалъ какъ бы назидательный обзоръ буддійскаго ученія, начертанный на гранитныхъ громадахъ, надъ всѣми изображеніями и надписями вѣсть уже одна величавая идея: надежда на спасеніе всего міра всемірнымъ избавителемъ его отъ горя бытія<sup>19)</sup>. Система «Широкаго, великаго Пути», Магайяна вступаетъ въ связь съ этими зачатками универсализма въ древнемъ ученіи и развиваетъ ихъ до преобладающаго значенія. Разномыслие множество; но, по отзывамъ современниковъ, «различія всѣхъ восемнадцати школъ другъ отъ друга — небольшія, мелочныя: въ главномъ онѣ сходятся»<sup>20)</sup>. Въ эту пору (а она очень продолжительная!) Магайяна мирно уживается рядомъ съ Гинайяною, иногда въ однихъ и тѣхъ же монастыряхъ и школахъ.<sup>21)</sup> Далѣе она

<sup>17)</sup> Подгорбуевскій, 75.

<sup>18)</sup> Она относится къ періоду отъ 200 до 100 г. до Р. X.; открыта и превосходно описана англійскимъ археологомъ Квиннингамомъ: A Cunningham. *The Stupa of Bharhut*. London, 1879.

<sup>19)</sup> Minayeff, 108, 111.

<sup>20)</sup> Fa-Hien. Ch. 36, p. 98—99. ed. Legge.

<sup>21)</sup> Такъ, китайскій паломникъ Фъ-Хиенъ (399—414 г. по Р. X.) въ странѣ Пе-тоо (Пенджабъ) видѣлъ монаховъ, изучавшихъ объ системы. Fa-Hien. *Records of Buddhistic Kingdoms*, transl. by J. Legge. Oxford, 1886. Ch. 15, p. 41; другой примѣръ—Ch. 17, 31—32. Еще во времена Цзун-Тсанга (629—645 г.) школа (секта) абгабатурваншиновъ изучала объ системы. Hsün-Tsang въ переводѣ Stan. Julien. *Voyages des pèlerins bouddhistes*. Paris, 1833. т. III, 141. Даже еще позднѣе, въ 671—695 гг. И-Тсангу удалось „невозможнымъ опредѣлить, какую школу нужно относить къ Гинайянтъ и какуу“ къ Магайянтъ: J-Tsing. *A Record of the Buddhist Religion as practised in India and the Malay Archipelago*, transl. by Takakusu, Oxford, 1896, introd. p. 14 (ср. General Introduction переводчицы, р. XXII—XXIII). „Мы моаемъ“, говоритъ благочестивый китайецъ, „разумно слѣдовать обѣимъ ученіямъ, и Магайянтъ и Гинайянтъ, въ послу-

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

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

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

шавшія наставленія всемілостиваго Благаго Почитаемаго и въ размышленіяхъ о великой доктринѣ ничтожества. Если поведеніе ваше будетъ хорошо упорядочено и умы ваши успокоены, можетъ ли быть про-  
ступкомъ послѣдованіе (обонмъ ученіемъ)?» Ch. 9, p. 51.

<sup>21)</sup> Suzuki. Outlines, 62—63.

<sup>22)</sup> Fujishima. Le bouddhisme japonais. Introd. VII, XI.

<sup>23)</sup> Suzuki. Outlines, 5—7.

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

Важнѣе всего, однако, то, что, несмотря на принципиальное крушеніе въ первоначальномъ буддизмѣ вѣры въ Бога, послѣдователи этого ученія въ его трудно-опредѣлимой мудрости («дхармѣ»), несомпадающей съ обычнымъ представленіемъ о религіи<sup>30)</sup>, почерпываютъ, однако, какъ это подтверждается наблюденіями и признаніями, «особое религиозное ощущеніе, кото-

<sup>24)</sup> Tilbe. Dharma. Leipzig, s. an. 3 и Olcott. Buddhistischer Katechismus. 35. Aufl. 3. Anmerk.

<sup>25)</sup> Subhadra. Katechismus. 3. Aufl. Fr. 1. Anmerk.

<sup>26)</sup> Schultze. Religion der Zukunft. 3. Aufl. 2. Thl. 184.

<sup>27)</sup> Mac Kechnie. Grundrissen des Buddhismus. Leipzig, 1907, 20. Suzuki. 31—32: „буддизмъ есть религія безъ Бога и безъ души“. Koppes. Die Religion des Buddha und ihre Entstehung. Berlin. 1857. I, 214: „буддизмъ — не только атеизмъ безъ Бога, но и атеизмъ безъ природы; на мѣстѣ Браны и природы у него — пустота и отсутствіе чего либо существеннаго (несуществованности, Wesenlosigkeit) или Ничто“.

<sup>28)</sup> Ananda Mayfria. Werth des Buddhismus. 7. M. Kechnie, 27—28.

<sup>29)</sup> Tilbe, 4.

<sup>30)</sup> Слово „Дхамма“ (говоритъ Риезъ Дэвидсъ. Buddhist-India. 2. impression. London, 1903, 292) очень затруднено и всегда будетъ затруднено переводчиками... Этимологически оно тождественно съ латинскимъ словомъ forma... Дхамму переводили словомъ „законъ“; но она никогда не имѣла ни одного изъ тѣхъ разныхъ смысловъ, какіе имѣетъ „законъ“ въ англійскомъ языкѣ. Она скорѣе, если употребить терминъ въ этомъ направленіи, означаетъ „хорошую форму“ поведенія, согласно съ установленными обычаями. Такимъ образомъ, она никогда не означаетъ въ точности религію, а скорѣе то, что подобаетъ дѣлать человѣку, правильно чувствующему, или же, съ другой стороны, то, что должно мыслиться человекомъ подобаетъ признавать, въ качествѣ убѣжденія. Дхамма — со-  
вѣтъ съ сторонъ отъ всѣхъ попроситъ ритуала и богословія“.

рое (по словамъ буддистовъ же) значительно искажилось бы, еслибы мы вздумали передать его объекту понятіемъ Бога или космоса, или какимъ-либо отвлеченнымъ философскимъ терминомъ»<sup>20)</sup>. Несомнѣнно также, что это таинственное буддистско-религиозное «Ничто», расплывчатые идейные и нравственные контуры коего никакъ не удастся очертить устойчиво, настраиваетъ, однако, способныхъ воспринимать его, однородно на пространствѣ долгихъ вѣковъ, по крайней мѣрѣ, въ нѣкоторыхъ существенно-важныхъ отношеніяхъ. Невозможно, слѣдовательно, отрицать нѣкоего общаго, однороднаго *эмоциональнаго* воздѣйствія буддизма на его послѣдователей; а это заставляетъ заключать и о наличности известной своеобразной, присущей ему *психологической и этической* основы; но, къ сожалѣнію, остаются безуспѣшными всѣ попытки точнаго опредѣленія *идейнаго* содержанія этого страннаго, духовнаго процесса, обобщающаго буддистовъ, вопреки ихъ остальнымъ различіямъ.

Большинство утверждаетъ, что эта общія основа заключается въ опредѣленіи конечной цѣли ученія, то-есть, въ понятіи о спасеніи, какъ избавленіи отъ страданія<sup>21)</sup>; насъ увѣряютъ сами буддисты, что «основнымъ началомъ *всѣхъ* школъ сводятся къ слѣдующимъ положеніямъ: 1) все—пременно, преходяще; 2) все пусто (безсодержательно); 3) все лишено личной основы (самоосновы), 4) все—таково, каково оно есть (каковымъ оно можетъ быть»<sup>22)</sup>. Но, не говоря уже объ отрицательномъ характерѣ и духовной скудости первыхъ трехъ изъ этихъ положеній, по справедливому замѣчанію Эдм. Гарди, «даже и это ученіе о страданіи и избавленіи мѣстами и временами искажалось до настоящей противоположности»<sup>23)</sup>, настолько, что сами защитники наличности этой предполагаемой основы панбуддистскаго объединенія принуждены сознаться, что воздвигаемая на ней мудрость получила у позднѣйшихъ буддистовъ «совершенно новое значеніе, независимое отъ свода религиозныхъ ученій, установленныхъ Буддой»<sup>24)</sup>.

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

надежную точку для разслѣдованія дальнѣйшей эволюціи буддизма и, вмѣстѣ съ тѣмъ, критерій для сравнительной разцѣпки тѣхъ или иныхъ его вариантовъ. Намъ особенно важно было бы опредѣлить подлинное ученіе Будды и потому еще, что, несмотря на всѣ измѣненія и искаженія, его постигшія, буддисты всѣхъ странъ упорствуютъ во мнѣніи, будто существенное, основное, отъ перваго учителя исходящее изъ своихъ главныхъ чертахъ известно, цѣло и общепризнано. Современная ученая критика, однако, чрезвычайно далека отъ такой увѣренности; съ большимъ трудомъ, со множествомъ оговорокъ и сомнѣній, старается она отдѣлать древнѣйшее и, быть можетъ, первоначальное, отъ позднѣйшаго, но почти на каждомъ шагѣ принуждена признавать гадательность и отрывочность своихъ выводовъ въ этомъ отношеніи. «Чѣмъ болѣе пытаемся мы устранить затрудненія», пишетъ Керъ, «тѣмъ болѣе надвигается на насъ подозрѣніе, что подлинный буддизмъ не совпадаетъ *изъ точности* съ тѣмъ, который мы имѣемъ въ его каноническихъ книгахъ»<sup>25)</sup>. Въ лучшемъ случаѣ, можно допускать только, что «буддизмъ съ самаго начала былъ *изъ существенныхъ чертахъ* таковъ, каковымъ мы его находимъ выраженнымъ въ Трипитака»<sup>26)</sup>; мечтать же о восстановленіи подлиннаго, первоначальнаго въ точности и въ подробностяхъ, за очень немногими исключеніями, нѣтъ никакой возможности.

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

<sup>20)</sup> Suzuki, 222.

<sup>21)</sup> Kuroda. Mahayana. Die Hauptlehren des nördlichen Buddhismus. Leipzig, 1904, 45.

<sup>22)</sup> Suzuki, 140.

<sup>23)</sup> Hardy, Buddhismus, 2.

<sup>24)</sup> Suzuki, 220.

<sup>25)</sup> Kern. Manual of Indian Buddhism. Strassburg, 1896, 50.

<sup>26)</sup> Тамъ-же.

однако, несознаваемое обличение подлинности и достоверности самого преданія.

Буддизму, кроме того, какъ и другимъ религіямъ, несмотря на его идейную, доктринальную противоположность имъ, свойственны очень интересные, внутренние, субъективные и коллективные, мистическія переживания, хотя и вдохновляемыя учениями писаній, стояща съ ними по большей части въ органически унаследованной связи, но тѣмъ не менѣе, въ безчисленныхъ случаяхъ, вытекающія не изъ непосредственнаго изученія писаній, а возникающія и независимо отъ нихъ, въ особенности среди массъ народныхъ, для которыхъ прямое и самостоятельное поученіе изъ первоисточниковъ въ высшей степени трудно или совсѣмъ невозможно. Правильно было замѣчено, что тѣ различія въ пониманіи, воспріятіи и усвоеніи религиозныхъ идей и чувствъ, различія, которыя на разныхъ уровняхъ индивидуальнаго и коллективнаго развитія такъ глубоко даже въ христіанствѣ, расширяются до несовмѣримыхъ безднъ въ духовномъ мірѣ буддизма, гдѣ утонченная трудность индусской метафизики, на многія столѣтія опередившей крайніе выводы западно-европейскаго критическаго идеализма, уживаются рядомъ съ грубѣйшимъ язычествомъ и суевѣріемъ первобытно-дѣтскихъ умовъ. Контрасты здѣсь столь велики, что едва ли для самихъ буддистовъ, стоящихъ на такихъ далекихъ другъ отъ друга ступеняхъ развитія, возможно полное взаимопониманіе: европейцамъ же, съ ихъ существенно отличною психологіей и этикой, требуется, для оцѣнки этой современной стороны буддизма, то широкое, сравнительное наблюдение духовной жизни народныхъ массъ Дальняго Востока, которое пока еще совершенно намъ недоступно и въ которомъ, быть можетъ, въ недалекомъ будущемъ, окажется уже и познано приступать, вслѣдствіе быстро подвигающагося процесса размораживания буддизма въ его столкновеніяхъ съ осложнившимися требованіями современной культуры, какъ это можно наблюдать, напримѣръ, въ Японіи.

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

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

Самъ Готама-Будда не оставилъ послѣ себя никакихъ писаній, хотя широко распространенное преданіе и приписываетъ ему пролазесеніе 84.000 поученій<sup>47)</sup>. Сколько бы ихъ, впрочемъ, ни было, они могли быть только устными<sup>48)</sup>, такъ какъ въ его время письменность была еще не въ употребленіи у индусовъ. Достойно замѣчанія, что въ Индіи древнѣйшія рукописи—буддійскія; самыя раннія надписи на камнѣ или металлѣ—также буддійскія, и, наконецъ, буддистами же были впервые въ этой странѣ записаны и священныя книги, такъ какъ первое упоминаніе о письмѣ во всей огромной (небуддійской) индусской жреческой литературѣ, мы находимъ въ въ Васишта-дгарма-сутрѣ, одной изъ позднѣйшихъ книгъ закона, гораздо болѣе поздней, чѣмъ многочисленныя свидѣтельства буддійскихъ памятниковъ объ употребленіи письмены<sup>49)</sup>. Тѣмъ не менѣе, и самое раннее изъ этихъ буддійскихъ свидѣтельствъ, въ трактатѣ, называемомъ «Силасами»<sup>50)</sup>, въ свою очередь—документъ сравнительно поздняго происхожденія: онъ относится приблизительно къ 450 г. до Р. X.

Положимъ, въ этомъ памятникѣ рѣчь идетъ объ умѣншіи писать, какъ объ искусствѣ уже общедоступномъ<sup>51)</sup>, а изъ Винаи (сборника дисциплинарныхъ правилъ для буддійской иноческой общины) мы узнаемъ, что письмо применялось уже

<sup>47)</sup> Цѣлыхъ 84000 отшельцевъ Ученія, изъ сожалѣній къ сотвореннымъ существамъ, преподавъ Родственникъ Созвиза, наипрестодѣйствійшій Будда, говоритъ Дипавамса. VI, 32. 95. Въ память о нихъ царь Ашока построилъ будто бы 84000 монастырей (Тамъ же, VII, 10, 11. По другимъ сказаніямъ, Ашока, вмѣсто иссыми ступъ, воздвигнутыхъ надъ мощами Будды, рѣшилъ построить 84000 ступъ надъ каждымъ изъ 84000 частей его скелета (согласно вычисленіямъ индусской анатоміи). Fa-Hien. Ch. 23 p. 69 и Note.

<sup>48)</sup> Ученіи Готамы назывались „шравками“, то есть, *слушателями*. Во всѣхъ легендахъ о жизни Будды нигдѣ не говорится ни объ одномъ письменномъ памятникѣ, такъ же точно, какъ и въ разсказѣ о вайшаліковѣ разговорѣ. Вицльверъ. I. 19—20.

<sup>49)</sup> Rhys Davids. Buddhist India. 2 impression. London, 1903, 119.

<sup>50)</sup> Онъ включенъ въ каждый изъ 13 диалоговъ, составляющихъ первую главу перваго отдѣла суттантъ или разговорныхъ рѣчей Будды. Переводъ—въ Русъ Диндеонахъ Dialogues of Buddha. I, 3—26.

<sup>51)</sup> Игра, недоумевая для членовъ Общины: „отгадываніе по буквамъ, черпаннымъ въ воздухѣ или на спинѣ товарища“.

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

<sup>42)</sup> Vinaya, IV, 305; преступникъ, внесенный въ списки осужденныхъ, не принимается въ члены Общины.

<sup>43)</sup> Vinaya, III, 76. <sup>44)</sup> Тамъ же, IV, 305.

<sup>45)</sup> Тамъ же, I, 77; IV, 128. <sup>46)</sup> Тамъ же, I, 267.

<sup>47)</sup> Тамъ же, I, 305. <sup>48)</sup> Anguttara-Nikayo, III, 107.

<sup>49)</sup> Тамъ же, III, 107.

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

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

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

<sup>50)</sup> Anguttara-Nikayo, V, 136.

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

<sup>52)</sup> Rhys Davids: Buddhism, ed. ed. 10. Note

<sup>53)</sup> Buddhist Suttas. introd. XXIII; Герасимовъ, 61—62.

<sup>54)</sup> Chevrillon. Sanctuaires et paysages d'Asie. Paris, 1905.



они ни растворяли его постепенно приспособлениями для потребностей своего языка и его измѣнительныхъ нарѣчій<sup>55)</sup>, пользоваться письмомъ для большихъ произведений, для цѣлыхъ книгъ было затруднительно уже потому, что въ Индіи писали не на черепицахъ, какъ въ Вавилонѣ<sup>56)</sup>, не на папирусахъ, какъ Египтѣ, а «выпарывали» тексты металлическою иглою на кускахъ древесной коры или на сухихъ древесныхъ листьяхъ. Прошла цѣлая столѣтія прежде, чѣмъ научились изготовлять сравнительно прочныя, широкія пластинки изъ древесной коры или изъ гигантскихъ листьевъ зоптичной пальмы и наносить на эту, все же столь хрупкую поверхность окрашенныя, болѣе разборчивыя черты<sup>57)</sup>. Древнѣйшіе до сихъ поръ открытые и разобранные образцы такого рода книгъ, — части рукописи, найденной въ развалинахъ Госсигской пещеры (т. е. буддійскаго храма) близъ Хотана и относящейся къ порѣ, близкой къ началу христіанской эры: это антологія буддійскихъ стихотворныхъ паречелій, извлеченныхъ изъ каноническихъ текстовъ, но записанныхъ на мѣстномъ діалектѣ, болѣе раннемъ, чѣмъ палийскій, такъ называемомъ харострійскомъ (кашгарскимъ) алфавитомъ, проникшимъ въ сѣверо-западную Индію лѣтъ за 500 до Р. X.<sup>58)</sup> Достойно замѣчанія, что какъ разъ въ тѣ же времена, къ которымъ относится написаніе этого единственнаго въ своемъ родѣ памятника, то-есть, приблизительно, въ началѣ I вѣка до Р. X., по свидѣтельству цейлонской хроники Динавамзы, состоялась будто бы впервые и записъ священныя буддійскія тексты на палийскомъ языкѣ, «по рѣшенію собранія мудрыхъ монаховъ, доселѣ передававшихъ устно тексты трехъ Питака и Аттакаты, но замѣтившихъ

<sup>55)</sup> Вопросъ о происхожденіи индусскаго алфавита и понятіе — открытій; мнѣніе о заимствованіи письменности отъ грековъ (напр. Виславеръ I, 28, и другіе) смѣнилось разными другими гипотезами: отъ сѣверныхъ или восточныхъ семитовъ, или же (по Ризъ-Дэвидсу, *Buddhist India*, 114 sqq.) изъ до-семитской формы письма (аккадическаго), бывшаго въ употребленіи въ долині Ефрата.

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

<sup>57)</sup> Тамъ же, 117—118.

<sup>58)</sup> Тамъ же, 124 и снимокъ на стр. 122. Слѣдующая по древности за этимъ памятникомъ индійская рукопись — несравненно позднѣйшаго времени, IV—V в. до Р. X. Рукопись, быть можетъ, очень древняя, недавно найденная въ Туркестанѣ, еще не разобрана.

упадокъ всѣхъ сотворенныхъ вещей и потому оставившихъ заключить тексты въ писанныя книги, дабы мудрость (дхамма) могла сохраняться на долгое время»<sup>59)</sup>.

Несмотря на столь явные доказательства подлиннаго установленія письменной редакціи южно-буддійскаго канона, его древніе палийскіе комментаторы, такъ же точно, какъ и современныя буддисты, твердо вѣрятъ въ то, что священныя книги, вошедшія въ составъ Тройнаго Собранія («Трехъ Корзины», «Трипитака») содержатъ только подлинныя изреченія и бѣсѣды самого Будды. Даже по отношенію къ той части Трипитаки (Абhidharma), составленіе которой приписывается другимъ лицамъ и позднѣйшему времени, высказывается мнѣніе, что эти лица только собрали во-едино и сопоставили слова Учителя. Само ученіе, (утверждающія правдолюбивыя) непрерывнымъ рядомъ святыхъ людей, отцовъ буддійской церкви, преемственно передавалось изъ рода въ родъ<sup>60)</sup> и хранилось будто бы въ первоначальной чистотѣ, безъ всякихъ измѣненій въ продолженіе нѣсколькихъ вѣковъ; не разъ еретики дѣлали попытки испортить и подмѣнить священныя тексты и ложно истолковать ихъ; но петимые преемники Учителя, по обсужденіи недоразумѣній и заблужденій на соборахъ, всегда обличали ложное, подтверждали подлинное, возстановляли правильное преданіе и отменяли всѣ повсюдства и злоупотребленія текстами, пока послѣдніе не были, наконецъ, закрѣплены письменно, на Цейлонѣ, вышеупомянутымъ образомъ, послѣ чего, среди южныхъ буддистовъ, то-есть сторонниковъ Гивайяны, по крайней мѣрѣ, ученіе сохраняется неизмѣненнымъ будто бы и понынѣ<sup>61)</sup>.

Совершенною противоположною этой догматической увѣренности буддистовъ въ цѣлостя, непогрѣжденности и неизмѣнности ихъ священнаго писанія представляють взгляды на него европейскихъ ученыхъ. Здѣсь критическій скептицизмъ, съ са-

<sup>59)</sup> *Dipavamsa* (ed. Oldenberg) XX, 19—21.

<sup>60)</sup> «Намѣстныя вообще семь преемствъ побѣдоноснаго Учителя, а съ прибавленіемъ Будденника (Магдантика) считавтъ восемь», говоритъ Диданата, *Исторія буддизма*, Введеніе, стр. 4; тамъ же — списокъ «архиповъ, защитниковъ религіи» и другой — «великихъ патриарховъ».

<sup>61)</sup> Minayeff, *Recherches sur le Bouddhisme*, Paris, 1894, 18—14 по общему исторіи буддійскаго канона въ Самантапасадикѣ: Oldenberg, *Vijaya-paritaka*, III, 283 sqq. и введено въ Сумантапасадикѣ въ переводѣ Turgout'a.

маго начала очень сильный<sup>62)</sup>; доходили, одно время, до крайних предѣловъ. Мы не говоримъ уже о разрушительной теоріи Керн, превращавшей жизнеописание самого Будды въ эпизоды и варианты солярныхъ и stellarныхъ мифовъ<sup>63)</sup>, а слѣдовательно, отнимавшей и всякую историческую достовѣрность у рѣчей, приписываемыхъ Готамѣ. Но даже и несравненно болѣе трезвая критика палийскаго канона нашимъ русскимъ знатокомъ его, Минаевымъ, приходила къ очень отрицательнымъ выводамъ относительно его подлинности и древности: Минаевъ указывалъ на малое количество дошедшихъ до насъ достовѣрныхъ свидѣтельствъ буддйской первоначальной общины о своей исторіи и о своемъ канонѣ, на позднюю пору сохранившихся рукописей, на шаткость данныхъ лингвистическихъ и, наконецъ, на невозможность рѣшить вопросъ: изъ какихъ частей состоятъ канонъ и всегда ли составъ его былъ одинаковъ<sup>64)</sup>? Открытія и разсѣдованія послѣднихъ лѣтъ колебали этотъ крайній скептицизмъ и заставили, по вопросу о древности южно-буддйскихъ священныхъ писаній, вернуться къ болѣе благопріятнымъ для него взглядамъ Ольденберга, Рисъ-Давидса и Вилляма<sup>65)</sup>. Даже такой недоверчивый критикъ, какъ Сенаръ, раньше сильно склонившійся къ миеологическимъ увлеченіямъ Керн<sup>66)</sup>, впоследствии говорилъ:

<sup>62)</sup> Напр., у Васильева: „трудно, при такомъ хаосѣ, добиваться до истинныхъ историческихъ фактовъ... Зитворимъ слухъ, чтобы не увлечены разсказами проповѣдниковъ (буддйской литературы); вооружимся недоуірчивостію“... Буддизмъ, I, 32. „Ни объ одномъ изъ трехъ главныхъ фазисовъ исторіи древняго буддизма нельзя говорить положительно“ 35.

<sup>63)</sup> Kern. Der Buddhismus und seine Geschichte in Indien. Leipzig, 1882. I, 296 ff. Betrachtungen über die Buddha-legenden, wiewohl ich mich nicht für die Zukunft: „Budda legenden ne ist historische Persönlichkeit, а мифическій образъ (солнцесоба)“ 297—8.

<sup>64)</sup> Минаевъ. Новая разсѣдованія о буддизмѣ. СПб. 1887.

<sup>65)</sup> De la Vallée Poussin. Les Conceptions bouddhiques. I, I. Extrait du „Muséon“, 1905 № 3—4. Louvain.

<sup>66)</sup> Senart. La légende du Buddha, son caractère et ses origines. 2 éd. Paris, 1882, p. XII—XIII: „надо признать, что въ цѣломъ легенда Будды изображаетъ не действительную жизнь, хотя бы даже изукрашенную въ некоторыхъ выдумкахъ воображенія. Она, въ самой сущности своей, есть эпитетное прославленіе известнаго миеологическаго типа божества, прославленіе, которое природнымъ уваженіемъ вознесено было, какъ орелъ, на главу основателя секты шиваитъ реального, иногда челоуическаго“. О примѣненіи этого принципа къ отдѣльнымъ фантазмъ будетъ сказано ниже.

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

Какъ бы то ни было, мы видимъ, насколько далеки отъ неразборчивой увѣренности буддистовъ въ подлинности и древности ихъ канона даже наиболѣе благопріятствующіе ему въ этомъ отношеніи взгляды европейскихъ ученыхъ. Не только нѣтъ возможности признавать палийскій канонъ за первоначальный и неизмѣненный (въ цѣломъ составѣ, ни отставивъ первобытность дошедшихъ до насъ редакцій его, но даже и къ тѣмъ частямъ его, которыя носятъ наиболѣе древній характеръ, приходится относиться съ большою дозою критическаго недоуірія; нельзя даже и ихъ признавать цѣликомъ изначальными: приходится и по поводу ихъ въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ производить перепрѣдованіе какаго шеднаго состава, такъ и формъ, въ которыя онъ облечается, выдѣлять, по мѣрѣ возможности, черты архаическія, иногда даже не оригинально-буддйскія, а почерпнутыя изъ прецедентовъ иного происхожденія, отъ позднѣйшихъ иставокъ и видоизмѣненій<sup>69)</sup>.

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

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

<sup>67)</sup> Senart. Origines bouddhiques, 5.

<sup>68)</sup> La Vallée Poussin. Bouddhisme, 47.

<sup>69)</sup> Примѣромъ серьезнаго и широко поставленнаго примѣненія такого монографическаго метода могутъ служить работы Вилляма Мара und Buddha. Leipzig, 1895 и Buddha's Geburt und die Lehre von der Seelenwanderung. Leipzig, 1908.

его, вероятно, заучивались учениками, быть может, при помощи обычных для этого у индусов приемов, и, впрочем же, или, по крайней мере на первых порах, простыми многократным повторением того, что ему часто приходилось произносить в одинаковых или сходных выражениях перед различными слушателями. Речь так называемого «Пространного Собрания» (Дикха-Никайо), ставшая теперь доступными широкому кругу читателей, благодаря дословному переводу Нейманна, дают возможность наглядно убедиться, до какого невыносимого для нас, европейцев, обилия доходит этого рода повторения. Прием этот был, однако, вполне целесообразен для запечатления не только сущности, но и формы поучений в памяти слушателей неграмотных. С другой стороны, первоначальными, самим же Готамю установленными правилами дисциплины исполнялись с такою же педантичною точностью, благодаря надзору его самого и указанным им руководителям общины, старейшинам. Таким образом, сразу заложена была прочная основа будущего обязательного свода и доктрины, и дисциплины. В древнейшем и наиболее достоверном из памятников священной буддийской письменности, в Книге великой кончины (Магапариниббана-сутта)<sup>20)</sup>, редактированной в ее нынешнем виде, вероятно не позднее конца IV века до Р. Х.<sup>21)</sup>, Готама-Будда в прощальной беседе с учениками говорит им: «я повѣдалъ вамъ всю истину; ни одной истины не осталось сокрытой въ закатой рукѣ Учителя»<sup>22)</sup>. Но именно въ силу этого уверения, дальнейшему самостоятельному развитію авторитетнаго буддийскаго ученія былъ положенъ конецъ. «Если», продолжаетъ Готама, «если кто-либо изъ васъ подумаетъ: «я буду отнынѣ руководителемъ общины (братства—самги),—тотъ будетъ первымъ нарушителемъ моего закона... Истина да будетъ вамъ свѣтомъ и утѣшителью!.. нигдѣ не видите иного утѣшителя»<sup>23)</sup>. Эта истина, это единственное утѣшительное отъ заблуждений, о которомъ говоритъ приближающийся къ смерти Учи-

<sup>20)</sup> Англ. переводъ Рисъ-Давида из XI томъ. Sacred Books of the East: Buddhist Suttas; русскій, Герасимова, въ его Буддийскихъ Суттахъ. Москва, 1900.

<sup>21)</sup> Buddhist Suttas. General Introduction, p. X sqq.

<sup>22)</sup> Книга великой кончины. II, §42, стр. 109 рус. перевода и Buddhist Suttas, p. 36.

<sup>23)</sup> Тамъ же, II, 32—35, стр. 109—110. Budd. Suttas, 32—38.

тель, это—его ученіе, выраженное въ рѣчахъ, тогда еще не записанныхъ, но уже, повидимому, твердо закрѣпленныхъ въ памяти слушателей: «тѣ истины, тѣ правила жизни, что я возгласилъ и установилъ для всѣхъ васъ, они да будутъ вамъ наставникомъ послѣ моей кончины»<sup>24)</sup>. Какъ видимъ, въ этихъ словахъ самимъ основателемъ буддийской дхармы (мудрости) уже канонизированы обѣ первоначальныя составныя части будущаго священнаго писанія Дальняго Востока: изложеніе правилъ поведенія (Винайя) и изложеніе доктрины (Сутты).

Позднѣе, когда рѣчи Учителя превратились въ Писаніе, на письменный текстъ перенесли авторитетъ, относившійся первоначально къ устному преданію. Такъ, въ китайскомъ переводѣ индусской поэтической біографіи Будды, написанной Асвагпешо въ I в. по Р. Х., въ уста Готамы вложено уже такое предписаніе: «вы должны почитать Пратимокшу (древнѣйшую часть Винайя) и повиноваться ей, принимая ее какъ бы нашего Учителя»<sup>25)</sup>. Да и болѣе древняя Магапариниббана-сутта приписываетъ послѣднему слѣдующее правило, какъ рѣшать споры объ ученіи, отъ кого бы таковыя ни исходили, отъ отдельныхъ лицъ, или отъ цѣлыхъ соборій достойнѣйшихъ людей: «безъ похвалы, безъ пренебреженія, но со вниманіемъ, пусть будутъ прослушаны каждое слово и каждый слогъ; и тогда возьмите Писаніе и сравните сказанное съ правилами Устава; и если тѣ слова несогласны съ Писаніемъ, если они не совпадаютъ съ правилами Устава... тогда, братья, вы отбросьте тѣ слова»<sup>26)</sup>. Такимъ образомъ, будущее значеніе Писанія, какъ авторитета каноническаго, рѣшающаго въ вопросахъ ученія и поведенія, было установлено очень рано, повидимому, еще самимъ Учителемъ.

Единственная оговорка, которую «Совершенный» считалъ нужнымъ сдѣлать относительно ненарушимости этого авторитета, состояла въ томъ, что община, по его кончинѣ, «можетъ, если пожелаетъ, отмѣнить всѣ малыя и неважныя предписанія»<sup>27)</sup>. Но, такъ какъ составъ таковыхъ остался невы-

<sup>24)</sup> Тамъ же, VI, 1, стр. 142—143. Budd. Suttas, p. 112.

<sup>25)</sup> Fo-shi-hing-tsan-king. V, 20, v. 2018. Sacred Books of the East. XIX, 296. Oxford, 1883.

<sup>26)</sup> Книга велик. кончины, IV, 8—11, стр. 122—131. Budd. Suttas, p. 67—70.

<sup>27)</sup> Тамъ же, VI, 3, стр. 143. Budd. Suttas, p. 112 и Cullavagga, XI, 1, 8. Sacr. B. XX, 377.

неннымъ <sup>79)</sup>, то община предпочла отказаться отъ предоставленной ей въ данномъ случаѣ свободы, рѣшила ничего не отмѣнять и не измѣнять, а «принять всѣ правила въ томъ видѣ, въ какомъ они были (первоначально) изложены (Учителемъ)» <sup>80)</sup>.

По преданію, рѣшеніе это состоялось на такъ называемомъ первомъ соборѣ <sup>81)</sup> учениковъ, собранномъ вскорѣ послѣ смерти Готамы въ Раджагрихѣ (Раджагратѣ) въ Саттанайскомъ городѣ <sup>82)</sup>, еще понынѣ сохранившемся, и будто бы роскошно приспособленномъ для засѣданій царемъ Магады Адхатасатрою <sup>83)</sup>. Здѣсь, подл предсѣдательствомъ Мага-Касыпы, того самаго «непреклонно-гордаго» брамина, надъ обращеніемъ котораго Буддѣ некогда пришлось потрудиться болѣе, нежели чѣмъ-либо инымъ, пять-

<sup>79)</sup> Cullavagga, I, c.

<sup>80)</sup> Cullavagga, XI, 1, 9 и Suttavibhanga, Niissaggiya XV, 1, 2.

<sup>81)</sup> Вопросъ о соборахъ, какъ важный рѣшающее значеніе для исторіи будд. канона, подвергся особенно старательному разслѣдованію, которому однако еще не удалось окончательно разъяснить всѣ относящіяся сюда темныя и противорѣчивыя сказанія. Литература: Васильевъ, I, 37—38, 49 и сл.; Oldenberg по введенію въ его изданіе Vinay-Pitaki (London, 1879—83) I, p. XV sqq. и въ переводу: Vinaya-Texts въ XIII т. Sacred Books of the East; такъ же въ Introduction to Mahavagga, p. XXVI sqq. и въ Buddhistische Studien, Leipzig, 1898.—Heal, The Buddhist Councils въ Verhandlungen des V Internat. Orientalisten Congresses (переведенно въ его Abstract of Four Lectures on Buddhist Literature in China, Lond. 1882).—Kern, Gesch. d. Buddh. II, 288 ff. и Manual of Indian Buddhism, 101 f.—Minayeff, Recherches sur le Bouddhisme, 13 ss.—Suzuki, The First Buddhist Council въ Monst. XIV, 2 (Jan. 1904), p. 253 sqq.—Rhyas Davids, Buddhism, 213 sqq.—De la Vallée Poussin, Les Conciles bouddhiques. I. Les deux premiers conciles. Louvain (Extrait du „Muséon“, 1905. 3—4)—Franke, The Buddhist Councils. Pali-Text-Society, 1905.

<sup>82)</sup> Opuscule ego у Фа-Гена. Record of Buddhist Kingdoms, ch. 30, p. 65.

<sup>83)</sup> Postscriptum о 1-мъ соборѣ: Cullavagga, XI, p. 370 sqq. англ. пер.; Sutta-Vibhanga (Vinaya-Pitaki, III—IV ed. Oldenberg, Lond. 1881—2) I, 285 sqq. Maha-bodhi-vamsa, ed. by Strong, Lond. 1861, 55 sqq. Dīpavamsa, IV—V. Старшая персидская сказаніе—въ Mahavastu, ed. Sénart, Paris, 1882, 69 ss. и въ паландской Шиферомъ Eine tibetische Lebensbeschreibung Sakyamuni's въ Memoires d. l'Acad. d. Sc. d. St. Petersburg. T. VI. 3-е livr. 1849, p. 308. Особый вариантъ изъ китайскихъ источниковъ у Васильева I, 224, примѣч.; разсказъ Пуан-реана въ Voyages des pèlerins I, 136. III, 32; подробная бирманская версия у Bigandet, Vie ou légende de Gaudama, Paris, 1878, ch. 15, p. 335 ss.

сотъ избранныхъ, «испытанныхъ, совершенныхъ архатовъ» (праведниковъ), въ продолженіе семи мѣсяцевъ <sup>84)</sup>, трудились надъ провѣркою и закрѣпленіемъ наложенія ученія и правилъ поведенія. Здѣсь, поистинѣ Чудлавага, братія торжественно «совѣстно провѣла всю Дхамму и Винаю (т. е. правила ученія и поведенія), дабы противники ихъ не успѣли укрѣпиться, а сторонники ослабѣть, в прелле, чѣмъ заключающагося въ Дхаммѣ и Винаѣ не подвернется забвешю, а отсутствующее изъ нихъ не получить распространенія» <sup>85)</sup>. Для изложенія текстовъ ученія избранъ былъ «ученикъ Апаанда», возлюбленный ученикъ «самого Благословеннаго, вполне заучившій Дхамму и Винаю отъ него самого в потому неспособный впасть въ ошибки» <sup>86)</sup>; а для изложенія правилъ поведенія опредѣленъ былъ «могучій памятью Упали» <sup>87)</sup>, причѣмъ, однако, осѣдомленность того и другого была подвергнута провѣркѣ присутствующими. Такъ, по словамъ цейлонской хроникѣ Динавамзы, собраніемъ «испытанныхъ и отмѣченныхъ Учителемъ, одаренныхъ аналитическими дарованіями, твердостью (убѣжденій), шестью сверхъестественными способностями и великими магическими силами», единодушнымъ признаніемъ «святыхъ и мудрыхъ, вполне обладавшихъ истинною вѣрою», закрѣплена была «вся Дхамма и Виная въ томъ видѣ, какъ училъ ихъ Будда». Они, эти «старѣйшины (тера) и знаменитые современники и хранители совершеннѣйшей вѣры, полученной отъ перилѣшаго изъ учителей», они же и «составили первое собраніе писаній, а потому и все ученіе старѣйшинъ (тера-вада) называется первоначальнымъ ученіемъ... Этотъ сборникъ Дхаммы и Винаи полонъ во всѣхъ своихъ частяхъ, благоустроенъ и покровительственно охраняется всевѣднѣемъ Учителемъ... Пока не погибнетъ Собраніе это, будетъ знадаться и ученіе Учителя... Никто не можетъ испровергнуть его: непоколебимо оно, какъ гора Сперу. Никакое божество, ни (злой духъ) Мара, ни Брами, ни какое либо существо земное, не въ состояніи паить въ немъ ни малѣйшаго дурно наложеннаго изреченія... Это неумирающее Собраніе Дхаммы и Винаи, это воплощеніе вѣры, подобное самому высочайшему Буддѣ... это ученіе старѣйшинъ, утвер-

<sup>84)</sup> Пуан-реанъ довольствуется тремя мѣсяцами.

<sup>85)</sup> Cullavagga, XI, 1, 5. <sup>86)</sup> Тамъ же, XI, 3.

<sup>87)</sup> Тамъ же, XI, 7 и Dīpavamsa, IV, 8.

женное на истинно-разумных основаниях, свободное от ересей, полное истинного смысла, будет существовать столь же долго, как и сама вѣра. И пока на снѣгѣ будутъ святыя учения Буддовой вѣры, всѣ они будутъ признавать и первый соборъ Дгармы, соборъ пятисотъ благородныхъ, верховныхъ старѣйшинъ»<sup>87)</sup>.

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

Тѣмъ не менѣе, мы имѣемъ здѣсь дѣло, несомнѣнно, съ очень грубымъ заблужденіемъ, и вотъ почему: во-1-хъ, указанныя въ Дивавамѣ составныя части тера-вады (ученія старѣйшинъ), такъ называемыя «лиги» (подраздѣленія Писанія сообразно съ его содержаниемъ), не совпадаютъ съ составомъ нынѣшней Випайи и Сутта-Питаки<sup>88)</sup>; во-2-хъ, нѣко-

<sup>87)</sup> Дивавамъ IV, 9—20.

<sup>88)</sup> Ихъ девять по нѣзвѣстному исчисленію: 1) Сутты—цѣлыя повѣствованія или собранія стиховъ, связанныхъ общимъ темомъ; 2) джейл, пѣсни—стихи стиховъ съ прозою; 3) веял-карана, изложеніе всей Абхидгаммы-Питаки, сутты, не содержащихъ въ себѣ стихотворныхъ изреченій (гитты), и всѣхъ другихъ «словъ» Будды, не входящихъ въ составъ остальныхъ восьми разрядовъ; 4) гатты—переченія въ стихахъ; 5) удаия—литерическія изреченія въ прозѣ и стихахъ, «создавшіяся подъ вдохновеніемъ радостнаго настроенія»; 6) итхутакси—собраніе поученій (шестьсотъ 101), начинающихся словами: «такъ говоритъ Будда»; 7) джатаки—повѣсти о прежнихъ воплощеніяхъ Будды; 8) абсугаттамма—разсказы о таинственныхъ и чудесныхъ событіяхъ; 9) ведава—особый родъ пространныхъ поученій, Керп. Маппал, 7 (по Samantala-Vilasini I, 23 sq. и по нѣзвѣстному словарю Чаладерса).

торая часть канона въ его настоящемъ видѣ носить несомнѣнные признаки позднѣйшаго происхожденія. Такова, прежде всего, цѣлая послѣдняя часть Тройного Собранія (Тринитаки) Абхидгарма, о которой не упоминается ни въ спискѣ, сохранившемся въ Дивавамѣ, ни въ древнѣйшихъ повѣствованіяхъ о первомъ соборѣ. Сѣверные буддисты, еще со времени Будагоши, усиленно стремились къ тому, чтобы всѣ свои позднѣйшія священныя книги въ рамки однихъ девяти древнихъ подраздѣленій Писанія<sup>89)</sup> или же съ прибавленіемъ къ нимъ трехъ добавочныхъ отдѣловъ, такъ называемый виданъ, аваданъ и упаденъ<sup>90)</sup>; но эти старанія должны быть признаны настолько же неуспѣшными, насколько и произвольными, ибо, хотя въ палийскомъ канонѣ и есть произведенія, которыя подошли бы подъ типъ виданъ и аваданъ, однако эти послѣднія въ немъ за особый отдѣлъ Писанія не считаются; что же касается упаденъ, то онѣ, являясь изложеніемъ эзотерическихъ ученій, несравненно позднѣйшаго, такъ называемаго тантрійскаго періода, совершенно несвойственны первоначальному буддизму и включеніе ихъ въ древній канонъ сторонниками магадьяны есть грубѣйшій анахронизмъ.

Точно также не могло быть въ немъ мѣста и всей третьей части Тринитаки, Абхидгармѣ<sup>91)</sup>. Вопросы молчанію о ней древнѣйшихъ повѣствованій о первомъ соборѣ, послѣдователи магадьяны, основывающейся именно на ученіяхъ Абхидгармы, утверждали, будто и она была уже провозглашена и признана на Раджагригскомъ совѣщаніи. Будагоша, не упоминающій о ней вовсе въ своемъ описаніи этого послѣдняго, въ другомъ сочиненіи сообщаетъ, что самъ Будда излагалъ эту нитяку

<sup>89)</sup> Такъ, напр., въ „Лотусѣ истиннаго закона“: „слова мои повѣдѣнію были обнародованы въ девяти отдѣлахъ“. Saddharma—Paṇḍarikā or the Lotus of the True Law, transl. by Kern. (Sac. B. XXI. Oxford, 1884). ch. II, v. 45; а въ стихѣ 44-мъ перечислены нѣкоторыя изъ стихъ разрядовъ, р. 44—45.

<sup>90)</sup> Вотъ 12 сѣверно-буддѣйскихъ дгармаправананъ (подраздѣленій), соотвѣствующихъ, приблизительно, девяти южнымъ, палийскимъ: 1) суура; 2) джейл; 3) викарана, 4) гата, 5) удава, 6) видана, 7) авадана, 8) итхутка, 9) джатака, 10) пайпулія, 11) абсугаттарма и 12) упаденъ. Hodgson, Essays on the Language, Literature and Religion of Nepal and Tibet. London, 1874, p. 14. Васильевъ, I, 109. Burnouf, Introduction à l'histoire du buddhisme indien, p. 15 ss.

<sup>91)</sup> Періодъ Абхидгармы изложена въ книгѣ Kātha-vatthupparāṇa-atthakathā.

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

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

<sup>92</sup>) Минаевъ, 30. <sup>93</sup>) Нипен-Тсанг. Voyages. II, 36.

<sup>94</sup>) Bigandet, 342—343. <sup>95</sup>) Васильевъ, I, 90—91.

<sup>96</sup>) Даравата, гл. I, стр. 9. <sup>97</sup>) Васильевъ, I, 17 и 18.

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

Мы привели внутреннія и внѣшнія доказательства несостоятельности вѣры буддистовъ въ цѣльность и сохранность совокупнаго палийскаго канона отъ времени перваго собора. Надо добавить, что самые рассказы объ этомъ собраніи въ высшей степени легендарны. Ольденбергъ готовъ считать ихъ «не за исторію, а за чистый вымыселъ, да къ тому же еще не слишкомъ древній по происхожденію»: рассказъ о раджагригскомъ соборѣ сочиненъ будто бы по типу болѣе достовѣрнаго повѣствованія о второмъ, вайшалійскомъ соборѣ, съ цѣлью подчеркнуть вѣру въ установленіе буддйскаго ученія съ самой эпохи кончины его основателя<sup>100</sup>). Правильнѣе, однако, будетъ полагать съ Минаевымъ и Лавалле Пуссаномъ<sup>101</sup>), что въ рассказѣ этомъ не все—слепая выдумка либо переработка фактовъ, относящихся къ послѣдующему соборію: надо думать, что преданіе, столь единодушно признаваемое, сохранило намъ нѣкоторые эпизоды дѣйствительнаго историческаго событія, еще достаточно ярко выступающаго сквозь позднѣйшую легенду въ своихъ неподдѣльныхъ, первоначальныхъ чертахъ<sup>102</sup>). Съ другой стороны, рассказъ этотъ не есть (какъ предполагаетъ Минаевъ) выраженіе искусной уловки защитниковъ стараго ученія (гинаяны) противъ

<sup>98</sup>) Тамъ же, I, 93.

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

<sup>100</sup>) Introduction to Mahavagga, XXVII sq. Главнѣйшій доводъ Ольденберга противъ реальности рассказа о первомъ соборѣ—молчаніе о немъ Магандаривиббана—сутты. Осторожнѣе сходное мнѣніе высказываю Ризъ—Деллсомъ: Introduction to Buddhist Suttas, XIII—XIV.

<sup>101</sup>) Minaev, 38—39. La Vallée Poussin. Concl., 44.

<sup>102</sup>) Напр., допросъ Аванны, споръ о „маловажныхъ правилахъ“ и т. д.

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

<sup>103)</sup> Minayeff, 23—24.

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

<sup>104)</sup> Какъ это дѣлается, напр., Подгорбунскій. Буддизмъ, его исторія и основныя положенія его ученія. Вып. I. Очеркъ исторіи буддизма. Иркутскъ. 1900, 38. <sup>105)</sup> Cullavagga, XI, 11. <sup>106)</sup> Васильевъ, I, 60—61.

<sup>107)</sup> Подгорбунскій, 38—39.

<sup>108)</sup> По одному китайскому толкованію на Винайю, приведенному Васильевымъ (I, 224—225), она, въ первоначальной редакціи, произнесенной,

того, что Фа-Генъ (399—414 г. по Р. X.) въ рязаняхъ городахъ сѣверной Индіи могъ кое-какъ отыскать одного знатока Виваи, *устно* передававшего ей правила, но *записей* ей найти не могъ, и только въ центральной Индіи, да и то въ магадьянскомъ монастырѣ, впервые истрѣпилъ конію Випайи, содержащую будто бы «правила великаго собранія, принятыя на первомъ великомъ соборѣ, когда самъ Будда еще былъ на свѣтѣ»<sup>109</sup>)! Но уже эти послѣднія, грубо-ошибочныя слова достаточно ярко свидѣтельствуютъ о томъ, сколь мало вѣры заслуживаютъ рассказы о древности редакцій текстовъ и о ихъ закрѣпленіи уже на раджагригскомъ соборѣ.

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

послѣ смерти Будды, ученикомъ его Упали, заключала въ себя всего только 80 статей («словъ»); въ этомъ видѣ ее, будто бы «въ чистотѣ и цѣлости», передавали въ продолженіи 110 лѣтъ. Подлинное число соответствующихъ ей правилъ или разрядовъ возросло въ китайскихъ редакціяхъ до 250, а въ тибетскихъ до 253 (Керъ, II, 13) (противъ 227 палийского канона: *Real. Buddhism in China*, London, 1884, 23.—Пуэнъ-тсангъ говоритъ, очевидно, объ иной Випайѣ, чѣмъ 80-членная, а Фа-Генъ относитъ къ первому собору канонъ магадьянскихъ, сенты болѣе поздней. У школы дхармагупты, сарваставадиновъ, магншасоковъ и магнсангиковъ были свои Виваи (Васильевъ I, 89. La Vallée Poussin. *Conciles*, 21). Наконецъ, въ тибетскомъ языкѣ имѣется Виваи только одной секты мулдасрвастивадиновъ, и притомъ въ редакціи очень поздней, но въ то разросшейся въ одномъ Ганджурѣ до цѣлыхъ 13 томовъ! (Васильевъ, тамъ же).

<sup>109</sup> Fa-Hien, ch. 36, p. 96 ed. Legge.

пмь, руководство всею духовною жизнью буддизма послѣ перваго собора сосредоточилось въ преимущественно переважившейся единоличной власти выдающихся мудреновъ-праведниковъ, какъ бы патріарховъ церкви. Такъ, говорятъ намъ, Кашьяпа «правилъ дхармой» (религіей—истиной) 10 лѣтъ и передать преемство Анандѣ, который руководилъ общинами 40 лѣтъ и, умирая, передалъ полномочія Мадьянтикѣ, этотъ—Шенавастъ и т. д.<sup>110</sup>). Но обиліе и полнота рассказовъ объ этихъ верховныхъ руководителяхъ первоначальнаго буддизма, которымъ главнымъ образомъ приписывается его чудесно-быстрое распространеніе<sup>111</sup>), не въ состояніи доказать намъ дѣйствительнаго существованія такой авторитетной, центральной духовной власти въ первомъ періодѣ. Здѣсь на раннія времена перенесены воззрѣнія позднѣйшей поры, поры значительно болѣе выработанной іерархической системы; а между тѣмъ сказанія объ этихъ патріархахъ буддизма и будто бы общепризнанныхъ духовныхъ правителей его расходятся въ опредѣленіяхъ и числѣ ихъ, и именъ, и времени ихъ дѣятельности<sup>112</sup>).

<sup>110</sup> Васильевъ, I, 38 и сл.

<sup>111</sup> Множество фантастическихъ сказаній этого рода можно найти въ исторіи Дараваты и въ рассказахъ китайскихъ пилигримовъ, также въ Тибетской биографіи Будды, изданной Шиферомъ.

<sup>112</sup> Ужасе буддисты считаютъ пять патріарховъ отъ Будды до обращенія Цейлона, т. е. въ пространствѣ 235 лѣтъ; но 4-е «преемство» приписывается совместно двумъ лицамъ. Вотъ этотъ списокъ: Упали, Дампа, Сонакка, Сигхави и Чандаваджи, Тинья-Маудгали-путра. Въ Суттанпिटакѣ (I, p. 292) Чандаваджи не названъ, но онъ встрѣчается въ Дипаламаѣ (IV, 46 и V, 54). Северная таблица преемствъ не имѣетъ съ южной ни одного общаго имени: въ «правоверной» сѣверной генеалогіи встрѣчаемъ Кашьяпу, Ананду, Ясшу, стождествляемаго съ Шанивасеной (Schiefner, *Tibet. Lebensbeschreibung Sakjamuni's*, p. 309), Упагупту и Дикитку. Другимъ вариантомъ является рядъ: Кашьяпа, Ананда, Мадьянтика, Шенаваста и Упагупта. Дараватъ, стр. 11 и сл. Васильевъ, I, 225. Мадьянтика, «апостолъ Кашмира», почитался преимущественно въ этой странѣ (Дараватъ, стр. 16). По непонятной причинѣ, въ одномъ текстѣ Дараваты (стр. 4) впереди всѣхъ «великихъ патріарховъ» фигурируетъ икшій Утгара. Другіе источники послѣ Дикитки вручаютъ «правление религіи» Калѣ, а затѣмъ Сударшанѣ, непонятнымъ китайскимъ сангитикамъ, которые отъ Будды до Бодhidхармы, положившаго прочное основаніе буддизму въ Китаѣ, насчитываются 28 преемствъ. Въ другихъ генеалогіяхъ до 317-го г. по Р. X. число «патріарховъ» возрастаетъ до 50. Обо всемъ этомъ и о безобразной хронологической путаницѣ предлагаемыхъ генеалогій см. Васильевъ, I, 35 и сл. и Керъ. *Geschichte d. B. II*, 331 ff. Сообщаемое о «патріархахъ буддизма», замѣчаетъ Керъ (S. 335



Еще важнее этих противоречий отсутствие в самой Винайи упоминания о таких заместниках Будды, которые являлись бы полными противоречием с вышеприведенным завѣтом его. Опровергающимъ свидѣтельствомъ является, кромѣ того, рассказъ одного ранняго памятника буддйской литературы о томъ, что на вопросъ министра царя Аджатасатры: не назначилъ ли себѣ въ преемники досточтимый Готамо какого-нибудь монаха?—Ананда (называемый вторымъ изъ патриарховъ) отвѣчаетъ отрицательно, такъ же, какъ и на второй вопросъ: не избрала ли такового сама община? а на послѣдній вопросъ: «какимъ же образомъ поддерживается въ общинѣ единодушіе?» отвѣчаетъ повтореніемъ завѣта Будды: «есть у насъ одно общее приближеніе, о браминь! это приближеніе — ученіе Благо-словеннаго»<sup>113</sup>).

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

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

<sup>113</sup>) Ольденбергъ, Будда. 3 изд. Москва, 1900. 341.

<sup>114</sup>) Collavaega, XI, 1.

говорить о братіи, что ему угодно; но братіи не должна ни говорить съ нимъ, ни угоаривать, ни увѣщавать его; впредь до покаянія, онъ для нея—какъ бы умершій, «какъ бы убитый человекъ»<sup>115</sup>). Пока среди братіи былъ силенъ духъ первой любви, эта мѣра производила, повидному, устрашающее дѣйствіе<sup>116</sup>), и на примѣрѣ любимаго ученика Будды Анандѣ, на его готовности въ полномъ смиреніи подчиниться строгому суду братіи за неумышленные проступки<sup>117</sup>), мы видимъ, какъ велико было у первобуддйской общины чувство солидарности, желаніе дѣйствительно братскаго единства. Но постепенно ревность къ дисциплинѣ стала ослабѣвать, а вольности умножаться. И вотъ для подавленія ихъ, приблизительно лѣтъ черезъ сто послѣ перваго собора<sup>118</sup>), понадобился второй, такъ называемый вайшалійскій (весаіійскій) или Соборъ 700 старѣйшинъ.

Рассказы древнихъ памятниковъ о второмъ соборѣ<sup>119</sup>) хотя

<sup>113</sup>) Тамъ-же, XI, 15. Mahavagga, X, I, 10 (Sacred Books of the East, XVII, p. 291) передаетъ слѣдующее рѣшеніе Будды по вопросу: когда надо считать бикшу (монаха) принадлежащимъ къ другому, «согласно» (братству), хотя бы онъ и жилъ въ одной и той же мѣстности съ другими? «Два такихъ случая возможны, о братія: или самъ бикшу объявляетъ себя принадлежащимъ къ иному согласію; или же самъ (Община) въ полномъ своемъ собраніи произноситъ приговоръ изгнанія противъ него за его отказъ признать совершенную имъ вину или раскаялся (за нее) или отказался (отъ ложнаго ученія)».

<sup>114</sup>) Примѣръ.—Чуллаватта, XI, 15.

<sup>115</sup>) Подробный рассказъ въ Чуллаваттѣ, XI, 10 sqq. и въ другихъ памятникахъ о первомъ соборѣ.

<sup>116</sup>) По какому преданію онъ состоялся черезъ сто лѣтъ послѣ Нирваны Будды\*. Дипаванса, IV, 47, V, 16. Сѣверные источники расходятся въ хронологіи: большинство—за 110-й годъ; секта магисасамовъ признаетъ 100-й годъ (Kern, Manual, 107. Note); прибавленіе къ тибетскому жизнеописанію Будды (Schiefner, Tibet. Lebensbeschreibung, 306) указываетъ на 110-й, такъ же какъ и тибетскія Винайашуэдракы; но въ вайшалійскихъ другихъ школъ событіе относится къ 210 или 220 году (Дараватта, стр. 45 русс. пер.). Особый вариантъ сказанія—у Чанджа-Гукхуку, гдѣ соборъ оказывается собраннымъ въ Паталипутрѣ, въ 137 году, парями Нандовъ и Магасандмоу (примѣч. Васильева къ Дараваттѣ, стр. 44). Вообще же сѣверные буддисты полагаютъ, что 2-й соборъ состоялся въ царствованіе такъ называемаго Дгарма-Ашоки (благочестиваго Ашоки), а южные замѣчаютъ этого правителя другими—Кала-Ашокою, причѣмъ возможно тождество обоихъ лицъ. Объ этомъ запутанномъ вопросѣ см. Kern, Gesch. II, 305, 324 Васильевъ къ прим. къ Дараваттѣ, 41—42 и указанная ниже монографія объ Ашокѣ, а также исторія Индіи.

<sup>117</sup>) Древнѣйшій, вѣроятно достоверный источникъ—Collavaega, XII; также—Buddhagosha in Suttavibhanga I, 293 sqq.; Dipavansa, IV, 47, V,

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

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

<sup>120)</sup> Главное недоразумѣніе въ слѣдующемъ: какъ южные, такъ и сѣверные буддисты признаютъ лишь три „вселенскихъ“ собора; по южнымъ таковы: 1-й въ Раджагригѣ, въ годъ кончины Будды; 2-й въ Вайшали, лѣтъ черезъ сто послѣ перваго, и 3-й въ Паталипутрѣ, черезъ 118 лѣтъ послѣ втораго, при царѣ Ашока; сѣверные же буддисты, считая за вселенскій соборъ еще (необходимый имъ для узаконенія магабиніи) соборъ въ Кампурѣ, при царѣ Камбисѣ, около времени Рождества Христова, принуждены какъ-то игнорировать и его въ рамки трехъ выше названныхъ соборовъ; для этого имъ приходится или вовсе игнорировать 3-й соборъ (паталипутрскій), или же смѣшивать 2-й и 3-й воедино, послѣдствіе чего у нихъ возникаютъ и несдвинутая хронологія соборовъ, и разногласія относительно участвовавшихъ въ нихъ лицъ. Такое смѣшеніе находимъ, между прочимъ, у Даранаты. Затѣмъ слѣдуютъ хронологически недопустимыя вѣстности относительно возраста дѣятелей соборовъ, напр., продленіе жизни некоторыхъ лицъ, желательныхъ для сообщенія авторитетности соборамъ, до невозможныхъ размѣровъ.

<sup>121)</sup> Кетт. Маши. 103. La Vallée Poussin. Conciles. 46—47. Мпайеф. 42 ss. и въ его изданіи Пратимскети (Сиб. 1860), XXXVIII и слл. Подгорбушев. I, 40 сл.

<sup>122)</sup> Чулывагга, XII, 1, 7 говоритъ, что организаторъ собора Исна, ревнитель подвижнической строгости, совѣтовался еще до схода съ отдѣльными именитыми архатами (праведниками), а затѣмъ разослалъ приглашенія на собраніе вокамъ западной, восточной и южной сторонъ. Источники упоминаютъ, однако, объ участіи на званіявшихъ лишь восточныхъ и западныхъ представителей, между которыми и возникли споры; участвовали ли „южные“ и кого слѣдуетъ разумѣть подъ ними — не ясно. Важно же всего то, что, хотя собравшихся было далеко не мало, но „они говорили много не относясь къ дѣлу, и не было ни одной рѣчи ясно по смыслу“ (Sullavagga XII, 2, 7), послѣдствіе чего достопочтенный Равата, согласно сохранившемуся для подобныхъ случаевъ предписанію учителя (Sullav. IV 14, 19), предложилъ предоставить рѣшеніе спорныхъ вопросовъ комитету изъ восьми лицъ, избранныхъ

дѣло въ томъ, что на этомъ соборѣ вопросъ о составѣ подлинности Писанія не возбуждался, судя по молчанію объ этомъ древнѣйшихъ памятникахъ. Только Буддагоса утверждаетъ, будто вайшалійскіе отцы снова провѣрили и очистили отъ ошибокъ весь канонъ<sup>123)</sup>; но слишкомъ позднее свидѣтельство это (V в. по Р. X.) не можетъ пересилывать противоположныхъ указаній первоначальныхъ источниковъ<sup>124)</sup>. Изъ послѣднихъ явствуетъ, что поводомъ къ собору были не доктринальныя, а только дисциплинарныя разногласія, только отступленія въ правдахъ поведенія. Вайшалійскіе монахи („еважійцы“) стали дозволать себѣ нѣкоторыя облегченія въ исполненіи аскетическихъ правилъ устава. Они утверждали во—1) что несмотря на воспрещеніе дѣлать какіе бы то ни было запасы, позволительно сберегать небольшое количество соли для предохраненія нищи отъ порчи; 2) разрѣшали ѣсть раньше указанного, вечерняго срока и 3) покупать добавочную нищу лодъ предлогомъ надобности идти въ какое-нибудь поселеніе; 4) справлять „упосаты“, то есть, собранія всей братіи извѣстнаго района, разъ въ два мѣсяца, для повторительнаго чтенія Протимокши (иноческаго устава и служебника), они считали возможнымъ и не въ полномъ собраніи общины, а въ уменьшенной сходкѣ инокковъ; 5) допускали, что община, делегально еще не окончательна сложившаяся, можетъ и не въ полномъ составѣ дѣлать официальные постановленія, ограничиваясь извѣщеніемъ о томъ отсутствующихъ и въ надеждѣ на ихъ присоединеніе къ рѣшенію; 6) они считали для учителя позволительнымъ дѣлать то, что дѣлать его учитель (или, по другой версии, оправдывали практику поведенія давностью или же привычкой къ усвоенному до принятія обѣта); 7) позволяли и послѣ трапезы употребленіе въ нищу молока, не вводя сѣкшагося или смѣшаннаго съ масломъ, сливками, медомъ, либо сахаромъ; 8) разрѣшали пить непереварившее

по-ровну отъ обѣихъ партій, причѣмъ отвѣты или рѣшенія давалъ отъ лица членовъ комитета „старѣйшій изъ всѣхъ старѣйшихъ въ мірѣ“ Саббасаміи, а всѣ присутствовавшіе соглашались съ наложеннымъ. Sullavagga XII, 2, 7—9. Керъ (Gesch. d. B. II, 331) находитъ непонятнымъ, какимъ образомъ „конклавъ восьми мнѣ превратился въ „соборъ седмицы“!

<sup>123)</sup> Buddhagosa in Suttavibhanga, I, p. 294.

<sup>124)</sup> Sullavagga, XII, 2, 9 говоритъ явнѣю опредѣленно, что „прослушана“ была только одна Винайя.

пальмовое вино (по другим толкованиям — вообще хмельные напитки под предлогомъ болѣзни); 9) дозволяли дѣлать подкладки шнуре опредѣленной величины («если онѣ безъ бахромы»), и 10) разрешили монахамъ принимать отъ мирянъ золото и серебро въ пользу Общины<sup>123</sup>).

Характеръ доброй половины перечисленныхъ вольностей и робко-казуистической способъ оправданія ихъ является для насъ яркимъ свидѣтельствомъ о томъ, до какой степени была сильна аскетическая дисциплина въ ранней буддической общинѣ. Мы имѣемъ, сверхъ того, доказательствъ и широкаго сочувствія ей окружающей среды. Когда повѣстество и вольности встрѣтили грознаго обличителя въ лицѣ ученика Анады, Яши, не только отказавшагося участвовать въ поборкахъ съ мирянъ, но и вызвавшаго «ничего не давать ученикамъ Сагги, такъ какъ они отреклись отъ всѣхъ сокровищъ, отъ всякаго имущества», — царь, хотя и продолжалъ, въ благочестивомъ усердїи, подавать милостыню, однако, въ спорахъ, шедъ за этого возникшихъ среди членовъ общины, сталъ рѣшительно на сторону ригориста-подвижника, говоря: «онъ одинъ, достопочтенный Яша, сынъ Какадьяки, да будетъ нашимъ учителемъ! всѣ остальные — не мудрецы, не сыны Сагги!»<sup>124</sup>). Да и на самомъ соборѣ рѣшительно превозмогло подвижническое настроеніе: и тамъ правобѣдными оказались «все отшельники, все нищенствующие, все въ лохмотья брошенныхъ одеждъ одѣтые архаты» (праведники)<sup>125</sup>). Они единодушно отвергли всѣ повѣстество, клонившіяся къ угодѣ плоти и къ обмірщевію; всѣ «10 отступленій» были признаны недозволенными, а уиорствующе въ нихъ — отлученными отъ самагги (общины). Такимъ образомъ, вивалійскій соборъ явился торжествомъ аскетической тенденціи, преобладавшей въ самомъ буддизмѣ и въ окружающей его духовно-нравственной средѣ, изъ которой, то есть, изъ области браманизма и джайнизма, быть можетъ по-

<sup>123</sup> Въ перечисленіи десяти спорныхъ положеній придерживаясь преимущественно Чуддаватти, XII, 1, 1, и ее же разъясненій (XII, 1, 10) значенія относящихся сюда формулъ, извавшихся темными уже и въ свое время (тамъ-же). Ср. варианты „10 отступленій“ по китайской вивалій магнашкской и по тибетской Вивалійшудрактъ у Васильева, I, 43 и 42. Подробный разборъ смысла спорныхъ о „10 отступленіяхъ“ — Минуейн, 43 и. и La Vallée Poussin, *Senides*, 65 ss.

<sup>124</sup> *Chhāvaggi*, XII, 1, 1—6.

<sup>125</sup> Тамъ-же, XII, 1, 8.

займствоваль буддической ииоческой уставъ вдохновеніи, если не самыя правила, своего подвижничества<sup>126</sup>).

II, однако, именно этотъ соборъ сталъ источникомъ перваго раскола въ буддическомъ мірѣ, «Злочестивые ииоки, ваджипуттаки, отлученные старѣйшинами», повѣстуетъ Дивавамза, «сумѣли привлечь къ себѣ (цѣлую) партію; и вотъ множество придерживавшихся ложнаго ученія (цѣлыхъ 10.000 человекъ) собрались вмѣстѣ и также составили соборъ, получившій названіе Великаго (магасамгити). Они устновили ученіе, противное истинной вѣрѣ; измѣнили первоначальный текстъ Писанія, замѣнили его инымъ; они переставили сутты изъ одного мѣста Собранія въ другое; они разрушили истинный смыслъ и вѣровазложеніе въ Винайѣ и въ пяти собраніяхъ сутты. ... они установили ошибочное толкованіе, въ связи съ подложными рѣчами Будды... Отбросивши отдѣльные тексты сутты и глубокомысленной Винайи, они составили другія сутты и другую Винайю, сохранившія только одно подобіе подлинныхъ... Погнувшись первоначальныя правила, они измѣнили все это. Участники «Великаго собора», заключаетъ Дивавамза, «были изрванными схизматиками; въ позраканіе имъ возстали многіе другіе еретики»<sup>127</sup>).

Какъ видимъ, мы имѣемъ здѣсь дѣло съ чрезвычайно важнымъ моментомъ исторіи буддическаго священнаго писанія: здѣсь, говорятъ намъ, надо искать начало и раскола въ церковномъ общеніи, и ереси въ области доктринъ. Къ сожалѣнію, разсказъ цейлонской хроникъ-поэмы, лишенъ всякой исторической достовѣрности! Онъ опровергается ею-же самою, послѣ приведеннаго текста всего черезъ нѣсколько стиховъ, въ которыхъ магасангитики и ваджипуттаки, только что заклейменные пменемъ архіеретиковъ, причисляются опять къ «правобѣрной школѣ старѣйшинъ»!<sup>128</sup>). Но и значительно позднѣе эти «великоцерковники» считались одною изъ главныхъ составныхъ частей правобѣрнаго буддизма. Правда, они въ чемъ-то отличались отъ такъ называемыхъ ставпръ, то есть, староцерковниковъ, но въ чемъ именно — мы не знаемъ<sup>129</sup>). Такъ

<sup>126</sup> Указанія на эти предеденты даетъ въ своей Исторіи буддизма Кервъ. См. также сопоставленія у Jacobi въ его введеніи къ *Jaina-Sūtras*, Part I, *Sacred Books of the East*, XXII.

<sup>127</sup> *Dīpavamsa*, V, 30—39.

<sup>128</sup> Тамъ-же, 45—46.

<sup>129</sup> Единственная доселѣ издавшаяся книга магасангитиковъ, Магавасту (*ed. Séhart*, Paris, I T. 1882, II T. 1890), написанная своеобразными жер-

какъ, судя по рассказу Гуэи-тсанга о происхождении магасангиковъ<sup>122</sup>), предание о причинѣ раскола перенуталось настолько, что по одному китайскому источнику старовирами оказываются именно магасангички<sup>123</sup>), а по другому, тибетскому, из родоначальники ихъ возводятся самъ председатель 1-го собора, Кашьяпа Великій<sup>124</sup>),—то становится ясно, что вышеприведенный рассказъ Дипавамы есть пошлѣйшая фабрика, неуклюже сочиненная для партійно-тенденціознаго объясненія событія, смыслъ котораго давно изгадился въ народной памяти.

Въ соотвѣтствующей степени теряютъ историческое значеніе въ той же Дипавамѣ указанія на совершенныя будто бы первыми еретиками искаженія канона: «отбросивши слѣдующіе тексты: Паривару, которая есть извлеченіе содержанія (Винаи), 6-го отдѣла Абхидгармы, Патисамбенду, Индессу и нѣкоторыя части Дкатакъ, они (еретики) сочинили, вмѣсто

гономъ, оправдываетъ, по мнѣнію Керна (Gesch. II, 325. Ann.), до какой степени обвиненіе въ томъ, что магасангички проецировали порчу текстовъ даже на грамматическую и риторическую сторону ихъ. Существуетъ китайскій переводъ Винаи магасангичковъ; было-бы интересно знать, сохранились-ли отъ десяти приписываемыхъ имъ, осужденныхъ восточнѣйшимъ соборомъ положеній?

<sup>122</sup>) Voyages des pèlerins bouddhistes. I, 156; III, 37. По нему „Великій Соборъ“ состоялся одновременно съ 1-мъ, въ Раджагрихѣ же; въ составъ его вошли будто бы тысячи отвергнутыхъ председателемъ перваго собора; „великособранныки“ составили, въ противоположность правоброуму тройному собранію священныя канъ, пятерное.

<sup>123</sup>) Въ китайскомъ толкованіи по Винаю, Си-фын-пао, находимъ слѣдующій вариантъ сказанія о первомъ расколѣ: „на второмъ соборѣ биншу (монахи), давая письменный видъ суттамъ и винаямъ, стали приводить, каждый, слова своихъ учителей и утверждать несогласное съ другими, вследствие чего составились двѣ партіи, взаимно обвинявшія другъ друга. Онѣ стали просить царя произнести надъ ними приговоръ, а царь велѣлъ провазвести баллотировку посредствомъ черныхъ и бѣлыхъ жеребенъ, чтобы показать, кто держался старыхъ, а кто—новыхъ мнѣній. Объявившимъ себя въ пользу старыхъ мнѣній было много, и оттого они провазвѣсь магасангичками, а принявшимъ новыя мнѣнія, хотя и было мало, но зато это были все занимающіе вышія мѣста, отчего и назывались они старовирами (старѣйшими, старшими)“. Васильевъ. I, 225, прим. Что обычай баллотировки применялся буддистами въ церковныхъ дѣлахъ, это мы знаемъ изъ предписаній, приписываемыхъ самому Буддѣ: Саллаватта. IV, 9 и 10.—По другимъ сѣвернымъ преданіямъ начало школъ магасангичновъ положили Магадени уже послѣ восточнѣйшаго собора (въ 116 г. или даже въ 200 г. послѣ смерти Будды). Васильевъ. I, 57—58.

<sup>124</sup>) Burnouf, Introduction, 446, 452.

нихъ, новыя писанія»<sup>125</sup>). Но здѣсь уже одно включеніе въ первоначальный канонъ шести отдѣловъ еще не сложившейся въ ту пору Абхидгармы указываетъ на то, что это обвиненіе есть добавленіе, сдѣланное въ рассказѣ о соборѣ впоследствии, значительно позанѣ. Но главнымъ обстоятельствомъ, доказывающимъ неосновательность противопоставленія предполагаемаго неповрежденнаго, теперешняго текста канона еретическому есть то, что именно въ дошедшей до насъ редакціи Винаи мы, по заключенію знатоковъ, не находимъ такой картины нищенствующей общины, которая соотвѣтствовала бы тому, слишкомъ суровому аскетизму, тому полному «ничего-имѣнію», котораго требовали вайшалійскіе отцы-соборяне<sup>126</sup>). Аскетическая тенденція, хотя и изначальная въ буддизмѣ, закрѣпилась въ немъ не безъ борьбы: мы увидимъ ниже колебанія самого Готамы по этому поводу; во всякомъ случаѣ его иноческій уставъ, Пратимокша, лишь завершилъ въ организованной и за-ново продуманной формѣ сходныя подвижническія тенденціи браманнизма и джайнизма<sup>127</sup>), и при томъ съ увеличеніемъ скорѣе снисхожденій, нежели строгостей<sup>128</sup>), что и поддало поводъ ригористамъ-джайнамъ осмѣивать ваджинскихъ монаховъ словно какъ-то эскурейцевъ<sup>129</sup>).

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

<sup>125</sup>) Dīrakhita, V, 37.

<sup>126</sup>) Minzueff, 55. Ливалла Пуссенъ, Conesles, 94 ss. раздѣляя то же мнѣніе, склоненъ видѣть въ спорѣхъ о „вольностяхъ“ выраженіе двойственной тенденціи, замѣчательной уже въ самой Пратимокшѣ относительно аскетизма; безусловно строгой и болѣе снисходительной.

<sup>127</sup>) Керъ въ своей Исторіи буддизма (ч. II) старается дать этому сближенію конкретныя доказательства. Ср. въ томъ же направленіи (примѣнительно къ джайнизму) Jacob, Introduction to Jaina-Sutras, Sacred Books of the East. XXII, p. XXIV sqq.

<sup>128</sup>) La Vallée Poussin, I, c. 95—96.

<sup>129</sup>) „Волежать на мыкомъ листѣ; ити, спроекши, по-утру; въ полдень, обѣдать; вечеромъ пити; ночью усладитиса виноградомъ и сахаромъ,—и послѣ всего этого, „устраивати свое спасеніе!“

ишемъ видѣ не есть текстъ первоначальный, а полнѣе развитый многими и важными позднѣйшими переделками<sup>140)</sup>.

Церковное единеніе, разь нарушенное, не смогло уже восстановиться въ буддизмѣ: каждая изъ двухъ партій, на которыя раздѣлилась церковь, то-есть, и староцерковники (теравады, ставары), и великоцерковники (магасянгики) продолжали дробиться на новыя школы или секты, общее число коихъ, вмѣстѣ съ двумя древнѣйшими, дошло до восемнадцати<sup>141)</sup>. Въ

<sup>140)</sup> Вопреки Ольденбергу, полагающему (Vijaya Texts. Introduction. I p. XX—XXIII), будто Сутта-Вибханга и 20 кандакъ Винайи существовали въ ихъ настоящемъ видѣ еще до вайшалійскаго собора, Керъ (Geschichte, II, 12) думаетъ, что между редакціей Пратимокши и другихъ частей Винайи прошло не менѣе двухъ столѣтій.

<sup>141)</sup> Отъ 1) магасянгики уже во II вѣкѣ отдѣлились 2) гокулки и 3) экабхгарики; отъ гокулки произошли 4) павнативады и 5) багусутани, при чемъ двѣ послѣднихъ секты породили еще одну 6) четывадову. Отъ староцерковниковъ въ томъ же столѣтіи отособились 7) магсансакки и 8) валдснугутки, давши, въ свою очередь, начало еще четыремъ сектамъ 9) драммутирикамъ, 10) бгадданикамъ, 11) чганагарикамъ и 12) саммитийамъ. Нѣсколько позднѣе, но все въ томъ же II вѣкѣ, отъ магсансакковъ отдѣлились 13) саббативады и 14) драммутирки; отъ саббативадовъ отщепились 15) кассавики; отъ этихъ—16) самкаптика и, наконецъ, отъ послѣднихъ—17) суттавады. Такимъ образомъ, еретическихъ сектъ считается всего 17 и, кромѣ того,—одна православная часть: это—превосходнѣйшая теравада; подобная широколиственному овановому дереву, она обладаетъ полною ученіемъ, бѣга какихъ-либо опущеній или прибавленій; остальные же школы прокошанн, какъ терція, растущія на деревѣ". Такъ—Дипавамза, V, 40—52. Въ стихѣ 54-мъ упоминаемые гомаватки, раджаджирики, сиддхатты, пуббасекки, ачарасекки и ачарараджаджирики—секты значительнаго позднѣйшаго времени.—Дипавамза—важнѣйше древній источникъ относительно раннихъ сектъ буддизма; на нее ссылается Буддагоса во введеніи къ своему комментарию на Kathavatthiprakasina, гдѣ онъ даетъ краткую исторію сектъ.—Въ сочиненіи Васумитры „Колесо, утверждающее различіе главныхъ мнѣній" (переводъ у Васильева, I, 222 и сл.) изъяснен особый шарманъ происхождения сектъ или школы, съ отвлеченіями отъ смысла Дипавамзы и Буддагосы въ наименованіяхъ и въ особенности въ хронологіи, такъ какъ здѣсь возникновеніе школы не ограничивается вторымъ вѣкомъ, а разлито и на два слѣдующихъ.—Позднѣйшіе буддисты послѣдователей всѣхъ восемнадцати равнинъ (фракцій) объединяли подъ общимъ наименованіемъ вайбашиковъ (или вайбгъ), но имени ихъ главнаго авторитета въ позднѣйшую пору—книги Вайбашья. Но подъ вайбашиками, какъ объединенною въ общемъ ученіи школою, выработавшеюся изъ слиянія нѣсколькихъ предшествовавшихъ или поглотившею ихъ, должно, несомнѣнно, разумѣть лишь несравненно позднѣйшее явленіе, съ такими учителями во главѣ, какъ Васумитра, Упагуита и другіе. Васильевъ, I, 265—266.

нашу задачу не входитъ обзоръ особенностей ихъ ученій и дисциплины<sup>142)</sup>; но необходимо отмѣтить существенное вліяніе этихъ многочисленныхъ дробленій на судьбу буддизмаго священнаго писанія. Съ этихъ поръ неприкосновенность и подлинность первоначальнаго канона, вели таковой вообще существовалъ въ этомъ смыслѣ, подпали подъ хроническую опасность поношенія и видоизмѣненія, сообразно съ потребностями отдѣльныхъ сектъ, которыя все желали опираться на якобы первоначальное ученіе Будды и потому вынуждены были приписывать глубокой древности свои повсюду въ содержаніи писанія или въ его истолкованіи. Васумитра, добросовѣстно старавшійся «разслѣдовать и очистить различныя теоріи, волновавшія (буддизмскій) міръ», пришелъ къ совершенно вѣрному выводу, что «во всѣхъ сочиненіяхъ, признаваемыхъ раздѣлившимися школами, заключается слово Будды, но заключается оно въ нихъ, какъ золото въ пескѣ, и что оно-то, извлеченное оттуда, и должно стать источникомъ и основаніемъ примиренія»<sup>143)</sup>.

Такового не могъ дать и третій соборъ, состоявшійся въ Паталипутрѣ (Патнѣ), черезъ 118 лѣтъ послѣ второго, при царѣ Ашокѣ (Асокѣ) Великомъ<sup>144)</sup>. Предсказанный будто-бы еще отцами вайшалійскими<sup>145)</sup> и засѣданный девять мѣсяцевъ въ составѣ тысячи старѣйшинъ, подъ предсѣдательствомъ украшеннаго чудесными сказаніями Тиссы Моггаллипутты<sup>146)</sup>, соборъ этотъ, изображаемый всеземскимъ по южному, сингалезскому преданію, извѣстенъ, однако, только ему; сѣверными же памятниками онъ, по причинамъ выше указанымъ, или смѣшивается со вторымъ, или же вовсе игнорируется. Нѣтъ основаній считать его за вымышленное событіе, но, очевидно, то было не болѣе, какъ помѣстное собраніе представителей одной какой-

<sup>142)</sup> О школахъ буддизма, ихъ ученій и мнѣніяхъ отличіяхъ незамѣнимые материалы даетъ Васильевъ въ I-мъ томѣ своего труда и въ примѣчаніяхъ къ Исторіи Даранаты; ср. также въ книгѣ Минаева отдѣльное преданіе, о буддизмскомъ расколѣ и о еретическихъ ученіяхъ.

<sup>143)</sup> Васумитра. Колесо, утверждающее различіе главныхъ мнѣній, въ Прибаленіи II въ Васильеву. Буддизмъ, I, 224.

<sup>144)</sup> Материалы о паталипутрскомъ соборѣ: Dipavamsa, V, 55—60; VII, 34—56. ср. VI, 21 sqq; Mahavamsa, p. 30—33; 42 sqq. Sutta-Vibhanga, I, 294 sqq; 306—313; Paddaghosā Samanta-Pasadika in Sutta-Vibhanga, I, 294; Mahabodhivamsa (London, 1891) p. 104 sqq.

<sup>145)</sup> Дипавамза, V, 55—58.

<sup>146)</sup> Дипавамза и Магавамза въ указанныхъ мѣстахъ.

то партии, повидному, — вибгаджьявадиновъ, секты, не упоминаемой въ древнѣйшихъ спискахъ, следовательно, — позднѣйшей, нуждавшейся въ доказательствахъ совпаденія своего учения съ доктриною ранней, правотѣрной школы ставиравадовъ<sup>142)</sup>. Такамы доказательствомъ и долженъ былъ быть не только рассказъ о третьемъ соборѣ, но и самая эта сходка, партийная, изъ которой были исключены представители враждебныхъ ея инициаторамъ фракцій<sup>143)</sup>, чѣмъ и объясняется съ одной стороны — желаніе изобразить это собраніе, какъ вселенское, а съ другой — пренебрежительное отношеніе къ нему остальныхъ партий.

Съ исторіей буддйскаго священнаго писанія этотъ соборъ связалъ попытку его участниковъ (вибгаджьявадиновъ) убѣдить въ томъ, что языкъ ихъ каноническихъ писаній есть будто бы языкъ Магадхи, родины и мѣста дѣятельности самого основателя буддизма, — финція долгое время сбивавшая съ толку и европейскихъ ученыхъ, но призванная нынѣ дѣшнюю основанія. Съ тою же цѣлью, подтвердить подлинность своего канона, партией третьяго собора распространялось, будто здѣсь были просмотрѣны и признаны каноническими книгами Паривара<sup>144)</sup>, отвергавшаяся, однако, другою правотѣрною синглезскою школою<sup>145)</sup>, и новый отдѣлъ Абхидхармы, Каттавагу<sup>146)</sup>, хотя и исторія этой послѣдней книги, рассказанная самими буддистами, и содержаніе ея не позволяютъ относить ее къ столь ранней порѣ, какъ соборъ въ Паталипутрѣ<sup>147)</sup>. Такимъ образомъ и эта третья попытка установить неизмѣнность и сохранность древняго буддйскаго канона приводитъ

<sup>142)</sup> Saṅgīti-Vibhanga, I, 312. Mahābodhiyaṅga, p. 110. Kathavatthu-ppakāraṅga-Atthakāṅga, издав. Миндзевъ въ Journal of the Pali-Text-Society, 1889, p. 6.

<sup>143)</sup> Разборъ этого темнаго факта у Керн, Manual, 110—111 и въ его же Исторія буддизма, II, 353 ff.

<sup>144)</sup> Dīrghamaṅga, VII, 43.

<sup>145)</sup> Mahāvamsa. Tourneur's Introduction p. 61.

<sup>146)</sup> Dīrghamaṅga, VII, 41 и 54—58: „бессовѣстные невѣрные... оскорбляли вѣру Будды, ишпая золото съ такими металлами: всѣ они были сектанты, противники ученія старѣйшихъ (теравады). Чтобы уничтожить ихъ и дать просить своему собственному уму, старѣйшина (з. е. Тисса Магалланутта) предьявилъ трактатъ Каттавагу, принадлежавшій къ Абхидхармѣ. Подобнаго наказанія, подобнаго уничтоженія противнаго ученія еще никогда не случалось“.

<sup>147)</sup> Mindeff, 81—82.

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

Тѣмъ не менѣе цейлонское преданіе<sup>148)</sup> утверждаетъ, будто именно на патлипутрекомъ соборѣ окончательно выяснилъ быть, неопровержимо доказанъ и признанъ для всѣхъ обязательнымъ составъ канона буддйскаго священнаго писанія и даже въ томъ видѣ, въ какомъ онъ и нынѣ сохраняется въ палийскихъ текстахъ. Повѣствованіе объ этомъ связано со сказаніями объ участіи въ событіи царя Ашоки (Асоки).

Этотъ славнѣйшій изъ древнихъ властителей Индіи<sup>149)</sup>, прозванный въ наши дни Константиномъ буддизма<sup>150)</sup>, былъ внукомъ основателя маурійской династіи, того авантюриста Чандрагупты, «мужа желѣза и крови», который, изъ притворнаго прислужника Александра Великаго<sup>151)</sup>, превратился въ побѣдоноснаго вождя возстанія противъ чужеземцевъ и въ перваго монарха освободившейся, объединенной родины. Свою власть Ашока распространилъ на югъ на всю Индію, кромѣ ея тамиль-

<sup>148)</sup> Въ Дипавамѣ и Магавамѣ.

<sup>149)</sup> Въ своихъ эдиктахъ онъ называетъ себя Пиддасса; такъ же зовутъ же Пиддассаной, зовутъ его Дипавамъ; третье названіе, встречающееся въ палийскихъ, Дававампидія („радость боговъ“), — не имя, а вѣщо въ родѣ титула, близкое по смыслу къ термину „благочестивѣйшій государь“. Онъ царствовалъ 40 лѣтъ, съ 273 или 272 года до Р. X. Даралата упоминаетъ о биографіи Ашоки въ семи „аваданахъ“ (частяхъ, повѣстьяхъ) въ санскритскомъ языкѣ (стр. 41). Изъ нихъ первая, Ашока — Avadhāna, сохранилась въ Непалѣ (Rhye David's Buddhist India, 276); о двухъ китайскихъ биографіяхъ упоминаетъ Васильевъ (примѣчаніе къ Даралатъ, въ ук. м.); тибетская повѣсть переведена L. Fœgerомъ. Legende du roi Asoka, texte tibétin, transcription et traduction. Paris, 1865. Зарѣчь — рассказы въ Дипавамѣ и Магавамѣ и Буддатоши въ его комментаріи къ Вишай. Объ Ашоки: Smith's Asoka, the Buddhist Emperor of India. Oxford, 1901, 1909 и въ его же Early History of India, 143, sqq; Hardy, König Asoka. Mainz, 1902. Rhye David's Buddhist India, ed. cit., 273 sqq. Kern's Geschichte, II, 368. — „Если“, говоритъ Кенпегъ, „слова можетъ быть измѣрена ти словъ сердце, чужихъ память, и усть, прозаическихъ и еще произнесенныхъ съ почтеніемъ, имя великаго человека, — Ашока славнѣ Карла Великаго и Цезаря“.

<sup>150)</sup> Koerppe, I, 47. Rhye David's Budd. India, 298. Hardy, Asoka 58. Kern, Geschichte, II, 403: „его часто сравнивали съ Константиномъ Великимъ, и дѣйствительно сходныя черты многочисленны... но у словъ единорѣченъ Ашока имѣть еще болѣе правъ на благодарность, нежели Константъ у христіанъ“.

<sup>151)</sup> Plutarch. Alexand. 62. Justin (историкъ) XV, 4.

ской окончательности, а къ северу и сѣверо-западу до Гималаев и Гиндукуша, на большую часть Афганистана, Белуджистана, на Синдъ и долины Кашмира и Непала <sup>154</sup>). Въ молодости, если вѣрить сказаніямъ, онъ былъ сластолюбивъ и жестокъ безмѣрно, и не даромъ народъ прозвалъ его Чанда Ашокой (свирѣпымъ Ашокой): своихъ шесть (а по другимъ легендамъ 99) братьевъ уничтожилъ онъ, чтобы расчистить себѣ дорогу къ единодержавію, а въ ревности къ культа кровожадныхъ божествъ, говорить тибетскій историкъ Дараната, онъ предавался жертвоприношеніямъ живыхъ существъ и даже будто бы построилъ особый «домъ смерти и мученій», гдѣ обѣщали предать казни 10000 виновныхъ. Множество ихъ уже сложили здѣсь свои буйныя головы, но когда очередь дошла до буддискіаго монаха, поившаго, по недоразумѣнію, въ этотъ «Адекій чертогъ», подвижника, напрасно обреченнаго на лютыя мученія, своимъ спокойствіемъ, безстрашіемъ и кротостью, а также и чудесами, произвелъ переворотъ въ душѣ вилусскаго Грознаго, и, по однимъ разсказамъ, самъ поставилъ его, а по другимъ—направлялъ его къ тогдашнему «отцу церкви» Упагуптѣ для посвященія въ мудрость буддискіаго дхармы. Такъ повѣствуютъ легенды <sup>155</sup>). Быть можетъ, превращеніе Ашоки Злого (Чанда-Ашока) — въ Ашоку Мудраго (Дхарма-Ашока) произошло при жѣнѣ романтическихъ обстоятельствахъ и съ большою самостоятельностью и постепенностью <sup>156</sup>). Очень вѣроятно, что, упрочившись на престолѣ и поднявши самодержавіе въ Индіи до еще невиданной высоты въ смыслѣ вѣшняго величія, мудрый царь проникся сознаніемъ, что духовно-нравственный подъемъ самого себя и своихъ подданныхъ—лучшая основа и вѣрнѣйшая охрана государственнаго величія. По крайней

<sup>154</sup>) Smith, Early History, 150, гдѣ приложена карта владѣній Ашоки.

<sup>155</sup>) Asokavadāna; дополненія къ этой легендѣ у Hiuen-Tsang'a. II, 86, 271 Beal's edition. Дараната, стр. 32—33. Varrouf. introd. 364. Fa-Hien. ch. 32 p. 90 sq. Фуэи-сангъ приписываетъ обращеніе царя Упагуптѣ; другіе—аскету Баллиавадитѣ или Самудрѣ (въ Непальской метрической Asoka-Avadhān'a).

<sup>156</sup>) Таково мнѣніе Ритца—Дэвидса, *Buddh. India*, 284. Наоборотъ, Смитъ во 3 изданіи своей книги *Asoka, the Buddhist Emperor of India*. Oxford, 1909, Preface, на основаніи новаго истолкованія 1-го изъ малыхъ эдиктовъ Ашоки и вновь открытаго Сарнатскаго эдикта, приходитъ къ заключенію, что Ашока обратился въ буддизмъ въ началѣ царствованія и что всѣ его предписанія исходили отъ него уже «какъ отъ государственнаго главы буддискіаго церкви».

мѣрѣ, вотъ что повѣствуетъ онъ самъ въ одномъ изъ своихъ знаменитыхъ, на скалахъ начертанныхъ эдиктовъ <sup>157</sup>): «въ девятомъ году послѣ вѣнчанія на царство, царь Пийдасса Деванамирія завоевалъ Калингу. 160.000 душъ были взяты въ плѣнъ, 100.000 убиты и въ нѣсколько разъ болѣе умерло. Какъ только Деванамирія получилъ вѣстие о покореніи Калинги, ... и увидалъ какой страшный вредъ нанесенъ былъ дхармѣ (благочестивой мудрости)... о, какое раскаяніе ощутилъ Деванамирія, ... какую скорбь и тѣготу!» Онъ знаетъ, что на войнѣ впаде быть не можетъ; но именно поэтому для него отнынѣ невыносима, невозможна война! «Потеря одной сотой, одной тысячной полоненныхъ или убитыхъ или умершихъ тогда людей становится теперь для него предметомъ глубочайшаго сожалѣнія. Теперь онъ постигъ, что вѣчная побѣда пріобрѣтается дхармою, закономъ благочестія; отнынѣ онъ отказывается отъ славы, кровью обогрѣнной, пролитъ и проемняковъ своихъ отрѣшиться отъ предрасудка, будто завоеванія—обязанность царей: если случится, даже противъ воли, вести войну, имъ и тогда должно любить не ее, а терпѣніе и кротость, помня, что единственное истинное завоеваніе осуществляется мудростью <sup>158</sup>). Сообразно съ принятымъ рѣшеніемъ, въ двухъ другихъ своихъ эдиктахъ царь пишетъ: «Нѣтъ для меня часовъ и мѣстъ отдыха: я готовъ всюду трудиться для блага народа, ибо считаю долгомъ своихъ заботиться объ общемъ благѣ. Корень же этого—напряженное усиліе и быстрота въ работѣ. Пусть же мои усилія (принести пользу) снимутъ съ меня долгъ мой передъ одушевленными существами. Я хочу сдѣлать ихъ счастливыми здѣсь, на землѣ, и помочь имъ пріобрѣсти небо... Всѣ люди для меня—мои дѣти; всѣмъ людямъ, какъ собственнымъ дѣтямъ, желаю я всякаго блага и въ зѣлшемъ мѣрѣ, и въ будущемъ» <sup>159</sup>).

Выраженіемъ этихъ заботъ является мѣра единственная въ

<sup>157</sup>) XII Rock Edict. Girnar and Shāhbāzgarhi Text. Smith, 172 sq.

<sup>158</sup>) Тѣ же эдикты.

<sup>159</sup>) VI Rock Edict и 4 Separate Edict (Borderer's Edict) Dhauili and Jaugada-Text. Smith, *Asoka* 2. edit. p. 163—164, 177—179; въ послѣднемъ указѣ царь старается внушить жителямъ порубежныхъ странъ, «не бояться его, вѣрять ему, ждать отъ него не гора, а радости»; обѣщаетъ имъ «терпѣливо слѣдить все, что только можно снести, и просить ихъ не любить къ нему, «какъ къ любящему отцу, сдѣлать Законъ Благочестія, ради блага зѣлшаго міра и будущаго».

своим родъ во всемирной исторіи: императоръ-завоеватель превращается въ духовнаго воспитателя своихъ народовъ, въ подтвержденнаго личнымъ жизненнымъ примѣромъ проповѣдника нравственности, «мудрости благочестія», и ее, эту инду-скую, точнѣе—буддйскую дхарму, преподаетъ своимъ подданнымъ въ многочисленныхъ указахъ, выставленныхъ на всеобщее поучение. Высѣченные на придорожныхъ скалахъ, у важныхъ перепутій широкаго царства, иногда и въ мѣстахъ пустынныхъ, а въ городахъ—на воздвигнутыхъ нарочно колоннахъ, преимущественно же на окраинахъ, въ странахъ порубежныхъ, куда труднѣе было проникать личному надзору царя-воспитателя, эти надписи, уже многочисленныя и еще не всѣ, повидимому, открыты<sup>100)</sup>, встрѣчаются, иногда въ нѣсколькихъ, повторяющихся спискахъ<sup>101)</sup>, на разныхъ нарѣчіяхъ праярита, на всемъ пространствѣ огромной имперіи Ашоки<sup>102)</sup>. Съ вер-

<sup>100)</sup> Эдикты Ашоки впервые опубликованы и переведены Принсепомъ, переданы Уильямомъ, исправлены сначала Бюрнуфомъ, затемъ Вестергардомъ, Керномъ и другими. Сборникъ ихъ: *Inscriptions of Asoka*, edited by Cunningham, Calcutta, 1877; дополненія (изданіе, транскрипція, переводы, объясненія): Bühler въ *Epigraphia Indica*, I, 16; II, 87, 245—274, 447—472; III, 135—142; V, 4; въ Burgess's *Archaeological Survey of Southern India*, I, 114—125; 125—131; въ *Indian Antiquary* VI, 153, XX, 361, XXII, 299; XXVI, 334; его же *Beiträge zur Erklärung der Asoka-Inschriften* въ *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, XXXVII, XXXIX—XLII, XLIII, XLV; *Asoka's Felseneidikte* тамъ же, XLIV, Nachträge: XLVI и XLVIII; наданіе, транскрипція и переводъ семи колонныхъ эдиктовъ Севарахъ въ *Indian Antiquary*, XVII, 303—7, XVIII, 73, 165, 300 и (неполный переводъ) Керномъ тамъ же, V, 247, 273; еще Севаръ, тамъ же, XVIII, 308—9; онъ же о Бабрскомъ эдиктѣ тамъ же XX, 165 и Кернъ о немъ же, тамъ же V, 257. О Казингенскихъ эдиктахъ (кроме Виллеронскихъ статей) Севаръ въ *Ind. Ant.* V, 82—102. Поправки текста и перевода «малыхъ» эдиктовъ, писанныхъ на скалахъ, — Fleetомъ въ *Journal of t. R. Asiatic Society*, 1903, 829; 1904, 1—26, 355. Въ томъ же наданіи о Бабрскомъ эдиктѣ: 1898, 630, 1901, 314, 577. О недавно открытой Сарнатской надписи Vogel въ *Epigr. Ind.* VIII, 116 и Sénart въ *Comptes-rendus de l'Académie des Inscriptions*, 1907, Sp. Francke. *Zu Asoka's Felseneidikten*, 1890.—Полный обзоръ, переводъ и обработка надписей, известныхъ до 1886 г.—Sénart. *Les inscriptions de Piyadasi*, Paris, 1881, 1886, 2 vis. Полный переводъ въ книгѣ Smith's *Asoka*, Oxford, 2 editon, 1900. Полная библиографія у Francke. *Pali und Sanskrit*, Strausburg, 1902, 1—5; ср. Smith, 2 ed. p. 202 sq. (дополненія).

<sup>101)</sup> 1-й изъ т. наз. «малыхъ» эдиктовъ на скалахъ наивѣстнѣе уже въ шести редакціяхъ. Большіе эдикты—въ 8 версияхъ.

<sup>102)</sup> Надписи Ашоки распределяются по содержанию на слѣдующія группы: 1) 14 эдиктовъ, писанныхъ на скалахъ, относятся къ 257—6 г.

шины заросшихъ тропическими лианами скалъ, съ колоннъ, еще стоящихъ среди развалинъ былыхъ городовъ, или съ плиты у входа въ пещеры, гдѣ подвизались аскеты, Константинъ Дальняго Востока, познавшій, что «лицъ потустороннее цѣло для благочестиваго», идетъ къ своимъ прошлымъ, бесѣдуетъ, то кратко, то пространно, о перерожденіи въ немъ совершившемся, о духовномъ ростѣ по мѣрѣ проникновенія въ «мудрость благочестія», зоветъ къ ней миритъ, въ формахъ и предѣлахъ для свѣтскаго быта доступныхъ<sup>103)</sup>, а къ инокамъ взываетъ о мѣрности ученію, о строгомъ соблюденіи устава праведнаго поведенія.

Благовторный переворотъ въ душѣ Ашоки и всю послѣдующую его нравственно-воспитательную дѣятельность обыкновенно объясняютъ влияніемъ буддизма. Противъ этого пробовали возражать, что въ большинствѣ указовъ Ашоки нѣтъ ничего специфически буддйскаго<sup>104)</sup>, что именно тамъ, гдѣ рѣчи идетъ о нравственныхъ совѣтахъ, вовсе не упоминается Будда, что царь, даѣе, очень энергично высказывался за широкую мѣротерпимость и требовалъ ее отъ своихъ подданныхъ<sup>105)</sup>; указы-

до Р. X. 2) 2 эдикта о завоеваніи Кашмира, 256 г. 3) Три пещерныхъ Барабарскихъ надписи, 257 и 259 г. 4) 3 на столбахъ въ Тарии, 249 г. 5) 7 «столбовыхъ» эдиктовъ, 248—2 г. 6) добавочные «столбовые» эдикты «царицы» (жены Ашоки) и Каузамбийскія, присоединенные къ эдикту на Алагабадскомъ столбѣ и вновь открытый Сарнатскій, близъ Бенареса. 7) Малые эдикты на скалахъ 232—1 и 8) Вабронскій (Вабратскій) эдиктъ, около того же времени.

<sup>103)</sup> Дхарма, которой Ашока приказывалъ слѣдовать, была лишь та, для міра въ предназначенная, которая составляетъ только первую ступень пути къ святости», замѣчаетъ Ризъ-Даландъ. *Budd. India*, 294.

<sup>104)</sup> Тамъ Керн, Mallon, и Geschichte, II, 384.

<sup>105)</sup> Эдиктъ XII, Джирнарскій, Sénart. *Les édits*, 263. Smith, *Asoka*, 170 sqq.: «Царь Пийадаса Деванагирійа читалъ всѣ секты, всѣхъ духовныхъ лицъ и миритъ; онъ выражаетъ имъ свое уваженіе протими дарами и великими доказательствами высокаго почитанія. Но не столько придаетъ онъ значенія крохмѣ дарамъ и доказательствамъ уваженія, сколько тому, чтобы всѣ секты возрастали въ своемъ внутреннемъ достоинствѣ. Многообразно можно возрастать во внутреннемъ достоинствѣ, во общія основа тому—осторожность въ словахъ, въ томъ, чтобы не превозносить до небесъ свою собственную секту, не принимать другія и не поступать съ ними съ неподобающимъ пренебреженіемъ. Наоборотъ, при разныхъ обстоятельствахъ, должно оказывать уваженіе и другимъ сектамъ. Поступая такъ, высказывая благоволеніе другимъ сектамъ, содѣлываютъ выгоду и своей собственной; поступающіи иначе, и своей вредятъ, и другимъ оказываютъ плохую услугу. Кто превозноситъ до небесъ свою



вали на провинения его сочувствия не одному буддизму, но и другим втрамъ и сектамъ, даже враждебнымъ буддизму, напримѣръ, джайнизму<sup>166</sup>), и, наконецъ, предпочтене ученія Готама объясняли не внутренними убѣждениями, а соображеніями политическаго свойства. Признаная то, что есть въ этихъ указаніяхъ фактическаго, мы не можемъ все же сомнѣваться въ буддизмскомъ источникѣ и такомъ же характерѣ назиданій Ашока къ своимъ подданнымъ. Объ обращеніи въ ученію Готама, и какъ разъ въ связи съ отказомъ отъ веденія войны, онъ говоритъ въ эдиктахъ вполне определенно, такъ же, какъ и о своемъ стараніи совершенствоваться въ этомъ отношеніи. Въ восьмомъ эдиктѣ читаемъ: «въ бывшая

секты и призываетъ другія, тотъ дѣлаетъ это, разумеется, изъ привязности къ своей сектѣ и съ цѣлью возмездить ея; но таковой, подобнымъ образомъ дѣйствій, лишь тамъ болѣе повредить своей сектѣ. Вотъ почему и хорошо согласіе, дабы все взаимно научались пошакню дгарми и охотно бы слушали ее. Вотъ въ чемъ, по истинѣ, желаніе Деванамириѣ; въ томъ оно, чтобы все секты были хорошо поставлены въ ученіе и благочестіе». — Въ 7-мъ „столбовомъ“ эдиктѣ читаемъ: „такъ говоритъ Пайндиси Деванамириѣ: мои верховные надзиратели заваты разнообразными дѣлами отраднанаго свойства, какъ среди бездомныхъ (т. е. вдовцовъ), такъ и среди отцовъ семейства; они трудятся также среди всѣхъ сектъ. Я повелѣлъ имъ также заботиться о Самгѣ (т. е. о буддизмской общинѣ), а равно и о браминскихъ адживактахъ (подвижникахъ—поклонникахъ Вишну), а также и о нигантахъ (джайвахъ). Я далъ имъ возможность трудиться на пользу всѣхъ сектъ, то для одной, то для другой, смотря по обстоятельствамъ. Мои верховные надзиратели несутся обо всѣхъ сектахъ...“ Въ другомъ эдиктѣ повелѣны и мотивы такой вѣротерпимости: „Пайндаси Деванамириѣ желаетъ, чтобы все секты могли всюду обосновываться безпрепятственно. Ибо все онъ стремится къ обузданію чувствъ и къ чистотѣ извѣсти. Но различны желанія и склонности человѣчества. Однѣ секты хотять осуществлять все цѣлкомъ; другія— лишь отчасти“. VII Rock Edict.

<sup>166</sup> Въ трехъ пещерныхъ надписяхъ Барабкрскихъ (въ Джайлскомъ округѣ) говорится о построеніи пещерныхъ жилищъ для упоминаемыхъ въ пашенриведенномъ седьмомъ эдиктѣ адживаковъ; восьмой (Делифскій) эдиктъ знаменитъ покровительствомъ, оказаннымъ имъ и нигантамъ. — Браминъ Калхана въ Камширской хроникѣ Раджа-Таранджини, I, 111 ed. cit. говоритъ, что „Ашока, когда увидѣлъ въ немъ зло, призналъ ученіе джайны и построилъ во имя ея цѣлкомъ ступы въ Камширѣ“. — Thomas. The early faith of Aśoka in Journ. of the Asiatic Soc. New Series, IX, 155 спмается доказать, будто Ашока до послѣднихъ лѣтъ жизни былъ скорѣе джайнистъ, нежели буддистъ. Тоже думаютъ Миньякъ, р. 77—78. По Магалламѣ Ашока былъ сначала браминистъ, а затѣмъ перешелъ въ буддизмъ. Смыслъ во 2 изданіи своего „Ашоки“ стоктъ рѣшительно за „рацией“ буддизмъ цари.

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

<sup>167</sup> VII Rock Edict. Smith. 165—166.

<sup>168</sup> Rupnath Edict. и тотъ же эдиктъ въ Врхнадмириѣскомъ спискѣ.

<sup>169</sup> Bairat (Bhabra) Edict.

<sup>170</sup> Tara Pillar Inscriptions: Rummidei and Nigliva Pillars.

<sup>171</sup> Такъ, уже въ 1-мъ изъ указовъ, писанныхъ на скалахъ (Даврварескыхъ), жертвоприношенія, требующія убійствъ жертвъ, были безусловно запрещены въ столицѣ, а повсюду ограничены и по всей имперіи постановленіями „столбовыхъ“ эдиктовъ. Это было равносильно упраздненію правильнаго культа и некоторыхъ индуистскихъ божествъ. Въ

палъ прежде, начинаетъ сближаться условною равностью къ буддизму. Широкая миссионерская дѣятельность, какъ увидимъ дальше, была организована уже и раньше; но сначала она не мѣшала царю уважать всѣ вѣры, хотя онъ и тогда уже заявлялъ, что «личная приверженность къ своей сектѣ для него — истинная вещь»<sup>121</sup>). Теперь же мы встрѣчаемся уже съ прямымъ обличеніемъ «ложныхъ вѣръ»: «боговъ, считавшихся по всей Индіи за дѣйствительныхъ боговъ», рушиатскій адиктъ объявляетъ «богами ложными»<sup>122</sup>), или, по другой перепискѣ указа, — «тѣ, что по всей Индіи считались чтилельми истинныхъ боговъ, оказались ошибавшимися, какъ и ихъ боги — заблужденіемъ»<sup>123</sup>). Наконецъ, относящійся къ послѣднимъ годамъ жизни Ашоки Сарнатскій адиктъ, требуетъ уже, «чтобы никто не дерзалъ раздражать церковь расколами: нарушающій единство церкви, кто бы онъ ни былъ, монахъ ли или иночникъ, будетъ принужденъ (вмѣсто желтой монашеской одежды) носить бѣлое (мірское) платье и жить въ мѣстахъ, не предназначенныхъ для духовенства»<sup>124</sup>). Наконецъ, сказанія о послѣднихъ годахъ жизни царя изображаютъ его расточающимъ личныя и государственныя богатства на благотворенія въ пользу буддистскихъ храмовъ и монашеской общины до развѣровъ, недопустимыхъ благоразуміемъ<sup>125</sup>).

первомъ адиктѣ воспрещаются празднества, сопряженныя съ соблазнами въ нравственномъ отношеніи образамъ (см. толкованіе Растъ-Давидса въ примѣчаніи Smith's Ashoka, p. 135), а въ девятомъ — своеобразные обычаи и повѣрья (гаданія, пожеланія счастья и т. п.); всему этому противопоставляется единственное истинное средство къ достиженію благополучія — дхарма, приносящая обильные плоды и непреходящая, ибо «она несомнѣнно рождаетъ безконечную заслугу въ новомъ мірѣ». 10-й адиктъ повелѣваетъ, что и слѣзъ царь изобочетъ, добавленіемъ вѣсть отъ опасности, но опасности — не въ земныхъ случайностяхъ, а въ грѣхѣ». «Побѣды при помощи Закона Благочестія — источникъ наслажденія; но наслажденіе — лишь ничтожная вещь; обильный плодъ приноситъ лишь то, что касается мира и покоя». Rock Edict XIII Shāhābzgarhi Text.

<sup>121</sup>) VI Pillar Edict. <sup>122</sup>) Rupnāth Edict.

<sup>123</sup>) Idem, Brahmagiri Text; Sahasram Text.

<sup>124</sup>) Sarnāth Edict; Kausāmbi (Allahabad) Edict; Sānehī Edict.

<sup>125</sup>) Burnouf, *Introduc.* 426. Schiefner, *Tibetische Lebensbeschreibung*, 310. *Voyages des pèlerins*, II, 429. Дараната, т. 6, стр. 40, 41. Дѣло доходило будто бы до даренія духовенству 1000 миллионовъ золотыхъ, даже всего царства, которое пришлось выкупать. Въронтѣе рассказы объ ограниченіи щедрости царя его родственниками и министрами; послѣдніе дни ему-де пришлось изгнать дуть не состоящую нужду, что, впрочемъ, не мѣшало его великодушнымъ порывомъ. Фэ-твенъ, ch. 27, p. 80, Leggo,

Всѣ эти факты не оставляютъ сомнѣній въ преобладающемъ вліяніи буддизма на обращеніе и всю послѣдующую дѣятельность Ашоки. Онъ, по истинѣ, сыгралъ для буддизма роль не меньшую, по значенію и слѣдствіямъ, чѣмъ Константинъ для христіанства. Ему, болѣе, чѣмъ кому-либо, обязанъ буддизмъ тѣмъ, что изъ одной изъ многочисленныхъ сектъ, наполнявшихъ Индію, онъ сталъ преобразоваться во всемірную религію съ точки зрѣнія южной и восточной Азіи. Пусть въ назидательныхъ указахъ Ашоки не упоминается ни о Богѣ, ни о Буддѣ! Молчаніе о Богѣ, въ смыслѣ несущественности понятія о Немъ въ дхармѣ, рядомъ съ допущеніемъ, для желающихъ, популярнаго культа каннхъ угодно боговъ, — это вполнѣ типичный для буддизма приемъ обращенія съ убѣжденіями унасажъ, несовершенныхъ мірянъ, а молчаніе о Буддѣ объясняется достаточною извѣстностью принадлежности именно ему преподаваемыхъ началъ «благочестивой мудрости», во многомъ, впрочемъ, совпадавшей и съ общиндускою. Нравственный кодексъ царя-проповѣдника<sup>126</sup>), при всей его удобоприемливости съ точки зрѣнія общиндуеской морали, достаточно ярко развѣчиваетъ специфически-буддистскими чертами<sup>127</sup>), а, главное, внутренне проникнуть духомъ ученія Готамы, уже настолько, по вѣрному замѣчанію Растъ-Давидса, воспринятаго въ своихъ главныхъ чертахъ, какъ идеаль, окружающею средою, что царю-моралисту не было надобности дѣлать, въ своихъ назиданіяхъ, специальныхъ ссылокъ на первоучителя; онъ прибѣгалъ къ болѣе опредѣленнымъ указаніямъ на Будду и дхарму, когда обращался не ко всѣмъ подданнымъ, а спеціально къ буддистской самтѣ.

говорить о вліяніи на столбѣ, удостоившейся подарковъ всей Индіи Ашокою монашеской общины и троератаявъ выкупъ этого дара!

<sup>126</sup>) Онъ будетъ своевременно приведенъ нами ниже. Аналитическая таблица его содержанія съ росписаніемъ по адиктамъ — у Растъ-Давидса, *Buddhist India*, 294—297.

<sup>127</sup>) Напримѣръ, 5-й адиктъ, Делійскій, воспрещаетъ убіеніе нѣкоторыхъ животныхъ. Въ 1-мъ, Джариарскомъ адиктѣ Ашока говоритъ, что «раньше при его дворѣ убивали для ѣды многія сотни тысячъ животныхъ»; теперь же ежедневно — не болѣе трехъ штукъ (два павлина и одинъ антилопа); въ будущемъ, онъ надѣется, прекратится даже и это. Въ предписаніи, относящемся къ 26 году правленія (V Rock Edict) даны подробныя указанія о времени года, когда разрѣшается убивать нѣкоторые животные и о совершенномъ воспрещеніи убивать другихъ. Изъ адиктовъ, указанныхъ на столбѣ, третій и десятый внушаютъ не обижать никакого живого существа.

Изъ отношеній его къ ней два обстоятельства имѣютъ особо важное значеніе для исторіи буддйскаго канона: во-1-хъ, приписываемая Ашокѣ преобладающая роль въ дѣлѣ паталипутрскаго собора, а во-2-хъ, указанія, почерпываемыя изъ одного его эдикта на составъ тогдашняго канона. Но, какъ мы уже раньше говорили, первое предположеніе — совершенно недоказанное надежными источниками письменными; монументальными же источниками, надписями и эдиктами, это событіе обходится полнымъ молчаніемъ, совершенно невѣроятнымъ и недопустимымъ, если бы фактъ имѣлъ мѣсто въ томъ видѣ, въ какомъ онъ изображается: при явной склонности царя къ самовосхваленію, при упоминаніи имъ даже о сравнительно мелкихъ заботахъ о буддйской общинѣ, онъ, конечно, не преминулъ бы поставить на видъ современникамъ и потомству своей починъ и руководство въ дѣлѣ, настолько важномъ для всего буддйскаго міра, какъ провѣрка, закрѣпленіе и признаніе обязательности канона священнаго писанія на соборѣ, происходившемъ будто бы въ его столицѣ, подъ его непосредственнымъ надзоромъ, при его покровительствѣ правотѣрными и строгихъ наказаніяхъ ханжамъ-лицемѣрамъ, притворно примкнувшимъ къ общинѣ<sup>177)</sup>. Весь рассказъ такого пошлаго источника, какъ Дипавазма<sup>178)</sup>, объ этомъ, девять мѣсяцевъ длившемся соборѣ, въ монастырѣ Ашокарамѣ, гдѣ засѣдала тысяча избранныхъ архатовъ подъ предсѣдательствомъ «мудраго Могалинпутты, героя-разрушителя ересей, великаго вождя, подобнаго самому Учителю» и подѣ охраною и контролемъ «лучшаго изъ царей, крѣпкаго въ вѣрѣ Будды и щедрого къ общинѣ»<sup>179)</sup>, — рассказъ этотъ есть слишкомъ явная, позднѣйшая попытка нѣкоторой группы буддистовъ доказать свое правотѣріе, поставивши его подѣ защиту будто бы

<sup>177)</sup> Когда въ монастырѣ Ашокарамѣ пала дисциплина и прекратилось отправленіе обрядовъ, предписанныхъ Пратимокшею, а приказъ царя возобновить ихъ оказался неисполненнымъ, Ашока, говоритъ, приказъ послушниковъ, въ томъ числѣ и старѣйшину братства. Но Дипавамѣ (VII, 49, 52, 53) извѣстнѣе, а именно, оказывается дѣломъ министра, царь же ограничивается «святіемъ монашескихъ эмблемъ съ тѣхъ, кто обманно вступилъ въ общину», то есть, отлученіемъ.

<sup>178)</sup> Dīpavamsa. VII, 37—50.

<sup>179)</sup> Монахи, не будучи въ состояніи придти къ соглашенію въ рѣшеніи догматическихъ вопросовъ, представили такоео царю; онъ же передалъ это право болѣе сльдущему въ дѣлѣ Могалинпуттѣ.

законнѣйшаго изъ соборовъ и благочестивѣйшаго изъ царей. Изъ этого, разумѣется, отнюдь не слѣдуетъ, чтобы и самого собора вовсе не было! скорѣе надо думать, что въ основѣ пѣйлонскихъ преданій, хотя ихъ и игнорируютъ сѣверныя, лежитъ дѣйствительный фактъ<sup>180)</sup>. Но если соборъ и былъ, то происходилъ онъ иначе, чѣмъ его описываютъ, и не имѣлъ, да и не могъ имѣть, универсальнаго и рѣшающаго значенія; онъ былъ, вѣроятно, не болѣе, какъ помѣстнымъ, магадхійскимъ собраніемъ, вызваннымъ тѣми нестроениями въ этой древнѣйшей изъ буддйскихъ общинъ, о которыхъ упоминаетъ и Ашока: но соборъ этотъ не былъ настолько важнымъ событіемъ, чтобы царь считалъ нужнымъ увѣковѣчить память о немъ въ своихъ указахъ.

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

<sup>180)</sup> Hardy, Azoaka, 59, вопреки большинству, настаиваетъ на достоверности преданія объ участіи Ашоки на соборѣ. См. ит., Early History of India, 149—150, признавая фактъ собора, объясняетъ молчаніе о немъ эдиктовъ тѣмъ, что соборъ состоялся въ пору позднѣйшую опубликованію ихъ, когда царь уже будто бы «облекся въ монашескую рясу», — предположеніе, которое могло бы казаться убѣдительнымъ, «если бы, сблизившись съ самимъ, Ашока отрекся отъ дѣлъ правленія, чего, по источникамъ, мы не видимъ и что дѣлать поводъ нѣкоторымъ (Thomas'u) даже отрицать вступленіе царя въ монашескую общину.

<sup>181)</sup> Такъ понимаютъ аполога (Ольденбергъ, Ризъ-Дзвигъ, Миланецъ) терминъ *paññāyāse dīceyā*. Другое собирательное обозначеніе «тихъ писаній» *dharmapariyāyāni*, соответствующее санскритскому *dharmasāgrahāni*. Вернуфъ переводитъ такъ: «*objets qui embrassent la loi*», а Миланецъ: «*une matière à examen, une étude, une exposition de la loi, autrement dit, — des thèmes religieux*». Миланецъ, 85—86.

скими? «Таковыми, достопочтенные, я благоговѣнно почитаю слѣдующія писанія Закона (поясняетъ царь): «Сущность Винаи»<sup>151</sup>; «Состояніе праведныхъ»<sup>152</sup>; «Грядущія бѣдствія»<sup>153</sup>; «Пѣсни Мудраго»<sup>154</sup>; «Рѣчь о поведеніи, приличествующемъ Мудрому»<sup>155</sup>; «Вопрошенія Упатиссы»<sup>156</sup>) и «Утѣщанія Возвышеннаго (Будды) къ Рагулѣ касательно

<sup>151</sup>) Vinayāśāhikāḥ; обрѣзанъ эту практическую форму съ санскритскою śāhikāśāhā, переводится «душность, экстрактъ, содержательнѣйшее (происходящее) Винаи»: Oldenberg. Introduction to Vinaya Texts I. p. XXVI, и считаютъ книгу тождественной съ Пратимокшею.

<sup>152</sup>) Aṅgira-vaśānī, — терминъ темный по смыслу. Aṅgira, аṅgiri означаетъ или высшее состояніе святости, архатство, или же всѣ степени святости, канонныхъ числять 10; применительно къ данному случаю Минаверъ, р. 87—88, полагаетъ, что рѣчь идетъ о сверхъестественныхъ способностяхъ праведниковъ.

<sup>153</sup>) Aṅgīrābhāṣānī. Трактатъ очевидно принадлежалъ къ разряду эсхатологическихъ, изъ которыхъ нѣкоторые, напримѣръ, «Сонъ царя Криши», пользовались большою популярностью и уваженіемъ въ буддисконномъ мірѣ: «учившіеся имъ ученики» провозгласили его истолкованіемъ, а цари руководились иногда этими изъясненіями въ своихъ дѣлствіяхъ: Дараната, 65 и 206. Произведения этого рода предсказывали или будущія политическія катастрофы или церковныя неурядицы. Грядущихъ бѣдствій насчитывали то 4, то 5, то 9; по одному источнику то были: несчастное существованіе, позоръ, упадокъ общины, дурное возрожденіе; по другимъ — болѣзни, смерть, голодъ, пожаръ, наводненіе, пашествіе ракшъ (злыхъ гениевъ), саранчи, волевыхъ мышей и т. д. Минаверъ, 88. По Риси-Дэвидсу (Buddhism, 226) книга Aṅgīrāśāhī была вѣроятно описаніемъ различныхъ сферъ чистилища, одна изъ конхъ описана въ Цетаватту, седьмой книгѣ этого отдѣла второй Питки. Какъ вѣкъ увидѣть, начало эсхатологическому элементу въ буддизмѣ положено уже самимъ Готамомъ, предсказывавшимъ сравнительную недолговѣчность собственнаго ученія. Много интереснаго по общему индуизму и буддизму эсхатологии сообщается уловая работа Scheriman's Materialien zur Geschichte der indischen Vöslitteratur. Leipzig, 1892.

<sup>154</sup>) Muni-gāthā. Стихи отшельника; вѣроятно, вѣчто сходное съ сохранившимися «Стихами старѣйшинъ» Therā-gāthā.

<sup>155</sup>) Moneya-sutta.

<sup>156</sup>) Упатисса, чаще называемый Сарипуттою, — одинъ изъ наиболее известныхъ учениковъ Будды, прозванный «мудрымъ изъ мудрыхъ»; ему приписывали одну изъ книгъ Абhidхармы; нѣкоторыя рѣчи въ такъ называемомъ Среднемъ Собраніи рѣчей Будды принадлежатъ Сарипутѣ, напримѣръ: Majjhimanikāyo: 1 часть, 5 рѣчь и 9-я; 3 часть, 8 рѣчь. Reden Gotamo Buddha's aus der Mittleren Sammlung des Pali-Kanons übers. v. Neumann. Leipzig, 1896. I, 87, 60, 304; 7 ч., рѣчь 4. II, 312.

джи»<sup>157</sup>). Эти писанія, о достопочтенные, я надѣюсь, будутъ непрестанно изучаемы (заучиваемы) и обдумываемы почтенными шроками и иноками, а также и мірамаи обоого пола. Для того я и повелѣлъ написать это, достопочтенные, дабы вѣдомо было мое желаніе».

Изъ этого перечня книгъ, называемыхъ Ашокою «авторитетными», явствуетъ, что въ ту пору канонъ, если таковой въ качествѣ общепризнаннаго существовалъ, что совсѣмъ не вѣроятно<sup>158</sup>), не былъ тождественнымъ съ нынѣшнимъ палийскимъ, возводимымъ преданіемъ именно къ этому моменту въ своемъ, будто бы неизмѣненномъ съ тѣхъ поръ составѣ. Онъ былъ во-1-хъ, значительно короче по числу книгъ, а во-2-хъ, онъ и по составу былъ иной, такъ какъ изъ книгъ, перечисляемыхъ Ашокою, въ палийской Трипитацѣ подъ сходнымъ названіемъ дѣйствительно имѣется только одна послѣдняя («Утѣщаніе къ Рагулѣ»); но до недавняго времени думали, что и она — иная по содержанию, чѣмъ названная въ царскомъ спискѣ<sup>159</sup>). Однако теперь, благодаря полному переводу Нейманномъ «Рѣчей Будды» изъ такъ называемаго «Средняго Сборника, Маджжимапикайо», въ послѣднемъ нашлось какъ разъ то самое «Утѣщаніе къ Рагулѣ касательно джи»<sup>160</sup>), о которомъ упоминаетъ Ашока. Кромѣ этого совпаденія, можно предполагать еще, что «Сущность Винаи» въ спискѣ царя-проповѣдника была тождественна съ Пратимокшею, а «Пѣсни отшельника» — съ частью сохранившагося въ палийскомъ канонѣ сборника «Стиховъ монаховъ (старѣйшинъ) Терагатта», а по Ней-

<sup>157</sup>) Lāghulovāde, Rāgulavāda. Рагула—сынъ Готамы.

<sup>158</sup>) Вѣдь и Ашока не говоритъ объ общепризнанной канонности перечисляемыхъ книгъ, а о томъ лишь, что онъ читалъ ихъ за таковыя и рекомендуетъ ихъ общему вниманію въ томъ же смыслѣ.

<sup>159</sup>) Еще у Риси-Дэвидса (Buddhism, p. 226 ed. 1890) читаемъ: «многія сутты адресованы къ Рагулѣ; но до сихъ поръ мы ничего не слышали о такой, которая была бы на тему обо джи». За наиболее подходящую къ Ашоковой книгѣ считалась въ эту пору коротенькая Kāhulasutta въ Сутт-Нипатѣ: Sacred Books of the East, X, 34—55; такъ — Минаверъ, р. 91, упоминающій однако еще о рукописныхъ Mahārāhulovāda и Cularāhulovāda.

<sup>160</sup>) Reden Gotamo Buddha's aus der Mittleren Sammlung Majjhimanikāyo übers. v. Neumann. 7 Theil. 1 Rede—61 Rede. H. B. S. 127—135; см. примѣчаніе на стр. 135 и Wiener Zeitschrift f. d. Kunde des Morgenlandes, XI, 159. Слѣдующая, 62 рѣчь обращена также къ Рагулѣ, но касается другого вопроса.

ману, «Писни Муни» (отшельника) совпадаютъ съ частью нынѣшней Надакасутты въ Сутта-Нипатѣ <sup>101)</sup>, «Вопрошенія же Упатиссы» — съ Сарипутта-суттою того же сборника <sup>102)</sup>. Но всѣ эти предположенія, впродъ до новыхъ подтверждающихъ ихъ открытій, остаются недоказанными, хотя и допустимыми.

Одно пока достаточно для насъ ясно, а именно, что Ашокъ былъ извѣстенъ текстъ буддйскихъ священныя писаній, пользовавшийся въ его время не общепризнаннымъ еще, но уже достаточно авторитетнымъ значеніемъ и совпадавшимъ, или сходнымъ по названію одной изъ своихъ частей съ нѣкоторыми суттами теперешняго палийскаго канона. Вѣроятно, сверхъ того, что по крайней мѣрѣ двѣ (быть можетъ, — три) другихъ книги Ашокова списка тождественны и по содержанию съ аналогичными имъ въ нынѣшней Трипитака; и, наконецъ, болѣе, чѣмъ вѣроятно, что извѣстный Ашокъ текстъ священныя писаній по языку своему не былъ палийскимъ. Такимъ образомъ, самое важное изъ всѣхъ историческихъ свидѣтельствъ о составѣ буддйскаго священнаго писанія не только не подтверждаетъ преданія древнихъ буддйстовъ и увѣренности новыхъ въ сохранности и подлинности теперешняго палийскаго канона, но даже не даетъ никакихъ прочныхъ указаній на существованіе его во времена Ашоки, то есть, въ ту пору, когда сводъ писанія былъ будто бы окончательно составленъ, авторитетно проредактированъ и провѣренъ и признанъ общеобязательнымъ.

Съ Ашокою связано еще одно существенное для исторіи буддйскаго канона событіе: перенесеніе буддизма на Цейлонъ, гдѣ и были впервые записаны священныя тексты. Индусскаго души вообще врождена любовь къ миссіонерству, изъ смысла непринужденнаго, никого не стѣсняющаго и нѣмъ не стѣняемаго нравственно-религіознаго поученія. Склонность эта, поощряемая многовѣковымъ обычаемъ аскетовъ вести легко перемѣняющійся образъ жизни, а у людей набожныхъ вообще — страстью

<sup>101)</sup> Примѣчаніе Нейманна на стр. 567, II тома его перевода Ръчей Будды изъ Магдхимапикайо. Указываясь имъ Надакасутта помещена въ Fausbøll'евомъ переводѣ Сутты-Нипаты: Sacred Books, X, 126 sqq. v. 699—723.

<sup>102)</sup> Sutta Nipāta, Sāriputtasutta, v. 955—975. Sacred Books, (2 ed. 1898) X, 172 sqq. — Еще одно замѣчательное Ашокова Багаветского единства усматривается Нейманнъ изъ 30-й рчи Магдхимапикайо, I, 324 его перевода.

къ паломничеству, нашла себѣ законченное выраженіе въ типѣ буддйскаго инока, отрѣшившагося отъ личныхъ матеріальныхъ интересовъ, отъ семьи и родины. Бикшу быть по преимуществу «бездомнымъ» (ānagarīyo), «вышедшимъ изъ дома, покинувшимъ его» (paḍajjā). Ему, отрешившемуся отъ всѣхъ мірскихъ связей, ему, давшему обѣтъ полного нестяжанія, «ничего-неимѣнія», Готама, самъ проводившій жизнь въ постоянныхъ переходахъ съ мѣста на мѣсто, ради проповѣди, подобно тому, какъ поступалъ и основатель джайнизма, Маганира. — Готама, передъ своею кончиною, повелѣлъ «проповѣдывать чистое ученіе благочестія, дабы оно увѣковѣчилось на благо и счастье многихъ и многихъ, изъ жалости къ міру, изъ радости, прибытокъ и благоденствіе людей и боговъ» <sup>103)</sup>. Онъ требовалъ, чтобы «ученіе, предназначенное для всѣхъ» <sup>104)</sup>, и проповѣдывалось бы для всѣхъ, повсюду, и чѣмъ скорѣе, тѣмъ лучше. Таковъ смыслъ его предписанія ученикамъ-проповѣдникамъ: «не идите двое по одной и той же дорогѣ!» <sup>105)</sup>; а въ другомъ каноническомъ текстѣ сохранился и дополнительный его миссіонерскій заветъ: «живите въ открытыхъ горахъ и лѣсахъ, непрестанно вѣщая міру мой законъ!» <sup>106)</sup>, что и выполнялось въ первое время во всей строгости <sup>107)</sup>. Такимъ образомъ на буддйскомъ монахѣ изначала лежала столь близкая къ миссіонерству обязанность «дхамма-каты», то есть, религіознаго проповѣди: бродя по селамъ и несямъ, онъ испрашивалъ себѣ хлѣбъ насущный, но, чтобы не получать его незаслуженно, онъ, за даръ милостыни, платилъ даромъ нравственно-религіознаго поученія <sup>108)</sup>; а какое значеніе придавалось современниками этому дару, видно изъ словъ царя Ашоки въ одной изъ его надписей: «нѣтъ дара, равнаго проповѣди, нѣтъ щедрости, равной щедрости въ проповѣди Закона, нѣтъ родства, ближе родства къ Законѣ» <sup>109)</sup>. Само законодательство

<sup>103)</sup> Mahāvāraṃbānāsutta ch. 3.

<sup>104)</sup> «Ученіе, мною предлагаемое, не дѣлаетъ различія между знатыми и убогими, богатыми и бѣдными; оно подобно небу, дающему просторъ для всѣхъ». Изъ сутты «Мудрецъ и глупецъ» въ сѣверной версии.

<sup>105)</sup> Mahāvagga, I, II, 1, p. 21.

<sup>106)</sup> Минивель въ предисловіи къ Пратимокши-суттѣ. Спб. 1869, стр. X (по Буддизмамъ).

<sup>107)</sup> Hardy, Eastern Monachism, 1860, 9. Burnouf, Introduction, 309.

<sup>108)</sup> Минивель, Пратимокша, Предисловіе, XXII.

<sup>109)</sup> XI Rock Edict. «Dhammapadamam» Сенаръ переводитъ: «L'annonce des bons conseils et de l'enseignement religieux».

индусское шло навстрѣчу потребности въ миссіонерствѣ тѣмъ покровительствомъ, тѣми облегченіями, которое оно оказывало религиознымъ странникамъ и живущимъ милостынню: законы Ману воспрещали взиманіе пошлинъ съ бродячихъ лекетовъ и съ паломниковъ<sup>200</sup>). Подая милостыни страннику и нищему искони считалась въ Индіи за существенную религиозно-правственную обязанность. Ашока не только выполнялъ ее съ изумлительною современниковъ щедростью, но и придавалъ ей прочную официальную организацію<sup>201</sup>). Не объ однихъ кочующихъ буддійскихъ шюкахъ, конечно, думалъ повелитель Индіи, когда обсаживалъ дороги своего огромнаго царства широкими башанами и манговыми деревьями, «дабы они давали тѣнь животнымъ и растеніямъ», и на разстояніи полудни миль другъ отъ друга копали колодцы и строили пріюты для утомленныхъ путемъ и жиемъ живыхъ существъ<sup>202</sup>). Но доны, какъ не «вѣчными странникамъ», выполнявшимъ обязанность дгамма-каты (дара проповѣди), были особенно на пользу эти мѣры царя, руководившагося въ принятіи ихъ, какъ онъ самъ говоритъ, «цѣлью жить ради благочестивой мудрости»<sup>203</sup>).

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

<sup>200</sup>) Manu. VIII, 407.

<sup>201</sup>) 7-я столбовой эдиктъ говоритъ объ особомъ чиновникахъ, учрежденныхъ царемъ для раздачи милостыни мѣрными и сражающимся монахамъ и другимъ чиновникамъ для раздачи даровъ отъ царицы и царскихъ дѣтей.

<sup>202</sup>) 2 Rock Edict; 7 Pillar Edict.

<sup>203</sup>) Тамъ же.

<sup>204</sup>) Kern. Manual, 116.

<sup>205</sup>) Dīpavamsa. XIII, 30.

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

Несмотря на типично-восточныя преувеличенія этого самовосхваленія и совершенной повѣрности ея указаній относительно пропаганды въ греческихъ областяхъ<sup>207</sup>), фактъ посылки Ашокою миссіонеровъ въ чужіе края стоитъ внѣ сомнѣній. Цейлонскія хроники<sup>208</sup>), а также и сѣверныя преданія<sup>209</sup>),

<sup>206</sup>) XIII Rock Edict.

<sup>207</sup>) Греческіе источники ничего не упоминаютъ объ этомъ; намеки у Климента Алекс. и у другихъ отцовъ Церкви мы рассмотрѣли раньше.

<sup>208</sup>) Dīpavamsa, ch. 8; Mahāvamsa, ch. 12. Инициатива миссіонерскаго дѣла приписывается здѣсь, однако, не царю, а предвѣдателю паталипутьскаго собора: «дальновидный Могаллинуппа, сверхъестественнымъ окомъ провидѣвшій распространеніе вѣры въ будущемъ въ чужихъ краяхъ, послалъ Маджжантику и другихъ старѣйшихъ, каждого съ четырьмя товарищами, для установленія вѣры въ чужихъ краяхъ и для просвѣщенія людей: «проповѣдуйте, вмѣстѣ съ братьями вашими, могущественно (въ силѣ), превосходѣйшую дгамму въ чужихъ странахъ, ради жалости къ сотвореннымъ существамъ!» Dīpavamsa. VIII, 1—3. Маджжантика направилась въ страну Гандхарву; Магидана — въ царство Магисы; мудрый Юввадгаммараккита обратилъ страну Ашравантику, а Магадгаммараккита — Магаратту; Магараккита просвѣтилъ Яванскую область (Yavana), а старѣйшіе изъ рода Кассана, Маджжита, Дурабхисара, Сагаддха и Мулакаддха обратили многія множества на Гималаяхъ: Сона и Утгара пошли въ Суваннабумми; а Магенда, направившись съ четырьмя товарищами на превосходѣйшій островъ Ланку (Цейлонъ), крѣпко установилъ тамъ вѣру и освободилъ многихъ отъ узъ (грѣхотъ)». Dīpavamsa. VIII, 4—13.

<sup>209</sup>) См. сказанное выше о «патріархахъ» буддизма. Ср., кроме Дириваты, Schiefner. Eine tibetische Lebensbeschreibung Śākyamuni's, 308 (число миссіонеровъ-архатовъ возрастаетъ здѣсь до 164000).

сохранили намъ имена буддическихъ апостоловъ и списокъ странъ, ими оглашенныхъ. Дѣянія ихъ облечены густымъ обшкомъ невѣроятныхъ легендъ о великихъ чудесахъ и поразительныхъ по быстротѣ успѣхахъ<sup>200)</sup>. Отметая прочь эти невѣроятности и невозможности, критика распространила было свои сомнѣнія и на историческую реальность самихъ миссіонеровъ, по крайней мѣрѣ нѣкоторыхъ изъ нихъ<sup>201)</sup>. Но археологическія находки неожиданно подтвердили самыхъ убѣдительнымъ образомъ точность заподозрѣнныхъ преданій. Такъ, цейлонскія хроникѣ, говоря о посылкѣ миссіонеровъ въ область Гималаевъ, указывали имена трояхъ изъ нихъ: Маджгимы, Кассапы-готы (или Готи-путты) и Дундубгиссары (Дурабгиссары). И вотъ, когда неутомимый исследователь индусскихъ древностей ген. Куниингахъ вскрылъ буддійскія ступы (надгробныя святилища) въ Сачи и ея окрестностяхъ, онъ нашелъ въ нихъ, между прочимъ, погребальныя урны съ прахомъ преданныхъ похоронному сожженію тѣхъ именитыхъ лицъ, въ честь коихъ эти зданія были воздвигнуты. Къ удивленію знатоковъ, на вѣнцѣйшей сторонѣ одной изъ урнъ оказалась начертанная шрифтомъ времени III вѣка до Р. X. надпись: «Хорошаго человека Кассапы-готы, учителя всего гималайскаго края», а на внутренней сторонѣ слова: «Хорошаго (добраго) человека Маджгимы». Въ другой ступѣ, близъ Совари, нашлись двѣ урны съ надписями: «Добраго человека Кассапы-готы, сына Боти, учителя всей гималайскаго области» и «Добраго человека Маджгимы, сына Кодици», а третій сосудъ былъ окаймленъ надписью: «Добраго человека Готи-путты гималайскаго, преемника Дундубгиссары<sup>202)</sup>».

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

<sup>200)</sup> Они обращались не только людей, но и злыхъ духовъ; послѣ проповѣди одного изъ „отцовъ самгъ“ 1,800,000 человекъ, собравшихся со всѣхъ четырехъ сторонъ свѣта, узрѣли истину! Даравата, стр. 19. „Апостолъ Кашмира“ Маджжантика учредилъ будто бы въ этой „родннѣ сѣвернаго буддизма“ 500 монастырей. Tibet. Lebensbeschreibung, 309; Даравата, стр. 12. Voyages des pèlerins, I, 316.

<sup>201)</sup> Kern. Manual, 117—118.

<sup>202)</sup> Cunningham. Bharu Topes, London, 1894, p. 287, 316.

чужина троническаго міра, островъ Ланка или Тамбапанни, прозванный «Львинымъ» (Сагамадина), предназначенный будто бы стать твердой «благочестивой мудрости» по предсказанію самого Готами, чудесно навѣстившаго его и оставившаго на немъ отпечатокъ своей ноги<sup>203)</sup>, провѣталъ во времена Ашоки подъ властью друга его и союзника, царя Девавампріятиссы. Къ нему-то повелитель Индіи отправилъ своего сына—индѣ Магинду съ шестью спутниками, съ лѣнными дарами и со слѣдующимъ посланіемъ: «Будда—лучшій изъ достойныхъ даровъ, вѣра—лучшее изъ всего содѣйствующаго искорененію страстей, а самга (буддическая община)—лучшее поле подвиговъ. Таковы три наилучшія вещи въ мірѣ людей и боговъ. Этой троицѣ я отдаю свое благоговѣніе, ради высшаго блаженства... Да проникнется къ твоей душѣ вѣрою въ нее!»<sup>204)</sup>. Передѣлывая съ материка со своими спутниками, «какъ царь сталъ лебедемъ», Магинда, при первой же встрѣчѣ съ царемъ Тиссою, охотившемся въ лѣсу, «быстро обратилъ его и его воиновъ», а затѣмъ и народъ удачною проповѣдью объ ужасахъ ада<sup>205)</sup>. Роскошный свой садъ Меггавану отдалъ Девавампріи «братству четырехъ странъ свѣта»; золотымъ плугомъ, въ который впрягли двухъ «государственныхъ слоновъ», отириль онъ границы для монастыря Тиссарамы или Маганигары, ставшаго съ тѣхъ поръ главнымъ центромъ буддическаго правовѣрія; а вблизи, надъ предполагаемою частью мощей Будды, Магинда убѣдилъ царя воздвигнуть храмъ. Тупарама-лагабу и, наконецъ, въ восьми миляхъ отъ столицы Апарудгануры,—другой монастырь, на холмѣ магницальскомъ, куда, послѣ многолѣтнихъ трудовъ, любилъ удалиться и гдѣ скончался просвѣтитель Цейлона<sup>206)</sup>.

Преданіе говоритъ, что онъ, со своими спутниками, привезъ въ полномъ составѣ священныя тексты Вишайи. Сутты и семи трактатовъ Абгидгармы, въ ихъ устной, по памяти сохранившейся редакціи. Его преемники по устройству цей-

<sup>203)</sup> О древности культа „Слѣда Будды“ (buddha-pāda) (уже во времена Ашоки) свидѣтельствуютъ изображеніе его въ сценѣ царской процессіи къ „Древу Покаянія“ на одномъ изъ рельефовъ великой ступы въ Сачи. Grünwedel. Buddhistische Kunst in Indien, 2 Aufl. Berlin, 1900, 72—73. Ср. Alwis. History of the island of Lanka, Colombo, 1876.

<sup>204)</sup> Divyavamsa, XI, 32—XII, 6.

<sup>205)</sup> Тамъ-же, XII, 35—XIII, 13.

<sup>206)</sup> Поэтическое описаніе сохранившейся доселѣ его кельи у Риевъ Давидса. Buddhism, 230—231.

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

<sup>216</sup>) Divyavamsa, XX, 20—21.      <sup>217</sup>) Mahavamsa, 207.

<sup>218</sup>) Если вѣрить одному комментарию къ Магапанзѣ, приводимому Тинноунгомъ во введеніи къ его изданію послѣдней, р. СІ.

<sup>219</sup>) Уже во времена Будагоши (V в. до Р. X.).

<sup>220</sup>) Въ Mahavamsa, ch. 37, монахъ Ревата, жившій въ началѣ V в. до Р. X., говоритъ Будагошѣ: «здесь (въ Индіи) преданіе не передается однимъ текстомъ канона; комментарий здѣсь не существуетъ».

<sup>221</sup>) Kern. Geschichte, II, 421.

не совсѣмъ упразднено, новшествами сѣверной системы Магавианы.

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

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

<sup>223</sup>) О Самгамиттѣ и перенесеніи священной кѣлки подробно—Диваванса, XV, 71—XVI, 38 и XVII, 73. За реальную основу факта говорить рельефныя изображенія процессіи посадочныя дерева Бодхи на отвѣщающей къ эпохѣ Ашоки ступѣ въ Санчи и на не очень далекой отъ нея по времени построенія (не позже II в. до Р. X.) Восточной ступѣ Grünwedel. Buddh. Kunst in Indien, 69—72. Cunningham. The Stupa of Bharhut. London, 1879. Plate XIII and XXX. Изображенія Санчскихъ рельефовъ у Fergusson. Tree and serpent Worship. London, 1873 (2 ed.); также въ Этнографическомъ Музее въ Берлинѣ. Ср. Cunningham. The Bhilsa Topes and Manser. Sanchi and its remains. London, 1892.



жасмина, приносимых паломниками ближних и дальних странъ Азіи <sup>221</sup>). еще вѣрными гордому призыву Готамы: «я повѣдалъ вамъ всю истину! слова мои да будутъ вамъ приближеніемъ! не ищите никакого иного учителя, никакого иного приближенія!» <sup>222</sup>). Ознакомившись съ исторіей происхожденія и сохраненія этихъ рѣчей, присмотримся теперь къ ихъ составу и характернымъ свойствамъ и попробуемъ сравнить ихъ съ отличительными чертами словъ иного Учителя, такъ же, но въ иныхъ основаніяхъ сказавшаго: «небо и земля преидутъ, словеса же мои не преидутъ».

## IV.

## Составъ и характерныя черты буддійскаго священнаго писанія.

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

<sup>221</sup>) Chevreillon, p. 51.

<sup>222</sup>) Этими мы замѣчиваемъ краткій обзоръ исторіи буддійскихъ священнаго писанія, какъ главнаго источника для познанія буддизма вообще; дальнѣйшія судьбы буддійскаго канона; соборъ при царѣ Капиши, поощреніе и ростъ махайаны и пр. лежатъ уже, по указаннымъ выше соображеніямъ, внѣ предѣловъ настоящей работы.

въ пескѣ» <sup>1</sup>),—то тѣмъ болѣе должны мы теперь согласиться со сходнымъ выводомъ Ольденберга по тому же вопросу: «въ общемъ, у насъ есть солидная основанія признать, что главныя идеи священнаго писанія были высказаны самимъ Буддой, а нѣкоторые мѣста изложены, вѣроятно, въ буквальныхъ его выраженіяхъ»; но «выдѣлать болѣе древнѣе и болѣе позднѣе элементы въ сборникахъ рѣчей Будды мы можемъ лишь въ очень немногихъ случаяхъ и это лишь съ большою или небольшою достовѣрностью» <sup>2</sup>).

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

<sup>1</sup>) Васумитра, „Колесо, утверждающее различіе главныхъ мѣтій“ у Васильева. I, 224.

<sup>2</sup>) Ольденбергъ, Будда. М. 1900, 304.

<sup>3</sup>) Taisho, прим.; Samyuttanikāya. XX, 7. ed. L. Feer. London 1884 sqq. Majjhimanikāya. 75. Bede. II, 275—277 перевода Нейманна. Очень удивительная смесь подлинныхъ, любимыхъ сравненій и удобовѣрныхъ, употребленныхъ Готамой въ его рѣчахъ, находимъ въ Sullavag's I, 32, 2. Saet. Books. XVII, 378—379; ср. Majjhimanikāya 22 Bede. I, 217 ff. и 54 Bede. II, 37 ff.

<sup>4</sup>) Die Lieder der Monche und Nonnen Gotamo Buddha's aus der Thegagatha und Therigatha übersetzt von Neumann, Berlin, 1899. Vorrede. V.

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

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

ностью, что за древнейшие части палийского канона можно признать Пратимоссу, Дхаммасу, Сутту-Нипату, метрические части Джатакы, да часть сутты «Среднего Собрания»<sup>3)</sup>, или признаемъ, на основании доказательствъ эпиграфическихъ, что существование Суттантаны въ видѣ пятерного сборника можно считать установленнымъ уже въ III вѣкѣ до Р. Хр.<sup>4)</sup> — все же, послѣ указанныхъ выше, позднѣйшихъ добавленій и измѣненій, — какъ отличить подлинное и первоначальное, какъ (вспомнивая слова Васумитры), «павлечь золото, затерянное въ песокъ», даже изъ памятинокъ несомнѣнно архангельскихъ, напримеръ, изъ «Книги великой кончины», этой, быть можетъ, въ нѣкоторыхъ ея частяхъ древнѣйшей изъ всѣхъ сутты, и, однако, относящейся, въ ея настоящей редакціи, по мнѣнію отдельныхъ знатоковъ, къ вѣку Ашоки?..<sup>5)</sup> Какъ многое изъ выпавшаго буддистами за первоначальное убѣдительно определено европейскою ученою критикою какъ позднѣйшее! и нельзя считать невозможнымъ (замѣчаетъ Ольденбергъ), хотя нельзя признать и вполне вѣроятнымъ, что, при дѣйствительныхъ работахъ, исследователи выдѣляютъ и еще болѣе молодые элементы, чѣмъ это имъ удавалось до сихъ поръ<sup>6)</sup>.

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

<sup>3)</sup> Dutoit, Das Leben des Buddha. Leipzig, 1906, XXI—XXII.

<sup>4)</sup> Bühler въ своемъ изслѣдованіи о ступѣ въ Савхи (Epigraphia Indica, II, 93) и Hultzsch въ Zeitschrift der Morgenländischen Gesellschaft, XI, 75, обратили вниманіе на то, что встрѣчающееся среди палийской этого памятника выраженіе „suttāṭikāṃ vā sūṭṭāṭikāṃ“ было уже и раньше истолковано какъ обозначающія „манускрипты, читающіе суттанты или „сутты“, а слово „dhammakathikā“ — чтеніе дхаммы“, но что оставшееся до сихъ поръ темнымъ выраженіе „raṅgamaṅkayūka“, сходное съ „raṅgamaṅkayūka“ бхаргукскихъ палийской и съ санскритскимъ „raṅgamaṅkayūka“, обозначаетъ „свадѣющее или нискалѣ“, то-есть, всѣ пять отдѣловъ Сутта-пяти. Терминъ этотъ такимъ образомъ доказываетъ существованіе всѣхъ этихъ сборниковъ уже во времена построенія Савхской ступы, то-есть въ III вѣкѣ, судя по тождеству алфавита ея надписей съ алфавитомъ палийской Ашоки. Neumann въ Verrede, XII—XIII изъ его Buddhistische Anthologie. Leiden, 1892.

<sup>5)</sup> Copleston, Buddhism in Magadha and Ceylon 159—170.

<sup>6)</sup> Ольденбергъ, I, с.

смыслѣ, которое получалъ за послѣднюю четверть вѣка вопросъ о составѣ и происхожденіи новозавѣтнаго канона, два контраста яркими чертами отдѣляютъ буддизмъ отъ христіанства: съ одной стороны — настойчивость и торопливость, съ которыми буддизмъ сидитъ санкціонировать и канонизировать свои священные книги, а съ другой — доказанная несостоятельность результатовъ этихъ стараній. Ученики Готамы, отказавшись отъ исполненія его завѣта: «свободно испытывать ученіе, да не будетъ оно принято изъ-за одного только уваженія къ Учителю»<sup>7)</sup>, посѣдивши, какъ мы видѣли, объявить неизмѣнимыми не только содержание ученія, но и самую форму выраженія его, канонизировать священные тексты братскимъ рѣшеніемъ, которому не замедлили придать значеніе сначала — мѣстно-соборное, а потомъ и вселенское. Каждое послѣдующее добавленіе и разъясненіе дхаммы и винаи, какъ было указано, претендовало утвердить и узаконить себя, хотя бы и апокрифически, хотя бы и подложно, тѣмъ же, будто бы авторитетнымъ способомъ, выдавая позднѣйшія прибавки за изначальное, за подлинное ученіе самого Будды и влагая значительную часть текстовъ въ уста его самого<sup>8)</sup>. По весь этотъ искусственно созданный аппаратъ вѣщавшихъ признаковъ каноничности и авторитетности не уберечь буддискія священныя писанія отъ непрерывнаго роста въ теченіе многихъ вѣковъ, пока канонъ не превратился въ огромную массу разновременныхъ текстовъ, въ которой, подъ грузными наслоеніями позднѣйшихъ временъ, едва возможно отграничить немногое первоначальное и подлинно исходящее отъ самого Будды.

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

<sup>7)</sup> Mahāparanibbāna-sutta VI, 6, 7.

<sup>8)</sup> Обыкновенное начало сутты таково: „вогъ что и слышалъ: когда Владычествующій или Владычествующій и т. п.) пребываетъ тамъ-то, онъ сказалъ“... Обычное окончаніе поученій: „такъ говорили Владычествующій“.

принужденно, свободно и непредубежденно, искренне, въ отвѣтъ на внутренней потребности развивающагося христіанскаго ученія<sup>12)</sup>, но, вмѣстѣ съ тѣмъ, въ отвѣтъ и на постороннія историческія вліянія на это развитіе (главнымъ образомъ въ отвѣтъ на гностицизмъ и въ особенности на монтеизмъ<sup>13)</sup>, естественно подготавливаясь и постепенно<sup>14)</sup> росла потребность въ отращиваніи извѣстныхъ священныхъ книгъ, по внутренней цѣлности и авторитетности ихъ, отъ многихъ другихъ и въ приравненіи только за цѣли одними каноническаго значенія. Въ противоположность буддизму, заговорившему о канонѣ тотчасъ же послѣ смерти своего основателя, а можетъ быть, еще и при жизни его,—христіанство, на первыхъ порахъ, являлось намъ примѣръ широкой свободы выбора и отношенія къ тѣмъ новымъ книгамъ, которыя хотя и считались священными въ силу своего содержанія и назидательной цѣли, но за которыми значеніе исключительно-авторитетнаго Священнаго Писанія *въ строю каноническомъ* смыслъ еще не было общепризнано.

<sup>12)</sup> Въ этомъ смыслѣ Гарнакъ, правда, сильно преувеличивавшій эту сторону процесса развитія канона, приходитъ къ слѣдующей утробованной формулировкѣ: «исторія происхожденія Нового Завета есть глава исторіи догматовъ». *Handb. d. N. T. um das Jahr 200*. Freiburg i. B. 1880, 112.

<sup>13)</sup> На рѣшающемъ значеніи монтеизма особенно настаиваетъ Цанъ (*Gesch. d. N. T. Kanons*. Erlangen, 1888 ff. 1, 1, 3 ff и 20—22. *Leitwörter* (*Gesch. d. N. T. Kanons*. 1 Theil. Leipzig, 1907, 36), считал преувеличеніемъ гипотезу Цаня (*op. cit.* 4 ff. и 21—22) о томъ, что монтеизмъ къ уже будто бы сложившемуся въ эту пору въ каноническій сводъ Новому Завету прибавили свой, третій, «новѣйшій заветъ», полагаютъ, что «въ монтеизмъ былъ бы почти невозможенъ, если бы (въ эту пору) уже существовалъ каноническій Н. З.», но тѣмъ не менѣе признаетъ, что, именно въ противоположность монтеизму, церковь ощутила необходимость «выставить свой Н. З. какъ Священное Писаніе, въ качествѣ законченной величины». Къ сходному выводу приходитъ и Гарнакъ, *Das N. T. um das Jahr 200*, 31—32, впадая, однако, въ противоположную Цаню догадку крайности, будто «Н. З. вовсе не являлъ исторію, предшествующую повороту интереса къ священнымъ писаніямъ, вызванному борьбою съ гностицизмомъ и монтеизмомъ» (*ibid.* 110).

<sup>14)</sup> Гарнакова теорія «послѣдственно-вмезаннаго появленія Нового Завета, какъ законченнаго каноническаго цѣлаго» (*Das N. T. um das Jahr 200*, 110), встрѣтила очень основательныя возраженія, напр., со стороны W. Sanday. *Inspiration, Eight Lectures on the Early History and Origin of the Doctrine of Biblical Inspiration*. London, 1908. 6th impression, 12 sqq. и 61 sqq.

Христіанство вообще не было велерѣчивою и книжною религіей, въ отличіе отъ ученія словообильнѣйшаго Готамы-Будды и много писавшаго Магомета и учениковъ его. Христосъ не оставилъ письменныхъ твореній и отличался краткостью и сжатостью Своихъ содержательнѣйшихъ божественныхъ поученій; а изъ апостоловъ, столь неутомимо проповѣдывавшихъ и наставляющихъ, писали лишь немногіе, да и тѣ—мало<sup>15)</sup> и тѣ же кратко. Даже значительно познѣ письменная дѣятельность первохристіанъ продолжала носить характеръ, если не случайный, то все же лишь вспомогательный<sup>16)</sup>. И эта извѣстная книжность христіанскаго ученія зависѣла не отъ тѣхъ, вышеуказанныхъ техническихъ препятствій, которыя заставляли и первобуддизмъ ограничиваться устными поученіями, вмѣсто письменныхъ. Первобуддизмъ былъ безразличенъ противъ воли, за отсутствіемъ или несовершенствомъ вещественныхъ пособій письменности; но ученіемъ именно книжнымъ, многословнымъ и не легко доступнымъ оно хотѣло быть, и быть имъ съ самаго начала, и желаніе это оно оправдало и узаконило. Первохристіанство, наоборотъ, не только по личному составу своихъ провозвѣстниковъ, но и по внутреннимъ свойствамъ своего духа, не чувствовало ни потребности, ни призыва къ книжности, къ ученой мудрости, къ философскому сопоставленію, хотя и было современно вѣку, богатому всеми этимъ: оно хотѣло быть не словомъ, а дѣломъ покаянія и спасенія, не отвлеченною и не школьною, а непосредственно жизненною, активной, фактической проповѣдью, не столько словомъ, сколько подвигомъ. Оттого и слово его не было подобно умозрительнымъ и дискурсивнымъ хитросплетеніямъ буддийскихъ сутъ, пригодныхъ лишь для немногихъ: оно было «свѣтомъ, просвѣщающимъ всѣхъ», сло-

<sup>15)</sup> Изъ писавшихъ, Петръ и Іованнъ въ Дѣян. IV, 13 названы «дѣлами вѣнчанными и простыми». Изъ новѣйшихъ исследователей «литературной» стороны первохристіанства Дайманъ (*Licht vom Osten*. Tübingen, 1906, 172—173) даже въ ап. Павлѣ подмѣриваетъ (съ полнотой одобренія) недостатокъ публицистической предвзятости, полное отсутствіе писательской позы и пренебреженіе элокомъ фразою (завытаго стилиста): «Jesus von Nazareth ist ganz unliterarisch... ebenso unliterarisch wie seine Apostel (172)». *Der Ap. Paul ist noch kein Mann der Literatur*. 107.

<sup>16)</sup> Цѣлыми указания въ этомъ направленіи дѣлаетъ работа Wehofer'a. *Untersuchungen zur altchristlichen Epistolographie*. Wien, 1901.

номъ дѣятельнымъ, словою, плотью бывшимъ въ благодушемъ подвигѣ жизненнаго перерождения, доказуемаго не полною или правильною умозаключеніемъ, а плодами праведности.

Вотъ почему не буква Писанія, а непосредственное свидѣтельство «въ духѣ и силѣ» было для первохристіанъ высшимъ доказательствомъ истины и ихъ первымъ авторитетомъ<sup>18)</sup>. Если уже и сначала, рядомъ съ непосредственнымъ открытіемъ, безъ колебаній, они признавали авторитетъ ветхозавѣтнаго Священнаго Писанія<sup>19)</sup>, то именно потому, что то было «твердое пророческое слово», явленное въ силѣ духа и въ истинѣ исполненія, и подтвержденное признаніемъ Самого Христа и апостоловъ. Оно было для первохристіанъ Священнымъ Писаніемъ въ строгомъ смыслѣ слова<sup>20)</sup> и сначала—даже только оно одно. Цѣнность и авторитетъ Ветхаго Завета не подвергались въ этой средѣ сомнѣнію, и неоднократныя попытки поколебать ихъ, сдѣланныя древнѣйшими гностиками да маркіонитами<sup>21)</sup>, потерпѣли въ церковныхъ кругахъ рѣшительную неудачу: онѣ побудили церковь утвердиться не только на новозавѣтныхъ писаніяхъ, но и на «Законахъ

<sup>18)</sup> Weinel. Die Wirkungen des Geistes und der Geister im nachapostolischen Zeitalter. Freiburg i. B. 1899, 90. «...die verschiedenen Gruppen der Beweismittel neuer Religionen wurden auf den Geist». Ср. Gunkel. Die Wirkungen des Heil. Geistes nach der populären Anschauung der apost. Zeit u. der Lehre des Apostels Pauls. 2. Aufl. 1899. Haupt. Zum Verständnis des Apostolats im N. T. Halle, 119. 129—135 (по отношенію къ обоснованію авторитета апостольскаго). Очень рѣшительное приведеніе всей истинѣ истины къ первоисточнику ея—къ непосредственному дѣянію Духа Божія, находитъ у Татиана. Рѣчь противъ эллиновъ, 13 и 15.

<sup>19)</sup> Zahn. Gesch. d. N. T. Kanons. I, 1, 89. Leitpödt. I, 28, 15.

<sup>20)</sup> Diestel. Geschichte des Alt. Testaments in der christ. Kirche. Jena. 1869. П. И. Соколовъ. Исторія ветхозавѣтныхъ писаній въ христіанской Церкви. Москва, 1886.

<sup>21)</sup> Только рѣшительное гностики рѣдко пренебрежительно относились къ В. Завету: сопоставленіи у Liechtenhahn. Die Offenbarung im Gnosticismus. Göttingen, 1901, 56 ff. Велентъ уже признавалъ, въ некоторыхъ частяхъ «Закона и пророковъ», и въ которыхъ стрипати, или, выражаясь словами Тертуліана (Advers. adv. haer. с. 4), «порция въ которыхъ части, не одобряетъ всѣ». Доказательство сходнаго, очень сильнаго, но безусловно отрицательнаго отношенія къ В. З., ученика Валентина Прохора—его письмо къ Флору у Епифанія: Epiph. XIII (XXXIII) гл. 3—7. Отношеніе Вардесана къ В. З. было умѣреннымъ. Hilgenfeld. Die Ketzergeschichte des Urchristentums. Leipzig 1884, 521 и Liechtenhahn. 65.—О радикально отрицательныхъ взглядахъ Маркіона противъ В. Завета—Tertullian. Adv. Marc. I, 19. IV. 1.

и пророкахъ»<sup>22)</sup>, считать ихъ достойнымъ не евреевъ лишь, но и христіанъ, даже ихъ достойнымъ по преимуществу<sup>23)</sup>; вводить многое изъ Ветхаго Завета въ ученіе, въ богослуженіе и въ нравственный житейскій обиходъ<sup>24)</sup>.

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

<sup>22)</sup> Въ этомъ смыслѣ ссылаются на «божественныя древнѣйшія книги» (ветхозавѣтныя) Татиана Adv. Graec. 29, 30, etc., Иустинъ—1 Апокалипсисъ, 28, 30, и особенно Диал. съ Триф. 29, Феофанъ Антиох. къ Антонію, III, 1.

<sup>23)</sup> Такъ уже въ Посланіи Варнавы, гл. 4: «Заветъ Іудеевъ есть и нашъ: онъ—только нашъ, потому что они потеряли то, что получили Моисей». Тертуліанъ называетъ «книги Іудеевъ» «нашими» (христіанскими) книгами. Testimon. adv. с. 1 и 5.

<sup>24)</sup> Церковь принимаетъ нѣчто съ древнимъ закономъ и пророками Евангеліе и посланія апостоловъ. Вотъ источники, откуда почерпнуть она ищутъ словъ и т. д. Tertull. De prescrip. haer. 36. Ср. похвалы Клименту Александрійскому (Stromat. I, с. 26) «божественному законодательству» Моисея, какъ пригодному къ высокой ступени, въ цѣломъ своемъ составѣ, для нравственнаго воспитанія и для «законодательной мудрости».

ныхъ въ него еврейскимъ канономъ<sup>24)</sup>; а очень сильное пред-расположеніе учителей Церкви къ несоизданшему съ послѣднимъ въ своемъ объемѣ переводу 70 толковниковъ<sup>25)</sup> ярко свидѣлствуетъ о нечуждой этой порѣ склонности къ растяжимости понятія о границахъ ветхозавѣтнаго канона<sup>26)</sup>.

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

<sup>24)</sup> Послание ап. Іуды ссылается на книгу Вознесенія Моисея, какъ на авторитетный источникъ, и на книгу Еноха, какъ на явственное пророчество. Такое же значеніе („Писаніи“) придавали послѣдней авторъ Посланія Варлаамы (IV, 3 и XVI, 5), Иринеи (IV, 16, 3) и Тертуллианъ, называвшій Еноха „древнѣйшимъ пророкомъ.“ De idolatr. 15, ст. 4, и De cult. foem. II, 10) и защищавшій каноничность и подлинность этой книги, несмотря на исключеніе ея изъ канона еврейскаго. De cult. foem. I, 3. Ср. Lawlor. Early citations from the book of Enoch in Journal of Philology. 1897, 164 sqq. „Енохъ былъ, кажется, особеннымъ любимцемъ христіанской литературы“, замѣчаетъ Volz, Jüdische Eschatologie von Daniel bis Apokalypse, Tübingen, 1903, 194. Ср. Kautsch. Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alt. Testaments. II. B. Tübingen, 1906, 217—219. Послание Варлаамы (XII, 1) ссылается на 3-ю (по Вульгата—4-ю) книгу Ездры, какъ на пророческую, а Ерма (Пастыр. Вѣдѣнія. II, 3) въ томъ же смыслѣ—на книги Ездры и Модата.

<sup>25)</sup> Напр., Іустинъ. I Apolog. 31. Разговоръ съ Трифономъ 71 и 84 и Иринеи III, 21, 2—3. О влияніи перевода LXX на увеличеніе объема содержанія текста существовавшихъ книгъ В. Завѣта—Корсунскій. Переводъ LXX: его значеніе въ исторіи греческаго языка и словесности. С.-Петербургъ, 1897, 99. Соколовъ. Исторія ветхозавѣтнаго писанія, 63 и слл.

<sup>26)</sup> Присланиа этой склонности по отношенію къ частямъ текста у Іустина, Dial. с. Титурѣ. 71 sqq.; по отношенію къ цѣлымъ книгамъ—у Тертуллиана. De cult. foem. I, 3; здѣсь же—крайнее мнѣніе въ своемъ направленіи: „каждое писаніе, полезное для извѣданія, одобряется Богомъ“.

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

Неудивительно, слѣдовательно, что въ эту пору памятной вѣры въ непосредственные откровенія, въ еще продолжающіяся проявленія ихъ въ «новыхъ пророчествахъ», въ пору, когда на свидѣлствіи «въ духѣ и силѣ» главнымъ образомъ утверждался и самая проповѣдь христіанства, само апостоль-

<sup>27)</sup> Егезиппъ. Ц. В. III, 39, 4.

<sup>28)</sup> Тамъ же, IV, 22, 3.

ство<sup>20)</sup>, — неудивительно, что въ эту пору не могло еще быть насущной потребности въ нормировкѣ ученія и поведения путемъ установления строго опредѣленнаго, законченнаго свода писаній. Характернымъ фактомъ, подтверждающимъ это настроеніе первохристіанства, является раннее и охотное признаніе за Священное Писаніе именно книгъ эсхатологическаго, апокалипсическаго содержанія, считавшихся яркимъ выраженіемъ духа пророческаго, то-есть, непосредственнаго откровенія<sup>21)</sup>. Этотъ фактъ даже подалъ нѣкоторымъ историкамъ новозавѣтнаго канона поводъ къ слишкомъ смѣлому заключенію, будто «зачатками его, древнѣйшими его частями были именно этого рода писанія, получившія, хотя и повсемѣстное, во все же широко распространенное признаніе, какъ

<sup>20)</sup> Освѣщеніе этого вопроса съ разныхъ точекъ зрѣнія: Haupt, *Zum Verständnis des Apostolats im N. Test.* Halle, 1896. Mounier, *La notion de l'apostolat, des origines à l'époque.* Paris, 1903. Seufert, *Der Ursprung und die Bedeutung des Apostolats.* Leiden, 1887. Koepfel, *Der Ursprung des Apostolats.* 1886 и столь старательные и богатые аргументами труды проф. Глубоковскаго объ апостолѣ Павлѣ. О высокомъ значеніи т. н. «пророковъ» въ послѣ-апостольскія вѣка — Гарнакъ въ его изданіи «Ученія 12 апостоловъ», Leipzig, 1884, 97 ff. Верведе (*Die Anfänge unserer Religion.* Tübingen, 1904, 88) замѣчаетъ: «съ двумя ограниченными — неправоисповѣдностью преданія Иисуса, какъ первоосновы во всѣхъ случаяхъ, и поставленіемъ пророковъ ниже апостоловъ — вліяніе и значеніе пророковъ оставалось все еще высшимъ изъ всего тогда мыслимаго». О переломѣ настроенія относительно новыхъ пророчествъ, въ связи со злоупотребленіями ими см. Ерма и «Ученія 12 апостоловъ» а Луцианъ, *Еврон.* съ Трифовъ, 92.

<sup>21)</sup> Луцианъ (*Dial.* с. *Tyrph.*) 81) приравниваетъ Апокалипсисъ къ дохристіанскимъ пророчествамъ. Климентъ Алекс. ссылается на него въ сходномъ смыслѣ: *Речи.* II, 10. Въ посланіи лонскихъ и шевенскихъ мучениковъ (*Евсоній.* Ц. II, V, 1) Апокалипсисъ прямо названъ «Писаніемъ», а въ Мураторіевомъ Канонѣ очевидно приписанъ къ нему, также, какъ и у Тертуліана. — «Апокалипсисъ Петра» въ «Начертаніяхъ» Климентя Алекс. разбирается рядомъ съ книгами каноническими (*Евсоній.* II, II, VI, 14); признавалъ его и Мураторіевъ Канонъ, съ оговоркою, что нѣкоторые — противъ церковнаго чтенія его. — «Пастырь» Ерма авторомъ сочиненія *Adversus blasphemas*, с. 2, р. 64 ed. Miodowski. Erlangen 1829, называетъ «Священнымъ Писаніемъ», также и у Ириней (IV, 26), 27. Климентъ Алекс. говоритъ объ этой книгѣ какъ о боговдохновенной (*Stromat.* I, 29; ср. II, 1 и VI, 15), также, какъ и Оригенъ (*Comment. in Ep. ad Rom.* X, 31), удостоверяющій о чтеніи ея во церквахъ (*Comment. in Matth.* XIV, 21). Объ очень колебаншемся и рѣшимо мѣнявшемся отношеніи къ книгѣ Ерма см. Zahn, *Der Hirt des Hermas.* Gotha, 1868, 9—40. Brüll, *Der Hirt des Hermas.* Freiburg i. B. 1882, 7—13 и др.

книги равноцѣннаго вѣдѣствѣннѣмъ, и притомъ — раньше другихъ новозавѣтныхъ»<sup>22)</sup>.

Еще важнѣе отсутствіе въ самую раннюю пору требованія сохранять безусловную точность во вѣстной сторонѣ даже самихъ евангельскихъ повѣствованій, не исключая и рѣчей Христа. Даже оставая безъ разсмотрѣнія важнѣйшія, по темнотѣ и простотѣ о предполагаемыхъ первоначальныхъ записяхъ, будто бы служившихъ матеріаломъ для евангелистовъ<sup>23)</sup>, достаточно указать на варианты текста каноническихъ евангелій и на тотъ фактъ, что почти всѣ важнѣйшія и неслучайныя изъ этихъ различій относятся, во времени своего происхожденія, именно къ ранней порѣ, несравненно менѣе требовательной относительно буквальной точности текстовъ, нежели позднѣйшая<sup>24)</sup>. Не говоримъ уже о вольностяхъ, которыя, въ пересказѣ или дополненіи повѣствованій каноническихъ, встрѣчаются опять-таки въ древнѣйшихъ изъ апокрифическихъ евангелій (отъ Евреевъ, отъ Петра и въ «Египетскомъ»), пользовавшихся, однако, какъ извѣстно, большимъ уваженіемъ у нѣкоторыхъ христіанскихъ общинъ и у прославленныхъ учителей Церкви<sup>25)</sup>. Не забудемъ также ссылки христіанскихъ писа-

<sup>22)</sup> Leitpold, *Gesch. d. N. T. Kanons.* I, 33, 37, главнымъ образомъ на основаніи того, что въ *Adversus blasphemas* (с. 2 и 8) въ качествѣ Свящ. Писанія, кромѣ ветхозав. книгъ, цитируются только Откровеніе Іоанна и «Пастырь» Ерма, тогда какъ слова Спасителя и апостоловъ (с. 3 и 4) не названы Священнымъ Писаніемъ, — заключеніе едва ли убѣдительно!

<sup>23)</sup> Ср. Preuschen, *Zur Vorgeschichte des Evangelien-Kanons.* Darmstadt, 1905.

<sup>24)</sup> Ср. съ одной стороны — неточныя ссылки раннихъ христіанскихъ писателей на евангельскіе тексты и даже различія въ передачѣ самой Моантны Генодией у двухъ евангелистовъ, а съ другой — характерный для позднѣйшей поры рассказъ Сожима о томъ, что когда ученый епископъ Трифилій на одномъ пастырскомъ собраніи, приводя текстъ Іоан. 5, 8, замѣнилъ слово «одръ» словомъ «ложе», Спиритомъ Трифиліевымъ остановилъ его рѣзкимъ упрямствомъ: «для ты лучше того, это сказать «одръ», что стыдился употребить его выраженіемъ» *Sezession.* I, II.

<sup>25)</sup> Евангеліе отъ Евреевъ (см. Harnack, *Gesch. d. altchristl. Litteratur* II, 1, 6 ff.) было единственнымъ, признававшимся не только общинами (Евсей III, 27), но и нѣкоторыми общинами египетскими (Leitpold, I, 133); его, особенно любилъ привѣщать Христу евреямъ, замѣчаетъ Евсей (III, 25); греческій (III в.) переводъ былъ хорошо извѣстенъ въ Египтѣ и очень уважался Климентомъ Алекс. (*Strom.* II, 9) и Оригеномъ (о частотѣ пользованія его см. упоминаетъ Иеронимъ, *De vir. ill.* 2, переводилъ его

тодей на нареченіи Христа, не встречающихся въ текстѣ дошедшихъ до насъ евангелій<sup>35)</sup>. Припомнимъ, наконецъ, достаточно подтверждаемый памятниками спросъ на объединительный сводъ евангельскихъ текстовъ и тотъ изумительный фактъ, что явившійся отъѣздомъ изъ эту потребность Диатессаронъ Титіана<sup>36)</sup> не только оказался древнѣйшимъ евангельскимъ текстомъ на сирійскомъ языкѣ<sup>37)</sup>, но и въ теченіе долгаго времени (до половины IV в.) замѣняли собою въ нѣкоторыхъ мѣстностяхъ подлинныя евангелія даже въ богослуженіи<sup>38)</sup>.

на греч. и латин. языки (ibid.) и сохранившій намъ большую часть упомянутыхъ отрывковъ. — Евангеліе „отъ ефесскаго“ было въ почетѣ не у однихъ еретиковъ (примѣры Clem. Alex. Strom. III, 9; 13. Epiri. Haer. 62, 2), но и распространено въ церковныхъ кругахъ въ Египтѣ, гдѣ оно, если верить соображеніямъ Гарнака (Chronologie der altchr. Litteratur. Leipzig, 1897. I. 612—613), считалось главнымъ изъ евангелій въ общинахъ, сложившихся изъ обращенныхъ язычниковъ и, быть можетъ, не отвергнулось иногда и за предѣлами Египта (даже въ Римѣ? Nagelsk. op. cit. 616—621). Евангеліе отъ Петра, знакомое Оригену, причисляемое Евсевию къ полуживо-еретическимъ (Ц. II III, 25), кое-гдѣ въ Сиріи пользовалось даже богослуженіемъ примѣненнымъ, вмѣсто каноническихъ евангелій, около 300 г. (Евсевій, VI, 12). О его свѣдахъ въ дробке христ. вѣдомости—Гарнакъ въ примѣчаніяхъ къ его изданію; Bruchstücke des Evangeliums und der Apokalypse des Petrus. Leipzig, 1893, 3 ff. Ср. Gesch. d. altchr. Litt. I, 1, 10 ff. и Chronologie, I, 622—623. Подлиннѣйшія апокрифическія евангелія, оставаясь долгое время очень любимыми и не преслѣдуемыми тѣніемъ въ первонач. ересь, никогда не удалялись общинами, по авторитетности, съ каноническими.

<sup>35)</sup> Resch. Agrapha. Auserkanonische Schriftfragmente. 2 Aufl. Leipzig, 1906, гдѣ (14—17) приведены и полныя западная литература предмета. Ср. Frensch. Antilegomena. 2 Aufl. Giessen, 1905.

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

<sup>37)</sup> Zahn. Gesch. d. N. T. Kanons. I, 1, 369 ff.

<sup>38)</sup> Въ Эссесѣ, приблизительно съ 200 года до половины IV в.—Doctrina Addai (въ дошедшей редакціи конца IV в. Wright. 9.) p. 46, ed. Phillips, 1876, являясь необходимостью ежедневнаго церковнаго чтенія „изъ Закона, пророковъ и Евангелія и изъ писемъ Павла и изъ Дѣяній

Цѣлый рядъ столь важныхъ явленій заставляеть такимъ образомъ признать, что во II вѣкѣ, и даже позднѣе, въ церковныхъ кругахъ, и притомъ невозбранно, кромѣ четырехъ каноническихъ евангелій, обращались еще и другія, противодѣйствовать коимъ въ эту пору не находили нужнымъ, путемъ каноническаго признанія однихъ писаній, въ отличіе отъ другихъ. Сравнительно поздно появляются опредѣленные свидѣтельства этого послѣдняго рода. Еще Іустинъ говоритъ только въ общихъ чертахъ о «памятныхъ записяхъ, составленныхъ апостолами и ихъ послѣдователями»<sup>39)</sup>, безъ точныхъ обозначеній и отличій ихъ отъ другихъ, сходныхъ по содержанию произведеній, то есть ни разу не называлъ евангелистовъ по имени, хотя внимательное разсмотрѣніе его ссылокъ на евангельскіе факты и тексты вполне удостовѣряеть знаніе имъ синоптиковъ<sup>40)</sup>, а его ученіе о природѣ Христа, столь сходное съ ученіемъ Четвертаго Евангелія о Логосѣ, дѣлаетъ болѣе, чѣмъ вѣроятною, осиф-

19) апостоловъ», поясняетъ вмѣстѣ съ тѣмъ, что подъ Евангеліемъ надо здѣсь разумѣть не подлинныя тексты, а именно Диатессаронъ: „и наряду много собирався мѣо дни въ день, и приходилъ на молитву, къ богослуженію и къ чтенію Вѣтхаго Завета и Новаго, Диатессарона“ (ibid. p. 36.—Въ болѣе раннихъ (336—345 г.) Гомиліяхъ Афригата Диатессарону отдано предпочтеніе передъ текстомъ подлинныхъ евангелій (Zahn. Forschungen, I, 72—89. Gesch. d. N. T. Kanons. I, 1, 397—399 и G. Bert во введеніи къ своему переводу Arghian's Homilien. Leipzig, 1888, XXXIV—XXXV). Болѣе даже Ефремъ Сиринъ (въ своемъ комментарий на евангеліи; латин. переводъ армянскаго текста его изданъ Mössinger'омъ, Venetis, 1876; ср. Hill. Dissertation on the Gospel-Commentary of S. Ephraem the Syrian. Edinburgh, 1896) безспорно являвшій отдѣльнымъ евангеліемъ въ сирійскомъ переводѣ Библии, которымъ онъ въ другіе своихъ толкованійхъ изъ-возвазая, при объясненіи евангелій все-таки придерживался Диатессарона, то это свидѣтельствуетъ о прочности привычки сирской церкви пользоваться этимъ единственнымъ текстомъ (Bardenhewer. Gesch. I, 254), несмотря на присутіе ему власти и неканонически замѣтнонамія. Только въ V вѣкѣ, стараніями здѣскаго епископа Рабулы (ст. 411 г.) Четвероэвангеліе заключило собою Диатессаронъ (Burkitt. Uebermutham im Orient. Tübingen, 1907, 38—39), списки коего подвергались уничтоженію (ок. 450 г.) и другимъ епископамъ, Феодоритомъ Карскимъ (Theodoret. Haeret. fabul. compend. I, 20). Ср. Gregory, 128.

<sup>40)</sup> Іустинъ. Раггонъ съ Триф. 103, 104, 106, 107.

<sup>41)</sup> Очень обстоятельное разслѣдованіе отношеній Іустина къ евангелиямъ—у Westcott и, A General Survey of the History of the Canon of the New Testament. 7 edit. London, 1896, 98—170; ср. Zahn. Gesch. d. N. T. Canon. I, 2, 476—558. Gregory. 87—97.

домыслимость Иустина и объ этомъ послѣднемъ евангелии<sup>41)</sup> и даже, надо думать, пользование и соединеннымъ четвероевангелиемъ<sup>42)</sup>. Какъ бы то ни было, однако, четвероевангелие, какъ признанное Церковью *въ каноническомъ смыслѣ*, въ отличіе отъ другихъ повѣствованій о Христѣ, впервые *опредѣленно* за-свидѣтельствовано лишь въ «Мураторіевомъ Фрагментѣ» около 180 г.<sup>43)</sup>.

Далѣе, новоздѣланныя посланія, при всемъ томъ глубокомъ уваженіи, которыми они съ самаго начала пользовались, однако также еще не приобрѣли строго каноническаго, повсемѣстно признаннаго значенія въ послѣ-апостольскую пору. Смысли на нихъ раннихъ отцовъ и учителей Церкви, вообще не частая, отличаются неточностью, посылъ иногда характеръ скорѣе вольнаго пересказа, нежели точной цитации, приличествующей тексту каноническому. О Татианѣ извѣстно, что онъ, какъ говоритъ Евсевій, «осмѣлился выразить другими словами нѣсколько апостольскихъ изреченій, съ намѣреніемъ будто бы исправить въ нихъ языкъ»<sup>44)</sup>. Но то, что считалось дерзостью во времена Евсевія, не казалось таковою въ эпоху Иустина, отличавшагося, по отзыву Цяна, не только неумышленною не-

<sup>41)</sup> Причина меньшаго пользованія Четвертымъ Евангелиемъ, сообразно съ анологическими замѣчками Иустина, и доказательства несомнѣннаго знакомства его съ нимъ у Westcott, 170—171, note 2; Zahn, op. c., 316 ff.; Nicol. The Four Gospels in the Early Church History, Edinburgh and London, 1903, 102 стр. Замѣчу, книга которого до сихъ поръ остается лучшей работой о Иустинѣ, не отрицая «познаваемого» значенія на Иустиново учене о природѣ Христа платоническихъ и неоплатоническихъ идей, постъ тщательнаго разслѣдованія, приходитъ къ заключенію, что это учене — «истоблаблѣнаго происхожденія и сдержаннаго», нѣсколько фидеологическое по цѣлѣ, но догматически связанное съ канонич. евангелиемъ. Semisch. Justin der Märtyrer, Breslau, 1846—42, II, 278—305. Трезвительно точна и убедительна по выводамъ обзоръ отношеній Иустина къ каноническимъ евангелиямъ данъ въ трудѣ проф. М. Э. Муретова: Э. Религия и его «Жизнь Иисуса». Спб. 1908, 164—168 и 360—368.

<sup>42)</sup> Nicol, 193 стр., который умеренно подтверждаетъ это предположеніе и въ томъ фактѣ, что авторъ первой «евангельской гармоніи» (Диатессарона) Татианъ былъ ученикомъ какъ разъ Иустина.

<sup>43)</sup> О немъ Zahn, G. d. N. T. Canon II, 1, 1—143. Westcott, 214 sqq; 530 sqq. Kuhn. Das Muratorische Fragment. Zürich, 1892, гдѣ приведена предположающая география; дополненія къ ней у Bardenhewer. Gesch. d. altchristl. Literatur. II B. (Freiburg i B. 1903), 556—7.

<sup>44)</sup> Евсевій. II, II, IV, 29.

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

<sup>45)</sup> Вносить точныя, буквалыя передачи евангельскаго историческаго повѣствованія (наз. Mate. III, 11—12) встрѣчается во всемъ Иустинѣ только однажды: Razou. съ Трифон. ст. 49.

<sup>46)</sup> Zahn, G. d. N. T. Canon. I, 2, 358.

<sup>47)</sup> Zahn, I, 2, 563 ff., въ противоположность несомнѣнно отрицательному выводу Overbeck: „gründlicher... und jedenfalls feindselig... kann man Paulus nicht nennen“—такъ же 563. Ann. Очень основательно, въ противоположномъ (положительномъ) смыслѣ, Engelhardt. Das Christenthum Justin. 1878, 392 ff.

<sup>48)</sup> Такое различеніе замѣчается въ первоначальной редакціи «Актовъ Сициланскихъ Мучениковъ» (ок. 200 г.) въ вопросѣ проконсула: «что за вещи хранятся у васъ въ вѣнцѣ? мученики отвѣчаютъ: „Ванги (т. е. Вѣж. Захвѣт и Евангелія) и посланія Павла, мужа праведнаго“. Ausgewählte Märtyrergesch. herausg. v. Koopf. Tübingen, 1901, 35 по тексту, изданному Robinsonom; Texts and Studies, I, 2 (1891 г.) 112—116. Позднѣйшая редакція замѣнила первоначальный отвѣтъ слѣдующимъ: «Четыре евангелія Господа Нашего Иисуса Христа и Посланія святого апостола Павла и все богоуловленное Писаніе». Acta proconsularia martyrum Sicilianorum у Vuitart. Acta Martyrum. Ratisbonae, 1859, 182.—У Райн, изданнаго около 200 г. (отрывки его въ Hippolytus Werke, herausg. v. Bonwetsch u. Dehnen. Leipzig, 1897, I, 2, 241 ff.), такъ же замѣчается различіе: «Писаніе говоритъ...» и «Писаніе, говоритъ».—Изъ Иустина не видно, чтобы Посланія читались въ богослужебныхъ собораніяхъ (Апол. I, 67; читаются воспоминанія апостоловъ (евангелія) изъ писаній пророковъ».—Изъ Doctrina Abbaei видно, что въ сирійскихъ церквахъ въ раннюю пору, при богослуженіи, *слѣдственно* читалось изъ новозавѣт. Писанія только евангеліе, хотя вообще для церковнаго чтенія предназначались и «пророки, и посланія Павла, которыя Симонъ Кифа прислалъ намъ изъ Рима, и Ученіе 12 Апостоловъ, присланное намъ Иоанномъ, сыномъ Зеведеевымъ, изъ Ефеса».—Въ древнѣйшемъ свидѣ-



Очень неравномерно и разновременнo совершалось признание каноничности соборных посланий. Многозначительным фактомъ въ этомъ отношеніи является полное отсутствіе *определенных* ссылокъ на нихъ во всей древнѣйшей христіанской письменности, почти до третьей четверти II вѣка, послѣ чего, наоборотъ, авторитетность ихъ быстро возрастаетъ. Однако и тутъ остается не мало загадочныхъ умолчаній и равнообразій въ призывахъ<sup>20)</sup>. Лишь у Оригена впервые определенно поименованы *некоторые* соборныя посланія, причемъ, однако, «общепризнанными» онъ называетъ лишь два изъ нихъ (1-е Петрово и 1-е Иоанново), а остальные—«оспариваемыми въкоторы-

тельствѣ о признаніи каноническаго авторитета за посланіями св. Павла,—въ Мураторіевомъ Фрагментѣ—видно, что посланія къ Тимофею, Титу и Филимону были «признаны священными» (sanctificatae sunt) какъ будто послѣ другихъ посланій, «ради расположения и любви къ апостолу, но и ради чести каловической церкви и порядка церковной дисциплины». *Fragn. Murat.* г. 59—63. *Das Muratorische Fragment*, hrsg. v. Lietzmann. Bonn, 1905, 8—9. Такому «освященію» (канонизаціи) новозавѣтныхъ посланій, надо думать, содѣйствовала борьба церкви съ одной стороны—противъ злоупотребленій гностическ. уст. преданіемъ объ ученіи апостоловъ, а съ другой—поддѣлки Павловыхъ посланій Маркіономъ и его последователями.

<sup>20)</sup> Въ списокъ Мураторіева канона включены только посланія Іуды, двѣ двѣ Іоанновы (с. 68—69). Приведъ ссылается во многихъ мѣстахъ на 1 Петр. и 1 и 2 Іоан., на Іак. (Прим. IV, 3, 4) и, впрочемъ, на 2 Петр. (с. 7, 23, 2 и 23, 4. *Zahn*, I, 316—318). Но упоминаетъ Приведъ о посланіи Іуды и о 3-мъ Іоанновомъ, о которомъ молчатъ и Климентъ Алекс.—У Тертуліана видимъ знаніе 1 Петр., 1 Іоан., Іуды и Іакова. Но живя въ Цана, I, 304—315, молчаніе Тертуліана. Кириллъ и даже поддѣльщикъ африканецъ о 2-мъ Посланіи Петра, при сравнительно частомъ упоминаніи о 1-мъ, есть достаточное доказательство незнакомства африканцевъ со 2-мъ. О различіи отношеній церквей къ посланіямъ Іуды и Іакова—тамъ-же: 319—325. Сирійская церковь сначала не знала соборныхъ посланій: сѣдовѣ ихъ не видно ни въ «Гомиліяхъ» Афрагата, ни въ томъ же «Ученіи Адама» (*The Doctrine of Adam* edited by Phillips, 1876, p. 46), которое перечисляетъ книги, предлагаемыя для чтенія въ церкви. Такъ называемый Синайскій (сирійскій) каталогъ (ок. 400 г.) не исключаетъ въ новозавѣтныхъ книги соборныхъ посланій; три изъ нихъ (Іакова, 1 Петра и 1 Іоанна) вошли въ составъ сирійской библии «Пешитты» (ок. 413 г.) (*Wright, A Short History of Syriac Literature*. London, 1894, 6), и лишь еще вѣдомъ вѣкомъ позже, въ 508 г., вступили вѣ остальные соборныя посланія въ передатворенный сирійскій Новый Заветъ, *Zahn*, I, 1, 373—5; *Leitpoldt*, I, 245.

ни»<sup>21)</sup>. Въ началѣ IV в. Евсевій къ «признаннымъ всеми божественнымъ писаніямъ», кромѣ Павловыхъ посланій, относитъ 1-е Петрово и 1-е Иоанново, остальные же соборныя—къ такимъ, «относительно которыхъ есть противорѣчія и которыя однако же многими припаты»<sup>22)</sup>. Возрастаніе убѣжденія въ каноничности послѣднихъ ясно изъ слѣдующихъ затѣмъ источниковъ<sup>23)</sup>; но только со времени Авансіа Великаго всѣ семь соборныхъ посланій получаютъ упроченное положеніе въ каноническомъ смыслѣ для большинства Церкви, и притомъ—съ устранишемъ нерѣдко до тѣхъ поръ приравнивавшихся къ нимъ, иныхъ писаній (посланія Варнавы, Климентова 1-го и Ученія 12 Апостоловъ<sup>24)</sup>).

Извѣстно далѣе, какъ неравномерно развивалось признание каноничности Посланія къ Евреямъ:—на Востокѣ сравнительно

<sup>20)</sup> У Евсевія, VI, 25; указанія Оригена на другія соборныя посланія сносоставлены у Лейтвольдта, I, 237.

<sup>21)</sup> Евсевій III, 25.

<sup>22)</sup> Въ т. н. «Монашескомъ Канонѣ» (359 г.; текстъ его у Цана, II, 1, 143—145) отсутствуютъ посланія Іакова и Іуды. Въ «Клармонтскомъ Канонѣ» (во второй половинѣ IV в.; текстъ—у Цана, 156—9)—уже всѣ семь соборныя посланія, но со включеніемъ въ «Священное Писаніе» также и Посланія Варнавы, «Пастыря» Крива, «Длинн. Писаніе» и «Откровенія Петра». О «дизаморфныхъ» противорѣчіяхъ и загадкахъ этого списка—*Zahn*, II, 1, 165—9.—У Кирилла Іерус. (348 г.) всѣ соборныя посланія включены въ обязательный для всѣхъ канонъ, уже безъ всякихъ оговорокъ (Отдѣлят. слова IV, 36). Въ 85 правилѣ «Правиль. апостольскихъ», рядомъ съ семью соборныя посланіями, сохранились еще два Климентовыхъ; въ новопечатномъ спискѣ собора Лаодицкаго послѣднихъ уже нѣтъ.

<sup>23)</sup> Очень важное значеніе имѣетъ списокъ Авансіа Вел. въ его 39 Выходномъ посланіи. О его редакціяхъ, исторіи и вѣдннн—*Zahn, Athanasius und der Bibelkanon*. Erlangen u. Leipzig, 1901. Вѣдннн это однако не должно быть преувеличено: не сразу стало богослужебное положеиіе отвергнутыми Авансіемъ неканоническими писаніями (такое, признаніе имъ къ *Bidache* въ Египтѣ, встрѣчаемъ удостоверяющимъ къ Служебникъ епископа Тмуасскаго Серапиона (друга Авансіа); *Wobbermin, Altchristl. liturgische Stücke aus der Kirche Aegyptens*. Leipzig, 1899, 87. 1-я ехаристическая молитва, г. 35 sq. S. 5 и p. 17 англ. переводъ *Bishop Serapion's Prayer-Book*. Salisbury, 1899; другой примѣръ, почти въ целое столѣтіе позднѣйшаго,—у *Zahn, Athanasius*, 26; не сразу отпали и сомнѣнія противъ некоторыхъ соборныхъ посланій, напр., противъ 2 Петра, о которомъ Дидимъ Александрийскій писалъ: «non est ignoscendum presentem epistolam esse falsam, quae, licet publicetur, non tamen in canone est.» *ibid.* 22.

рано<sup>84)</sup>, на Западе, наоборот—поздно<sup>85)</sup>, и, наконец, какими превратностями была полна история то признания, то отвержения каноничности Апокалипсиса Иоанна.

Из сопоставления всех этих фактов наглядно вытекает, насколько нетерпеливо, и, главное, насколько свободно, непринужденно, без всяких искусственных и неправдивых приемов, складывался в христианстве вселенски-церковный взгляд на состав и пределы повозвѣтнаго канона, въ полную противоположность воспѣшной и далеко не безаупрочной тактике буддйскаго міра по отношенію къ укрѣпленію авторитета своего священнаго писанія, во что бы то ни стало.

И однако, несмотря на столь широкую свободу древне-христианской мысли въ данномъ случаѣ,—какіе благоприятные для христианской церкви, сравнительно съ буддйскою общиною, результаты этого процесса! Не къ сяду рѣшенія и приговора канонъ бы то ни было вѣнчательныхъ линъ<sup>86)</sup>, ни какой бы то ни

<sup>84)</sup> У Климента Алекс. и, по сообщенію, уже у Инокентія Евсевія, VI, 14; у Оригена (Евсевій, IV, 25) съ многозначительною оговоркою: „если какая-либо церковь принимаетъ это посланіе за Павлово, то она достойна похвалы, потому что древніе мужи не безъ основанія передали его намъ какъ Павлово. Но кто именно написалъ Посланіе,—объ этомъ, по-истинѣ, знаетъ только Богъ“. Свѣтъ Евсевій однажды называетъ Посланіе (VI, 13) въ числѣ „спорныхъ писаній“, склонивъ, впрочемъ, явно къ благопріятному мнѣнію Климента Римскаго (III, 36). У болѣе позднихъ восточныхъ отцовъ сомнѣнія о каноничности Посланія къ Евр. исчезаютъ; возрѣваніи противъ него (вариантъ или „лишнихъ“?) Амфилохій Иконскій рѣшительно отклоняется (*Amib. ad Seleuc.*, г. 57—60, перепечатаны у Zahn *Gesch. d. Bibels*, II, 1, 219).

<sup>85)</sup> Известное уже Клименту Римскому, особенно часто и съ любовью на него ссылавшемуся (1 Кор. гл. 9, 10, 12, 16, 36, 40 и подтвержденію у Евсевія, III, 36), Иринею (V, 26), Инокентію, Тертуллиану, во имя ли Евпріана, оно не значило ни въ Мураторіевѣ, ни въ Мокленовѣ Канонѣ, ни въ Кларомонтскій Катилогѣ. Въ Африкѣ оно не вошло въ канонъ еще во второй половинѣ IV в., въ отиачіе отъ Италіи и другихъ западныхъ странъ, гдѣ авторитетъ его упрочился въ эту пору, благодаря Амвросію, Руфину и въ особенности Августину, а амѣль—рѣшеніемъ собора въ Гиппонскато (393 г.), карфагенскіяхъ (397 и 419 г. г.) и шимъ Никоев-т (405 г.).

<sup>86)</sup> Напримеръ, имп. Константина, повелѣваема „умножать и украшать списки боговдохновенныхъ писаній“ и поручившаго Евсевію приготовить 50 особенно изящныхъ экземпляровъ ихъ для пользования въ храмахъ и для поощренія къ наученію Библией, чему онъ подавалъ и самъ примѣръ. Евсевій, *Vita Constant.* III, 1; IV, 36; IV, 17.

было авторитетной инстанціей церковной власти, хотя бы даже и самихъ соборовъ<sup>87)</sup>, сложился новозавѣтный канонъ и, постепенно ослабляя и устраняя разногнѣнія, сталъ, наконецъ, общепризнаннымъ,—а въ силу непринужденно вырабатывавшагося и все возростающаго убѣжденія большинства церкви въ томъ, что такіа-то, а не выш., священныя книги составляютъ Священное Писаніе, боговдохновенное и изъ надежнѣйшихъ, благодатныхъ источниковъ провходящее. Не учителя церкви, не іерархи, не соборы канонизировали новозавѣтныя книги, а голосъ общецерковной совѣсти, то благоговѣнное «свидѣтельство души» христианской, которое создалось подъ впечатлѣніями благодатныхъ воздѣйствій на нее боговдохновеннаго Слова Божія при вниманіи ему въ богослужебныхъ перловныхъ собраніяхъ, при поученіи имъ въ школахъ для одлащиваемыхъ, при размышленіи надъ нимъ отдѣльныхъ вѣрующихъ въ часъ уединеннаго, молитвеннаго созерцанія этихъ, по слову Аванасія, «источниковъ спасенія, напоющихъ своими словесами жаждущихъ его», этихъ «благовѣстий ученія благочестія»<sup>88)</sup>. Учители, отцы церкви, поздне—соборы только подтверждали и закрѣпляли то, что уже ранѣе канонизировало церковное сознаніе, пеходившее изъ широкаго и долгаго духовнаго опыта, направляемаго древнѣйшимъ вселенскимъ преданіемъ<sup>89)</sup>.

Правда, Церковь никогда не имѣла опредѣленнаго историческаго документа, который удостоверялъ бы, кто именно и когда, въ точности внесъ эти писанія въ богослужебный кругъ, то-есть, сообщилъ имъ главный, по тогдашнимъ возрѣваніямъ, признакъ каноничности<sup>90)</sup>. И, однако, не смотря на это,

<sup>87)</sup> Первое соборное уклавіе на составъ канона было дано будто бы Лионскіимъ соборомъ, но именно этотъ списокъ отсутствуетъ во многихъ рукописяхъ и переводахъ, принявъ заединичныхъ, что создаетъ для многихъ исследователей серьезная сомнѣнія въ полнотѣ списка и предположеніе о его позднѣйшемъ и неправомерномъ включеніи въ дѣлнія собора. Westcott, *General Survey of the History of the Canon of the New Test.* 7 ed. 1896. 441 sqq. Списокъ 3-го Карфагенскаго собора выдается послѣднимъ не за самостоятельное или вновь составленныя, а лишь за полученныя „отъ нашихъ отцовъ для церковнаго чтенія“, вследствие чего епископамъ я слѣдуетъ утвердить его. Очевидно, и здѣсь—не рѣшеніе каноническаго собора, не предписаніе, а только закрѣпленіе предѣль, ранѣе признаннаго.

<sup>88)</sup> Аванасій Вел. Огрынокъ 39-го Праздничнаго посланія.

<sup>89)</sup> Ср. Bonwetsch. *Die Entstehung des N. Testaments*. Gutersloh, 1910. 36.

<sup>90)</sup> „Что не читается въ церкви, того не читай и наединѣ“. Кириллъ Іерус. 4 Огласит. слово, 36.

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

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

<sup>61)</sup> Такъ отзывали, ильшъ приведенно выше, латинскіе отцы: такъ отзывалъ Амвросій (I. c.); такъ же, раньше, — Климентъ, Иринеѣ, Тертулианъ, ссылались на «авторитетъ церквей, поддерживающихъ преданіе апостоловъ, ибо истина, по необходимости, должна предшествовать подлогу и проходить прямо отъ тѣхъ, къ которымъ она дальше передается». Tertul. Adv. Marc. IV, 5.

<sup>62)</sup> Этотъ выводъ Цана, Gesch. d. N. T. Canon 1, 1, 429 ff., на который съ несвойственною ему рвостію тона ссылались впадеи-Гарнакъ (Das Neue Testament um das Jahr 200, Freiburg i. B. 1889), отпарированное Цаномъ (Einige Bemerkungen über Ad. Harnack's Prüfung der Gesch. d. N. T. Canon 1889) — можетъ считаться въ настоящее время вполне упроченнымъ: см. Zahn, Grundriss der Gesch. d. N. T. Canon, 2 Aufl., Leipzig, 1904, 14 ff.; Leitpoldt, I. pass.; Jülicher, Einleitung in d. N. T. 6 Aufl., Tübingen, 1906, 43 ff.; Westcott, General Survey 344: «нѣтъ надобности возражать противъ свидѣтельствъ о каноничности четырехъ евангелій. Дривидъ, 13 Павловыхъ посланій, 1 посланія Іоаннова и 1-го отъ Петра; никто въ настоящее время не будетъ отрицать того, что они во времена Иринея занимали въ обществѣ христіанъ то же положеніе, какъ и въ настоящее время». Сходно — въ его же Bible in the Church, London, 1904, 133. Самъ Гарнакъ въ своихъ 24 послѣдствіяхъ, выведенныхъ изъ Мураторіева Фрагмента, признавалъ въ значительной степени то, на что раньше нападалъ (Zeitschrift für Kirchengeschichte III, 308 ff.

<sup>63)</sup> Jülicher, 451.

<sup>64)</sup> Westcott, Survey, 6.

комаго съ древне-христіанскою письменностью<sup>65)</sup>. Въ противоположность безчисленнымъ осмысламъ на нихъ или замѣстова-ніямъ изъ нихъ, слѣды пользованія евангеліями апокрифическими приходится отыскивать съ большимъ трудомъ и ничтожными результатами. Ихъ не преслѣдовали, не воспрещали, не изымали изъ обращенія, и все же — какіе ничтожные клочки сохранились отъ тѣхъ изъ нихъ, которыя, хотя сколько нибудь, пользовались церковнымъ значеніемъ!<sup>66)</sup> — ясный признакъ того, что они дѣйствительно оберегались въ несравнимо меньшей степени, нежели каноническія. Раннее христіанство знало нѣсколько апокрифическихъ евангелій, но Евангеліе Христа, благодатно, боговдохновенно воспроизводившее слова Его Самого, эта же древность знала только одно, — то, которое она обособила отъ всѣхъ иныхъ повѣствованій о Христѣ и объединила въ Четверо-евангеліи<sup>67)</sup>. Вполнѣ основательно думать, что уже съ первой четверти II вѣка четыре каноническихъ евангелія получили прочное, преобладающее значеніе<sup>68)</sup>. Ихъ разумѣть подъ словомъ «Евангеліе» уже Игнатій Богоносецъ, у котораго, кажется, впервые терминъ этотъ встрѣчается не только въ смыслѣ общаго благовѣстія о Христѣ, но и въ смыслѣ Священнаго Писанія о Немъ<sup>69)</sup>; ихъ же подразумѣваютъ подъ тѣмъ же обозначеніемъ Ученіе двѣнадцати апостоловъ<sup>70)</sup>, 2-е Климен-

<sup>65)</sup> Превосходное по точности сопоставленіе древнѣйшихъ свидѣтельствъ о каноническихъ евангеліяхъ — въ книгѣ проф. М. Д. Муротова, Э. Ренанъ и его Жизнь Иисуса<sup>66)</sup>, Спб. 1908, 345—419.

<sup>66)</sup> Въ Neutestamentliche Apokryphen Gelehrten остатки евангелія отъ Евреевъ, обнимающаго будто бы 2200 стиховъ, занимаютъ не много болѣе двухъ страницъ. Отъ евангелія отъ Египтянъ сохранилось всего 9 строчекъ! (S. 19—21 и 23).

<sup>67)</sup> Терминъ «Евангеліе» (какъ объединенныя евангелія) былъ, очевидно, общеупотребителенъ во времена Іустина<sup>68)</sup>, замѣчаетъ Engelhardt. Das Christenthum Justins des Martyrers. Erlangen, 1878, 336. Такъ — Иринеѣ, III, 11, 8: «столпы и утверженіе Церкви есть Евангеліе и Духъ истины»; такъ — Оригенъ, Contr. Cels. II, 76, etc.

<sup>68)</sup> Sandy, Inspiration, 6-th impression, London, 1906, 315.

<sup>69)</sup> Смирн., 7, въ огласиіи отъ Филада, 9, гдѣ «Евангеліе» понимается въ первомъ, общемъ смыслѣ. Ср. Zahn, Iustinus von Antiochien, Gotha, 1873, 430—436; несколько иначе — Lightfoot, The Apostolic Fathers, P. II, vol. II, 308, 2 ed. London, 1889.

<sup>70)</sup> Didache, VIII, 2 XI, XV, 3 и 4 — вездѣ «Евангеліе», а не евангелія; дважды — въ смыслѣ писаннаго евангелія; доканоническимъ можно считать воззваніе евангеліемъ отъ Марка и Луки и очень вѣроятнымъ — евангеліемъ отъ Іоанна. Ср. Harnack, Lehre der XII Apostel. Leipzig, 1884.

тово Послание, Иустинъ <sup>29)</sup> и Ермъ <sup>31)</sup> хотя еще безъ поименнаго указанія на евангелистовъ. Съ Принеемъ исчезаетъ и эта кажущаяся неясность. «Столь велика достовѣрность нашихъ евангелій», говоритъ Лионскій пастырь, «что самые еретники подаютъ имъ свидѣтельство и, исходя изъ нихъ, стараются подтвердить свое ученіе» <sup>32)</sup>. «Невозможно, чтобы евангелій было числомъ болѣе или менѣе, нежели сколько ихъ есть... Суетны и невѣжественны и, кромѣ того дерзки, всѣ... приписывающіе видовъ евангелія болѣе или менѣе указанныхъ; тѣ (четыре) евангелія одни—истинныя и достовѣрныя» <sup>33)</sup>. Климентъ Алекс. ясно отличаетъ «четыре намъ преданныхъ евангелія» отъ апокрифическаго, огинетскаго <sup>34)</sup>; а у Оригена читаемъ: «многіе пытались писать евангелія, но не всѣ были признаны: у Церкви—четыре евангелія; у ересей ихъ много... но только четыре одобрены, удостовѣрены и (лишь) изъ нихъ должно извлекать догматы» <sup>35)</sup>; «изъ преданія узналъ я о четырехъ евангеліяхъ, которыя одни только принимаются всею поднебесною церковью Божіею» <sup>36)</sup>. «Евангельскій Заветъ имѣетъ своими авторами апостоловъ и спутниковъ апостольскихъ, а не кого-либо иного», поясняетъ Тертуллианъ, и энергично ука-

69—81 и Каршеель. О новооткрытомъ памятникѣ „Ученіе 12 апостоловъ“. Москва, 1896, 71—77; о несомнѣтельности догадки относительно пользованія апокрифическими евангеліями—тамъ же.

<sup>29)</sup> Разгов. съ Триф., гл. 10 и 100. Ср. сказанное выше въ примѣчаніи 40-мъ и 41-мъ.—Nichol. The Four Gospels in the Earliest Church History, 1906, 108: „можно съ увѣренностью призвать, что „Воспоминанія“ (апостоловъ), о которыхъ говоритъ Иустинъ, было собраніемъ евангелій, тѣмъ же, какое послѣднее несомнѣнно было извѣстно Мураторіену фрагментисту, Татиану и Иринею; что въ него включено было евангеліе отъ Іоанна—въ высшей степени вѣроятно; что оно включало въ себя какое либо иное евангеліе, кромѣ нашихъ четырехъ,—чрезвычайно не вѣроятно“. Еще увѣреннѣе говоритъ Westcott Survey, 168, о томъ, что въ Иустинѣ нѣтъ никакихъ слѣдовъ пользованія евангеліями неканоническими. Engelhardt, Das Christenthum Justins, 341—352, приходитъ къ заключенію, что Иустинъ пользовался, вѣроятно, сводомъ (гармоніей) трехъ первыхъ евангелій, признавая, однако, и четвертое (352 и 358—359).

<sup>31)</sup> Taylor. Witness of Hermas to the Four Gospels, обратилъ впервые вниманіе на то, что прецедентъ Иринея аллегорическаго разсужденія о четверичности евангелій имѣетъ уже въ Видѣніи III, 13, 3 „Пастыря“.

<sup>32)</sup> Иринея. III, 11, 7.

<sup>33)</sup> Тамъ же, 8 и 9.

<sup>34)</sup> Stromat. III, 13, 66.

<sup>35)</sup> Въ столпѣ къ Лукѣ I, 1.

<sup>36)</sup> Евсевій. Ц. И. VI, 25.

ываетъ на признаніе всеми церквами «этого священнаго наследія апостоловъ» и на то, что оно дошло до насъ въ полной чистотѣ и непогрѣжденности <sup>37)</sup>.

Изъ всѣхъ этихъ свидѣтельствъ непрерываемо выясняется фактъ огромной важности, а именно: что даже и въ эту раннюю пору первоначальнымъ сводъ христіанскаго Священнаго Писанія, въ своей главнѣйшей части, есть только кодификація и легализація того, что уже было раньше признано преобладающимъ въ Церкви преданіемъ <sup>38)</sup>.

То же самое совершается и относительно Посланий и Дѣяній апостольскихъ. Сравнительно рѣдко до 150 года приводимыя въ ссылкахъ имѣніи опредѣленныхъ и точныхъ <sup>39)</sup>, они, всего нолувѣкомъ позднѣе, единодушно признаются за Священное Писаніе во всѣхъ церквахъ: такъ—въ Мураторіеномъ спискѣ, хотя отъ еще допускаетъ, что «число писаній апостольскихъ не достигло законченности во времени» <sup>40)</sup>; такъ—у говорящаго намъ за Римъ и Галлію Иринея, для котораго «изреченія апостоловъ—подлинное Писаніе», авторитетъ, поставленный уже рядомъ съ самимъ «ученіемъ Господа и съ

<sup>37)</sup> Adv. Mark. IV, 5.

<sup>38)</sup> Jülicher, Einleitung, 467.

<sup>39)</sup> До того же времени въ церковныхъ кругахъ нѣтъ достовѣрныхъ слѣдовъ пользованія и апокрифическими дѣяніями апостоловъ; если послѣднее произведеніе этого рода ставится не только довольно обильнымъ, но и очень популярнымъ (Lipsius, Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden. Braunschweig, 1883 ff. 4 Bände.—Henke, Neutestamentliche Apokryphen. Tübingen, 1904, 346 ff.), впрочемъ, гораздо болѣе въ кругу мірянъ, нежели въ ученобогословской средѣ (Leitpoldt, I, 264—265), и если нѣкоторыя изъ нихъ, какъ Дѣянія Павловы (Lipsius II, 1, 1—423. Henke, N. T. Apokr., 358 ff., гдѣ приведена и обширная библиографія предмета) и Дѣянія Павла и Фемлы (Lipsius II, 1, 424 ff.), оказались довольно извѣстными,—все же ни одному изъ этихъ апокрифовъ не удалось, хотя бы до нѣкоторой степени, приблизиться, по общезнѣстности и авторитету, къ каноническимъ Дѣяніямъ, занявшимъ прочное положеніе въ Новомъ Заветѣ уже раніе 200 года. Наоборотъ, влияние легендъ объ апостолахъ на искусство было очень замѣтно: объ этомъ см. интересную работу Weiss-Liebersdorfs, Christus und Apostelbilder. Einfluss der Apokryphen auf die ältesten Kunsttypen. Freiburg i. B. 1902.

<sup>40)</sup> Fragment. Murator., v. 79—80, разумея, быть можетъ, возможность открытія нѣкоторыхъ затерявшихся апостольскихъ посланій? Ср. касательно этого темнаго выраженія, Kubli, Das Murator. Fragment. Zurich, 1892, 101—102.

возвѣщеніями пророковъ»<sup>80</sup>); такъ, — въ Африкѣ, для Тертуліана, вполне опредѣленно признающаго «равенство боговдохновенности апостольской съ боговдохновенностью всего Писанія»<sup>81</sup>); такъ, — по отношенію къ Сиріи, у Серапіона Антиохійскаго, писавшаго около 200 года: «мы приедемъ апостоловъ какъ Христа: но то, что несправедливо посить на себѣ ихъ имя, мы, какъ опытные, отвергаемъ, зная, что этого не передано намъ»<sup>82</sup>); такъ, наконецъ, для церкви египетской, съ широкимъ вліяніемъ александрійской школы на весь Востокъ, — у Климента и Оригена. Если первый подъ терминомъ «Писаніе Господне» объединяетъ «Евангеліе и Апостола», въ силу «гармоніи закона, пророковъ и благодатнаго евангелія», какъ «исходящихъ въ одного и того же единого Бога и Господа всемогущаго»<sup>83</sup>), — то это показываетъ, что евангелія и посланія въ сознаніи Церкви уже сплелись въ одно стройное цѣлое, что первыя, не только по смыслу, но и по выраженію, по слову, стали всѣ вмѣстѣ однимъ «Евангеліемъ», а всѣ посланія апостольскія — однимъ «Апостоломъ», какъ два, однородныхъ по боговдохновенности, подраздѣленія уже прочно, въ главныхъ чертахъ, сложившагося Нового Завета, самое обозначеніе коего этимъ терминомъ одновременно появляется у Тертуліана<sup>84</sup>). Эту органическую цѣлность Священнаго Писанія, поскольку ее восприняло тогдашнее христіанское сознаніе, прояснено выразилъ Оригенъ, когда сказалъ: «такъ какъ Духъ — одинъ и тотъ же, и исходитъ отъ одного и того же Бога, то Онъ и свершилъ то же

<sup>80</sup>) Ирин. II, 35, 4. Прекрасное изложеніе взглядовъ Иринея на Священіе у Ziegler's Irenaeus, der Bischof von Lyon. Berlin, 1871, 94 ff. По вопросу о взаимоотношеніяхъ писанія и преданія у Иринея — Попомаревъ. Священное преданіе, какъ источникъ христіанскаго вѣдѣнія. Кіевъ, 1908, 23 и сл. и Филаретскій. Ученіе правосл. церкви о свщ. преданіи. Харьковъ, 1902, 147 и сл. Ср. Dufourcq. St. Irénée. 2 ed. Paris. 1904, 101 svv.

<sup>81</sup>) Tertul. De orat. 22. Ср. Bousch. Das Neue Testament Tertullianus aus dessen Schriften rekonstruiert. Leipzig, 1871, в краткій зачетъ у Turniel. Tertullien, 1905, 283 svv.

<sup>82</sup>) Eusebius. II. II. VI, 12.

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

<sup>84</sup>) Adv. Praxean, 15.

самое и въ евангеліяхъ, и въ писаніяхъ апостольскихъ» (такъ же, какъ и въ ветхозавѣтныхъ)<sup>85</sup>); «Слово Божіе, исконно бывшее у Бога, — не многословіе, не разнословіе! оно — единый Глаголъ, объемлющій многія вѣтвы, изъ коихъ каждая — часть Слова»<sup>86</sup>).

Таковы были во истину, благодатные плоды объединяющаго духовнаго опыта Церкви<sup>87</sup>) относительно первоисточниковъ признаваемой ею истины — Священнаго Писанія, неразлучаемаго со Священнымъ Преданіемъ, — плоды объединенія, возрастающаго непринужденно, на почвѣ широкой свободы, которую первохристіанство цѣнило и цѣнило, по которой оно, въ церковныхъ кругахъ, не злоупотребляло.

Какой полный контрастъ во всемъ этомъ, столь важномъ процессѣ между исторіей Церкви Христовой и исторіей Самги, церковной общины Готаме-Будды! Естественность роста авторитета Нового Завета, съ самаго начала столь богатаго внутреннимъ единствомъ, — вмѣсто искусственно создаваемой канонизаціи хаотическихъ частей Тринитати! искренности и правдивости въ свободномъ признаніи подлиннаго, древнѣйшаго, при возрастающей склонности лучше сказать предѣлы священнаго свода, нежели включить въ нихъ что-либо неправильное, либо неравноцѣнное остальному<sup>88</sup>) — вмѣсто буддійскаго закрѣпленія,

<sup>85</sup>) Оригенъ. О началѣхъ, IV, 16.

<sup>86</sup>) Philocalia Origenis, с. 5, отрывокъ изъ 3-го (утраченнаго) тома комментарія на еванг. Іоанна.

<sup>87</sup>) Превосходно говорить тотъ же Оригенъ (О началѣхъ, IV, 6) объ «испытаніи каждымъ на собственномъ умѣ и чувствіи дѣйствія божественнаго вдохновенія» при чтеніи Свящ. Писанія, соблюденіи въ то же время повелѣніе разумно изслѣдовать его (тамъ же, IV, 19).

<sup>88</sup>) Эта тенденція какъ нельзя болѣе ясно въ отношеніи къ неканоническимъ книгамъ, начиная съ конца II вѣка (исторія Посланій Климентовыхъ, Варнавы, «Пастыря»); примѣры: изображенія противъ книги Ерма, въ силу хронологическихъ соображеній, въ Мурасториевск. Канонѣ, въ силу нравственныхъ сомнѣній — у Тертуліана; отсутствіе апокрифовъ въ Моззавомск. Канонѣ и у Кирилла Іерусалимскаго и его предостереженія противъ «не всеми признаваемаго, сомнительнаго» (Отвѣст. слово IV, 33, 35, 36) совѣтъ Постановленій Апостольскихъ, VI, 16, «обращать вниманіе не на имена апостоловъ (на подложныхъ книгахъ), а на существо дѣла и на неизраженную мысль»; устраненіе Апокалипсиса въ послѣ-Евсевіеву пору почти или всѣхъ восточныхъ церквей и, наконецъ, противоѣдствіе Алабасіи «не самовольнымъ суженіемъ, а обоснованнымъ расширеніемъ канона апокрифами» (по вѣроному замѣчанію Цана: Athanasius u. d. Bibelkanon. 15) «въ чемъ всѣ церковныя партіи того времени и всѣ видные учителя были съ нами единомыслины».

путем официальных приговоров, разновременного, партийного, неподлинного, безсознательно приватного, или подложного, умышленно навязанного, и притом—с непрерывным стремлением все расширять канон, до тех пор, пока он не превратился в чудовищную по объему, в безпорядочно вострую по содержанию массу, лишённую и внешней, и внутренней гармонии!.. А с другой стороны, какой контраст и в результатах обоих процессов! успешность первого в достижении цели: объединение в понятия, значения и ценности Священного Писания в Церкви христианской; в мире же буддийском, наоборот, — умножение раскола, сект и школ на почве разногласий именно относительно состава писания! И, наконец, — последняя противоположность: суровый и все крѣпнувший в сею отрицательных заключений приговор ученой критической мысли над недостоверностью современной редакции буддийского священного канона и над удаленностью его от подлинных и первоначальных источников — с одной стороны; а с другой, после исчерпавших, кажется, всё добросовестные и всё неблагоприятные приемы, нападений той же ученой критики, — столь явно на наших глазах растущая, почти каждым новым открытием в области христианской письменности и археологии подтверждаемая уверенность в древности и подлинности новозавѣтных писаний и в достоверности и основательности свидетельствующего о них церковного предания! <sup>89)</sup>.

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

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

Первая, внѣшняя отличительная черта канона буддийскаго это—его громадные размѣры даже въ такъ называемомъ «южномъ» (палийскомъ) сводѣ священныхъ книгъ. Онъ, какъ извѣстно, носитъ названіе «Тройного Собранія», «Трипитаки» <sup>90)</sup>, сообразно съ тремя ея частями: 1) Винай-питакою <sup>91)</sup>, собра-

заннаго изданія), «открываютъ новую эру для объясненія евангелія отъ Іоанна», совершенно опровергая тѣ возраженія, которыя столько разъ выводились изъ несобственности, будто бы, идеальнаго содержанія 4-го евангелія миру Христа и окружавшей его, еврейской средѣ. «Мы знаемъ опытный», говоритъ Г. (I, с.), «что въ восточнѣйшемъ іудействѣ существовалъ кругъ мистиковъ, передававшихъ тотъ же религиозный опытъ и тѣ же идеи, которыя составляютъ основу Іоаннова богословія... Въ этихъ „Одахъ“ „Іоанновское“ является подготовленнымъ даже до частности; но оригинальная гениальность, съ которою Іоаннъ обработалъ, претворилъ и очистилъ совокупность всего этого, остается все же величайшею, а въ важныхъ пунктахъ у него налицо и могучій прогрессъ». Не вдаваясь въ критическое разсмотрѣніе, на нашъ взглядъ, несомнительныхъ заключеній изъ новаго памятника относительно значительной зависимости идей Іоанна отъ этой „подготовки“, существенно важнымъ, — не для обоснованія подлинной вѣры въ ученіе 4-го евангелія (ибо таковая выдѣлется, разучится, не въ эмпирическихъ данныхъ какихъ бы то ни было вновь открываемыхъ рукописей!), а для отрешенія ученаго скептицизма, — является фактъ убѣдительнаго, новаго, историческаго удостовѣренія 4-го евангелія, его „религиознаго и идеальнаго“ содержанія (111) и признанія его извѣстности составителямъ вновь обнаруженныхъ псалмовъ, а следовательно, — его наличности и усвоенія уже ранее сего года (110).

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

<sup>91)</sup> Винай состоитъ изъ 3 частей: 1) Сутта—Вибанги („Раздѣляющая“, т. е. „разбирающая въ подробности“, по порядку, терминъ за терминомъ, всё истомовленія относительно духовныхъ лицъ). Она расла-

нием правилъ для общины въ строгомъ смыслѣ, то есть, для монашескаго братства, 2) Сутта-питакою, налагающею учение, преимущественно въ пространствахъ рѣчахъ и краткихъ изреченiяхъ, приписываемыхъ Буддѣ <sup>28)</sup>, и 3) Абхидгамма-

дасей на Параликку (Pāḷiḷka) и Патимбю (Pāṭimbya), въ которыхъ входятъ Пратимокша (Патимокша, Pāṭimokkha), предполагаемый первоначальный монашеский уставъ, съ древними комментаріями къ нему, въ текстахъ концы, въ расчлененномъ, а не въ цѣлостномъ видѣ, и сохранилась дословно Патимокша. Къ Сутта-Вибгавгѣ присоединена Bhikkhuni-Vibhanga, сборникъ правилъ и обрядовъ для монахинь. — 2) Кхандаки (Khandhaka), состоящая изъ Магаватти и Чуллаватти и содержащая подробное описание правилъ принятія въ Сангу, церемоніаль разныхъ обрядовъ, дисциплинарныхъ, а также бытовыхъ, гигиеническихъ и медицинскихъ правилъ, богослужебные тексты и, попутно, историческія повѣствованія о Готамѣ въ первыхъ временахъ Общины. — 3) Паривара-пата (Pariyaya-Pāṭha), — позднѣйшее, не всеми школами (такъ было раньше указано) приемлемое добавленіе и резюме предыдущихъ книгъ, сопоставленіе объясненій къ Сутта-Вибгавгѣ. — Палийскій текстъ Винаи изданъ Ольденбергомъ, London, 1829—1883, въ 5 томахъ. Переводы Патимокши: Gegerley въ The Ceylon Friend, Vol. III, 1838; переизданы въ XIX в. Jour. of t. Asiat. Society, съ присоединеніемъ Beal'ena перевода съ китайскаго (1859); новый англ. переводъ Ристъ-Дэвидса и Ольденберга въ 1 т. Vinaya Texts Oxford, 1881; русскій, Минаева: Пратимокша—сутра. Спб. 1869 съ цѣлыми введеніемъ и добавленіями. Другіе, болѣе ранніе переводы указаны у Минаева, II—III и у Коерен. Lection des Vaidha. I, 332—333. — Магаватти и Чуллаватти переведены Ристъ-Дэвидсомъ и Ольденбергомъ въ I, II и III т. Vinaya Texts Oxford, 1881—5. — Переводъ Паривары пока нѣтъ.

<sup>28)</sup> Сутта-Питака состоитъ изъ 5 писакъ (собраній): 4 первыхъ—такъ издаваемые „Большія писакъ“, а именно: 1) Digha-nikāya, „Пространное Собраніе“ изъ 34 длинныхъ суттъ; 2) Majjhima-nikāya, „Среднее Собраніе“ изъ 152 суттъ, наиболѣе важныхъ и древнихъ; 3) Samyutta-nikāya, 2889 суттъ: собраніе подробныхъ описаній, происшествій, стоящихъ въ связи съ жизнью и дѣятельностью Будды и налагаемыхъ по известнымъ рубрикамъ (напр. рассказы объ искушеніи сгруппированы въ одинъ отдѣлъ Maga-Samyutta, и т. д.); 4) Anguttara-nikāya, „Наизыснанное“ или „Чередуемое Собраніе“, — очень обширный сборникъ краткихъ рѣчей Будды, повѣстей или его жизни и объясненій отдѣльныхъ стиховъ или положеній ученія; все это распределено на 11 отдѣловъ (книгъ, „панты“), причемъ въ основу классификаціи положено числовое начало въ содержаніи: такъ въ „Книгѣ единицъ“ (Ekaṅgā) обсуждаются объекты или темы единичнаго свойства, несоединенныя съ другими, имѣющіе въ самихъ себѣ обособленное значеніе; во 2-й „Книгѣ Пары“ (Dvā-ṅgā) — предметы парнаго свойства, въ 7-й (Sattaka-ṅgā) — седмичные и т. д. — Палийскій текстъ этихъ четырехъ писакъ изданъ трудами Pali Text Society (дальнѣйшія обозначенія — P. T. S.) въ 17 томахъ; Digha-N. — Ристъ-Дэвидсомъ и Карпентеромъ, London, 1858, 1903, 2 тома; дру-

питакою, собраніемъ философскихъ трактатовъ, обосновываю-

рое изданіе (палі съ сингалескимъ переводомъ) Samarasekera, Colombo, 2447—5 т. будд. эры (= 1904), 2 т. Buddhist Pali Texts, I, II; переводы Grimblot, Sept Suttas Pālie, tirées du Digha-N. Paris, 1876; Mahāparimibhāna-sutta и 6 другихъ—Р. Дэвидсомъ въ XI т. Sacr. Books of t. East (дальнѣйшія ссылки — S. B. E.) Oxford, 1900; русскій переводъ ихъ же (съ англійскаго) Герасимова: Буддистскія сутты, Москва, 1900; полный нѣмец. переводъ Дигга-питаки по Банкокскому изданію короля Сямского 1904 г. (со всеми повтореніями) началъ Нейманомъ: Die Reden des Gotamo Buddho aus der Längeren Sammlung Digha-nikāya, München, 1907. I Teil, первая 13 суттъ. Онъ же въ англ. переводѣ Ристъ-Дэвидса: Dialogues of the Buddha L. 1899. Part II. 1910—Маадхима-писакъ изданъ Трентлеромъ (Т. I, 1888) и Чаммерсомъ (Т. II, III, 1890, 1902) P. T. S.; другое изданіе (неоконченное) Colombo, 1895—1900, Поэмаи нѣмец. переводъ Нейманна: Die Reden des Gotamo Budda's aus der Mittleren Sammlung Majjhima-nikāya des Pali-Kanons. Leipzig, 1896—1903, 3 т. итальянскій переводъ его же и Ди-Лоренцо: I Discorsi di Gotamo Buddho del Majjhimanikāya. Bari, 1907. Vol. I (первая 50 рѣчей) — Самутта—Н. изданъ L. Föberus, P. T. S. 1884—1904, 5 т. Нѣкоторыя сутты переведены у Warren, Buddhism in translation, 4th issue, Cambridge, 1906, и у Neumann, Buddhistische Anthologie, Leiden, 1892.—Ангуттара—Н. изданъ Коррисомъ и Гарди, P. T. S., 1883—1900, 5 т.; другое изданіе начато Дэвидсомъ въ Коломбо, 1893—1901 (4 выд.). Нѣмец. переводъ Bhikkhu-Nānātikoka пока—только 1-я часть: Die Reden des Buddha aus der „Angerichteten Sammlung“ Anguttara-N. I u. II. Das Einer Buch (Eka-ṅgā) Leipzig, 2. au. (= 1908), Buddhist Verlag. Итальянскій переводъ у Warren и Neumann, opp. cit. — Цѣлое „Собраніе короткихъ рѣчей“, Khuddaka-nikāya, состоитъ изъ 15 отдѣловъ: 1) Khuddaka-pāṭha („Краткіе тексты“); текстъ съ англ. переводомъ Чайлдеса въ IV т. Jour. of t. R. Asiat. Soc. 1869; 2) Dhammapada („Стихи Писакъ“): 423 метрическихъ изреченія, приписываемыхъ Буддѣ; изданъ Фуссблехомъ въ Копенгагенѣ, 1855, съ латин. перев.; 2 изд. London, 1900; англ. переводы: Gray, Calcutta, 1851 и 1857; Beal'а (съ китайск. редакціей) 1878; М. Мюллера въ X т. S. B. E., 3 изданіе: 1870, 1884, 1898; французскій: Le Dh. par F. Hü P. 1878; нѣмецкіе: Schroeder's Worte der Wahrheit, Leipzig, 1892; Нейманна—Der Wahrheitspfad, 1893; Schultze, 2 Aufl. Leipzig, 1906; русскій, Герасимова, Москва, 1893: Путь къ истинѣ.—3) Удана („Плени восклицаній“): 76 краткихъ метрическихъ изреченій, произнесенныхъ будто бы Готамомъ въ волные минуты жизни, съ похвотельными введеніями къ предъ; изданъ P. T. S. Штутгалтѣ, 1855; англ. переводы Устронга: The Udāna or the Solemn Utterances of B. Lond. 1902. 4) Itivuttaka (буквально: „Такъ слышанное“): 112 короткихъ рѣчей, которыя всѣ начинаются оди-и-и той же формулой: „мать чья, во-истину, было именно Благословеннымъ, слышано Свѣдѣннымъ; такъ и слышанъ“; изданъ Вилднеромъ, P. T. S. L. 1890; англ. пер. Moore's Sayings of B. The Iti-Vuttaka, New-York, 1906. 5) Sutta-piṭāṭa (Книга Суттъ): 71 рассказъ, въ прозѣ и стихахъ, изъ жизни Б. и разговора его съ учениками и необращенными; изд. Фуссблехомъ, 1854 (1855); 2-й т. (Glossary) 1860. P. T. S. другое изданіе, палі, синга-

щих и разъясняющих систему буддийского учения<sup>90</sup>). О размерах всего этого свода священных писаний можно су-

дескным шрифтом, Colombo 1891; его же англ. пер. в X т. S. N. E. 1881), 2 изд. 1896. Нѣмец. пер. Пфунгста, 1889, и Неймана, 1900; русскій, Герасимова (ср. Фаусбеллева), М. 1890. 6) *Vimāna-Vatthu* (Небесныи обитатели: стихотворное описание обителей праведников, изд. Cooperatne, P. T. S., 1886. 7) *Peta-vatthu* (О безплотныхъ духахъ, кляющихся): 61 метрич. рассказъ ихъ о предѣлахъ существованія; изд. Миннеаполисъ, 1880, P. T. S. его же (неполный) переводъ въ *Вашенгахъ Восточ. Орд. Архив. Общ.* VI. 335 сл.; англійскія, Moor'a, *Tales of the Dead: the Peta-vatthu*, — готовятся къ изданію. 8) *Thera-gāthā* (Строфы иноковъ) въ 1270 строфахъ; изд. Ольсенбергомъ, 1883, P. T. S. 9) *Theri-gāthā* (Строфы инокинь) въ 522 строфахъ; изд. Пилелемъ, 1883, P. T. S.; вместе съ предыдущимъ сборникомъ переведены на нѣмецкій Нейманомъ, Berlin, 1899; англ. пер. Mrs. C. R. Hys Davids, *Psalms of the Early Buddhists. P. I. Psalms of the Sisters. L.* 1910. 10) *Jātaka* (*Jātaka*): 547 фантастическихъ сказокъ и басенъ изъ предѣловъ воплощеній Готамы; принадлежать къ древнѣйшимъ частямъ канона; предисланныя имя *Nidānakatha* содержатъ въ себѣ древнѣйшую биографію Готамы на палийск. языкѣ, а также жизнеописанія предшественниковъ будды. Изд. Фаусбеллемъ, 1877—1897, 7 т.; другое изд. (палийскій текстъ сингалезскимъ шрифтомъ), Colombo, 1892—1900 (не окончено); англ. переводы: Ниданакаты и 50 первыхъ джатакъ Р. Девендомъ, *Buddhist Birth-Stories or Jātaka-Tales. Vol. I. L.* 1886; полный, безъ Ниданакаты, Cowell, Chalmers и др. съ 1893 г. (не окончено); нѣмецкій—Dobner, *Jātaka. Leipzig*, 1907 ff. (14-я выпускъ, 1910, до № 434). 11) *Нидееса*, комментарий къ 2-ю части *Сутта-Ниданты*, приписываемый ученику Будды Сарипуттѣ. 12) *Патисамбхиды* (*Patissambhida*) о чудесахъ помысловъ способностяхъ архатовъ (святыхъ); готовятся къ изданію. 13) *Apadāna*, повѣсти объ архатахъ; готовятся къ изданію. 14) *Buddha-Vamsa*, жизнеописанія 34 будды, предшественниковъ Готамы; изд. Моррисомъ вмѣстѣ со слѣдующей книгой, 1882, P. T. S. 15) *Чаріа-питака* (*Sāciyā-Pitaka*), кратки, метрически переложенія нѣкоторыхъ джатакъ.

<sup>90</sup>) Составъ ее: 1) *Dhammasādhani* („Перечень свойствъ духа“), подробный анализъ психологическихъ основъ будд. философіи; изд. Э. Мюллеромъ, Lond. 1865; англ. переводъ Каролины Ризъ-Дэвидсъ: *A Buddhist Manual of Psychological Ethics. First Book of the Abhidhamma-Pitaka, Dhammasādhani*, Lond. 1900. 2) *Vibhanga*, содержанія сходнаго съ предыдущей книгой; изд. Кар. Ризъ-Дэвидсъ. 3) *Katha - Vatthū* (Разсмотрѣніе спорныхъ положеній); извлечения изданы Р. Дэвидсомъ въ *Jour. of t. R. Asiat. Soc.* 1892, затѣмъ—P. T. S. 4) *Puggala - Paññatti*, перечень индивидуальнѣйшихъ свойствъ, свойствъ характера; изд. Моррисомъ, Lond. 1883, P. T. S. нѣмецк. пер. Bhikkhu - Nidānatiloka: *Das Buch der Charaktere*, Breslau, 1910. 5) *Dhāta - Kathā*, о взаимноотношеніяхъ характеровъ; изд. Cooperatne, 1893. 6) *Yamaka* („Шары“), перечень кажущихся противорѣчій и противоположностей; не издана. 7) *Patthana* („Книга началъ“, происхожденій), о причинахъ нравственныхъ состояній; не издана.

дять по нѣкоторымъ примѣрамъ: палийскій текстъ четырехъ первыхъ отдѣловъ (никай) второй части канона (то есть, *Сутта-питака*) занялъ въ изданіи Pali-Text Society 17 томовъ; Нейманомъ переводъ первыхъ тринадцати рѣчей Дигха-никаи потребовалъ 319 страницъ in - 8<sup>o</sup> (314 палийскаго подлинника); его же переводъ «Средняго Собранія» суттъ въ трехъ томахъ—1729 страницъ большого формата; Куддаха-никайя, хотя и называется сборникомъ «малыхъ рѣчей», однако включаетъ въ одинъ отдѣлъ «Джатакы» около 550 повѣстей. Подсчетомъ результатовъ издательской дѣятельности Pali-Text Society къ 25-лѣтію существованія этого почтеннаго учрежденія<sup>91</sup>) (1907 г.) удостовѣрили, что всего пока издано ими 46 буддійскихъ памятниковъ въ 59 томахъ, составившихъ 17.000 страницъ въ 8<sup>o</sup>, и если въ томъ числѣ нѣкоторыя книги (значительно меньшая часть) приходится на долю не-каноническихъ писаній, то съ другой стороны надо помнить, что еще и по всѣмъ каноническимъ текстамъ (Абhidхаммы) изданы европейскими учеными. Что касается полного изданія Трипитаки, напечатаннаго по приказанію сіамскаго короля въ 1893 — 4 гг. въ Бангкокѣ, то оно заняло 39 томовъ большого in - 8<sup>o</sup><sup>92</sup>). Прибавимъ къ этой громадѣ 19 палийскихъ древнихъ комментариевъ къ священнымъ книгамъ, пользующихся у ориенталовъ значеніемъ, близкимъ къ каноническому, и несомнѣнно, очень важныхъ для правильнаго пониманія каноническихъ текстовъ<sup>93</sup>), — и намъ станетъ ясно, какое почти необоримое

<sup>91</sup>) Исторія ознаменованія съ палийскими текстами и изданій пѣт издана Ризъ-Дэвидсомъ (главнымъ дѣятелемъ въ этой области) въ его „Американскихъ чтеніяхъ“: *Buddhism, his history and literature*. 3 ed. 1900, 46—86; тамъ же списки изданнаго и еще неизданнаго; ср. его же введенье къ *The Questions of King Melinda*. Oxford. 1890, 1 p. XXX—VII.

<sup>92</sup>) (*Tripitaka*) *Phra-Vinai. Phra-Sot, Phra-Baramat. (Bangkok) Ratnakosin* (ар. кат. 112 (1893—4). *Vinaya* занимаетъ 8 томовъ, сутты 20, а Абhidхаммы 11.

<sup>93</sup>) Вотъ списокъ палийскихъ комментариевъ (*Atthakathās*) къ разнымъ книгамъ Трипитаки: 1. *Samādā - Passalika* — къ *Дигха* — Н. 2. *Kāṅkhā - Vitācīni* къ *Палимоккх.* 3. *Sumaṅgala - Vilācīni* — къ *Дигха* — Н. 4. *Parāraṇa - Sūdanī* къ *Мадджимъ* — Н. 5. *Sāraṭṭha - Prakācīni* къ *Самутта* — Н. 6. *Manarothū - Pūraṇī* къ *Ангуттаръ* — Н. 7. *Paramattha - Jotika* къ *Кху-дакка* — нѣтъ и *Сутта-питака*. 8. *Dhammapāda - Atthakathā* къ *Дхаммапалл.* 9. *Paramattha - Dīpaṇī* къ *Уддв.* *Виѣяна* — *vattu*, *Петавату* и къ *Тера* — и *Тера-гатамъ*. 10. *Abhidhammattha - Dīpaṇī* къ *Итануттаръ*. 11. *Jātaka - Atthakathā* къ *Джатак.* 12. *Saddhamma - Prakācīni* къ *Нидееса*. 13. *Saddhamma - Prakācīni* къ *Patissambhida* — *Mugga*. 14. *Vimuddhajāna* —



море многословія представляють изъ себя палийскій канонъ. Несмотря на старанія Ристъ-Давидса значительно уменьшить, путемъ очень сомнительныхъ вычислений, объемъ его <sup>95)</sup>, слишкомъ запугивающийъ исследователей и читателей, онъ, даже и въ такомъ пониженномъ размѣрѣ, оказался бы въ нѣсколько разъ больше всей Библии.

Но все это—срокная величина въ сравненіи съ объемомъ гигантскаго свода священныя писанія сѣверной системы, Магайяны. Тибетъ не даромъ прозванъ Кенненомъ «книжною странною, какъ Китай и Германія» <sup>96)</sup>; свой ламайскій сводъ священныя писанія онъ объединяетъ въ двухъ колоссальныхъ сборникахъ, Канджурѣ и Танджурѣ, изъ которыхъ второй, однако, не имѣетъ полнаго каноническаго значенія, несмотря на высокую степень авторитетности. Канджуръ <sup>97)</sup>, («Пере-

Vilâsini въ Амалантѣ. 15. Madurathâ—Vilâsini въ Буддвалманѣ. 16. Sa-giâ Pitaka Atthakathâ въ Чаринѣ—пятактѣ. 17. Atthâ—Sidhi въ Драгма-санганѣ. 18. Samohâ—Vinodan въ Видвантѣ. 19. Pansa—Pâkâgana—Mâ-hakathâ въ Ката-патту, въ Путтала Паницотти, Дату-катѣ, Яжастѣ и Паттантѣ.

<sup>95)</sup> Въ *Encyclop. Buddhism* (21 thousand) 1907, 20—21 (ср. его же *Introduction to the Questions of King Melinda*, 1, p. XXXVII и *American Lectures on Buddhism*, 1907, 3 ed. p. 51—52) онъ предполагаетъ, будто весь палийскій канонъ, если бы онъ былъ напечатанъ по англійски, продолжалъ бы размѣромъ англійскія тексты Библии не болѣе, чѣмъ вчетверо; вѣрность этого вычисленія бросается въ глаза при сопоставленіи съ вышеприведеннымъ количествомъ томовъ въ изданіяхъ буддійскихъ текстовъ (Pali Text Society) и въ переводахъ съ нихъ.

<sup>96)</sup> Коеррен, II, 217.

<sup>97)</sup> Вотъ его содержаніе въ главныхъ дѣленіяхъ: 1) Дунья, состоящая изъ 7 произведеній въ 15 томахъ, изъ коихъ главный—второй, содержащій «Сутру Освобожденія». 2) Шеръ-шивъ (Scher-tschin), сокращенное отъ *Sehe-gartchéi-phalvattselün-ra*, «Достигши (вроникши) по ту сторону высшей мудрости» по санскритски *Prâdeshinâ-râgâniâ*: 36 произведеній метафизическаго содержанія въ 21 томѣ, главное изъ нихъ Бумъ—въ «Стольничное», называемое также *Jinç-Masery*, въ 100,000 шлокъ (стиховъ). 3) Phal-tschin (санск. *Buddhâvata Sanghâ*), «Совѣтъ Будды», «Братство Будды» ученія о буддистахъ, ихъ именахъ, свойствахъ, позваніяхъ, и пр., въ 6 томахъ. 4) *Kontzeç* (санск. *Batnakûta*) «Нагроможденіе драгоцѣнностей», въ 6 т. 5) До или Доде, собраніе суттъ въ 36 т. 6) *Xjangle* (санск. *Nirvâna*), *Nirvana*, 2 т. 7) *Dschin* (санск. *Taitris, Taitry*, «Корни»)—завидательныя формулы, волшебныя проречія и т. п. 22 тома. Коеррен, II, 278—280. Waddell, *Buddhism of Tibet*, London, 1895, 158 sqq. О тибетск. книгахъ—Сима въ *Asiatic Researches*, Calcutta, 1836, Vol. XX, P. 1. Переводъ его *Analyse du Kandjour et du Tandjour indiens*, L. Feérômъ во II т. *Annales du Musée Guimet*

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

P. 1881. Полный систематическій указатель съ заглавіями всѣхъ 1083 трактатовъ Канджура данъ Schilling von Canstatt: изданъ Сиб. Академіей Наукъ въ 1845 г.

<sup>98)</sup> Коеррен, II, 278—9. Hackmann, 177—9 и Waddell, 157—8. Тѣмъ же канона такова, что для перевозки его требуется около дюжины тибетскихъ быковъ (яковъ).—Канджуръ переведенъ съ санскритскихъ подлинниковъ главнымъ образомъ въ VIII и IX вв. по Р. X., закончился же переводъ позже (въ XIII в.). Размѣры отдельныхъ произведеній очень различны, отъ нѣсколькихъ листовъ до цѣлыхъ 12 томовъ. Печатныя изданія начались издавна, такъ какъ книгопечатаніе было извѣстно въ Китай и Тибетъ по крайней мѣрѣ двумя вѣками раньше, нежели въ Европѣ (драгоценный матеріалъ въ этомъ отношеніи данъ за недавнее время экспедиціи въ Китай и въ особенности послѣдніи блестящія открытія полков. Козлова въ Хара—Хотоу, изданія эти многочисленны, что не мѣшаетъ до сихъ поръ пользоваться и рукописными экземплярами, изготовленными и воишь изъ ламайскихъ монастырей. Въ полномъ составѣ Канджуръ былъ напечатанъ, кажется, лишь дѣтъ дѣбети тому издавъ. Waddell, 157.

<sup>99)</sup> Первый отдѣлъ, г *Gjud* («Заключеніе») состоитъ изъ 2640 произведеній въ 88 томахъ; второй и До (Сутты и афоризмы) содержитъ трактаты по богословію, философіи, этикѣ, логикѣ, грамматикѣ, риторикѣ, поэзіи, медицинѣ, алхиміи, металлургіи; здѣсь же переводы изъ Махабхараты и другихъ произведеній индусской словесности, переводъ санскритскаго словаря Амаракини и т. д.; всего 137 томовъ. Наоборотъ, основныя сутты Гинайяны отсутствуютъ какъ въ Канджурѣ, такъ и въ Танджурѣ. Коеррен, II, 281. Много цѣннаго о тибетской литературѣ по первоисточникамъ у Васильева Т. I.

<sup>100)</sup> Очеркъ исторіи ознакомленія съ ними—Beal, *Buddhism in China*, London, 1884, 10 sqq. О пещальскихъ священныя книгахъ см. Hodgson, *Essays on the Languages, Literature and Religion of Nepal and Tibet*, London, 1874. Burnouf, *Introduction à l'histoire du buddhisme indien*, 2 ed. P. 1876, 2 Mémoire, 29 ff.; въ качествѣ вспомогательнаго матеріала (по тибетскимъ источникамъ) указанное выше труды Сома и, наконецъ, *Bijendralâla Mitra. The Sanscrit Buddhist Literature of Nepal*, Calcutta, 1882. Ср. Миньель, *Очерки Цейлона и Индіи*, СПб. 1878, I, 231—284. Нѣсколько томовъ издававшихся ранѣе пещальскихъ и тибет-

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

скихъ текстовъ изъ богатѣйшаго собранія буддйскихъ памятниковъ въ СПБ. Имѣ. Академіи Наукъ опубликованы въ организованной и руководимой академикомъ С. Ф. Ольденбургомъ Bibliotheca Buddhica—Собраніе Годгсона въ 84 произведеніяхъ, содержащихъ въ себѣ, кажется, всѣ важнѣйшія религіозныя книги Непала, уцѣлѣвшія до нашихъ временъ; равнѣе ихъ могло быть значительнѣе больше; одна изъ книгъ Abhidharma kôsa vyākhyā, говоритъ по этому поводу: „всѣхъ текстовъ закона, вышедшихъ изъ устъ Благословеннаго было 84000; сводъ закона состоитъ изъ книгъ каноническихъ (авторитетныхъ); онѣ, по отъѣзду въ которыхъ, въ числѣ 6000; что касается 84000 текстовъ закона, то они утрачены; единственный уцѣлѣвшій текстъ есть этотъ сводъ сводъ въ 6000 книгъ, вѣдомый Dharmā — skandha“. Вирюуф. 30. Въ этихъ шифрахъ, конечно, не малая доля восточной страсти къ преувеличенію; однако и сохранившееся собраніе книгъ очень внушительно по объему. Если въ немъ сравнительно слабо представлены отдѣлы Винаи, зато пышно разработана Абхидгарма—питака. Главныя произведенія въ ней тѣ „Девять Дгармъ“, которыми сѣверный буддизмъ воздвигъ божественныя почести: 1) Ashtasahasrikā Prajñāpāramitā; 2) Gāndhā — vyākhyā; 3) Dvādaśādhīcaryā; 4) Samādhi — rāja; 5) Lankāvatāra; 6) Saddharma — puṇḍarīkā; 7) Tathāgata — guhya; 8) Lalitā — vīstara; 9) Suvāra — prabhāsa. Первое изъ этихъ произведеній налагаетъ метафизическое учение сѣвернаго буддизма; послѣднее—его эзотерическую доктрину; остальные—подробныя разъясненія общедоступнаго учения и дисциплины, путемъ примѣровъ, пообъясненій и догматическаго наставленія. Наибольше важную часть надо считать Праджня—парамиту („Сокровище Мудрости“); въ непальскомъ собраніи священныя книги она представлена тремя редакціями: въ 1-й—100.000 шлокъ (мелкихъ дѣзевій, стиховъ), во 2-ой—25,000, въ 3-ей—6000; Вирюуф. 300 ss. (Васильевъ, I, 145, указываетъ, кромѣ того, на списки въ 18,000, въ 10,000 и въ 700 шлокъ, и даже всего въ нѣсколько листовъ; о главномъ метафизическомъ содержаніи этой книги — у него же, 147 и сл.); особая книга, Vadja — tchédika, содержитъ такъ святое изложеніе Пр.—парамиты.—Изъ остальныхъ произведеній, носившихъ форму т. наз. „распространенныхъ суттъ“ (Vāyūya), особенно важныя и наиболее содержательныя и интересныя „Лотосъ Добраго Закона“ (Saddharma — puṇḍarīkā (названа Keri'omъ и Bunyū Nanjio въ Bibliotheca buddhica), эта, по выраженію Керна (Introduction to the translation of Sad.—Pund. въ S. B. E. Vol. XXI, Oxford, 1884, p. XXIX), „книжечка сѣверно-буддйской ортодоксіи“, „возникшій изъ всѣхъ суттъ, наложеніяхъ Будды, драгоцѣнный вѣнокъ всѣхъ суттъ“, по мнѣнію послѣдователей Магьяны. Англ. переводъ ея—вышеуказанный, Керн; французскій—Вьрвюфа. Далѣе Самдхи-раджъ—въ разныхъ родахъ созерцанія; Дасабгумисавра—наложеніе 10 ступеней совершенствованія, ведущихъ къ достиженію состоянія будды; Сангаватара—законъ данный, будто-бы на Цейлонѣ (Ланкѣ), книга весьма авторитетная; Лалитавистара—облеченная, легендарная, не

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

доведенное до конца жизнеописаніе Будды (библиографія—ниже, въ слѣдующей главѣ).—Особый отдѣлъ въ непальскомъ сводѣ писаній, какъ и въ тибетскомъ, составляютъ таитры, произведенія значительной полноты, когда, въ сѣверномъ буддизмѣ, въ первоначальныхъ преданіяхъ, идущихъ отъ Готамы и ранней общины его послѣдователей и къ развѣтлившей затѣмъ метафизической системѣ присоединялись сначала—неопредѣленный монотеизмъ, а затѣмъ—сложный культъ разныхъ боговъ, божинъ и полубоговъ, вырождавшійся въ грубыя суевѣрія и въ магическія ритуалы, формулы и наставленія въ концѣ и дасть, въ тибетскомъ и китайскомъ сводѣ, многочисленныя мелкія заклинанія („дэ-раны“) (они собраны въ 1 т. Канджур, а въ Китаѣ издааны, для удобства разноплеменнаго населенія, въ 4 томкахъ, по призыву правительства, Васильевъ, I, 177—182) таитры, свойственныя какъ непальскому своду (Вирюуф. 465 ss), такъ и китайскому и тибетскому, гдѣ онѣ особенно многочисленны, такъ какъ занимаютъ почти половину Таиджур (около 90 томовъ). Васильевъ, I, 184 и сл., 187 и сл.

<sup>101)</sup> Ecal Buddhism in China. Lond. 1884, 18—28. Ср. ере же: Catalogue of the Buddhist Tripitaka as known in China and Japan, 1874 и Buddhist Literature in China. Lond. 1882.

<sup>102)</sup> Bunyū Nanjio. Catalogue of the Chinese Translations of the Buddhist Tripitaka. Oxford, 1883; и указатель къ этому труду Denison Ross's Alphabetical List of the Titles of Works in the Chinese Buddhist Tripitaka, etc. Calcutta, 1910, гдѣ, на стр. LXXIII, находится № 1660.

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

что некоторые из китайско-буддийских священных книг превосходят размерами даже сходных с ними тибетских колоссом: так Та-пох-ие-пингь (китайская редакция Мага-праджня—парамиты) в 120 томах, по мнению Эдкинса, есть впрочем, самое объемистое отдельное сочинение, вообще где либо и когда-либо писанное; она в 80 раз больше Нового Завета<sup>104)</sup>, тогда как все буддийские священные книги Китая, переведенные с санскрита (а это равняется трем четвертям всего канона), с присоединенными к своду другими произведениями, превосходят объем Нового Завета, напечатанного китайскими же письменами, в 700 раз<sup>105)</sup>. Прибавим к указанному не включенную в сравнение последнюю четверть свода, в виде комментариев и иных индусских добавлений (ихъ 97) и таковых же китайских (ихъ 190) и, наконец, несколько сотен утраченных книг и мы получим понятие о томъ, какую колоссальную, ни для какого религиозного или ученого усердия непреодолимую громаду представляет изъ себя китайский канон буддийских священных писаний<sup>106)</sup>.

<sup>104)</sup> Edkins, Chinese Buddhism, 2 ed. Lond. 1893, 275.      <sup>105)</sup> Тамъ же.

<sup>106)</sup> Тройное дѣление на Сутры (King), Винаю (Lü) и Абхидхарму (Lun) сохранено и въ китайскомъ сводѣ. Сопаденіе его содержания съ южно-буддийскими писаніями въ существенномъ и древнѣйшемъ, по мнѣнію Вилля (Chinese Buddhism, 22 sqq.) и Эдкинса (Chinese Buddhism 277),—вообще; но первоначальное здѣсь увеличено огромнымъ количествомъ писаній Магадьяны. Главными авторами ихъ были: Ашвагоша (по-кинъ; Ма—шанг), 12-й патриархъ буддизма, написавшій Ки-суи-дуй (Пробужденіе истины въ Магадьянѣ) ср. выше, гл. 3, примѣч. 16); Нагарджуна (Луангъ—шу), 14-й патриархъ, авторъ самыхъ важныхъ твореній Магадьяны: Vibhas-ha-lun, Ching-lun, Tacht-ta-lun, Prajna—feng-lun, Shi-er-shen-lun, Hwa-yeu-king (книга наиболее уважаемая въ Китаѣ изъ всѣхъ буддийскихъ) и многихъ другихъ; Васубанда или Тян—тангъ, написавшій будто бы болѣе сотни сочиненій; его братъ Асенгъ (Wucho); о его трудахъ, см. выше, гл. 3, примѣч. 16; Дгарманара или Гу—фа, составившій Ch'ang-wei-shi-lun, Майтрея; Дова; Шенг—тэнъ и, быть можетъ, еще одинъ или два автора. — Древнѣйшія произведенія содержатъ монашескія правила, нравственный кодексъ, указанія для аскетической жизни, ученіе о перевоплощеніи и нирванѣ, — все—перевѣщенное съ фантастическими разсужденіями или разсказами о географіи, астрономіи и о сверхъестественныхъ существахъ. — Позднѣйшія произведенія посвящены метафизикѣ и космогоническимъ вопросамъ, которыми такъ мало интересовался южный буддизмъ, по примѣру и предписанію своего основателя. — Отдѣлъ сутры (King) распадается на ихъ тиндьявскія и магадьянскія собранія; первыхъ было первоначально въ китайскомъ сводѣ 228 сочиненій, по-

надо ли пояснять, къ какому важному сдѣланнымъ для религіознаго устройенія отдельныхъ лицъ и для первоначальной организаціи ведетъ такой объемъ священнаго писанія? Уже по одному этому ишшему свойству оно становится недоступ-

нымъ добавлено еще 300; вторыхъ—530, распределенныхъ на слѣдующія главныя группы: 1) Праджня, 19 произведеній съ вышеупомянутой ко-поселельною Мага-праджня-парамитою во главѣ; 2) отдѣлъ Рао—тай—дегенды о западномъ и о восточномъ буддизмѣ Амтибѣ и Амобѣ; 3) отдѣлъ Та—тай или Великое Собраніе; 4) отдѣлъ Нва—уенъ съ книгой подъ этимъ заглавіемъ во главѣ; 5) сочиненія о нирванѣ и нѣсколько другихъ, менѣе важныхъ, отдѣловъ. — Въ Винайѣ, наоборотъ, количество тиндьявскихъ книгъ превышаетъ магадьянскія; первыхъ 59, вторыхъ—25. — Тиндьявская часть китайской Абхидхармы объемлетъ 37 произведе-ній, а магадьянская 93. — Вѣдь за этимъ огромнымъ, основанымъ идромъ какою издтъ 97 сочиненій „западныхъ“ (индусскихъ) авторомъ, полу-зубидшихъ не перестепенывать, но все же вышнимъ авторитетомъ, а въ концѣ свода—100 трудовъ уже китайскихъ авторовъ: комментарии, биографіи, энциклопедическіе обзоры, описанія ислемичества въ буддийскія страны. 40 изъ этихъ добавленій включены въ сводъ сравнительно въ недавнее время (въ XVII в.), при династии Мингъ, по императорскому повелѣнію. Наконецъ, нѣсколько сотенъ священныхъ книгъ было утрачено. (Предъидущій обзоръ главнѣйшихъ образомъ,—по Edkins Chinese Buddhism, 278—281; подробности у Виллю Націо). Изъ сутры наиболее популярны и вѣстельны въ Китаѣ „Логусъ Доброка Закона“ и „42-членная Сутра“, переведенная съ, повидному, утраченнаго санскритскаго оригинала; это небольшое, но очень цѣнное этическое трактатъ, къ которому китайская педагогичная ученость умудрилась, лѣтъ двести тому назадъ, въ лицѣ Сю—фа, написать комментарий въ шти томахъ томахъ. Это, по преданію, первая буддийская книга, принесенная изъ Индіи въ Китай и первая же переведенная на китайскій языкъ (въ 65 г. по Р. Х); отсюда ей прозваніе: „основная книга“; это и повидно какъ бы катехизисъ для китайскихъ буддистовъ. Отсутствіе ея въ китайскомъ канонѣ, въ конгахъ моральскихъ и тибетскихъ (переводы на тибетскій и маньчжурскій языки слаланы съ китайскаго, на монгольскій—съ тибетскаго)—заставляютъ Л. Флора предполагать, что эта сутра была составлена хотя и по-санскриту, но специально для Китая, а быть можетъ, даже и въ Китаѣ: Le Sutra en 42 articles trad. du tibetan par L. Féer. P. 1878. Introduction, p. XX vs; кроме этого перевода и двухъ болѣе старыхъ, французскихъ же, De Guignes'a (1776) и Нус и Gabet (1848 въ Journal Asiatique) есть англійскій Bed'a (съ китайской редакціи) въ Journal of the Asiat. Soc. 1862 г. и въ его же A Catena of Buddhist Scriptures. Lond. 1871, и нѣмецкія (съ тибетской версіи) Шюфнера въ Bulletin hist. et philol. de l'Acad. d. Sc. de St. Petersburg. 1852. T. IX. — Очень обильнымъ былъ въ китайскомъ сводѣ, да и теперь еще обильнѣе, отдѣлъ жизнеописаній Будды, легендарныхъ, конечно, по полныхъ издумчivosti и, пердню, высшихъ поэтическихъ красотъ; объ этихъ книжкахъ—ниже, въ главѣ 5-й.

нимъ для большинства правотѣрныхъ: недоступно оно по величинѣ свода священныя книгъ, требующаго для своей установки въ буддйскихъ монастыряхъ общиновенно отъ 5 до 10 огромныхъ шкафовъ, а часто и цѣлаго особаго библиотечнаго зданія (сиди-тзанг-доу — «зданіе Трехъ сокровищъ»), превращающагося какъ бы въ особый храмъ <sup>1005)</sup>; недоступно оно и по высокой стоимости такого огромнаго количества книгъ, <sup>1006)</sup>, изданіе коихъ поэтому совершается обыкновенно за счетъ правительства, и въ видѣ подарка императора китайскаго, разсылается по главнымъ монастырямъ <sup>1007)</sup>, тогда какъ мѣнѣе шибетныя и бѣдныя обители лишены возможности имѣть у себя полный канонъ и вынуждены ограничиваться только богослужебными книгами, требниками да молитвенниками <sup>1008)</sup>. Но даже и тамъ, гдѣ есть подъ руками сводъ священнаго писанія, какъ изучать его, какъ освоиться съ этою громадою мірянину, или мурьяному, неученому шюку? Какая возможность сдѣлать изъ нѣкоторыхъ, даже важнѣйшихъ частей, при ихъ длинѣ, настоятельную, напутственную книгу для ежедневнаго, общедоступнаго пользованія? Насколько, по замѣчанію Кептона <sup>1009)</sup>, свойства канона благоприятны для развитія привилегированнаго сословія духовныхъ шчѣтчиковъ и толковниковъ, настолько же они губительны для непосредственнаго познанія отдѣльныхъ вѣрующихъ предполагаемыхъ первоисточникомъ буддйскаго ученія о спасеніи. И это препятствіе тѣмъ трагичнѣе, что буддизмъ основываетъ возможность спасенія прежде

<sup>1005)</sup> Hackmann. Der Buddhismus in China, Korea und Japan. Tübingen, 1906, 25—56. Edkins. Chinese Buddhism. ed., 274.

<sup>1006)</sup> Подѣлка тому, какъ въиземплари Канджуръ въ Пекинѣ стоили болѣе тысячи талеровъ; изданіе императора Шан-луанга—4.300 талеровъ; Васильевъ заплатилъ за Тянджуръ 700 рублей; бурята отдавали за Канджуръ по 7.000 быковъ, а подѣлке за полный канонъ 12.000 рублей. Коеррен II, 282. Иземплари Трипитаки въ владѣніи сиамскаго короля были впервые предложены на продажу въ Европѣ (антикваріатамъ путемъ) въ 1905 г. за 1.000 марокъ (Katalog 287 Gt. Harrgossowitz въ Leipzig).

<sup>1007)</sup> Hackmann. I. c. Edkins. I. c.

<sup>1008)</sup> Подсѣвъвъ. Очерки быта буддйск. монастырей и будд. духовенства въ Монголіи. СИБ. 1887, 102 въ Запискахъ Имп. Рус. Геогр. Общ. по отд. Статогр. Т. XVI.

<sup>1009)</sup> Коеррен II, с. Книги чрезвычайно уважаются; разсѣяться съ ними не рѣшаются; но пользуются ими даже духовныя лица рѣдко. Edkins. I. c. О поклоненіи священнымъ книгамъ въ ламаскѣ—Waddell. Buddhism of Tibet, 135—6, и даже у юншихъ буддистовъ—Hardy. Eastern Monachism, 192.

всего не на поведеніи, не на святости, а на исполнѣнн и безошибочномъ знаніи, безъ котораго будто бы невозможно и праведности! Теперь сравните эту неуклюжую громаду съ Библией и, въ особенности, съ советомъ милою по объему книгою, съ Новымъ Заветомъ! Какая въ немъ скромность во внѣшности, какое величіе, какая необъятная ширь и глубина во внутреннемъ содержаніи! По-истинѣ, классическая сжатость и прямо чудесная бжкость простѣйшей, естественной формы выраженія вѣчныхъ, непечерняемыхъ истинъ! Сопоставьте, для примѣра, столь ядучивые въ своей краткости, стихи псалма покающаго: «всесожденія не благоволиши: жертва Богу духъ сокрушенъ; сердце сокрушено и смиренію Богъ не уничижитъ», или еще болѣе сжатую глубину евангельскаго повторенія пророческаго слова: «милости хошу, а не жертвы!»—составьте это «многое въ маломъ» съ одурманяющею, тяжелою поступью на двадцати страницахъ разнѣющагося разсужденія Готамы на ту же тему, съ характерно-буддйскимъ заключеніемъ: «всѣкла жизнь, закончена святость, свершенно дѣло, міръ болѣе не существуетъ!» <sup>1010)</sup>—и сразу станетъ ясно огромная разница между внѣшней, количественною стороною евангелія Христова и благовѣстія Будды, и явно—не въ пользу многословія послѣдняго!

Вторая характерная черта буддйскаго священнаго писанія—сложность, разнородность и значительная разноцѣнность его состава. Чего-чего только нѣтъ въ немъ! Рядомъ съ болѣе или мѣнѣе достоверными биографическими повѣствованіями объ Учителѣ—совершенно фантастическіи легенды о его земной жизни и прежнихъ воплощеніяхъ самого Готамы и другихъ буддъ, его предшественниковъ; рядомъ съ очень древними, быть можетъ, даже съ подлинными изреченіями и поученіями—цѣлыя сборники позднѣйшихъ дидактическихъ поэмъ, стихотвореній шюковъ и монахинь, народныхъ притчъ, басни и сказки, составляющіи, быть можетъ, самый богатый сборникъ древнѣйшаго фольклора (Джатаки); наконецъ, рядомъ съ превосходными нравственными правилами и ядучивыми философскими разсужденіями—пестрый, почти сумасбродный бредъ тропическаго, поэтичнаго мѣри воображенія! Пусть, по выраженію одного изъ знатоковъ южнаго буддизма <sup>1011)</sup>,

<sup>1010)</sup> Dighanikayo. I ThI. 5 Rede. Neumann's Uebers. I, 163—185.

<sup>1011)</sup> Bigandet. Vie de Gaudama, le Buddha des Birmanes, trad. par V. Gauvain. P. 1878, 345, note.

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

Но даже и въ средней, для всѣхъ предназначенной части буддйскаго канона, въ суттахъ, многое ли про всѣхъ писано и всѣмъ ли доступно? По силамъ ли большинству, даже отъ природы склонныхъ къ отвлеченнымъ разсужденіямъ индусскихъ слушателей, такіе философскіе діалоги, какъ та «Жреческая сѣнь» въ Дигга-никайѣ, гдѣ Будда разрѣшаетъ споръ «о 16 первоначальныхъ состояніяхъ души»<sup>110)</sup> или «о разрушимости и неразрушимости живого существа по семи его первоначаль-

нымъ состояніямъ»<sup>111)</sup>, или «о свойствахъ будущаго по его 44 основнымъ качествамъ»<sup>112)</sup>, или «о тѣлесномъ, духоподобномъ и безтѣлесномъ саморазвитіи»<sup>113)</sup>?

Правда, самъ Будда не одобрялъ занятій метафизикой и старался отклонять учениковъ отъ хитроумныхъ вопросовъ, потому что занятіе имъ «не спасительно, не соответствуетъ истинѣ и подвижничеству, потому что оно не ведетъ къ отреченію (отъ дурнаго), къ повороту, къ разрѣшенію, къ прекращенію, къ прозрѣнію, къ пробужденію, къ угашенію»<sup>114)</sup>. Въ противоположность браминямъ, включавшимъ ученость въ необходимыя условія для жреца<sup>115)</sup>, онъ восклицаетъ: «горе нашимъ бѣднымъ ученымъ! о горе бѣднымъ нашимъ многознающимъ! тѣ, которые этия путь ищутъ спасенія, попадутъ послѣ смерти на дурной путь; въ глубину, въ нижній міръ попадутъ они». Но это предостереженіе не избавляетъ его самого отъ завлекательныхъ для всякаго индусскаго мудреца чаръ философствованія, которыми, по волѣ или противъ воли, полны его рѣчи и вообще буддйскія каноническія книги. Вотъ схема одного изъ такого рода разсужденій, помѣщеннаго въ одной изъ главныхъ суттъ, схема, которая, кстаи сказать, можетъ служить и примѣромъ слога Учителя: «Формой ли обладаетъ душа, послѣ смерти существующая и сознательная? или безформенна душа, существующая послѣ смерти и сознательная? или и формой обладаетъ, и безформенна душа, существующая послѣ смерти и сознательная? или ни формой одарена, ни безформенна душа, существующая послѣ смерти и сознательная? или конечна душа, существующая послѣ смерти и сознательная? или ни конечна, ни безконечна душа, существующая послѣ смерти и сознательная? просто ли сознательна душа? или многообразно сознательна она? ограничено ли сознательна душа? или безконечно сознательна душа? полна ли только радостью или полна скорбью душа? радостью ли и скорбью полна душа? или ни радостью, ни скорбью полна душа?» и такъ далѣе...<sup>116)</sup>. Мы не станемъ оспаривать пользы подобныхъ программъ для школьнаго ученія психологическихъ задачъ, ни цѣлесообразности монотон-

<sup>110)</sup> Тамъ-же, 49 ff.      <sup>111)</sup> Тамъ-же, 56 ff.

<sup>112)</sup> Тамъ-же, I Thl. 9 Redc. I, 246 ff.

<sup>113)</sup> Digha-nikāya, I, 9. B. I, 238—239 ed. cit.

<sup>114)</sup> Тамъ-же, I, 4. B. I, 147.

<sup>115)</sup> Тамъ-же, I, 1. B. I, 45—46.

<sup>116)</sup> Digha-nikāya, Thl. I Redc. I, 45—46. Neum. Uebers.

ных повторений формул при иудейском способе заучивания текстов; но мы сомневаемся, чтобы таковыя приемы были подлежащее место въ практически - назидательныхъ беседахъ, предназначенныхъ для всѣхъ, то есть, и для неученаго большинства слушателей. Есть ли что либо сколько-нибудь похожее на этотъ добросовѣстный, но тяжелый диалогическій педантизмъ въ Евангеліи Христа? И однако, какая въ этой общедоступнѣйшей книгѣ глубочайшая психологія! какое проникновенное знаніе души, не нуждающееся въ тихомодѣ философскаго разсужденія, направляющееся не окольнымъ путемъ, черезъ голову, а прямымъ, сквозь сердце, къ сопряженнѣйшимъ таиникамъ духа человѣческаго, чтобы озарить его свѣтомъ духа Божія!..

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

<sup>116)</sup> Говоримъ это утврѣнно, несмотря на всю западную, и подражающую западной, русскую шумиху послѣднихъ лѣтъ о „наивавилонизмѣ“, въ „непомѣрныхъ преувеличеніяхъ“ которой, какъ въ „тѣхъ грѣхъ“, признается самъ главный инициаторъ въ Деличчи: Zweiter Vortrag über Babel und Bibel. Stuttgart, 1904, 33. Возможность доведенія предубѣжденій и утврѣдокъ до такихъ крайнихъ предѣловъ, какіе сдѣланы, напр., Jensen'омъ въ его *Gilgamesch-Epos*, остается образцовымъ примѣромъ ученнаго фанатическаго увлеченія излюбленной гипотезой для всякаго безпристрастнаго человѣка, имѣющаго случай ознакомиться съ пресловутымъ памятникомъ не по раздутымъ пересказамъ о немъ, а хотя бы по сколько-нибудь основательному переводу его. — *Altorientalische Forschungen* Винклера, Aufsätze und Abhandlungen Гоммеля (München, 1900 ff.), Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients Jeremia's (2 Aufl. Leipz. 1906)

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

и другіе содѣяныя труды, устанавливая рядъ космогоническихъ и историческихъ аналогій, констатируютъ въ то же время высокое нравственное и религіозное превосходство, а тѣмъ самымъ и самообытную оригинальность библейскихъ повѣствованій сравнительно съ вавилонскими. Такъ, даже очень предрасположенный къ „вавилонизму“ Циммеръ сообщаетъ (*Biblische u. babylon. Urgeschichte*, Leipzig, 1904, 40), что, благодаря вышеописаннымъ сходствамъ, „все ясное выступаетъ впередъ неизмѣримо высшей ступени религіознаго сознанія, достигнутого въ Иранѣ, сравнительно со всеми другими народами древности“. „Religiös wie (говоритъ Baentsch. *Altorientalischer und irachitischer Monotheismus*, Tübingen, 1906, VI), несмотря на многое цѣнное, сходное съ другими религіями, несмотря на свою коренную связь съ міромъ высшей религіознаго мысли въ области древневосточныхъ религій, есть, тѣмъ не менѣе, религія sui generis, а какъ религіозная сила, она несравненно болѣе имѣетъ значенія, нежели всѣ эти религіи, вмѣстѣ взятыя. Безспорно, весь древній Востокъ являлся огромнымъ, единымъ, величавымъ культурнымъ цѣлымъ, въ которое, какъ органическая часть, входитъ и Иранъ, неразрывнымъ безъ этой культурной связи. Но своею религіею Іегова онъ воспарилъ выше этого культурнаго единства и даже сталъ къ нему въ чрезвычайно злободневную противоположность“. Благодаря именно новымъ археологическимъ открытіямъ, измѣляетъ тотъ же вдумчивый ученый, для господствовавшей за послѣднее время натуралистическо-критической школы „нѣтъ болѣе возможности трактовать ветхозавѣтныя преданія по скемѣ эволюціонной теоріи“ и „представлять нору, предшествующую основанію религіи Моисей, порою варварства или полуварварства, съ анимистическимъ культомъ деревьевъ, шампей и родичковъ, съ культомъ предковъ, фетишизмомъ, тотемизмомъ, вѣдомствомъ и т. п. дикими идеями“ (105 и 107), точно также, какъ „обнаруживается несопадненіе съ точными фактами и въ ставшемъ почти догматомъ мнѣніи, будто лишь пророки VIII вѣка были основателями болѣе возвышенныхъ религіозныхъ идей въ Иранѣ“ Іоб. Не даромъ и авторъ, быть можетъ, лучшаго обзора этихъ новыхъ открытій, Jeremias (Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients, Vorzug I Aufl., ed. cit. VII) сообщаетъ, что, „радавая раньше и послѣдовательно доводи до конца предположенія историко-критической школы, онъ, на основаніи живого познанія древняго Востока и современной ему исторіи, пришелъ къ выводамъ, обличившимъ ошибочность тѣхъ предвзятыхъ (отрицательныхъ) предположеній“ и (въ предисловіи ко 2 изданію своего труда, *ibid.*, VI) признавалъ, что „израильское богопознаніе и скиданіе Иехуишета не есть дестиллятъ челоуѣческихъ, въ разныхъ областяхъ древняго Востока выросшихъ идей, а что это — вѣчная истина, обреченная въ пеструю ризу восточнаго образа мыслей“. Ср. у него же, S. 181, о недодустности „литературной зашнечности библейской космогоніи отъ вавилонскихъ текстовъ“ и о религіозномъ превосходствѣ ея надъ „вавилонскою“ и „якою бы то ни было языческою“.

признани кою, какъ наиболѣ въ ту пору убѣдительно и принятой, могла наилучше объединиться тогдашняя значительная научная мысль; но вмѣстѣ съ тѣмъ, въ отличіе отъ предшествующихъ и современныхъ ей космогоній языческаго міра,—та единственная, которая преобразовала натуралистическое и мифологическое мировоззрѣніе въ нравственно-религиозное, монотеистическое. Далѣе, Библия есть и первая *этнографическая* исторія, сводящая человѣчскія племена къ ихъ первоисточникамъ, устанавливающая *палеонтологически* и *нравственно* то родство расъ и «языковъ», которое современная наука сравнительнаго пароно-и языковѣдѣнія стремится установить *антропологически* и *филологически*. Наконецъ, Библия есть, шагъ за шагомъ, исторія уже въ тѣсномъ, мѣстномъ смыслѣ, точность кою, во многихъ случаяхъ, на нашихъ глазахъ, такъ блестяще подтверждается свидѣтельствомъ вновь открываемыхъ археологическихъ памятниковъ <sup>117)</sup>. Правда, это исторія только одного народа, но народа особаго по единаму положенію, поставленнаго, съ религиозной точки зрѣнія, въ центрѣ духовнаго развитія всего человечества, народа — носителя того ветхозавѣтнаго откровенія, которое предуготовляетъ откровеніе новозавѣтное, уже всемірное, всечеловѣческое. Этими двумя своими обобщеніями,

<sup>117)</sup> Объ этомъ см. особенно труды Saïx (Sayce) The Higher Criticism and the Verdict of the Monuments и Monument Facts and Higher Critical Fallacies. 3 ed. Lond. 1904. «Каждое новое открытіе археологовъ является новымъ, сильнѣмъ свидѣтельствомъ въ пользу правдивости ветхозавѣтныхъ повѣствованій», говоритъ тотъ же ученый въ предисловіи къ своей книгѣ Patriareal Palestine. Lond. 1885, p. V; параллелизмъ между библейскими разсказами и послѣдними археологическими открытіями — «полнъ», p. VIII. О позднѣйшихъ палестинскихъ подтвержденіяхъ ср. Vincent. Exploration de Canaan. 1905. О томъ же, изъ вавилонскихъ источниковъ, уже раньше, напр., Smith. The Chaldean Account of Genesis. New edit. Lond. 1880, p. 315—319 (имена, совпадающія въ вавилонскихъ надписяхъ съ именами библейскихъ патриарховъ). Роджеръ въ своей History of Babylonia and Assyria. 3 ed. New York (1900), I, 238, замѣчаетъ: «историческія указанія В. Завѣта не мало обогатили разработку подробностей въ вновь открываемыхъ надписяхъ». Относительно египетскихъ археологическихъ данныхъ много интереснаго у Barron Bunker. The Exploration of Egypt and the Old Testament. Edinburgh and London, 1908. «Египетскія находки», читаемъ здѣсь, p. 70, «съ одной стороны свѣдѣли насъ относительно Палестины свидѣніями, не встрѣчающимися въ Писаніи, а съ другой разнообразно подтвердили историческую точность Ветхаго Завета». См. еще очень важную, только что вышедшую книгу Petrie. Egypt and Israel, London, 1911.

космогоническимъ и историческимъ, повѣствованіемъ о генезисѣ міра и генезисѣ рода человѣческаго Библия сразу подымается до величаваго значенія всемірно-исторической, воспитательно-образовательной книги, въ полномъ смыслѣ слова «книги Бытія» человечества, не имѣющей собою равныхъ въ святиныхъ писаніяхъ другихъ религій и всего менѣе—въ буддѣйскихъ.

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

<sup>118)</sup> Dighanikāya. I. Th. I. Refo. I B. S. 27 ff. Ueb. v. Neumann.

<sup>119)</sup> Maghimanukāya. I. Th. I. R. I, 4 ff. Ueb. v. Neumann.

кое чувство, восприятие, различие, сознание, происхождение и уничтожение сознания», — проходят разные, противоположные миростолкновения<sup>120)</sup>. Истинный мудрец постигает не физические свойства и законы причин и явлений, а психологический и нравственный смысл явлений<sup>121)</sup>. «Я понимаю этот мир и тот мир, о, монахи», говорит Готамо, «понимаю царство природы и царство свободы, понимаю и временность, и вѣчность: и добравшись моему умѣнью плоти через поток бытия обрѣту долгое благополучие и спасение»<sup>122)</sup>. Но это «святое знание, достаточное для полного уничтожения страданія... эта первонаука есть знание сверхмирное, несоединимое съ обычными понятіями»<sup>123)</sup>. Дѣло мудреца не въ томъ, чтобы возиться съ изученіемъ физическихъ силъ природы, а въ томъ, чтобы выйти за предѣлы ихъ. «Идти вѣсто, недоступное для природы и ея спутниковъ»<sup>124)</sup>. Познать не физическую, а метафизическую причину бытія, для того, чтобы вступить на путь уничтоженія его через истребленіе похоти жванн<sup>125)</sup>; познать «неудовлетворительность не только природы, но и Брамъ, но и боговъ, свѣтящихся, сіяющихъ, сильныхъ, могущественнѣйшихъ; познать неудовлетворительность всего цѣлаго всей вселенной»<sup>126)</sup> и «перерѣзать, въ самомъ корнѣ, чреватый бытіемъ, памѣчивый миръ рожденій»<sup>127)</sup> — вотъ оно, истинное знание праведнаго ученика мудрости»<sup>128)</sup>. И вотъ почему будто бы «все знающій, все понимающій Готамо»<sup>129)</sup> призналъ «непознаваемость (физическую) и начала, и конца самсары (міра), какъ и непознаваемость начала (происхожденія) существъ, окутанныхъ незнаніемъ и увлекаемыхъ жаждою бытія все въ новыя и новыя рожденія въ безконечномъ круговоротѣ возрожденій». Каковы эти круговороты, сколько ихъ было или будетъ, «двадцать-ли, тридцать-ли, сорокъ-ли было образованій и мннованій мировъ, — рѣшительно безразлично: все, всегда было одно и то же»<sup>130)</sup>. Психологически и метафизически, а

<sup>120)</sup> Samvuttanikāyo. III т. 33 ч. 1—5 сутты.

<sup>121)</sup> Maj-nik. I Th. 9 R. I, 75 ff.

<sup>122)</sup> Тамъ-же. 4 Th. 4 R. I, 360. <sup>123)</sup> Тамъ-же. 5 Th. 8 R. I, 502.

<sup>124)</sup> Тамъ-же. 3 Th. 5 R. I, 256. и 6 R. I, 277.

<sup>125)</sup> Тамъ-же. 1 Th. 9 R. I, 75 и 4 Th. 8 R. I, 413 ff. 427—8.

<sup>126)</sup> Тамъ-же. 5 Th. 9 R. I, 513. <sup>127)</sup> Тамъ-же. 3 Th. 2 R. I, 231.

<sup>128)</sup> Тамъ-же. 1 Th. 9 R. I, 75. <sup>129)</sup> Тамъ-же. 8 Th. 1 R. II, 234.

<sup>130)</sup> Dighanikāyo. I Th. 1 R. I, 23.

де космологически «постигнувши миропроисхождение, Тагаста (Совершенный) осуществилъ въ себѣ мироуничтоженіе» и указалъ путь къ нему и другимъ<sup>131)</sup>.

Какой полный, какой безотрадный контрастъ здѣсь съ постановкой космогоническаго вопроса въ Библии! Съ одной стороны (въ книгѣ Бытія)—оптимистическое, примирительное мировоззрѣніе, освѣщающее природу, соединяющее вселенную съ человекомъ въ понятіи общаго, всеблагаго Творца, являющее нравственное начало въ твореніи и глубочайшій, благогоубійный смыслъ во все миро- и жизненопиманіе, дающее поводъ пѣнить и познавать космосъ ради высшей духовной цѣли, ради единенія творенія съ Творцомъ; а съ другой стороны (въ буддизмѣ) — утонченно-метафизическое разложеніе реальнаго міра въ идеалистически-феноменальный, въ смѣлану понятій и впечатлѣній, — непознаваемость причинъ и равнодушіе къ явленіямъ, холодный агностицизмъ въ началѣ и мертвѣнній всякій научный интересъ къ природѣ послѣдуютъ въ концѣ, — миропиманіе въ смыслѣ отрѣшенія отъ коварнаго обмана бытія, миропостиженіе лишь ради мироуничтоженія!.. Конечно, удержаться на уровнѣ полного равнодушія къ космологической проблемѣ мысль буддйскаго міра не смогла; но относившая сюда воззрѣнія южныхъ и сѣверныхъ буддистовъ развилась вопреки запрету, наложенному Готамоу на этого рода темы, и приняла своеобразную его холодному, трезвому уму пышную окраску восточной фантазіи, не знающей ни міра, ни границъ, какъ это мы видимъ, напримѣръ, въ разсужденіяхъ Буддагосевой Висуддхи-магги<sup>132)</sup> или въ повѣ-

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

<sup>132)</sup> Visuddhi-Magga, Colombo, 1890 sqq.; здѣсь, въ главѣ 13-й (переведъ есть у Warren. Buddhism in translations, Cambridge, 1906, 315 sqq.) упоминается, что не-буддйские мудрецы могутъ припоминать прошлые состоянія бытія за 40 мировыхъ цикловъ; обыкновенные буддйские ученики, достигшіе праведности — отъ 100 до 1.000 цикловъ; 80 „высшихъ Учениковъ“ — 100.000 оборотовъ, а будды надѣлены безграничною таинствомъ знанія. Далѣе, тутъ обозначены три способа разрушенія міра: пожаръ, охватъ и взрывъ, и описанъ процессъ гибели и обновленія „земли, небесъ (физическихъ), 6 небесъ чувственныхъ желаній и ста тысячъ кратъ 10.000.000 мировъ“; эмбіа мировъ мировыхъ катаклизмовъ, заключающаяся въ 64 мировыхъ круговорота, послѣ чего контактъ земли и боговъ соотвѣствующихъ періодовъ и разрушается и ихъ небо, и затѣмъ начинается уже опять новый циклъ мировой эволюціи. — Впрочемъ



ствованийхъ бирманской Малла-линкары-ваттуйи <sup>123)</sup> о смѣнѣ мировыхъ періодовъ («тингий») съ такими колоссальными цифрами ихъ продолжительности, что передъ нами смиренно сглаживаются многозначныя числа нашихъ астрономовъ.

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

и въ Видья-кагі (поведеніи въ собраніи Дхатвага) встречаются ехемные, колоссальныя періоды, напримѣръ: четыре „огромности“ (immensities, avakheyyas) и 100.000 мировыхъ кругооборотовъ. Nidānakathā, stanza 12, в. Buddhist Birth-Stories, transl. by Rhys-Davids, London, 1880, 3; „тысячи миллионовъ лѣтъ“ предуготовленія къ званію будды. Stanza 352, p. 53, и 90.000 лѣтъъ такого-же для ея матери, p. 61.

<sup>123)</sup> Bigandet. Vie ou légende de Gaudama, le Buddha des birmans, trad. par Gauvain, Paris, 1878, ch. 1, p. 22 ss. и примечанія—тамъ-же, гдѣ, p. 29—32, данъ очеркъ буддической—бирманской космогоніи и космографіи. Очеркъ здесь ведется по „тингиямъ“, періодамъ, обозначеннымъ единично съ послѣдующими 64-ю, а по другой формулѣ—со 140 кругами!—Тибетская „Исторія міра отъ начала его обвопленія до царствованія Судгоданы, отца Будды“, заимствованная изъ 3-го и 5-го томовъ Дуальи, дана въ очень интересномъ изданіи, у Rockhill. The Life of the Buddha, London, 1907, 1 sqq. Очеркъ ламайской космогоніи у Waddell. The Buddhism of Tibet or Lamaism, London, 1895, 77 sqq. Китайско-буддическая космогонія подробно и космогонія кратко изложены въ книгѣ Fuh-kai-ou-shi-to, „Изясненныя космо“, составленной пекинскими буддистами монахомъ Джин-чжу на основаніи будто бы данныхъ буддическаго канона и древнихъ индусскихъ комментариевъ; трактатъ этотъ былъ издѣланъ по приказанію императора маньчжурскаго династіи Ван-ли въ 1573 г.; англійскій переводъ Блан—въ его A Catena of Buddhist Scriptures from the Chinese, London, 1871, 15 sqq. Датьсь находима, между прочимъ, описаніе восьми „горничихъ“ и столько-же „холмичихъ“ зданъ, p. 57 sqq., 63 sqq., тридцати трехъ небесъ, p. 75 sqq., трехъ мировъ и девяти земель, 81 sqq., 89 sqq., съ опредѣленіями продолжительности существованія разныхъ сферъ и различныхъ ихъ обитателей, 83 sqq., длины малыхъ (мировыхъ періодовъ) и всего „великаго хилікосма“, 101 sqq. Вся эта сложная система сводится къ единой, вездѣ разлитой субстанціи, озаглаваемой, за неимѣніемъ лучшаго термина для обозначенія, „сердцемъ міра“, состоящую изъ пяти пантеистической мировой души, Veal, 11. Необытность разума, неизмѣримость пространства, бесчисленность формъ бытія и способовъ дѣйствій кармы—все сводится къ безконечности и непрерывности обнаруженій единой универсальной сущности, подобной явному зеркалу, составляющему основу всѣхъ явленій,—реальную и постоянную основу инвизицихъ и пер-реальныхъ феноменовъ“, p. 123—125.

психологич—въ особенности. Исторія—здѣ это смѣна жизней, вышшихъ формъ бытія, то есть, тѣхъ, полныхъ страданіями перевоплощеній, которымъ и стремится положить конецъ покинувшая всякую надежду буддическая мудрость. Правила, достиженіе этой конечной цѣли обусловлено предыдущими дѣйствіями, а они-то и составляютъ содержаніе исторіи. Но, съ этой точки зрѣнія, дѣйствіе важно не въ своемъ временномъ и мѣстномъ, то есть, историческомъ значеніи, а лишь въ нравственно-психологическомъ, субъективномъ смыслѣ. То же безразличное, хладнокровное отношеніе зрѣтъ и къ этнографическому элементу. Буддизмъ въ этомъ отношеніи, какъ и вообще въ социальномъ, не выступаетъ ни съ какими реформаторскими проектами <sup>124)</sup>; онъ призываетъ мѣстныхъ, родовыхъ, племенныхъ и настоящихъ дѣленій, признаетъ естественность любви къ роднигъ и къ средникамъ; но цѣлится и любить все это свойственно только еще не вступившимъ на «Путь»; «совершенно же просвѣщенный» не придаетъ ничему изъ всего этого никакой цѣны; для него одно родство—братская община нищихъ, ото всего, какъ и онъ самъ, отрѣшившихся; ему одно приближеніе — «Ученіе». Здѣсь—полное равнодушіе ко всѣмъ частнымъ и общественнымъ интересамъ, полное устраненіе отъ семейной, гражданской и политической дѣятельности.

Безучастный такимъ образомъ въ ходу жизни общественной въ настоящемъ, буддизмъ еще равнодушнѣе къ нему въ прошедшемъ, къ исторической судьбѣ своего народа и цѣлаго человѣчества. Всемирная исторія для него — только splendida miseria, тѣмъ болѣе, что для индусскаго политическаго кругозора, никогда не расширянагося до сколько-нибудь значительныхъ международныхъ сношеній, весь міръ историческій в политическій оставался замкнутымъ въ сравнительно тѣсныя предѣлы. То, что кажется противорѣчіемъ этой политической и государственной апатіи, а именно—выключеніе въ деицидарвья повѣствованія о Буддѣ мечтаний о появленіи въ Индіи Мирового монарха-завоевателя (х'акравартинга, чакравартина) <sup>125)</sup>, есть поддѣйшее, повидимому, извнѣ занесенное

<sup>124)</sup> Объ этомъ и послѣдующемъ будетъ сказано ниже.

<sup>125)</sup> Особою въ стѣро-буддическихъ легендахъ, напримѣръ, въ Дзатаквистарѣ и въ тибетскомъ жизнеописаніи, опубликованномъ Шиферомъ, о чемъ см. ниже. Подробный разборъ этого рода легендъ съ

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

Вотъ почему и буддйское священное писаніе, въ отличіе отъ Библіи, такъ бѣдно историческимъ содержаніемъ и вполнѣ раздѣляетъ общую черту индусской психологіи не придавать почти никакого значенія географической и хронологической точности и не дѣлать критической раздѣлки между исторически-достовернымъ, легендарнымъ, мифическимъ и просто сказочнымъ.<sup>100</sup> Безпредѣльность во времени и неопредѣленность въ пространствѣ—двѣ характерныя черты всякаго индусскаго и, въ частности, буддйскаго повѣствованія. Последнее заботится о сохраненіи ученія, но совершенно равнодушно къ установленію или провѣркѣ его историческихъ обоснованій.

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

минологическимъ истолкованіемъ ихъ—у Séuart. Essai sur la légende du Buddha. 2 ed. P. 1882, 1 m.

<sup>100</sup> Еще арабскій писатель Альберуни (писавшій ок. 1090 г.; текстъ изданъ Sachau, London, 1887) замѣтилъ, что, индусы мало заботятся о порядкѣ историческихъ событій; на задаваемые имъ (по этому поводу) вопросы они отвѣчаютъ произвольными вымыслами. — Въ недавнее время Г. Бюлеръ пытался поколебать прочно установленнае мнѣніе, будто у индусовъ нѣтъ исторической литературы\*. Попытка Ольденберга (статья Geschichtschreibung im alten Indien въ небольшомъ сборникѣ Aus dem alten Indien, Berlin, 1910, 65 ff.) поддержать достоинство индусской историографіи, на нашъ взглядъ, только подтверждаетъ обратное, установившееся мнѣніе. Ср. выше, ст. 3, сказанное о цейлонскихъ хроникахъ и о кашмирской.

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

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

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

Совстать иное—въ священномъ писаніи буддйскомъ, оставшемся и въ этомъ отношеніи вѣрнымъ характерной чертой индусскаго ума, умѣнно выработывать типы и способности развивать индивидуальности. Въ общественной жизни индуса мы встречаемся съ рѣзко-очерченными, удивительно стойкими типами кастъ<sup>127)</sup>; въ психологіи индуса—со столь же выдержанными типами философскаго міро- и жизне-воззрѣнія, при отсутствіи отдѣльных, исторически выдающихся мыслителей, либо при забвеніи ихъ, какъ личностей, тамъ, гдѣ таковыя существовали<sup>128)</sup>. Въ области чувства, нравственности—опять два-три могучихъ контраста: либо жгучая, окая чувственность, сверкающая въ знойныхъ краскахъ индусской лирики<sup>129)</sup>

<sup>127)</sup> О кастахъ см. Wilson. Indian Caste. Bombay, 1871. Senart. Les castes dans l'Inde; les faits et le système. Paris. 1896. Hopkins. The mutual relations of the four castes according to the Manusmriti. Leipzig. 1881. Его же The Social and military position of the ruling cast in Ancient India, as represented by the Sanskrit Epic въ Journal of the American Oriental Society. Vol. XIII. Weber. Collectanea über die Kastenverhältnisse in den Brähmana und Sūtra въ Indische Studien. B. X. Irving. The theory and practice of caste. London, 1853. Kitz. Compendium of the castes and tribes found in India. Bombay, 1855. Sherring Hindu tribes and castes. Calcutta, 1879. Steele. The law and custom of Hindoo castes. London. 1868. Risley. The tribes and castes of Bengal. Calcutta 1891. Nesfield. Caste—system. Прямоначально въ буддизмъ—Fick. Die sociale Gliederung im nordöstlichen Indien zu Buddha's Zeit, mit besonderer Berücksichtigung der Kastenfrage. Kiel, 1897. и замѣчанія у Растъ-Дендена Buddhist India. London, 1903. Ср. Zimmer. Altindisches Leben. Berlin, 1879, гл. 180, ff. указана остальная литература вопроса и сопоставлены крупныя разномыслия о древности происхождения касты.

<sup>128)</sup> Эта черта энергично отмѣчена Максомъ Мюллеромъ: Шестъ системъ индйской философіи, перев. Николаева. Москва, 1891, 11: „въ Индіи мы обладаемъ достаточнымъ матеріаломъ для изученія происхождения и роста философскихъ идей, но наврядъ-ли имѣемъ какихъ либо данныхъ для изученія жизни и характера людей, создавшихъ и поддерживавшихъ философію системы этой страны. Изъ дѣла осталось и жеть до настоящаго времени, но отъ самихъ философовъ не осталось ничего, кромя ихъ именъ. Невозможно даже съ какою-либо достовѣрностью определить время, когда они жили... О нихъ мы не знаемъ почти ничего, и имѣть никакихъ шансовъ, чтобы мы узнали объ этомъ больше. Ср. Deussen. Philosophie der Veda und Upanishads. Leipzig, 1894—1899. Vedanta-Philosophie. 1883. Garbe. Die Sankhya-Philosophie. Leipzig, 1894, 25 ff. etc. и Walliser. Die philosophische Grundlage des älteren Buddhismus. Heidelberg 1904.

<sup>129)</sup> R. Schmidt. Beiträge zur indischen Erotik. Das Liebesleben des Sanskritvolkes nach den Quellen dargestellt. Leipzig, 1902; etc.-же Liebe und Ehe im alten und modernen Indien. Berlin, 1904.

и въ ослѣпительномъ блескѣ восточнаго придворнаго быта, либо столь же напряженный, мѣры не знающій аскетизмъ<sup>130)</sup>, лютое подвижничество, вѣщающее себя полнымъ, добровольнымъ самоуничтоженіемъ личности. Индія, по справедливости, славится странною мудрецовъ и подвижниковъ; но всѣ ея философы—обезличенныя, часто безыменныя воплощенія основныхъ типовъ идеалиста, матеріалиста, догматика или скептика, какъ и ея сваты—сколосъ съ общаго аскетическаго шаблона, выработаннаго вѣковыми, безчисленными повтореніями.

Даже въ религіозномъ отношеніи личность, какъ таковая, не имѣла здѣсь самостоятельной цѣнности: существеннымъ признавались не проявленія ея собственныхъ, конкретныхъ особенностей, а только обнаруженія въ ней отвлеченнаго идеала, представляющагося для индусскаго уклада ума болѣе реальнымъ, чѣмъ матеріальныя, мимобѣгуція и несовершенныя его воплощенія, призраки и иллюзіи жизни: мудрость, ученый, праведникъ мнѹють, преходятъ; мудрость, знаніе, путь праведности остаются, они единъ цѣнны, а не ихъ кратковременные носители и возбудители.

Вотъ эта-то основная, характерная черта индусской психологіи и этики особенно рельефно выразилась какъ въ личности основателя буддизма, такъ и въ священныхъ книгахъ послѣдняго. «Богъ ли Будда, открывающій себя людямъ?»—Нѣтъ! отвѣчаетъ писаніе.—«Божій ли онъ посланникъ, слѣдшій на землю для спасенія людей?»—Нѣтъ! еще разъ отвѣчаетъ писаніе.—«Онъ, следовательно, человекъ, и только?»—«Да! онъ только указатель пути<sup>131)</sup>, открыватель неоткрытаго пути, создатель несозданнаго пути, истолкователь необьясненнаго пути, знающій путь, знатокъ пути, путевѣдецъ<sup>132)</sup>. Для по-

<sup>130)</sup> Hardy. Eastern Monachism. London, 1860. Rich. Schmidt. Fakire und Fakirenthum im alten und moder nen Indien. Berlin, 1908. Oram. The mystics, ascetics and saints of India. Lond. 1903. De la Mazeriere. Moines et ascètes indiens. Paris, 1898 в Zöckler. Askese und Mönchthum, 1897. I, 34 ff.

<sup>131)</sup> Majjhimanikāya. XI Thl. 7 Rede. III B., 83 (Neumann's Geb.).

<sup>132)</sup> Ibid. XI Thl. 8 R. III B., 87. На вопросъ Gotama (ibid. XI Thl. 3 R. III, 35—36) „за кого почитаю тебя ты, инопч?“ послѣдній отвѣчалъ: „за милосерднаго излагателя ученія“. Въ очень древней книгѣ Jinalānkāra Буддхаракхиты заслуга Будды опредѣлена въ стихотворныхъ выраженіяхъ: „онъ указываетъ путь, инопчуща къ блаженству... путь, который не могли опредѣлить ни дѣвы, ни люди, ни Брами“. Jinalānkāra or the „Emblishments of Buddha“ by Buddhārakkhita, edited and translated by J. Gray. London, 1894, § 3, 8—10, p. 81—82. Онъ говорить о себѣ:

знания истины и избавления от страдания, то-есть, спасения въ буддйскомъ смыслѣ, необходимо знать и выполнять учение Будды; но само оно, по энергичному и вѣрному замѣчанію Ольденберга, «могло бы во всемъ существенномъ остаться тѣмъ, тѣмъ оно есть, даже если бы изъ него совсѣмъ было устранено понятіе о Буддѣ»<sup>143</sup>). Въ символѣ вѣры четырехъ основныхъ буддйскихъ истинъ (истина страданія, причина страданія, уничтоженіе страданія и путь къ уничтоженію страданія) не упоминается ни слова о Буддѣ. Не менѣе характерно и то, что въ южно-буддйскомъ канонѣ нѣтъ даже особой, цѣльной биографіи Будды, а встрѣчаются только отрывочно разсѣянные эпизоды или черты изъ его жизни, приуроченные къ поясненію его ученія.

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

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

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

<sup>144</sup>) Каноническая книга Будды-вамса содержитъ въ себѣ краткія жизнеописанія этихъ предшественниковъ Готамы, причѣмъ здѣсь, какъ и въ другихъ книгахъ (напр., въ Abhinishkrāmanasūtra, или Fu-pen-hing-tai-king, переведенной Вилемъ съ китайской редакціи санскритскаго оригинала подъ заглавіемъ The romantic Legend of Buddha. London, 1875, ch. 1, p. 6—7) разсказы о нихъ влѣкаются къ уста самого Готамы, в о ближайшемъ къ нему буддѣ Катабъ или Камхалъ повѣствуется иногда съ подробностями, напоминающими разсказы объ исторически-реальной личности. (Ср. Spence Hardy, Manual of Buddhism, 57, 97) Южныя легенды опредѣляютъ имена 27 послѣднихъ буддъ, предшествовавшихъ Готамѣ

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

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

ихъ возростъ, внѣшность, роль, учениковъ; будда Диданкара, царица мѣръ, была ростомъ изъ 80 локтей и жила 100.000 лѣтъ! Bigandet въ примѣчаніи къ Malla-linkara-woutou, Vie ou légende de Gaudama, 22.

<sup>145</sup>) Вышеупомянутые 28 буддъ по бирманскому смѣшенію отнесены всѣ къ одной только послѣдней части послѣдней мировой „тингіи“; всѣхъ же тингія насчитываютъ до 30, и всѣхъ изъ нихъ приписываютъ особымъ буддѣ. Такъ, во время одного „періода пожеланій и стремленій“ будущаго Готамы сдѣлаться буддой, мѣръ бытъ свидѣтелемъ послѣдовательнаго появленія 957.000 буддъ! Bigandet, 14. Сѣверно-индійскій буддизмъ несравненно умѣреннѣе въ данномъ случаѣ: по Digha-nikāyo II, 3, въ 91-мъ періодѣ явился 1 будда, въ 31-мъ — 2, въ текущемъ — 4, изъ коихъ Готама — послѣдній и ожидается еще пятый. Въ системѣ Магаданы число буддъ, наоборотъ, разрастается до колоссальныхъ размѣровъ, сначала — въ метафизическомъ смыслѣ, а потомъ — въ формѣхъ идолопоклонническаго многобожія: Waddell. The Buddhism of Tibet or Lamaism. London, 1895, 342 sqq. Vargauf. 2 ed., p. 98.

<sup>146</sup>) При томъ ослабленіи, которое допущено, противъ его воли, въ Общинѣ (разрѣшеніемъ принимать въ нее женщинъ — монахинь), говоритъ Готама Авандѣ, „чистое ученіе, блиско законъ устоитъ не болѣе 500 лѣтъ“; однако и безъ сдѣланной оцѣнки „онъ могъ бы продержаться 1.000 лѣтъ“, не болѣе. Cullavagga, X, 1, 6. 8. B. E. Vol. XX, 325.

<sup>147</sup>) Koserov. 1, 327.

завление, явится новый будда, который воскресит его. Онъ уже извѣстенъ: правокѣрные зовутъ его Майтрейей<sup>148</sup>); о времени его пришествія, о его планѣ спасенія говорятъ уже съ незапамятныхъ поръ<sup>149</sup>); изображенія его, издавна — уже святыня, часть культа<sup>150</sup>); а въ нѣкоторыхъ краяхъ магадьянской вѣры ожидаемаго будду чтутъ даже больше, нежели прошедшаго, въ силу соображенія заразъ и вѣчнаго, и вдумчиво: Готамо-будда уже отошелъ въ ниббану, сталъ чуждымъ миру, — и вотъ, взоры тѣхъ, кому мало одного ученія о спасенія, кому нуженъ и живой выразитель его, обращаются отъ покинуваемаго мѣста мессіи къ грядущему<sup>151</sup>).

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

<sup>148</sup>) Майтрея — Соостраважный, Любвеобильный; по-палійски Mettāyo; у сингалезовъ — Maṭṭi; у сиамцевъ — Matrai; у китайцевъ — Mi-le-phi-ka-ian Tse-fohi; у тибетцевъ — Вуашра-ра (Dscham-rah) у монголовъ — Maidari. Другое его имя — Adjita, Невольный. Коеррен, I. с. Вирнов. 99. Южному племени онъ неизвестенъ, но упоминается въ Магадьяхъ; въ V стѣк. по Р. X, культъ его уже широко распространенъ, судя по давнимъ китайскимъ памятникамъ.

<sup>149</sup>) Fa-Hien, ch. 39, p. 109—110. Legge.

<sup>150</sup>) Фа-сиенъ упоминаетъ о деревянной статуѣ Майтреи, которой приносились дары съверо-индійскими князьями: Fa-Hien, ch. 6, p. 24—25; также Hsien-tsang, trad. Julien, T. II, p. 149; другая статуя стояла даже у входа въ прославленный храмъ Магадья, Hsien-tsang, II, 465. Легенда о происхожденіи подобныхъ изображеній (чуть ли „восхищенія“ привелъ она на небо, гдѣ онъ узрѣлъ будущаго Будду) — у Фа-сиена, I. с.; обрѣзъ изображенія, а также и снимки съ вѣтъ у Grünwedel, Buddhistische Kunst, 2. Aufl. Berlin, 1900; его же Mythologie des Buddhismus in Tibet und der Mongolei, Leipzig, 1900. Foucher, Étude sur l'Iconographie bouddhique de l'Inde, Paris, L. 1903, II, 1905. Pantheon des Tschangtseha-Nubukto, Bericht, von Fander, Berlin, 1896; тоже, въ гораздо лучшемъ издѣніи, — въ Сборникѣ изображеній 300 бурхановъ по алфавиту Азійскаго Музея, изд. академикомъ С. Ф. Ольденбургимъ, СПб. 1903.

<sup>151</sup>) Майтрея зовется „Буддой любви“. De la Gazette Indienne et Asiatique Indienne, 191, 195; по Datell (Handbook for the Student of Chinese Buddhism, 1870, 70), буддисты признаютъ, что М. уже и въ настоящее время руководитъ распространеніемъ и охраною „истинной вѣры“; нѣкоторое подтвержденіе такого воззрѣнія можно найти уже у Фа-сиена, ch. 7, p. 36. Сѣверныя школы чтутъ Майтрею, пожалуй, не меньше Готамы. Съ будущимъ буддизмомъ мессіи связано и само происхожденіе магадьян, такъ какъ, по преданію, онъ наученъ былъ тайнамъ тантры Асанга, одинъ изъ творцовъ системы „Великой Переправы“. Grünwedel, Budd. Kunst, 158, 167.

щихъ его ученіе можетъ, достигши полноты мудрости, стать въ безпредѣльности времени такимъ же буддой, какъ и самъ Татагата (Благословенный)<sup>152</sup>). Спасетъ не Будда, а указанный имъ путь, слѣдуя по коему, каждый можетъ спастись собственными силами<sup>153</sup>). Ясно, такимъ образомъ, что буддизмъ есть ученіе о спасеніи безъ спасителя, а въ этомъ — его столь существенное отличіе отъ христіанства, что для усвоившаго одну эту черту становится невозможнымъ говорить о сходствѣ между двумя ученіями.

И вотъ это-то основное различіе и окрашиваетъ своеобразнымъ оттѣнкомъ все буддизмское каноническое писаніе. Въ послѣднемъ, какъ уже сказано, *ученіе не только отъносится на оторой планъ учителя, оно могло бы и совсемъ обойтись безъ него, послѣ того, какъ оно стало извѣстнымъ; органически оно съ нимъ не связано; само по себѣ оно отвлечено (абстрактно) и безлично.*

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

<sup>152</sup>) „Каждый буддизмъ“, замѣчаетъ Virnovf, 113, „твердо убѣждаетъ въ томъ, что и онъ самъ можетъ нѣкогда стать буддой“. Дживаламасара дѣйствительно заканчивается какъ разъ выраженіемъ этой надежды: „Я буду Буддой въ будущія времена!“ Jindānāgara, ed. Gray, § 250, p. 112.

<sup>153</sup>) Ср. Eitel, Buddhism: its historical, theoretical and popular Aspects, London, 1873, 118.

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

Полная противоположность всему этому буддизмъ! Готамо всегда обращается не къ чувству человѣка, не къ сердцу, а къ разуму, и первое условіе для успѣшнаго принятія его ученія — не душевное настроеніе, не порывъ сердца, а ясность ума, способность правильно и послѣдовательно, безъ ошибокъ и пропусковъ, хладнокровно разобраться между истиною и заблужденіемъ. По Христу, совершенство — *въ полнотѣ любви*; по Готамѣ, — *въ полнотѣ знанія*. Подтвердимъ этотъ существеннѣйшій выводъ его собственными или приписываемыми ему словами. «Въ морѣ рожденій и смерти знаніе — вотъ сиятельная ладья! знаніе — вотъ свѣтильникъ, озаряющій мрачный, темный міръ! знаніе — вотъ благоприятное врачеваніе отъ всѣхъ недуговъ жизни! знаніе — вотъ сѣкира, способная свести прочь всѣ непроницаемыя заросли страданія! знаніе — вотъ мостъ, перекинутый черезъ стремительный потокъ невѣдѣнія и похоти! А посему, во всѣхъ случаяхъ, мыслю и надлежащимъ вниманіемъ въ слушаніи, человѣкъ долженъ прилежно заставлять родиться въ себѣ знанію»<sup>155</sup>).

Образомъ духовной чистоты и невещности, какъ условіемъ вступленія въ царство Божіе, Спаситель ставитъ *дима*; Будда — *философа*, посѣдившаго въ думахъ о знаніи и къ самоуглубленнымъ поискамъ его. Сообразно съ этимъ, различны и приемы поученія и обращенія. Прововѣдъ Христа и апостоловъ — всегда краткая, и столь же быстрая, часто внезапны и мгновенны, обращенія къ Нему и къ Его учению. Будда, на-

<sup>155</sup>) Fo-sho-hing-tsan-king, A Life of Buddha by Asvaghosha Bodhisattva translated from Sanskrit into Chinese by Dharmarakshita A. D. 420, and from Chinese into English by S. Beal. S. B. E. Vol. XIX. Oxford, 1883, V, 26, v. 2076—2078, p. 303—304. Джиналикикара, § 172, называетъ Будду „свѣтлымъ знаніемъ“, „питающимъ боговъ и людей пищею знанія“. § 108.

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

Пристрастіе къ диалектическому способу убѣжденія въ религиозныхъ и нравственныхъ истинахъ у Будды тѣмъ болѣе удивительно, что лично онъ вовсе не придавалъ самостоятельной цѣнности ни диалектикѣ, ни метафизикѣ, ни точному научному знанію. Наоборотъ, ко всему этому онъ совершенно равнодушенъ, и требуетъ такого же равнодушія и отъ своихъ послѣдователей. Онъ даже осуждаетъ, и очень рѣзко, браминовъ, «многочисленныхъ мыслителей и изслѣдователей мудреныхъ вопросовъ»<sup>156</sup>) за ихъ нескончаемые философскіе споры: «они запутываютъ слова въ хитрые узлы» и увлечаютъ не однихъ слушателей, но и самихъ себя въ сѣти, изъ которыхъ нѣтъ выхода<sup>156</sup>). И вотъ его приговоръ надъ такою ученою мудростью: «о, горе нашимъ бѣднымъ ученымъ! о, горе нашимъ бѣднымъ многознающимъ!.. тѣ, что этимъ путемъ ищутъ спасенія... попадутъ послѣ кончины на дурной путь; въ глубину, въ нижній міръ попадутъ они!»<sup>157</sup>). Всѣ эти мудреные, трудно разрѣшаемые или совсѣмъ неразрѣшаемые вопросы не имѣютъ для человѣка жизненнаго, нравственнаго значенія, не создаютъ въ немъ ни терпѣнія, ни воодушевленія, ни напряженія воли, ни руководства къ спасенію<sup>158</sup>). Ясно: — само по себѣ, отвлеченное знаніе, и даже всякое знаніе ради лишь знанія — не имѣетъ цѣны! И однако, — правильно замѣчаетъ Ольденбергъ<sup>159</sup>), — «Будда раздѣлялъ свойственную всѣмъ индусамъ склонность къ общимъ понятіямъ, стремленіе къ абстракціи, классификаціи, схематизаціи», ибо видѣлъ во всемъ этомъ, а также и въ диалектическихъ приемахъ убѣжденія, вѣрнѣе средстве воздѣйствія на людей для пробужденія въ нихъ единственной, съ его точки зрѣнія, цѣнны, практической,

<sup>156</sup>) Digha-nikayo. I Thl. 1 Rede. 1 B., 24 Neumann's Uebersetzung.

<sup>157</sup>) Тамъ-же, 8, 36—37, 61. <sup>158</sup>) Тамъ-же. 1 Thl. 3 Rede. 1, 132.

<sup>159</sup>) Тамъ-же. 1 Thl. 9 Rede. 1, 237.

<sup>160</sup>) Oldenberg. Buddha. 5 Aufl., 1906, 208.

нравственной мудрости. Обращаясь сначала всегда къ уму, и лишь на высших ступеняхъ уже достигнутого духовнаго развитія «направляя духъ къ сердцевѣдѣнью»<sup>160</sup>), онъ не хотѣлъ вліять на чувство, а стремился къ логическому воздействию на разумъ, направляя «къ ясному знанію» посредствомъ «яснаго сознанія»<sup>161</sup>). Оттого и цѣнилъ онъ въ слушателяхъ прежде всего не доброту и отзывчивость сердца, а послѣдовательно мыслищій и проницательный умъ. Той же разиѣнки и той же тактики въ своемъ миссіонерскомъ дѣлѣ, и конечно — по совѣту Готами же, придерживался и ученики его<sup>162</sup>).

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

<sup>160</sup>) Digha-nikāyo. I Thl. 2 Rede. I, 95.

<sup>161</sup>) Тамъ-же, S; 85, 91.

<sup>162</sup>) Яркимъ и, повидимому, исторически вѣрнымъ примѣромъ примененія этого метода служить передаваемый Буддогошемъ рассказъ объ обращеніи Магьядью цѣйловскаго царя Дашнампіи - Тиссы путемъ форменнаго экзамена по логикѣ. «Какъ называется это дерево, великій царь?» спросилъ тѣра (старѣшина). — «Оно называется манговымъ деревомъ, владыко!» — «Есть ли, великій царь, кромѣ этого манговаго дерева еще другія манговыя деревья или же нѣтъ?» — «Есть много другихъ манговыхъ деревьевъ, владыко.» — «Есть ли, кромѣ этого манговаго дерева и иныхъ манговыхъ деревьевъ, еще какія-либо деревья, великій царь?» — «Да, есть, владыко, но то уже не манговыя деревья.» — «А есть ли, кромѣ другихъ манговыхъ деревьевъ и не-манговыхъ деревьевъ, еще какое-нибудь дерево?» — «Да, есть, владыко! вотъ это самое манговое дерево!» — «Превосходно, великій царь, ты уменъ!» И задвинувъ другую, сходную ладичу, столь же удачно вѣсившую, «тѣра убѣдился, что царь будетъ принимать ученіе и проповѣдалъ ему притчу о слововой ногѣ.» (Приведено у Oldenberg, 208 по Vinaya - Pitaka, III p. 324).

<sup>163</sup>) Digha-nikāyo. I Thl. 2 Rede. I, 83.

<sup>164</sup>) Тамъ-же, 85.

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

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

<sup>165</sup>) Maṅgalarinibbāna-sutta. II, 15, p. 29 англ. перевода Buddhist Suttas S. V. E. Vol. XI. Oxford, 1900; стр. 108 русс. перевода Герасимова. Буддизмъ сутты. Москва, 1900.

<sup>166</sup>) Digha-nikāyo. I Thl. 2 Rede. I, 91.

<sup>167</sup>) Cariyā - Pitaka. III, 15.

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

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

Вотъ неподдѣльный, первоначальный идеалъ буддѣйскаго совершенства, выраженный, какъ надо думать, подлинными словами самого основателя ученія. И можно сказать, что, несмотря на многія и широкія позитивныя отклоненія, все священное писаніе буддизма есть не что иное, какъ всесторонній комментарий къ этому идеалу величайшаго изъ песимистовъ, противопоставившаго суетѣ суетъ всего живущаго безсознательный, безвольный и безчувственный покой *небытія личнаго* <sup>170)</sup>, къ отличію отъ Христа-Спасителя, обещающаго и дарующаго вбрующему въ Него и въ Пославшаго Его *жизнь вѣчную*.

<sup>168)</sup> The Udāna, or the Solemn Utterances of the Buddha, transl. by Strong. London, 1902, VIII, 8, p. 127.

<sup>169)</sup> Dīgha-nikāya. I. Thī 2. Keḍa. I B., 82—100. «Награда подвижничества».

<sup>170)</sup> Истолкованіе либбамы въ нѣмъ, до вѣкоторой степени положительномъ смыслѣ и разборъ этого воззрѣнія данъ будетъ ниже, при изложеніи ученія Будды.

## V.

## Жизнь и легенда Готама-Будды.

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

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

<sup>1)</sup> Палийскій текстъ—въ указанномъ выше изданіи Дикха-Никайи; англ. переводъ Рисъ-Дэвидса—въ его Buddhist Suttas въ XI т. S. B. E. Oxford, 1900; съ этого изданія—русс. переводъ Герасимовъ: Буддѣйскія сутты. Москва, 1900, 92 и слл. О значеніи этой сутты—введеніе Р. Дэвидса, op. cit., XXXI вѣд.