

Санкт-Петербургская  
православная духовная академия  
*Архив журнала «Христианское чтение»*

**В.А. Кожевников**

## **Буддизм в сравнении с христианством**

*Опубликовано:  
Христианское чтение. 1910. № 9. С. 1061-1087.*

© Сканирование и создание электронного варианта:  
Санкт-Петербургская православная духовная академия  
([www.spbda.ru](http://www.spbda.ru)), 2009. Материал распространяется на основе  
некоммерческой лицензии [Creative Commons 3.0](https://creativecommons.org/licenses/by/3.0/) с указанием  
авторства без возможности изменений.



СПБПДА  
Санкт-Петербург  
2009

# Буддизмъ въ сравненіи съ христіанствомъ.

## III.

Очеркъ исторіи священныхъ книгъ буддизма.

**В**ъ 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 самого начала огромныя трудности, въ послѣдствіи еще болѣе разроставшіяся и неустраиваемыя, вѣрнѣе—неустраивимыя, 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; по тогда становится яснымъ, что подъ именемъ буддизма должно разумѣть *въ высшей степени различныя* образы мыслей и направленій жизни. Тщетны были бы успія найти такой догматъ, кото-

рый объединялъ бы всѣхъ буддистовъ прошлаго и настоящаго» <sup>1)</sup>).

Къ сожалѣнію, 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 такія темныя, тропическія дебри, разобраться въ которыхъ съ точностью и достовѣрностью почти невозможно даже самой терпѣливой критикѣ. Между тѣмъ, объ исторіи Цейлона мы лучше освѣдомлены, нежели объ исторіи Индіи! Что же ска-

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

<sup>2)</sup> Barth. Bulletin des religions de l'Inde. 1894, p. 36 отд. оттиска.

<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 Kasmir, 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 издана и переведена G. Turnour'омъ: первые 38 главъ—Ceylon, 1837. Другое, полное, изданіе палийскаго текста by H. Sumangala and D. A. de Silva Batuwantuwada. 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. замѣчанія Рисъ-Дэвидса въ его Buddhist India. Lond., 1903, 277 sqq.

<sup>7)</sup> Geiger, 2—3.

зять 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 мистицизма? 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, которыя едва ли могутъ быть погашены при состояніи нашихъ нынѣшнихъ свѣдѣній о буддизмѣ» <sup>9)</sup>. «Буддизмъ», по замѣчанію того же знатока его, «вовсе не чуждъ исторической почвы, потому что видитъ въ исторіи средство къ своему возвеличенію; но общій характеръ жителей востока, которые и донинѣ вѣрятъ во все чудесное, давалъ буддистамъ возможность обращать исторію въ легенду, которая всегда является къ услугамъ религіи, и притомъ стремится все вознести 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 одни упомянутыя сочиненія, а и «вся буддійская 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-Валлэ Пуссэнъ, «можно въ нѣкоторыхъ случаяхъ пользоваться обзоромъ системъ по какому-нибудь восточному богословскому своду ихъ, сдѣланному тѣмъ или инымъ славнымъ учителемъ (напр., Будагошею); но

<sup>8)</sup> Тибетскій текстъ Даранаты изданъ Шифнеромъ; русскій переводъ Васильевымъ, какъ 3-я часть его сочиненія Буддизмъ, его догматы, исторія и литература. Спб. 1869; Дараната. Исторія буддизма въ Индіи; нѣмецкій 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.

въ другихъ случаяхъ приходится самому разбираться въ огромныхъ компиляціяхъ самага разнороднаго свойства, либо группировать разсѣянные тамъ и самъ идеи той или другой, плохо опредѣленной секты; или же, наконецъ, остается прибѣгать къ истолкованію изобразительныхъ, археологическихъ памятниковъ. Такимъ образомъ накаплиются остроумныя наблюденія, ставятся полезныя показательныя вѣхи, намѣчается, при помощи надписей, нѣкоторое подобіе хронологіи; но нигдѣ вопросы о происхожденіи и развитіи (буддійскаго ученія) не получаютъ положительнаго разрѣшенія»<sup>12)</sup>. вмѣсто 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 опредѣлились вѣрно и точно сравнительную важность и абсолютную цѣнность входящихъ въ него элементовъ, особенно, если принять во вниманіе, что буддійскимъ 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 соединять всевозможныя памятники прошлаго въ общую хаотическую массу, гдѣ, рядомъ съ первоначальными, или будто бы таковыми, текстами ученія и ихъ учеными толкованіями, на каждомъ шагу наталкиваешься на поэтическія легенды, на фантастическія видѣнія, настоящія сказки или мистическія грѣзы, объясненіе коихъ, 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 сосредоточиваетъ вниманіе на первоначальномъ его ученіи, какъ

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

<sup>13)</sup> Вотъ, напр., отзывъ буддиста объ одной изъ сторонъ ученія: „концепція самбогакайи („блаженной плоти Будды“) полна дикихъ фантазій, трудно постижимыхъ для современнаго ума“. Suzuki. Outlines of Mahayana Buddhism, 74.

менѣе сложномъ и болѣе стройномъ и послѣдовательномъ. Однако и тутъ приходится убѣждаться, что въ буддизмъ 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 (самги); для мірянъ (упасакъ, сочувствующихъ самгѣ, 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 «буддійскій 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 подразумѣвается подъ религіей». Совсѣмъ иное у буддійскаго мірянина, для котораго допущены остатки и видоизмѣненія старыхъ языческихъ вѣрованій и культовъ и особое ученіе со старымъ раемъ и адомъ, теряющими смыслъ въ подлинномъ, чистомъ буддизмѣ, ибо «для истиннаго ученика Будды адъ невозможенъ, а небо безразлично; объ нихъ

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

не говорятъ; система съ раемъ и адомъ это—религія мірянъ», толпы недосмыслящихъ умовъ и мелочныхъ душъ!.. 15).

Постепенно однако попустительство стало обычнымъ правомъ, которымъ не замедлило воспользоваться большинство, благодаря чему мало приемимый въ своемъ чистомъ видѣ буддизмъ главнымъ образомъ и приобрѣлъ популярность. Съ появленіемъ «системы великаго пути спасенія», Магайяны, терпимое въ силу обычая, уступленное изъ снисхожденія къ человѣческой 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 16), встрѣтившей ее также враждебно, какъ повшество, «не возвѣщенное Буддою». Но, повидимому, уже во второмъ столѣ-

15) Copleston. Buddhism, primitive and present in Magadha and in Ceylon. 2 ed. London, 1908, 63, 62.

16) Уже вскорѣ послѣ Асвагоши (жилъ во времена, близкія къ началу христ. эры), впервые употребившаго терминъ „Магайяна“ въ своемъ „Разсужденіи о пробужденіи вѣры въ Магайянтъ“ (Buddha-Carita of Asvaghosha, edited by Cowell. Oxford. Переводъ Cowell'я въ Sacred Books of the E. Vol. XLIX. Buddhist Mahayana Texts; другой—Suzuki. Chicago, 1900), споры начали обостряться и достигли высшаго развитія во времена Нагарджуны и Арьядевы (первый—около половины или во второй половинѣ II в. по Р. X.; второй считается его младшимъ современникомъ. Kern. Manual, 123. Ср. примѣчаніе Васильева къ стр. 75 Даранаты. Биографіи Асвагоши, Нагарджуны и Арьядевы у Васильева. Буддизмъ I. Прибавл. 1, стр. 210 и слл. Ср. Waddell. Buddhism in Tibet, 11. О разногласіяхъ касательно Нагарджуны и о фантастической длинѣ его жизни, по нѣкоторымъ легендамъ до 670 лѣтъ!—Дараната, гл. 15, стр. 80—81, Kern. II, 502 и Beal. The Age of Nagarjuna въ Indian Antiquary, XV, 353). Нагарджуна, говоритъ Дараната, гл. 13, стр. 72, „всего болѣе распространилъ ученіе Магайяны“; почти по всѣмъ источникамъ „только онъ далъ ей начало“. Тамъ же, примѣчаніе Васильева. По Сузуки (Outlines of Mahayana Buddhism 61 sq.) основныя изложенія Магайяны слѣдующія: 1) Асвагоша. Пробужденіе вѣры въ Магайянтъ; 2) Стгирамати (жилъ позднѣе Асвагоши, ранѣе Нагарджуны). Введеніе въ Магайяну,—небольшой трактатъ, много содѣйствовавшій ея успѣху въ Индіи. Затѣмъ, уже въ противопоставленіе Гинайянтъ,—3) обширный сборникъ Асанги о метафизикѣ Магайяны; 4) написанныя будто бы имъ же, подъ диктовку какого-то мифологическаго существа, Духовныя степени Югачары; 5) Изложеніе Священнаго Ученія и 6) Полный Трактатъ о Магайянтъ того же Асанги.

ти послѣ появленія новаторовъ въ обѣихъ партіяхъ начинается замѣчаться 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», по опредѣленію царя Ашоки въ его, на скалахъ начертанныхъ эдиктахъ. Эта универсалистическая тенденція съ самаго начала стремилась пробиться сквозь узкіе затворы первобытной иноческой 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 аскетическаго 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>18a)</sup>. Система «Широкаго, великаго Пути», Магайяна вступаетъ въ связь съ этими зачатками универсализма въ древнемъ ученіи и развиваетъ ихъ до преобладающаго значенія. Разномнѣннѣйшее множество; но, по отзывамъ современниковъ, «различія всѣхъ восемнадцати школъ другъ отъ друга — небольшія, мелочныя: въ главномъ онѣ сходятся» <sup>19)</sup>. Въ эту пору (а она очень продолжительная!) Магайяна мирно уживается рядомъ съ Гинайяною, иногда въ однихъ и тѣхъ же монастыряхъ и школахъ <sup>20)</sup>. Далѣе она

<sup>17)</sup> Подгорбунскій, 75.

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

<sup>18a)</sup> Minayeff. 108, 111.

<sup>19)</sup> Fa-Hien. Ch. 36, p. 98—99 ed. Legge.

<sup>20)</sup> Такъ, китайскій паломникъ Фа-Гиенъ (399—414 г. по Р. X.) въ странѣ Пе-тоо (Пенджабъ) видѣлъ монаховъ, изучавшихъ обѣ системы. Fa Hien. Records of Buddhistic Kingdoms, transl. by J. Legge. Oxford, 1886. Ch. 15, p. 41; другой примѣръ—Ch. 17, 51—52. Еще во времена Гиуэн-Тсаанга (629—645 г.) школа (секта) абгайягивасиновъ изучала обѣ системы. Hioun-Tsang въ переводѣ Stan. Julien. Voyages des pèlerins bouddhistes. Paris, 1853 ss. III, 141. Даже еще позднѣе, въ 671—695 гг., И-Тсингу казалось „невозможнымъ опредѣлить, какую школу нужно относить къ Гинайянѣ и какую къ Магайянѣ“: J-Tsing. A Record of the Buddhist Religion as practised in India and the Malay Archipelago, transl. by Takakusu. Oxford. 1896, Introd. p. 14 (ср. General Introduction переводчика, р. XXII—XXIII). „Мы можемъ“, говоритъ благочестивый китаецъ, „разумно слѣдовать обоимъ ученіямъ, и Магайянѣ, и Гинайянѣ, въ послѣ-

получаетъ 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 буддъ всѣхъ вѣковъ и всѣхъ мѣстностей входятъ въ ея систему, гдѣ бы и когда бы они ни проявлялись, хотя бы даже и подъ личиною нелѣпѣйшихъ суевѣрій» <sup>21)</sup>.

Съ этой точки зрѣнія именно двойственность и историческая непослѣдовательность буддизма ставятся ему въ заслугу его новѣйшими панегиристами. «У буддизма», пишетъ японецъ Фуджишима, «есть двѣ формы, внутренняя и внѣшняя: первая — всегда единая и неизмѣнная, вторая — измѣнчивая, для приспособленія къ обстоятельствамъ... Вотъ почему буддизмъ и можетъ претендовать на славный титулъ всемірной религіи, ибо онъ одинаково подходящъ и для высшихъ классовъ какого бы то ни было общества, и для низшихъ: одни найдутъ въ немъ религію интеллигентности; другіе — религію чувства» <sup>22)</sup>. «Ученіе это», признается другой японецъ, Suzuki, «хотя и не было умышленно изложено его основателемъ въ двусмысленныхъ выраженіяхъ и хотя оно не обязано своею шириною 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 соотвѣтствовало ихъ потребностямъ и окружающимъ обстоятельствамъ» <sup>23)</sup>.

Если, тѣмъ не менѣе, находятъ возможнымъ говорить объ общности и единствѣ основъ буддизма, то утвержденіе 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-

---

шаніи наставленіямъ всемилостиваго Единаго Почитаемаго и въ размышленіяхъ о великой доктринѣ ничтожества. Если поведение наше будетъ хорошо упрядочено и умы наши успокоены, можетъ ли быть проступкомъ послѣдованіе (обоимъ ученіямъ)?» 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 имѣють 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, признають 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 опредѣленно 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 одинъ буддизмъ престонародный <sup>29</sup>).

Важнѣе всего, однако, то, что, несмотря на принципіальное крушеніе въ первоначальномъ буддизмѣ вѣры въ Бога, послѣдователи этого ученія въ его трудно-опредѣлимой мудрости («дхармѣ»), несовпадающей съ обычнымъ представленіемъ о религіи <sup>29a</sup>), почерпають, однако, какъ это подтверждается наблюденіями и признаніями, «особое религіозное ощущеніе, кото-

<sup>24</sup>) Tilbe. Dhamma. 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. Grundlinien des Buddhismus. Leipzig, 1907, 26. Suzuki. 31—32: „буддизмъ есть религія безъ Бога и безъ души“. Körpern. Die Religion des Buddha und ihre Entstehung. Berlin, 1857. I, 214: „буддизмъ—не только атеизмъ безъ Бога, но и атеизмъ безъ природы; на мѣстѣ Браммы и природы у него—пустота и отсутствіе чего либо существеннаго (несущественность, Wesenlosigkeit) или Ничто“.

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

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

<sup>29a</sup>) Слово „Дгамма“ (говоритъ Рись Дэвидсъ. Buddhist India. 2 impression. London, 1903, 292) очень затрудняло и всегда будетъ затруднять переводчиковъ... Этимологически оно тождественно съ латинскимъ словомъ forma... Дгамму переводили словомъ „законъ“; но она никогда не имѣла ни одного изъ тѣхъ разныхъ смысловъ, какіе имѣетъ „законъ“ въ англійскомъ языкѣ. Она скорѣе, если употреблять 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 здраво мыслящему человѣку подобаетъ признавать, въ качествѣ убѣжденія. Дгамма—совсѣмъ въ сторонѣ отъ всѣхъ вопросовъ ритуала и богословія“.

рое (по словамъ буддистовъ же) значительно искажилось бы, еслибы мы вздумали передать его объектъ понятіемъ Бога или космоса, или какимъ-либо отвлеченнымъ философскимъ терминомъ»<sup>30)</sup>. Несомнѣнно также, что это таинственное буддійско-религіозное «Нѣчто», 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 *эмоціональнаго* воздѣйствія буддизма на его послѣдователей; а это заставляетъ заключать и о наличности извѣстной 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 общая основа заключается въ опредѣленіи конечной цѣли ученія, то-есть, въ понятіи о спасеніи, какъ избавленіи отъ страданія<sup>31)</sup>; насъ увѣряютъ сами буддисты, что «основныя начала *всѣхъ* школъ сводятся къ слѣдующимъ положеніямъ: 1) все—временно, преходяще; 2) все пусто (безсодержательно); 3) все лишено личной основы (самоосновы), 4) все—таково, каково оно есть (каковымъ оно можетъ быть»<sup>32)</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>33)</sup>, настолько, что сами защитники наличности этой предполагаемой основы панбуддійскаго объединенія принуждены сознаться, что воздвигаемая на ней мудрость получила у позднѣйшихъ буддистовъ «совершенно новое значеніе, независимое отъ свода религіозныхъ ученій, установленныхъ Буддою»<sup>34)</sup>.

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

<sup>30)</sup> Suzuki, 222.

<sup>31)</sup> Kuroda. Mahayana. Die Hauptlehren des nördlichen Buddhismus. Leipzig. 1904, 45.

<sup>32)</sup> Suzuki, 140.

<sup>33)</sup> Hardy. Buddhismus. 2.

<sup>34)</sup> Suzuki, 220.

надежную точку для разслѣдованія дальнѣйшей эволюціи буддизма и, вмѣстѣ съ тѣмъ, критерій для сравнительной раздѣлки 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 въ своихъ главныхъ чертахъ извѣстно, цѣло и общепризнано. Современная ученая критика, однако, чрезвычайно далека отъ такой увѣренности; съ большимъ трудомъ, со множествомъ оговорокъ и сомнѣній, старается она отдѣлить древнѣйшее и, быть можетъ, первоначальное, отъ позднѣйшаго, но почти на каждомъ шагѣ принуждена сознавать гадательность и отрывочность своихъ выводовъ въ этомъ отношеніи. «Чѣмъ болѣе пытаемся мы устранять затрудненія», пишетъ Кернъ, «тѣмъ болѣе надвигается на насъ подозрѣніе, что подлинный буддизмъ не совпадаетъ *въ точности* съ тѣмъ, который мы имѣемъ въ его каноническихъ книгахъ» <sup>35</sup>). Въ лучшемъ случаѣ, можно допускать только, что «буддизмъ съ самаго начала былъ *въ существенныхъ чертахъ* таковъ, какимъ мы его находимъ выраженнымъ въ Трипитакаѣ» <sup>36</sup>); мечтать же о возстановленіи 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, неизбѣжно 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, вслѣдствіе чего писаніе и разрослось такъ непомѣрно изъ поколѣнія въ поколѣнія, въ явное и,

<sup>35</sup>) Kern. Manual of Indian Buddhism. Strassburg, 1896, 50.

<sup>36</sup>) Тамъ-же.

однако, несознаваемое обличеніе подлинности и достовѣрности самого преданія.

Буддизму, кромѣ того, какъ и другимъ религіямъ, несмотря на его идейную, доктринальную противоположность имъ, свойственны очень интенсивныя, внутреннія, субъективныя и коллективныя, мистическія переживанія, хотя и вдохновляемыя ученіями писаній, стоящія съ ними по большей части въ органически унаслѣдованной 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 религіозныхъ идей и чувствъ, различія, которыя на разныхъ уровняхъ индивидуальнаго и коллективнаго развитія такъ глубоки даже въ христіанствѣ, расширяются до несоизмѣримыхъ безднъ въ духовномъ мірѣ буддизма, гдѣ утонченныя трудности 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 сокровенной стороны буддизма, то широкое, сравнительное наблюденіе духовной жизни народныхъ массъ Дальняго Востока, которое пока еще совершенно намъ недоступно и къ которому, быть можетъ, въ недалекомъ будущемъ, окажется уже и поздно приступать, вслѣдствіе быстро подвигающагося процесса саморазложенія 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 вопросами 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 произнесеніе 84.000 поученій <sup>37)</sup>. Сколько бы ихъ, впрочемъ, ни было, они могли быть только устными <sup>38)</sup>, такъ какъ въ его время письменность была еще не въ употребленіи у индусовъ. Достоинно 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 письменъ <sup>39)</sup>. Тѣмъ не менѣе, и самое раннее изъ этихъ буддійскихъ свидѣтельствъ, въ трактатѣ, называемомъ «Силасами» <sup>40)</sup>, въ свою очередь—документъ сравнительно поздняго происхожденія: онъ относится приблизительно къ 450 г. до Р. X.

Положимъ, въ этомъ памятникѣ рѣчь идетъ объ умѣньи писать, какъ объ искусствѣ уже общедоступномъ <sup>41)</sup>, а изъ Виняи (сборника дисциплинарныхъ правилъ для буддійской жреческой общины) мы узнаемъ, что письмо примѣнялось уже

<sup>37)</sup> „Цѣлыхъ 84000 отдѣловъ Ученія, изъ сожалѣнія къ сотвореннымъ существамъ, преподаль Родственникъ Солнца, наипревосходнѣйшій Будда“, говоритъ Дипавамза. VI, 92. 95. Въ память о нихъ царь Ашока построилъ будто бы 84000 монастырей (Тамъ же, VII, 10, 11. По другимъ сказаніямъ, Ашока, вмѣсто восьми ступъ, воздвигнутыхъ надъ мощами Будды, рѣшилъ построить 84000 ступъ надъ каждымъ изъ 84000 частей его скелета (согласно вычисленіямъ индусской анатоміи). Га-Нип. Ch. 23 p. 69 и Note.

<sup>38)</sup> Ученики Готамы назывались „шраваками“, 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 вайшалійскомъ соборѣ. Васильевъ. I. 19—20.

<sup>39)</sup> Rhys Davids. Buddhist India. 2 impression. London, 1903, 119.

<sup>40)</sup> Онъ включенъ въ каждый изъ 13 діалоговъ, составляющихъ первую главу перваго отдѣла суттантъ или разговорныхъ рѣчей Будды. Переводъ—въ Рису Дэвидсовыхъ Dialogues of Buddha. I, 3—26.

<sup>41)</sup> Игра, недозволенная для членовъ Общины: „отгадываніе по буквамъ, чертимымъ въ воздухъ или на спинѣ товарища“.

въ юридическихъ дѣлахъ <sup>42)</sup>, а также для корреспонденціи <sup>43)</sup> и, какъ исключеніе изъ другихъ «свѣтскихъ» искусствъ, рекомендовалось для изученія буддійскимъ монахинямъ <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 соотвѣтствующихъ памятникахъ послѣдней, къ этому періоду относящихся, должны бы встрѣтиться упоминанія о рукописяхъ, о писаныхъ книгахъ, а между тѣмъ такія указанія совершенно отсутствуютъ: всюду рѣчь не о *записанныхъ*, а о *заученныхъ* текстахъ. Одно изъ правилъ Винаи гласитъ, что Пратимокша, состоящая изъ 227 правилъ общины, должна быть ежемѣсячно «повторяема вслухъ» въ каждомъ иноческомъ 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 какуюнибудь 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 украшенныя, красиво изложенныя суттанты, но небрежно относится къ болѣе глубокомысленнымъ, но и болѣе труднымъ философскимъ трактатамъ <sup>48)</sup>. Наконецъ, выражается жалоба на то, что «бикшу (монахи), сами многое заучившіе (буквально «заслушавшіе») изъ преданія, запомнившіе 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 какуюнибудь суттанту, такъ, что если эти монахи сами прейдуть, 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, вѣриѣ, степеней постепеннаго духовнаго роста та же Ангуттара указываетъ не *чтеніе*, а «*повтореніе* (затверживаніе) текста про себя»<sup>50)</sup>.

Изъ этихъ любопытныхъ 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 Веды изъ рода въ родъ въ теченіе долгихъ вѣковъ и который и понынѣ практикуется среди вполнѣ грамотныхъ цейлонскихъ 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, изъ разъ даннаго начала коихъ слѣдуетъ дальнѣйшее изложеніе, а во 2) въ обычаѣ повторенія цѣлыхъ положеній и даже цѣлыхъ отдѣловъ рѣчи или статьи. Слѣдствіемъ такихъ многочисленныхъ повтореній является, по мнѣнію Рись-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 редакцій лучше, нежели письменное воспроизведеніе руками малограмотныхъ или не всегда внимательныхъ переписчиковъ. По тѣмъ же соображеніямъ цейлонское 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. cit. 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 расширяли его постепенно приспособленіями для потребностей своего языка и его измѣнчивыхъ нарѣчій<sup>55</sup>), пользоваться письмомъ для большихъ произведеній, 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 «выцарапывали» тексты металлическою иглою на кускахъ древесной коры или на сухихъ древесныхъ листьяхъ. Прошли цѣлыя столѣтія прежде, чѣмъ научились изготовлять сравнительно прочныя, широкія пластинки изъ древесной коры или изъ гигантскихъ листьевъ зонтичной пальмы и наводить 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 Госингской вигары (т. е. буддійскаго храма) близъ Хотана и относящейся къ порѣ, близкой къ началу христіанской эры: это антологія буддійскихъ стихотворныхъ изреченій, извлеченныхъ изъ каноническихъ текстовъ, но записанныхъ на мѣстномъ діалектѣ, болѣе раннемъ, чѣмъ палійскій, такъ называемымъ харострійскимъ (кашгарскимъ) алфавитомъ, проникшимъ въ сѣверо-западную Индію лѣтъ за 500 до Р. Х.<sup>58</sup>). Достоинно 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 по Р. Х., по свидѣтельству цейлонской хроники Дипавамзы, состоялась будто бы впервые и запись священныхъ буддійскихъ текстовъ на палійскомъ языкѣ, «по рѣшенію собранія мудрыхъ монаховъ, доселѣ передававшихъ устно текстъ трехъ Питакъ и Аттакаты, но замѣтившихъ

<sup>55</sup>) Вопросъ о происхожденіи индусскаго алфавита и понынѣ — открытый; мнѣніе о заимствованіи письменности отъ грековъ (напр. Васильевъ I, 28, и другіе) смѣнялось разными другими гипотезами: отъ сѣверныхъ или южныхъ семитовъ, или же (по Рись-Дэвидсу, *Buddhist India*, 114 sqq.) изъ до-семитской формы письма (аккадійскаго), бывшаго въ употребленіи въ долинѣ Евфрата.

<sup>56</sup>) Образцы письма на черепицахъ или кирпичачъ 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. по Р. Х. Рукописи, быть можетъ, очень древнія, недавно найденныя въ Туркестанѣ, еще не разобраны.

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

Несмотря на столь явныя доказательства поздняго установленія письменной редакціи южно-буддійскаго канона, его древніе палійскіе комментаторы, такъ же точно, какъ и современные буддисты, твердо вѣрятъ въ то, что священные книги, вошедшія въ составъ Тройного Собранія («Трехъ Корзинъ», «Трипитаки») содержатъ только подлинныя изреченія и бесѣды самого Будды. Даже по отношенію къ той части Трипитаки (Абгидгармъ), составленіе которой приписывается другимъ лицамъ и позднѣйшему времени, высказывается мнѣніе, что эти лица только собрали во-едино и сопоставили слова Учителя. Само ученіе, (утверждаютъ правовѣрные) 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 исказить и подмѣнить священные тексты и ложно истолковать ихъ; но истинные преемники Учителя, по обсужденіи недоразумѣній и заблужденій на соборахъ, всегда обличали ложное, подтверждали подлинное, возстановляли правильное преданіе и отменяли всѣ новшества и злоупотребленія текстами, пока послѣдніе не были, наконецъ, закрѣплены письменно, на Цейлонѣ, вышеупомянутымъ образомъ, послѣ чего, среди южныхъ буддистовъ, то-есть сторонниковъ Гинайяны, по крайней мѣрѣ, ученіе сохраняется неизмѣннымъ будто бы и понынѣ<sup>61</sup>)!

Совершенную противоположность этой догматической увѣренности буддистовъ въ цѣлости, неповрежденности и неизмѣнности ихъ священнаго писанія представляютъ взгляды на него европейскихъ ученыхъ. Здѣсь критическій скептицизмъ, съ са-

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

<sup>60</sup>) „Извѣстны вообще семь преемствъ побѣдоноснаго Учителя, а съ прибавленіемъ Полуудевника (Мадьянтика) считаютъ восемь“. говоритъ Дараната. *Исторія буддизма*. Введеніе, стр. 4; тамъ же — списокъ „архановъ, защитниковъ религіи“ и другой — „великихъ патріарховъ“.

<sup>61</sup>) *Minayeff. Recherches sur le Bouddhisme*. Paris, 1894, 13—14 по обзору исторіи буддійскаго канона въ Самантапасадикъ: Oldenberg. *Vinaya-pitaka*. III. 283 sgg. и введеніе въ Сумангалавилазини въ переводѣ Turnour'a.

маго начала очень сильный <sup>62)</sup>, доходилъ, одно время, до крайнихъ предѣловъ. Мы не говоримъ уже о разрушительной теоріи Керна, превращавшей жизнеописаніе самого Будды въ эпизоды и варианты солярныхъ и стеллярныхъ мифовъ <sup>63)</sup>, а слѣдовательно, отнимавшей и всякую историческую достовѣрность у рѣчей, приписываемыхъ Готамъ. Но даже и несравненно болѣе трезвая критика палійскаго 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 буддійской 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 состоялъ канонъ и всегда ли составъ его былъ одинаковъ <sup>64)</sup>? Открытія и разслѣдованія послѣднихъ лѣтъ поколебали этотъ крайній скептицизмъ и заставили, по вопросу о древности южно буддійскихъ священныхъ писаній, вернуться къ болѣе благопріятнымъ для него взглядамъ Ольденберга, Рись-Дэвидса и Виндиша <sup>65)</sup>. Даже такой недовѣрчивый критикъ, какъ Сенаръ, раньше сильно склонявшійся къ мифологическимъ увлеченіямъ Керна <sup>66)</sup>, въ послѣдствіи говорилъ:

---

<sup>62)</sup> Напр., у Васильева: „трудно, при такомъ хаосѣ, добиваться до истинныхъ историческихъ фактовъ. ...затворимъ слухъ, чтобы не увлечься разказами проповѣдниковъ (буддійской литературы); вооружимся недовѣрчивостью“... 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 Buddhalegende*, выводъ изъ коихъ слѣдующій: „Будда легенды не есть историческая личность, а мифическій образъ (солнцебога)“ 297—8.

<sup>64)</sup> Минаевъ. *Новыя разслѣдованія о буддизмѣ*. Спб. 1887.

<sup>65)</sup> De la Vallée Poussain. *Les Conciles bouddhiques*. I, 1. *Extrait du „Muséon“*. 1905 № 3—4. Louvain.

<sup>66)</sup> Sénart. *La légende du Buddha, son caractère et ses origines*. 2 éd. Paris. 1882, p. XII—XIII: „надо признать, что въ дѣломъ легенда Будды изображаетъ не дѣйствительную жизнь, хотя бы даже изукрашенную нѣкоторыми выдумками воображенія. Она, въ самой сущности своей, есть эпическое прославленіе извѣстнаго мифологическаго типа божества, прославленіе, которое народнымъ уваженіемъ вознесено было, какъ ореоль, на главу основателя секты вполне реальнаго, вполне человѣческаго“. О примѣненіи этого принципа къ отдѣльнымъ фактамъ будетъ сказано ниже.

«нельзя сомнѣваться въ томъ, что Будда дѣйствительно 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 буддійскаго священнаго писанія Де ла Валлэ Пуссенъ: «хотя легенда Будды», замѣчаетъ онъ, «въ своемъ полномъ составѣ и истинномъ значеніи удостовѣряется 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 отстаивать первобытность дошедшихъ до насъ редакцій его, но даже и къ тѣмъ частямъ его, которыя носятъ наиболѣе древній характеръ, приходится относиться съ большою дозою критическаго недовѣрія; нельзя даже и ихъ признавать цѣликомъ изначальными: приходится и по поводу ихъ въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ производить переисслѣдованіе какъ идейнаго состава, такъ и формъ, въ которыя онъ облекается, выдѣлять, по мѣрѣ возможности, черты архаическія, иногда даже не оригинально-буддійскія, а почерпнутыя изъ прецедентовъ иного происхожденія, отъ позднѣйшихъ вставокъ и видоизмѣненій<sup>69)</sup>.

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

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

<sup>67)</sup> Sénart. 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 Виндиша. *Maṅgala und Buddha*. Leipzig, 1895 и *Buddha's Geburt und die Lehre von der Seelenwanderung*. Leipzig, 1908.

его, вѣроятно, заучивались учениками, быть можетъ, при помощи обычныхъ для этого у индусовъ приемовъ, вѣрнѣе же, или, по крайней мѣрѣ на первыхъ порахъ, простымъ многократнымъ повтореніемъ того, что ему часто приходилось проносить въ одинаковыхъ или сходныхъ выраженіяхъ передъ различными слушателями. Рѣчи такъ называемаго «Пространнаго Собранія» (Дикга-Никайо), ставшія теперь доступными широкому кругу читателей, благодаря дословному переводу Нейманна, даютъ возможность наглядно убѣдиться, до какого невыносимаго для насъ, европейцевъ, обилія доходятъ этого рода повторенія. Приемъ этотъ былъ, однако, вполне пѣлесообразенъ для запечатлѣнія не только сущности, но и формы поученій въ памяти слушателей неграмотныхъ. Съ другой стороны, первоначальныя, самимъ же Готамою установленныя правила дисциплины исполнялись съ такою же педантичною точностью, благодаря надзору его самого и указанныхъ имъ руководителей общины, старѣйшинъ. Такимъ образомъ, сразу заложена была прочная основа будущаго обязательнаго свода и доктрины, и дисциплины. Въ древнѣйшемъ и наиболѣе достовѣрномъ изъ памятниковъ священной буддійской письменности, въ Книгѣ великой кончины (Магапариниббанасутта) <sup>70)</sup>, редактированной въ ея нынѣшнемъ видѣ, вѣроятно не позднѣе конца IV вѣка до Р. Х. <sup>71)</sup>, Готама-Будда въ прощальной бесѣдѣ съ учениками говоритъ имъ: «я повѣдалъ вамъ всю истину; ни одной истины не осталось сокрытой въ зажатой рукѣ Учителя» <sup>72)</sup>. Но именно въ силу этого убѣренія, дальнѣйшему самостоятельному развитію авторитетнаго буддійскаго 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 убѣжищемъ!.. нигдѣ не ищите иного убѣжища» <sup>73)</sup>. Эта истина, это единственное убѣжище отъ заблужденій, о которомъ говоритъ приближающійся къ смерти Учи-

<sup>70)</sup> Англ. переводъ Рисъ-Дэвидса въ XI томѣ. Sacred Books of the East: Buddhist Suttas; русскій, Герасимова, въ его Буддійскихъ Суттахъ. Москва, 1900.

<sup>71)</sup> Buddhist Suttas. General Introduction, p. X sqq.

<sup>72)</sup> Книга великой кончины. II, §32, стр. 109 русс. перевода и Buddhist Suttas, p. 36.

<sup>73)</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>74</sup>). Какъ видимъ, въ этихъ словахъ самимъ основателемъ буддѣйской дгармы (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 Асвагшею въ I в. по Р. Х., въ уста Готамы вложено уже такое предписаніе: «вы должны почитать Пратимокшу (древнѣйшую часть Винайи) и повиноваться ей, принимая ее какъ бы вашего Учителя» <sup>75</sup>). Да и болѣе древняя Магапариниббанасутта приписываетъ послѣднему слѣдующее правило, какъ рѣшать споры объ ученіи, отъ кого бы таковыя ни исходили, отъ отдѣльныхъ ли лицъ, или отъ цѣлыхъ собраній достойнѣйшихъ людей: «безъ похвальбы, безъ пренебреженія, но со вниманіемъ, пусть будутъ прослушаны каждое слово и каждый слогъ; и тогда возьмите Писаніе и сличите сказанное съ правилами Устава; и если тѣ слова несогласны съ Писаніемъ, если они не совпадаютъ съ правилами Устава,... тогда, братія, вы отбросьте тѣ слова» <sup>76</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» счелъ нужнымъ сдѣлать относительно ненарушимости этого авторитета, состояла въ томъ, что община, по его кончинѣ, «можетъ, если пожелаетъ, отмѣнить всѣ малыя и неважныя предписанія» <sup>77</sup>). Но, такъ какъ составъ таковыхъ остался невыяс-

<sup>74</sup>) Тамъ-же, VI, 1, стр. 142—143. Budd. Suttas, p. 112.

<sup>75</sup>) Fo-sho-hing-tsan-king. V, 26, v. 2018. Sacred Books of the East. XIX, 296. Oxford, 1883.

<sup>76</sup>) Книга велик. кончины, IV, 8—11, стр. 122—124. Budd. Suttas, p. 67—70.

<sup>77</sup>) Тамъ же, VI, 3, стр. 143. Budd. Suttas, p. 112 и Cullavagga, XI, 1, S. Sacr. B. XX, 377.

неннымъ <sup>78)</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>79)</sup>.

По преданію, рѣшеніе это состоялось на такъ называемомъ первомъ соборѣ <sup>80)</sup> учениковъ, собравшемся вскорѣ послѣ смерти Готамы (въ 447 г. до Р. Х.?) въ Раджагригѣ (Раджагагѣ) въ Саттапанійскомъ гротѣ <sup>81)</sup>, еще понынѣ сохранившемся, и будто бы роскошно приспособленномъ для засѣданій царемъ Магадгы Аджатапатрою <sup>82)</sup>. Здѣсь, подѣ председательствомъ Мага-Касьяпы, того самаго «непреклонно-гордаго» брамина, надѣ обращеніемъ котораго Буддѣ нѣкогда пришлось потрудиться болѣе, нежели намъ чьимъ-либо пнымъ, пять-

<sup>78)</sup> Cullavagga, I. c.

<sup>79)</sup> Cullavaga, XI, 1, 9 и Suttavibhanga, Niussaggiya XV, 1, 2.

<sup>80)</sup> Вопросъ о соборахъ, какъ имѣющій рѣшающее значеніе для исторіи будд. канона, подвергался особенно старательному разслѣдованію, которому однако еще не удалось окончательно разяснить всѣ относящіяся сюда темныя и противорѣчивыя сказанія. Литература: Васильевъ. I, 37—38, 49 и слл.; Oldenberg во введеніи къ его изданію Виняи-Питаки (London, 1879—83) I p. XV sqq. и къ 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.—Beal. The Buddhist Councils въ Verhandlungen des V Internat. Orientalisten—Congresses (перепечатано въ его Abstract of Four Lectures on Buddhist Litterature 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 Monist. XIV, 2 (Jan. 1904), p. 253 sqq.—Rhys Davids. Buddhism, 213 sqq.—De la Vallée Poussin. Les Conciles bouddhiques. I. Les deux premiers conciles. Louvain (Extrait du „Muséon“. 1905. 3—4)—Franke. The Buddhist Councils. Pali-Text-Society. 1908.

<sup>81)</sup> Описаніе его у Фа-Гіена. Record of Buddhistic Kingdoms, ch. 30, p. 85.

<sup>82)</sup> Повѣствованія о 1-мъ соборѣ: Cullavagga, XI, p. 370 sqq. англ. пер.; Sutta-Vibhanga (Vinaya—Pitaka, III—IV ed. Oldenberg, Lond. 1881—2) I, 285 sqq. Maha-bodhi-vamsa, ed. by Strong, Lond. 1891, 85 sqq. Dipavamsa. IV—V. Сѣверныя версіи сказанія—въ Mahavastu, ed. Sénart. Paris, 1882, 69 ss. и въ изданной Шифнеромъ Eine tibetische Lebensbeschreibung Çakyamuni's въ Mémoires d. l'Acad. d. Sc. d. St. Petersburg. T. VI. 3-e livr. 1849, p. 308. Особый вариантъ изъ китайскихъ источниковъ у Васильева I, 224, примѣч.; рассказъ Гіуэн-тсанга въ Voyages des pèlerins I, 136. III, 32; подробная бирманская версія у Bigandet. Vie ou légende de Gaudama. Paris, 1878, ch. 15, p. 335 ss.

соть избранныхъ, «испытанныхъ, совершенныхъ архатовъ» (праведниковъ), въ продолженіе семи мѣсяцевъ <sup>83)</sup>, трудились надъ провѣркою и закрѣпленіемъ изложенія ученія и правилъ поведенія. Здѣсь, повѣствуетъ Чуллавага, братія торжественно «совмѣстно пропѣла всю Дгамму и Винаю (т. е. правила ученія и поведенія), дабы противники ихъ не успѣли укрѣпиться, а сторонники ослабѣть, и прежде, чѣмъ заключающееся въ Дгаммѣ и Винайѣ не подвергнется забвенію, а отсутствующее въ нихъ не получить распространенія» <sup>84)</sup>. Для изложенія текстовъ ученія избранъ былъ «ученый Ананда», возлюбленный ученикъ «самого Благословеннаго, вполне заучившій Дгамму и Винаю отъ него самого и потому неспособный впасть въ ошибки» <sup>85)</sup>; а для изложенія правилъ поведенія опредѣленъ былъ «могучій памятью. Упали» <sup>86)</sup>, причемъ, однако, освѣдомленность того и другого была подвергася провѣркѣ присутствующими. Такъ, по словамъ цейлонской хроники 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 Дгамма и Виная въ томъ видѣ, какъ училъ имъ Будда». Они, эти «старѣйшины (тера) и изначальные воспреемники и хранители совершенѣйшей вѣры, полученной отъ первѣйшаго изъ учителей», они же и «составили первое собраніе писаній, а потому и все ученіе старѣйшинъ (тера-вада) называется первоначальнымъ ученіемъ... Этотъ сборникъ Дгаммы и Винаи полонъ во всѣхъ своихъ частяхъ, благоустроенъ и покровительственно охраняется всевѣднѣемъ Учителя... Пока не погибнетъ Собраніе это, будетъ зиждется и ученіе Учителя... Никто не можетъ ниспровергнуть его; непоколебимо оно, какъ гора Синеру. Никакое божество, ни (злой духъ) Мара, ни Брама, ни какое либо существо земное, не въ состояніи найти въ немъ ни малѣйшаго дурно изложеннаго изреченія... Это неумирающее Собраніе Дгаммы и Винаи, это воплощеніе вѣры, подобное самому высочайшему Буддѣ, ... это ученіе старѣйшинъ, утвер-

<sup>83)</sup> Пиуэн-тсангъ довольствуется тремя мѣсяцами.

<sup>84)</sup> Cullavagga. XI, 1; 5. <sup>85)</sup> Тамъ же, XI, 3.

<sup>86)</sup> Тамъ же, XI, 7 и Dipavamsa. IV, 8.

жденное на истинно-разумныхъ основаніяхъ, свободное отъ ересей, полное истиннаго смысла, будетъ существовать столь же долго, какъ и самая вѣра. И пока на свѣтѣ будутъ святыя ученики Буддовой вѣры, всѣ они будутъ признавать и первый соборъ Дгармы, соборъ пятисотъ благородныхъ, верховныхъ старѣйшинъ»<sup>87</sup>).

Вотъ въ какомъ законченно-догматическомъ тонѣ рисуется намъ буддійскій эпосъ совершенство и непререкаемый авторитетъ канона, будто бы разъ навсегда опредѣленнаго и завершеннаго 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 наиболѣе яркое проявленіе, хотя и неоправдываемое 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 Дипавамзѣ составныя части тера-вады (ученія старѣйшинъ), такъ называемыя «анги» (подраздѣленія Писанія сообразно съ его содержаніемъ), не совпадаютъ съ составомъ нынѣшней Випайи и Сутта-Питаки<sup>88</sup>); во-2-хъ, нѣко-

<sup>87</sup>) Dipavamsa. IV, 9—26.

<sup>88</sup>) Ихъ девять по палийскому исчисленію: 1) Сутты—цѣльныя по вѣствованія или собранія стиховъ, связанныхъ общею темою; 2) джейя, пѣсни—смѣсь стиховъ съ прозою; 3) вейя карана, изложеніе всей Абгидгаммы-Питаки, сутты, не содержащихъ въ себѣ стихотворныхъ изреченій (гатты), и всѣхъ другихъ „словъ“ Будды, не входящихъ въ составъ остальныхъ восьми разрядовъ; 4) гатты—изреченія въ стихахъ; 5) удавы—лирическія изреченія въ прозѣ и стихахъ, „создавшіяся подъ вдохновеніемъ радостнаго настроенія“; 6) итивутакки—собраніе поученій (числомъ 101), начинающихся словами: „такъ говорилъ Будда“; 7) джатаки—повѣсти о прежнихъ воплощеніяхъ Будды; 8) абгутадгамма—разсказы о таинственныхъ и чудесныхъ событіяхъ; 9) ведалла—особый родъ пространныхъ поученій. Kern. Manual, 7 (по Sumangala-Vilasini I, 23 sq. и по палийскому словарю Чайльдерса).

торыя части канона въ его настоящемъ видѣ носятъ несо- мнѣнные признаки позднѣйшаго происхожденія. Такова, прежде всего, цѣлая послѣдняя часть Тройного Собранія (Трипитаки) Абгидгарма, о которой не упоминается ни въ спискѣ, сохра- нившемся въ Дипавамзѣ, ни въ древнѣйшихъ повѣствованіяхъ о первомъ соборѣ. Сѣверные буддисты, еще со времени Бу- дагоши, усиливались втиснуть всѣ свои позднѣйшія священ- ныя книги въ рамки однихъ девяти древнихъ подраздѣленій Писанія <sup>89)</sup> или же съ прибавленіемъ къ нимъ трехъ доба- вочныхъ отдѣловъ, такъ называемый ниданъ, аваданъ и упа- десъ <sup>90)</sup>; но эти старанія должны быть признаны настолько же неуспѣшными, насколько и произвольными, ибо, хотя въ па- лійскомъ канонѣ и есть произведенія, которыя подошли бы подъ типъ ниданъ и аваданъ, однако эти послѣднія въ немъ за особый отдѣлъ Писанія не считаются; что же касается упадесъ, то онѣ, являясь изложеніемъ эзотерическихъ ученій, несравненно позднѣйшаго, такъ называемаго тантрійскаго пе- ріода, совершенно несвойственны первоначальному буддизму и включеніе ихъ въ древній канонъ сторонниками магайяны есть грубѣйшій анахронизмъ.

Точно также не могло быть въ немъ мѣста и всей третьей части Трипитаки, Абгидгармѣ <sup>91)</sup>. Вопреки молчанію о ней древнѣйшихъ повѣствованій о первомъ соборѣ, послѣдователи магайяны, основывающейся именно на ученіяхъ Абгидгармы, утверждали, будто и она была уже провозглашена и признана на Раджигрійскомъ совѣщаніи. Будагоша, не упоминающій о ней вовсе въ своемъ описаніи этого послѣдняго, въ другомъ сочиненіи сообщаетъ, что самъ Будда излагалъ эту питаку

<sup>89)</sup> Такъ, напр., въ „Лотусѣ истиннаго закона“: „слова моихъ пове- дѣній были обнародованы въ девяти отдѣлахъ“. *Saddharma—Pundarika or the Lotus of the True Law*, transl. by Kern. (Sac. B. XXI. Oxford, 1884), ch. II, v. 48; а въ стихъ 44-мъ перечислены нѣкоторые изъ этихъ разря- довъ, р. 44—45.

<sup>90)</sup> Вотъ 12 сѣверно-буддійскихъ дгармаправаканъ (подраздѣленій) соотвѣтствующихъ, приблизительно, девяти южнымъ, палійскимъ: 1) сут- ра; 2) джейя, 3) віакарана, 4) гата, 5) удана, 6) пидана, 7) авадана, 8) итйукта, 9) джатака, 10) вайцулія, 11) адбугтадгарма и 12) упадеса. 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> Исторія Абгидгармы изложена въ книгѣ *Kâtha-vatthupakarâna-atthakathâ*.

богамъ на небѣ, намекая этимъ на то, что и она составляетъ несомнѣнно часть первоначальнаго ученія <sup>92</sup>). Гиуэн-Тсангъ также относитъ ее къ порѣ перваго собора, а изложеніе ся вручаетъ его предсѣдателю Касьяпѣ <sup>93</sup>), тогда какъ въ бирманскомъ повѣствованіи докладчикомъ оказывается Анарудда <sup>94</sup>). Однако и содержаніе, и форма изложенія Абгидгармы слишкомъ ясно показываютъ, что составляющіе ее философскіе трактаты и комментаріи—значительно позднѣйшаго происхожденія. Они, говоритъ Васильевъ, «не могли быть первымъ произведеніемъ буддійской литературы, потому что излагаютъ религію въ такой обработанной системѣ, разбираютъ предметы и термины религіозные до такой утонченности, какую никакъ нельзя предполагать на первыхъ порахъ... Сочиненныя въ IV столѣтіи послѣ Будды, какъ многія данныя въ этомъ насъ удостовѣряютъ, они подвергались не разъ передѣлкѣ 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 магайяны. Лишь съ появленіемъ новшествъ въ ученіи, вызвавшихъ разныя школы и ереси, лишь съ умноженіемъ споровъ о догматахъ понадобились комментаріи къ суттамъ, разъясненія ихъ правовѣрнаго 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» Даранаты мы читаемъ, что въ первое время послѣ смерти Учителя «не было никакого спора или чего-нибудь подобнаго, и міръ, говорятъ, около сорока лѣтъ наслаждался благополучіемъ» <sup>96</sup>). Даже на второмъ, вайсалійскомъ 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 Ашоки пришлось разбирать противорѣчія во мнѣніяхъ и доктринѣ <sup>97</sup>).

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

<sup>92</sup>) Minayeff, 30.

<sup>93</sup>) Hiuen-Tsang. Voyages. II, 36.

<sup>94</sup>) Bigandet, 342—343.

<sup>95</sup>) Васильевъ. I, 90—91.

<sup>96</sup>) Дараната, гл. I, стр. 9.

<sup>97</sup>) Васильевъ, I, 17 и 18.

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

Владимиръ Кожевниковъ.

<sup>98</sup>) Тамъ же, I, 63.

<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.

\*) Продолженiе слѣдуетъ.



# САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ

Санкт-Петербургская православная духовная академия Русской Православной Церкви – высшее учебное заведение, целью которого является подготовка священнослужителей, преподавателей духовных учебных заведений и специалистов в области богословских и церковных наук. Подразделениями академии являются: собственно академия, семинария, регентское отделение, иконописное отделение и факультет иностранных студентов.

## *Проект по созданию электронного архива журнала «Христианское чтение»*

Проект осуществляется в рамках процесса компьютеризации Санкт-Петербургской православной духовной академии. В подготовке электронных вариантов номеров журнала принимают участие студенты академии и семинарии. Руководитель проекта – ректор академии епископ Гатчинский Амвросий. Куратор проекта – проректор по научно-богословской работе священник Димитрий Юревич. Материалы журнала подготавливаются в формате pdf, распространяются на компакт-диске и размещаются на сайте академии.

**На сайте академии**  
**[www.spbda.ru](http://www.spbda.ru)**

- события в жизни академии
- сведения о структуре и подразделениях академии
- информация об учебном процессе и научной работе
- библиотека электронных книг для свободной загрузки