

ПЯТЬ ЛЕКЦИЙ ПО БУДДИЗМУ

С. Ф. Ольденбург

В. Я. Владимирцов

Ф. И. Щербатской

О. О. Розенберг



ПЕРВАЯ БУДДИЙСКАЯ ВЫСТАВКА В ПЕТЕРБУРГЕ

ЖИЗНЬ БУДДЫ ИНДИЙСКОГО УЧИТЕЛЯ ЖИЗНИ

ПЯТЬ ЛЕКЦИЙ
ПО БУДДИЗМУ

Издательский дом «АГНИ»

САМАРА 1998

Жизнь Будды, индийского Учителя Жизни: Пять лекций по буддизму/ С. Ф. Ольденбург, Б. Я. Владимирцов, Ф. И. Щербатской, О. О. Розенберг. – Самара: Агни, 1998. – 192 с.

В 1919 г. в Петербурге по инициативе академика С. Ф. Ольденбурга открылась первая в России выставка буддийского искусства.

В сборнике публикуются некоторые лекции по истории, философии и искусству буддизма, прочитанные в августе-сентябре известными буддологами С. Ф. Ольденбургом, Б. Я. Владимирцовым, Ф. И. Щербатским, О. О. Розенбергом.

ВЫСТАВКА БУДДИЙСКОГО ИСКУССТВА В ПЕТЕРБУРГЕ

В 1919 году в Петербурге по инициативе академика С. Ф. Ольденбурга открылась первая в России выставка буддийского искусства. Организаторы выставки, устроенной в исключительно трудных условиях, стремились придать ей большое пропагандистское значение, пробудить у людей интерес к Индии и Востоку в целом, помочь понять одну из удивительнейших религий, известных человечеству.

На выставке были собраны предметы буддийского искусства из Индии, Монголии, Восточного (Китайского) Туркестана, Тибета, Японии, предоставленные музеями России и частными коллекциями. Некоторые из них попали в музеи еще при Петре Великом, многие были привезены исследовательскими экспедициями, изучавшими Азию. Наибольшее количество экспонатов выставки принадлежало Тибету, Монголии и Китаю вследствие близости к России и помощи бурят и калмыков.

С публичными лекциями по истории, философии и искусству буддизма выступили академики С. Ф. Ольденбург, Б. Я. Владимирцов, Ф. И. Щербатской, О. О. Розенберг. Они подчеркивали важность изучения Индии и буддизма, призывали к глубокому пониманию наследия индийской культуры. В каталоге выставки С. Ф. Ольденбург писал: «Современному человечеству... необходимо как можно больше знакомиться с тем, что в этом отношении уже сделано человечеством, и потому такое большое значение имеет для нас изучение и понимание буддийского мира, которым у нас и должна способствовать настоящая выставка». Он от-

мечал также: «Нигде, может быть, на земле люди не искали с такою силою и напряжением ответа на вопросы о жизни и смерти, о цели и смысле жизни, как в далекой от нас Индии, населенной, главным образом, народами нам родными, языки и многие обычаи которых во многом близки нам».

Петербургская выставка буддийского искусства, не повторившаяся ни разу в последующие десятилетия, имела огромный успех. Ее главная цель – познакомить общество с великой культурой Востока, с шедеврами мировой цивилизации – была, несомненно, достигнута.

ПЕРВАЯ БУДДИЙСКАЯ ВЫСТАВКА В ПЕТЕРБУРГЕ

ЖИЗНЬ БУДДЫ

Индийского Учителя Жизни



Лекция академика С. Ф. Ольденбурга
читанная при открытии Выставки
24 августа 1919 года

Издание Отдела по делам Музеев и охране памятников
Искусства и Старины

ПЕТЕРБУРГ • 1919

ЖИЗНЬ БУДДЫ

индийского учителя жизни

Вы услышите повествование о жизни Будды, великого индийского учителя, основавшего первую из трех мировых религий – буддизм; но раньше чем приступить к этому рассказу я должен объяснить вам, как я понимаю свою задачу: Будда, как и два другие основателя мировых религий Иисус Христос в Палестине и Мухаммед в Аравии, действительно существовал: он жил в Индии в VI и V веке до Р. Х.

Мы имеем много рассказов о жизни Будды, так же как и о жизни Христа и Мухаммеда, но мы совершенно не можем сказать, что из этих рассказов передает действительно бывшее, а что есть только предание, ибо все эти рассказы составлены последователями великих учителей, которые передавали в них свои представления, не думая совершенно о том, что мы называем теперь строгой исторической правдой.

И вовсе не потому, что они хотели что-нибудь скрыть или исказить, хотя и это могло произойти у отдельных верующих, а просто потому, что они безусловно верили тому, что слышали, и потому, что та историческая правда, о которой мы теперь так заботимся, не имела для них никакого значения: мы ищем и

сомневаемся, а они считали, что знают, и не сомневались.

Ученые делают попытки разобраться в преданиях о мировых учителях и выяснить, какая часть исторической правды в них заключается, работа эта не бесполезная, и некоторые крупницы точных исторических сведений получаются, но только крупницы и не больше — цельный образ Будды, Христа, Мухаммеда получит только тот, кто узнает их такими, какими их представляли и представляют себе верующие буддисты, христиане, мусульмане. И только эти образы для нас важны, потому что на самом деле в жизни и истории остались только Будда буддистов, Христос христиан, Мухаммед мусульман; они живы и поныне, а те неопределенные тени, которые мы попытаемся очертить при помощи отдельных крупниц того, что считаем историческою правдою, — только тени и больше ничего.

И потому тот Будда, о котором я вам расскажу, будет Будда буддистов, и лишь два указания, что он жил в Индии и в VI—V в. до Р. Х., я черпаю не только из буддийских преданий, но и утверждаю на основании современных исторических разысканий.

Чтобы вам понятен был далее мой рассказ, нужно предварительно объяснить одно индийское понятие и одно индийское слово.

Индийцы верят в то, что живые существа постоянно перерождаются, что после каждой смерти наступает новая жизнь, за нею новая смерть, и так без конца. Буддисты полагали, что только Будда открыл тайну избежать навсегда перерождений и что его земная жизнь как Будды была его последней жизнью. Перед тем он пребывал в одном из небес, которое зовется

«Радостным», и из этого неба он спустился на землю и здесь родился человеком.

Когда будда готовится стать буддою, он называется бодхисаттвою, и это индийское слово, которое часто будет нам встречаться, надо запомнить.

Сообщу вам теперь вкратце повествование о жизни Будды, как его передают буддисты.

ЖИЗНЬ БУДДЫ

ИНДИЙСКОГО УЧИТЕЛЯ ЖИЗНИ

Когда бодхисаттва пребывал на небе в «Радостном» граде Тушита, поднялся «Клич Будды». В мире бывает три великих клича: «Клич Века», «Клич Будды» и «Клич царя Миродержца».

Когда божества сознают, что через сто тысяч лет должен наступить новый «век», они устремляются к людям, рыдая, с распущенными волосами, утирая руками слезы, в красных растерзанных одеждах и возглашают клич: «Через сто тысяч лет наступит новый век, этот мир уничтожится, великий океан иссякнет, погибнет земля, погибнет царь гор Сумеру, погибнут и боги. О люди, творите милосердие, являйте доброту, удовлетворение и внимание, чтите отцов ваших и матерей, чтите старших в роде вашем». И клич этот называется «Клич Века».

Когда боги сознают, что через тысячу лет на земле родится всеведущий будда, они идут к людям и возглашают клич: «Через тысячу лет явится в мире будда». И клич этот зовется «Клич Будды».

И когда боги сознают, что через тысячу лет родится царь Миродержец, они идут к людям и возглашают: «Через тысячу лет явится в мире царь Миродержец». И клич этот зовется «Клич Миродержца».

И услышали все боги «Клич Будды», и собрались они, и отправились в небесный «Радостный» град, и преклонились перед бодхисаттвою, и сказали ему:

«Когда ты стремился к десяти совершенствам, ты не думал стать богом или миродержцем, ты стремился лишь ко всеведению для спасения людей, настало ныне время тебе стать буддою, это время настало».

Не ответил им бодхисаттва и погрузился в размышление относительно пяти великих рассматриваний, которые должен иметь в виду бодхисаттва перед последним своим перерождением.

Первое великое рассмотрение — рассмотрение времени: во благовремени ли ему родиться среди людей? В век, когда возраст людей превышает сто тысяч лет, неблагоприятно родиться будде, ибо, живя так долго, люди не понимают, что они подчинены закону рождения, старости и смерти, и потому не могут воспринять учения будды. Когда возраст, достигаемый людьми, менее ста лет, то тоже не благоприятно явление будды, ибо люди тогда вполне греховны и тоже не могут воспринять его учения. Благовременно его появление, когда возраст людей менее ста тысяч лет и более ста лет. И так как тогда возраст людей достигал ста лет, то бодхисаттва уразумел, что наступило для него время.

И второе великое рассмотрение было рассмотрение части света, в которой надлежало ему родиться, и уразумел бодхисаттва, что надлежит ему родиться в Индии.

И третье великое рассмотрение было рассмотрение места рождения, и определил бодхисаттва, что это будет в средней части Индии в городе Капилавасту.

И четвертое великое рассмотрение было рассмотрение семьи, в которой бодхисаттве надлежало родиться; он увидел, что наиболее чтимы семьи кшатриев

воинов, и решил возродиться в семье кшатриев Шакьев, от царя Шуддоданы. Оттого, когда он стал потом отшельником-муни, его называли Шакья-муни — «отшельник из рода Шакьев».

Пятое великое рассмотрение было рассмотрение того, кто станет его матерью, и он решил, что матерью его будет Махамая, супруга царя Шуддоданы, в течение ста тысяч веков перерождавшаяся для достижения совершенства; и бодхисаттва увидел вместе с тем, что осталось ей жить десять лунных месяцев и семь дней.

Уяснив себе пять великих рассмотрений, бодхисаттва сказал: «Настало, боги, для меня время стать буддою», — и отпустил их.

И потом он вступил, окруженный богами, в рощу Веселья — Нандана, ибо роща Веселья всегда есть на небесах. И в этой роще боги напоминают покидающим их для нового перерождения о всем благом, что ими содеяно, и желают им счастья в новой жизни. И теперь боги окружили бодхисаттву, желая ему блага. Бодхисаттва покинул небесный «Радостный» град, чтобы возродиться в последний раз на земле от Махамай, супруги Шакья, царя Шуддоданы, в срединной Индии, в городе Капилавасту.

В городе Капилавасту жена царя Шуддоданы увидела чудесный сон: ей приснилось, что боги, стражи четырех стран света, перенесли ее на ложе на горы Гималаи и здесь оставили под тенистым деревом. Явились затем богини, супруги тех богов, и омыли ее в священном озере Анаватапта и одели в небесные одежды, и она вновь возлегла, и вдруг явился белый слон и вошел в ее правый бок.

Наутро царица рассказала свой сон царю; позвал он звездочетов объяснить чудесный сон, и сказали они, что у царицы родится сын, и если он останется в миру, то будет царем Мировдержцем, царем всей земли, а если станет отшельником, то будет Буддою и учением своим просветит весь мир.

И стала царица ждать рождения сына, и когда пришло время, она захотела отправиться в загородный сад; и здесь, стоя под деревом, она родила сына, который чудесным образом вышел из правого ее бока. И много тогда произошло чудес, но главное было то, что младенец сделал семь шагов и кликнул победный клич, возглашая, как победитель в борьбе.

Отвезли затем мать и ребенка во дворец. В то время жил мудрый отшельник Асита; понял он из совершавшихся в мире чудес, что родился тот, кому суждено было стать Буддою, радостный поспешил он в город и во дворец и попросил позволения увидеть мальчика-царевича. Царь велел принести сына, и мальчик положил ноги свои на голову отшельника, который преклонился перед младенцем, ибо понял, что перед ним тот, кто будет спасать людей, и просиял Асита от счастья, но тотчас же затем силой провидения он узнал, что не дожить ему до того дня, когда царский сын станет Буддою, и горько заплакал Асита. Спросил его царь, какова причина его слез, не грозит ли несчастье мальчику? Мудрец ответил, что мальчику ничто не грозит, что он станет Буддою, но Асита плачет потому, что не доживет до этого счастливого дня.

Наступил пятый день, когда по обычаю предстояло наречение имени новорожденному. И было устроено великое празднество. Нарекли имя царевичу Сар-

вартасидда — «Цели вполне достигший» или Сиддарта — «Цели достигший». И прорицатели сказали, что станет он отшельником и Буддой. Когда царь спросил их, что же побудит царевича стать отшельником, прорицатели ответили: «Четыре встречи: со стариком, больным, мертвецом и монахом». Решил царь во что бы то ни стало уберечь царевича от этих встреч, дабы остался он в миру, и велел он поэтому окружить Сиддарту стражей и не допускать его никогда к старикам, больным, мертвецам или монахам.

По обычаям той страны праздновался праздник начала полевых работ, и сам царь начинал пахоту и вспахивал сам поле. Понесли на праздник младенца-царевича, и нянюшки посадили его под деревом. Когда празднество было в разгаре, захотелось нянюшкам посмотреть на него вблизи, и оставили они младенца одного под деревом. Младенец, будущий Будда, сидел тихо, скрестил ножки и погрузился в раздумье и созерцание. Долго не возвращались нянюшки, солнце далеко прошло по небу, и тени от всех деревьев уже легли по-другому, только то дерево, под которым сидел бодхисаттва, бросало тень по-прежнему и покрывало тенью младенца. Когда прибежали назад нянюшки, они увидели чудо и сказали о нем царю, и царь и народ дивились чуду.

И не одно это чудо свершилось, а много других: так, когда однажды понесли мальчика в храм на поклонение богам, изображения их поднялись и преклонились перед бодхисаттвой. Когда он стал старше, и его повели в школу, он проявил такие удивительные способности и такие удивительные знания, что учителя дивились тому, как великому чуду.

Мать мальчика после его рождения умерла на седьмой день, и его воспитывали тетка, сестра его матери, и сам царь.

Мальчик вырос и стал юношей, и царь захотел его женить. Перед тем он построил ему три дивных дворца, по одному для каждого времени года, ибо в Индии в то время считали три времени года: лето, время дождей и зиму. Дворцы были полны прислужников и прислужниц, и было в них много плясуний, которые услаждали царевича плясками. Дворцы стояли среди садов, в садах были пруды, покрытые лотосами: белыми, голубыми, красными. Бодхисаттва был одет в тончайшие и драгоценнейшие ткани, драгоценные камни блестящие в его головном уборе, на запястьях и кольцах. Над царевичем держали белый зонт, дабы не касались его лучи солнца, капли дождя, зерна пыли.

Когда царь задумал женить сына, он прежде всего подумал о своих родичах Шакихах и стал среди них искать жену бодхисаттве. И нашел он царевну Гопа — красавицу, умную, добродетельную, которая нравилась царевичу. Но когда царь посватался за нее для своего сына, то отец царевны не хотел соглашаться и говорил, что юноша изнежен и не знает ни воинского и никакого другого ремесла, а тот, кто хочет жениться, должен быть в состоянии независимо поддерживать своей работой семью. Когда огорченный царь передал это бодхисаттве, тот успокоил отца и сказал ему, что он знает и воинское дело, и ремесла, и искусства и готов состязаться в этом с кем угодно. Послали всюду глашатаев звать людей на состязание с царевичем в воинском деле, в науках, искусствах, ремеслах. И сколько ни состязалось с бодхисаттвой людей, всех он по-

бедил, и все охотно признали себя побежденными, кроме одного — царевича Девадатты, который с этого времени возненавидел бодхисаттву и стремился его уничтожить, но не смог этого сделать; и сам погиб после многих покушений на бодхисаттву, а потом и на Будду.

Отпраздновали свадьбу победителя царевича, и женился он счастливо в трех своих дворцах. Но близилось уже время, когда предстояло бодхисаттве покинуть отчий дом, и семью, и радости семейной жизни и идти искать одному в пустыне ответ на вопрос о том, как спасти людей от смерти, страданий и перерождений. И вот испытал он четыре встречи, которые звездочеты предсказали его отцу, царю Шуддодане, при рождении сына.

Захотелось однажды царевичу поехать по садам и рощам, и велел он запрячь колесницу. И когда он ехал и наслаждался деревьями и цветами, он вдруг увидел перед собою старика: седого, беззубого, согбенного, который с трудом двигался, опираясь на посох. Спросил царевич возницу: «Что это за человек, который не похож на других людей?» «Это старик», — ответил возница. «А я тоже буду стариком?» — спросил бодхисаттва. «И ты будешь стариком, и я буду», — ответил возница, — все подвержены старости». «Довольно на сегодня прогулки», — сказал царевич, — вернемся». И когда они вернулись, царевич сел в своем дивном дворце и стал думать. «Горе тому, что рождается, ибо в том, что рождается, проявляется старость». Узнал царь про встречу царевича, смутился, велел певицам и плясуньям увеселять бодхисаттву и строго приказал следить за тем, чтобы не было новой встречи, дабы не сбылись пред-

сказания звездочетов. А царевич сидел и не слушал пения, не глядел на пляски и думал о юности, о старости, и вся радость юности, которою живут юноши, исчезла в нем.

И опять прошло время, и поехал царевич по своим садам и рощам и увидел он больного: страждущего, мучающегося, лежащего, другими поддерживаемого, и спросил царевич возницу: «Кто это?» И возница ответил: «Больной». «А я избегну болезни?» – спросил тогда бодхисаттва. «Нет, ни ты, ни я и никакое рожденное существо не избежит болезни». «Вернемся», – сказал царевич. И еще глубже погрузился он в думу и думал о старости и о болезни, и радость силы и здоровья, которые были в нем, исчезли. И ничем не могли отвлечь его от этих трудных мыслей.

В третий раз выехал царевич, увидел он толпу народа и кого-то лежащего, как бы увядшего. «Это кто?» – спросил он. «Это умерший». Подъехал царевич ближе к покойнику и опять спросил: «А что же такое умерший человек?» – «Умерший – это тот, кого ни мать, ни отец, никто из близких никогда уже не увидит; это тот, кто ни мать, ни отца и никого из близких никогда уже не увидит». – «А так будет и со мной?» – «Да, и с тобой, и тебя не увидят более близкие, когда ты умрешь, и ты их не увидишь». – «Вернемся», – сказал царевич.

И опять, в четвертый раз, выехал бодхисаттва, и увидел он человека бритого, в коричнево-красном платье, и спросил возницу: «Кто этот человек, у которого голова не как у других людей и одежда не как у других людей?» – «Это отшельник». – «А что такое отшельник?» – «Отшельник – человек, живущий бла-

гою жизнью, сострадательный ко всем существам, следующий истинному учению».

Возвратился царевич в свой дворец и погрузился в думы. Пробовали развлечь его певицы и плясуньи, но он все сидел в раздумье. Наконец он задремал. Когда это заметили занимавшие его женщины, они тоже расположились ко сну, кто где находился. Светильники, горевшие благоуханными маслами, начали потухать. Проснулся царевич и оглянулся: в громадном пышном покое было полутемно, всюду лежали разметавшись спящие женщины. И показалось царевичу, что он на кладбище и вокруг него одни труны. И сердце его преисполнилось горести и отвращения, и почувствовал он, что настало время для полного отречения от прежней жизни, для вступления на путь отшельничества. Пошел он к двери и позвал, и откликнулся его возничий Чанна, и велел он тому оседлать коня.

Тем временем бодхисаттва сказал себе: «Взгляну еще раз на сына», — а сын его только что перед тем родился. Бодхисаттва открыл дверь в комнату, где спала молодая мать с младенцем. В ту минуту светильник в комнате погас, но царевич рассмотрел, что мать держит рукою головку сына, и потому лица его не видно. Бодхисаттва тогда подумал: «Если я подниму ее руку, она проснется, и может возникнуть препятствие к моему уходу; когда я стану Буддой, вернусь и увижу сына».

И он вышел из дворца, и сел на коня, и поехал к городским воротам; весь город был погружен в глубокий сон. Ворота открыло божество города, и бодхисаттва выехал. И в то мгновение перед ним предстал

Мара-искуситель, бог любви и бог смерти, и воскликнул: «Вернись, через семь дней ты станешь царем Миродержцем и будешь владычествовать над всею землею!» Ответил ему бодхисаттва: «Не нужна мне власть царя Миродержца, я иду, чтобы стать Буддой». И сказал тогда Мара: «Отныне ни на шаг не отойду от тебя и буду следить за тобой, чтобы знать, когда у тебя явится хотя бы мысль о страсти, недоброжелательстве или о зле». С того времени Мара следовал за ним как тень.

Отъехал царевич далеко от родного города и сошел тогда с коня; и от горя предстоящей с бодхисаттвой разлуки конь тут же умер. Бодхисаттва мечом отрезал себе волосы, отдал меч и драгоценности Чанне и велел ему известить родных об уходе своем. По дороге у встречного человека он обменял свое платье на рубище. Таким образом, бодхисаттва стал отшельником и вступил на путь искания истины.

Пошел бодхисаттва к мудрым учителям и у ног их слушал учение, слушал и вдумывался в него, но ни один учитель не удовлетворил его: «Не приводят они к спасению, к освобождению, к нирване», — думал бодхисаттва. И стал он тогда в одиночестве предаваться созерцанию, подавляя в себе все желания, все потребности. Остались от него только кости и кожа, и стал он весь черный от голода и изнурения. Всячески скрывался он от людей, чтобы никого не видеть и чтобы никто не видел его. А иногда он спал на кладбище среди трупов. Но сколько он ни истязал себя, сколько ни уничтожал свою плоть, не получил бодхисаттва этими истязаниями просветления, не достиг он высшего разумения.

И вот вновь предстал перед ним Мара-искуситель, бог любви и бог смерти, и стал искушать его: «Ты худ, ты бледен, близка к тебе смерть. Одна только часть жизни в тебе, а тысячу частей смерти. Для живущего жизнь лучше. Живя, ты станешь добрые дела делать». Но отверг бодхисаттва искусителя, который уже семь лет преследовал его. И послал к нему тогда Мара своих трех дочерей: Вожделение, Неудовлетворенность и Страсть, и явились дочери Мары перед бодхисаттвой в образе прекрасных девушек и стали искушать его. Но бодхисаттва молчал и даже не обратил на них внимания.

Все далее и далее размышлял бодхисаттва, и понял он, что не голоданием и самоистязанием достигнет он высшего познания, ибо голод только обессилил его, и сказал он себе: «Приму пищу». И вкусил он риса и похлебки. В то время, когда он подвизался, около него было пять нищих монахов, которые ждали, что самоистязаниями бодхисаттва достигнет истины. Когда они увидели, что бодхисаттва вкусил обильной пищи — рису и похлебки, сказали они: «Излишествует монах Гаутама, оставил он искание главного». И ушли от него.

Освободившись от ослабления телесных сил, которое мешало созерцанию и размышлению, бодхисаттва углубился мыслями в рассуждение о том, где искать спасения, освобождения от страдания. И вспомнил он одно за другим свои прежние существования, и всегда было одно и то же — рождение, счастье или страдание, или и счастье и страдание, а потом неизменно — смерть. И понял бодхисаттва тогда, что сущность преграды к спасению в существовании и в неведении, и в дурных

помыслах, дурных словах, дурных делах. И беспокойство в нем стало сменяться спокойствием, ведение победило неведение, и наступило для него прозрение: «Неразрушимо отныне мое освобождение, это мое последнее перерождение, нет для меня иного существования». И стал он тогда прозревшим, просветленным — Буддой.

И у Будды явилась такая мысль: «Я достиг высшего разума, трудно достигаемого. Люди утешаются страстями, и трудно им, увлеченным страстями, понять, что составляет причину этих страстей, и еще труднее понять им успокоение всех действий — нирвану. И стану я их учить, а они не признают меня, и будет в этом мое мучение, будет в этом мое истязание». И начал он склоняться к тому, чтобы отказаться от проповеди истины.

Бог Брахма на небе познал направление мысли Будды и испугался отказа его от проповеди, спустился с неба и предстал перед Вещим и стал умолять его: «Возвести, господи, учение, гибнут люди, не зная его, внемлют они учению. Как стоящий на скале, на вершине горы, обзирает людей кругом, так и ты, о мудрый, всевидящее око имеющий, взойди на чертог учения и воззри, бескорбный, на людей, в скорбь погруженных, рождению и старости подчиненных. Встань, герой, одержавший победу, гряди в мир. Возвести, господи, учение, явятся его последователи».

Услышал Будда слова Брахмы и внял им: исполнилось сердце его сострадания ко всем существам, и оком прозревшего взглянул он на мир. И обзревая мир оком прозревшего, увидел он существа малоэгоистичные, многоэгоистичные, с острыми и с нежными чув-

ствами, увидел благочестивых и нечестивых, легко и трудно научаемых и увидел некоторых живущих и со страхом взирающих на путь в тот мир. Как в пруду лотосов, или водяных роз, или белых лотосов, некоторые лотосы, или водяные розы, или белые лотосы, родившись и выросши в воде, не выходят из воды, но зреют, погружаясь в воду, иные же стоят на уровне воды, другие же над водою, не касаясь воды, такими Будда увидел и людей, взирая на них оком прозревшего. И сказал он тогда Брахме:

«Отверсты врата бессмертия для них, да уверуют внемлющие учению». И понял тогда Брахма, что Вещий принял подвиг проповеди учения, преклонился перед Вещим и вознесся на небо.

И стал Будда думать о том, кому и как он впервые возвестит закон, и вспомнил он пятерых нищих, которые ждали его просветления и, увидев его вкусившим риса и похлебки, ушли, потеряв веру в его искание истины. И решил он первую свою проповедь сказать им и пошел к ним, ко граду Бенаресу, в Рощу Ланей. Увидели его издали пять нищих отшельников и решили не кланяться ему как нарушителю обетов и не говорить с ним; но когда Будда подошел, они невольно встали и пошли ему навстречу, один взял от него монашескую чашу и верхнюю одежду, другой предложил воду для омовения ног, третий – подушку под ноги, четвертый – седалище, пятый подсыпал песку под ноги. И начал им проповедовать господь Будда:

«О братья, в две крайности не должен впадать вступивший на Путь. В какие же две? Одна из них – в страстях, соединена с наслаждением страстями: низкая, грубая, свойственная человеку не просвещенно-

му. Другая соединена с самоистязанием: скорбная, не святая и связана со тщетою. Будда, отойдя от крайностей, избрал срединный путь, дающий прозрение, знание, ведущий к успокоению, высшему разумению, нирване. Прежде всего надо познать четыре святы истинны: первая истина — что существование есть страдание; вторая — что источник существования — жажда жизни; третья — что уничтожением жажды жизни уничтожается и существование; четвертая истина — что жажда жизни уничтожается вступлением на Путь, который состоит из восьми частей: истинных воззрений, истинных стремлений, правдивой речи, доброго поведения, честного способа добывания средств к существованию, истинного старания, верной памяти, истинного самоуглубления». И прибавил Будда: «Возникли у меня знание и ведение, незлобие и свобода мысли. Вот мое последнее рождение, не будет вновь бытия».

Возрадовались пять нищих словам Учителя, первой его проповеди закона Будды, и из них Каундинья первый сказал: «О возлюбленный, в твоей близости вступаю на Путь и у тебя прошу посвящения». — «Гряди, нищий», — отвечал ему Господь, — закон ясно изложен, исполняй обеты целомудрия, чтобы положить предел величайшей скорби». И стал тогда Каундинья первым монахом общины Будды.

Началась теперь для Будды новая пора его жизни: он сделался Учителем жизни и должен был проповедовать свое учение всем людям. И действительно, до самой смерти своей в течение долгой жизни он учил людей, учил и примером и словом, странствуя по Индии. Жизнь его была простая, постоянно занятая жизнь

Учителя: то он жил с учениками-монахами в общежитии, то предпринимал странствования, чтобы проповедь его распространялась шире по стране. Когда он жил в общежитии, то день его обыкновенно проходил так.

Учитель вставал очень рано, совершал омовения и затем перед отправлением в обход за подаянием пребывал один, в размышлении. Затем приготавливался к выходу и брал монашескую чашу. Он шел то один, то окруженный толпой монахов. И брали миряне чашу его и наполняли ее едой. Тогда Будда принимал пищу, а после того проповедовал народу. После проповеди он возвращался в общежитие; здесь он садился на особо для него приготовленное седалище и ждал, пока все монахи не кончат трапезу. После того он обращался к монахам с увещанием, а они предлагали ему вопросы и просили у него объяснений и советов, а затем расходились каждый к своим занятиям или местам, так как некоторые из них жили в горах, другие в лесу или под деревом. Будда возвращался к себе и короткое время отдыхал. Потом начинал собираться народ, и Будда шел в главный покой, где и произносил проповедь. После проповеди он купался, немного времени посвящал созерцанию, а затем опять приходили монахи с вопросами, испрашивая объяснений в делах учения. Затем часто приходили другие существа беседовать с Буддой, и часто это были боги, которые хотели научиться у него спасающей истине. Так проходили первые две стражи ночи. В третью стражу Будда немного ходил взад и вперед, чтобы расправить утомленные долгим сидением члены, затем он ложился и некоторое время отдыхал; после того он

вставал и обдумывал, кто из живых существ на следующий день будет нуждаться в нем и его проповеди. Так проходили его дни и ночи: в великом труде и малом отдыхе.

Часто Будда странствовал, ибо чувствовал, что проповедь его нужна многим, а годы человеческой жизни коротки. Всюду народ собирался и слушал Учителя, и он говорил, сообразуясь с пониманием каждого: с мудрыми и знающими он рассуждал и выслушивал их вопросы и сомнения, с малознающими и не привыкшими думать отвлеченно он говорил обыкновенно притчами общепонятными и занимательными, а часто рассказывал о своих прежних перерождениях и на примере своих ошибок или, напротив того, правильных поступков показывал, как надо жить честно и хорошо и как, с другой стороны, надо избегать зла, чтобы най-ти путь к спасению. И все слушали его, и все разрасталась община и монахов и мирян.

Из воспоминаний учеников и последователей составились записи проповедей Будды и передались потомству.

Вспомнил однажды Будда про встречи, которые побудили его покинуть отчий дом и стать отшельником, и произнес он проповедь о «Вестниках смерти».

«Смерть, о монахи, имеет трех вестников. Каких же трех?

Здесь, о монахи, человек грешит делом, словом, помышлением и, согрешив, попадает после смерти в ад, и стражи адовы ведут его к богу смерти Яма и говорят: «О царь, этот человек не чтит ни друзей, ни монахов, никого из людей – накажи его, владыка». И начнет царь Яма испытывать его и спросит: «Разве ты не

видел первого вестника смерти среди людей?» – «Не видел, владыка». И скажет ему бог смерти, царь Яма: «Разве не видел ты стариков и старух, согбенных, искривленных, опирающихся на посох, трясущихся, беззубых, плешивых, покрытых морщинами?» – «Видел, владыка». – «И что же, ты, сознательный, взрослый человек, не подумал: и для меня существует старость, и я не избежну старости? И думая так, неужели ты не сказал себе: сотворю благое делом, словом, помышлением?» И отвечает человек: «Не мог я, владыка, не понимал я». И скажет ему тогда бог Яма: «По недомыслию, человек, ты не творил благого делом, словом, помышлением; истинно, человек, поступят с тобою согласно недомыслию твоему: не матерью твою, не отцом твоим, не братом, не сестрою, не друзьями, не советчиками, не родными, не свойственниками, не богами, не монахами, но тобою самим содеян грех, и возмездие за него испытаете ты сам». И о втором вестнике спросит тогда человека бог Яма: «Не видел ты разве больного, страждущего, мучающегося, лежащего так, что другие должны поднимать и укладывать его?» – «Видел, владыка». – «И что же, ты, сознательный и взрослый человек, не подумал, что и для тебя существует болезнь? Не подумал о том, чтобы творить благое?» – «Не мог, владыка, не понимал». И скажет ему царь Яма, что за все он будет отвечать сам, и никто другой. О третьем вестнике спросит человека владыка смерти: «Разве не видел ты людей, умерших день, два, три тому назад, чье тело вздулось, почернело, начало разлагаться?» – «Видел, владыка». – «И что же, ты, сознательный и взрослый человек, не подумал – и для меня существует смерть, и я не избежну смерти? И

подумав так, не стал творить благое?» — «Не мог я, владыка, не понимал я» — «По недомыслию не делал ты благих дел, и возмездие за грехи твои испытаешь ты сам». И замолкнет царь Яма, и возьмут человека того стражи адовы и ввергнут его в страшные муки адские».

И слушали монахи и миряне слова Учителя, и думали о них, думали о жизни, о делах человеческих и о смерти, о которой надо думать непрестанно, но которой не надо бояться никогда.

И Будда понимал, что мысль о смерти особенно мучит и страшит людей, и потому часто говорил он о ней. Однажды, когда он был в городе Шравасти, у одной молодой матери умер ребенок; она не видела никогда смерти и потому не позволила унести ребенка, чтобы сжечь его, и сказала: «Пойду, спрошу лекарство для сына».

И стала ходить с трупом ребенка из дома в дом, спрашивая: «Не знаете ли вы лекарства для моего сына?» Но люди говорили ей: «Милая, ты верно обезумела, что ходишь и спрашиваешь лекарство для умершего сына?» Она же говорила: «Наверное я найду человека, который будет знать лекарство для моего сына».

Один мудрый человек увидел ее и подумал: «Она, наверное, родила первого сына и не видела смерти». Сказал он ей: «Сам я не знаю лекарства, но знаю знающего лекарство».

«Отец, скажи мне, кто же знает?» — «Учитель, милая, знает, поди и спроси его».

Пошла она к Учителю, преклонилась перед ним и спросила: «Знаешь ли ты действительно лекарство для моего сына?» — «Да, знаю», — ответил Будда. «Что же надо взять?» — «Надо взять щепотку горчичных зерен».

— «Возьму, господи, но из чьего дома надо взять?» — «Из дома того человека, у которого не умерли ни сын, ни дочь, ни кто-либо другой». Она сказала: «Хорошо», преклонилась перед Учителем, взяла мертвого ребенка и вошла в город.

Став у первой же двери, она спросила: «Есть ли в этом доме горчичные зерна? Они лекарство для моего сына». Ей ответили: «Есть». — «Так дайте». Когда дали горчичные зерна, она спросила: «Что, в этом доме не умирал ли сын, или дочь, или кто-либо другой?» Ответили: «Милая, что ты говоришь, живущих мало, а мертвых много». — «Так берите ваши горчичные зерна, они не лекарство для моего сына». И пошла она дальше, спрашивая в каждом доме горчичные зерна.

И ни в одном доме не могла она взять их и к вечеру начала думать: «Увы, тяжкое это дело, я думала, только мой сын умер, а вот во всем городе умерших больше, чем живых». И когда она размышляла так, сердце ее, мягкое от нежности к сыну, стало твердым. Пошла она в лес, оставила там труп и предстала затем перед Учителем.

«Что же, — спросил ее Будда, — получила ты хоть одну щепотку горчичных зерен?» — «Нет, господи, не получила: во всем городе больше мертвых, чем живых». Сказал Учитель: «Ты думала: только мой сын умер, а вот, это непреложный закон для живых существ — владыка смерти, как поток, вырывает все существа, даже те, чьи намерения не исполнены, и ввергает их в море гибели. Внемли: смерть уносит с собой человека, приверженного к детям своим, стадам своим, преданного наслаждениям, подобно тому, как бурный поток уносит спящую деревню».

И вняла молодая мать слову Учителя, поняла слова учения, вступила на Путь — стала монахиней, а впоследствии известной старицей, учившей других тому, чему ее научил Учитель; многих женщин она привела на Путь, указывая на причину их тяжелой женской доли, учила жить настоящей жизнью, которая не боится смерти.

Будда любил напоминать людям о том, что надо думать о ближнем, надо думать всем: и бедным, и богатым, и людям простым, и людям у власти, и однажды он рассказал собравшемуся народу притчу «О царе и великом барабане».

«Некий царь сказал однажды: «Велю изготовить великий барабан, такой, что, если в него ударить, будет слышно на несколько дней пути. Кто сможет мне его изготовить?»

«Мы не можем», — сказали царские советники.

Пришел тут один из вельмож, преданный государю, который всегда старался помогать неимущим. Он сказал:

«Государь, я смогу сделать такой барабан, но обойдется это очень дорого».

«Хорошо», — сказал царь и велел открыть царскую казну и дать тому человеку все, что он спросит. Вынесли сокровища из дворца, и вельможа велел огласить по всей стране: «Царь, любящий своих подданных, хочет всячески помочь всем, кто нуждается, всем, кто беден, пусть все бедные придут ко дворцу».

И потянулись ко дворцу царя со всех концов страны бедные и неимущие. Прошел год, и царь спросил: «Готов барабан?»

«Готов», — ответил вельможа.

«Отчего же я не слышал его звуков?» — спросил царь.

«Государь, прошу тебя выйти из дворца и поехать по твоему государству. Ты услышишь тогда барабан закона Будды, который звучит во всех странах света».

Царь велел приготовить колесницу и отправился в объезд по стране, и увидел он, как со всех сторон спешит народ, удивился и спросил: «Откуда эти огромные толпы?» И ответил ему тот вельможа:

«Государь, в прошлом году ты велел мне изготовить громадный барабан, звуки которого были бы слышны на несколько дней пути, дабы во всем царстве была слышна слава о твоих добродетелях. Я подумал, что сухое дерево и высохшая кожа не смогут истинно распространить хвалу твоих благодеяний. И вот богатства, которые ты передал мне, я разделил, как пищу и одежду, между бедными и между монахами и брахманами, дабы помочь наиболее нуждающимся в государстве твоём. Все они были созваны оглашением раздачи, и со всех концов страны они теперь сошлись к источнику благостыни, как голодные дети бегут к матери».

Будда чувствовал, что люди увлечены стяжанием, и что любовь к деньгам и вещам развращает людей, и когда однажды пришел народ слушать проповедь учения, он рассказал притчу «О пахаре и куске золота».

«Однажды Ананда путешествовал со мною по царству Шравасты, и у одного поля мы нашли кучу чистого золота, и я сказал Ананде: «Это лежит ядовитый змей».

И Ананда сказал: «Действительно это ядовитый змей».

Наши слова услышал пахарь и пошел посмотреть на то, что мы называли ядовитым змеем, посмотрел, увидел золото и удивился: «Ведь то, что монах назвал ядовитым змеем — чистое, прекрасное золото!» Собрал и отнес его домой. Этот человек, который сперва был так беден, что не имел пищи и одежды, стал теперь богачом, облекся в великолепные одежды, вкушал отборные яства. Царские соглядатаи, видя, что он внезапно разбогател, заподозрили его и посадили в тюрьму. Он растратил все свои деньги и не мог освободиться, и ему угрожали казнью. Тогда он воскликнул: «Это истинно ядовитый змей, о Ананда, это истинно ядовитый змей, о Будда».

Сторожившие его люди донесли царю о странных словах заключенного, и царь велел позвать его к себе и спросил о смысле сказанного им.

«О царь,— сказал он,— когда я был еще пахарем, я услышал, как Будда сказал Ананде: «Это сокровище — ядовитый змей». Теперь я понимаю, что сокровище — истинно ядовитый змей».

Иногда Будда любил простым или забавным рассказом дать людям какое-нибудь наставление. Так однажды он рассказал им басню «О болтливой черепахе» по поводу того, что надо уметь молчать.

«На берегу пруда жили два гуся, которые свели дружбу с черепахой. С течением времени пруд начал высыхать, и гуси сказали: «Пруд высыхает, наш друг, верно, страдает», отправились к черепахе и сказали: «Вода в пруде высохла, и тебе тут нечем жить, возьми в рот эту палку посередине, а мы ее схватим по

концам и так перенесем тебя в другое место, где много воды. Только смотри, пока держишь палку во рту, не говори».

Взяли и понесли черепаху, полетели с ней над городами и селами. Увидели их мальчишки и стали кричать: «Гуси черепаху несут, гуси черепаху несут!..»

Рассердилась черепаха, крикнула: «Вам какое дело?» Но чтобы крикнуть, она выпустила изо рта палку, упала и разбилась о землю».

В другой раз Будда говорил о том, что надо делать все в меру, и рассказал притчу о «Земледельце и соли».

«Жил земледелец и никогда не видал соли. Однажды он увидел, как какой-то человек ел мясо и овощи и клал в них соль. «Что это такое?» – спросил земледелец. «Это соль, которая дает прекрасный вкус всякой пище».

Тогда земледелец сказал себе: «Если соль дает прекрасный вкус всякой пище, то, наверное, она сама по себе особенно вкусна». Взял он горсть соли и проглотил ее, и соль остротой своей обожгла ему рот. Тогда он сказал тому человеку: «Как мог ты мне сказать, что у соли прекрасный вкус?»

Тот человек ответил ему: «Надо всегда уметь соразмерять количество, которое берешь. В известном количестве соль имеет прекрасный вкус и сообщает его еде. Зачем же ты съел целую пригоршню?»

Будда любил указывать, что дело не в самоистязании, а в самообуздании, и однажды он рассказал притчу «О брахмане и монахине». «Жил брахман, который истязал свое тело, носил одежду из самой жесткой ткани и прижигал свое тело в пяти местах. Уви-

дала его монахиня и сказала: «Ты не жжешь то, что должно жечь, а жжешь то, что не надо жечь».

Рассердился брахман и сказал: «Жалкая, бритая женщина, что же ты разумеешь под тем, что надо жечь?»

Монахиня ответила: «Если ты хочешь знать, что надо жечь, жги гнев твоего сердца. Если ты сможешь сжечь свое сердце, то оно станет сердцем чистым и искренним. Когда бык запряжен в телегу, и телега не двигается, то ударяют по быку, а не по телеге. Тело подобно телеге, а сердце — это бык движущий. Ясно отсюда, что жечь надо сердце. Зачем же жечь тело? Тело — как кусок дерева, как мачта корабля, зачем его жечь?»

Но что бы ни проповедовал Будда, он всегда возвращался к тому, что не надо бояться смерти, надо относиться к ней спокойно и равнодушно, даже если это смерть близких людей, и однажды он рассказал «О пахаре, сын которого умер».

«Крестьянин и его сын пахали вместе на поле; змея укусила юношу, и он умер; отец не обратил внимания на смерть сына и продолжал работать. Мимо проходил брахман и спросил: «Чей это юноша?» «Мой сын», — ответил крестьянин. «Как же ты не оплакиваешь его?» — «Человек, рождаясь, делает уже первый шаг к смерти — скорбь и слезы не помогут умершим», — так ответил отец, и никто из семьи не оплакал умершего. Мать сказала: «Жизнь — гостиница: сегодня пришел человек, завтра уйдет». Сестра сказала: «Люди подобны бревнам плота, плывущего по морю, пришла буря, разбила плот, разогнала по морю бревна, и им уже никогда не встретиться — на мгновение

люди сходятся, расстаются навсегда». Жена сказала: «Две птички летали вместе целый день и на вечер сели отдохнуть на ту же ветку, утром они вспорхнули: может быть, они встретятся вновь, а может быть, и нет».

И неустанно и непрестанно проповедовал Учитель, помня о великом учительском долге, ибо тот, кто знает, должен делать все, что может, дабы узнали и другие. И особенно если человек знает, как надо жить, если он знает, что такое смерть и что такое жизнь.

Так шли долгие годы, и община разрасталась, и проповедь Будды всюду была на радость и в назидание людям; но сам Учитель начал уставать и начал чувствовать, что приближается для него час избавления, и пошел он в последние странствования, из места в место, проповедуя учение. И в одном месте во время дождей он тяжело заболел, и страдания его были велики, но он сказал себе, что силой воли должен подавить страдания и болезнь, ибо не подготовил он еще учеников к своей смерти. Встал он с одра болезни и сел в размышлении.

Пришел к нему любимый ученик его Ананда и сказал ему о том, какая тревога наполнила его сердце при виде болезни Учителя. «Но,— прибавил Ананда,— меня немного успокоила мысль о том, что ты, Учитель, не уйдешь в нирвану, не сделав распоряжений относительно общины».

Будда ответил ему: «Нет, Ананда, я не думаю делать распоряжений относительно общины, я не считаю, что она связана со мной. Тому, что я знал, я учил, учил всему, не утаивая ничего. Теперь, Ананда, я дряхл и стар, я прошел свой путь, я достиг конца жизни, мне восемьдесят лет. Подобно тому, как обветшала по-

возка может везти, только когда ее хорошо скрепят, так и тело Будды только тогда будет поддержано, когда его укрепят, а для этого теперь надо, чтобы оно было в покое, чтобы Будда мог не обращать внимания на внешний мир и, погруженный в созерцание, не касался ничего вещественного. Поэтому, Ананда, будьте вы сами себе светильниками, на себя одних полагайтесь, на других не полагайтесь. Да будет светильником вам учение, к учению прибегайте, ни к чему другому не прибегайте».

При мысли о близкой смерти Учителя его любимый ученик Ананда, горячо к нему привязанный, отошел в сторону и горько плакал. Не видя Ананды, Учитель спросил, где он. Позвали Ананду, и сказал ему Будда: «Не смущайся, не плачь. Не говорил я тебе разве раньше, что в природе вещей лежит, что мы должны расставаться с тем, что нам дороже всего, покидать его, отделять себя от него? Как же возможно, Ананда, когда все, что рождается или является к бытию, носит в себе самом разложение, как же возможно, чтобы существо не разлагалось? Иначе и быть не может. Долгое время, Ананда, ты был со мною мыслями, словами, деяниями любви, добра и нежности, неизменными, постоянными. Благо тебе, Ананда. Стремись и старайся, и скоро ты освободишься от неведения».

Ананда скорбел о том, что Учитель умирает в каком-то неизвестном городке, и Учитель рассказал ему в утешение последнюю джатаку про Великого Царя Славы. Это был последний рассказ Будды об одном из его прежних перерождений.

«Не называй, Ананда, этот город Кушинару ничтожным городком. Некогда здесь был великий город

Кушавати, семью стенами был он окружен, и одна стена была из золота, и другая из серебра, и третья из берилла, четвертая из хрусталя, пятая из агата, шестая из коралла, а седьмая из всех драгоценных камней. Из драгоценных камней были ворота, и семь рядов драгоценных пальм окружали великий город.

И царем в нем был тогда я, Великий Царь Славы, и бесчисленны и бесконечны были сокровища мои, и дворец мой построил великий зодчий богов Вишвакарман. И долго наслаждался я своим городом, своими сокровищами, своим дворцом, пока не пришел час моей кончины. И вышел я тогда из дворца моего и пошел в пальмовую рощу, отринув все страсти, всю ненависть, все недоброжелательство. И пришла ко мне в рощу царица и стала увещевать меня, напоминая о всех наслаждениях земли, о власти моей, о богатстве, говоря: «Вспомни обо всем этом, пусть проснется в тебе желание, пусть захочешь ты жить».

«О царица,— ответил я ей,— много лет говорила ты мне речи ласковые, нежные, желанные, а сегодня — последняя речь твоя ко мне, и та не ласковая, дурная, не желанная». — «Что же сказать мне тебе, о царь?»

«Скажи: природа вещей та, что мы должны расставаться со всем, что нам мило и близко, покидать его, оставлять его. Не умирай, царь, полный желаний, ибо печальна кончина того, кто полон желаний, недостойна кончина того, кто полон желаний. Твои все эти города, твоя эта великая столица Кушавати, все это твое. Брось желать, не жажди жизни».

И пока я говорил, царица плакала и проливала слезы, а когда я кончил слова свои, она утерла слезы и сказала мне: «Природа вещей та, что мы должны рас-

ставаться со всем, что нам мило и близко, покидать его, оставлять его. Не умирай, о царь, полный желаний, ибо печальна кончина того, кто полон желаний, недостойна кончина того, кто полон желаний. Твои все эти города, твоя эта великая столица Кушавати, все это — твое. Брось желать, не жажди жизни». И тотчас я, который был тогда Великим Царем Славы, скончался в столице своей Кушавати.

И там, где стоял этот великий город, теперь стоит Кушинара. Не называй его поэтому, о Ананда, ничтожным городком».

Потом Учитель сказал Ананде: «Быть может, среди вас явится мысль: кончено слово Учителя, нет у нас больше Учителя. Не думайте так: истины, которые я преподавал вам, и правила, которые я дал общине, пусть они будут для вас учителем, когда меня не станет».

И еще раз он опросил братию, прося высказать ему все сомнения о Будде, в истинах, в Пути, если у кого какие были. «Пусть никто из вас, — добавил он, — не упрекнет себя впоследствии, думая: Учитель был с нами, и мы не спросили Учителя, пока он был еще с нами». Но все молчали, ибо ни у кого не было сомнений.

И тут Учитель сказал последние слова свои: «Внемлите, братья, говорю вам: все, что составилось, то и разложится. Бдите, стремитесь к спасению».

После того Будда погрузился в созерцание, и, переходя постепенно от одной ступени созерцания к другой, Учитель умер.

Будда умер, но не умерло не только учение его, не умерла и память о нем самом, и теперь, через две с половиной тысячи лет, во всех странах мира говорят и пишут о великом индийском Учителе и о его жизни,

которая для нас пример того, как надо жить, любя и заботясь о всех людях, кто бы они ни были.

Но особенно знаменательно в этой жизни Будды то, что в течение долгих столетий во многих странах Азии, в Западной Европе и у нас в России, где никто не знал о существовании индийского учителя Будды, рассказ о его жизни уже был хорошо известен, ибо во всех почти странах, у христиан, манихейцев, последователей Зороастра, мусульман, читали и рассказывали житие индийского царевича Иосафа или Будасфа, которое не что иное, как жизнь Будды.

И когда взрослые и дети читали и читают очаровательные сказки 1001 ночи, то и среди этих сказок находится одна, про «Субботника», благочестивого сына великолепного халифа багдадского Харуна аль-Рашида, где говорится о подвигах молодого царевича-отшельника. Сказка эта опять не что иное, как рассказ о жизни того же Будды. Но этого, однако, не знали ни писавшие рассказ и сказку, ни рассказывавшие, ни читавшие их, ибо то, что царевич «Субботник» и Иосаф-Будасф есть бодхисаттва, т. е. будущий Будда, открыли только ученые, и то лишь лет 70 тому назад, уже в середине XIX века.

Все доброе и прекрасное никогда в жизни не забывается, а жизнь Будды действительно была полна добра и красоты. Учителем жизни Будда был для людей не только учением своим, а и всей своей жизнью.

ПЕРВАЯ БУДДИЙСКАЯ ВЫСТАВКА В ПЕТЕРБУРГЕ

Очерк академика С. Ф. Ольденбурга

Самое важное для человека — понять, зачем он живет, и, поняв, знать, как надо жить для того, чтобы исполнить цель своей жизни. С тех пор как человек себя помнит, ему в этом помогал, с одной стороны, его разум, с другой, — вера в Бога или богов: о том, зачем и как жить, одним говорил разум, другим — та вера, которую они исповедовали. Нигде, может быть, на земле люди не искали с такой силой и напряжением ответа на вопросы о жизни и смерти, о цели и смысле жизни, как в далекой от нас Индии, населенной, главным образом, народами нам родными, языки и многие обычаи которых во многом близки нам.

В Индии за шестьсот лет до Р. Х., т. е. за две с половиною тысячи лет до нашего времени, появилось учение, которое поставило себе целью силой человеческого разума ответить на все вопросы, мучающие человека. Проповедовал эту веру замечательный человек царского происхождения, покинувший отчий дом и семью для того, чтобы найти то, что он называл спасением. В те дни в Индии жизнь человека представляли иначе, чем мы ее представляем себе: те из нас, которые верят в загробную жизнь, верят, что когда

мы, прожив нашу жизнь на земле, умираем, то рождаемся вновь в другом мире для вечной жизни, счастливой или несчастной в зависимости от того, как мы прожили эту земную жизнь, хорошо или дурно; другие думают, что когда мы умираем, то мы умираем совсем, навсегда. Индийцы верили иначе: они считали, что человек, умирая, перерождается в другое существо и начинает жить новой жизнью до новой смерти, после которой опять наступает новая жизнь, и так без конца. И то, как человек перерождается в каждой новой жизни, зависит от того, как он жил предыдущую жизнь: хорошие дела приводят человека к хорошим перерождениям, дурные — к дурным. Получалось для живого существа положение безвыходное, ибо смерть для человека страдающего не была освобождением, потому что начиналась снова жизнь, и снова страдания, и не было от этого спасения — освобождения.

И вот явился в Индии Учитель, которого называли Будда, «Просветленный», и стал он учить людей, как спастись от вечных перерождений, от страданий жизни, от страданий смерти, и учение его мы называем по его имени буддизмом. Оно учило человека прежде всего, сознательности, тому, чтобы не привязываться к жизни и не бояться смерти. Будда учил тому, что надо приучить себя не думать «это я, это мое», ибо, думая так, только страдаешь, когда лишаешься того, что считаешь своим. «Взгляни,— говорил он человеку, — как другие люди уходят, перерождаясь сообразно делам своим. Дрожат здесь на земле люди, попав во власть смерти. Если бы человек жил сто лет и больше, все же бы он разлучился с родными и покинул бы здесь свою жизнь». В жажде жизни, в привязанности

к ней, говорил Будда, несчастье человека, и когда он это поймет долгим путем самоиспытания, он освободится, обретет спасение, кончатся для него перерождения, и, просветленный, он вступит в нирвану, которая не есть бытие и не есть небытие, а есть то, что непознаваемо для человека, привязанного к жизни и еще не спасшегося.

Много пришлось бы рассказать, чтобы передать все то, чему учил Будда; вера его широко распространилась в Индии, Китае, Корее, Японии, Индокитае, Непале, Монголии, Тибете, почти во всей Азии, ее исповедуют у нас буряты в Сибири и калмыки на Волге и на Дону, стала она известной со временем и в Европе, и в Америке. Больше всего она привлекала тем, что учила любить людей и помогать им, не думая о себе, учила не бояться смерти, и это особенно важно, так как страх смерти не дает человеку спокойно жить; и еще, что не менее важно, буддизм учил человека всегда помнить, что он отвечает за свои поступки и даже за свои помыслы, и что только тот, кто твердо сознает эту ответственность и понимает ее, живет настоящей, хорошей жизнью.

Конечно, с веками во многом учение Будды изменилось, разные народы толковали его по-разному, но все-таки мы можем сказать, что всюду, где распространен буддизм, одинаково понимаются слова молитвы, которую буддийские монахи поют обыкновенно в вечерний час: «Видимые и невидимые существа и те, кто близ меня, и те, кто далеко, да будут все счастливы, да будет радостно сущее. Не вредите один другому, нигде никого не презирайте. И один другому не пожелайте зла. Как мать, жертвуя жизнью, охраняет

свое дитя, так и ты безгранично возлюби все сущее. В лесу ли под тенью дерева, в пустыне ли, о братья, памятуйте о Вещем – Будде, и не будет вам страха».

Куда бы ни проникал буддизм, он приносил с собой проповедь сознательности человека – Будда, умирая, недаром говорил своим ученикам: «Будьте сами себе светильниками»; он хотел этим указать людям, что им не нужны посредники, которые бы стояли между ними и пониманием учения, – каждый должен стремиться понять сам. Потому Будда и учил сознательности и сознательной любви к людям и к природе.

Буддизм воздвигал храмы в память Будды и его учеников, храмы и монастыри покрыли горы и пустыни, вырыты были пещеры и украшены росписью и статуями – перед этими образами ставили цветы и зажигали курительные свечи. Создавая все это в память любимого Учителя, буддизм учил народы красоте, и буддийское духовное искусство имело огромное влияние на все искусство Азии – на архитектуру, скульптуру и живопись. Буддисты хорошо понимали, какое громадное значение для человека имеет храм, в котором он может молиться с людьми верующими, так же как он, а в этом храме образа, напоминающие ему об Учителе, о его жизни и о том, чему он учил. Потому буддисты и наполнили свои храмы священными для них изображениями, писанными на стенах, на шелке или холсте или на бумаге красками, а также статуями из глины, обожженной и необожженной, из меди, бронзы и серебра, и золота.

Часто думали, и особенно противники буддизма, что эти изображения – идола, и называли потому буддистов идолопоклонниками. Это, однако, не так: идо-

лом называется изображение, в котором, по мнению верующего, находится само божество, и потому тот, кто поклоняется такому изображению, справедливо называется идолопоклонником; но мы знаем от самих буддистов, что на свои священные изображения они смотрели и смотрят лишь как на изображения, напоминающие об Учителе или о святых. Правда, о многих буддийских образах существуют предания, что они чудотворные, и рассказывается о совершенных через них чудесах, но буддисты всегда помнили и верили, что чудеса совершает не шелковый образ или бронзовая статуя, а тот, кто изображен, чья сила, по их верованию, может действовать через любой предмет. Притом надо отметить, что в чудеса эти веровали далеко не все буддисты, и многие смотрели на эти сказания как на благочестивые иносказательные рассказы, которыми имелось в виду дать только наставления верующим.

Чтобы иметь верное представление о том, что такое буддизм, и чем он был для широких народных масс, необходимо знать его храмы и священные изображения. В России уже с давних пор интересовались буддизмом и начали с ним знакомиться более чем двести лет тому назад. Первые буддийские предметы попали в музей, устроенный Петром Великим, под названием Кунсткамера, и поныне сохраняются в Академии наук. С тех пор русские ученые много занимались буддизмом и, изучая Азию, с которой Россия крепко связана вековыми сношениями, совершали поездки в буддийские страны и привозили оттуда немало предметов для русских музеев.

Желание познакомить возможно большее число людей с этими предметами, которые помогают нам

понять одну из замечательнейших вер, какую знало человечество, побудило Музейный Отдел устроить первую буддийскую выставку в Петербурге. Выставка состоит из предметов, выбранных из отдельных музеев, причем нельзя было брать ни очень громоздкие, ни очень хрупкие предметы, потому что и те, и другие страдают при переноске, и те, кто больше заинтересуется выставкою, смогут потом пойти посмотреть эти предметы в самих музеях.

На выставке предметы расположены, главным образом, по странам, чтобы показать, как каждый народ по-своему изготавливает свои священные изображения; но всякий, кто внимательно просмотрит изображения разных стран, заметит, несмотря на разницу между ними, и большое сходство. Сходство это понятно, потому что это все буддийские предметы, предметы одной веры и к тому же веры, идущей из одного источника — Индии.

Из Индии у нас здесь меньше всего предметов, потому что по законам этой страны вывоз предметов старины и искусства в другие страны очень затруднен. Из этих индийских предметов следует обратить особенное внимание на один — часть статуи изображения Будды, когда он еще не стал отшельником; сделана статуя из серого камня-шифера в северо-западной части Индии, где когда-то было царство Гандара. Сработана она или греческим мастером, или индийскими учениками греческих мастеров, рядом с ней еще несколько небольших обломков из того же серого камня, того же рода работы. Индия вообще мало заимствовала у других народов, и это заимствование у греков мало отразилось на индийском искусстве, но зато че-

рез индийцев оно перешло к буддистам в Китае, Корее и Японии и соединило таким образом Запад и Дальний Восток. Соединение это пошло через Среднюю Азию, ту часть ее, которая зовется Китайским или Восточным Туркестаном, в отличие от Русского или Западного Туркестана, где тоже был распространен буддизм, хотя, по-видимому, в меньшей мере. Из Индии еще есть модель большого храма, который построен недавно на том месте, где стоял старинный буддийский храм около дерева, под которым, по преданию буддистов, Будда достиг просветления.

Буддийские древности Китайского Туркестана и вообще Западного Китая были исследованы в значительной мере русскими учеными, и потому этот отдел и на нашей выставке представлен обильно. Вы видите здесь прежде всего длинный фасад ряда пещерных храмов около местечка Дунь-хуан в Западном Китае. Место это называется в местном обозначении по-китайски Цянь-фодун (на местном китайском наречии Чан-фодун) — «Пещеры 1000 будд», потому что во всех пещерах, которых собрано в одном месте более четырехсот, находится громадное количество изображений Учителя — Будды и других будд, ибо будд, по понятиям буддистов, было бесчисленное количество. Пещеры эти, как и многие другие буддийские пещеры, расположены в маленьком оазисе, фотографии которого на выставке: здесь протекает речка с горьковато-соленой водой, кругом пустыня, и только с одной стороны, верстах в 12, маленькое местечко Дунь-хуан. Пути от Петербурга до этих мест около 80 дней, и большую часть пути надо проехать верхом. Значительной частью путь лежит по пустыне, которую поразительно

верно описал один китайский путешественник, бывший здесь полторы тысячи лет тому назад: «Ни птицы не видно в воздухе, ни зверя на земле. Сколько ни вглядывайся в пустыню, не узнаешь, как перейти через нее, и единственный указатель пути по ней – это кости погибших здесь путников».

Пещеры, фасад и фотографии которых вы видите на выставке, внутри, а частью и снаружи покрыты росписью; образчики их тоже даны здесь в точных копиях в красках, сделанных художниками русской экспедиции 1914–1915 годов Ромбергом и Дудиным. Пещеры внутри полутемные, так как свет идет только из двери, часто довольно низкой; потому надо всматриваться обыкновенно очень пристально, чтобы увидеть изображения, так как иногда кажется, что на стене нет ничего. Этой трудностью увидеть изображения можно, верно, объяснить чудо, о котором рассказывает буддийский монах, паломник китаец Сюан-цзан приблизительно тысячу триста лет тому назад: ему сказали, что в одной очень труднодоступной пещере истинно верующим является на стене тень Будды. Преодолев все опасности и трудности пути, он подошел к пещере, и вот что говорится далее в китайском рассказе о путешествии. Когда подошли к пещере, Сюан-цзан взглянул в нее – там было темно и мрачно. Проводник сказал ему, что надобно войти в пещеру, дойти до восточной стены, потом отойти и посмотреть на восток, там и явится тень. Сюан-цзан так и сделал, но ничего не увидел. С глубокой верой он положил тогда сто поклонов, но тени все не было видно. Горечь наполнила его сердце, и он зарыдал, упрекая себя в грехах. Затем начал читать молитвы, после каждого стиха кладя

земные поклоны. Он сделал их сто, когда увидел на стене небольшой свет, величиною с чашу монаха, но свет исчез. Полный радости и горя Сюан-цзан продолжал класть поклоны – свет явился вновь. Тогда восторг овладел паломником, и он поклялся, что не уйдет, пока не увидит тени Будды. Он положил уже двести поклонов, как вдруг вся пещера озарилась светом и на восточной стене появилась тень Учителя ослепительной яркости, лик его сиял. Сюан-цзан, восхищенный, взирал на несравненный образ. Тело Будды и платье его были желтовато-красные, и, начиная с колен, все тело ясно обозначалось на стене, низ же лотосного престола Учителя был как бы в тумане. По бокам Будды и сзади стояли монахи и бодхисаттвы. Сюан-цзан велел шести человекам, стоявшим у входа в пещеру, принести огонь, чтобы возжечь куренье. Когда принесли огонь, тень исчезла. Сюан-цзан велел унести огонь, и тень вновь явилась. Из тех шести человек пятеро видели тень, а шестой ничего не увидел.

Если мы исключим особое чувство, которое проникает верующего, готовящегося увидеть чудо, то описание китайского паломника напомним всякому, кто в буддийских пещерах старался разобраться в стенописи, то, что он сам испытал: тело будд обыкновенно делается золотым или желто-красным, и оно, как очевидно рассчитывали художники, выступает очень ярко из окружающего, как только его коснется хотя бы слабый свет. Теперь часто это золото соскребают неверные, и некоторые краски резко изменились. Так, вы увидите на выставке большую голову будды из пещер Дунь-хуана, где золотисто-красный цвет лица и тела стал теперь черновато-серым, в то время как би-

рюзовые тона других частей образа сохранились в полной чистоте. При темноте пещер художники естественно выбирали яркие краски, которые красиво смягчались полумраком и которые затем были смягчены и временем: древнейшие пещеры Дунь-хуана относятся уже к VI веку по Р. Х., т. е. почти 1400 лет тому назад, причем несколько сот лет они стоят открытыми, частью даже без дверей круглый год во всякую погоду; только поразительная сухость климата и могла сохранить их так удивительно, как мы это видим.

Из изображений в этих пещерах, которые вы увидите в копиях и фотографиях вместе с богатым подбором орнаментов, следует обратить особенное внимание на одно: Будду, проповедующего птицам, где сказывается та любовь ко всему живому, которая так ярко горит в буддизме и с которой можно сравнить ту же любовь к животному миру у западного учителя жизни Франциска Ассизского, жившего в Италии в XIII веке: он, как и Будда, проповедовал птицам, и мы имеем образа, изображающие эту проповедь; эти буддийские и христианские образа показывают нам, как много общего в людях, потому что независимо одни от других появились эти картины у совершенно разных народов. Буддийский образ, который вы видите здесь в копии, составляет часть потолка пещеры, покрытого изображениями событий из жизни Будды. Несколько голов статуй, привезенных из тех же пещер, и писанные изображения из разных пещер Китайского Туркестана покажут вам, вместе с образами из Дунь-хуана, как много Китай почерпнул из Индии через буддизм.

В соседней зале вы найдете буддийские памятники, привезенные русской экспедицией Козлова тоже

из пустыни, но уже из Монголии, из Хара-Хото, старинного города, от которого сохранились только развалины. Среди этих развалин находились чайтьи по-индийски, а по-монгольски субурганы – священные буддийские сооружения, небольшие модели которых вы найдете на выставке. Существовал обычай внутри этих сооружений, которые зачастую были и могилами буддийских монахов, класть священные книги и образа. Этот обычай, известный русским исследователям, и побудил их вскрыть в Хара-Хото один субурган, казавшийся еще нетронутым, и действительно в нем была найдена целая библиотека книг, много образов и статуэток, кроме костей, оставшихся, по всей вероятности, от трупа монахини, так как сохранившийся хорошо череп почти несомненно женский.

Среди предметов, вынутых из субургана в Хара-Хото и находящихся на выставке, наше внимание невольно обращает на себя глиняная статуя Будды с двумя головами. Изображение это настолько необычно, что сперва оно не было понято, пока не вспомнили предание, рассказанное упомянутым уже ранее китайским буддийским паломником Сюан-цзаном.

Вот что он говорит: «В стране Гандаре, на северо-западе от Индии жил некогда бедный поденщик, который из своего заработка с трудом скопил один золотой; решил он непременно заказать художнику написать образ Будды, пошел к художнику и сказал: «Я хочу заказать образ Учителя, но у меня только один золотой». Художник сказал, что размер платы для него безразличен, и принял заказ. В то же самое время другому бедняку пришла на ум тоже мысль заказать образ Будды, и у него тоже был только один золотой,

который он и принес тому же художнику. Художник купил превосходные краски и написал изображение Будды — одно для обоих бедняков. Когда образ был готов, то заказчики смутились, видя только одно изображение. Художник сказал: «Вы как будто думаете, что я вас обманул? Вы ошибаетесь, я добросовестно выполнил заказ, и свидетелем мне этот образ». Не успел он кончить, как действительно образ разделился на два, к великой радости обоих бедняков». Этот образ найден теперь в копиях в разных местах, и с него, очевидно, слеплена статуя в Хара-Хото: трогательный рассказ, только что нами приведенный, видимо, привлекал буддистов к этому образу.

В Хара-Хото мы встречаем несколько раз образ, который вы видите и на выставке и который часто повторялся и повторяется в Китае и в Японии. На нем представлено, как будда «Беспредельного света» с двумя бодхисаттвами встречает в своем раю «Блаженном» Сукавати, перерождающиеся в этом раю человеческие существа. Об этом будде и о его рае и перерождениях в нем необходимо сказать несколько слов.

«Блаженный» рай будды «Беспредельного света» находится, по верованию буддистов, на западе; откуда явилось это учение у буддистов и когда, мы еще не знаем, знаем только, что сам Будда и его ближайшие ученики и последователи ничего об этом рае не учили и вообще не учили о рае, который мог бы заменить нирвану. Учение о «Блаженном» рае особенно привилось в Китае и Японии, где мы имеем бесчисленные его описания и изображения, из которых некоторые вы тоже увидите и на выставке. Когда солнце заходит в золотом блеске, и небо покрыто золотым и алым

сиянием, буддисты говорят, что это видны врата «Блаженного» рая. В этом раю царят будда «Беспредельного света» и его ближайшие спутники бодхисаттвы Авалокитешвара и Махастамапрапта. Бодхисаттвами называются два рода существ: одни бодхисаттвы – это существа, которые станут буддами в последнем своем перерождении, другие останутся по своей воле бодхисаттвами – из безграничной любви ко всему существу они решили отказаться от возможности вступить в нирвану и посвятили себя страждущему миру и будут ему служить как бодхисаттвы, пока хоть одно живое существо не спасется. Из этих бодхисаттв самый известный, кому пламенно молятся буддисты большей части Азии, Авалокитешвара, чьи образы и статуи вы встретите много раз и на выставке. Его же перерождением является и Далай-лама, духовный глава буддистов Тибета и Монголии, обитающий в Лхасе в Тибете.

Те из буддистов, которые верят в «Блаженный» рай, думают, что когда верующий умирает, то в час его кончины перед ним является будда Амитаба – будда «Беспредельного света», в сопровождении бодхисаттв Авалокитешвары и Махастамапрапты с золотым лотосом. В этот лотос погружается верующий и переносится в рай. В раю золотой лотос распускается, и верующий зрит будду Амитабу во всей славе его и общается к блаженным в раю. Вот эти важнейшие, по представлению верующих в Амитабу буддистов, минуты и изображаются особенно охотно на образах, и таких образов много было найдено в Хара-Хото. Потому это изображение и дано на выставке. Надо, впрочем, заметить, что для буддистов, вполне понимающих свою веру, рай есть только переходное состояние,

совершенно не заменяющее нирвану, и только мало-сведущая толпа верит в рай как во что-то конечное.

Один из образов Хара-Хото, на который надлежит еще обратить особое внимание, это — изображение си-него будды Врачевания. По-видимому, будда Врачевания был каким-нибудь изображением Будды Учителя, который прославился чудотворными исцелениями, и затем благодаря этому был признан самостоятельным существом и стал чтиться независимо от Будды Учителя. Буддийские врачи славилась и в Индии, славятся теперь и в Тибете, и в Монголии, и потому и их покровитель, будда Врачевания, особенно чтится.

Выше было сказано про наиболее известного из бодхисаттв Авалокитешвару. Судьба его чрезвычайно любопытна, так как он широко прославился на всем севере буддийского мира: в Тибете, как мы говорили, он имеет своим перерожденцем Далай-ламу, в Китае и Японии он чтится и как мужчина, и как женщина. Как женщина он известен под названием Гуань-инь, и Гуань-инь известна в самых разных видах: любвеобильная и милосердная, она заботится о всех живых существах, и молитвы к ней возносятся во всех храмах, и часто даже в местах, где нет буддистов; в крошечной глиняной кумирне в пустыне вы встретите ее образ и перед ним какое-нибудь приношение: цветок, листок, горсть зерен, курительную свечу, и вы чувствуете, как глубока вера в ее всепомогающую силу. В собрании из Хара-Хото находится любопытный китайский образ на шелке, весьма похожий на японские образа, изображающий 40 Гуань-инь: все фигуры почти на один образец и отличаются только положением рук и предметами, которые они держат в руках. При рассмотрении

буддийских образов и статуэток важно наблюдать, что они держат в руках, потому что таким образом можно часто определить, какой будда, бодхисаттва или божество изображены.

Среди образов Хара-Хото вы видите один наполовину разорванный, где на бумаге нарисована уродливая синяя фигура, с громадным животом, очень худощавая в остальном теле, которая держит в одной руке чашу с рисом, а другой подносит ложку ко рту. Существо, которое вы видите, называется у индийских буддистов прета и означало сперва только человека, перешедшего в другую жизнь; потом этим названием стали обозначать существа грешные, но не настолько, чтобы быть вверженными в ад; эти грешники представлялись бродящими в каком-то промежуточном состоянии, наказанные разным образом за свои грехи; главный из грехов, за который становились претами, была жадность, и главное наказание для прета было то, что, обладая большим животом и потому сильной потребностью есть, он не мог ее удовлетворить, так как или рот его был так узок, как кончик иглы, или горло почти не пропускало еды, или же вообще являлось какое-нибудь препятствие еде. Такое существо и изображено на образе из Хара-Хото, и очевидно, что рис, который прета собирается есть, дастся ему с трудом. Верование в существа, подобные прета, известно многим народам; припомним греческий старинный рассказ о Тантале, от которого уходили пища и питье, постоянно его манившие, припомним и наши народные рассказы о так называемых мытарствах и о том, как католики представляют себе чистилище. Рассматривая изображение прета и вспоминая только что

сказанное, мы еще раз убедимся, как велика в человечестве общность верований и обычаев разных народов и как велика мировая связь всех народов и людей.

Буддизм распространился из Индии на юг, на острова, из которых самый большой, Ява, заключает в себе замечательную буддийскую святыню Боро-будур, громадную чайтью или ступу, т. е. памятное сооружение, поднимающееся рядом террас и покрытое изваяниями. Все они находятся на месте, на Яве, но мы имеем здесь, в Европе и, в частности в Петербурге, слепки с некоторых из них в Музее Академии наук, которые не могли быть сняты со стен и потому не находятся на выставке, их должны хоть отчасти заменить некоторые фотографии нашего русского путешественника Голубева; о яванском буддийском искусстве скажут еще и небольшие изящные бронзовые статуэтки, принадлежащие Музею Академии наук.

Индокитайский буддизм мы могли представить рядом статуэток из Сиамы, привезенных тоже русским путешественником, Воробьевым, который дал их подробное описание; они отличаются заметно от изображений чисто китайских и вообще северных тем, что фигуры чрезвычайно стройны, с длинными ногами и руками. Часто они снабжены зонтиками, которыми в Индии и во многих местах Дальнего Востока выражается особое почтение той особе, над которой держат зонт.

Здесь же вы увидите лежащую фигуру, которая кажется как бы спящей или отдыхающей: так буддисты изображают смерть Будды, которая была вместе с тем и его нирваной, или, как они говорят, Великой Нирваной «Махапаринирвана». Это изображение им

особенно дорого, и в храмах и пещерах вы нередко встречаете в глубине, в полумраке громадную, во много сажен длины, лежащую статую Будды; вокруг нее плачущие ученики, плачущие боги и часто разные животные: весь мир тоскует по умершему Учителю. Это изображение удивительно близко отвечает тому, что рассказано в сказании о Великой Нирване: Учитель умирал, усталое, больное тело искало спокойствия, отдыха, но верный завету помогать людям Будда учит до конца, он учит учеников тому, чтобы они не плакали о нем, и говорит: «В природе вещей лежит, что мы должны расставаться с тем, что нам дороже всего, покидать его, отделять себя от него». Ибо все, говорит Учитель, что рождается, носит в себе уже семя смерти; всякая встреча уже начало расставания. Будда говорит ученикам, что они не должны его оплакивать, что если они поняли его учение, он сам им уже более не нужен. Вы сами, говорит он, должны быть себе светильниками, и светильником вам должно быть учение, которое я вам оставил. И затем Будда сказал последние слова свои: «Внемлите, братья, говорю вам: все, что составилось, то и разложится. Бдите, стремитесь к спасению». И вот часто в полумраке храма, когда точно светляки вспыхивают светильники и тонкой душистой струей поднимается медленно голубоватый дым курительных свеч, монах медленно рассказывает толпе верующих буддистов о Великой Нирване, а в величавом спокойствии лежит с закрытыми глазами, положив руку под голову, громадная фигура Будды. Тот, кому случалось это видеть, никогда не забудет этой картины, и он понимает то обожание, часто почти обоготворение, которое буддист переносит на сво-

его Учителя, на того, кто научил его никогда не бояться смерти и жить сознательной жизнью, думая и заботясь о других людях. Неважно, что часто, слишком даже часто, многие ученики великого Учителя, многие монахи буддийской общины, люди недостойные и жалкие.

И мы знаем тому яркие примеры: здесь на выставке вы увидите вертушки с надписью; их назначение, по мнению недостойных учеников Будды, заменить непосредственную молитву человека: они воображают, что от верчения вертушкой слов молитв тот, кому молятся, проникнется вниманием к тому, кто пустил в ход эту «молельную машину». Их часто называют молельными мельницами, потому что заставляют воду и ветер вертеть вертушки. Трудно было уйти дальше от учения Учителя, который требовал сознательности и сознания личной ответственности каждого человека; между тем многие о буддизме теперь судят именно по этим упадочным явлениям и домыслам позабывших о Будде монахов. Но пример Учителя так велик и учение его так ясно, что кто только пожелает и без недостойных монахов найдет свой путь и будет сам себе светильником. Оттого, повторяю, так любят буддисты изображения своего Учителя и не даром наполняют ими и храмы свои, и дома.

В той же зале, где вы видели статуи и изображения из Явы и из Индокитая, вы увидите и киоты со статуэтками из Японии, изящной и тонкой работы, и изображения божеств на шелке, нашитом на другой узорный шелк, с деревянным круглым брусом внизу, на который накатывают на Востоке образа, закрывая их, кроме того, часто тонким покрывалом из узор-

ного шелка. Эти покрывала необходимы, потому что иначе образа совсем закопятся от дыма курений, которыми полон храм: буддист ставит обыкновенно перед священными для него изображениями цветы и курительные свечи. Образа открывают обыкновенно только во время служб, и то старые образа совсем чернеют от курений. Среди японских статуэток вы видите изображение Авалокитешвары — Гуань-инь, Каннон по-японски, из сандалового дерева изящной, но не старой работы. Она держит ивовую ветку — ива любимое дерево Гуань-инь — в одной руке и небольшой сосуд в другой для так называемой воды бессмертия. Авалокитешвара также чтится в Японии и Китае, Корее, Монголии и Тибете.

Наибольшее количество изображений на выставке принадлежит Тибету, Монголии и Китаю (в работе, подражающей тибетской); оно понятно, потому что близость России к этому миру и помощь русских бурят и калмыков дали возможность собрать в русских музеях большое количество этих изображений. В отличие от большинства китайских и японских изображений на шелке тибетские и монгольские пишутся на полотне, которое покрывается тонким грунтом из мела или гипса и клея, по которому затем черными или красными чертами намечаются очертания — контуры изображения, а затем контуры заполняются красками, среди которых большую роль играет золото. Потом образ окружают тремя полосками красками или материей: красной, желтой и синей, которые вместе должны изображать радугу, которая как бы окружает изображение. Полотно затем нашивается на узорный шелк, и образ потом принимает тот же вид, что китайские и

японские, и вешается в храме или в доме или хранится в свернутом виде. Изображения почти бесконечно разнообразны, и на выставке дан целый ряд различных образцов.

В одной зале вы видите образа о жизни Будды, о которой подробнее будет сказано на объяснительной лекции, и тут же сцены чудес, которые по преданию были совершены Буддой, чтобы переубедить лжеучителей, вводивших людей в заблуждение.

Вы могли уже видеть из целого ряда замечаний, какое значение буддисты придавали учительству, и потому здесь помещены изображения целого ряда буддийских учителей, глубокие знания и святость жизни которых сделала их особенным предметом почитания буддийского мира, о них сложилось много сказаний, которые охотно передаются монахами мирянам. Эти изображения, как и все вообще буддийские изображения, бывают не только писанные, но и литые из металлов или резные из кости, камня и дерева, а также вылепленные из глины или обращенной в густую проклеенную массу бумаги. Для отдельных частей тела делаются формы, в которые затем отливают тот или другой материал; тибетцы, заимствовавшие это искусство главным образом из Индии и соседнего Непала, большие мастера и в отливке, и в формовке. Как материал больше всего употребляется бронза.

Среди учителей постоянно встречаются изображения Далай-лам и Банченей. Далай-ламы появились сравнительно недавно — в XV веке, хотя предание и старается доказать, что перерождения их начались очень давно, еще до Р. Х., но это явно поздние, искусственно созданные легенды, которым мы не можем придавать

веры. Как уже было сказано, Далай-ламы перерожденцы бодхисаттвы Авалокитешвары. Когда умирает Далай-лама, начинаются поиски его перерожденца, причем указаниями помогает государственный прорицатель Тибета; когда наконец выясняется несколько кандидатов-младенцев, родившихся около времени смерти Далай-ламы и обладающих рядом соответствующих признаков, то окончательно выбор производится жеребьевкой, при помощи записок с именами кандидатов, которые опускаются в золотой сосуд. Почти все без исключения Далай-ламы были люди строгой жизни и большой учености. Настоящему Далай-ламе 43 года, и он по счету тринадцатый; самым замечательным считается пятый, так называемый «великий» Далай-лама, живший в XVII веке и построивший знаменитый дворец в Лхасе, о котором будет далее сказано.

Не менее чем Далай-лама почитается другой тибетский перерожденец, называемый Банчень, живущий в южном Тибете, но не имеющий политического значения Далай-ламы. Он считается перерожденцем будды Амитабы, будды «Беспредельного света». Начало его действительных, исторических перерождений восходит к XVI веку, но предание и его перерождения относит в глубокую древность. Ныне живет шестой перерожденец, которому 37 лет. Банчени отличались всегда большой ученостью и написали много сочинений по буддизму. Их, как и Далай-лам, очень тщательно и строго воспитывают в монастырской обстановке. При жизни перерожденцев ведутся дневники обо всем, что случается с Далай-ламами и Банченями, и после их смерти на основании этих дневников составляются их жизнеописания.

Разнообразие тибетских изображений поразительно, и понадобилось бы много громадных зал, чтобы поместить все эти разные писанные образа и статуи, но разница между ними часто столь ничтожна, что в ней может разобраться только большой знаток, и сами буддийские монахи далеко не всегда могут правильно обозначить все эти разные изображения. Для того чтобы разбираться лучше в этом разнообразии, составляются сборники так называемых «подлинников», альбомы, в которых будды, бодхисаттвы, учителя, божества изображены так, как их надо точно изображать, и под ними подписи. Один из таких подлинников помещен на выставке, в нем подписи на тибетском языке.

Для незнакомого с буддийскими изображениями очень странными кажутся многие из них: страшные лица, звериные головы, много голов, рук и ног, стоящие фигуры попирают ногами лежащие. Все это, на наш взгляд по первому впечатлению, только страшное и безобразное, в понятии буддиста имеет глубокое значение, лишь иносказательное: много голов и много рук означает большую силу изображенного существа, страшный вид – страшен только для грешников и дурных существ, только против них и обращены эти страшные лица, для тех же, кто идет по верному пути и живет хорошей жизнью, эти же существа имеют и кроткий лик, что даже обозначается цветом: изображение кроткого и благого существа обыкновенно белое или золотистое, гневного – синее или красное. Необходимо прибавить, что те из буддистов, которые главным образом заняты самим учением Будды, обращают сравнительно мало внимания на все эти изображения, считая, что им не нужны видимые напоминания о том,

что они носят в своем сердце, но громадные массы верующих буддистов весьма чтут священные изображения, ставят перед ними разные приношения: воду, зерна, цветы, павлиньи перья, жгут курительные свечи, покрывают статуи драгоценными или простыми материями, тщательно вытирают их — одним словом, обходятся с ними особенно бережно, как с дорогими для них предметами; только, и это необходимо повторить, никто не делает из них идолов.

Буддисты, распространенные по всей Азии, всегда стремились посещать священные для них места: долгое время это была Индия, родина великого Учителя, которая привлекала их; из своих странствований они уносили, на память о священных для них местах, изображения, глиняные памятки, на которых был выбит штампом рисунок особо чтимого храма, образа, какого-нибудь священного символа; некоторые подобного рода глиняные изображения находятся на выставке. Впоследствии стали изготавливать картины на материи, которые помещались в храмах или в частных домах.

Теперь наиболее часто встречаются изображения священного города Далай-ламы — Лхасы и окружающих его больших монастырей, средоточий буддийской учености. Среди достопримечательностей Лхасы особенно славится дворец Далай-ламы, построенный в XVII веке, который, по словам очевидцев, поражает своей величественной красотой: среди долины возвышается холм, и на нем громадное белое здание со строгими прямыми линиями, середина его пурпурового цвета, а крыши золотые. Сочетание белого, пурпурно-красного и золота производит, говорят, удивительное впе-

чатление. Другой достопримечательностью Лхасы является храм с большой, почитаемой за чудотворную статуей Будды. Довольно грубые, но интересные рисунки дворца Далай-ламы, храма со статуей Будды и главных тибетских монастырей находятся на выставке. Для нас, русских, любопытно отметить, что первые фотографии Лхасы, когда-либо снятые, были сделаны русским калмыком Норзуновым и русским бурятом Цыбиковым.

В жизни тибетских и монгольских монастырей видную роль играют духовные празднества, во время которых нередко даются религиозные представления, обыкновенно носящие драматический характер. Их не без основания сравнивают со старинными христианскими драматическими представлениями, так называемыми мистериями. Эти представления называют цам, и актеры на них носят разнообразные маски людей, богов и животных. Изображения цамы и маски даны на выставке.

В нашем очерке дан лишь самый краткий обзор главнейшего, что имеется на выставке; объяснительные лекции, объяснения на самой выставке и надписи у предметов дадут более подробные сведения.

Настоящая буддийская выставка первая в Петербурге и устраивается при исключительно трудных условиях как по перевозке, так и по приспособлению помещения, и потому она далеко не может исчерпать или даже дать сколько-нибудь полное представление о богатых буддийских материалах петербургских собраний. Музейный Отдел полагает, однако, что даже и с этими невольными ограничениями выставка прине-

сет пользу и возбудит интерес к малоизвестным у нас до сих пор в широких кругах народам, которые давно уже путем распространения замечательного учения Будды сумели объединить самых разнородных людей и развить в них чувство братства, ибо недаром община буддистов носит название общины четырех стран света.

Современному человечеству, которое пока еще слабо и неумело стремится тоже к братству народов, необходимо как можно более знакомиться с тем, что в этом отношении уже сделано человечеством, и потому такое большое значение имеют для нас изучение и понимание буддийского мира, которым и должна способствовать настоящая выставка.

БУДДИЗМ В ТИБЕТЕ И МОНГОЛИИ

Б. Я. Владимирцов

С понятием «тибетско-монгольский буддизм», «ламаизм» обычно связывается представление как о новой, извращенной форме буддизма. Очень часто, даже в специальных сочинениях, высказывается мнение о том, что буддизм – чистый, философский буддизм, – после того как был принят «полудикими» ордами тибетских и монгольских плоскогорий, изменился настолько, настолько далеко ушел от учения царевича Сиддхартхи – отшельника Гаутамы, что теперь эту новую религию вряд ли даже можно назвать буддизмом. И на первый, поверхностный взгляд такое мнение, кажется, находит себе много подтверждений. Действительно, нам рассказывают о главе буддийской церкви в Тибете Далай-ламе, этом буддийском папе, живущем в великолепном дворце, в таинственной Лхасе, нам описывают пышные буддийские богослужения, процессии, разные обряды и жертвы в огромных монастырях, где блистают раззолоченные крыши храмов, где живут монахи-феодалы, разодетые в шелковые ткани. Мы знаем о странных обрядах современных ламистов, так напоминающих волхвование, колдовство; мы видим «молельные машины», жертвоприношения раз-

ным духам. Но это еще не все: мы знаем также, что Далай-лама, Ургинский хутухта — эти буддийские монахи являются не только духовными главами, но и светскими правителями, носят титул, как, например, Ургинский гэгэн, — хана. Можно ли, казалось бы, дальше уйти от возвышенного учения великого индийского мыслителя? И объяснение этому упадку буддизма находится, по-видимому, легко. Да по-иному и быть не могло: философская, возвышенная религия, возникшая в культурной среде арийской расы, непременно должна была исказиться до неузнаваемости, попав к «полудиким», отчасти кочевым народам центральной Азии.

Однако от этого взгляда необходимо будет немедленно же отказаться, как только мы поближе познакомимся с буддизмом в Тибете и Монголии, как только начнем судить о нем по всей совокупности фактов религиозной жизни этих стран, а не по тем или другим случайным и местным проявлениям культа, местным обычаям и народным суевериям.

Как и всякое мировое учение, как и всякое гениальное произведение, буддизм, живя, переходя от одного поколения к другому, от одной страны к другой, оставаясь все тем же, по-разному принимался своими последователями; по-разному то выдвигалась, то отходила на задний план та или другая его сторона. В промежутке между VI и XI веками нашей эры буддизм был уже широко распространен в Индии и отчасти в других странах, и в то время в нем уже определялось и определилось течение, называемое Махаяной, т. е. «Великой колесницей». Это была одна из форм буддизма, выдвигавшая на первый план на пути к спа-

сению «бодхисаттство», открывавшая более широкие, универсальные, более захватывающие сердца способы выхода из этого коловорота жизни. Махаяна характеризуется еще в своих главных течениях тем, что подчеркивает, оттеняет тождество нирваны и сансары, эмпирического и истинно-сущего; а истинно-сущее рассматривается в ней как единое начало всех элементов сознательной жизни. В этом не было никакого извращения учения древних буддистов. Но буддизм в то время был уже, повторяем, широко распространенной религией, он стал религией народных масс, и в нем возникли параллельно с философским учением Махаяны мистические стремления, возник культ, удовлетворявший религиозным потребностям широких масс. Благодаря совместной жизни с разными брахманистическими учениями и сектами стали возникать стремления сблизить буддизм с брахманизмом, что делалось особенно легко, раз стали возникать мистические школы с практикой мистицизма; а в низах, в просто-народной среде, незаметно переходили к колдовству, волхвованию.

Вот в это-то время, в VII веке нашей эры, буддизм и проникает на север за Гималаи, в Тибет, где царил тогда могущественный государь Сронцзангампо. Его министр Тгонми Самбода едет в Индию для изучения санскрита и буддийской науки, изобретает изумительное по своей приспособленности к односложному языку национальное тибетское письмо и кладет начало тибетскому литературному языку и национальной литературе. Затем, в IX веке, при царях Тисрондецзане и Ралпачане, в Тибет приезжают из Индии выдающиеся учителя и деятели буддийской церкви, например, Шан-

тиракшита, волхв Падма самбхава, на тибетский язык переводятся с санскритского буддийские книги, возникают в Тибете первые буддийские монастыри. Проникает буддизм в Тибет в том виде, в каком он был распространен в Индии; проникают и находят себе благоприятные условия для развития и философские махаянистические учения, и мистические; вместе с книгами, содержащими слова Будды, и научными трактатами распространяется и практика мистицизма и волхования. Из посетивших в ту пору Тибет и распространявших буддизм особенно яркой личностью был Падмасамбхава. К сожалению, подробности его сказочной биографии далеко еще не изучены вполне, не изучены и особенности его учения. Мы можем сказать только, что этот буддийский проповедник, мистик и волшебник нашел себе в Тибете самую благодатную почву для посева учения, которое не довольствуется прежними средствами для достижения спасения, но ищет его в мистическом единении с могучими, сверхъестественными силами, в обретении путем чар и волхваний волшебной силы, — посева учения, который потом дал, как увидим, пышные ростки.

Наконец в XI веке, после временного упадка и гонения при царе Лангдарме, буддизм в Тибете возрождается с особой силой при содействии знаменитого индийского учителя и писателя Джобо Атиша и его учеников-тибетцев, например, Бромстона. Атиша был представителем течения Махаяны, допускавшим, наравне с философскими рассуждениями, изучением литературы, устремлением на путь бодхисаттвы, и мистический тантризм, т. е. более скорый, «совершенный» способ достижения спасения путем мистического едине-

ния с буддами, бодхисаттвами, с женскими ипостасями бодхисаттв — с их женственной силой, путем обретения мистической, волшебной способности побеждать закон причинности, для чего необходимы заклинания и колдовство. Вместе с тем Атиша обращал особое внимание на этику — этику буддийского монашества. В результате его деятельности в Тибете образовалась новая особая школа, или секта, можно называть как угодно, которая значительно отличалась от бывшей до того секты последователей Падмасамбхавы, в особенности своим аскетизмом, строгими правилами монашеской жизни в духе первоначальной буддийской общины. Атиша является, по-видимому, центральной фигурой тибетского буддизма; хотя основанная им секта кадампа не получила очень широкого распространения и впоследствии исчезла, тем не менее значение как самой школы, так и ее основателя оказалось выдающимся в истории тибетско-монгольского буддизма. Сами ламаисты высоко чтут учителя Атишу, приравнивают его к великому основателю буддизма, называя его вторым Буддой. Действительно, Джо-бо Атиша представляет собой как бы зародыш почти всего развившегося впоследствии тибетского буддизма. Помимо того, что разные школы и секты ламаизма восходят к Атише, этот индийский ученый делается прототипом того особого направления Махаяны, которое стало чрезвычайно распространенным в Тибете и Монголии, таким характерным для этих стран. Атиша, с одной стороны, критический философ, строящий свою систему на теории познания; он строгий аскет, не допускающий частной собственности в монастыре; его идеал на пути спасения — милосердный бод-

хисаттва, безвозвратно отдающий себя на служение всем живым существам, отказывающийся ради этого даже от нирваны; и вместе с тем, Атиша тантрист, признающий как способ достижения спасения не только мистическое созерцание и экстаз, но и мистическое общение со сверхъестественными силами путем мистических формул и чар.

Быстрому распространению буддизма в Тибете способствовала помощь, оказанная ему светской властью. А тибетское царство в ту пору настолько окрепло, что могло даже поддерживать принятую новую религию и за границей, например, в Восточном Туркестане. Но, конечно, никакая государственная власть не могла бы распространить новую веру так скоро, если бы не оказалось подходящей почвы для восприятия новых идей в самом обществе. Старая религия тибетцев, бонпо, которую многие исследователи склонны считать за первобытное шаманство и которую восточные авторы отождествляют с даосизмом, перестала уже удовлетворять потребности даровитого тибетского народа, склонного к мистицизму, а государственная жизнь с феодализмом, с одной стороны, требовала более или менее образованных лиц, с другой стороны, создавала класс людей, могущих отдавать себя всецело умственному труду.

До нас дошло одно изумительно интересное сочинение, открывающее перед нами картину интимной, повседневной жизни южного Тибета в XI веке, обнаруживающее перед нами душу человека той дальней эпохи. Это сочинение, написанное, кстати сказать, живым и простым, даже простонародным, и в то же время, поэтическим языком, открывает нам этот далекий,

затерявшийся в Гималайских горах, мирок, где тогда, в XI веке, человеческая мысль искала смысла жизни, не довольствуясь старыми формами, и находила его в экстазе мистического созерцания. Я говорю об автобиографии поэта-отшельника Миларайбы, этого буддийского Фауста, только ставшего под конец буддийским Франциском Ассизским. От Миларайбы дошел до нас и его сборник гимнов-песнопений, перемешанный с рассказами о разных эпизодах его скитальческой жизни, послуживших поводом для поэта пропеть тот или другой из своих знаменитых гимнов. Буддийский поэт и гимны свои сочинял на простом, понятном и доступном всем языке; в них, часто достигавших большой поэтической красоты, Миларайба воспевал пустоту всего мирского, созерцательную жизнь горного отшельника, призывал в трогательных образах любить все сущее, в простых словах излагая основы буддизма, его философии и этики. В гимнах Миларайбы все оживает и одушевляется; он обращается со словами кроткого учения Будды и к людям, и к зверям; горы, леса, скалы и долины наполняются духами, добрыми и злыми, к которым Миларайба тоже несет песнопения о том, что нет ничего вечного, что все минует, что в каждой встрече заложена уже разлука, все любящие разлучатся, что этот мир явлений, как и истинно-сущее, пусты. Гимны Миларайбы, как и его увлекательная автобиография, подобную которой трудно отыскать в другой средневековой литературе, хорошо рисуют нам этого буддийского поэта как яркую, оригинальную личность, прошедшую к познанию истины через ряд страданий, принявшую учение о Пустоте, после того как ею был пройден путь страстных

увлечений волшебством, дающим сладость мести. Гимны Миларайбы и его автобиография получили самое широкое распространение и до сих пор являются любимыми народными произведениями в Тибете; до сих пор гимны его распеваются там везде и всюду; бродячие певцы расставляют на людных местах картины с изображениями различных эпизодов жизни поэта и поют соответствующие гимны; в монастырях ставят народные театральные представления, тоже заимствованные из биографии Миларайбы. Его сочинения проникли и в Монголию, где распространялись и в подлиннике, и в переводе, тоже порой вызывая театральные представления, доступные простому народу. Не умерло и вообще течение, так ярко представленное Миларайбой, течение, отвергавшее школьный буддизм с его схоластической философией и ставящее выше всего мистическое созерцание, экстаз.

В XI же веке появляется в Тибете еще одна секта махаянистического буддизма, на которой особенно отразились характерные черты тибетской церковной жизни: стремление к созданию стройной иерархии, даже наследственной, и организация школьного изучения буддизма и разных вспомогательных отраслей знания, например, медицины. В XIII веке глава этой секты, называемой сакьяпа, или сектой «красношапочников», делается правителем Тибета по назначению монгольского императора Хубилая, который объявил, кроме того, сакьяского иерарха главой буддийской церкви в Тибете, Монголии и Китае. Благодаря этому обстоятельству и деятельности «первых пяти великих сакьяских лам», секта «красношапочников»

делается господствующей в Тибете и пытается проникнуть в пограничные страны. В XIII веке буддизм действительно распространяется среди монголов, делается «государственной» религией монгольского императорского двора в Пекине и служилой монгольской аристократии. Но, собственно говоря, монголы еще раньше познакомились с буддизмом, еще при Чингисхане, а может быть, и ранее того.

Монгольским племенам на заре их истории пришлось столкнуться с уйгурами, народом, им родственным этнически: уйгуры были народом тюркского происхождения, живущим в условиях как оседлой, так и кочевой жизни. Среди уйгуров тогда были уже распространены мировые религии: христианство, магометанство и буддизм, который особенно был силен в восточной части областей, занятых уйгурами, — значит, ближайших к монголам. От них-то монголы и позаимствовали свои первые понятия о буддизме, который, хотя и не распространился тогда широко среди монгольского народа, переживавшего период необычайного национального подъема благодаря славным победам чуть ли не над полумиром и образованию могучей железной империи с эпически настроенным классом степной аристократии во главе, все-таки был принят многими. Теперь, в XIII–XIV веках, эта самая военная степная аристократия вместе с представителями ханского рода переселяется из привольных степей в китайские города, перестает удовлетворяться прежними идеалами, а в религиозном отношении — первобытным шаманством и инстинктивно, из самосохранения сторонясь китайского влияния, охотно подчиняется духовному руководству тибетских лам, буддийских

монахов, принимает буддизм, отвечающий ее более высоким по сравнению с прошлым духовным стремлениям, привлекающий ее пышностью своих обрядов, своей веротерпимостью к старым монгольским народным суевериям. Хотя в XIV веке появляются буддийские сочинения на монгольском языке, хотя монгольские императоры всячески поддерживают начавшееся распространение новой веры, все-таки можно думать, что в ту эпоху буддизм был принят только монгольской аристократией, главным образом той, которой пришлось жить в городах Китая и Южной Монголии. Масса же монгольская осталась, по-видимому, чуждой этому религиозному течению и по-прежнему слушала заунывные песни шаманов или молилась в несторианских храмах.

В половине и конце XIV века секта сакьяпа теряет свое господствующее положение; тогдашнее состояние буддизма в Тибете характеризуется изобилием разных сект и подсект, отдельных школ разных направлений, выдвигавших то те, то другие стороны Махаяны, с философско-критическими, тантрийскими и мистическо-созерцательными оттенками. Очень развилась тогда и жизнь буддийских монастырей.

В эту-то пору, в 1357 году на севере Тибета, в провинции Амдо в простой семье родился человек, которому было суждено сыграть самую выдающуюся роль в жизни тибетско-монгольского буддизма, — Цзонкаба. Цзонкаба, став монахом, долго изучал разные системы буддизма от представителей различных сект и школ по монастырям центрального и южного Тибета. В начале XV века он основал ставший потом знаменитым монастырь Галдан и выступил как основатель но-

вой, названной гелугпа, секты, именуемой также сектой «желтошапочников» или просто «желтой». Новая секта, новая школа очень быстро распространилась по всему Тибету, то вытесняя, то поглощая, как, например, кадампа, старые секты, и сделалась безраздельно господствующей, хотя, тем не менее, большинство старых сект сохранилось. Поэтому теперь обычно, говоря о тибетско-монгольском буддизме, о ламаизме, имеют в виду именно секту гелугпа, с которой, кстати сказать, лучше всего и знакомы в Европе. Но, к сожалению, должны мы признаться, что изучение и этой секты, этой формы буддизма, как он вылился в учении желтой веры, находится лишь в самом зачаточном состоянии. Цзонкаба и его ближайшие ученики оставили обширные сочинения, касающиеся почти всех сторон буддизма и тех отделов знания, которые признаются в буддизме прикладными; но вся эта огромная литература, чрезвычайно интересная для познания не только одного ламаизма, но и буддизма вообще, остается почти совершенно неизвестной европейцам, неизученной. Мало знакомы европейцы и с биографией самого Цзонкабы, хотя источников и пособий имеется чрезвычайно много: на тибетском и монгольском языках существуют многотомные биографии знаменитого буддиста, существует целая литература, посвященная его личности и его произведениям. Последователи секты «желтошапочников» оказывают Цзонкабе необычайное почтение; во всех уголках мира, где только распространилось его учение, — в Тибете, в монгольской Гоби, в Забайкалье и Астраханских степях, в горах Тянь-Шаня — везде Цзонкаба чтится не только как глава, основатель нового вероисповедания, но как мо-

гучий, совершенный и милосердный бодхисаттва, как третий будда.

Хвалебный гимн ему, называемый по первым словам «мигцзема», знает наизусть каждый сколько-нибудь набожный ламаист; Цзонкаба является для них близким и видимым образом совершенства, близким заступником и утешителем, к которому может прибегать страждущее человечество. Вот почему изображения Цзонкабы в виде статуй, икон наполняют храмы, ступы, жилища тибетцев и монголов, вот почему носят его изображения на груди. В тяжелую минуту жизни тибетец и монгол-простолудин обращаются прежде всего к «своему» ламе, святому Цзонкабе; сколько раз на день монгол в минутном раздумье произнесет: «Лама Цзунхув!» Ученым же монахам, испытанным в диалектике, сочинения Цзонкабы являются совершенными образцами по мысли, по форме, по языку. В начале зимы, приблизительно в первых числах декабря, ламаисты чтят день кончины своего наставника; везде и всюду, по всему пространству ламаистского мира в ту ночь зажигаются светильники внутри и вне жилищ, и около самой бедной юрты, затерявшейся где-нибудь на отрогах Алтая, сияет в лютый мороз среди мертвой тишины пустыни яркая лампада в честь и в память великого буддиста, который не только увлек умы, но и так близко подошел к сердцам «малых сих».

Цзонкаба, насколько мы можем судить о нем, не был реформатором, каким его часто представляют европейские сочинения, новатором в области теории буддийского учения или практической этики. Наоборот, он был воодушевлен, по-видимому, стремлением распространить махаянистический буддизм в том ви-

де, в каком он выявляется в трактатах великих учителей Индии. Поэтому Цзонкабу скорее можно назвать реставратором, его лозунг: назад, к первоначальной Махаяне, назад, к первоначальным учениям секты кадампа, основанной великим Атишей. Но, несмотря на такие консервативные стремления своего основателя, новая секта «желтошапочников» не могла уже превратиться в полное подобие старой секты, и, хотя ее и называют «неокадампа» (кадам сарпа), все-таки четыре века не прошли даром, и, можно сказать, Цзонкаба стал основателем новой секты, «новой» веры, несмотря на все свои реставрационные замыслы, — конечно, если говорить о всем комплексе религиозной жизни, а не только об одной теоретической стороне учения.

Секта «желтошапочников» оказалась самой жизненной и гибкой из всех тибетских буддийских сект. Что касается теоретической стороны, то, по-видимому, Цзонкаба только комментировал и расширял учения индийских махаянистов: и основателя, и первых деятелей школы кадампа; но, несомненно, на его взгляды имели влияние и некоторые течения других тибетских сект. Как и Джобо Атиша, так им почитаемый, Цзонкаба был, с одной стороны, последователем философского буддизма, а с другой — тантристом, тантристом-теоретиком. Кроме того, он не только обращал особое внимание на практическую этику, но и с особой страстью отдавался церковной жизни, культу, популяризации буддизма. В этом отношении Цзонкаба довольно далеко отошел от Атиши, но зато именно благодаря этой стороне своей деятельности он подготовил полное торжество своей секты.

Цзонкаба реорганизовал строй жизни монастырей и монашества; правда, в данном им монастырском уставе ясно видно стремление вернуться к формам жизни древних индийских монастырей, тем не менее в нем ясно проглядывают и новые черты. Так создается стройная иерархия, большое внимание уделяется культу, разным обрядам, которые развиваются в сложную систему, долженствующую особенно влиять на массы мирян и привлекать и убаюкивать их сердца, ярко и красочно представляя им благую жизнь буддийской общины. Сама же эта община, по уставу Цзонкабы, широкодоступна для всех, без различия возраста, состояния, силы призвания, нравственных и умственных качеств; разрешается монахам по этому уставу иметь и частную собственность, что, впрочем, не уничтожает и общинного пользования достоянием. Озаботился Цзонкаба и организацией школ, буддийских факультетов в монастырях, где желающие могли бы изучать философию буддизма, систему тантр, медицину и другие прикладные науки, всецело подчиняясь определенному школьному режиму и школьной дисциплине, причем прототипом этих монастырских факультетов послужили школы, существовавшие в общинах секты «красношапочников».

В деле утверждения и распространения новой секты огромную роль сыграли несколько выдающихся учеников Цзонкабы, энергичных людей, людей чистой, высокой жизни и талантливых писателей. Очень скоро при преемниках Цзонкабы утвердился догмат о последовательных перевоплощениях «великих лам» «желтошапочников». Третий «великий лама» совершил путешествие в Монголию к тумэтскому Алтан-

хану с целью распространения там буддизма в духе своей школы. Вот тогда-то и появился титул «Далай-лама» («Море-лама»), который Алтан-хан поднес «великому ламе» «желтошапочников», а значит, и всем его последующим воплощениям; титул этот стал хорошо известен и в Европе. Вскоре после этого, при пятом «великом ламе» Агван Лобсане (XVII век), окончательно установился догмат о перевоплощениях далай-лам. Агван Лобсан объявил себя перерожденцем милосердного бодхисаттвы Авалокитешвары, который раньше ради спасения живых существ воплощался в тибетском царе Сронцангампо, а затем в Гендун-дубе, ученике и наместнике Цзонкабы; причем, конечно, и другие три «великих ламы» секты «желтошапочников» были объявлены перерожденцами бодхисаттвы Авалокитешвары, и на них тоже был перенесен титул «Далай-лама». Тогда же учитель Далай-ламы был объявлен перерожденцем будды Амитабы, будды «Беспредельного Света», и ему был присвоен титул Панчен ринпоче (по-монгольски Банчен); этот высокопочитаемый в ламаистском мире перерожденец живет в монастыре Таши-Лхумпо, почему его и называют иногда Таши-ламой.

Догмат о перерождениях далай-лам и панченгов был новым только для этих святителей, но не для перерожденцев вообще, потому что в Тибете учение о перевоплощениях утвердилось уже давно в разных сектах буддизма. К сожалению, мы не знаем, когда и каким образом развилось это оригинальное и странное учение. Согласно этому догмату то или другое лицо, чем-либо выдвинувшееся в буддийской общине: или своей ученостью, или святой жизнью, — объявлялось

перерожденцем, перевоплощением какого-нибудь бодхисаттвы, эманацией одного из будд, перерождением того или другого славного деятеля буддизма, выдающегося святителя-ламы. При этом находилась вся предшествующая цепь перерождений и признавалось, что данный перерожденец-святой будет еще и еще раз перевоплощаться, продолжая цепь своих перерождений на благо всех одушевленных существ, для распространения света истинного учения Будды.

По-видимому, догмат о перерожденцах развился из учения Махаяны о бодхисаттвах, этих идеалах действенной любви ко всему сущему. В секте «желтошапочников» перерожденчество привилось необычайно и принимало подчас самые уродливые формы, вызывая иногда против себя должную оппозицию даже в среде верующих. В общем же можно сказать, что этот институт перерожденцев-святых (тиб. «тул-ку», монг. «хубилган»), по-видимому, никогда не догматизировался, никогда не обосновывался в философском буддизме и был принят за догмат лишь в «популярном» буддизме, обращенном к широким народным массам, где необычайно привился благодаря тому, что в Тибете и Монголии люди, как и везде на свете, страстно ищут и потому находят заступников и спасителей близких и доступных, к которым можно было бы прибегать всегда и в горе, и в счастье. Народные массы Тибета хотели иметь реальный, видимый, «воплощенный» образ милосердного бодхисаттвы, вступать на путь которого их призывал всегда махаянистический буддизм. Перерожденцев-святых теперь чрезвычайно много в Тибете и Монголии, редкий монастырь не имеет хотя бы одного такого перевоплощающегося свято-

го. Причем народ, относясь с необычайным почтением и безграничной верой к своим перерожденцам, обычно совершенно не интересуется, чьи они перевоплощения, и чтит их безотносительно их положения в ламаистском пантеоне, а в зависимости от тех или других обстоятельств, исторических и социальных. Так, Далай-лама, являющийся перерожденцем бодхисаттвы Авалокитешвары, почитается во всем ламаистском мире выше Панчена, который признается перерожденцем будды Амитабы, эманацией, духовным сыном которого является именно бодхисаттва Авалоки-тешвара. Произошло это благодаря тому, что к XVII веку, когда появился этот догмат, «великие ламы» — перерожденцы, теперь объявленные воплощениями Авалокитешвары, успели приобрести огромный авторитет и влияние; значение их еще больше усилилось, когда пятый, так называемый «великий» Далай-лама стал и светским правителем центрального Тибета. Произошло это следующим образом.

После падения монгольской династии в Китае монголы были принуждены вернуться в свои степи и горы, где быстро приблизились к тому состоянию, из которого их вывели в XIII веке исторические обстоятельства и гений Чингис-хана. В XVI веке вместе с укреплением некоторых монгольских ханств начинается и общее возрождение монгольской жизни. Перестает удовлетворять монголов, в особенности их аристократию, первобытный шаманизм, начинают разгораться кое-где сохранившиеся искры прежнего их буддизма. В эту-то пору им пришлось столкнуться с Тибетом, познакомиться с буддизмом в форме секты «желтошапочников». Монголы оказались необычайно

восприимчивыми к новой вере, к принятию которой они были подготовлены падением шаманства и сохраняющимся среди них кое-где традициям старого буддизма секты «красношапочников». С другой стороны, и тибетские буддисты, в особенности «великие ламы» «желтошапочников», энергично и деятельно взялись за пропаганду своего учения среди воинственных и достаточно еще тогда могучих кочевников, кочевых ханств. Благодаря этим обстоятельствам и благодаря тому, что из среды самих монголов появились увлеченные проповедники новой веры, буддизм широко и быстро распространился среди всех почти монгольских племен. И вот, когда Гуши-хан, предводитель монголо-ойратского племени хошуты, завоевал в XVII веке Тибет, то сыграл там роль Пипина Короткого по отношению к папам, передав светскую власть над центральным Тибетом Далай-ламе; впоследствии манчжуро-китайское правительство, в вассальное отношение к которому попал Тибет, признало эту власть Далай-ламы, а в настоящее время Далай-лама является, по-видимому, независимым государем почти всего Тибета.

Итак, секта гелугпа, основанная Цзонкабой, быстро распространяется в Тибете, а начиная с XVI века и в Монголии; делаются ее последователями и западные монголы, ойраты, часть которых в XVII веке перекочевывает на Волгу, где они живут и поныне, исповедуя все ту же свою веру. Распространяется буддизм в форме секты «желтошапочников» и среди других наших соотечественников-бурят. Такое развитие и распространение гелугпы не обошлось, конечно, без борьбы, порой страстной, с другими буддийскими сектами,

и гелугпа оказалась победившей, но не уничтожившей старые секты. Поэтому и после широкого распространения «вероисповедания Цзонкабы» борьба сект не прекращалась, не прекращалась и борьба, иногда даже довольно ожесточенная, между отдельными течениями внутри самой гелугпы, например между тантристами и последователями философского буддизма. Но на эту борьбу сект и отдельных школ между собой нельзя переносить понятий, создающихся у нас при изучении борьбы отдельных христианских вероисповеданий. В буддийской среде борьба эта почти не затрагивала народных масс и протекала в недрах монастырей, почти никогда, за очень редким исключением, не выливаясь в форму запретов, насилий и т. п. Народные массы плохо разбирались и разбираются в этих спорах и столкновениях разных сект и учений; народ везде и всюду, во всех буддийских школах видит одно спасительное учение Будды, видит только разные способы достижения спасения. Вот почему представители многих сект, теоретически и практически отрицающих учение Цзонкабы, с благоговейным уважением относятся к Далай-ламе, и, с другой стороны, нам известны случаи, когда «желтошапочники» оказывали чрезвычайное почтение иерархам других сект. Вот почему мирянин, тибетец или монгол, посещая святыни «Страны снегов», идет молиться и поклоняться в монастыри различных сект, с благоговением вносит вклады и на поддержку монастырских школ, где изучается философия буддизма, и на совершение сложных тантрийских обрядов. И сами монахи, ученые или способные к высшей умственной деятельности и душевной жизни, в огромном большин-

стве случаев открыто признают, что истинное учение буддизма универсально, обращено ко всем и каждый по-разному может подходить к нему, разным способом проникаться им, существует и много путей и способов спасения. Истина же одна, и ее можно передавать каждому сообразно его состоянию. И мы видим, что не только простые монахи, но и выдающиеся писатели и деятели тибетского буддизма одновременно бывают и последователями философской школы, и тантристами или же по окончании изучения схоластической философии обращаются к мистицизму, отвергающему, считающему лишним занятия литературой, и, уединяясь в свои горные кельи, ритоды, всецело предаются мистическому созерцанию. Современные буддисты Тибета и Монголии очень неохотно выступают обличителями, полными отрицателями воззрений других сект и еще реже вступают в открытую борьбу с ними, ограничиваясь формой литературной полемики. Все же мне известен такой случай.

Один монах, много лет изучавший философию и этику буддизма в Брайбунском монастыре близ Лхасы, признававший только философский буддизм, в той форме, в какой он выявился в сочинениях великих писателей Индии эпохи расцвета буддизма и их ученых тибетских толкователей, попал однажды к монголам, в один из их монастырей. Зайдя в храм, он застал там служение так называемым докшитами, т. е. грозным проявлениям милосердных бодхисаттв, сопровождаемое разными обрядами и игрой оркестра, состоящего из разнообразных инструментов. Увидев это, наш ученый монах принялся плясать в притворе храма. Когда же его схватили и хотели побить, он

заявил, что никак не ожидал, что находится в буддийском храме, а подумал, что попал на праздник, на пир. Монгольские ламы, узнав, что странный монах — лхамба, т. е. имеющий высшую ученую степень буддийского философского факультета, и выслушав его проповедь, оставили его в покое и с благоговением преклонились перед ним, молитвенно сложив руки.

Но такой широкий взгляд, такая веротерпимость часто в ламаистской среде выливаются не только в безразличие, но и порождают уродливые формы, в особенности на почве тантризма и перерожденчества. Тантристы, настаивающие на том, что не нужен долгий путь самоусовершенствования в течение ряда перевоплощений, когда возможно быстро достигнуть совершенства и спасения путем мистического уподобления и слияния с могучими сверхъестественными силами, с бодхисаттвами и эманациями будд, мнят себя иногда свободными от общего морального закона; они уже вне этого круговращения бытия и живут здесь только кажущимся образом, и не от них зависит, что порой их поступки представляются несчастным заблудившимся в сансаре непонятными, дикими, даже грешными и безобразными.

Не надо также забывать того, что буддизм — вера, религия, а не философская, этическая или мистическая система. Как вера, которая приходит с детства, буддизм захватывает сердца, зажигает души всех способных к религиозным переживаниям, безотносительно, будет ли то простой пастух из монгольской Гоби или ученый, писатель какого-нибудь тибетского монастыря, теоретически не признающий популярного культа. «Одно простое желание стать буддой на

благо мира,— говорит в своем трактате-поэме индийский писатель VII века Шантидева,— достойнее культа Будды. Что же сказать об усилиях бодхисаттв для полного счастья всего сущего?» Но Шантидева в другом месте того же трактата говорит еще: «Подобно тому как «волшебная драгоценность» или «дерево желания» удовлетворяют чаяния живых существ, появляется «тело блаженства» Будды в силу обета, принятого им, когда он был бодхисаттвой, и в силу наших собственных дел». Поэму Шантидевы знает теперь каждый сколько-нибудь образованный монах в Монголии и Тибете, она поддерживает его в его любви и стремлении к буддам и бодхисаттвам и поучает, как должен он направлять верных на путь горячего почитания «трех драгоценностей», будд и бодхисаттв всех времен, их реликвий, монастырей, ступ, освещает, оправдывает и идеализирует этот простонародный культ. Существует огромная литература, посвященная культу.

Как и в других буддийских странах, средоточием религиозной жизни в Тибете и Монголии являются монастыри. Возникнув в странах с низкой культурой, среди редкого, кочевого — в Монголии и отчасти в Тибете — населения, они стали центром не только религиозной, но и всякой культуры. По условиям жизни этих стран, благодаря суровости климата только в монастырях стали создаваться условия, когда люди могли отдавать большую часть времени умственным занятиям. В буддийских монастырях Монголии и Тибета возникли школы, завелись порой обширные типографии, мастерские разных искусств. Все это стало влиять на окружающую жизнь вообще. В тибетских

и монгольских монастырях стали получать образование не одни только духовные; монгольские князья и чиновники, например, почти всегда отдают своих детей для воспитания и образования в монастыри, во все не имея намерения подготавливать их к отшельнической жизни; из монастырских типографий и от монахов-переписчиков стали выходить в свет книги не только духовного содержания, но и светского; искусные изделия монастырских мастерских, переходя к мирянам, наполняя их жилища, повлияли на вкусы, создали новый эстетический мир.

Мирянин в Тибете или Монголии, будь он человек знатный или простой, набожный или равнодушный к вере, всегда связан тысячами нитей со своим монастырем. У него там близкий родственник-монах, может быть занимающий ту или иную монастырскую должность, ему надо, значит, постоянно доставлять продукты, топливо, частенько приходится ездить к нему, чтобы дать отчет о хозяйственных делах, потому что монах не отказывается от своей доли в имуществе семьи. В другой раз опять надо ехать в монастырь принять подарки, которые скопились у родственника-монаха. В монастыре, наконец, живут монахи-врачи, гадалки, предсказатели; в некоторых больших монастырях святые монахи-перерожденцы являются феодалными сеньорами, имея свои управления, канцелярии, штат которых тоже состоит из монахов. Наконец, в трудную минуту, в минуту душевной борьбы к кому же и куда обратиться, как не в свой монастырь, к тому или другому славному ламе, блистательному светильнику знания, человеку чистой, святой жизни? От него мирянин услышит слова успокоения, слова,

которые в той или другой форме дойдут до его ума и сердца, смотря по его состоянию. Он услышит или популярное изложение какого-нибудь трактата, или трогательный рассказ о прошлом перерождении Будды, или чудесный гимн Миларайбы. Мирянин, унося это из монастыря в свою степь, в свои горы, распространяет там все слышанное и виденное; и там в степях, в горных прериях, в домах, юртах и шалашах пересказываются, переделываются, перемешиваются со своим, идущим из дальних веков, и создаются таким образом народные, новые, как бы вновь созданные пересказы буддийских книг, буддийских легенд и сказаний.

Сохраняя и поддерживая по уставу и по преданию древние правила, старый уклад и темп монашеской жизни, теперешние монастыри Тибета и Монголии во многих отношениях являют формы жизни точно воскресшей старой Индии. А благодаря их большому влиянию на окрестную жизнь во многих и многих отношениях пристальному взгляду рисуется теперь за формами первобытной жизни Тибета и Монголии живая старая Индия. Велико, наконец, и государственное значение монастырей в жизни центральноазиатских ханств. С другой стороны, нельзя не учесть влияния монашеских общин на экономическую жизнь тех стран. Если монастыри и являются часто своего рода торговыми центрами и создают некоторые предметы потребления, но, в общем, содержание их, а они бывают иногда громадными, насчитывая 5, 8, 10 тысяч монашествующих, ложится тяжким и порой непосильным бременем на страну.

Буддийские монастыри Монголии и Тибета распо-

лагаются обыкновенно в живописной местности: монахи умеют выбирать. Еще издали, подъезжая к монастырю, можно любоваться красивыми, разноцветными, иногда богато раззолоченными крышами храмов, макушками ступ; реют разные флаги, мелодично звенят колокольчики. То окруженные, то нет стеной монастыри представляют собой нагромождения маленьких двориков с кельями монахов, разбитые на улицы и переулки с возвышающимися посередине или сбоку храмами, часовнями, чайтьями, дворцами перерожденцев и старших лам. Храмы, по большей части оригинальной тибетской архитектуры, представляются особенно величественными и прекрасными, тем более если стоят на зеленых лужайках; около них чистота, тишина, только мелодично позвякивают привешенные к узорчатым крышам колокольчики, шуршат флаги да разносится запах курительных свечей. Внутри храмов таинственный полумрак, дым курений, масса свешивающихся сверху икон, покровов, балдахин, шарфов, различных украшений; вдали алтари, статуи будд и бодхисаттв иногда колоссальной величины, иногда высокохудожественной работы, перед ними мерцают лампы. Во время богослужений ламы сидят рядами, пьют чай и хором читают или поют слова гимнов, играет струнный оркестр. Рано утром раздается заунывный протяжный звук раковины, в которую дуют, как в трубу; из разных концов, из маленьких двориков появляются желтые и красные фигуры монахов, идущих медленно, важно, перебирая четки; они тихо обходят вокруг храма, совершают круговращение и длинной лентой пробираются в широко открытые врата храма, которые представляются черной

пастью. Вот они расселись по своим местам, и уставщик низким-низким басом начинает петь хвалебный гимн «Победоносному» — Будде; начинается обычное, ежедневное богослужение. Но в другое время бывают в буддийских монастырях и пышные торжественные богослужения, с возжжением тысяч светильников, с грандиозными, яркочасочными процессиями. Совершаются на особо приготовленных площадках постановки мистических танцев, так называемых цам, которые, в случае хорошего исполнения, всегда вызывали восторг видевших их европейцев искусством сочетания красок, действия и ритма танца с музыкой и ритмом всего обряда. Совершаются в монастырях и более сложные и таинственные тантрийские обряды, присутствовать на которых могут только одни посвященные.

В буддийские монастыри Тибета и Монголии поступают обыкновенно маленькими мальчиками, лет семи-десяти, и принимают первоначальные обеты. Затем те, кто могут достигнуть этого, по разным обстоятельствам, лет двадцати-двадцати пяти, иногда раньше, иногда позже, пройдя известный курс обучения, становятся настоящими монахами, принявшими все обеты. Очень многие или до наступления этой важной минуты, или после покидают монастыри, начинают жить в миру, обзаводятся семьями и часто в жизни ничем не отличаются от мирян. В миру же обычно живут и монахини, которые редко достигают высшей монашеской степени; в Тибете, впрочем, есть несколько женских буддийских монастырей, во главе одного из которых стоит настоятельница, почитаемая святым-перерожденцем. Молодой монах или удовлетворяется своим обязательным образованием, или же поступает

в одну из монастырских школ на какой-нибудь факультет и отдает много лет жизни изучению той или другой стороны буддизма. Шумные собрания философской школы, ее диспуты, которые идут по издревле принятому образцу, производят сильное впечатление на всякого видевшего. Очень часто монахи отправляются, не удовлетворяясь наукой своего монастыря, в странствования в поисках известных учителей от одного монастыря к другому, от одной школы к другой.

Так, в общих чертах, протекает жизнь буддийских монастырей Тибета и Монголии. Конечно и тут много различий: жизнь какого-нибудь большого монастыря вроде Лаврана, где проживает знаменитый святой-перерожденец, феодальный сеньор к тому же, или жизнь монастыря Таши-Лхумпо, где пребывает воплощение будды Амитабы – Панчен, которому приходится принимать тысячи паломников из различных местностей Азии и Европы, должна отличаться от жизни какого-нибудь маленького кочевого монгольского монастыря, у которого даже храмы – переносные юрты; но в общем это одно и то же, подчинено одному и тому же уставу, одним и тем же преданиям, проникнуто тем же духом; попав в любой буддийский монастырь Тибета и Монголии, можно скоро заметить, что находишься среди членов «общины четырех сторон света».

Теперь, в заключение, позволю себе рассказать о двух буддийских монахах секты «желтошапочников», с которыми мне пришлось не только познакомиться, но и сойтись довольно близко. Оба они не являются типами характерными, обычными для ламской современной среды, но зато они оба чрезвычайно инте-

ресны как показатели того, что может дать современный тибетско-монгольский буддизм.

Один из них — уроженец Западной Монголии. Имени его я не назову: из почтения никто в округе ни за что не скажет его, никто не осведомится о нем и у самого монаха. Все называют его «отшельником-созерцателем». На одном из отрогов гор Хан-хухей, около скалы, под которой бежит ключ, стоит его маленькая, из сырцового кирпича келья, его ритод, окруженная лиственничным забором. Кругом никого: горы, лес, горные прерии, вдали синеют горные гребни. В маленькой узкой келье стоит седалище монаха, на котором он проводит большую часть жизни, оставаясь в сидячем положении и ночью, во время сна. Перед седалищем маленький стол и подальше коврик для посетителей. У ламы только две книги — сочинения Миларайбы; на стене одна только икона — изображение Миларайбы; больше в келье ничего нет, узкое окошко и крошечная железная печка. Сам отшельник средних лет, одет просто, бедно, но чисто; у него ласковый, пристальный и грустный взгляд, как-то странно лицо его напоминает лицо маленького ребенка. Он не ест мяса, не ездит верхом, не носит обуви из кожи и не принимает подношений верующих. Когда-то он жил в соседнем монастыре племени баит, прошел там курс философского факультета, славился как хороший художник. Он писал — его перу принадлежит несколько сочинений на тибетском языке; совершил путешествие в знаменитый тибетский монастырь Лавран. Он занимал одну важную монастырскую должность, и по округе уже начинала идти о нем слава как о знаменитом ламе. Но он вдруг оставил все: свой монастырь, своих

учеников, литературу и живопись — и ушел в пустыню, стал отшельником-созерцателем. Он не раз рассказывал мне, что на мысли об отшельнической, созерцательной жизни навели его чтения и размышления о жизни Будды и творениях Миларайбы. Он понял тогда тщету монастырской жизни, ненужность школьной философии, ему захотелось теперь же, у себя на родине воскресить в жизни примеры Будды и Миларайбы, жить среди природы, не имея ничего, любя все живое: и духов, и людей, и животных — и всецело предаваясь созерцанию. На мои вопросы, почему он не идет с проповедью своих мыслей в народ, почему не призывает всех оставить монастыри, он отвечал, что не хочет никого осуждать, не желает никакой смуты, его жизнь сама пусть будет проповедью; наконец, его путь не для всех еще приемлем, есть и другие пути, пусть бедные живые существа медленно шествуют по ним, все возвышаясь; он же любит и радуется всему сущему. Поэтому он не уединяется совершенно, а, насколько это возможно, принимает всех, желающих к нему обратиться. Вот поэтому-то он иногда покидает свою келью и идет провести несколько дней в бывший свой монастырь, порадоваться тому, что ученики его не забыли закона Будды; вот почему взбирается он на зеленые сопки и заходит в веселые рощицы, чтобы порадоваться там вместе с горными и лесными духами, посмотреть, как берегут они свое царство: зеленые травы, трескучих цикад, диких антилоп. Пришлось мне раз встретиться с отшельником во время одного его такого странствования. Отшельник шел тихо-тихо, нагнувшись, медленно отстраняя посохом насекомых, попадавшихся на его пути, чтобы не раздавить случайно.

Другой монах – наш соотечественник, калмык из Астраханских степей, звали его Бадма Боваев. Поступив мальчиком в монастырь, он по бедности не мог в нем оставаться и продолжать изучение молитв и должен был поступить в услужение к одному богатому калмыку. Здесь повстречал его один выдающийся буддийский деятель, приближенный Далай-ламы, тоже наш соотечественник, известный Агван Доржиев. Он обратил внимание на молодого служку и предложил ему ехать в Тибет учиться, чтобы стать ученым ламой. Молодой Боваев с радостью согласился. Добравшись до Тибета, он был помещен в Брайбунский монастырь, где и прожил 12 лет, изучая все отрасли буддийского знания. Затем он получил степень лхарамбы, т. е. доктора философии, и вернулся на родину.

Бадма Боваев резко отличался от представителей своего круга пламенной любовью к философскому буддизму, который он только и признавал за буддизм. Он сам хорошо знал теорию тантризма и очень дивился волшебным достижениям тантрийских волхвов, но решительно отказывал тантризму в месте в буддизме. Тантризм – удивительное явление, говорил он, я сам был свидетелем дивных дел; это так, ему можно удивляться, как хотя бы техническим успехам европейцев, но это не буддизм во всяком случае. За буддизм он признавал только то, что находится в сутрах и в творениях великих индийских писателей эпохи расцвета буддизма в Индии. Тибетских писателей-святителей он признавал только отчасти, даже самого Цзонкабу.

Вернувшись на родину, Боваев стал директором только что, впервые в калмыцкой степи основанного буддийского философского факультета, мечтал о ре-

формах религиозной жизни в родных степях и о национальном возрождении калмыков, написал несколько сочинений на тибетском и калмыцком языках. Летом и осенью 17-го года в Астрахани и Башанте читал он калмыцкой учащейся молодежи лекции по философии буддизма, которые были так восторженно приняты и которые долго не забудутся. Потом он приехал сюда, в Петроград. Еще в Тибете он особенно заинтересовался математикой и астрономией. Теперь он мечтал расширить свои познания, он мечтал и стремился овладеть европейской наукой и совмещать в себе ученого буддийского монаха и европейски образованного астронома. Наверное, он достиг бы этого. Но в самом начале этого дела он погиб, будучи раздавлен трамваем. Когда его гроб провозили по улицам Петрограда, многие встречавшиеся крестились, и, конечно, никому в голову не приходило, что провозят останки славного буддийского монаха.

Буддизм в той форме, в какой он существует в Тибете и Монголии, до сих пор остается живой верой многих миллионов людей, до сих пор чарует ум и сердце человека Центральной Азии, выдвигает разных выдающихся деятелей. Он не сказал еще своего последнего слова. Изучение этой формы буддизма чрезвычайно важно для познания души и жизни Центральной Азии. Важно оно и для познания собственно буддизма, его древней формы. Если наметился теперь путь изучения: Япония — Китай — Индия, то намечается и другой, ведущий в ту же Индию — через Монголию и Тибет.

ФИЛОСОФСКОЕ УЧЕНИЕ БУДДИЗМА

Ф. И. Щербатской

«Три главные идеи являются достоянием всякой религии: бытие Бога, бессмертие души и свобода воли; без них не может быть построено учение о нравственности». Таково учение Канта и с ним европейской науки, равно как таково и убеждение широких слоев образованных людей. И вот, однако, существует религия, которая ярким пламенем живой веры горит в сердцах миллионов своих последователей, которая воплощает в себе высочайшие идеалы добра, любви к ближнему, духовной свободы и нравственного совершенства, которая облагородила и вместе внесла цивилизацию в жизнь народов Азии, — и эта религия тем не менее не знает ни Бога, ни бессмертия души, ни свободы воли. И мало того, что буддизм не знает Бога, самая идея единого верховного существа, которое для чего-то, совершенно неизвестно для чего, — не то для забавы, не то даже для какого-то хвастовства своей силой — создает весь волнующий и страдающий мир из ничего, — эта идея кажется буддисту странной, нелепой. В полемическом задоре он готов издеваться над ней, готов высмеивать все те логические несообразности, которые невольно возникают перед нашим

умом при мысли о создании всего из ничего, притом существом, которого, однако, в свою очередь, никто не создавал.

Хотя буддизм признает существование личностей более совершенных, чем обыкновенный человек, и называет их святыми и богами, но они ни в каком случае не стоят вне или выше мира и мирового предела жизни, они так же подчинены законам мирового развития и действию безличной мировой движущей силы, как и обыкновенные люди. Уже в древнейшем буддизме такое отрицательное отношение к единобожию ясно выступает наружу. Но в это время оно не играет еще выдающейся, центральной роли, так как самое-то единобожие было сравнительно слабо представлено. Индийское единобожие развивалось как религия, и отчасти на нем основанное философское учение, позднее. В средние века Индии великий буддийский философ Нагарджуна написал небольшой трактат против единобожия, где опровергал его и указывал на все логические его несообразности. Это сочинение послужило примером для целого ряда позднейших сочинений, направленных против единобожия, появлявшихся вплоть до наших дней. Наш соотечественник, калмык лама Боваев, столь трагически погибший недавно в Петрограде, написал на тибетском языке сочинение, в общем повторяющее аргументы Нагарджуны, но развивающее и дополняющее их.

Что касается второй идеи – бессмертия души, то мало того, что буддизм его не признает, он отрицает самое существование души. Этот пункт – отрицание души – гораздо сильнее выступает уже в первоначальном, основном буддизме, чем даже его отрицание еди-

нобожия. Причина этого та, что учение о душе было гораздо более развито в древней Индии, современной появлению буддизма, и против него поэтому он направил свои самые мощные удары. Отрицание души есть основной отправной пункт буддийского учения. Мысль о существовании в нас души, то есть особой, цельной, духовной личности, признается злейшей ересью и корнем всякого зла. Существует, конечно, сознание как особый аппарат, воспринимающий явления внешнего мира, существует воля как духовный процесс, предшествующий всякому поступку, существуют чувствования, приятные и неприятные, — все это ежемгновенно существует, то есть сменяется, является и исчезает, но единой, длящейся, а тем более бессмертной души, из которой все эти душевные явления исходили бы, вовсе нет. Существование такой души ничем не может быть доказано, оно ни в чем не проявляется, это предрассудок, наивное верование, которое буддизм призван разрушить прежде всего.

Из этого следует, что не существует также и свободной воли в смысле воли, принадлежащей какой-то личности и исходящей из какой-то души. Существует, напротив, безличный мировой процесс жизни, безначальный, вечно меняющийся, развивающийся в неизбежных гранях, поставляемых законом причины и следствия. Ничто не является без соответствующей достаточной причины. Процесс такой жизни тягостен, это процесс страдания, но процесс, заключающий в себе самом зерно совершенствования и свободы. Это убеждение, именно убеждение, что мировой процесс жизни ведет к совершенству и конечному освобождению от горестных оков, налагаемых законом причины

и следствий, — это убеждение есть единственная вера, единственная догматическая предпосылка буддизма. Все остальное построено на наблюдении фактов и свободных логических доказательствах, оно допускает и приглашает свободную критику, и не боится ее. По этому убеждению процесс жизни совершается с определенной целью, он приведет к ясному концу, ему самому присуще стремление к постепенному совершенствованию, к избавлению от мирового страдания, к достижению конечной цели в успокоении. Чем совершеннее жизнь, тем меньше в ней, по убеждению буддизма, волнения, тем спокойнее она. Уничтожение волнения, уничтожение этого бытия — страдания, «Вечный покой», «Абсолютное Бытие», «Ничто» по отношению к суете мирской, «Угасание» жизненной суеты навсегда — вот конечный, отдаленный идеал, перед которым не убоился стать буддизм. В нем нет места ни Богу, ни душе, ни свободной воле. Это безличный Абсолют, который противостоит столь же безличной суете мирового процесса жизни, протекающей в пределах того, что мы называем личностями, со всеми их переживаниями.

Души нет

Обратимся теперь к учению о душе, так как, повторяем, это основной, отправной пункт всего буддийского учения. Души нет! Но что, собственно, разумеется под понятием «душа»? В Индии того времени, к которому относится начало буддизма, было распространено несколько учений касательно сущности и свойств души, а сообразно этому и самое понятие «душа» получало различные оттенки значения. В кру-

гах правоверных брахманов-учителей был довольно распространен взгляд на душу, как на внутри человека находящееся, особое, цельное, единое, духовное существо, способное мыслить, чувствовать и желать. Оно как бы сидит внутри нас, управляет нами и через отверстия глаз смотрит на то, что делается кругом, и на то, что делают другие люди, нам подобные. В момент смерти оно покидает тело, улетает через особое незаметное отверстие в темени. По этому взгляду душа отличалась от тела и представляла собою главную часть нашего существа, которой тело было подчинено. Но встречалось и несколько иное употребление термина «душа» (санскритское атман), которому более соответствует наше слово «личность». Это буквальное значение термина «атман», который прежде всего есть возвратное местоимение и значит «я сам», то есть «моя личность». Буддисты и другие школы в этом употреблении предпочитали слово «пудгала» — «личность», но считали его равнозначим термину «атман» — «душа». При таком словоупотреблении понятие «душа» означает личность в цельном составе, оно обнимает собой и тело, и душу. Но кроме того, в брахманских кругах Индии в это время было еще и другое учение, согласно которому душа, или духовное начало внутри нас, отождествлялось с духовным началом вне нас, с мировой душой. Представление об этой мировой духовной сущности то склонялось в сторону пантеизма, то есть всебожия, и тогда весь мир обладал в себе, своей внутренней вездесущей душой, или же оно склонялось в сторону теизма, веры в Бога, и тогда мировая душа получала значение единого Бога, творца и промыслителя всего мира. Во всех этих случаях слово «ду-

ша» означало нечто целостное, единое, особое духовное существо, или особую целую личность. Вот против этого-то представления о душе как о чем-то цельном, представляющем в себе определенное, реальное единство, и ополчился буддизм. По его учению, в духовном мире так же мало единства, как и в мире материальном. Материя состоит из атомов — частиц, а душа — из отдельных душевных явлений или духовных элементов. Вообще в вопросе о соотношении между собой целого и его частей буддизм становится на ту точку зрения, что мы можем приписывать действительное, истинное бытие только частям, и собственно только таким частям, которые в свою очередь из частей не состоят, то есть атомам, неделимым частицам. Материя слагается из атомов вещественных, материальных, а душа из атомов духовных. Как в куче зерна нет ничего более, кроме тех зерен, из которых она состоит, так и в духовной личности нет ровно никакого плюса по сравнению с теми отдельными душевными элементами, или явлениями, из которых она слагается. Только наша привычка, или ограниченность нашего познания, приписывает целому какое-то особое бытие. В действительности же рассуждение убеждает нас в том, что оно особого бытия, наряду со своими частями, не имеет. Таким образом, бытие души или целостность личности не отрицается буддистами совершенно, они считают возможным говорить о них и признавать их бытие, но лишь условно, всегда держа в уме, что это только ходячее, привычное словоупотребление людей, не посвященных в тонкости философии. Если же от простого языка перейти к языку научному, то нужно твердо знать, что никакой единой

души, которая существовала бы отдельно, самостоятельно, рядом с теми элементами, составными частями, из которых она складывается, нет.

Итак, никакого единства в мире душевном, никакого единства, никакой сплошной или вечной материи в мире физическом. Все существует в отдельности, все само по себе. Кажущееся единство личности рассыпается при ближайшем рассмотрении на единичные элементы, точно так же, как кажущееся сплошное бытие какой-нибудь материи рассыпается перед наукой на отдельные атомы. Эти элементы Будда называл дармами. Слово это употреблялось и раньше в различных значениях, Будда же окрестил им элементы бытия, очевидно желая введением новой терминологии оттенить свое учение об элементах. Он нуждался в новом термине, так как понятие об элементах бытия, их значении и свойствах у него резко отличалось от всего того, что об этом учили предшествовавшие и современные ему системы. Этим дармам, или элементам бытия, был составлен особый каталог, они составляли, так сказать, таблицу 75 элементов. Они объединялись в группы различным образом, распределялись с различных точек зрения. Мы не будем приводить всю таблицу и все распределения в подробности, это завлекло бы нас слишком далеко. Ограничимся лишь приведением одного из них, самого распространенного. С точки зрения частей, входящих в состав личности, элементы бытия объединяются в пять групп (так называемых сканд): группа физическая, или тело, и четыре группы элементов душевных: 1) чувствования, приятные или неприятные, 2) понятия, 3) воля и 4) сознание.

В этом распределении наше внимание останавливает на себе разделение сознания на две отдельные категории. К одной относится сознание вообще, самый, так сказать, факт сознательности, способность к восприятию внешнего мира, к другой же — развитое сознание, то есть представления и понятия. Правда, оба эти элемента находятся в постоянной связи, они сосуществуют, но такое соотношение неперменного сосуществования мы находим и между многими другими элементами, что, однако, не мешает им быть отдельными элементами. Итак, вместо одной души, которой вовсе нет, мы имеем чувствования, понятия, волю и сознание. Не можем не отметить сходство этой точки зрения на душу с той, к которой, после долгой истории, пришла современная нам европейская наука. Англичанин Юм первый строил свою психологию без души, из одних отдельных душевных явлений, и точка зрения его возобладала в современной психологии. Наш современник, французский философ Бергсон, начинает свой последний большой труд с подтверждения того же факта, именно — что путем самонаблюдения мы устанавливаем в себе постоянный процесс перемены, в котором мы можем выделить ощущения, чувствования, желания и представления, и больше ничего, то есть как раз четыре буддийские психические группы элементов, только перечисленные в несколько ином порядке, и никакой единой целостной души. Тот факт, что эти четыре категории психических явлений входят в состав одной личности, ничуть не доказывает, что эта личность существует в действительности как нечто самостоятельное, независимо от своих частей, точно так же как куча зе-

рен не представляет собой ничего, кроме самих этих зерен.

Среди самой буддийской общины с течением времени возникли споры о том, как понимать учение об условном существовании личности. Одна из школ, на которые распался первоначальный буддизм, школа ватсипутриев, склонялась к тому, что совершенно отрицать всякое единство между элементами личности все-таки нельзя. Вполне примыкая к общему и основному буддийскому учению о несуществовании души, эта школа все же склонялась к тому, что можно допустить некоторую, хотя бы и относительную, реальность личности (пудгала) как сочетания элементов данного лица в определенное мгновение. Личность, говорила она, не отличается от элементов, из которых она состоит, но и не вполне им равняется, она представляет собой некоторое бытие, обусловленное одновременным бытием элементов, из которых она состоит.

В полемике против этой скромной, робкой попытки допустить некоторую самостоятельность личности известный буддийский философ Васубанду говорит: «Прежде всего следует решить вопрос о том, какого рода бытие приписывается личности, или душе, указанной школой ватсипутриев: действительное, реальное бытие или же бытие только относительное. Но что же такое бытие действительное и что такое бытие относительное? Если что-либо существует само по себе, как отдельный элемент, то оно имеет реальное бытие, как, например, цвет и другие основные элементы материи и духа. Если же что-либо представляет собою сочетание таких элементов, то это бытие условное, или относительное, например молоко, состоящее из раз-

ных элементов и отдельно от них не существующее. Из этого следует, что если приписывать личности или душе истинное бытие, то она должна иметь свою, отдельную от прочих элементов, сущность и отличаться от них так же, как они отличаются друг от друга. Во-вторых, если душа существует, то она должна иметь и свою причину, свой особый источник бытия, отличающийся от источника, из которого происходят элементы. Если этого нет, если душа не возникает в процессе жизни из какого-нибудь предшествующего бытия, то она будет бытием вечным и неизменным, а это противоречит основоположениям, принятым всеми буддистами, в том числе и указанной школой ватсипутриев. Признавать вечное бытие души есть взгляд еретический, недопустимый для буддизма. Кроме того, душа вечная и неизменная не могла бы иметь никакой действительности или актуальности, ибо актуально, то есть действительно, только то, что изменяется. Если же указанная школа ватсипутриев, наоборот, приписывает душе лишь условное бытие, как привычное обозначение элементов, входящих в состав личности, то я с этим вполне соглашаюсь и говорю: да! Это так!»

Теперь, когда мы знаем, как следует понимать буддийское учение о том, что «души нет», мы в состоянии объяснить одно кажущееся противоречие, которое всегда служило камнем преткновения для европейских ученых и которое они были готовы отнести на счет нелогичности индийского ума вообще. Противоречие состоит в том, что наряду с отрицанием существования души как бы признается переселение душ. Между тем при надлежащем понимании обоих учений между ними никакого противоречия нет, и приходится

признать, что в них проявился не недостаток логичности индийского ума, а, напротив, его несомненное превосходство. Индеец не представлял себе, что со смертью какого-нибудь лица его духовный мир может просто исчезнуть без всякого следа или сразу перейти в вечность. Нет! Подобно тому, как тело наше после смерти сгниет, то есть превратится в землю, в которой наука видит те же элементы, те же атомы, из которых состояло живое тело, точно так же и духовный мир наш, и прежде всего элемент сознания, не исчезнет из круговорота жизни с нашей смертью совершенно, он проявится вновь в другой форме и другом месте. Во всем мироздании господствует везде закон причинности. За каждым мгновением в бытии какого-нибудь элемента или группы элементов следует с необходимостью новое мгновение и т. д., процесс этот не имеет ни начала, ни конца. Мгновение смерти или наступления новой жизни есть выдающееся, важное событие в единообразной смене мгновений, но все-таки это лишь отдельное мгновение в целой цепи таких отдельных, с необходимостью следующих друг за другом мгновений. Перед ним было мгновение предшествовавшее, и после него будет неизбежно следующее мгновение того же потока сменяющихся элементов. Дитя рождается и в первые же мгновения своего бытия, или, как говорят буддисты, перерождения, протягивает губы к материнской груди, производит целый ряд целесообразных движений. Очевидно, что его психический мир не явился из ничего, он при рождении представляет собой лишь следующее мгновение для целого ряда душевных antecedентов, точно так же, как его тело есть лишь особое мгновение в

развитии тела из зародыша, которому в свою очередь предшествовали отдельные частицы материи. И в этом смысле это не рождение, а перерождение. В своей научной, философской форме закон перерождения душ есть не что иное, как факт душевной преемственности, его можно просто назвать законом наследственности, не оставляя, конечно, без внимания всей той разницы, которая внесена в это понятие успехами нашего естествознания. Подобно тому как буддист допускает употребление слов «душа» и «личность» в условном, привычном для людей смысле, точно так же он условно говорит о перерождении одного и того же лица, хотя в действительности всякое перерождение есть уже новое лицо, или, выражаясь еще точнее, совершенно новое собрание элементов, связанное, однако, со своим прошлым неизбежным законом причин и следствий. Сам Будда в своих проповедях любил пользоваться языком обыкновенных людей, в целях поучения он любил говорить о своих собственных прежних существованиях, о былых и будущих перерождениях учеников своих и прочих людей. Если при этом помнить, что это лишь описательное выражение, под которым скрывается глубокая и тонкая теория развития жизни и ее элементов в сторону конечного идеала, то никакого противоречия между учением о несуществовании души и так называемым переселением душ нет.

Не препятствует также это учение, как увидим в дальнейшем, обоснованию нравственного идеала буддизма.

Ежемоментальная изменчивость всего сущего

Итак, мы уяснили себе тот факт, что по буддийскому учению все сущее состоит из отдельных элементов, физических и психических. Теперь возникает вопрос о том, какими, в частности, представлялись эти психофизические элементы, эти дармы. И тут прежде всего выступает наружу учение о мнимости всего сущего, то есть мнимости дарм.

Не только нет ничего сплошного, цельного и все существует враздробь, но нет также ничего длящегося, все существует лишь в течение одного мгновения. Подобно тому как нет единства, так сказать, вширь, нет его также и вглубь. Самое бытие есть ежемоментальное изменение вроде кинематографической картины и даже более, так как отдельных картин вовсе нет, а только одно, так сказать, картинное течение. Где нет перемены, нет и бытия.

Не можем и тут не отметить поразительного сходства этого учения с учением уже упомянутого Бергсона.

В сочинении, на которое мы сослались, он доказывает, что не только все сущее постоянно изменяется, но и самый термин «бытие» равносителен термину «перемена». Нам, например, кажется, что одно душевное состояние сменяется в нас другим; однако на самом деле всякое душевное состояние есть уже переход. Нет такого состояния, которое действительно было бы «состоянием», то есть чем-то длящимся. Если бы душевное состояние перестало изменяться, то его бытие перестало бы длиться. Душевное «состояние», то есть остановка, есть создание нашего воображения. Вместе с тем наше воображение создает некий неподвижный

субстрат, подкладку в образе души, на фоне которой отдельные мысли, желания и чувствования являются как бы сменяющимися друг друга состояниями. В действительности же этот субстрат, эта душа, это «я», говорит Бергсон, не есть реальность, это простой условный знак, напоминающий нашему сознанию искусственный характер того умственного процесса, благодаря которому наше внимание различает «состояния», следующие одно за другим «там, где на самом деле есть лишь одна длящаяся постоянная перемена». То же самое относится и к миру материальному. Прежде чем различать в мире тело, мы различаем качество: цвет сменяется цветом, звук следует за звуком, ощущение за ощущением. Всякое такое качество представляется нам существующим, то есть длящимся, между тем оно разлагается на множество элементарных движений. Следовательно, ясно, что всякое качество, то есть всякая материя, есть не что иное, как непрерывная перемена. Итак, существовать – значит изменяться ежесекундно.

Мы видим, как глубоко связано по существу представление о бытии – перемене с отрицанием субстанции – души. Это одно и то же учение, ясно открывающееся нам как в системе Будды, так и в современной науке.

Нужно еще заметить, что в учении о всеобщей ежесекундной изменяемости буддизм примыкает к предшествовавшему индийскому мышлению, к философской системе санкья, которая тоже учила, что все вечно меняется. Связь между обеими системами давно уже чувствуется и обсуждается европейскими учеными. Сами индийцы сознавали ее, хотя они в то же время

сознавали, что это скорее связь контраста, чем сходства. Они называли обе системы радикальными, но противопоставляли их друг другу, поскольку одна утверждала, что все вечно, а другая — что все мгновенно. По учению системы санкья, существуют действительно всего только два вечных начала: дух и материя. Дух неподвижен, вечно спокоен. Материя, в которую входит и весь наш познавательный аппарат, движется, вечно изменяется. Взаимное соотношение этих двух начал, как оно представлялось создателю системы Капилу, яснее всего выступает в картине, на которую любят ссылаться последователи системы. Ниже мы упомянем, какое значение имеет для философа вообще определенная картина, возникающая перед его умственным взором, воплощающая его главную мысль и поясняющая его систему. Это так называемая посредствующая картина. Создатель системы санкья представлял себе соотношение материи и духа как суетливую игру актера перед безмолвствующим зрителем. Подобно тому как зритель совершенно не участвует в действии, стоит в стороне, спокоен и бесстрастен, только созерцает, а не действует, так и духовное начало не движется, не изменяется, вечно одно и то же, стоит в стороне или выше мирового процесса. Для этого весь наш познавательный аппарат должен был быть оторван от духовного начала и причислен к вечно движущейся материи. Дух же только созерцает, а не действует. Как актер вечно меняется, делает жесты, говорит и вообще работает исключительно для зрителя, так и материя, хотя единое, вечное в себе начало, вечно изменяется, состоит из вечной игры светотени, причем эта игра совершается ис-

ключительно в целях безмолвно созерцающего сознания. Вот какие представления господствовали в Индии до появления буддизма. Сам Будда Шакьямуни изучал философию у учителей – последователей этой системы. Как я уже сказал, его собственная система примыкает к предшествующей скорее как протест, чем как подражание.

Что сделал Будда с душой, то есть с бездеятельным, в стороне от жизненного волнения состоящим, духовным вечным началом, мы уже видели. Он его просто устранил за совершенную, так сказать, бесполезность. Раз весь познающий аппарат отнесен к другой области, то иного сознания и не требуется. Устранил его Будда самым решительным образом, с какой-то ясно проглядывающей везде полемической враждой к такому совершенно ненужному, неподвижному и бездеятельному владыке мира. Что касается другого начала, то Капила представлял его себе хотя и постоянно волнующимся, но единым, сплошным и вечным материальным бытием. Будда заменил его атомами и отдельными элементами.

Все, что существует, – вечно существует в том смысле, что вечна материя, из которой оно состоит, ничто никуда не исчезает и не рассыпается на частицы, ибо частиц нет. Наоборот, по учению буддистов, отдельные элементы ежемгновенно появляются и исчезают без всякого следа. Дармы, следовательно, постоянно откуда-то возникают и куда-то исчезают. В понимании этого учения о ежеминутном появлении и исчезновении элементов бытия разошлись ученые буддисты уже в первое время после смерти Учителя. Одни, так называемые сарвастивадины, то есть ут-

верждающие всегдашнее бытие, различали между бытием дарм и их появлением. Они полагали, что дармы существуют всегда — и в прошлом, после того как они появились, и в настоящем, в момент появления, и в будущем, когда появление их еще не совершилось. Другие же, так называемые вибаджьявадины, или «разделяющие вопрос», утверждали, что о прошлых и настоящих элементах можно говорить, что они существуют, но будущие существуют лишь условно, в качестве причин, из которых они могут возникнуть. На это первые возражали, что такое допущение есть отступление от буддийской радикальной точки зрения и является уступкой перед взглядами системы санкья.

Как бы то ни было, перед нами картина мира, как волнующегося океана, в котором, как волны из глубины, постоянно откуда-то выкатываются отдельные элементы жизни. Эта волнующаяся поверхность представляет собой, однако, не хаос, а повинуетя строгим законам причинности. Одни элементы постоянно появляются в сопутствии с другими, одни также непременно следуют за другими. Это учение о «совместно зависимом рождении элементов» является самым центральным пунктом всего буддийского мировоззрения. Оно неразрывно связано и с отрицанием души, и с распылением всего сущего на отдельные элементы, и с ежемгновенным следованием одних комбинаций элементов за другими. Мы не будем приводить этого учения в подробностях, оно настолько трудно для уразумения, что сам Будда развивал его далеко не перед каждым, опасаясь всегда, что оно может быть понято превратно. Другая сторона этого учения о «совместно

зависимом рождении элементов» касается связи элементов настоящей жизни человека с комбинациями элементов, составлявших его прошлую жизнь, и теми комбинациями, которые составят его будущее существование. Об этой стороне «совместно зависимого рождения», или, как оно иначе называется, «двенадцатичленной формулы круговращения бытия», вы услышите более подробные объяснения в лекции моего товарища профессора Розенберга.

Мы стоим перед вопросом: будет ли когда-нибудь конец этому непрерывному рождению, или перерождению, или, выражаясь более точно, появлению новых комбинаций элементов, следующих одни за другими? И имел ли этот процесс начало? На второй вопрос ответ звучит догматически: начала не было. На первый — буддизм отвечает определенно: конец будет, выход из волнующегося океана бытия возможен. Путь к нему указан Буддой в его нравственном учении, к которому мы теперь и переходим.

Обоснование нравственности

Каково философское обоснование нравственности в буддизме? Вопрос этот, мы знаем, является самым трудным для всякой философской системы. Легче всего он решается в религии, признающей существование Бога, божественного откровения и свободной воли. Нравственный закон тут исходит от воли божества, человек свободно ей повинуется и за это получает награду в спасении. Но обосновать нравственность помимо велений личного Бога уже гораздо труднее. Немецкий философ Кант развил для этого свое учение о категорическом императиве, то есть о велении, кото-

рое глубоко заложено в тайниках человеческой души и представляет собой скрытую, так сказать, пружину, движущую всеми нравственными достижениями людей.

У правоверных брахманов было также учение об этом велении, о категорическом императиве, обязывающем людей к исполнению религиозных предписаний и совершению добрых дел помимо всякой божественной воли, но источник его они видели в своем священном писании, в его словах, которым они приписывали сверхъестественное, безначальное бытие.

Все эти учения предполагают существование души, свободной личности, свободной воли. В буддизме же нет ни свободы, ни самой личности, которая могла бы нести ответственность за свои поступки. По этому вопросу мы находим любопытный спор между буддистом и представителем одной индийской философской школы, вай-шешика, который защищает существование души и свободной воли. Последний спрашивает: «Если нет души вовсе, то кто же совершает поступки и кто несет за них ответственность, кто получает награду?» Буддист отвечает: «А кто же, по-твоему, это ответственное действующее лицо, этот деятель?» — «Деятелем,— говорит философ,— мы называем того, кто одарен свободной волей, например, мы наблюдаем в обыденной жизни, что такой-то человек, по имени Девадатта, свободно умывается, ест или идет гулять, когда ему вздумается». — «Но кто же, однако, этот самый Девадатта, которому ты приписываешь способность свободных действий? Если ты предполагаешь, что свободна его душа, то существование последней ничем еще не доказано. Если же под условным именем

Девадатта разуметь собрание душевных явлений или элементов, то такого рода деятель далеко не свободен! Действия, вообще говоря, бывают трех родов: телесные действия, слова и мысли. Что касается действий телесных и словесных, то они не свободны, так как находятся в зависимости от мысли. Но и мысль не свободна в управлении словами и действиями, так как она, в свою очередь, зависит от своих собственных причин, своего прошлого. А если даже сама мысль не свободна, то свободы нет нигде. Все, что живет и движется, находится под неумолимой властью причин и их следствий. В числе этих причин мы не видим никакой действующей души, следовательно, и она не обладает свободной волей. Если в числе причин, вызывающих данное явление, мы устанавливаем, что одна главенствует, мы можем назвать ее условно «действующим лицом», но душу мы даже условно не можем так назвать, так как не видим ни малейшего полезного действия, от нее исходящего».

При отрицании души и свободной личности, казалось бы, еще труднее построить нравственность, чем построить ее без Бога. Между тем обоснование нравственности Будда считал главной своей задачей, вся его теоретическая философия была лишь преддверием философии нравственной, ведущей к спасению. «Подобно тому как воды океана,— говорил он,— имеют лишь один вкус — вкус соленый, так и учение мое имеет лишь один вкус — вкус спасения». Признание бытия души, существование личности не только, по его мнению, не содействовало обоснованию нравственности, но являлось главным тому препятствием. В отрицании души он видел главную черту и превосходст-

во своего учения над всеми другими. Там, где есть личность, есть и собственность, принадлежащая ей, где есть «я», там есть и «мое»; а где есть личная собственность, необходимо возникает любовь к ней в том или в другом виде. Привязанность же к личной собственности есть корень всякого зла, корень как личного проступка, так и всякой социальной несправедливости. Отрицая существование души, буддизм, таким образом, дает нам самое глубокое философское обоснование для отрицания права на личную собственность. Какая возможна личная собственность там, где и личности-то нет? Сообразно этому настоящий буддист только тот, кто отказался от частной собственности раз навсегда, и не только от собственности, но и от семьи, родины и проч. В истории мировых религий, христианства и мусульманства, мы неоднократно встречаемся с учениями, отрицающими частную собственность и советующими от нее отказаться, но наиболее радикально поставлен этот вопрос в буддизме.

Отрицание души для ума философски неподготовленного легко могло привести к нравственному безразличию. Отрицает существование души также, как известно, и материализм. В Индии существовало учение материалистов, которое проповедовало безудержное наслаждение жизнью и не признавало никаких нравственных обязанностей, никакого возмездия за дела. Рядом с материализмом существовало учение некоего Госала Моггалипутта, современника Будды, который учил, что все что есть – есть, а чего нет – нет. Из этого он выводил, что нет ничего невидимого, нет мира загробного, нет ответственности за дела, кроме ответственности перед властью земной, и что, следо-

вательно, нет никакого иного веления для обоснования нравственности. Таким образом, что бы человек ни совершил, это не имеет для души никаких последствий ни в этой жизни, ни в будущей, которая вообще не существует. Будда объявил, что из всех многочисленных учений это учение самое дурное. Он, очевидно, боялся, чтобы слушатели не сделали из отрицания души таких же выводов, какие делал проповедник этого учения Госала. «Я учу,— говорил Будда, — что есть дела и их последствия, что есть творчество и есть энергия воли к добру». Однако понятие безличного творчества мирового процесса и безличного добра как элемента, никакой личности не принадлежащего, было так ново, необычно и трудно понято, что Будда постоянно боялся быть неправильно понятым и прибегал в проповедях ко всяким способам, вплоть до прямых умолчаний, чтобы избежать недоразумений. Один известный позднейший буддийский философ Кумара-лаба по этому поводу говорит: «Будда построил свое учение об элементах бытия с величайшей осторожностью, подобно тигрице, держащей своего детеныша в зубах: она не сжимает зубов слишком сильно, чтобы не повредить детеныша, но и не раскрывает рта, чтобы не выронить его. Будда видел все те раны, которые могут нанести острые зубы догматизма веры в личность и собственность, с другой стороны, он видел и опасность от падения в область безответственности за поступки. Если человечество будет держаться идеи существования вечной души, оно будет корчиться от ран, нанесенных острым оружием догматизма; если же оно перестанет верить даже и в условное бытие личности, то погибнет нежный

детеныш его нравственных деяний». Чтобы избежать недоразумений, Будда иногда предпочитал уклониться от прямого ответа, если видел, что собеседник его недостаточно подготовлен к тому, чтобы правильно уразуметь учение об элементах бытия и их безличного развития. Так, когда брахман Ватса спросил, совпадает ли понятие живого существа с понятием живого тела, или между ними есть разница, то Будда не дал никакого ответа и впоследствии объяснил свое молчание так: «Если бы я сказал, что душа есть, то это была бы неправдой, так как в числе всех элементов бытия нет такого, который соответствовал бы понятию души вечной. Если же я сказал бы прямо, что души нет, то несчастный Ватса мог бы попасть в еще худшее положение. Он мог бы подумать: «Вот, прежде была у меня душа, теперь же ее не стало!» Когда говоришь, что душа есть, то всегда подвергаешься опасности быть понятым в том смысле, что есть подлинная, вечная душа. Если же прямо сказать, что души нет, то возникает другая опасность: люди могут вообразить, что нет никакой нравственной ответственности за поступки». Этот же метод умолчания применялся также буддистами и в позднейшее время. Известен, например, знаменитый диалог между могущественным греческим царем Менандром и буддийским старцем Нагасеной на ту же самую тему, о том, есть ли разница между понятиями живого тела и живого существа или нет.

Царь пришел к старцу и сказал: «Я желал бы предложить тебе вопрос, но боюсь, ты не дашь прямого ответа: старцы ведь ужасно словоохотливы! Если ты обещаешь точно ответить на мой вопрос, то я го-

тов спросить». — «Пожалуйста, спрашивай», — сказал старец. Тогда царь предложил вышеупомянутый вопрос о том, есть ли разница между понятиями живого тела и живого существа. Старец отвечал: «На этот вопрос Буддой ответа не дано». Тогда царь возразил: «Весьма уважаемый старец! Не обещал ли ты мне дать прямой ответ и не отклоняться в сторону, зачем же теперь ты мне говоришь, что Будда не разрешил этого недоумения? Ведь это не ответ на мой вопрос!» Тогда старец сказал: «Великий царь, прости меня, но цари также страшно болтливы. Если бы ты обещал ответить мне просто и прямо, то я тоже желал бы поставить тебе вопрос». — «Пожалуйста, спрашивай», — сказал царь. Тогда старец спросил: «Сладки ли плоды на манговом дереве в твоём дворце или кислы?» — «В моём дворце нет ровно никакого мангового дерева», — отвечал царь. «О великий царь! — возразил старец, — не соизволил ли ты сначала обещать мне, что не будешь уклоняться в сторону, а дашь прямой ответ на поставленный вопрос. Зачем же ты теперь говоришь мне, что в твоём дворце нет мангового дерева? Разве это ответ на мой вопрос?» Царь отвечал: «Но могу ли я сказать что-нибудь о вкусе плодов несуществующего дерева». Тогда старец сказал: «То же самое относится и к так называемому живому существу, или душе. Оно вовсе не существует. Как же могу я отвечать на вопрос, отличается ли оно от тела или нет!» Но в таком случае отчего же Будда прямо не отвечал брахману Ватса, что «душа» есть только условное обозначение некоторого сочетания отдельных элементов жизненного процесса? Потому что он ясно видел, что собеседник его не в состоянии понять уче-

ния об элементах и их постоянного появления в сочетаниях, в которых они являются взаимно связанными.

Поэтому, когда Будда обращался к людям обыкновенным, он учил их идти к нравственному совершенству самым обыкновенным образом. Трудно даже заметить тогда в его проповеди что-либо специально буддийское. Вся жизнь есть страдание, учил он, она не содержит в себе ничего истинно радостного, даже всякое удовольствие есть страдание, потому что оно достигается путем усилий, труда и, следовательно, страдания. Вот первая святая истина, так называемая истина страдания. Вторая истина указывает на происхождение страдания от страстей, жадности, стяжания, желания жить и пользоваться жизнью. Третья истина — это то, что от страдания можно избавиться, что есть путь к спасению, и четвертая, или последняя, святая истина состоит в том, что имеется верный путь, ведущий к спасению, так называемый восьми-членный путь, состоящий в правильной вере, правильном стремлении, правдивой речи, добром поведении, честном способе добывания средств к жизни, истинном старании, правильной памяти и правильном самоуглублении в мыслях. Эти четыре истины в своей популярной форме, повторяю, не имеют ничего специально буддийского. Они явно заимствованы из медицины с ее учением о страдании больного человека, о причине его страдания — болезни, об избавлении от страданий и о средствах, к тому ведущих. Другие индийские философские системы также повторяют учение о тех же самых четырех истинах. Но подлинный философский буддизм понимает под четырьмя свя-

тыми истинами нечто совершенно иное. Под истинной страдания понимаются все те начала, действия коих составляют содержание жизненного процесса. Под второй истиной – происхождение страдания – понимаются те же самые начала, но с точки зрения их безначального волнения, которое происходит под влиянием сил,двигающих ими и заставляющих их постоянно рождаться и исчезать; безначальное волнение жизненного процесса есть источник страдания или опытного бытия. Совершенное подавление этого волнения, Вечный покой, Угасание жизненного процесса навсегда – словом, Спасение, или Нирвана – вот в чем третья святая истина, истина уничтожения страдания. Наконец, четвертая истина есть истина пути к совершенству. Это самая важная и характерная истина буддизма. Дело в том, что среди элементов бытия есть такие, которые действуют как бы нейтрализующим, успокаивающим образом на процесс жизненного волнения. Таковы прежде всего элементы истинного знания и самоуглубления или сосредоточения мысли. Эти элементы, постепенно развиваясь, приводят все другие элементы, так сказать, к молчанию: постепенно жизнь успокаивается. Человек, который на этом пути достиг полного спокойствия и ясного знания, называется святым. В чем состоит элемент истинного знания – на это ответом служит изложенное здесь философское учение. Познать и глубоко проникнуться идеей, что никакого «я» не существует, нет ничего «моего», нет «души», а существует только переменчивая, вечно играющая работа отдельных элементов – вот «истинное знание». Элемент этот в зачаточном виде присущ всякому акту познания, это просто факт «понимания»,

ясная оценка умом того, что происходит. Независимо от сознания вообще, то есть самого факта сознательности, существует еще, как мы уже видели, в каждом акте познания и элемент «понятия», или представления, связанного со словом. Но кроме того, буддийская психология в каждом акте познавания различает особый элемент понимания или оценки. Этот-то элемент понимания, развитый путем соответственной работы, и приводит в конце к «чистому знанию», то есть философскому пониманию мирового процесса, а в окончательном результате — к абсолютному знанию Будды.

Что касается второго элемента, так называемого «сосредоточения» или углубления мысли, то он также в зачаточном виде имеется налицо в каждом, хотя бы и самом простейшем акте познания. Это просто факт направления на что-либо своего внимания. Внимание есть простейший вид самоуглубления как особого психического элемента. Путем специальных упражнений эта обыкновенная способность внимания может быть развита. Тогда достигается совершенно особое состояние: созерцаемый предмет или мысль, на которую усиленно направляется внимание, начинает занимать целиком все сознание и вытесняет из него все остальное. Достигается устойчивость одной картины, состояние транса, завершающееся иногда каталепсией. Способы и предметы таких упражнений над сосредоточением внимания подробно описаны в буддийской литературе.

Все почти буддисты много ими занимаются. Сам Будда Шакьямуни посвящал им часть своего обычного дня. В Японии и в настоящее время существует секта зен, которая видит в таких упражнениях самую суть

буддийской религии. Между тем это явление вовсе не специально буддийское, а общеиндийское. Это так называемое «обуздание мысли» или «йога», о которой вы, вероятно, много слышали, так как в последнее время толки о йоге стали у нас чем-то вроде модного разговора. Но в системе буддизма сосредоточение, или йога, получает особое значение. Это то средство или одно из тех средств, через которые постепенно достигается конечное успокоение мирового процесса жизни. Отдельные элементы перестают функционировать, перестают проявляться в жизнь, и прежде всего, перестают являться, окончательно исчезают страсти, привязанности, элементы суетные, греховные. Среди прочих элементов бытия есть много таких, которые нейтрализуются и перестают являться вследствие одного только прозрения истины путем правильного познания. Но другие могут быть уничтожены только самоуглублением и экстазом мышления. Тот, кто достиг полного навсегда уничтожения всякого волнения, называется буддой.

Заключение

Тот же самый Бергсон, на которого мы неоднократно ссылались в течение этой лекции, в одном из замечательнейших своих докладов старался определить, что составляет существо философского учения и характернейшую черту всякого философа. Его заключение сводится к тому, что всякий философ вначале отправляется от какого-нибудь видения, от картины, в которую воплощается самое сердце его учения. Вся работа философа есть лишь стремление так или иначе истолковать и понять значение этой картины, которая

является посредствующим звеном между наблюдаемым миром и созданной теорией. Слова эти как нельзя более могут быть отнесены к великому индийскому философу и к созданной им системе.

Картина эта – огонь светильника. Он горит, огонь кажется существующим, длящимся. Между тем в каждое мгновение мы имеем в действительности новый огонь, длящегося огня нет, следовательно, нет и огня вообще, а лишь какое-то течение каких-то элементов, которое мы привыкли называть огнем. Когда масло в светильнике иссякнет, огонь погаснет, течение моментов огня прекратится. Так угаснет и эта мировая жизнь, когда перестанут появляться элементы бытия. Путь к этому угасанию изменчивого мерцания нашей жизни найден Буддою в его нравственном учении.

В этом кратком очерке мы могли коснуться только основных сторон буддийского философского учения. Не можем не сказать в заключение, что они, будучи правильно поняты и переложены на наш философский язык, обнаруживают замечательную близость как раз к самым последним, самым новейшим достижениям в области нашего научного мирозерцания. «Мироздание без Бога», «психология без души», «вечность элементов материи и духа», что является лишь особым выражением закона причинности, наследственность, жизненный процесс вместо бытия вещей, в области практики – отрицание права частной собственности, отрицание национальной ограниченности, всеобщее братство всех людей, лишенных права частной собственности, наконец, общая всем нам необходимая неизбежная вера в то, что мы движемся и должны

двигаться к совершенствованию, независимо от Бога, души и свободы воли, — вот основные черты как буддийского, так и нашего современного, новейшего мирозерцания.

О МИРОСОЗЕРЦАНИИ СОВРЕМЕННОГО БУДДИЗМА НА ДАЛЬНЕМ ВОСТОКЕ

О. О. Розенберг

Религиозное движение буддизма началось двадцать пять столетий тому назад на почве Индии. То была первая мировая религия. Впервые в истории человечества родилась мысль показать путь к спасению всем существам без исключения, независимо от того, какого они племени, и независимо от того, какое они занимают положение в жизни.

Буддизм не был религией силы и красоты, доступных немногим избранным, но буддизм не был также и религией скорби, религией угнетенных. Отчасти он был и тем и другим, но, вернее, он не был ни тем, ни другим, а чем-то более объемлющим.

Уже первые буддисты называли свое учение «срединным» — не в смысле золотой середины и не в смысле готовности на уступки, а в смысле такого учения, по сравнению с которым другие, современные ему индийские учения казались односторонними крайностями, не способными справиться с загадками, заданными жизнью. Буддийское учение обращалось ко всем сознательным существам, и перед его пониманием жизни и ее целей одинаково жалкими являлись и счастье, и несчастье, и бедность, сила и немощь, жизнь и смерть.

Оно хотело спасти и сильных, и слабых, одинаково мечущихся в круговороте бытия и страданий.

Эта мысль и цель воодушевляли буддийских проповедников, которые стали распространять свое учение за пределами Индии и которые прошли и на юг, и на север, и на восток, охватили всю Среднюю и всю Южную Азию, прошли через Китай и уже тысячелетие с лишком тому назад дошли до далеких Японских островов.

Каким буддизм был в начале, таким он, по существу, остался и по настоящее время. В течение веков его окружала богатая литература, философская и поэтическая, при нем выросло могучее искусство и образовался ряд разнообразных культов как среди различных народов, так и среди различных групп, принадлежащих одному и тому же народу. Но основные положения, основной взгляд на жизнь и ее загадки остались те же, что были установлены с самого начала.

Спрашивается: как понять пестроту буддийского мира, которую мы видим, глядя на различные формы буддизма в настоящее время в различных странах?

Ни одна религия не выставляла столь определенно принцип равенства живых существ. Есть одна истина, есть одна цель, к которой стремятся все и которую должны достигнуть и достигнут все. Буддизм не знает предопределения, он не знает вечного проклятия одних и вечного блаженства других — все равны. Но в то же самое время ни одна религия не считалась столь же определенно и открыто с той истиной, что люди не равны по сравнению друг с другом. Предание говорит о том, что учитель Шакьямуни, осно-

ватель буддизма, сказал своим ученикам: люди различны, одни понимают легко, другие с трудом, третьи имеют способности средние. Одни любят вдумываться в вопросы, любят и способны понимать подробные разъяснения, а другие понимают уже с намеков или любят объяснения краткие.

Это принцип всякого воспитателя, и он применялся проповедниками буддизма в течение всей его истории. Метод учения менялся в зависимости от характера и способности людей и народов, с которыми буддизм встречался. Этим объясняется его разнообразная внешность.

Некоторые думали, что в этом кроется недостаток буддизма, что он шел на уступки; но такое понимание неверно.

Душой и телом люди неодинаковы; это истина, которую не следует замалчивать, это факт, с которым нужно примириться; об этом знает каждый воспитатель, каждый врач. Но цель воспитания, цель лечения одна и та же для всех, и умение врача и воспитателя состоит именно в том, чтобы суметь найти подход к питомцу и к больному; неуклонно преследуя намеченную цель, они должны считаться с особенностью характера и телосложения воспитанника; только тогда они вообще достигнут цели.

Вот в чем заключается причина разносторонности буддизма, этим объясняется, что буддистом, притом убежденным буддистом, может быть и простой кочевник, и философ, и ученый монах, и мирянин. Основы учения буддизма могут быть изложены так, что с ними согласится каждый. Но форма изложения будет неодинакова; простые, несложные толкования жиз-

ни не удовлетворяют более вдумчивых, а сложные философские мудрствования ученых монахов останутся непонятными для большинства людей.

В буддизме нас поражает отсутствие догматов в смысле основоположений веры, выраженных определенными словами, установленными раз навсегда и обязательными для всех.

Истина одна, но для разных людей нужно говорить о ней разными словами, путь к истине не один и тот же для всех. И буддизм не настаивал на пути, лишь бы цель была достигнута.

Таков был метод буддийской пропаганды.

Результаты налицо: буддизм процветал или процветает во всех азиатских странах — среди народов самых разнообразных племен и среди всех слоев народонаселения.

Современный буддизм Восточной Азии восходит по существу не к древнейшему буддизму, а к тем более сложным формам, которые были выработаны в эпоху высшего расцвета буддизма, в середине I тысячелетия после Р. Х. Это было приблизительно то время, когда в Европе началось распространение христианства среди северных язычников, когда в Аравии возник ислам, учение Мухаммеда.

Многих поражает тот факт, что именно в Индии буддизм уже довольно давно уступил место брахманизму после периода расцвета. История исчезновения буддизма в Индии очень сложная, и подробности ее еще мало известны. По существу, мы имеем дело с борьбой касты жрецов-брахманов за свое существование.

Вы знаете, как строго замкнуты касты в Индии. В касте выразилось инстинктивное противодействие про-

тив расового смешения. Буддийская община грозила практически разрушить строй Индии, хотя Будда сам и не нападал на кастовый строй как таковой. Замкнутая, организованная аристократия жрецов победила буддийскую общину, составленную из смешанных элементов, не объединенных государственным общественным принципом. Но буддийская мысль, философская и религиозная, оказалась сильнее, она глубоко отразилась на брахманской философии, преобразовав ее коренным образом.

Период VII, VIII и IX вв. является временем высшего культурного развития Индии и Китая; к ним начинает примыкать молодая тогда, зарождающаяся японская культура.

В Индии мы видим небывалый расцвет литературы, философии и науки, и то же самое мы видим в Китае. Китай достигает высшей точки политического и культурного могущества; устанавливаются отношения с Индией: знаменитые паломники посещают Индию, множество индийцев приезжает в Китай, а для среднеазиатских племен и для Японии китайская столица великой Танской династии становится центральным местом и источником культуры, духовной и материальной.

Одно за другим возникают и развиваются религиозные течения буддизма, переплетаясь с брахманскими в Индии, с конфуцианскими и другими в Китае, с древней туземной религией синто в Японии, с местными верованиями в Тибете и Средней Азии. Всюду ярко заметно влияние новой для Восточной Азии буддийско-индийской мысли.

Изложить в подробностях значение буддизма для

азиатских народов значило бы написать историю культуры этих народов, настолько вся их жизнь, весь быт их проникнуты буддийскими чертами наряду с имевшимися уже раньше.

Таково в самых кратких чертах движение буддизма от Индии в Среднюю и Восточную Азию и через Китай и Корею в Японию в течение всего I тысячелетия после Р. Х.

Предлагаю остановить ваше внимание на японском буддизме; но то, что будет изложено, даст вам картину китайского, а также индийского буддизма, ибо все важнейшие секты перешли в Японию из Китая, а основная религиозная литература, священные тексты и философские сочинения являются китайскими переводами индийских оригиналов. Японцы изучают буддизм и теперь по этим первоначальным китайским сочинениям; японских переводов священных текстов не существует вовсе. Вы знаете, что японский литературный язык и японская письменность заимствованы из Китая, и литературно образованный японец считает китайскую литературу чем-то своим. Повторяю, то, что относится к буддизму Японии, относится и к китайскому буддизму, но только в Японии картина сект рисуется более ясно, более отчетливо; в японском буддизме нет такого множества побочных элементов, которые нам пришлось бы выделить при описании китайского. Во всяком случае, в Японии эти побочные элементы не так сильно заметны.

Не следует думать, что современный японский буддизм является каким-то новообразованием. Нет — это тот же древний буддизм Индии и Китая, лишь в некотором преломлении. В сущности, это те же мысли, те

же образы, но поскольку они живы в современном сознании.

И еще по одной причине, мне кажется, нужно исходить именно из японского буддизма, а не из китайского. Япония — первая из азиатских стран, которая более познакомилась с Европой и которая сумела завоевать себе положение наряду с европейскими нациями не только в смысле политическом, но до известной степени и в смысле научном. Здесь, в Японии, буддизм впервые сталкивается с европейской философией, с европейской религией и с европейской современной наукой о природе. Интересно будет наблюдать, как в будущем скажется это соприкосновение буддийской мысли с последними течениями Европы в той нации, которая и буддийской культурой обладает в полном объеме и которая больше, чем какой-либо азиатский народ, поняла европейскую мысль.

Япония как бы проложила путь в Европу для Азии, а мы, в свою очередь, легче подойдем к душе азиатских народов через посредство Японии. Поняв японский буддизм во всей его пестроте и разносторонности, нам уже легко будет перейти к буддизму менее цивилизованных народов. В этом смысле японский буддизм тем более важен, что в Японии создается как бы новый центр буддийской мысли, от которого исходят попытки повлиять на буддийский мир Китая, Тибета и Индии. Стремление Японии к гегемонии, т. е. к предводительству в области азиатской политики, начинает проявляться и в среде представителей японского буддизма, мечтающих объединить под своим предводительством буддистов всей Азии.

Отчасти постановка темы моей лекции вызвана и личными соображениями. О японском буддизме я говорю не только на основании прочитанных японских сочинений, но и на основании собственных наблюдений, личных переживаний в Японии, в японской среде.

Для того, чтобы вам легче было следить за дальнейшим изложением, я укажу предварительно на свою программу. В сознании каждого буддиста основатель буддизма Будда Шакьямуни занимает столь видное место, что нам придется сказать о нем несколько слов. Но так как о жизни его и учении, а также о методе его рассуждений вы уже слышали в первых лекциях, то я могу ограничиться самым кратким указанием на тот образ Шакьямуни, который жив в душе каждого буддиста. Я остановлюсь более подробно на основных учениях буддизма о жизни и смерти и о спасении, которые объединяют всех буддистов Японии.

Вторая часть лекции будет посвящена описанию трех сект или, вернее, трех вероисповеданий японского буддизма, наиболее характерных, наиболее разнородных, но построенных на одинаковых основных учениях. Все три секты имеют более или менее одинаковое значение в современной Японии. При этом нам придется остановиться подробнее на одном чрезвычайно важном вопросе, а именно на вопросе об отношении учителя и основателя буддизма Будды Шакьямуни к тем другим буддам, о которых говорят буддисты и изображения которых вы увидите на выставке, т. е. на вопросе о буддизме Будды и буддизме будд.

Итак, перехожу к первой части, к рассмотрению образа Будды и основных учений буддизма.

Первым, возвестившим людям учение буддизма, был, как известно, Гаутама Шакьямуни, отшельник-мудрец из рода Шакья, живший в VI–V вв. до Р. Х.

Описание его жизни известно решительно всякому буддисту, события его жизни – благодарная тема для картин и рассказов. Как жизнь всех героев и святых, жизнь великого учителя украшена многими чудесными чертами. Но и относительно тех черт, которые носят характер исторический, мы можем сомневаться, действительно ли они историчны или нет. Быть может, когда-нибудь удастся восстановить в некоторой мере картину действительной жизни Гаутамы из рода Шакья. Но для истории буддийской религии, для понимания буддийского учения, для понимания души восточного буддиста это не будет иметь особенного значения. В буддизме живет и теперь тот Шакьямуни, о котором говорит легенда; этот его образ дорог буддисту, и этот его образ вдохновляет художника и поэта.

Исторический Будда – это не есть Будда истории буддизма; исторический Будда – это Будда легенды.

Вы помните рассказ о его чудесном рождении, о его воспитании в отчем дворце, о том, как под влиянием четырех встреч – со стариком, больным, трупом и монахом – он решается покинуть царские чертоги и идет искать решения тайн жизни. Гаутама погружается в изучение индийской философии, а индийская философия того времени имела уже вековую историю и была разбита на множество школ. Он постигает всю утонченную премудрость современных ему мыслителей, но остается неудовлетворенным.

Он отдается подвижничеству, истязает свое тело, но и это не приводит его к желанной цели. Тогда он

решает вернуться к обычному образу жизни и, подкрепив измученное тело, вновь погружается в созерцание. Наконец приближается великое мгновение; еще одна преграда, последняя. Мара, бог любви, он же владыка смерти, пытается нарушать созерцание Будды; попытка не удалась, и вот наступает просветление, тайна жизни разгадана.

То, что Шакьямуни узрел в это мгновение, составляет ответ на вопрос о бытии и о человеческой жизни, ответ, лежащий в основе и современного буддийского миропонимания. Будда увидел, узрел бытие-страдание и его причины, он узрел конец страдания и путь к этому концу. Другими словами, он понял сущность круговорота бытия, колеса жизни и постиг возможность выйти из круговорота, остановить катящееся колесо жизни.

Боль и печаль, грусть, забота, разлука ведомы всем; а те немногие, которые их знают мало, те, кто не знает жизни, видят их вокруг себя в других людях. Вот исходное явление, которое никто не станет опровергать.

Откуда зло на свете? Это один из первых вопросов, который возникает перед тем, кто начинает задумываться над вопросом о смысле жизни. И сейчас же возникает второй вопрос: что такое само бытие, сама жизнь? Всем известно, какую решающую роль эти вопросы играют во всех религиях, во всех философиях. Припомните то, что говорится о создателе, о творце, о злом духе, о грехопадении. Вспомните теорию науки о начале органической жизни, о борьбе каждого против всех и т. д. Всюду попытки выяснить вопрос путем предположений о неведомом начале.

Буддизм к этим вопросам подходит несколько иначе; он начинает всматриваться в жизнь как она есть в этот самый момент, в настоящее время.

Вдумайтесь в нашу текущую жизнь: что она такое? Взгляните на нее совершенно просто; вы заметите тогда лишь поток всевозможных мыслей и чувств, различных воспоминаний, различных ощущений — то световых, то звуковых, то других. Все они переплетаются и бывают сложены то так, то иначе. Здесь вы видите одно, слышите одно, а через минуту вы услышите другое, новое. Содержание вашей сознательной жизни меняется ежемгновенно, причем самой смены вы не замечаете. Вы помните, что было вчера, вы помните, когда вы начали жить; и возникает вопрос: имеем ли мы вообще право говорить о начале потока мыслей, чувств и ощущений, из которых сложены мы и то, что мы переживаем? Ведь такое начало мы доказать не можем. Мы действительно видим, как другие тела рождаются и умирают, мы с ними общаемся, но ведь, в сущности, мы живем не их жизнью, мыслим не их мыслями.

Нужно ли предполагать, что поток нашей жизни имеет начало? Вот мы живем и мыслим, и чувствуем; мы жили раньше и, очевидно, еще раньше, и еще — хотя мы этого и не помним. Мы ведь часто не помним того, что было вчера. Но если мы даже скажем, что мы кем-то созданы, то разве это, в сущности, будет началом? Возникает новый вопрос: кем создан создатель и создан ли он вообще? Он, очевидно, не имеет начала. Но для чего тогда его акт создания? Не проще ли предположить, что мы не созданы, не имеем начала, а были всегда?

Другие говорят, что жизнь образовалась из материи. Следовательно, материя была всегда, она не имеет начала. Но почему же жизнь должна иметь начало?

С буддийской точки зрения все эти вопросы праздны и не нужны; жизнь не имеет начала. Каждое живое существо есть явление безначальное. То, что мы называем «телом», лишь сочетание некоторых частей какого-то потока, такое же сочетание и то, что мы называем своим «я», и то, что мы называем своим миром, своими родными, своими вещами — все вместе это только одна сложная фигура, составленная из тех элементов, которые протекают безостановочно, которые мы просто можем установить, но которые нам незачем пытаться объяснять. И мы не имеем права обособлять части общего узора и говорить: вот солнце, вот «я». Нет солнца, нет «я» в смысле чего-то самостоятельного существующего. Есть лишь сложный узор: «личность, видящая солнце», одна нераздельная картина.

Все попытки объяснить начало сознательной жизни — создателем или механическим процессом — совершенно произвольны и к тому же только отодвигают вопрос, который, по существу, неразрешим, ибо он, по существу, бессмысленный — начала нет!

Европейская мысль настолько привыкла к вопросу о начале, что он кажется ей неизбежным. У буддийских народов мы видим обратное: им совершенно непонятен наш вопрос о начале, о создании мира, о создании людей.

Дерево выросло из семени, семя из дерева, это дерево опять из семени и т. д. без конца; начало немислимо — зачем о нем говорить?

Итак, по учению буддизма, каждая личность со всем тем, что она есть и мыслит, со всем ее внутренним и внешним миром есть не что иное, как временное сочетание безначальных и бесконечных составных частей, как бы лента, сотканная на известном протяжении безначальных и бесконечных нитей. Когда наступает то, что мы называем смертью, ткань с определенным узором как бы распутывается, но те же самые необрывающиеся нити соединяются вновь, из них составляется новая лента с новым узором.

Бесчисленные нити, из которых соткана данная личность, составляют как бы пучок ниток, как бы ту «основу» ткани, те продольные нити, которые в ткани соединяются то в тот, то в другой узор; ни одна нить не может войти в другую основу, в чужую личность, которая есть такое же обособленное сочетание нитей.

Таким образом, единичная какая-нибудь личность, которая живет вот теперь в таких-то жизненных условиях, называет себя так-то, — это, в сущности, временная узорчатая лента из основных нитей. Эти же самые нити, которые теперь называют себя Иваном, были когда-то Петром, будут когда-то Алексеем; теперь они, быть может, сложились в образ пахаря, но этот узор развалится, те же нити соединятся вновь и будут царем, развалятся опять и превратятся в монаха-отшельника. Нет начала, нет конца.

Вот смысл буддийского учения о перерождении. Это не есть переселение души в новое тело, это именно буквально перерождение; те же самые нити, создавшие Петра вместе с его телом, с его миром, будут Иваном с его телом и его миром. Тут нет вообще души, которая бы куда-то уходила, которая бы куда-то вхо-

дила, — есть лишь пучок равносильных, неразрывно связанных друг с другом нитей, которые соединяются в разнообразные узоры.

Человеческая жизнь от рождения до смерти — это лишь краткий, маленький и жалкий эпизод на фоне этих нитей, текущих из вечности и теряющихся в вечности.

Не забывайте, что это — лишь картина. Ведь элементы, о которых идет речь, на самом деле не пространственны, и жизнь не есть ткань, а сочетание мыслей и чувств, ощущений и воспоминаний. Поток бытия поддерживается сам собой, никто его не толкнул, никто его не останавливает, и это его «бывание», это движение связано с волнением, с суетой, с мучением. Нет бытия без страдания, нет страдания без бытия; быть и страдать — одно и то же, и то и другое безначально.

Таким образом, зло на свете — безначально. Ниоткуда оно не появилось.

Мучение жизни не есть следствие грехопадения, оно никогда не начиналось, и личность не виновата в том, что она вообще есть и страдает.

Но, с другой стороны, мы видим, что жизнь людей неодинакова: одни страдают больше, другие меньше. И присущее людям нравственное чувство никогда не удовлетворится тем, что часто злодей наслаждается, а добродетельный страдает без вины.

Этот вопрос решается в буддизме учением о возмездии, о нравственной ответственности. Хотя в самом бытии никто не виновен, все же данная единичная жизнь связана с предыдущей и виновна в том, что она страдает именно так, а не иначе. Ведь жизнь данного человека — это есть жизнь, сотканная из тех же

нитей, которые составляли прошлые жизненные узоры на той же ленте. Хотя нити и распутались, когда случилась так называемая смерть, все-таки тот способ, как они были собраны, влияет на способ, как они будут собраны вновь. Если преобладают в человеке, допустим, злые мысли, если в нем не были подавлены злость, ненависть, жадность, то в следующем сочетании должна наступить как бы реакция; новый человек будет страдать и мучиться, он будет окружен неблагоприятными условиями, он как бы подвергнется наказанию за дурные поступки прошлого человека. Только, может быть, он в данной новой жизни будет подавлять эти дурные чувства, тогда он подготовит для своей основы лучшее существование, лучший узор в будущем; но в данный момент это будет человек добрый, страдающий как бы напрасно. На самом деле это не напрасно, он своей участи заслужил; он отвечает за свое прошлое, за прошлый узор на своей ленте, хотя бы он его не помнил. Человек отвечает не только за временное прошлое в пределах одной жизни, а и за многие жизни, он готовит будущее для многих жизней.

Вот эта теория возмездия — которая может быть изложена и более отвлеченно на философском языке, и более наглядно — воспитала в буддистах чрезвычайно развитое чувство нравственной ответственности. Каждый отвечает сам за себя. Более грубые люди будут избегать зла, чтобы не быть наказанными, боясь возмездия, другие будут делать добро из-за более возвышенных целей, о которых речь впереди, — но важно, чтобы они боролись против своих страстей; и побудить их к этому — цель учителя, и ясно, что не на всех подействуют одни и те же доводы.

Такова картина жизни, как она рисуется буддисту. Круговорот жизни излагается в знаменитой, всем известной двенадцатичленной формуле бытия, которая рисуется различным образом, и отвлеченным философским языком, и грубо материально, и даже прямо в виде картины.

Колесо жизни рисует процесс жизни единичной личности в трех перерождениях. Основа личности проявилась, допустим, в качестве такого-то человека, живущего такой-то жизнью. Человек стал взрослым и живет полной жизнью. Он привязан к жизни, любит ее, он охвачен ее вихрем и не видит ее суеты. Бывание не может успокоиться, а в этом – залог грядущего перерождения. Это – первое звено новой жизни, лежащее еще в прошлом, это так называемая омраченность (авидья). И в силу омраченности человек жил в вихре, совершал поступки, намечал форму для будущей жизни; это «содеянное» им (сансара) – вот второе звено, тоже лежащее в прошлой жизни. И человек состарился и умер. В силу омраченности и «содеянного» начинается новая жизнь на той же основе, и первый момент ее тот, когда все нити приготовились к созданию нового узора, когда все они как бы собрались вокруг сознания (виджняна), оно отразит в себе все остальное. Это – первый момент новой жизни, момент зачатия, как говорят люди. Но еще нет узора, хотя нити налицо. Человек, не увидевший еще света, еще ничего не переживает; налицо имеются лишь элементы материальной и духовной жизни (намарупа). Но вот начинают слагаться узоры – выделяется то, что мы называем органами чувств или способностями видеть, слышать и т. д. Вернее, это не способности, а

сами ощущения — зрительные, слуховые и т. д., сами по себе они бессознательны, они не отражаются еще в сознании. Как опоры для сознания они выделены в особую группу, это шесть основ для сознания (шадаятана).

После этого начинается сознательная жизнь, т. е. переживания начинают сознаваться, хотя еще смутно; это то время, когда человек еще не родился на свет, и первое время новорожденного; но соединение сознания с опорами уже происходит, это так называемое «соприкосновение» (спарша).

Но вот в ребенке начинают выделяться новые нити, он начинает чувствовать, различать приятное и неприятное, это так называемое «чувство» (ведана). Наступает отрочество — и новые ощущения, проявления полового влечения (тришна). И еще проявляется тут новый элемент — «стремление» к целям (упадана).

И вот человек возмужал; уже новых элементов не появляется — наступает период полной жизни. Опять человек охвачен омраченностью, опять он не видит суеты, опять он привязан к жизни — кружится в вихре бытия, совершая деяния и закладывая форму новой жизни, — этот период, заканчивающийся смертью, есть период жизни, «бытия» (бхава). И опять в силу омраченности человек приступает к новой жизни, опять складывается сознание и вокруг него новые элементы, человек опять рождается, наступает момент рождения (джати). Опять человек начинает развиваться, и опять он кружится в вихре, опять он старится и умирает (джарамарана). Умирает, чтобы родиться вновь, и так без конца.

Эти двенадцать этапов бытия изображаются картин-

но на огромном колесе, разделенном на три круга. Все колесо находится в пасти и когтях чудовища. Это чудовище – омраченность, привязанность к жизни. Центральный круг содержит сцепившихся курицу, змею и свинью – символы трех основных пороков: сладострастия, гнева и омраченности. Средний круг содержит картины, изображающие шесть категорий сознательных существ: царство людей, царство богов, царство демонов, царство животных, царство ада, царство страдающих духов. Наружный круг, более узкий, содержит 12 картин, изображающих только что описанные 12 этапов на пути перерождения.

Данная жизнь

- 1) Омраченность – слепая женщина.
- 2) Совершение поступков – горшечник, придающий глине форму горшка.

Новая жизнь

- 3) Момент проявления сознания – обезьяна-сознание, прыгающая с ветви на ветвь.
- 4) Элементы духовной и материальной жизни – люди, на лодке переправляющиеся через море.
- 5) Появление шести основ для сознания – пустой дом или маска.
- 6) Соприкосновение сознания со своими основами – поцелуй любовников или человек, ухватившийся за плуг.
- 7) Чувство приятного и неприятного – стрела, ранившая человека в глаз.
- 8) Появление влечений – человек, опьяняющийся вином.
- 9) Стремление к целям – человек, собирающий плоды.

10) Жизнь в полном смысле – замужняя женщина или обнявшиеся супруги.

11) Рождение – новорожденный с матерью.

12) Старость и смерть – труп, несомый человеком на сожжение.

Колесо бытия и его безначальное действие – это первая половина того, что увидел Будда, постигший тайну жизни. Но Будда, кроме того, узрел путь, как уйти из круговорота бытия, как уничтожить страдание, из которого на первый взгляд, казалось бы, выхода нет.

Некоторые иногда задают вопрос: если бытие есть страдание, а если цель заключается в уничтожении бытия, то, казалось бы, имеется простое средство покончить со страданием – самоубийство. Это, конечно, недоразумение. Ведь самоубийца уничтожает данную свою земную жизнь, один только эпизод, он всего лишь рассекает данное сочетание нитей, разрубая узор своей жизни насильственным ударом. Но ведь этим он не в силах остановить потока, нити сейчас же соберутся вновь, и начнется новая жизнь, ибо это те же основные нити, которые глубже, чем та мимолетная телесно-духовная жизнь. Устранение страдания возможно лишь в том случае, если бы нити перестали переплетаться вообще, а для этого нужно приостановить самый поток бытия.

И вот буддисты говорят, что Будда узрел конец круговорота, вечный покой, нирвану, и путь к нему.

Движение колеса не имеет начала, но оно движется к концу. Как же это возможно?

Возможно это так: среди тех нитей, которые безостановочно переплетаются, имеются и противоположные

страстям и волнению элементы спокойствия. Обычно эти нити в самый жизненный узор не вплетаются, но в самой основе они имеются. Они лишь как бы скрыты под покрывалом, они – путь, ведущий к покою; бывают моменты, когда люди постигают ничтожность суеты и видят эти элементы, и если мы будем выдвигать эти нити, то тем самым мы сможем задержать волнение, отрезать его корни, и постепенно поток сплетений должен ослабеть и наконец приостановиться.

Нельзя забывать, что это длительный процесс, он может продлиться бесчисленные перерождения, но он может быть достигнут – и это, собственно, высшая цель бытия – прийти к концу.

Спрашивается – возможен ли конец там, где нет начала? И буддизм говорит: да! То, что есть, должно иметь причину, но оно может и не иметь следствия. Растение предполагает семя – а где семя, там было растение. Но где семя, там в будущем может и не быть дерева, семя может погибнуть, а дерево может не дать плодов. Даже больше: только безначальное может иметь действительно конец; то, что имеет начало, разумеется, тоже может иметь конец, но где порука, что не будет начала вновь? Только безначальное, кончившись, кончается навсегда, бесповоротно.

С того момента, когда в сознании пробудится мысль о конечной цели, начинается ее развитие, одно за другим подавляются волнения, страсть, ненависть и мрак; личность становится все светлее. Тут буддийская философия выработала целую науку о психологии созерцателей, высших существ, которые постепенно покоряют в себе земные элементы, пока наконец не насту-

пит покой, вечная ненарушимая тишина. Но это, разумеется, не будет просто не-бытие. Нити не исчезли, они лишь перестали переплетаться, кончилось лишь безначальное их волнение, движение. Буддисты сравнивают бытие с лампадой и с океаном. Горящая лампада с мигающим волнующим пламенем, то есть бытие, погаснет наконец, прекратится процесс горения, лампада же останется. Океан бушует, охваченный бурей, но буря наконец стихает, и волны замирают, океан в покое, однако это не значит, что океана нет.

Это состояние покоя – нирвана – не может быть описано словами, но оно не есть отсутствие чего бы то ни было, оно не есть полное ничто: буддизм никогда не проповедовал такого ничто. Это отсутствие суетного бытия есть действительно нечто непостижимое, какое-то сверхбытие.

Достижению этого состояния способствует всякое подавление страсти – искоренение эгоизма, привязанности к «я» и к тому, что я называю «мое», за что «я» хватается, не желая с ним расставаться. Всякое достижение высшей степени есть преодоление низшей, поэтому и невозможен «рай на земле»; земной тип жизни, как все, – лишь фазис; существо, очистившись, перестает быть человеком; а уровень человеческого остается всегда одним и тем же. Возможно преодоление этого типа, но не улучшение его.

Вот почему буддизм так настойчиво учит, что нет такого «я», о котором нужно заботиться, нет ничего устойчивого в земной жизни, на чем можно было бы успокоиться.

Но очевидно, что не всякий поймет конечный идеал – и поэтому некоторым нужно говорить: не будь

эгоистом, чтобы ты не пострадал в будущем существовании; а другим говорят: искореняй страсти свои, чтобы ускорить достижение цели.

Вы видите, что конечная цель буддизма, как всякой философии, всякой религии, не есть достижение земного животного счастья: счастье столь же мимолетно, как несчастье, как сама единичная жизнь, длящаяся несколько десятков лет, которая не более чем ничтожная крупица на безначальном потоке сплетающихся нитей.

Но в буддийском учении предусмотрено, что в единичной жизни конечной цели достигнуть нельзя, и поэтому мы видим ту снисходительность по отношению к земным слабостям, которая, в сущности, лишь опять признание факта, что способности и степень развития людей различны, что нельзя предполагать, что содеянное в течение краткой жизни повлечет за собой вечный результат.

В этом смысле ученые-буддисты, знакомящиеся с другими религиями и другими учениями, считают их лишь временными средствами — но как таковыми пригодными для воспитания людей, — а поэтому нас и не могут поразить замечательная веротерпимость и отсутствие всякой фанатичности со стороны буддистов к другим учениям там, где они с ними встречаются.

Итак, конечная цель буддизма вполне ясна, ясен и путь, поскольку он состоит в подавлении страстей и волнений. Спрашивается, однако, как же практически осуществить этот путь? Первоначальный и основной ответ, конечно, тоже ясен — нужно бороться с суетой в себе путем соблюдения монашеских обетов нравственности, нужно разумом погрузиться в учение буддизма

о смысле жизни и нужно очищаться и развиваться путем погружения в созерцание того, что невыразимо словами и что не может быть схвачено мыслью.

Разумеется, что для большинства людей выполнение всех этих путей невозможно, и вот для них указываются разные пути. Отчасти согласно тому принципу буддизма, что следует сообразоваться со способностями воспитанника, отчасти и вследствие наклонностей самих учителей, проповедовавших буддизм, иные стали придавать особенное или исключительное значение одному, другие — другому пути, наконец, даже был выставлен новый, четвертый путь, путь веры в помощь будды.

В связи с этими практическими вопросами начинаются разногласия, начинается раскол. Образуются секты. Они все объединяются, однако, основным взглядом на жизнь, на безначальный круговорот бытия и на нирвану.

Начало сект восходит к очень древнему периоду. Уже после смерти Шакьямуни в Индии буддизм насчитывал 18 сект, скорее философских школ, затем произошли раздробления еще более существенные. Новые секты возникали и в Тибете, и в Китае, и в Японии.

Все важнейшие течения сохранились в Японии, и на четырех основных мы остановимся, чтобы посмотреть, какая удивительная пестрота создавалась на почве одних и тех же основных идей.

Путь деяний, путь философского мышления, путь созерцания, путь веры — вот четыре пути, на которых живое существо движется по направлению к конечной цели.

Путь деяний есть, в сущности, путь выполнения нравственных обетов, соблюдения заповедей — монашеских и мирских.

В настоящее время уже не существует в Японии буддийской секты, которая бы выставляла этот путь как исключительное средство к спасению. Но в древности, лет 1000 тому назад, имелись целые секты пути деяний. Теперь общий взгляд таков, что основные требования в смысле исполнения заповедей сами собой разумеются. Для злодея и развратника, как бы утонченно они ни мыслили, путь к просветлению в этой жизни закрыт; их размышления в религиозном смысле не имеют ценности. Не потому, конечно, что они вредят кому-либо другому, а потому, что они рабы своего волнения. Известное воздержание поэтому является общим требованием, о котором особенно и говорить не приходится.

«Творите благое» — это есть наставление, которое просвечивает во всех проповедях Будды, но если мы сделаем вывод, что буддизм, в сущности, только учение нравственности, то сделаем крупную ошибку.

Нравственные требования играют большую роль в буддизме, но лишь как первая, элементарная ступень на пути к цели. Будда не был социальным реформатором, он не был учителем нравственности, он не хотел исправлять людей для того, чтобы они были лучшими людьми, он не стремился создать рай на земле. Он был, конечно, на самом деле реформатором, он учил нравственности, но эта его деятельность лишь ничтожная часть его замыслов.

Личность учителя — Будды рисуется буддисту именно как проповедника нравственности, именно так, как

вы слышали о ней в первой лекции. Будда действительно не говорил в своих проповедях о философских вопросах, ведь его проповеди обращаются к людям, не знакомым с умствованиями индийских мыслителей. Он не мог говорить иначе, но в его системе, в системе буддизма, нравственность практической жизни лишь средство, притом самое элементарное, на пути к развитию.

В Европе утвердилось такое мнение о буддизме, что он именно система нравственности; и это мнение больше всего препятствует правильному пониманию буддизма. Ведь подчеркивая нравственность, мы останавливаемся на первой ступени и закрываем глаза, не видя, что за ней еще целая лестница.

Таким образом, путь деяний — путь нравственности — никогда и ни в одной секте не имел самодовлеющего значения, но служил всегда и везде лишь первой ступенью, без которой, однако, невозможно вступить на следующие.

В связи с этим вопросом я укажу вкратце, что практика подвижничества и самоистязания и т. д. в буддизме встречается, но она не поощряется, а наоборот, на нее смотрят как-то пренебрежительно, как на нечто слишком телесное и в религиозном смысле бесполезное. Однако вы можете найти и в Японии монахов, стоящих по несколько часов и даже дней в струе водопада или в быстротекущей реке в холодное время года. Самоистязание считается все-таки ненужным, и в этом отношении осталась живой традиция, установленная, как вы знаете, основателем буддизма Шакьямуни. Замечу вскользь, что вообще низший аскетизм Индии — так называемые факиры, йогины и подобные явления

ничего общего не имеют не только с буддизмом, но вообще с индийской религией. Религиозные достижения для индийца слишком святы – они никогда не становятся зрелищем для толпы. Для созерцателя эти проявления – жалкое баловство, не более.

Путь философии в собственном смысле слова не входит в задачу нашего сегодняшнего обзора; но нельзя обойти полным молчанием наличность огромнейшей литературы, над изучением которой и раньше и теперь трудятся многочисленные ученые монахи в Японии, Китае, Тибете и других буддийских странах. Эта тысячетомная литература на различных языках почти совершенно еще неизвестна в Европе.

В основе ее лежат без изменения все те же четыре «истины» – о страдании-бытии и его причинах, о конце бытия и о пути к концу – те учения о круговороте бытия, о котором мы говорили. Это основные учения, в которых вмещается вся жизнь, вся природа со всеми ее проявлениями.

Нам нужно остановиться сегодня на вопросе о путях к конечной цели, поскольку они имеются в настоящее время в современных японских сектах, – а это остальные три пути.

Путь мышления, путь созерцания, путь веры – по этим трем категориям можно разложить все японские секты: это как бы три больших основных вероисповедания вроде того, как у нас христианство распадается на православие, католичество, лютеранство. Наиболее характерными представителями этих трех путей являются секта Сингон, секта Дзэн и секта Дзёдо.

1. Путь мышления

Сингон — наиболее универсальная из японских сект; здесь вы найдете и изучение отвлеченной философии, и религиозное созерцание, и пышный культ, богатые храмы и сложное религиозное искусство, иконопись.

Нас сегодня займет именно более всего это последнее обстоятельство.

Расположение рук, предметы для изображения, группировка изображений — все это имеет точное значение, это, в сущности, изображение в картинах того же, о чем говорит буддийская отвлеченная философия, это то же учение о спасении от оков бытия.

Повторяю, нас сегодня займет прежде всего картинное изображение буддийских сект Сингон, т. е. то же мышление, но мышление в образах картинных. В секте Сингон сохранилось учение о всех тех буддах и бодхисаттвах, изображения которых вы увидите на выставке.

Для того чтобы понять образы буддийского искусства, иконописи и религиозной скульптуры, неизбежно знать хоть что-нибудь о том, что в этих образах заключается для буддиста.

Что это за будды, за бодхисаттвы? Разве буддизм не есть культ одного Будды Шакьямуни, как христианство есть культ Христа? Эти вопросы, конечно, должны быть поставлены всяким, кто впервые знакомится с буддизмом, и на них ответить вкратце необходимо, хоть это очень трудно.

Попытаюсь объяснить вам сущность будд и бодхисаттв при помощи картины вроде той, про которую мы уже говорили, разбирая учение о перерождении.

Разумеется, картина такого рода не может вполне исчерпать вопроса. Но для того, чтобы такое живое изложение стало ясным, потребовался бы целый ряд предварительных бесед.

Вы помните, что каждая личность есть поток всевозможных составных частей, разных ощущений, чувств и мыслей, желаний, воспоминаний и т. д., которые между собой переплетаются и связываются, в результате чего получается человек, который говорит: вот это «я», это «мое», это «не мое». Вы помните, как потоки, по учению буддизма, не имеют начала и как периодически на одном и том же потоке, на одной и той же ленте вырисовывается то одна, то другая личность — узоры, которые друг друга не помнят, но которые как проявление одного и того же потока нитей ответственны друг перед другом.

Все эти потоки в огромном океане всего бытия — не более как мелкие капли; и представьте себе огромный водоворот мутной воды, состоящий из бесчисленных капель, где каждая капля есть поток-личность.

Все капли вместе составляют общую массу бытия, которая находится в круговращении; но каждая капля в то же время обособлена от других, каждая в своих собственных пределах стремится к очищению, стремится стать прозрачной и тем самым выделиться из общей массы водоворота, чтобы подплыть к берегу, уйти от движения. Конечная цель будет достигнута, когда во всех каплях муть прояснится, растворится и когда приостановится все движение круговорота — и будет одно бесконечное прозрачное озеро, вечно спокойное.

Отдельные капли очищаются самостоятельно, и бесчисленным из них уже удалось достичь прозрачности, пристать к берегу, найти покой. Выйдя из пучины, они уже пребывают навсегда в просветленном состоянии — они избавились от мути-помрачения и свободны от волнения бытия; это — личности спасенные. До этого момента эти личности, в которых совершилось просветление, но которые еще не пристали к берегу, называются «бодхи-саттвами», буквально — «существами, в коих есть просветление», «бодхи». В таком смысле бодхисаттвами являются все те, кто понял сущность бытия, т. е. в ком произошел перелом и кто вступил на путь, ведущий к спасению, уже вышел из самой пучины и направился к берегу, это те личности, которые в ближайшее перерождение смогут достичь окончательной цели.

Из этих бодхисаттв особенным поклонением у буддистов пользуются те личности, которые, находясь уже накануне самого момента, когда они могли бы вступить в покой, пристать к берегу, добровольно отказываются от этого и возвращаются в пучину для того, чтобы помочь другим, еще помраченным. Сами бодхисаттвы уже чисты — круговорот уже помутить их не может, и своей чистотой, находясь между другими каплями, они помогают им, поддерживая их. Если бы они пристали к берегу, они были бы спасены, но уже не могли бы принести пользы другим.

Но бодхисаттвы учить и просветлять других не могут — это могут только будды в собственном смысле. Среди бодхисаттв, среди капель чистых, готовых пристать к берегу, имеются сравнительно немногие особенно светлые и лазурные. Они пристаю́т к берегу и

находятся в вечном ненарушимом покое. Непричастные уже движению, эти капли, однако, могут как бы отражаться в тех, которые еще находятся в круговороте, а также в тех каплях, которые уже вышли из него, но еще не пристали к берегу, т. е. в бодхисаттвах. Таким образом, каждый будда имеет как бы три формы, или, как говорят буддисты, три «тела». Одно чистое и спокойное, это он как таковой, личность, достигшая цели, приставшая к берегу, другое — это тот вид, который он имеет как отражение в бодхисаттвах, в чистых каплях, еще не приставших к берегу, а третье — тот вид, как он отражается в каплях мутных, еще находящихся в круговороте. Вот это последнее отражение — это то, что люди называют буддой-учителем.

Каждый будда вместе с теми каплями, в которых он отражается, образует как бы одно большое царство — это так называемая «чистая земля» каждого будды. В народном сознании эти чистые земли, из которых главным образом известна страна Ами табхи, принимают вид как бы рая, но не забудьте, что это лишь переходное состояние на пути к нирване.

Будд было бесчисленное множество, но из них только некоторые как бы сохранились в памяти живых существ нынешнего времени; последним из них был тот, которого в его отражениях в людях мы называем учителем Шакьямуни, который для живых существ нашего времени был наставником и путеводителем. Вот, с точки зрения догматов, значение той личности, которую буддист чтит в человеческом виде Гаутама из рода Шакья.

Только что сказанное, конечно, лишь приблизительно передает один из труднейших вопросов буддий-

кой догматики, но в то же время один из важнейших. И говорить о современном буддизме нельзя, не коснувшись хотя вкратце этого вопроса.

Только в связи с этим можно понять особенное значение будды Амитабхи и будды Вайрочаны, именно двух важнейших будд восточного буддизма. Об Амитабхе еще речь впереди, но для ясности на его догматическое значение указываю здесь же. Сначала я вкратце повторю категории личностей, достигших цели.

Некоторые из личностей, закончившие процесс очищения и способные пристать к берегу, это и делают. Они тем самым перестают иметь значение для дальнейшего очищения всех других, находящихся в водовороте. Другие могли бы погрузиться в покой, но этого не делают ради других – это бодхисаттвы. Третьи – особенно выдающиеся – погружаются в покой, но временно отражаются в других каплях, являясь для них руководителями, – это будды в тесном смысле слова.

Амитабха занимает особенное положение. Дойдя до степени, когда он мог войти в покой, будучи бодхисаттвой по имени Дхармакара, он поклялся, что не вступит в покой, пока не будет уверен в том, что и после погружения в нирвану будет в состоянии содействовать спасению других. «Не хочу я вечного покоя, если живые существа, думающие обо мне, не будут в состоянии перерождаться в моей светлой земле»; это так называемая «извечная клятва» Амитабхи. Дхармакара фактически погрузился в нирвану, и верующие в него буддисты заключают из этого, что его обет вошел в силу. Ведь если бы бодхисаттва Дхармакара не убедился в этом, то он и теперь, по настоящее время, должен был бы быть бодхисаттвой. Но он вошел в нирва-

ну, следовательно, верующий в него непременно переходит после смерти в его блаженную страну.

Поклонники его говорят, что все другие будды, войдя в нирвану, хотя и были временно Учителями, все же ограничивались указанием пути, а потом они как бы скрывались, предоставляя людей самим себе.

Один лишь Амиабха позаботился о живых существах навсегда: кто верит в него, переходит в его рай Сукхавати непосредственно после земной смерти и отсюда потом перейдет в нирвану. Это новый кратчайший путь к спасению. Кто не верит в него, тот должен идти своей силой по долгому трудному пути, развиваясь медленно, через бесчисленные перерождения. Таково значение Амиабхи.

Остается еще пояснить значение так называемого высшего центрального будды – Вайрочаны, который занимает главное место именно в секте Сингон. Попытаюсь пояснить его на той же картине.

Вы помните, что конечная цель безначального бытия состоит в достижении вечного покоя. Все капли проясняются, а круговорот утихнет. Теперь этого нет, но, в сущности, ведь каждая капля, а тем самым и вся водная масса содержит уже этот покой, он в ней есть, невидимый и тайный – отчасти он уже достигнут в буддах и спасенных. Вот этот всеобщий покой, вернее, само бытие в покое, возможность его в будущем, т. е. состояние покоя, через безначальное волнение стремящегося к осуществлению себя и таинственным образом уже предсуществующего, – вот это и есть изначальный, извечный будда Вайрочана. Он, следовательно, является не только во всех единичных буддах, уже достигших цели, но и во всех вообще каплях. Вся во-

обще водная масса содержит уже в себе свою будущую чистоту и в этом смысле уже представляет собой будущее спасение. Таким образом, сквозь безначальный мрак просвечивает столь же безначальный свет «Великого Солнца» (яп. Дайнити) будды Вайрочаны. Мрак будет им поглощен. Тогда растворится муть во всех каплях, тогда прекратится движение и настанет вечный, ненарушимый покой.

Вот чему способствуют, к чему стремятся все единичные будды, все бодхисаттвы и все высшие личности, начиная с людей-созерцателей. Вот о чем буддисту напоминают священные изображения. Вы видите, что тут, в сущности, нет божества ни в смысле создателей мира, ни в смысле покровителей. Напротив, если хотите, они — истребители бытия, которое не имеет начала. Поэтому в буддизме не могла возникнуть мучительная проблема о совместимости доброго Создателя с очевидным злом на свете. Все высшие существа буддизма — это лишь существа, раньше других уничтожившие в себе мрак и являющиеся, таким образом, отчасти порукой того, что мрак будет поглощен во всех. Эти высшие существа воплощают в себе состояние покоя, силу просветления, силу стремления к покою, которая выражается в безграничном сострадании ко всему сущему. Разумеется, цель эта не есть блаженство земное, о котором мечтают омраченные, не рай на земле, а освобождение от бытия, освобождение не только от несчастья жизни, а также и от счастья и радости, столь же суетных и темных.

Но это то, чего люди, объятые мраком, не способны понять, и они, видя изображения будд и бодхисаттв, легко бывают склонны низвести их на стень

помощников в делах земных. Народная фантазия, не способная подняться до высот мысли о вечном покое, связывает с буддами и бодхисаттвами идеалы земные. Она приписывает им лучшие достижения людей: самоотверженность, сострадание, любовь ко всему существу, мудрость, видящую бренность всего земного. Эти качества как бы являются олицетворенными для народного сознания в образах этих высших существ. С ними же в народной фантазии сливаются и представления, связанные раньше с другими божественными силами природы и с богами-покровителями людей. Особенно часто в художественные изображения вплетаются черты других религиозных систем, чужие образы, но их значение в буддизме меняется – все подводится под неизменное учение о волнении жизни и о вечном покое. Буддизм, верный своему принципу, не возражал против их культа, если только этим не нарушался путь к конечной цели. Пусть человек, пока ему это нужно, молится Амитабхе или Авалокитешваре, или другим бодхисаттвам, хотя бы как покровителям. Этим объясняется обилие всевозможных божеств в народных формах буддизма; буддизм принял всех уже имевшихся народных богов – добрых и злых. Рассматривая их лишь как проявление высших существ в форме, доступной людям, тем самым он устранил из мира злое Начало, Духа зла; так называемые свирепые формы бодхисаттв – это лишь грозные проявления тех же добрых или сверхдобрых начал, борющихся со злом; Злого Духа в нашем смысле в буддизме нет. Зло – это только нечто временное, а изображения будд и бодхисаттв говорят о спасении, о добре, которое вечно. Такие мысли проявляются всюду в изображениях вели-

ких восточных художников, в выражении лица у будд и бодхисаттв в живописи и в скульптуре. К сожалению, то, что пока может быть выставлено у нас в Европе, лишь жалкий намек на то высокое искусство, которое имеется в лучших храмах Японии и Китая.

При всем этом нельзя, однако, забывать, что то, о чем говорят изображения, лишь косвенные намеки на нечто, в сущности, неизобразимое, невыразимое в словах, намеки на то, что есть победа над земным.

И с религиозной точки зрения увлечение картинными образами опасно: ведь человек, отдаваясь своей фантазии, мыслящей словами и картинами, легко может забыть о самом существенном, об очищении той капли воды, которой он является.

Недаром в буддизме первоначально не изображали Будду в человеческом образе. Мы видим лишь колесо, символ того, как учение Будды рассеивает мрак, подобно тому, как колесо, катящееся по дороге, разбивает камни.

Одновременно с эпохой, когда в японском буддизме процветали секты, занимавшиеся философскими спорами или умствованием о священных картинах, возникла частичная реакция против этого направления среди некоторых религиозных деятелей, выдвигавших на первый план созерцание, второй путь к спасению.

II. Путь созерцания

Существующая и поныне в Японии секта созерцания со своими многочисленными подразделениями восходит к китайской секте, основанной в VI в. знаменитым индийцем из южной Индии Бодхидхармой,

который в 526 г. прибыл в китайский монастырь стариком. Китайский император, пригласивший знаменитого монаха на аудиенцию, между прочим спросил его: «Я построил много храмов и совершал добрые дела, что я извлеку из этого?» – «Ничего!» – ответил Бодхидхарма. Не важны ни философия, ни литература, ни живопись, ни добрые дела – все это ничтожно. Во всем этом не найти того высшего, о котором они тщетно пытаются говорить. Есть один только путь. Высшее нужно искать в самом себе. Нужно сосредоточиться на Невовразимом, на Невыразимом, которое внутри человека, нужно забыть о всех чувствах, о всех мыслях и испытать, пережить это Невыразимое.

Говоря о нем, основатель одного из течений Дзэн в Японии, знаменитый Догэн сказал следующее: «Я говорю об этом и думаю, что высказал, но гляжу, оно осталось в устах. Указываю на него и думаю, что выпустил из руки, но гляжу, рука полна им, как раньше».

Его не схватить мыслью, не высказать словами, нужно особенным образом почувствовать его, погружаясь в особенное сознание, называемое дзэн (сокращенное и испорченное из санскритского «дхьяна»). В этом состоянии человек непосредственно переживает покой, соприкасается с буддой или, вернее, испытывает свою тождественность с ним без всяких умствований, без всяких слов, без всяких картин. Человек перестает чувствовать себя как какое-то «я», сливаясь в одно со всем окружающим его своим же миром. Религиозное созерцание практиковалось и в секте Сингон, но там оно гораздо сложнее, основанное на философс-

ких теориях, связанное с определенными таинственными обрядами.

Здесь, в секте Дзэн, напротив, все просто: это непосредственное, более стихийное, так сказать, религиозное переживание.

Первые последователи Бодхидхармы были фанатиками; они разбивали иконы, сжигали священные книги, считая их не только лишними, но и вредными.

Нет большего контраста, чем тот, который мы видим между сектами Сингон и Дзэн. У одних пышность и богатство во всех отношениях, у других простота, доведенная до крайности. Конечно, иконоборческое течение не могло удержаться долго, в кругах самих же созерцателей стали появляться и литература, и священные картины. Но простота все же осталась характерным признаком этой секты до настоящего времени. В храмах ее вы найдете лишь скромную утварь и немногочисленные изображения главным образом Шакьямуни и его учеников.

Центральные монастыри секты Дзэн, как, впрочем, и многих других сект, расположены в отдаленных местностях, в живописных горах, среди дремучих лесов. Особенностью монастыря созерцателей является палата созерцания. Это обыкновенно большое длинное здание, в нем царит полумрак; вдоль стен разложены круглые, невысокие, твердые подушки для сидения, иногда высокие кресла с такими же подушками. Во время созерцания сидят лицом к стене со скрещенными ногами в позах, которые вы видите на всех буддийских изображениях, только несколько упрощенных: обыкновенно правая нога остается под левой, а не кладется на нее. Иногда старший учитель руководит со-

бранием, прочитывает и объясняет отрывок мистического сочинения, подготавливая настроение. Затем наступает тишина. Сидящие погружаются в созерцание того, чего нельзя схватить мыслями, ни описать словами. Сидят час, два, три часа, иногда больше. Раздается звонок — постепенно созерцатели пробуждаются, встают, принимают молча скромную пищу, исполняют текущие работы в монастыре и опять собираются для созерцания.

То, что переживается во время созерцания, неописуемо, это отнюдь не какая-либо галлюцинация, явления каких-то будд, это не гипнотический сон или тому подобное. Создается лишь необычайное чувство легкости и душевного спокойствия. Будет ли достигнуто в конце созерцания религиозное переживание Невобразимого, это зависит от личности созерцателя. Очень многие цели не достигают.

Но во всяком случае успокоение, достигаемое каждым, столь благоприятно влияет на психику человека, что многие ездят в монастыри созерцателей и проходят такой курс созерцания просто ради душевного отдыха, для того, чтобы накопить новые силы для жизненной борьбы. Так уже в былое время в монастырях укрепляли свой дух японские воины.

В японской истории секта Дзэн сыграла большую роль. Секта Сингон дала Японии религиозное искусство. Здесь же в монастырях Дзэн зарождалось и развивалось многое, что стало неотъемлемой частью японского быта, — своеобразная поэзия, исполненная любви к окружающей природе, с которой сливается созерцатель, чайные церемонии и многое другое.

Трудно себе представить большую противоположность, чем секта Сингон и секта Дзэн. Тем не менее, несмотря на контраст, обе секты объединены тем, что, по учению их, каждый человек стремится к последней цели силой, в нем заложенной, исключительно своей собственной силой. В этом смысле противоположностью обеих сект является третье вероисповедание, имеющее не меньшее число последователей, это — учение поклонников Амитабхи — того будды, который, как мы видели, открыл навсегда для живых существ доступ к своей «райской земле».

III. Путь веры

В основе пути веры лежит следующее рассуждение: если уже в то время, когда жил и учил Шакьямуни, только очень немногим удавалось доходить до цели, то мыслимо ли, чтобы теперь, когда настали времена, столь отдаленные от личного влияния Учителя, люди могли своей силой достигать совершенства? Приближаться к цели дано немногим, а остальные, казалось бы, навеки обречены кружиться в вихре бытия, перерождаясь и перерождаясь без конца. Но выход есть. Ведь есть будда Амитабха, который дал обет не вступать в окончательный покой, если не будет дана возможность всем достигнуть его чистого царства. Клятва вошла в силу: будда Амитабха вступил в нирвану. Поэтому люди смело могут отказаться от всяких попыток личной своей силой достигнуть цели, попыток, уже заранее обреченных на неудачу. Твердо уверовав в помощь Амитабхи, они должны просить его помощи для перерождения после земной смерти в качестве существ, обитающих в его раю Сукхавати. Простому

человеку достаточно стремиться к этому, не думая о конечной нирване, просто твердо веря в силу Амиабхи. Амиабха, или, как его называют японцы, Амида, и его блаженное царство находятся на далеком Западе, и, когда заходит солнце, а небо загорается золотистым заревом, смиренно верующий буддист мнит видеть врата в райскую землю.

Рай Амида, которым столь увлекаются бесчисленные буддисты Японии, Китая, Тибета и Монголии, разумеется, тоже лишь временная промежуточная ступень на том далеком пути к конечному покою, о котором не спорят друг с другом буддийские вероисповедания. Опять, с точки зрения высшей догматики буддизма, это лишь один из подходов к определенному разряду живых существ, для которых иные рассуждения были бы недоступны. Все же путь веры в Амиабху — идея, не вполне мирящаяся с основным учением буддизма о личной силе, личном стремлении к цели, и нападок на амидаизм было много со стороны других буддийских течений. Но и сами амидаисты не отрицают, что имеются и другие пути.

Заключение

Итак, вы познакомились с тремя основными течениями японского буддизма, вместе с тем и буддизма вообще. Вы видите, что разногласия возникают относительно путей к цели. Миропонимание одно и то же везде. Я нарочно не останавливаюсь более подробно ни на одном из трех течений, так как все они более или менее равносильны. Важно именно понять всю пестроту буддийского мира и затем усмотреть единство во всей этой пестроте.

В Японии за последнее время ясно замечается стремление к подчеркиванию именно тех элементов, которыми буддийские течения объединяются. Крепнет сознание общности, несмотря на то, что исторически сложившиеся секты сохраняются.

В то же время наблюдается вновь жизненная сила буддизма в том, что он начинает все более приобщаться к требованиям современной жизни, отыскивая подход к изменившимся условиям.

Замечается постепенное повышение степени современного образования среди духовных лиц, даже более, очень многие из руководящих японских педагогов — буддийские священники, окончившие университетские курсы в Европе. Усиливается изучение европейской философии, а также индийской, уже по первоисточникам, по европейским методам.

Постепенно начинается соприкосновение японского буддизма с новыми течениями научной мысли, пришедшими из Европы, и подтверждается то, что в буддизме усмотрели уже раньше в Европе, то есть что буддизм такая религиозная система, которая вполне примирима с наукой. Некоторые видели причину этого явления в том, что буддизм скорее философия, чем религия, или в том, что он прежде всего учение нравственности. Это мнение глубоко ошибочно. В основе своей буддизм, прежде всего, именно религия. Он не только рассуждает о спасении, а стремится к конкретному осуществлению его, развивая в созерцании религиозный опыт человека. Он создает общину — церковь, создает культ и проникается идеей миссионерства.

Действительно, он не знает Творца наподобие человека, он не знает сотворения мира в пределах истории,

он не знает исторического Спасителя, он отрицает познаваемость того Высшего, которое у индийцев называется мировым духом. Тот, кто признаком религии считает эти факторы, тот, конечно, не признает буддизм за религию. Но тогда буддизм будет и не философией, а чем-то третьим.

Буддизм, как мы видим, исходит из таких учений о жизни, которые не противоречат науке о природе, но которые и не могут быть опровергнуты данными науки.

В буддизме нет догматов, связанных с историческими событиями, нет догматов, которые бы принуждали нас допускать нарушения законов природы. Высшие личности уже не входят в земной мир. Чудесный элемент, который мы встречаем в легендах, не играет роли в высшей догматике, буддизм не требует веры в священные тексты; все основоположения буддизма подвергались строгой проверке самими же буддийскими философами на основании совершенно объективной критической теории познания.

Учения о жизни, о перерождении, о цели бытия основаны не на наблюдениях материальной природы, а на психологических соображениях. Они — своеобразная попытка решить загадку жизни, ту загадку, которую естественные науки решить не в состоянии.

Вопросы нравственности, вопросы о цели жизни, вопросы спасения — все они не входят в область науки, и там, где наша современная наука пытается ответить на них, там она заведомо покидает почву науки и становится философией и религией, где решают уже не объективные наблюдения, а иные соображения.

Таким образом, между буддизмом и наукой мы в Японии не видим конфликтов, и они и, по существу дела, невозможны.

Для практической жизни восточного человека буддизм дает исчерпывающие ответы; он учит людей жить по законам нравственности, убеждая их в том при помощи учения о наследственности возмездия. Менее развитых он убеждает в более грубой форме — страхом перед наказанием, более вдумчивых — указанием на бренность всего сущего и на конечную цель — спасение в вечном покое нирваны.

Кроме того, в человеке развивается чувство ответственности, он сознает, что он сам виноват, если должен страдать, ибо он знает, что от него самого зависит приостановить постепенно процесс бытия. В том же смысле, в каком он является наследником своего же прошлого, он сам создает и свое будущее.

С другой стороны, буддизм учит людей умирать — умирать без страха, ибо, по его учению о перерождении, так называемая загробная жизнь, пугающая людей, не есть что-либо таинственное, неизвестное; он свыкается с мыслью, что она лишь повторение такой же жизни, с такими же страданиями и радостями. Буддист мирится с тем, что он будет жить опять, опять будет страдать, ибо он знает, что это будут страдания такого же рода, как те, которые он переживает теперь.

Понятно, что усвоившие такое учение живут спокойно и умирают бесстрашно. Понимание этого учения — ключ к восточной душе.

Сближение Европы с Востоком усиливается, все более и более рушатся преграды, разделявшие народности. Но не понять нам народов Востока, если мы не

будем знать их души, не будем понимать того, чем живут и чем вдохновляются их лучшие мыслители, художники и поэты, если мы не будем знать, чем живет широкая масса народа.

Многие говорили, что Запад и Восток никогда не поймут друг друга. Но ведь грани уже исчезают: где Запад, где Восток? Еще мы действительно очень и очень многого в восточной жизни не понимаем. Однако дает ли это нам право успокоиться, сказав, что нам Востока не понять никогда? Нужно попытаться понять его, понять более, чем мы понимаем его теперь. Здесь ближайшим ключом может послужить нам религия и философия, и, прежде всего, буддизм, объединяющий все народы Восточной Азии. Когда говорят о непонятности Востока, то обыкновенно имеют в виду Дальний Восток, Китай и Японию. Индию мы гораздо более считаем близкой нам. Ведь с древней Индией европейские народы связаны отдаленными расовыми связями; нас сближает и родство языков. Индийская поэзия и индийская философия давно уже соприкоснулись с Европой. Хотя и здесь еще очень многое нам неизвестно, мы все же Индию до некоторой степени считаем своей. И вот эту же Индию чем-то своим считают буддисты Китая, Японии и Средней Азии, Тибета и Монголии; высшие идеи религиозного и философского понимания жизни и смерти они восприняли у Индии, и если такое усвоение индийской мысли было возможно для Востока, столь якобы разнородного по сравнению с нами, то действительно ли разница настолько коренная по существу?

Быть может, пропасть, отделяющая душу Запада от души Востока, не столь глубока, быть может, уже

перекинут через нее мост буддизмом, который на религиозной почве соединил Индию с Дальним Востоком. Ведь то, что мы находим в лучших и самых глубоких произведениях литературы и искусства Дальнего Востока, это буддийская мысль или отголоски ее, то есть мысль индийская, во многих отношениях столь близкая и родная нам. Это она с Дальнего Востока возвращается обратно на Запад. Она укажет нам путь к пониманию и того действительно нового, чего нет ни в Индии, ни у нас. И нет сомнения, что со временем, когда больше станет известно культурное богатство Востока, многое из того, что нам кажется странным и непонятным, будет понятно и превратится в близкое и знакомое нам, станет нашим.

СОДЕРЖАНИЕ

ВЫСТАВКА БУДДИЙСКОГО ИСКУССТВА В ПЕТЕРБУРГЕ.....	5
<i>Ольденбург С. Ф.</i>	
ЖИЗНЬ БУДДЫ, ИНДИЙСКОГО УЧИТЕЛЯ ЖИЗНИ	8
<i>Ольденбург С. Ф.</i>	
ПЕРВАЯ БУДДИЙСКАЯ ВЫСТАВКА В ПЕТЕРБУРГЕ.....	41
<i>Владимирцов Б. Я.</i>	
БУДДИЗМ В ТИБЕТЕ И МОНГОЛИИ	69
<i>Щербатской Ф. И.</i>	
ФИЛОСОФСКОЕ УЧЕНИЕ БУДДИЗМА	103
<i>Розенберг О. О.</i>	
О МИРОСОЗЕРЦАНИИ СОВРЕМЕННОГО БУДДИЗМА НА ДАЛЬНОМ ВОСТОКЕ	135

ЖИЗНЬ БУДДЫ, ИНДИЙСКОГО УЧИТЕЛЯ ЖИЗНИ Пять лекций по буддизму

Художник *Шумков П. Б.*

Издательский дом «Агни»
Для писем 443086, г. Самара, а/я 10329
Тел. (8462) 79-91-34, факс 79-91-35, 35-86-08
Лицензия ЛР № 071592

Формат 84 x 108 $\frac{1}{32}$. Печать офсетная
Печатных листов 6. Тираж 3000 экз.
Заказ № 2557.

«АГНИ»

*Издательство духовно-этической
литературы
и литературы по искусству*

Осуществляет все виды допечатной подготовки изданий: сканирование, дизайн, верстку, изготовление фотоформ, цифровую цветопробу, печать цветных плакатов. Издательство обладает новейшей технологией создания электронных копий картин великих художников.

*Адрес: 443001, Самара, Садовая, 239
факс (8462) 35-86-08, 79-91-35
тел. (8462) 79-91-34*

Для получения каталога и условий пересылки
необходимо

прислать конверт с обратным адресом

Адрес для почты: 443086, г. Самара,

а/я 10329, Издательский дом

«АГНИ»

