BL
660

В. Кожевниковъ.

ИНДУССКІЙ АСКЕТИЗМЪ

ВЪ ДО-БУДДІЙСКІЙ ПЕРІОДЪ.

СЕРГІЕВЪ ПОСАДЪ.
Типографія Св.-Тр. Сергіевой Лавры.
1914.

В. Кожевниковъ.

ИНДУССКІЙ АСКЕТИЗМЪ

ВЪ ДО-БУДДІЙСКІЙ ПЕРІОДЪ.

145646

СЕРГІЕВЪ ПОСАДЪ.
Типографія Св.-Тр. Сергіевой Лавры.
1914.

Оттискъ изъ Богословскаго Вѣстника за 1914 годъ.

Индусскій аскетизмъ въ до-буддійскій періодъ [1]).

Съ незапамятныхъ временъ аскетизмъ получилъ широкое и почетное мѣсто въ индусскомъ жизневоззрѣніи, въ силу побужденій, существенно однако отличныхъ отъ тѣхъ, которыя приводили къ подвижничеству міръ семитскій, а впослѣдствіи—христіанскій. Самоограниченію и самоотреченію индусъ отдавался не ради Бога, а ради самого себя. Отъ міра и отъ мірского, отъ земныхъ, чувственныхъ, матеріальныхъ благъ онъ отказывался не потому, чтобы его манило иное, высшее, духовное и сверхмірное благо, сравнительно съ коимъ первое было ничтожно, а потому, что всякое бытіе, какъ досмертное, такъ и посмертное, представлялось ему ничтожнымъ, казалось тяготою, а не свободою, источникомъ страданій и печалей болѣе, нежели радостей и наслажденій. Иными словами: индусскій аскетизмъ былъ слѣдствіемъ и спутникомъ пессимистическаго жизневоззрѣнія, выросшаго на почвѣ убѣжденія въ неизбѣжности перевоплощеній и

---

[1]) Настоящій очеркъ входитъ въ составъ заканчиваемой мною работы „Буддизмъ въ сравненіи съ христіанствомъ". Монографическихъ трудовъ по исторіи древнѣйшаго индусскаго аскетизма не имѣется: цѣнная книга Спенса Гарди Eastern Monachism, какъ вышедшая въ 1860 г., не могла воспользоваться обширнымъ, съ тѣхъ поръ опубликованнымъ матеріаломъ; сочиненія же Oman'a, The Mystics, Ascetics and Saints of India. London, 1905, Rich. Schmidt'a, Fakire und Fakirentum in alten und modernen Indien. Berlin, 1908 и De la Mézalière. Moines et ascétes indiens. Paris, 1898, такъ же, какъ и общія исторіи подвижничества и монашества (какъ Zöckler. Askese und Mönchtum. Frankfurt, 1897, Schiwietz, Das morgenländische Mönchtum, Mainz, 1904, и др.) едва касаются древнѣйшей поры индусскаго подвижничества. Въ виду этого, предлагаемый очеркъ, быть можетъ, окажется не безполезнымъ, въ качествѣ подготовительнаго этюда къ исторіи христіанскаго аскетизма.

связаннаго съ ними бремени бытія. Съ этой точки зрѣнія отказъ отъ приманокъ къ земной жизни долженъ былъ считаться правильнымъ путемъ и средствомъ къ избавленію отъ ига бытія вообще.

Не будемъ ни на минуту забывать, что основная проблема индусскаго духа—не спасеніе, а именно „избавленіе"; конечная цѣль мудрости—не упроченіе жизни, не безсмертіе, а упраздненіе жизни, „полное освобожденіе". Началомъ же его и считалось постепенное, частичное освобожденіе отъ бремени вещественнаго, матеріальнаго, отъ чаръ міра внѣшняго, отъ санкары и привязанности къ самому себѣ. Развѣнчать вокругъ себя цѣнность внѣшнихъ соблазновъ бытія (качества вещей, санкару) и разрушить въ самомъ себѣ внутренній соблазнъ—влеченіе къ себѣ, къ жизни личной, это значитъ избавиться отъ связи съ окружающимъ міромъ и отъ способности къ возрожденію: это значитъ побѣдить самкхару и карму. Такова задача индусскаго аскетизма, который въ этомъ смыслѣ—дѣло и не богоугодное, и не человѣкоугодное, какъ и вообще не жизнеугодное. Это не жертва ради Бога; не жертва и ради своей жизни: это только ускореніе конца бытія; это жертва извѣстными сторонами жизни ради избавленія отъ жизни вообще.

Жертвою Богу аскетизмъ этотъ не могъ быть уже потому, что древняя индусская религія вообще не знала безкорыстныхъ жертвъ. Жертвоприношеніе, несомнѣнно, составляло центръ всей религіозной жизни индуса [1]): „у всего сущаго и у всѣхъ боговъ—одно жизненное начало—жертвоприношеніе", говоритъ Шатàпата-Брàхмана; „имъ существуютъ боги, люди и отцы (предки-маны)" [2]). И тѣмъ не менѣе жертвоприношеніе въ ведическомъ и браманическомъ періодахъ лишено нравственнаго значенія: ему, и по происхож-

---

[1]) Milloué. Le brâhmanisme. Paris, 1905, p. 63. Превосходное изслѣдованіе на эту тему—Sylvain Lévi. La doctrine du sacrifice dans les Brâhmanas. Paris, 1898. Ср. Oldenderg. Die Religion des Veda. Berlin, 1894, 302 ff. Roussel. La religion védique. Paris, 1899, 175 ss. и многое въ большомъ трудѣ Bergaigne. La religion védique. 1878—1883. Hillebrandt. Ritual-Litteratur.—Vedische Opfer und Zauber. Strassburg. 1897.

[2]) Çatapatha-Brâhmaṇa edit. Weber. Berlin, 1855 (англійскій переводъ Эггелинга въ Sacred Books of the East. Vols. XII, XXVI, XLI, XLIII и XLIV) 14, 3, 2, 1 и 3, 6, 2, 25.

денію, и по примѣненію, приписывается характеръ эгоистическій; оно не актъ благоговѣнія, не выраженіе безкорыстнаго порыва души къ Богу, а дѣло расчета и выгоды, какъ со стороны боговъ, такъ и людей. Вотъ наивное повѣствованіе самихъ Брàхманъ по этому поводу: „Нѣкогда боги и люди жили вмѣстѣ въ мірѣ; въ ту пору люди всего, чего имъ не доставало, просили у боговъ: „у насъ того-то и того-то нѣтъ; дайте намъ этого!“ Наконецъ, богамъ стали противны эти просьбы, и боги удалились на небо“, открывъ себѣ доступъ къ нему путемъ жертвоприношеній; а дабы люди не послѣдовали за ними, они высосали все содержаніе жертвъ земныхъ и даже замели слѣды ихъ совершенія. Сверхъ того, ставши, благодаря вліянію на нихъ жертвъ, сами безсмертными, они заключили противъ людей союзъ со Смертью, предоставивши въ ея власть тѣла людей, „дабы они становились безсмертными лишь послѣ утраты тѣла“ [1]). Но святые подвижники, риши, „первые послѣ боговъ“, благодаря присущему имъ духу ясновидѣнія и откровенія, отгадали тайну успѣха боговъ, разоблачили ихъ хитрость и послѣдовали ихъ примѣру: „они постигли жертвоприношеніе, переняли его и стали примѣнять на пользу себѣ и людямъ“ [2]). „Такъ дѣлали боги; такъ дѣлаютъ и люди“; и „если боги такъ поступали, то и я долженъ поступать такъ же“ [3])—въ свою пользу! Эгоистическому расчету боговъ относительно жертвъ долженъ былъ соотвѣтствовать такой же себялюбивый расчетъ людей при ихъ приношеніи.

И дѣйствительно, себялюбивымъ актомъ они были уже изначала и, чѣмъ дальше, тѣмъ болѣе, принижались въ нравственномъ смыслѣ. Жертвоприношеніе считалось „вѣрною ладьею переправы на небо, сѣнью, отверзающею его“ [4]), и притомъ — съ силою магическою, вліяющею на самихъ

---

[1]) Çatap. Brâhm. 2, 3, 4, 4. Aitareya-Brâhmana (edit. Aufrecht. Bonn 1879; англ. переводъ Гауга присоединенъ къ Бомбайскому изданію 1863 года) 13, 6, 4. Çatap. Brâh. 1, 6, 2, 1 и 10, 4, 3, 9.

[2]) Çatap. Br. 2, 4, 33 и 1, 6, 2, 1—4. Aitar. Br. 29, 3, 11; 7, 3, 6 и 6, 1, 1. Kausîtaki-Brâhmana (edit. Lindner. Jena, 1887) 28, 1.

[3]) Taittirîya-Brâhmana (edit. Rajendralala-Mitra, Calcutta 1855—1890. Bibl. Indica) 1, 5, 9, 4. Çatap. Br. 8, 5, 1, 7; 7, 2, 1, 4; 7, 3, 2, 6.

[4]) Aitar. Br., 3, 2, 29. Çatap. Br. 4, 2, 5, 10.

боговъ [1]) и заставляющею ихъ исполнять желаніе приносящаго жертву: „велика сила почитанія жертвеннаго!“ восклицаетъ ведическій пѣвецъ; „я склоню ее къ себѣ; оно держитъ небо и землю; да будетъ оно воздано богамъ! да властвуетъ оно надъ ними“ [2]) „и смертнымъ да сообщаетъ возможность власти!“ [3]). И эта сила—вѣчная, неисчерпаемая, всегда повторяющаяся въ правильно и точно выполненномъ ритуальномъ актѣ [4]). Поставленное такъ, жертвоприношеніе, какъ и связанная съ нимъ молитва, не включаютъ въ себя нравственнаго начала какъ чего-то существеннаго. Пусть боги почти всѣ благожелательны людямъ; пусть у молящагося есть извѣстная доля довѣрія къ ихъ расположенію; но все-же главное „довѣріе“ (шрадда) есть вѣра не въ нихъ самихъ, а въ силу и дѣйственность жертвоприношенія, вѣра, неразрывная съ условіемъ точности его выполненія (сатьи): „довѣріе (вѣра) и точность—вотъ наилучшая чета; если жертвуютъ съ вѣрою, жертва никогда не бываетъ тщетною“ [5]). И такъ разростается это довѣріе къ механической, внѣшней сторонѣ культа, что оно какъ бы устраняетъ боговъ и, олицетворяясь, само становится на ихъ мѣсто, превращаясь въ „Божество-Довѣріе“ (шрадда-дэва) [6]).

Жертва и молитва такимъ образомъ носятъ характеръ не благоговѣйнаго дѣянія, не выраженія любви къ Богу и потребности единенія съ Нимъ; это даже не благодарность: „настоящія благодарственныя жертвы“, правильно замѣчаетъ Ольденбергъ, „совершенно чужды или почти чужды ведическому культу, такъ же, какъ и самое слово „благодарность“ чуждо ведическому языку [7]). Тотъ и другой знаютъ

---

[1]) Тексты о дѣйствіи жертвоприношеній независимо отъ воли боговъ сопоставлены у Bergaigne. La religion védique. I, 121 ss.

[2]) Rig-Veda. VI, 51, 8.

[3]) Тамъ-же, IV, 15, 5.

[4]) „Ежедневно бываетъ услышано жертвоприношеніе; ежедневно свершается оно; ежедневно сопричисляетъ оно жертвующаго къ жизни міра небеснаго: ежедневно подъемлется онъ (имъ) на небо“. Çatap. Br. 9, 4, 4, 15.

[5]) Aitar. Br. 32, 9, 4 и Kaus. Br. 7, 4.

[6]) Такъ по S. Lévi. Doctrine du sacrifice, 114, вопреки толкованію Рота въ С.П.Б-мъ Словарѣ въ смыслѣ „довѣрчиваго къ богамъ, вѣрующаго“.

[7]) Religion des Veda, 305.

только просьбы къ богамъ, просьбы притомъ, почти всегда касающіяся однихъ личныхъ интересовъ жертвователя, и лишь косвенно, да и то лишь изрѣдка, вопросовъ общественнаго благополучія. Интересы же преобладаютъ матеріальные: молятся о дарованіи потомства, въ особенности—сына, этого главнаго блага по индусскимъ родовымъ и религіознымъ понятіямъ [1]), о здоровьи и долголѣтіи, представленіе о коемъ въ первобытную пору сливалось съ еще недовыясненнымъ понятіемъ о безсмертіи [2]); молятъ о силѣ и власти надъ чужими и своими, о благосостояніи дома [3]), ради укрѣпленія коего въ глубокую старину приносились, кажется, даже человѣческія жертвы [4]), объ изобиліи коровъ,

[1]) Тексты указаны ниже.

[2]) „Для человѣка безсмертіе есть прожить цѣлую жизнь, и прожить ее счастливо", говоритъ Tandya-Mahâ-Brâhmana, 24, 19, 2 (edit. Calcutta, 1869—1874. Biblioth. Indica). „Тотъ, кто прожилъ сто лѣтъ или болѣе, тотъ достигъ безсмертія", поясняетъ Шатапата-брахмана, 10, 2, 6, 8, ибо „сто лѣтъ это—безсмертіе, безконечность, безграничность!" — тамъ-же. 10, 1, 5, 4.

[3]) Обряды и молитвы при построеніи и освященіи дома—въ Âsvalâyana-Grhya - Sûtra, II, 7, 1 sqq.—9,9. Pâraskara Gr. S. III, 4, 1 sqq Khâdira Gr. S. I, 2, 1 sqq. Gobhila Gr. S. IV, 7, 1 sqq. Hiranyakesin Gr. S. I, 8. 2, 1 sqq; Âpastamba Gr. S. VII, 17, 1 sqq. См. также обряды возжиганія семейнаго очага въ тѣхъ же сутрахъ. Для болѣе древняго періода—Atharva-veda: 3, 12 и 9, 3. Ср. Winternitz. Einige Bemerkungen über das Bauopfer bei den indern въ Mittheilungen der Anthropolog. Gesell. Wien. 1887. XVII, 34 ff.

[4]) Winternitz въ приведенной въ предыдущемъ примѣчаніи статьѣ, а о международномъ характерѣ этого обычая—Taylor. Anfänge der Kultur. 1. 104 ff. О до сихъ поръ еще темномъ вопросѣ о человѣческихъ жертвахъ у индусовъ см. Wilson. On human Sacrifices in the ancient Religion of India въ Selected Works, II, 247 sqq. Rajendralala Mitra. On human Sacrifices in ancient India въ Journ. of the Asiat. Soc. Beng. XLV, I, (1876). 76 sqq. Weber. Ueb. Menschenopfer bei den Indern der vedischen Zeit въ Zeitschrift d. Deut. Morgenländ. Gesell. XVIII; 262 ff. и въ Indische Studien. I, 54 ff; X, 348. XIII, 218 f. 251 f. Barth. Religions de l'Inde. 38. Oldenberg. Religion des Veda, 363 ff. Hillebrandt. Vedische Opfer und Zauber, 153 f. S. Lévi. Doctrine du sacrifice, 133 ss. Ведическимъ ритуаломъ человѣческая жертва не только допущена, но даже поставлена на первомъ мѣстѣ: человѣкъ есть первое изъ пяти жертвенныхъ животныхъ: Vâjasaneyasamhita. 13, 47—51, Taittirîyasamhita, 4, 2, 10, 1—4. Kâthaka. 16, 17. Çatapat. Brâhm. 6, 2, 1, 18: „человѣка жертвуютъ первымъ, ибо онъ

„дѣтей солнца“, и золота, „первенца Божественнаго Огня“ [1]). Рядомъ съ этими безчисленными просьбами о вещественныхъ благахъ нравственные и религіозные мотивы при священнодѣйствіяхъ едва-едва намѣчаются. За ничтожными по своей рѣдкости исключеніями, всѣ жертвы и молитвы имѣли основнымъ побужденіемъ не самоограниченіе и еще менѣе самоотрѣшеніе, а корысть; все построено было на принципѣ „do ut des“, и мы могли бы назвать эти богослужебныя отношенія договорными, если бы магически-заклинательный элементъ, имъ приписываемый, не подрывалъ свободнаго согласія боговъ на просьбы людей и не дѣлалъ ихъ исполненія принудительнымъ для первыхъ.

Если, несмотря на все это, аскетизмъ съ очень раннихъ поръ сталъ проявляться въ индусской жизни и разросся въ ней до размѣровъ, безпримѣрныхъ въ другихъ цивилизаціяхъ, то причину этого надо искать въ мотивѣ независимомъ отъ религіознаго, въ желаніи избавиться отъ тяготы повторныхъ жизней, согласно съ убѣжденіемъ въ неизбѣжности перевоплощеній для всѣхъ, не порвавшихъ съ жаждою личнаго бытія. Это побужденіе, сразу обезцѣнивавшее всѣ земныя, вещественныя блага, стояло въ прямой противоположности къ матеріалистически-эгоистической концепціи всей системы жертвоприношеній и молитвъ. Но мотивъ этотъ, именно въ силу своего слишкомъ рѣзкаго противорѣчія съ естественными влеченіями большинства къ осяза-

---

первое изъ животныхъ... а всѣ они приносятся въ послѣдовательномъ порядкѣ своего достоинства“. Объ упадкѣ этого обычая тотъ же источникъ повѣствуетъ (1, 2, 3, 6 Ср. Maitr. Br. 3, 10, 2 и Aitt. Brahm. 6, 8, 1) „боги вначалѣ заклали, въ качествѣ жертвы, человѣка; но сила обряда покинула закланнаго и перешла въ коня,... а отъ него въ корову, въ овцу и въ козла“, гдѣ и „осталась на наиболѣе долгій срокъ, вслѣдствіе, чего козелъ и есть наиболѣе обычная жертва“, „въ которой всѣ остальныя какъ бы совмѣщены“ (Ait. Br. 6, 8 и Çatap. Br. 6, 2, 2, 15). Говорится о замѣнѣ животныхъ ихъ металлическими или глиняными подобіями, но такой зачётъ не одобряется: „не слѣдуетъ этого дѣлать; надо, насколько возможно, жертвовать пять животныхъ“ Satap. Br. 6, 2, 1, 39; Однако тутъ же сообщается, что „прежде ихъ всегда жертвовали всѣхъ, теперь же жертвуютъ только двухъ козловъ“ или рисъ и ячмень, вмѣстившіе въ себя, будто бы, кровь жертвеннаго козла (тамъ же, 1, 2, 3, 7. Mait. Br. 3, 10, 2. Ait. Br., 6, 8).

[1]) Vasishtha. XXVIII, 16.

тельнымъ благамъ настоящаго, никогда не былъ бы въ силахъ одинъ, исключительно своими доводами, сдѣлать аскетизмъ настолько распространеннымъ и цѣнимымъ, какимъ онъ сталъ въ Индіи. Мы должны, слѣдовательно, искать рядомъ съ этимъ философскимъ мотивомъ еще другія побужденія, иного, болѣе общедоступнаго свойства. И дѣйствительно такое побужденіе было въ индусской жизни, и притомъ крайне заманчивое для первобытнаго пониманія и настроенія, такъ какъ оно сочетало аскетизмъ и съ культомъ, и съ практическими расчетами мірской жизни.

Жертвоприношеніе, какъ мы видѣли, есть „ладья переправы", „мостъ, преводящій отъ земли на небо". Это—священнодѣйствіе, имѣющее цѣлью превратить человѣка въ бога. Предшествующія ему церемоніи „дикши" — не что иное, какъ символически-мистическое обоженіе жертвователя: „свершающій дикшу, во-истину, направляется къ богамъ, становится однимъ изъ божествъ"; „обрядъ переноситъ жертвующаго изъ міра человѣческаго; уходитъ изъ этого міра свершающій дикшу" [1]). „Онъ становится зародышемъ" [2]) новаго, невещественнаго и безсмертнаго тѣла. Это—новое рожденіе и новая тварь, второе рожденіе, ибо изъ утробы материнской „человѣкъ родится лишь отчасти; только жертвою появляется онъ въ дѣйствительномъ смыслѣ на свѣтъ" [3]) (третьимъ рожденіемъ считается сгораніе тѣла на погребальномъ кострѣ [4]). Если такимъ образомъ священнодѣйствіе есть обоженіе человѣка, то оно, вмѣстѣ съ тѣмъ, есть и обезчеловѣченіе [5]), ибо „все человѣческое мѣшаетъ успѣху жертвоприношенія", какъ многократно подчеркиваетъ Шатапата-Брахмана [6]), и противоположность эта столь

[1]) Çatap. Br. 3, 1, 1, 8; 3, 1, 4, 1; 3, 2, 2, 30. Maitr. Br. 3, 6, 1; Taitt Br. 6, 1, 1.

[2]) Maitr. Br. 3, 6, 7. Çatap. Br. 3, 2, 1, 6 и 31. Въ этой Брахманѣ можно найти цѣлый рядъ символическихъ предметовъ и дѣйствій, олицетворяющихъ превращеніе жертвователя въ зародышъ, его положеніе въ утробѣ матери и т. д.

[3]) Maitr. Br. 3, 6, 7.

[4]) Çatap. Br. 11, 2, 1, 1.

[5]) Оттого всѣ жертвоприношенія, предшествуемыя дикшею, заканчивались обрядами, возвращавшими жертвующаго обратно къ нормальному состоянію человѣчности.

[6]) Çatap. Br. 1, 2, 2, 9; 1, 7, 2, 9; 3, 2, 2, 15; 3, 3, 4, 31.

велика, что „нѣтъ“ у боговъ есть „да“ у людей“ [1]). Если же мы не хотимъ дѣлать ничего противодѣйствующаго успѣху жертвоприношеній, приходится или отказываться отъ человѣческаго для достиженія ритуальныхъ цѣлей, или, по меньшей мѣрѣ, временно ограничать человѣческое, либо дѣлать все или многое въ обратномъ ему смыслѣ. Ритуалъ древняго культа такъ и поступаетъ, придавая всѣмъ богослужебнымъ пріемамъ форму какъ разъ обратную съ правилами и обычаями человѣческаго быта [2]). Вотъ какимъ оригинальнымъ, характерно-индусскимъ путемъ вводится аскетическое начало въ культъ; но, очевидно, опять—не по религіозному порыву, а по корыстному побужденію: добиться успѣха жертвоприношеній и молитвъ. Это былъ пріемъ грубо практическій, но доступный пониманію большинства; онъ получилъ прочный и широкій успѣхъ. Оправданіемъ ему служилъ примѣръ боговъ, будто бы доказавшихъ благопріятствующее въ этомъ смыслѣ значеніе усилія, подвига (шрамы). „Подвигомъ боги завоевали то, что предстояло имъ завоевать“ [3]); подвигомъ же, слѣдовательно, шрамою, должны добиваться своихъ цѣлей и земные герои-аскеты, поэтому самому и называемые шраманами. Благодѣтели человѣчества, риши, перенявшіе у боговъ служебный ритуалъ, овладѣли имъ также путемъ шрамы, и это сдѣлало ихъ друзьями боговъ, въ нѣкоторомъ родѣ равносильными имъ.

Въ понятіи этихъ аскетическихъ трудовъ и усилій съ самаго начала включено было представленіе о нѣкоторомъ возвеличеніи надъ состояніемъ обычной человѣчности, о превозмоганіи и превосхожденіи только-человѣческаго. Процессъ, коимъ это достигается, и есть экстазъ, „тапасъ“ („разгорячение, рдѣніе, воспламененіе“). „Изъ воспламенившагося тапаса родились Порядокъ и Истина“, читаемъ мы уже въ Ригведѣ; такъ же создались ясновидящая греза (сновидѣнія) и „вдохновеніемъ рожденная, до боговъ, до солнца достигающая рѣчь“ [4]), „сообщающая силу величайшихъ дѣя-

[1]) Ait. Br. 3, 5, 19.

[2]) Многочисленые куріозные примѣры изъ Брахманъ сопоставлены у S. Lévi, Doctrine du sacrifice, 86—87.

[3]) Çatap. Br. 1, 6, 2, 3; 1, 7, 2, 24; Ait. Br. 7, 3, 6.

[4]) Rigveda. X, 190, 1; VIII, 59, 6.

ній боговъ и святыхъ". Въ подвижническомъ экстазѣ — тайна творчества. Самъ первобогъ Праджапати въ немъ обрѣлъ силу для творенія міровъ и существъ, ихъ населяющихъ: онъ достигъ такой степени экстаза, что изъ всѣхъ поръ его брызнули свѣточи, вспыхнувшіе звѣздами въ безпредѣльности пространства [1]).

Осязательно „тапасъ" проявляется въ отдѣльныхъ видахъ подвижничества: въ постѣ, бдѣніи, неподвижности позы, въ безмолвіи, въ задерживаніи дыханія, въ этомъ „высочайшемъ изъ подвиговъ, въ подвигѣ проникающемъ до корней волосъ и оконечности ногтей" [2]). Несмотря на обычно спокойный, педантически-точный способъ выполненія твердо заученнаго ритуала, каковое предписано древнѣйшимъ культомъ [3]), Ригведа въ одномъ изъ своихъ гимновъ сохранила намъ списанную съ натуры картину экстаза „вѣщихъ людей" въ грязныхъ, темныхъ одеждахъ, съ развѣвающимися длинными волосами, упоенныхъ ядовитымъ зельемъ зловѣщаго бога Рудры и поющихъ о своихъ грезахъ: „въ хмельномъ восторгѣ взошли мы на колесницу вѣтра и мчимся, богами влекомые, на коняхъ друга бурь; и только одно тѣло наше видимо вамъ, о смертные. Душа же наша носится по путямъ апсаръ и гандхарвъ и дикихъ звѣрей, и въ обоихъ моряхъ, въ восточномъ и западномъ, витаетъ заразъ она" [4]).

Такъ своеобразно открываются пути для проникновенія аскетизма въ духовную жизнь индусовъ, но, повторяемъ еще разъ, не по нравственнымъ побужденіямъ и не по религіознымъ, а по соображеніямъ утилитарнаго свойства, ради успѣшности священнодѣйствій, а черезъ это—и ради полученія особыхъ свойствъ, чрезвычайныхъ силъ и способностей, уже не человѣческихъ, а божественныхъ. Въ браманическомъ ритуалѣ аскетическія предписанія составляютъ,

---

[1]) Çatap. B. 10, 4, 4, 2.

[2]) Baudhâyana Dh. S. IV, 1, 23—24.

[3]) Напомнимъ, что очень многія молитвы и формулы предписывалось не громко читать, а „бормотать", произносить вполголоса: „въ Ригведѣ и Самаведѣ произношеніе должно быть громкимъ голосомъ; въ Яджурведѣ—бормотаніемъ (upâmsu);... въ гимнахъ Самидхени произношеніе должно быть среднее между громкимъ и тихимъ голосомъ)". Âpastamba. Yagna-Paribhâshâ Sûtra VIII; IX. XI. S. B. E. Vol. XXX, 318, 319.

[4]) Rigveda. X, 136.

можно сказать, непрерывный аккомпанементъ священнодѣйствій, какъ жреческихъ, такъ и домашнихъ, совершаемыхъ домовладыкою или другими членами семьи въ важнѣйшіе моменты бытовой жизни.

На первомъ планѣ поставленъ постъ. „Постъ—это лѣстница къ богамъ“, читаемъ въ законахъ Баудхаяны [1]). „Не ѣсть—цѣлый подвигъ (тапасъ)“, увѣряетъ Шатапата-Брахмана [2]), и во всякомъ случаѣ это—необходимое предшествіе жертвоприношенія, ибо „если непорядочно самому наѣсться прежде, нежели накормить другихъ людей [3]), то тѣмъ болѣе странно ѣсть самому, когда еще боги ничего не вкушали“ [4]). Помимо этого краткаго служебнаго воздержанія отъ пищи, существовалъ цѣлый рядъ особыхъ постовъ въ связи съ выдающимися по важности жертвоприношеніями, въ сроки новолуній и полнолуній [5]): здѣсь наканунѣ священнаго тор-

---

[1]) Baudhâyana. III, 9, 18.

[2]) Çatap. Br. 9, 5, 1, 6.

[3]) Объ этомъ обычаѣ обильныя указанія въ сборникахъ законовъ: такъ Baudhâyana, II, 7, 2 и 5—6: „тотъ кто ѣстъ, чтобы утолить только собственный голодъ, пожнетъ только слѣдствія вины. Напрасно ѣстъ безумецъ!.. пусть онъ сначала накормитъ гостей своихъ; затѣмъ—беременныхъ женщинъ; потомъ—дѣтей и престарѣлыхъ; далѣе—нуждающихся и, въ особенности, немощныхъ. Тотъ же, кто ѣстъ самъ первымъ, не напитавши этихъ по правиламъ, тотъ не знаетъ, что онъ оказывается самъ съѣденнымъ: не онъ ѣстъ, а онъ снѣдается! Пусть онъ въ молчаніи вкушаетъ оставшееся послѣ раздачи долей манамъ, богамъ, слугамъ, родителямъ и учителю. Таково правило священнаго закона“. Васишта (XI, 9—10) прибавляетъ къ вышеперечисленному еще приказаніе бросать за двери дома что нибудь съѣстное „для собакъ, для чандалъ, для отверженныхъ, для шудръ и для воронъ“. Кормить нищихъ, подвижниковъ, добродѣтельныхъ мірянъ и учениковъ—почетная привилегія и, вмѣстѣ, обязанность домовладыки (Vasishtha. VIII, 16; X, 17—18), щедро награждаемая во всѣхъ мірахъ, начиная съ земного: „подаватель пищи будетъ обладать прекраснымъ зрѣніемъ и хорошею памятью“ (тамъ же, XXIX, 9).

[4]) Çatap. Br. 1, 1, 1, 8.

[5]) Объ этихъ службахъ, считавшихся особенно важными, см. Грихьсутры: Çânkhâyana. I, 3; Âsvalâyana. I, 10. Pâraskara, I, 12. Khâdira. II, 1 и 2, 1 sq. Gobhila I, 5. Hiranyakesin. I, 23. 7. Âpastamba, 7, 17. Спеціальная работа—Hillebrandt. Das altindischa Neu und Voll-mondsopfer. Jena, 1880; короче—въ его же Ritual-Litteratur. Vedische Opfer u. Zauber. Strassburg, 1897, 111 ff. Эти древнія торжества, въ измѣненномъ видѣ и

жества предписывалось воздержаніе отъ мясной пищи, и даже плоды и овощи дозволялись только дикорастущіе. Но бывали посты и болѣе продолжительные, носившіе характеръ покаянно-искупительный за содѣянные проступки [1]). Таковъ былъ семидневный постъ, налагавшійся за вкушеніе запрещенной пищи [2]), списки коей составлены были съ большою точностью, причемъ многое считалось запрещеннымъ всегда, а другое лишь временно, при опредѣленныхъ обстоятельствахъ [3]). Особенною строгостью отличался постъ, называвшійся криччрою: онъ длился 12 дней, но могъ быть растянутъ и на цѣлый годъ; во время него три дня полагалось ничего не ѣсть вечеромъ, три дня — ничего утромъ, три дня питаться лишь непрошенно поданнымъ и три—ничего не вкушать [4]). Были посты очистительные отъ соприкосновенія съ нечистотою: такъ, послѣ совершенія похоронъ, за прикосновеніе къ мертвецу,—постъ трехдневный [5]). Были посты, такъ сказать, наставительные къ ученію: при заучиваніи формулъ для домашнихъ возліяній и сожженій отецъ и мать семейства въ теченіе 12 дней должны воздерживаться отъ сожитія, спать на голой землѣ и не ѣсть ничего соленаго и возбуждающаго [6]); спеціальныя предписанія о постѣ существовали для учащихся и для заканчивающихъ курсъ священнаго знанія, „спатакъ“, напримѣръ (при разныхъ случаяхъ): воспрещеніе мяса и питья изъ глинянаго

съ новымъ значеніемъ, перешли въ несложный культъ буддистовъ подъ названіемъ упосатъ.—„Лунный постъ“ (чандраяна) въ старину предписывалъ ежедневное увеличеніе порціи ѣды въ „свѣтлую“ половину мѣсяца и соотвѣтственное уменьшеніе въ „темную половину“.—Vasishtha, XXVII, 17, 21.

[1]) По Баудхаянѣ, III, 10, 13 и 15 „покаянныя“ правила состояли, въ воздержаніи отъ вреда живымъ существамъ, въ троекратномъ въ день купаньи, послушаніи наставнику, половомъ воздержаніи, спаньѣ на голой землѣ, облеченіи въ одну только одежду и въ постѣ. Сроки покаянія, смотря по тяжести вины, простирались отъ одного дня до года.

[2]) Âpastamba. I, 9, 27, 3—4.

[3]) Gautama, XVII, очень подробно. Âpastamba. I, 5, 16, 1—I, 6, 18, 33, еще болѣе подробно! Baudhâyana I, 5, 12, 1—15. Vasishtha, XIV, 1—48; вездѣ обстоятельныя указанія: гдѣ, когда и какъ ѣсть и пить.

[4]) Âpastamba, I, 9, 27, 6—8.

[5]) Vasishtha, IV, 14.

[6]) Âpastamba, II, 2, 3, 13.

сосуда; питаніе невареною пищею или поданною изъ милости; постъ трехдневный въ лѣсу или въ мѣстѣ, посвященномъ богамъ [1]). Даже ничтожные случаи въ частной жизни почитались поводомъ къ посту: привьется ли рой къ дому,—постъ; случится ли какое предзнаменованіе—опять постъ! [2]).

Вообще же на постъ смотрятъ какъ на средство „достигнуть скораго исполненія желаемаго“ [3]): „кто хочетъ стать правителемъ людей, пусть постится восемь ночей“! [4]) „приступающій къ священнодѣйствіямъ ради осуществленія особыхъ, опредѣленныхъ желаній, пусть воздерживается отъ шести блюдъ или хотя бы отъ трехъ“; еще лучше—„пусть выдерживаетъ обѣтъ 14-дневнаго поста, а если не можетъ обойтись безъ всякой пищи, пусть разъ въ день пьетъ рисовую воду“ [5])! Для добивающагося большой семьи, обилія скота и вообще богатства—опять соотвѣтствующій рецептъ пищевого режима [6]).

Постъ есть не только средство улучшенія земного, вещественнаго благополучія, но и магическій пріемъ для пріобрѣтенія сверхъестественныхъ силъ и способностей. Такъ уже въ очень древнемъ сборникѣ правилъ Баудхаяны [7]) читаемъ: „если человѣкъ цѣлый годъ будетъ пробавляться

---

[1]) Çânkhâyana Gr. S. II, 12, 6; IV, 8, 20. Pâraskara Gr. S. II, 8, 1—2 Baudhâyana Gr. S. I, 3, 5, 9.

[2]) Çânkh. Gr. S. V, 10 и 11.

[3]) Baudhâyana (Dh. S.) IV, 5, 1.

[4]) Gobhila Gr. S. IV, 9, 1.

[5]) Khâdira Gr. S. I V, 1, 5—6.

[6]) Тамъ же, IV, 3, 1.

[7]) О его преимущественной передъ другими сборниками законовъ древности см. обстоятельныя разслѣдованія Г. Бюлера во введеніяхъ къ его переводу Апастамбы, Гаутамы и Баудхаяны S. B. E. Vol. II and XIV. Время школы Апастамбы онъ опредѣляетъ VI или VII вѣкомъ до Р. Хр. Introduction to Âpastamba, p. XIX; доказательства же пріоритета надъ Апастамбою Баудхаяны, и притомъ „скорѣе на вѣка, чѣмъ на десятилѣтія“,—pp. XXIII sqq. Древнѣйшимъ же сборникомъ законовъ надо, по мнѣнію Бюлера, считать приписываемый Гаутамѣ: Introd. to Gautama, p. LIII and LXI. Взглядъ этотъ подтверждаютъ Штенцлеръ (Zeitsch. d. deut. Morgenländ. Gesell. XLVII, 621) и Jolly. Recht und Sitte въ Grundriss d. indo-ar. Phil. u. Altertumsk. II, 8, 2—6, гдѣ также данъ обзоръ сравнительной древности дхарма-шастръ.

пищею, испрашиваемою въ качествѣ милостыни, онъ пріобрѣтаетъ силу сверхъестественнаго видѣнія: если шесть мѣсяцевъ онъ будетъ питаться ячменною кашею, четыре— ячменною мукою, замѣшенною на водѣ, два — плодами и одинъ—водою, да въ теченіе двѣнадцати дней будетъ выполнять подвигъ криччры, онъ получитъ способность мгновеннаго исчезновенія и сообщитъ освященіе семи потомкамъ, семи предкамъ и себѣ самому, пятнадцатому, а также и всякому собранію браминовъ, въ которое ему случится войти“ [1]); въ свою очередь, браминъ, который за цѣлый мѣсяцъ удовольствуется трижды восемью глотками пищи, получитъ возможность проникать въ лунный міръ [2]). Разрабатываются детально правила исключительныхъ постовъ (криччры и чандраяны), обезпечивающихъ великія земныя и сверхземныя преимущества; устанавливаются степени постничества съ соотвѣтствующимъ строгости повышеніемъ наградъ: „если ѣдятъ въ одинъ день дома только утромъ, на слѣдующій—только вечеромъ, на третій питаются только подаяніемъ, а на четвертый — воздухомъ“, и повторяютъ этотъ кругъ трижды, это—„дѣтская криччра“; если, постоянно усугубляя суровость поста, переходятъ „на три дня на одну воду, а затѣмъ столько же времени существуютъ однимъ воздухомъ“, это будетъ уже „чрезвычайно дѣйственный подвигъ криччрати-криччры“; далѣе идетъ питаніе „одинъ день коровьею мочею, одинъ—коровьимъ пометомъ, одинъ — обыкновеннымъ молокомъ, одинъ — прокисшимъ, одинъ—масломъ, одинъ—наваромъ кушевой травы и одинъ—воздухомъ“; а продляя этотъ распорядокъ на 12 дней, „осуществляютъ парака-криччру; уничтожающую всѣ грѣхи, сообщающую величайшее освященіе“ [3]).

Къ посту пріурочивалось и съ нимъ почти всегда совпадало половое воздержаніе, вслѣдствіе чего нѣтъ надобности приводить здѣсь примѣры его примѣненія. Но важно отмѣтить и на этомъ видѣ аскетизма его безрелигіозной, магически-утилитарный, расчетливый и эгоистическій характеръ, а вмѣстѣ съ тѣмъ отмѣтить и разницу во взглядѣ на

---

[1]) Baudh. (Dh. S.) III, 9, 16—17.
[2]) Тамъ же, IV, 5, 20.
[3]) Тамъ же, IV, 5, 6—15 и 25.

этотъ видъ самоограниченія съ одной стороны въ аскетизмѣ популярномъ, а съ другой—въ томъ, болѣе вдумчивомъ и чистомъ подвижничествѣ, которое вытекало изъ философскихъ и нравственныхъ основъ пессимистическаго жизневоззрѣнія. Этотъ послѣдній родъ аскетизма, не цѣня вообще физическаго бытія, долженъ былъ принципіально относиться пренебрежительно къ половому влеченію. Наоборотъ, народно-индусское воззрѣніе, особенно въ раннюю, ведическую пору, съ ея еще жизнерадостнымъ міросозерцаніемъ, относилось къ половому акту вполнѣ снисходительно, какъ къ естественной потребности, общей человѣку со всѣми животными, родство съ коими въ старину несомнѣнно признавалось, хотя и съ отдачею первенства человѣку на правахъ „перваго среди равныхъ“ [1]). Но дѣло не ограничивалось только снисхожденіемъ: народное сознаніе относилось къ половому акту съ положительнымъ почтеніемъ по соображеніямъ какъ общественно-бытовымъ, такъ и религіознымъ, культовымъ. Сурово карая прелюбодѣяніе [2]), брачныя половыя излишества и внѣ-

---

[1]) „Въ индусской древности есть клочёкъ дарвинизма“, замѣчаетъ Zimmer, Altind. Leben, 72; „мысль, что человѣкъ—также животное, хотя и высшее, primus inter pares, встрѣчается въ памятникахъ часто выраженнымъ“. Мы видѣли это уравненіе въ пятерномъ спискѣ жертвенныхъ животныхъ; „двуногимъ животнымъ (dvipâd pasûnâm)“ называется человѣкъ въ богослужебныхъ текстахъ. Но если онъ—животное (pàšu), онъ, вмѣстѣ съ тѣмъ, и духъ (puruša); во всякомъ случаѣ онъ „первое изъ животныхъ и повелитель остальныхъ“. Çatap. Brâhm. 6, 2, 1, 18; 7, 5, 2, 6; 4, 5, 5, 7.

[2]) См. соотвѣтствующіе отдѣлы сборниковъ законовъ. Изъ многихъ „жестокихъ“ предписаній, сюда относящихся, укажемъ, на удачу, два—три образца: за прелюбодѣяніе съ женою учителя виновному „отрѣзаются половые органы, зажавши которые въ рукахъ, онъ долженъ идти на Югъ, пока не упадетъ мертвымъ“, или же „онъ долженъ обнять и лобызать раскаленную металлическую статую женщины“ Âpastamba. I, 9, 25, 1—2, или быть сожженнымъ внутри такой статуи, I, 10, 28, 15; очищеніе отъ этого грѣха въ земномъ мірѣ невозможно, 18. По Гаутамѣ, XXI, 1 и 9, за связь съ родственницами и съ принадлежащими къ низшей кастѣ виновные становятся „отверженными“, внѣ кастъ состоящими. По Баудхаянѣ, II, 2, 4, 1 „каждый, кромѣ брамина, подлежитъ тѣлесному наказанію за прелюбодѣяніе“. За несправедливое оставленіе жены мужъ, покрытый ослиною кожею, шерстью наружу, долженъ ходить по домамъ въ теченіе 6 мѣсяцевъ, приговаривая, „подайте человѣку, бросившему жену свою!“ Жена, оставившая мужа, подвергается на полгода

брачное распутство [1]), индусскіе нравы заботливо окружали брачный союзъ религіознымъ освященіемъ, законодательною охраною [2]) и почетомъ общественнаго мнѣнія. Въ родовомъ быту живѣе, чѣмъ въ позднѣйшихъ формахъ культуры, ощущается, что семья—естественная основа и лучшій оплотъ общежитія. Можно помириться со всякою потерею; можно вернуть многое утраченное; но „если семья потеряна,—все потеряно", говоритъ сборникъ законовъ Васишты [3]). Въ этомъ смыслѣ, несмотря на всѣ кастовыя предубѣжденія, званіе отца семейства, домовладыки-хозяина считается устроителями общежитія „наиболѣе почетнымъ", не по рангу кастъ, а по разрядамъ бытовымъ, по образу жизни [4]). Домохозяинъ производитъ потомство; имъ, слѣдовательно, поддерживается существованіе всѣхъ остальныхъ родовъ жизни [5]) Почтененъ учитель мудрости, но „отецъ въ сто разъ почтеннѣе учителя, а мать въ тысячу разъ почтеннѣе отца" [6]). Источникъ же ихъ власти и почета въ томъ, что они—родители людей: они производятъ „сыновъ, долженствующихъ продолжать родъ предковъ [7]). Отсюда—величіе и священное значеніе супружескаго союза и полового акта, имѣющаго цѣлью дѣторожденіе. Послѣднее вмѣнено въ религіозную обязанность уже Ведами.

двѣнадцати-ночному покаянію по обряду криччры. Apastamba. I, 10, 28, 19—20.

[1]) „Всякое неестественное сожитіе—преступленіе противъ природы и противно священнымъ законамъ" Vasishtha. XII, 22—23. За производство выкидыша женщина попадаетъ въ разрядъ „отверженныхъ". Gautama. XXI, 9.

[2]) Восемь формъ брака, признававшихся индусскимъ обычнымъ правомъ, включая покупку жены, насиліе и обольщеніе въ невмѣняемомъ состояніи, расцѣнивались законодательствомъ сообразно со степенью ихъ достоинства и благопристойности: Gautama, IV, 6 sqq. Baudhâyana. I, 11, 20, 1 sqq. Vasishtha, I, 28 sqq. (здѣсь—только 6 формъ). „Достоинство поколѣнія зависитъ отъ качества брачнаго ритуала". Baudhâyana. 1, 11, 21, 1.

[3]) Vasishtha, I, 38.

[4]) Тамъ же, VIII, 14.

[5]) Подробнѣе—ниже.

[6]) Vasishtha, XIII, 48.

[7]) Тамъ-же, XV, 1—4

Упанишады пріемлютъ и укрѣпляютъ этотъ взглядъ. „Что нужно?“ спрашиваетъ Тайттиріяка-Упанишадъ и отвѣчаетъ: „обязанности человѣка—бракъ, изученіе Ведъ и выполненіе ихъ; дѣти, изученіе Ведъ и выполненіе ихъ; дѣти дѣтей, изученіе Ведъ и выполненіе ихъ“ [1]). Дѣторожденіе приравнивается къ жертвенному священнодѣйствію: какъ жертва есть новое рожденіе [2]), такъ и рожденіе есть—жертвоприношеніе: „жертвенный алтарь есть міръ: его огонь—само солнце, дымъ—лучи солнечные, свѣтъ—день, уголь—луна, а искры—звѣзды;... и земля есть алтарь, и человѣкъ—жертвенникъ, коего пламень—рѣчь, коего дымъ—дыханіе, свѣтъ—языкъ, угли—очи, а искры—уши; на этомъ алтарѣ возносятъ дэвы пищу; отъ этого возліянія произростаетъ сѣмя; и женщина есть жертвенникъ: на немъ дэвы приносятъ въ жертву посѣвъ потомства; изъ этого возліянія родится сѣмя“ [3]). Приносящій эту жертву уплачиваетъ свой долгъ отцамъ, „ибо дѣторожденіе есть расплата съ долгомъ“ и вмѣстѣ—обезпеченіе продленія человѣческаго рода: „міръ людей пріобрѣтается только сыномъ и никакимъ другимъ дѣяніемъ“; для умирающаго отца „сынъ есть и священное знаніе, и жертвоприношеніе, и міръ... Уходя изъ этого міра, отецъ входитъ въ сына со своею рѣчью, разумомъ и дыханіемъ; ото всего дурного, совершоннаго отцомъ, сынъ освобождаетъ его; оттого и называется онъ сыномъ—искупителемъ“ [4]).

Эти убѣжденія во всей полнотѣ переходятъ въ правовое сознаніе, поскольку оно выразилось въ шастрахъ законовъ. „Отецъ получаетъ безсмертіе, если узритъ ликъ живого сына, ибо Веда говоритъ: „безконечны міры имѣющихъ сыновъ, но нѣтъ въ нихъ мѣста человѣку, лишённому мужского потомства“. Есть и проклятіе въ Ведѣ: „да будутъ наши враги лишены потомства!“ Есть и благословеніе въ Ведѣ: „да получу я, Агни, безсмертіе чрезъ потомство!“ Сыномъ покоряется міръ; внукомъ пріобрѣтается безсмертіе, а правну-

---

[1]) Taittir. Upan. I, 9; однако тутъ же сопоставлены и отклоненія во взглядахъ на „необходимѣйшее“.

[2]) Chândogya-Up. III, 17, 5.

[3]) Тамъ же, V, 4, 1—V, 8, 2; тоже въ Brhadar. Up. VI, 2, 9—13.

[4]) Brhad. Up. I, 5, 16—17.

комъ—міръ солнца“ [1]). Произвести на свѣтъ сына—существенная обязанность, сопоставляемая съ подвижничествомъ, изученіемъ Ведъ, жертвоприношеніемъ и щедростію [2]). Три долга тяготѣютъ на браминѣ: долгъ наученія ради мудрыхъ, долгъ жертвоприношенія ради боговъ, долгъ рожденія сына ради предковъ (мановъ); рожденіемъ добродѣтельнаго сына спасаются родившій его, семь предковъ и семь потомковъ [3]). Отсюда опредѣленный и строгій приказъ: „расплатитесь со своимъ прирождённымъ долгомъ: бережно озаботьтесь произведеніемъ потомства въ вашей кастѣ! Совѣты и правила къ осуществленію этого преподаются вамъ согласно священно-откровеннымъ текстамъ и съ указаніемъ врачебныхъ средствъ“ [4]). „Домовладыка долженъ быть искусенъ въ рожденіи дѣтей“ [5]). „Внимательно слѣдите за производствомъ потомства, какъ бы чужой не посѣялъ на вашей нивѣ; въ будущемъ мірѣ сынъ принадлежитъ производителю, и небрежностью супруга обращается въ ничто обладаніе потомствомъ“ [6]). Отсюда—обязанность женить и выдавать замужъ въ надлежащіе сроки, пропускъ коихъ ложится грѣхомъ на отца, а замедленіе возможности законнаго дѣторожденія для зрѣлой дѣвицы вмѣняется ея родителямъ въ вину, въ качествѣ „грѣха умерщвленія зародыша“ [7]).

Сообразно съ этимъ, сборники законовъ и правилъ домашняго быта заботливо обставляютъ брачные обряды и обычаи и самый актъ супружескаго сожитія длиннымъ рядомъ предписаній, имѣющихъ глубокое гигіеническое и общественное значеніе, и серіозный, своеобразно-благоговѣйный оттѣнокъ. Возвеличивается и освящается, насколько возможно,

---

[1]) Vasishtha, XVII, 1—5; тоже Baudhâyana. II, 9, 16, 6.

[2]) Baudh. II, 6, 11, 34.

[3]) Тамъ же, II, 9, 16, 7—10.

[4]) Тамъ же, II, 9. 16. 3 и 11—13.

[5]) Vasishtha, VIII, 11.

[6]) Idem, XVII, 15, 9. Baudh. II, 2, 3. 35.

[7]) Vasishtha. XVII, 70—71; отсюда обычай выдавать дочь замужъ „пока она еще бѣгаетъ обнаженная“ (до появленія признаковъ зрѣлости): тамъ же, и Gautama, XVIII, 21—22; при замедленіи со стороны родителей, дѣвица, достигшая зрѣлости, получаетъ право самовольно „соединиться съ человѣкомъ безукоризненной репутаціи“—тамъ же, 20.

достоинство жениха и невѣсты [1]), родителей [2]), акта супружескаго сожитія [3]) и слѣдствій его [4]).

---

[1]) „Если повстрѣчаются царь и снатака (окончившій курсъ священнаго ученія), царь обязанъ уступить дорогу снатакѣ; но и царь, и снатака, и кто бы то ни было, должны посторониться передъ невѣстою, провожаемою къ дому ея будущаго супруга". Vasishtha, XIII, 59—60.

[2]) Сообразно съ почтительнымъ отношеніемъ къ материнству („всѣ созданія существуютъ благодаря заботамъ о нихъ матерей", говоритъ Васишта, VIII, 16), у индусовъ отсутствовалъ взглядъ на женщину, какъ на существо нечистое по ея природѣ. „Женщины", говорятъ дхармашастры, „обладаютъ непревосходимыми средствами очищенія; онѣ никогда не могутъ стать вполнѣ нечистыми, ибо ихъ періодическая, временная нечистота устраняетъ ихъ грѣхи". Baudhâyana, II, 2, 4, 4. Повторивши эти слова, Васишта (XXVIII, 4) прибавляетъ: „женщины принадлежали сначала тремъ богамъ: Сомѣ (мѣсяцу), Гандхарвѣ и Огню, а затѣмъ уже перешли въ пользованіе людямъ; сообразно съ закономъ, онѣ никогда не могутъ быть уничижены. Сома сообщилъ имъ опрятность, Гандхарва—мелодическій голосъ, а Огонь—чистоту всѣхъ частей тѣла; а потому женщины свободны отъ загрязненій" (ibid., 5—6).

[3]) Глубокое, благоговѣйное значеніе брачнаго союза ради пріобрѣтенія потомства, мужского въ особенности, необходимаго въ бытовомъ отношеніи для продленія рода, а въ религіозномъ для непрерывающагося въ роду молитвословія и принесенія жертвъ, выражено въ ведическихъ, брачныхъ обрядахъ. Приглашая невѣсту вступить на каменную плиту, женихъ говорилъ: „прочный камень крѣпко закладываю я на грудь божественной земли для тебя, ради потомства; вступи на него, награды достойною и прелестью сіяющею; долголѣтіе да ниспошлетъ тебѣ Савитаръ! Какъ Агни схватилъ землю за правую руку, такъ и я схватываю твою руку; не уклоняйся же; будь при мнѣ въ потомствѣ и богатствѣ". Atharvaveda. 14, 1, 47, 48. „Кто разлучитъ любящихъ другъ друга супруговъ!" Rigveda. 10, 95, 12. „Крѣпко свяжи ее (новобрачную), Индра, да будетъ она богата сынами и счастьемъ!" Rigveda. 10, 85, 24, 25. „Я—небо, ты—земля: соединимся же нынѣ и породимъ потомство!" Atharvaveda. 14, 2, 71. Намекъ на божественное происхожденіе брака можно видѣть въ стихѣ той же Веды (14, 2, 32): „въ началѣ боги впервые прилегли къ супругамъ своимъ и коснулись тѣлъ тѣлами". Цѣль и идеалъ семейной жизни—„единое сердце, единая мысль, отсутствіе раздора: одинъ да любитъ другого, какъ корова тельца новорожденнаго; послушенъ да будетъ сынъ отцу; единомысленъ съ матерью; рѣчи жены мужу да будутъ рѣчами ласковыми, сладкими, какъ мёдъ; да не будетъ ненависти у брата къ брату, у сестры къ сестрѣ; всѣ будьте единомысленны и согласны; всѣ, примѣняясь другъ къ другу, счастливо бесѣдуйте другъ съ другомъ! Въ подобіе боговъ, не расходящихся и не враждующихъ, приносимъ мы вамъ (новобрачнымъ) эту молитву въ домъ вашъ, согласія и мира ради съ людьми". Atharvaveda. 3, 30, 1—4. Эти трогательныя формулы въ значительной степени сохранились и въ брачномъ ритуалѣ

Грихья-сутръ, гдѣ встрѣчаемъ изумительно вдумчивые обряды благословенія брачнаго союза, акта супружескаго сожитія, беременной женщины и зародыша: Sânkhâyana-Grihya-sûtra, I, 17—22. Pâraskara-Gr. S. I, 4, 12; 5, 11; 6, 3. I, 8—14. Khâdira Gr. S. I, 4, 9—16; 2, 17 sqq. Grhya Sûtra Gobhila, II, 5, 7 sqq.; 6, 1—11; 7, 1—12. Приводимъ нѣкоторые образцы: „беру руку твою (говоритъ женихъ невѣстѣ) ради счастья... Вотъ—я! вотъ—ты! вотъ—ты, и вотъ—я! Я—небо; ты—земля!. будь же предана мнѣ! Благо! вступимъ въ бракъ! соединимъ сѣмя наше, породимъ потомство! пріобрѣтемъ многихъ сыновъ, и да достигнутъ они старости! любящими, ясными мыслью, согласными духомъ, да узримъ мы сто осеней, да живемъ мы сто осеней, да слышимъ мы о ста осеняхъ!“ Pâraskara-Gr. S. I. 7, 3. („Коснувшись сердца невѣсты“:) „въ мою волю беру я твое сердце; твой духъ да слѣдуетъ моему духу; возвеселись слову моему всѣмъ сердцемъ твоимъ! да соединитъ тебя Праджапати со мною!“ I, 8, 19, 8. Послѣ обрядовъ, знаменующихъ вступленіе въ домъ, „послѣ заката солнца, пусть сядутъ новобрачные наединѣ, въ молчаніи, и ждутъ, пока явится полярная звѣзда. Тогда пусть укажетъ онъ ей звѣзду и скажетъ: „будь постоянна и преуспѣвай со мною“; она же отвѣчаетъ: „вижу полярную звѣзду; потомство да получу я!“ Три ночи пусть воздерживаются они отъ супружескаго сожитія и спятъ на землѣ, и ѣдятъ вмѣстѣ вареный рисъ съ творогомъ, и да возжигаютъ брачный огонь по вечерамъ и утрамъ съ молитвою... и (въ 4-й день, очистившись отъ злыхъ навѣтовъ заклинаніями, и приступая, въ предписанный срокъ, къ супружескому сожитію), „пусть коснется онъ ея и прошепчетъ: „въ дыханіе твое влагаю я сѣмя; какъ земля чревата богомъ Агни, какъ небо чревато Индрою, какъ Вайю обитаетъ въ лонѣ подземныхъ областей, такъ и я полагаю зародышъ въ лоно твое; да внидетъ мужской зародышъ въ лоно твое; да родится здѣсь человѣкъ, сынъ да родится здѣсь черезъ 10 мѣсяцевъ! Дай жизнь младенцу мужского пола, и да родится за нимъ другой, да станешь ты матерью ихъ“, и т. д. Çânkhâyana Gr. S. I, 17—19. Столь же характерныя по своей серіозной откровенности молитвенныя обращенія новобрачныхъ къ разнымъ божествамъ „о дарованіи потомства“—въ Hiranyakasin Gr. Sûtra. I, 7, 24 и 25. О брачныхъ обрядахъ см.: Haas und Weber. Die Heiratsgebräuche der alten Inder въ Indische Studien. V; Winternitz. Das altindische Hochzeitsrituell. Wien. 1892. Его же On a Comparative Study of Indo-European Customs with special reference to the Marriage Customs въ Transactions of the International Folk-Lore Congress of 1891. London, 1892, pp. 267 sqq. Schroeder. Die Hochzeitsgebräuche. Berlin, 1888. Zachariae. Zum altindisch. Hochzeitsrituell въ Wiener Ztsft. f. d. Kunde d. Morgenlandes XVII, 135 ff; 211 ff.

[4]) Первое благословеніе зародыша—Çânkhâyana Gr. S. I, 19, 4—6; обрядъ „охраны зародыша“, совершавшійся по четвертому мѣсяцу беременности, тамъ же, I, 21. 1—3. Ср. Pârask. Gr. S. I, 14, 1 sqq. Gobhila Gr. S VI, 1 sqq. Apastamba Gr. S. V, 14, 9.

Къ бытовымъ и родовымъ соображеніямъ въ пользу дѣторожденія присоединялись не менѣе для индуса важныя, ритуальныя: домовладыка былъ и домашній жрецъ [1]); семья безсыновная рисковала, слѣдовательно, остаться безъ жертвоприношеній, безъ общенія съ богами и безъ всѣхъ тѣхъ житейскихъ выгодъ, ради которыхъ возносились молитвы и свершались жертвы. Сверхъ того, некому было бы поминать и „кормить отцовъ“ предковъ, праведниковъ и нищихъ, что также входило въ обязанности отца семейства [2]). Словомъ, отсутствіе сына однимъ ударомъ разрушало весь общественный, нравственный и религіозный строй семьи и даже цѣлаго рода. Вотъ почему эту великую бѣду старались предупредить не только „совѣтами, взятыми изъ священныхъ текстовъ“, но и гигіеническими и врачебными, какъ это видно изъ подробнѣйше излагаемыхъ въ Камасутрѣ средствъ для противодѣйствія безплодію и для поощренія дѣторожденія. Тою же заботою объясняется и то особо важное значеніе, которое получилъ въ индусскомъ правовомъ строѣ институтъ усыновленія, старательно разработанный въ сборникахъ священныхъ законовъ.

При совокупности изложенныхъ условій внесеніе аскетическаго настроенія въ область половыхъ отношеній должно было въ народномъ быту встрѣчать сильнѣйшія принципіальныя и практическія затрудненія. Если, тѣмъ не менѣе, это аскетическое настроеніе проникло въ эту сторону общественныхъ нравовъ и отвоевало въ нихъ себѣ прочное и признанное положеніе, то произошло это, очевидно, не въ силу пренебрежительнаго взгляда на извѣстныя функціи человѣческаго организма и не въ смыслѣ, слѣдовательно, пожертвованія чѣмъ-то ничтожнымъ, но съ другой стороны и не въ смыслѣ жертвы чего-то цѣннаго для угожденія богамъ, ибо, какъ мы видѣли, не отказъ отъ супружеской и родительской жизни предписывался „священными текстами“, а, наоборотъ, предписывалось выполненія ея въ качествѣ благоговѣйнаго долга передъ людьми и богами. Такимъ образомъ для при-

---

[1]) „Одинъ домовладыка выполняетъ жертвоприношенія; онъ одинъ выполняетъ подвиги“. Vasishtha, VIII, 14.

[2]) Обязанности отца семейства перечислены у Баудхаяны, II, 5, 10, 1 sqq. II, 5, 11, 1 sqq.

знанія и оправданія полового воздержанія оставался опять только утилитарный расчетъ двоякаго рода: во 1) санитарныя, гигіеническія соображенія—обезпеченіе полученія потомства соблюденіемъ умѣренности, а во 2) упомянутый выше пріемъ—то возвышеніе надъ обычными человѣческими влеченіями и настроеніями, которое во всемъ, связанномъ съ какими-либо священнодѣйствіями, возносило, будто бы, совершавшихъ ихъ въ область сверхчеловѣческихъ силъ и способностей, сообщало имъ могущество божественное и тѣмъ обезпечивало достиженіе желаемаго.

Сочетаніемъ обоихъ этихъ мотивовъ, санитарно-гигіеническаго и магически-сакраментальнаго, и объясняются многочисленныя, строго соблюдавшіяся правила цѣломудрія и воздержанія, предписанныя небрачнымъ людямъ, напримѣръ, ученикамъ Ведъ и подготовляющимся къ духовному званію (снатакамъ) [1]) и новобрачнымъ, которымъ указано было „пребывать цѣломудренными и спать на землѣ безъ соприкосновенія“ три первыхъ ночи, или шесть, либо двѣнадцать ночей, а если они желали родить будущаго мудреца-праведника, риши, то, „по мнѣнію нѣкоторыхъ учителей“, даже и цѣлый годъ [2]). Воздержаніе вмѣнялось въ обязанность супругамъ въ разные, выдающіеся моменты семейной жизни, а также передъ совершеніемъ священнодѣйствій и, наконецъ,—„ради полученія желаемаго“. Учащіе Ведамъ должны были отказываться отъ супружескихъ сношеній осенью и во время дождливой поры года [3]): а какое строгое цѣломудріе требовалось отъ настоящихъ подвижниковъ, мы увидимъ ниже.

По тѣмъ же побужденіямъ и соображеніямъ, по которымъ народное сознаніе одобряло и выполняло постъ и половое воздержаніе, принимало оно и другіе виды самоограниченія,

---

[1]) Asvalâyna Gr. S. I, 22, 19. „Цѣломудріе обязательно для ученика такъ же, какъ для ребенка“. Gautama. II, 7 и 1. Ср. Pârask. Gr. S. II, 8, 3 и Baudhâyaua, I. 2, 3, 23 (избѣгать даже разговора съ женщинами).

[2]) Âsval. Gr. S. I, 8, 10—11. Pârask. Gr. S. I, 8, 21. Çânkh. I, 17, 5 sqq. Gobhila. II, 3, 15. Hiranyak. I, 6, 23, 10. Âpastamba Gr. S. III, 8, 8, 8—9.

[3]) Âpastamba (Dh. S.) I, 11, 32, 1.

какъ-то безмолвіе [1]), безсонное бдѣніе [2]) или ограниченіе удобствъ при снѣ [3]), уединеніе въ лѣсу [4]), перенесеніе зноя, холода и сырости [5]), лишеніе купанья, омовенія и соблюденія чистоты [6]) и разныя физическія напряженія, какъ-то:

---

[1]) „Обѣтомъ молчанія получается счастіе". Vasishtha, XXIX, 5. Преподающимъ Упанишады предписывалось „хранить молчаніе" (Baudh. II, 10, 18, 15) даже „строго хранить молчаніе, говоря лишь сквозь зубы, не открывая рта, и то лишь самое необходимое". Gobhila. III, 2, 74. Ср. Weber. Ind. Studien. V, 440, 446.

[2]) Предписано для снатакъ: Gautama, IX, 27, и въ ночь передъ жертвоприношеніями: Âpastamba (Dh. S.) V, 8, 1 sq.

[3]) Примѣры предписаній спать на землѣ были уже приведены; см. еще Gaut. XIX, 15.

[4]) Напр., Gobhila, III, 2, 28; ученику по окончаніи курса—Çânkh. Gr. S. III, 1, 12. Объ аскетахъ-отшельникахъ—ниже.

[5]) Подвергаться солнечному зною (Baudh. IV, 5, 24); одѣваться въ мокрое платье (тамъ же и Gaut. XIX, 15); оставаться подъ дождемъ (Gobh. III, 2, 20); стоять постоянно въ водѣ (Vasish. XXIX, 6).

[6]) Хотя въ ряду очистительныхъ средствъ омовеніе и купанье играли выдающуюся роль въ индусскомъ ритуалѣ, однако для желавшихъ особыми подвигами возвыситься надъ нормальными условіями жизни предписывалось, въ качествѣ контраста, воздержаніе отъ этихъ способовъ поддержки внѣшней чистоты, впредь до момента возвращенія къ обычному состоянію, каковой и ознаменовывался особо торжественнымъ купаньемъ, признакомъ обратнаго вступленія въ чистую, только-человѣческую среду. Вотъ почему купанье воспрещалось во время аскетическихъ подвиговъ, предписанныхъ передъ празднованіемъ въ честь временъ года: Kâtyâyana, V, 2, 21 (Kâtyâyana-Srautasûtra издана Веберомъ въ 3-мъ томѣ его „Бѣлой Яджурведы", другое изданіе, съ комментаріемъ Каркачарьи—Benares, 1903 sqq.). По тѣмъ же соображеніямъ готовившіеся къ браминскому званію за годъ до посвященія (Gobhila. III, 1, 20—22) переставали купаться, чесать волосы, омывать ноги, чистить зубы (этотъ родъ чистоты особо старательно выполнялся индусами и перешелъ также къ джайнамъ и буддистамъ: въ инвентарѣ „ничего неимѣющихъ" полагалась зубочистка!). Получавшаяся отъ такого „подвига" грязь считалась типичнымъ признакомъ аскета; такъ, въ одномъ текстѣ, протестующемъ противъ внѣшняго подвижничества, грязь поставлена на первомъ мѣстѣ: „какая цѣна въ грязи, въ кожѣ (замѣняющей одежду), въ бородѣ, въ аскетизмѣ?.." (Âitâteya-Brâhmana. VII, 13). Сходнымъ образомъ бритье и стриженіе волосъ, нормальное въ обычномъ быту и получившее особое священное значеніе въ смыслѣ пострига, воспрещалось въ важные моменты жизни, въ сроки и періоды, когда упразднялось и омовеніе: такъ—царямъ въ теченіе цѣлаго года послѣ коронованія, когда имъ предписывалось только отирать съ себя пыль и грязь и

неподвижныя или затруднительныя позы [1]), задержка дыханія [2]) и т. п.

Въ общемъ, несмотря на рѣшительное преобладаніе утилитарныхъ, довольно низменныхъ побужденій къ подвижничеству, оно неудержимо, чѣмъ дальше, тѣмъ болѣе, получало сочувствіе и узаконеніе со стороны религіознаго авторитета и общественнаго мнѣнія. „По индусской теоріи", замѣчаетъ Моньеръ Уильямсъ, „выполненіе аскетическихъ подвиговъ стало какъ бы внесеніемъ вкладовъ въ небесный банкъ; непрерывно наросталъ тамъ огромный кредитъ, позволявшій вкладчику получать цѣнность своихъ сбереженій безъ опасеній отказа въ уплатѣ. Сила, этимъ способомъ пріобрѣтаемая слабымъ по природѣ смертнымъ, была столь велика, что люди и боги одинаково оказывались во власти „почти всемогущихъ аскетовъ" [3]). Дѣйствительно, „риши" считались „ближайшими къ богамъ", „любезными имъ"; боги „вручаютъ имъ священную науку"; признаютъ ихъ „отцами человѣческихъ отцовъ". Да и въ своей средѣ боги не брезгаютъ имѣть ихъ помощниками: въ искусствѣ изобрѣтенія ритуальныхъ формулъ и метровъ священныхъ гимновъ, риши чуть ли не превосходятъ самихъ боговъ, которые иногда просятъ научить ихъ этимъ открытіямъ [4]). Въ позднѣйшей же литературѣ, въ Пуранахъ и въ обоихъ эпосахъ, встрѣчаемъ легенды, идущія, несомнѣнно, изъ глубокой древности, о томъ, что и сами боги, отъ низшихъ, демоническихъ, до высшихъ, прибѣгаютъ къ подвижничеству для полученія чрезвычайныхъ силъ и свершенія величайшихъ дѣлъ. Такъ, въ Шива-пуранѣ изложена, а въ Калидасовой Кумарасамбхавѣ литературно отчасти пересказана исторія демона Тараки, который многовѣковыми аскетическими подвигами до-

---

слегка укорачивать волосы: Çatap. Br. V, 5, 3, 1—2 и Kâtyâyana. XV, 8, 28. Сходныя правила для учениковъ браминовъ—Gobh. III, 4, 24 и Çânkhâyana. III, 1, 2.

[1]) Напр., днемъ стоять неподвижно (Gobh. II, 10, 45 и III, 2, 31, 18), а ночью сидѣть со скрещенными ногами (Baudh. II, 10, 18, 15 и 17 и 19. Gobh. III, 2, 31, 19. Существовалъ особый видъ „покаяннаго стоянія"—Çânkhâyana. VI, 5, 12. О трудныхъ позахъ у аскетовъ—см. ниже.

[2]) Подробно—ниже, по поводу Іоги.

[3]) Monnier Williams. Indian Epic Poetry p. 4.

[4]) Примѣры изъ Тандья-Мага-Брахманы у Levi, 145 ss

стигъ такого могущества, что боги, опасаясь злоупотребленій имъ, молили верховное Божество помѣшать дальнѣйшему процессу возвеличенія злонамѣреннаго подвижника: это оказалось однако невозможнымъ: демоническій аскетъ достигъ плода трудовъ своихъ, тиранилъ низшихъ божковъ и навелъ ужасъ на весь міръ, пока не былъ усмиренъ Шивою, который, въ свою очередь, подвижничалъ до того момента, когда богъ любви пронзилъ его сердце стрѣлою страсти. Впрочемъ, и самъ Верховный Брахманъ въ образѣ аскета свершалъ тысячелѣтніе подвиги на горѣ Гандмаданѣ; и даже „отецъ всѣхъ живыхъ существъ Праджапати, истощившійся въ силахъ“ своимъ творческимъ актомъ и рисковавшій потому стать подвластнымъ смерти, избавился отъ этой опасности тысячелѣтнимъ „очищеніемъ злого, то есть, тѣла“. А если такъ, назидательно дѣлаетъ практическій выводъ Шатапата-Брàхмана, то и люди, обладающіе необходимымъ знаніемъ, „пусть во всякомъ случаѣ предаются подвигамъ, ибо во-истину, если знающій выполняетъ подвиги, начиная съ воздержанія, то каждая частица его становится участницею въ мірѣ небесномъ [1]).

Если въ Ригведѣ аскетизмъ расцѣпивается еще невысоко сравнительно съ позднѣйшею порою; если въ ритуалистическомъ циклѣ Брахманъ онъ еще подчиненъ обряду и выдвигается впередъ преимущественно ради успѣшности послѣдняго, то въ Упанишадахъ, тамъ, гдѣ они уже начинаютъ отрѣшаться отъ вѣры въ механически-магическую силу ритуала, аскетизмъ выступаетъ на первый планъ, уже торжествуя какъ надъ обрядомъ, такъ и надъ добродѣтелью. „Считая жертвоприношеніе и добрыя дѣла за лучшее“, говоритъ Мундака-Упанишадъ [2]), „глупцы обнаруживаютъ незнаніе высшаго блага и, использовавши на вершинахъ небесъ прібрѣтенную добродѣяніемъ награду, снова возвращаются въ здѣшній низшій міръ; тогда какъ тѣ, что выполняютъ аскетическія требованія и подвиги вѣры въ лѣсу, спокойные, мудрые, живущіе милостынею,—эти, освободившись отъ страстей, отходятъ чрезъ сферу солнца въ обитель Духа безсмертнаго, негибнущаго по существу своему.“

[1]) Çatap. Brâhm. X, 4, 4, 4.

[2]) Mundaka-Up. I, 2, 13, 10—11.

„Есть два пути“, поучаетъ Прашня-Упанишадъ, „южный и сѣверный: вѣрующіе въ жертвоприношенія и въ благочестивые дары и въ дѣла свершенныя, пріобрѣтаютъ себѣ міръ лунный и возвращаются снова (на землю);... тѣ же, что взыскали Атмана (Абсолютное Существо) подвигами, воздержаніемъ, вѣрою и знаніемъ,—тѣ пріобрѣтаютъ сѣвернымъ путемъ Адитью, солнце; это—обитель духовъ, безсмертная, безопасная, высшая; оттуда нѣтъ возврата, ибо тамъ—конецъ“ [1]) Вотъ почему величайшій изъ легендарныхъ мудрецовъ цикла Упанишадъ, Яджнявалкья, у котораго „учатся сами боги“, удаляется въ пустынное житіе, преподавая одной изъ своихъ двухъ женъ, мудрой, „уже общившейся съ Верховнымъ Брахманомъ“, что „ни жена, ни мужъ, ни сынъ, ни богатство, ни скотъ, ни преимущества браминскаго или воинскаго званія, ни всѣ міры, ни всѣ боги, ни Веды, ни всѣ созданія, ни что бы то ни было не дороги сами по себѣ и не заслуживаютъ сами по себѣ любви, ибо всѣ созданія милы и все дорого и должно быть любимо лишь ради любви къ Верховному Атману, негибнущему, неразрушимому, непостижимому, описуемому только отрицаніемъ и путь къ коему и есть путь безсмертія“ [2]).

Однако и въ Упанишадахъ аскетизмъ еще не признается за самодовлѣющую цѣнность и силу. Вотъ одинъ изъ текстовъ, доказывающихъ это: „кто, не обладая знаніемъ Негибнущаго, дѣлаетъ возліянія въ здѣшнемъ мірѣ и свершаетъ подвиги, хотя бы и въ продолженіе 1000 лѣтъ,... тотъ, отбывши изъ этого міра, останется несчастнымъ“ [3]). Эти слова свидѣтельствуютъ о томъ, что у высказывавшихъ ихъ аскетизмъ превращается уже въ стремленіе къ освобожденію отъ личнаго, измѣнчиваго бытія; это уже аскетизмъ философскаго, пессимистическаго типа, а не популярный, утилитарно-матеріалистическій. Въ такомъ же очищенномъ видѣ и смыслѣ прославляютъ „величіе подвижничества“ нѣкоторыя законодательныя шастры: „только вѣчное ведетъ къ славѣ и къ прекращенію рожденій“, что̀ достигается сліяніемъ подвижника съ Безконечнымъ (Брахманомъ)“, говоритъ Баудхаяна [4]),

[1]) Prasna—Up. I. 15, 9—10.

[2]) Brhad. Up. IV, 5, 1—15.

[3]) Тамъ же, III, 8, 10.

[4]) Baudh. II, 10, 17, 8—9 и 17.

а „божественный“ Васишта настаиваетъ на необходимости сочетанія аскетическаго подвига съ знаніемъ: „какъ кони безполезны безъ телѣги, а телѣга безполезна безъ коней, такъ и подвижничество безполезно лишенному священнаго знанія, а священное знаніе безполезно тому, кто не выполняетъ подвиговъ“ [1]). Высшимъ же подвигомъ съ этой точки зрѣнія является соединеніе ритуальнаго усердія и знанія съ подвижничествомъ не только тѣлеснымъ, внѣшнимъ, но и внутреннимъ, мистически созерцательнымъ, по образцу и методу Іоги. Вотъ описаніе этого идеала по Васиштѣ: „постоянно занятые задерживаніемъ дыханія, повтореніемъ очистительныхъ текстовъ, раздачею даровъ, совершеніемъ всесожженій и возліяній и шептаніемъ священныхъ текстовъ, —эти освободятся, несомнѣнно, отъ вины преступленій, даже и такихъ, которыя связаны съ утратою касты; сидя съ пучкомъ кушевой травы въ рукѣ, пусть они многократно задерживаютъ дыханіе и паки и паки повторяютъ очистительные тексты Вьяхрити, слогъ „Омъ“ и ежедневно читаемую часть Ведъ... До корней волосъ и до оконечностей ногтей пусть выполняютъ они высшій подвигъ... Но никакими даже и строжайшими подвигами, ни ежедневнымъ чтеніемъ Ведъ, ни совершеніемъ жертвъ не достигнетъ дважды рожденный состоянія, достигаемаго выполненіемъ Іоги. Іогою обрѣтается истинное знаніе; Іога—совокупность священнаго закона; выполненіе Іоги есть высшій и вѣчный подвигъ, а потому будьте всегда поглощены выполненіемъ Іоги!“ [2]).

Несмотря на сопоставленіе различныхъ усилій и дѣйствій въ этой максимальной аскетической программѣ, расцѣнка отдѣльныхъ родовъ ихъ далеко неравномѣрна. Этическое начало, если не совсѣмъ отсутствуетъ, то во всякомъ случаѣ едва-едва намѣчено (въ приведенномъ текстѣ, напримѣръ, упомянута только щедрость даровъ); далѣе, усердіе ритуальное оставлено въ силѣ, но, какъ мы видѣли, оно уже отступаетъ на второй планъ сравнительно съ знаніемъ: не столько уже заботятся о жертвахъ, сколько о молитвахъ и повтореніи священныхъ текстовъ. И все это вполнѣ соотвѣтствуетъ возрастающему признанію значенія аскетизма, ибо

---

[1]) Vasishtha, XXVI, 17.

[2]) Тамъ же, XXV, 3—8.

тогда какъ жертвенный культъ требуетъ особыхъ, привилегированныхъ, компетентныхъ исполнителей (браминовъ и домовладыкъ) и доступенъ лишь немногимъ въ своей активной части,—наоборотъ, путь къ подвигамъ аскетическимъ открытъ для всѣхъ, безъ различія званія, отъ браминовъ и царей до членовъ низшихъ кастъ [1]).

Мертвящій формализмъ браманическаго ритуала смягчается и одухотворяется въ религіозной жизни аскета. Такъ, приведенный текстъ Васишты настаиваетъ не на обиліи и частомъ повтореніи жертвъ, а на количествѣ молитвъ, „семерной Вьяхриты, трехногой Гаятри“ и, въ особенности, таинственнаго, магическаго слога „Омъ“; троекратное повтореніе ихъ, да текста называемаго „Ширасъ“, становится какъ бы нормальною единицею молитвеннаго правила, равнымъ одному задержанію дыханія; повтореніе же этой нормы можетъ, по желанію, разростаться неограниченно до колоссальныхъ размѣровъ, напримѣръ, до 12000 разъ [2]). „Для домашней практики“ рекомендуется повторять нѣкоторые гимны сто разъ утромъ, сто—въ полдень, сто разъ или неопредѣленное, свыше ста, количество вечеромъ [3]). Баудхаяна совѣтуетъ 1000 разъ повторять молитвы Савитри; тамъ же дано расписаніе прогрессирующаго повторенія текстовъ изъ Санхиты до 1000 разъ въ день, съ обозначеніемъ и соотвѣтствующихъ степеней наградъ, получаемыхъ за такое усердіе [4]).

Но подобно тому, какъ первоначальное ритуальное жертвенное многодѣланіе постепенно уступало мѣсто молитвенному многоглаголанію, такъ и это, въ свою очередь, по мѣрѣ преобразованія индусскаго аскетизма изъ грубо-утилитарнаго въ философствующій, отступало передъ упрощенною, но углубленною молитвою и благоговѣйнымъ созерцаніемъ. Иногда въ правилахъ (не говоря уже объ индивидуальной практикѣ) встрѣчаемъ такія смѣлыя мысли, какъ слѣдующія: „аскетъ

---

[1]) Подвижники изъ низшихъ слоевъ общества встрѣчались однако, повидимому, рѣдко; см. Fick. Die socialen Gliederungen im nordöstlichen Indien zu Buddha's Zeit. Kiel, 1897, 51, но все таки встрѣчались: напр. Jâtakam. IV, 392 (Fausböll)—даже изъ чандалъ.

[2]) Vasishtha. XXV, 13 и 12.

[3]) Baudhâyana, III, 5, 3.

[4]) Тамъ же, II, 10, 17, 41 и III, 9, 10—15.

можетъ отложить выполненіе всѣхъ религіозныхъ обрядовъ; но пусть онъ никогда не оставляетъ произнесенія Ведъ: пренебрегая Ведою, онъ низводитъ себя до уровня шудры" (которымъ чтеніе Ведъ воспрещалось). Но къ чему сводится на этой степени подвижничества чтеніе Ведъ? — „Произносить единственный слогъ „Омъ" есть лучшій способъ возглашенія Ведъ, такъ же, какъ задержка дыханія есть высшая форма подвижничества", ибо „Веды начинаются и оканчиваются слогомъ „Омъ"; онъ—совокупность всей рѣчи и наилучшій очистительный текстъ, а потому да повторяется онъ постоянно!" [1]). Если раньше учили, что домашнее чтеніе Ведъ равносильно жертвѣ Брахману и обезпечиваетъ читающему небесное блаженство и большее благо, чѣмъ цѣлый міръ со всѣми его богатствами, а именно: негибнущее благо и побѣду надъ смертью [2]), то позднѣе поясняли, что это „домашнее чтеніе" можетъ ограничиваться однѣми Вьяхритами, да „единственнымъ слогомъ Омъ", который есть пламень и теплота, согрѣвающія Веду; онъ—корень Ведъ и ихъ сущность; погружаясь въ созерцаніе слога „Омъ", аскетъ становится способнымъ къ единенію съ Брахманомъ, ибо „Омъ" и есть Брахманъ" [3]).

Здѣсь для аскетическаго настроенія, какъ видимъ, раскрывается уже новый міръ, міръ мистическихъ вдохновеній и видѣній. Не только всѣ свѣтскія занятія и дѣла, всѣ благія намѣренія и пожеланія слѣдуетъ начинать и сопровождать таинственною формулою „Омъ"; она же окрыляетъ и животворитъ всякую молитву: она же является и „дверью" неба [4]), и символически-мистическимъ синтезомъ всего космоса: „Омъ (собственно A. U. M.) (поучаетъ Прашна-Упанишадъ) есть Высшій, а также и Второй Брахманъ; созерцающій его первую часть (A) и озаренный ею, быстро достигаетъ постиженія земного, міра человѣческаго; созерцая же первую часть вмѣстѣ со второю (A+U) достигаемъ міра духовъ, мановъ, міра луннаго, переносимся на небо, въ міръ Сомы, насладившись коимъ, возвращаемся обратно; а созерцая сочетаніе

---

[1]) Vasishtha, X, 4—5; XXV, 10—11.

[2]) Çatap. Brâhm. XI, 5, 6, 3 и Taitt. Aran. Up. II, 17.

[3]) Baudhâyana, II, 6, 11, 7 и 6; II, 10, 17, 40; II, 10, 18, 25—26.

[4]) Âpastamba, I, 4, 13, 6; I, 6, 7, 9.

всѣхъ трехъ частей, избавляемся отъ всякаго зла, возносимся въ міръ Брамы, и оттуда, полные жизни, научаемся созерцать всепроникающее Высшее Существо".

Успѣхъ такого упрощенія священнодѣйствій и молитвъ объясняется съ одной стороны признаніемъ всеобъемлющей содержательности мистической формулы „Омъ", а съ другой —ея соотвѣтствіемъ одному изъ главныхъ требованій аскетической дисциплины,—сосредоточенію всего вниманія на единственномъ и, конечно, —главнѣйшемъ. Іога, несравненно болѣе древняя, чѣмъ Сутры Патанджали, систематически ее излагающія [1]), Іога и есть по преимуществу наставленіе, какъ и какими способами долженъ подвижникъ достигать духовнаго сосредоточенія для отвлеченія себя отъ чувственнаго міра и для соединенія съ Высшимъ Существомъ. Назначеніе Іоги явствуетъ уже изъ самаго ея названія. „Іога" это съ одной стороны—„напряженіе" силъ для опредѣленной цѣли, и въ этомъ смыслѣ она—прямая продолжательница и завершительница архаическаго индусскаго „тапаса", того „разгоряченія, воспламененія, рдѣнія, („радѣнія") [2]), того экстаза, присутствіе коего мы прослѣдили уже въ Ве-

---

[1]) Въ Махабхаратѣ (XII, Adh. 351, 73—v. 13711, Іога называется, вмѣстѣ съ Санкьей, „вѣчною", приравниваясь по древности чуть не къ Ведамъ. Древнѣйшее изъ сохранившихся упоминаній о Іогѣ—въ Taittiriyaka-Upanishad, II, 4, гдѣ она понимается какъ сосредоточеніе или поглощеніе въ себѣ бытія. Затѣмъ—свидѣтельство Шветашватара-Упанишада, II, 9 sqq., и Майтраяна-Уп. VI, 18 sqq,, гдѣ она излагается уже въ терминахъ, почти вполнѣ совпадающихъ съ принятыми въ позднѣйшей системѣ, хотя иногда еще съ нѣкоторыми отступленіями въ содержаніи (такъ въ текстѣ Майтраяны указано лишь 6 „ангъ", способовъ осуществленія Іоги, а не 8). Наконецъ, Ката-Упанишадъ (II, 6, 18) предполагаетъ извѣстнымъ „полное правило Іоги". Изъ дхармашастръ Апастамба (I, 8, 23, 3 и 5) упоминаетъ объ „искорененіи грѣховъ настоящей жизни способами спасенія такъ называемой Іоги". Ср. Garbe. Sâmkhya und Yoga. Strassburg, 1896—Grundriss d. indo-arisch. Phil. u. Altertumsk. III, B. 4 Hft. и его же Die Sâmkhya-Philosophie. Leipzig, 1894. Sénart. Buddhisme et Yoga въ Révue de l'histoire des religions. XLII, 345 ss. и статью Jacobi въ Nachrichten d. Göttingenschen Gesell. d. Wiss. 1896, 50.;

[2]) „Это есть жаръ высшаго, безсмертнаго, безтѣлеснаго Брахмана, сообщающій теплоту и тѣлу: иначе онъ невидимъ въ эеирѣ (сердца) когда же, путемъ сосредоточенія (ощущенія), выведемъ его (изъ сердца) наружу, тогда свѣтъ его кажется видимымъ и тогда молящійся вскорѣ отождествляется съ этимъ свѣтомъ". Maitrâyana-Up. VI, 27 и VII, 11.

дахъ, Брахманахъ и Упанишадахъ. Но вмѣстѣ съ тѣмъ это, по опредѣленію систематиковъ Іоги, „занятіе однимъ единственнымъ началомъ“ [1]), подъ коимъ разумѣется Атманъ. Въ этомъ смыслѣ Іога есть сочетаніе съ нимъ. Но въ третьемъ смыслѣ это еще—„обуздываніе, связываніе“ всего, что такому сочетанію мѣшаетъ. Такъ понимаетъ Іогу уже Ката-Упанишадъ, какъ „свободное отъ легкомыслія, требующее напряженнаго вниманія, сдерживаніе чувствъ,“ [2]). Въ позднѣйшихъ „Сутрахъ Іоги“ это состояніе характеризуется двумя способами: отрицательно—„подавленіемъ дѣятельности органа мысли“, а положительно—„сосредоточеніемъ мысли (точнѣе—мистическаго созерцанія) на единственномъ началѣ“ [3]). Но уже въ несравненно болѣе древнемъ Майтраяна Упанишадѣ намѣчается то же двойственное опредѣленіе, хотя и въ болѣе смутныхъ выраженіяхъ: „Іога называется сочетаніемъ“ потому, что исполняющій ее сочетаетъ прану (дыханіе), „эту сущность созерцанія, со слогомъ „Омъ“ и со всею вселенною въ ея многообразныхъ формахъ, или же потому, что они (Омъ и Космосъ) сочетаются съ іогиномъ (съ выполняющимъ Іогу); „единство дыханія, разума и чувствъ, а затѣмъ упраздненіе всѣхъ представленій—вотъ что называется Іогою [4]). Это сосредоточеніе совершается „на двухъ Брахманахъ, о которыхъ должно размышлять, на словесномъ и безсловесномъ (то есть, на словѣ „Омъ“ и на объектѣ его); не иначе, какъ черезъ посредство слова, открывается Не-Слово; есть слово „Омъ“: возносясь имъ выше, до той области, гдѣ престаютъ всѣ слова и смыслъ ихъ, достигаемъ поглощенія въ Не-Словѣ (Брахманѣ); это и есть—Путь; это—Безсмертное; это—Единеніе; это—блаженство... и независимость“ [5]).

При той эволюціи, которую претерпѣла Іога въ своемъ развитіи, этотъ конечный объектъ мистическаго переживанія постепенно религіонизировался: изъ личнаго Атмана (индивидуальной души) онъ сталъ космическимъ Брахманомъ, а когда Іога, хотя и тѣсно связанная съ атеистическою системою

---

[1]) Yoga-Sûtra, I, 32.

[2]) Katha-Up. II, 6, 11.

[3]) Yoga Sûtra, I, 2 и I, 32.

[4]) Maitrâyana Brâhmana-Up. VI, 25.

[5]) Тамъ же, 22.

Самкьи [1]), ощутила потребность пополнить послѣднюю включеніемъ въ прежнее безбожное міровоззрѣніе Бога-Творца, Ишвару [2]), тогда расплывчатый, неуловимый, неопредѣлимый пантеистическій Брахманъ превратился у іоговъ, въ смыслѣ объекта созерцанія и переживанія, въ единаго, всемогущаго, вѣчнаго Бога, блаженнаго и содѣйствующаго достиженію блаженства „посредствомъ устраненій препятствій къ нему,— въ Бога обезпечивающаго благопріятный исходъ пранидханы, то есть преданнаго ему благочестія". Эта „преданность Богу" (Ишвара-пранидхана) [3]) есть „преданіе всѣхъ дѣйствій, независимо отъ плодовъ ихъ, (въ произволеніе) Высшему Господу, Высшему, Досточтимѣйшему, согласно съ изреченіемъ: „что бы я ни дѣлалъ, хорошее ли, дурное ли, вольное и не-

---

[1]) Объ этомъ—Markus, Die Yoga-Philosophie nach der Kajamartanda dargestellt. Halle, 1886, 2—9. Garbe. Samkhya und Yoga, 49 ff. М. Мюллеръ. Шесть системъ индѣйской философіи. Москва, 1901, 267 и слл.— Магабхарата, много разсуждающая о Самкьи и Іогѣ и стоящая подъ сильнымъ ихъ вліяніемъ, такъ оцѣниваетъ достоинство обѣихъ системъ и ихъ взаимоотношенія: „нѣтъ знанія равнаго Самкьѣ; нѣтъ силы равной Іогѣ: обѣ стремятся къ одной и той же цѣли; обѣ выводятъ за предѣлы преходящаго; различны онѣ лишь для людей неразумныхъ; мы же, не сомнѣваясь, считаемъ ихъ за единое, ибо то, что Іога созерцаетъ то Самкья познаётъ; тотъ же, кто уразумѣлъ Самкью и Іогу какъ единство, тотъ знаетъ истину". Mahâbhâratam. XII. Adh. 318, 2—4, vv. 11676—8. „Іога обладаетъ непосредственно-ясными, вразумительными основаніями, а Самкья опирается на вѣрное преданіе; оба ученія считаю истинными,... оба могутъ служить руководствомъ къ высшей цѣли. Общи обѣимъ чистота, соединенная съ аскетизмомъ и состраданіемъ къ тварямъ, обще храненіе обѣтовъ, и только теорія у нихъ различна". Adh. 302, 7—9, vv. 11042—5.

[2]) Этотъ вопросъ также затронутъ въ Магабхаратѣ, въ качествѣ спорнаго, между сторонниками Самкьи и Іоги (Adh. 302, 3—5, vv. 11039—41: „Какъ можно быть избавленнымъ (освобожденнымъ) безъ Бога (Ишвары)?" Этимъ положеніемъ мудрые іоги основательно укрѣпили превосходство своего принципа; однако и придерживающіеся Самкьи брамины основательно объявляютъ своимъ принципомъ убѣжденіе, что человѣкъ, разслѣдовавшій всѣ пути и не льнущій къ чувственнымъ вещамъ, по распаденіи тѣла очевидно и несомнѣнно достигаетъ освобожденія".

[3]) Yoga-Sûtra I, 23—24; II, 1. О пранидханѣ см. М. Мюллеръ. Шесть системъ инд. философіи. 277 и слл.; Oltramare. L'histoire des idées théosophiques dans l'Inde. T. I, Paris, 1907, 306—7 и указанныя выше работы по исторіи Іоги.

вольное, все это предаю Тебѣ; дѣйствую какъ бы Тобою побуждаемый". Это самоуничиженіе называется иногда также „передачею плодовъ нашихъ дѣйствій" и является такимъ образомъ „особымъ видомъ вѣры, ибо большинство людей дѣйствуетъ только по себялюбивымъ соображеніямъ, ради слѣдствій поступковъ") [1]; здѣсь же благочестивый порывъ вѣряемости Богу чуждъ какихъ-либо эгоистическихъ расчетовъ. Познаваніе истины, возникающее на почвѣ этого смиренномудраго настроенія, будетъ исходить уже не отъ человѣка съ его искусственными, механическими познавательными пріемами, а отъ самого Подателя „духовнаго видѣнія", хотя его мистическимъ откровеніемъ по прежнему, но въ обновленномъ смыслѣ, остается вѣщая формула „Омъ" [2].

Такъ, въ лицѣ Іоги позднѣйшей поры, индусскій аскетизмъ, говорятъ намъ его истолкователи, поднимается на высоту, недосягаемую для первоначальнаго, грубо-утилитарнаго подвижничества, на высоту мистическаго созерцанія абсолютнаго религіознаго начала непосредственною интуиціей, очищенною, будто бы, отъ себялюбивыхъ расчетовъ и движимою, будто бы, однимъ благоговѣйнымъ преданіемъ себя и судьбы своей Богу. Будь это дѣйствительно такъ, можно было бы привѣтствовать это духовное теченіе, какъ посильное, по крайней мѣрѣ до нѣкоторой степени, вступленіе языческой аскетики на правую стезю аскетики и мистики христіанской. Однако большинство разслѣдователей исторіи Іоги [3] основательно полагаетъ, что это привитіе Іогѣ монотеистическаго начала со всѣми его, сейчасъ указанными, слѣдствіями совершилось путемъ внѣшняго заимствованія (изъ религіознаго теченія Бхагаватъ) [4] и вопреки смыслу основныхъ началъ самой Іоги. Эта послѣдняя и послѣ принятія идеи Ишвары осталась системою, озабоченною прежде всего выработкою

---

[1]) Таково разъясненіе Sarva-Darsana-Samgraha, translated by Cowell and Gough. 3 edit., p. 260

[2]) Yoga-Sûtra. I, 27.

[3]) Такъ—Markus, I. c. Garbe, Samkhya u. Yoga, 50. Deussen. Gesch. d. ind. Philosophie. I, 2, 215; „по оппортунистическимъ соображеніямъ къ атеистическому ученію Самкьи, извнѣ и безъ органической связи съ системою, присоединенная доктрина личнаго Бога выходитъ за предѣлы не столько теистической, сколько деистической Іоги".

[4]) Garbe. Samkhya und. Yoga. 50.

внѣшнихъ средствъ и искусственно добываемыхъ, экстраординарныхъ силъ для „избавленія“ отъ зла перевоплощеній: система, въ сущности, осталась прежнею, съ тою лишь разницею, что къ числу средствъ спасенія прибавлено было, безъ внутренней связи съ остальными, новое: „ввѣреніе себя и дѣлъ своихъ Ишварѣ“, причемъ средство это поставлено на послѣднемъ, 26-мъ или 27-мъ мѣстѣ въ ряду основныхъ положеній системы [1]). Тѣмъ не менѣе эта религіонизація Іоги укрѣплялась, чѣмъ дальше, тѣмъ больше: Бхагавадгита полна ея вдохновеніями, такъ же какъ и вліятельныя теистическія секты Панчаратры и Пашупаты, и эта тенденція, искренно, или иногда притворно, остается преобладающею въ Іогѣ и понынѣ.

Какъ бы то ни было, несмотря на указанные дефекты, въ Іогѣ аскетизмъ, окрыленный мистическимъ созерцаніемъ, достигъ той наибольшей степени внутренняго, духовнаго подъема, которая оказалась по силамъ индусской расѣ. Нельзя отрицать, что Іога позднѣйшая, въ томъ видѣ, какою рисуется она намъ на фонѣ свидѣтельствъ о ней въ Магабхаратѣ, значительно превосходитъ по своимъ стремленіямъ узко-расчетливый и низменно-матеріалистическій аскетизмъ древнихъ временъ. Однако необходимо имѣть въ виду, что превосходство состоитъ не въ отмѣнѣ послѣдняго, а только въ его пополненіи болѣе благородною тенденціей. Долгіе вѣка прошли прежде, чѣмъ Іогу стали понимать, какъ безкорыстную преданность Богу безъ всякой задней мысли о „плодахъ“ ея для вѣрующаго. Да и эта позднѣйшая концепція „благочестія“, какъ мы сейчасъ слышали изъ устъ стараго индусскаго историка философіи, продолжала оставаться неосуществимою для большинства людей. Раньше проблески ея встрѣчаются въ Упанишадахъ, но это во всякомъ случаѣ—рѣдкіе проблески среди мутнаго потока себялюбивыхъ стремленій. Отсутствіе понятія Церкви, этотъ коренной недостатокъ древне-индусскаго религіознаго сознанія, и связанное съ этимъ непониманіе необходимости коллективнаго спасенія сказалось въ полной силѣ и здѣсь. И въ Іогѣ, какъ раньше въ браманизмѣ, какъ позднѣе въ буддизмѣ, несмотря на присутствіе въ немъ монашеской общины (санхи), этой

[1]) Cûlika-Upanishad, 14, въ изданіи мелкихъ Упанишадъ Рамамайи-Таркаратны (Bibl. Indica, pp. 219—228).

узкой и немощной народіи на Церковь, подвигъ спасенія остается всегда индивидуальнымъ, только личнымъ усиліемъ, осуществляемымъ на свой рискъ, однѣми своими силами. Познать Единаго, Высшаго не въ благоговѣйномъ союзѣ стремящихся къ Нему всѣхъ, „да вси едино будутъ“, а въ себѣ, въ своемъ Я-Атманѣ,— такова предѣльная цѣль, выраженная даже въ лучшихъ изъ текстовъ на эту тему. И хотя призывъ Брхадараньяки-Упанишада любить близкихъ и дальнихъ, міръ и всѣ созданія не ради ихъ самихъ, а „ради любви къ Самому“ [1]), разумѣетъ подъ „Самимъ“ Атмана въ смыслѣ проявленія въ немъ Духа Мірового, однако, разъ познаніе Высшаго почиталось возможнымъ въ усиліи и процессѣ только личномъ, единичномъ [2]), а не въ совокупномъ подвигѣ объединенныхъ въ духовномъ союзѣ личностей, то и задача спасенія практически оставалась ограниченною единичными же рессурсами и цѣлями, чѣмъ и объясняется изреченіе: „выполняетъ ли кто Іогу, онъ выполняетъ ее для себя, а не для другихъ“.

Не говоримъ уже о томъ, какъ легко было популярному пониманію эту мистическую „любовь къ Самому“, въ смыслѣ мірового жизненнаго начала, исказить въ реалистическое себялюбіе, въ эгоизмъ. Какъ въ современной Индіи [3]), такъ и въ древней, не мало было іоговъ и иныхъ аскетовъ, рѣшавшихся на подвиги ради тѣхъ преимуществъ, къ которымъ они вели: почета, вліянія и репутаціи святыхъ и чудотворцевъ, или чтобы уклониться отъ заботъ, трудовъ и печалей, сопряженныхъ съ обязанностями жизни въ міру [4]); много было „аскетовъ-отступниковъ“, и такихъ, которые, хотя и жили съ религіозными, благочестивыми, спокойными и достойными, однако сами не были ни религіозны, ни благочестивы, ни спокойны, ни достойны [5]).

Тѣмъ не менѣе, рядомъ съ расчетливымъ самоограниченіемъ, несомнѣнно, всегда встрѣчалось и безкорыстное, и

[1]) Brhad. Up II, 4—5.

[2]) „Іогинъ созерцаетъ Самобытное Существо (Мірового Атмана) въ своей собственной личности (въ Атманѣ личномъ) Mahâbhâratam. Adh. 302, 38, v. 11074. „Аскетъ долженъ непрестанно искать познанія всемірной души въ своемъ сердцѣ“: Vasishtha, X, 14.

[3]) Oman. pp. 49 sqq. 202 sqq.

[4]) Jaina Sûtras (S. B. E.) I, 43: Âcârânga Sûtra, I. 5, 1, 2.

[5]) Тамъ-же, I, 6, 4, 3—4.

притомъ—въ возрастающей степени. Постепенно идеалъ благороднаго подвижника укрѣплялся и возсталъ: „человѣку, глядящему на міръ себялюбиво, облеченному въ діадему страстей, въ серьги похоти и зависти, держащему жезлъ пресыщенія, сна и грѣха и лукъ гнѣва и чувственности, мечущій стрѣлы пожеланій во всѣ созданія", противопоставлялся борецъ, „крѣпко сжавшій тотъ лукъ, изгибъ коего есть мужественность, тетива — подвижничество, а стрѣлы—свобода отъ себялюбія, этого главнаго привратника, мѣшающаго проникать въ царство Брахмана. Умертвивши этого стража, аскетъ на челнѣ вѣщей формулы „Омъ" переплываетъ по ту сторону моря эѳира, сокрытаго въ сердцѣ, и когда изъ-за разсѣявшагося, какъ туманъ, эѳира покажется вдали таинственный образъ Брахмана, подвижникъ медленно, подобно рудокопу, роющемуся въ нѣдрахъ земли, приближается къ его палатѣ, разрывая четыре оплетающія ее сѣти: пищи, дыханія, разсужденія и знанія, пока не проникнетъ въ послѣдній чертогъ—блаженства и тождества съ самимъ Брахманомъ. И съ того мига, чистый, спокойный, бездыханный, безтѣлесный, конца незнающій, вѣчно длящійся и независимый, ставши нерождающимся и неумирающимъ, мудрецъ покоится на основѣ своего собственнаго величія, высится на вершинѣ своего собственнаго величія и взираетъ на коло міра, какъ покинувшій колесницу смотритъ на уносящіяся въ даль, вращающіяся колеса ея" [1]).

Но это „завершеніе" Іоги, даже для наилучше наученнаго, неосуществимо, если его все еще пронзаютъ джуны, стрѣлы страстей и мрака, и привязанности къ дѣтямъ, къ женѣ, къ дому. Отсюда—необходимость борьбы съ „презрѣнностями" (ничтожествами, „клешами"). Ихъ—пять: невѣжество, осознаніе своей личности, привязанность, отвращеніе и жажда жизни. Невѣжество—„источникъ всѣхъ остальныхъ заблужденій" [2]); оно принимаетъ временное за постоянное, быстро минующее за вѣчное, грустное за пріятное, негодное за цѣнное. Самосознаніе родитъ ложное опредѣленіе моего и не-моего, считая моимъ то, что не въ моей власти, что принадлежитъ независящей отъ меня, вещественной природѣ. Привязанность и отвращеніе опутываютъ духъ соблазнами и

[1]) Maitr. Brâhm. Up. VI, 28.

[2]) Yoga-Sûtra, II, 4.

сбиваютъ его съ праваго пути; а жажда жизни внушаетъ страхъ смерти [1]). Но есть орудія для противодѣйствія увлеченію ничтожествомъ; эти орудія—подвижничество, молитва („повтореніе священныхъ текстовъ“) и „преданность Богу“. Въ выполненіи этого тройного завѣта и состоитъ „внутренняя“, „царственная Іога“, Раджаіога, этотъ, несмотря на всѣ его изъяны, высшій въ духовномъ смыслѣ видъ индусскаго подвижничества.

Характерно какъ для послѣдняго вообще, такъ и для Іоги въ частности, что этою внутреннею дисциплиною ограничиться однако не находятъ возможнымъ. Рядомъ съ Раджаіогою, раньше ея по времени [2]) и успѣшнѣе по пріему и распространенію, выдвигается Іога практическая, Кріяіога, Хатаіога [3]). Въ ней нравственныя средства (не убивать, не красть, не нарушать цѣломудрія, не принимать даровъ) [4]), и религіозныя (аскетизмъ, молитва и преданность Богу) [5]) сопровождаются обильными предписаніями, касающимися искусственной, физической тренировки подвизающагося, какъ то: относительно мѣста и позы при совершеніи подвига [6]), регуляціи дыханія [7]) и отвлеченія чувствъ отъ ихъ объектовъ, равно, какъ и вообще подавленія ихъ дѣятельности [8]). И лишь на почвѣ всѣхъ этихъ предшествующихъ „усилій“ начинается послѣдній, высшій подвигъ: установленіе неподвижности органа мышленія [9]), созерцанія [10]) и „конечное погруженіе, самадхи“ [11]).

---

[1]) Idem. II, 5.

[2]) Терминъ „Раджаіога“ не встрѣчается даже въ Іога-Сутрахъ, не говоря уже о болѣе раннихъ памятникахъ.

[3]) Главныя (позднѣйшія) изложенія ея: Gheranda-Samhitâ, изданіе съ англійскимъ переводомъ Bombay, 1895, и Hatha-yoga-Pradîpikâ, изданіе съ англійскимъ переводомъ Bombay, 1893; нѣмецкій переводъ со введеніемъ и примѣчаніями Walter'a, München, 1893.

[4]) Yoga-Sûtra, II, 30; 31.

[5]) Idem, 32 sq.

[6]) Idem. II, 46. Hathayoga-Pradipikâ. I, 12—15. Sarva-Darsana-Samgraha (transl. Cowell-Gough), 263.

[7]) Yoga-Sûtra. I, 34; II, 49 sq. Hathayoga. I, 67; II, 1 sq. Sarva-Dars. Samgr. l. c.

[8]) Yoga S. II, 54—55; I, 29. Sarva-Dars. Samgr., 267.

[9]) Yoga S. II, 53; III, 1. S. Sarva-Dars. Samgr., 268.

[10]) Yoga S. III, 2; Sarva-Dars. Samgr. 269.

[11]) Yoga S. III, 3. Sarva-Dars. Samgr. l. c.

Не входя преждевременно въ разсмотрѣніе этихъ послѣднихъ степеней Іоги, столь глубоко повліявшихъ на буддійскую теорію освобожденія отъ оковъ чувственнаго міра и личнаго бытія, точно такъ же, какъ и на аналогичное ученіе джайнъ, гдѣ эта сторона Іоги выработалась въ самостоятельную доктрину съ особой терминологіей [1]), отмѣтимъ здѣсь, что насколько эта заключительная сторона Іоги вела къ очищенію и углубленію индусскаго аскетизма, настолько же другая ея сторона, выражавшаяся въ разработкѣ внѣшнихъ техническихъ пріемовъ, ведущихъ къ сосредоточенію духа и къ экстазу, извращала аскетизмъ въ процессъ искусственнаго, механически - достигаемаго гипноза и даже въ своеобразное изувѣрство. Эта внѣшняя тренировка, невольно обращавшая на себя своею вычурностью вниманіе окружающихъ и импонировавшая трудными, а иногда и „ужасъ внушавшими“ пріемами, слишкомъ часто отодвигала на второй планъ затаённый процессъ внутренняго подвижничества. Тѣлесное самоистязаніе для многихъ казалось уже самодовлѣющею цѣлью: именно оно, въ глазахъ непосвящённыхъ въ суть ученія, могло представляться главною причиною чудесныхъ качествъ іоговъ, качествъ, на которыхъ, болѣе чѣмъ на нравственныхъ и религіозныхъ достоинствахъ, зиждилась ихъ слава въ народной массѣ, да и не въ ней одной. Притомъ же несомнѣнное тяготѣніе къ увеличенію и осложненію этой механической выправки въ ущербъ дисциплинѣ внутренней замѣчается и въ самихъ памятникахъ Іоги. Въ древнихъ предписаніяхъ Шветашватара-Упанишада [2]) обстановка, указываемая іогу для выполненія его подвиговъ, не имѣетъ въ себѣ еще ничего суроваго: ему, наоборотъ, рекомендуется избрать „мѣсто ровное, чистое, свободное отъ насѣкомыхъ, огня и пыли, привлекательное (по достигающимъ до него) звукамъ, по водѣ и рощамъ, пріятное для взоровъ, изобилующее пещерами или иными тѣнистыми пріютами“, какъ и вообще совѣтуется творить аске-

[1]) Такъ—въ Іогашастрѣ Хемачандры, въ отдѣлахъ 7—12. О Хемачандрѣ—Bühler. Über das Leben des Jaina-Mönches Hemacandra въ Denkschriften d. philol.-hist. Classe, d. Wiener-Akad. d. Wiss. XXXVII, 251 ff. Четыре первыхъ главы Іогашастры переведены Виндишемъ въ Zeitsch. d. Deut. Morgenl. Gesell. XXVIII, 185 ff.

[2]) Çvetâçvatara-Up. II, 10.

тическіе подвиги скромно и непоказно, „тщательно скрывая ихъ“ [1]). Даже и позднѣе, въ Раджаіогѣ и даже въ Хатаіогѣ встрѣчаемъ такія же указанія относительно мѣстопребыванія іогиновъ [2]). Равнымъ образомъ и первоначальный пищевой режимъ по этимъ правиламъ, хотя и простъ, однако „достаточный, пріятный и полезный для темперамента“ [3]), и только для уже привычныхъ къ подвигамъ разрѣшается усиливать строгость относительно пищи [4]). Наконецъ, не предопредѣлена неизмѣнно и суровая поза тѣла при совершеніи подвиговъ; рекомендуется только „наименѣе утомительная, наиболѣе выносливая“ [5]). Практика однако не удовольствовалась въ своемъ усердіи столь умѣренными предписаніями. Асáнамъ (положеніямъ тѣла, позамъ) стали приписывать великое значеніе: изъ 8,400,000 возможныхъ положеній Шива хотя и выбралъ будто бы лишь 84, вослѣдствіи еще значительно сокращенныхъ въ числѣ [6]), однако, на ряду съ ними, позднѣйшая Іога описываетъ чрезвычайно многочисленные варіанты въ положеніяхъ отдѣльныхъ частей тѣла, такъ называемыя „мудры“, установляя рядъ соотношеній ихъ съ дисциплиною процесса дыханія [7]).

Тренировкѣ его приписывалась особая важность. Чтобы понять то значеніе, которое этотъ процессъ занялъ съ древ-

---

[1]) Vasishtha, VI, 9.

[2]) Haṭhayoga-pradîpikâ. I, 12—15.

[3]) Idem. I, 58—63. Желающіе сравнить это аскетическое расписаніе съ болѣе древними списками разрѣшаемыхъ и воспрещаемыхъ яствъ могутъ найти подробныя свѣдѣнія въ дхарма-шастрахъ; тексты, сюда относящіеся, указаны выше.

[4]) Haṭhayoga-pradîpikâ. II, 17.

[5]) Yoga-Sûtra. II, 46.

[6]) Sarva-Darsana-Samgraha, 263, называетъ только десять. Описаніе многихъ позъ во введеніи Раджендралалы Митры къ изданію и переводу Сутръ Іоги, Calcutta 1883 (Bibl. Indica) p. 102 sqq. и во введеніи Вальтера къ его переводу Хатаіоги, XXI ff.; также у Rich. Schmidt. Fakire und Fakirtum im alten und modernen Indien. Berlin, 1908, 186 ff.

[7]) Описаніе 93 „мудръ“ по Gheranda Saṁhitâ и по Хатаіогѣ съ интереснымъ атласомъ оригинальныхъ индусскихъ иллюстрацій—у Шмидта, Fakire и Fakirtum, 193—208. По нимъ можно судить о трудности многихъ „асанъ“. Наиболѣе обычныя позы: падма-асана, „въ видѣ цвѣтка лотоса“ и свастика-асана—въ формѣ индусскаго „солнечнаго“ креста: это, приблизительно, та поза, которая была упрочена буддійскою иконографіей для изображеній Будды и иныхъ подвижниковъ въ процессѣ созерцанія.

нѣйшихъ поръ въ системѣ индусской аскетики и сохранилъ его до настоящаго времени, надо помнить, что индусское міровоззрѣніе въ дыханіи вообще усматривало сущность жизненнаго процесса. По Шатáпата-брахманѣ прана (дыханіе) исходитъ изъ еще не опредѣлившагося, еще не дифференцировавшагося безначальнаго первобытія (асаты) [1]; по Атарваведѣ, это—первенецъ творенія [2], предшествующій появленію самого Духа Природы, Праджапати [3]. Наоборотъ, въ одномъ изъ Упанишадовъ сохранился красиво изложенный миѳъ о происхожденіи праны изъ Праджапати. „Вначалѣ этотъ владыка тварей пребывалъ одинъ; и пока онъ былъ одинокъ, невѣдомо было ему счастье. Размышляя надъ самимъ собою, создалъ онъ множество тварей; воззрѣлъ на нихъ; но онѣ были камнеподобны, безразумны, неподвижны, какъ столпы безжизненные. И (опять) не обрѣлъ онъ счастія. И вотъ помыслилъ онъ: „войду внутрь ихъ, да пробудятся онѣ!“ И, ставши воздухоподобнымъ, вошелъ онъ внутрь ихъ. Но, оставаясь единымъ (нераздѣльнымъ), не могъ онъ свершить (желаемаго). Тогда раздѣлился онъ напятеро, наименовавшись праной, апаной, саманой, уданой и віяной. Воздухъ, вверхъ направляющійся, и есть прана; внизъ идущій—апана; сочетающій ихъ — віяна, вводящій питаніе въ организмъ—самана, а выводящій изъ нихъ поглощенное—удана. Изъ взаимодѣйствія ихъ рождается внутреннее тепло, духъ личный, Пуруша или Агни-Вайшванара“ [4]. Какъ видимъ, прана здѣсь—жизненная сила и двигатель какъ совокупности живыхъ существъ, такъ и каждаго изъ нихъ въ отдѣльности. „Живая личность, именуемая праною (дыханіемъ), произведена была на землѣ, изъ того, что не есть прана (изъ Верховнаго Существа) [5]. Дыханіе такимъ образомъ есть древнѣйшее и наилучшее“ [6] въ живомъ существѣ; въ существѣ же разумномъ, человѣкѣ,—по преимуществу, ибо „во-истину, разумъ связанъ съ дыханіемъ“ [7].

[1]) Çatapatha Brshmana. VI, I, 1.
[2]) Atharvaveda. XI, 4.
[3]) Çatap. Brâhm. XI. 1, 6, 17.
[4]) Maithâyana-Brâhm. Up. II, 6.
[5]) Idem. VI, 19.
[6]) Chândogya-Up. V. 1.
[7]) Idem, VI, 8, 2.

Отсюда въ аскетической дисциплинѣ — обычай приносить въ жертву свое дыханіе—то есть, пять вышеупомянутыхъ „видовъ пламени, обитающихъ въ душѣ“, что, будто бы, равносильно жертвѣ всей души [1]). По понятіямъ же позднѣйшихъ мистиковъ каждое, даже непроизвольное вдыханіе и выдыханіе есть уже естественная молитвенная формула въ честь Божества, ибо процессъ этотъ воспроизводитъ будто бы слово „хамсахъ“ („Азъ есмь“), и расчитано, что эту „мантру“ (священную формулу) организмъ въ суточный срокъ повторяетъ 21,600 разъ, „во славу разныхъ боговъ, учителя и самого молящагося“ [2]). Но уже и значительно раньше, еще въ Упанишадахъ, находимъ ту же благоговѣйную концепцію дыханія, какъ естественной жертвы, превосходящей всѣ жертвы внѣшнія [3]); и воззрѣніе это нашло себѣ укрѣпленіе въ шастрахъ законовъ: „міряне должны приносить жертвы воздуху жизни, пранѣ; аскеты же приносятъ въ жертву самую душу свою — дыханіе, и эта жертва превосходитъ всѣ остальныя“, говоритъ Баудхайяна [4]). Таково значеніе „подвига дыхательнаго“ въ смыслѣ важности и цѣнности жертвы, въ немъ заключающейся.

Въ другомъ же смыслѣ, утилитарно магическомъ, ограниченіе дыханія, „пранайяма“ (задержаніе, перерывъ его) является подъемомъ надъ естественно-человѣческимъ процессомъ жизни, надъ тѣмъ „тапасомъ“ (подвижническимъ усиліемъ), который, какъ мы видѣли, считался необходимымъ для чудодѣйственности подвига. Если дыханіе есть сущность и центръ физіологическаго бытія человѣка и связи духа съ тѣломъ, то, понятное дѣло, ограниченіе, возможно бо́льшое ограниченіе этой функціи равнозначительно побѣдѣ духа надъ тѣломъ, а затѣмъ—и надъ самимъ духомъ, поскольку

[1]) Baudhâyana, II, 10, 18, 9.

[2]) Sarva-Darsana-Samgraha, 264—5.

[3]) „Пока человѣкъ говоритъ, онъ не можетъ дышать (беззвучно); (значитъ): онъ все это время приноситъ свое дыханіе въ жертву въ своей рѣчи; пока же онъ (безмолвно) дышитъ, онъ не можетъ говорить; слѣдовательно, приноситъ тогда въ жертву свою рѣчь въ дыханіи. Эти два безконечныхъ и безсмертныхъ воздаянія человѣкъ приноситъ постоянно, на-яву и во снѣ, тогда какъ всѣ другія воздаянія конечны. Вотъ почему древніе, зная, что это—лучшая изъ жертвъ, не приносили жертвъ обыкновенныхъ (видимыхъ)“ Kaushitaki—Up. II, 6, 5.

[4]) Baudhâyana, II, 7, 1 и 15.

дыханіе есть воплощеніе начала личнаго, человѣческой индивидуальности. Умѣряя, ограничивая, побѣждая собственное дыханіе, то есть, движущую силу личнаго бытія, подвижникъ приближается къ Духу Всемірному, пока, на высшихъ степеняхъ Іоги, не сольется съ нимъ всецѣло.

Позднѣйшая пора къ жертвенно-молитвенному значенію пранаямы присоединила еще значеніе покаянное, искупительное. „Какъ въ металлахъ, при расплавленіи, сгораютъ шлаки, такъ и изъяны чувствъ уничтожаются при подавленіи чувствъ“, поучаютъ законы Ману; „вотъ почему троекратное въ день выполненіе пранаямы, сопровождаемое опредѣленными молитвами, равносильно высшему покаянію вообще, а въ частности—искупленію грѣха, непрестанно совершаемаго: невольнаго убіенія живыхъ существъ“ [1]). Свершаемое въ точности „правило пранаямы“, если его выполняютъ во время утреннихъ и вечернихъ молитвъ, устраняетъ, по другимъ законодательнымъ шастрамъ, „всякую вину, содѣянную дѣломъ, словомъ или помышленіемъ, днемъ или ночью“. Шестнадцатью же задержаніями дыханія, исполняемыми ежедневно въ теченіе мѣсяца, очищается даже такой преступникъ, какъ убійца ученаго брамина! [2]). Для уклонявшагося отъ законнаго супружескаго сожитія предписывалось покаяніе въ видѣ стократной пранаямы [3]), и вообще считалось, что „это—лучшее средство устранять всякій грѣхъ и предупреждать всякую опасность“ [4]). Сверхъ того, это—будто бы превосходное средство достигать образцоваго здоровья, неутомимой бодрости и красоты [5]): „нѣтъ болѣзни, нѣтъ старости, нѣтъ болей для пріобрѣтшаго тѣло, создаваемое огнемъ Іоги“, полагаетъ Шветáшватара-Упанишадъ; „первыя слѣдствія Іоги—легкость, здоровье, выносливость, хорошее сложеніе, неутомимость произношенія и пріятное благоуханіе“... [6]).

[1]) Manu. VI, 69—71.

[2]) Baudhâyana. IV, 1, 28 и 29. Vasishtha. XXV, 9, 13; XXVI, 1—4.

[3]) Baudh. IV, 1, 21.

[4]) Idem. IV, 1, 30 и 27.

[5]) Вѣра въ то, что подвижничество и святость сообщаютъ великую внѣшнюю красоту, проходитъ черезъ всю индусскую литературу, чѣмъ отчасти объясняются безчисленныя увлеченія женщинъ подвижниками, несмотря на нерѣдко преклонный возрастъ послѣднихъ.

[6]) Çvetaçvatara-Upan. II, 13.

Послѣ всего этого неудивительно, что дисциплина іоговъ выработала сложную, анатомическую и физіологическую теорію очистительныхъ и животворныхъ дѣйствій дыхательнаго процесса и его тренировки [1]). Не вдаваясь въ разсмотрѣніе этой теоріи и ея примѣненій, замѣтимъ только, что, хотя разработка того и другого принадлежитъ позднѣйшему времени, однако основы и починъ обнаруживаются уже въ Упанишадахъ [2]). Опираясь на эти фантастическія теоріи, индусскіе аскеты, увлекаясь „высшимъ изъ подвиговъ — пранаямою", перемѣщали подвижничество изъ духовной области въ матеріальную, изъ сферы этической и психологической въ физіологическую; тѣлесный процессъ становился на мѣсто внутренняго, духовнаго совершенствованія; нравственная заслуга отодвигалась на задній планъ [3]) сравнительно съ точнымъ выполненіемъ механическихъ пріемовъ, и сама молитва, сопровождавшая „жертвоприношеніе духа", сама молитва, со своимъ предопредѣленнымъ содержаніемъ, съ умноженіемъ дѣйственности отъ количества повтореній, также превращалась въ процессъ механическій же. И лишь не-

[1]) Ихъ можно найти въ Гхеранда-санхитѣ и Хатаіогѣ-прадипикѣ и во многихъ новыхъ сочиненіяхъ по іогѣ, получившихъ въ наши дни такое распространеніе, благодаря усердію современныхъ теософовъ и „иже съ ними"; таковы, напримѣръ, чтенія по Раджа-іогѣ Суами-Вивекананда, Râja-yoga. Lectures by Swami Vivekananda. London. s. an. The Science of Breath and the Philosophy of the Tatwas translated by Rama Prasad.— Наука о дыханіи индусскихъ іоговъ Іога Рамачарики, изд. Успенскаго. 1913. Ср. Oman. The Mystics, Ascetics, and Saints of India. 2 ed. London, 1905, 174 sqq. Schmidt. Fakire etc. 172 ff. Walter, XXX ff.

[2]) Такъ, относительно „артерій или каналовъ сердца", на которыхъ построена вся теорія распредѣленія и вліянія дыхательнаго процесса—уже Chândogya-Up. VIII, 6, 5, гдѣ (со ссылкою на еще болѣе древній текстъ число ихъ опредѣляется во сто, а въ Брхадараньяка-Упанишадѣ (II, 1, 19)—въ 72000, тогда какъ въ Прашна-Упанишадѣ (III 3. 6) указывается 110 артерій, съ сотнею развѣтвленій каждая, изъ коихъ въ свою очередь каждое имѣетъ 72000 развѣтвленій, что даетъ въ итогѣ сумму 727, 210, 201 „каналъ", по коимъ обращается прана. Ср. еще о томъ же: Brhad.-Up. IV, 20. Kaushîtaki-Up. IV, 20. Katha-Up. II, 6. 16. Prasna.-Up. III, 1, 9. Обзоръ физіологическихъ понятій Упанишадъ вообще и примѣнительно къ дыханію въ частности у Deussen. Gesch. d. ind. Phil. I, 2, 248 ff; 255 ff.

[3]) Вотъ одинъ изъ характерныхъ текстовъ объ этомъ изъ Магабхараты (Adh. 42, 22, 27—28, 31, v.v. 1642, 1647—8 и 1650): „высоко ограниченіе (себя), но выше отреченіе: (при наличности его) если и дѣла не будутъ свершены,—это еще не плохо, и печалиться объ этомъ не слѣдуетъ".

многіе, какъ Шанкара, имѣли смѣлость высказать, что „истина познаётся созерцаніемъ, да наставленіемъ учителя, а не сотнями (внѣшнихъ) упражненій, выполняемыхъ для контролированія дыханія“ [1]). Большинство, и притомъ не своевольно, а съ благословенія браминовъ и законниковъ, полагало, что какъ этотъ видъ аскетизма, такъ и другіе, выполненные „по правиламъ“ и усердно повторяемые, непремѣнно, такъ сказать, магически, ведутъ къ очищенію отъ грѣховъ, къ искупленію ихъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ и къ счастію [2]). „Царствованіе, властвованіе, первенство надъ всѣми существами“—вотъ награда знающихъ тайны праны по Каушхитаки-Упанишаду и „вѣрное, во-истину, полученіе безсмертія“ по другому тексту [3]). Не механическому ли подъему въ царство боговъ научаетъ древнѣйшая книга законовъ Баудхаяны, когда говоритъ: „двѣнадцать разъ прочитанная Санхита Веды упраздняетъ грѣхи и неправильныя дѣйствія; если она прочитана будетъ бо́льшее число разъ, въ результатѣ получится прибавка наградъ: прочитавшій 12 лишнихъ разъ пріобрѣтетъ этимъ себѣ міръ Ушанъ; если еще 12 разъ—міръ Брихаспати; прибавившій еще 12 завоюетъ міръ Праджапати; если же, соблюдая постъ, повторитъ Санхиту тысячу разъ, онъ соединится съ Брахманомъ, возсіяетъ подобно ему самому; если цѣлый годъ будетъ питаться однимъ подаяніемъ, онъ получитъ силу сверхъестественнаго видѣнія; если же полгода проживетъ на одной ячменной кашѣ, 4 мѣсяца на водѣ съ ячменной мукою, 2 мѣсяца будетъ питаться только плодами, да мѣсяцъ одною водою, да 12 дней будетъ выполнять покаяніе по правилу криччры,—то онъ пріобрѣтетъ способность мгновеннаго исчезновенія... Этими способами и боги достигли своего божественнаго положенія, и мудрецы состоянія ришей“ [4]).

Позднѣйшіе трактаты по Іогѣ въ отдѣлы нійямы (исполненія предписаній) собрали цѣлую кучу правилъ для физическихъ упражненій, „хранимыхъ въ глубочайшей тайнѣ

---

[1]) Приведено у Oltramare. Hist. d. idées théosophiques. I, 327.

[2]) Такъ опредѣленно выражается по поводу пранаямы Баудхаяна, II, 10, 18; 10.

[3]) Kaushît. Up. IV, 20; Prasña-Up. III, 12.

[4]) Baudhâyana, III, 9, 10—12.

и трудно осуществимыхъ даже для самихъ боговъ", наградою чего является, будто бы „вѣрное полученіе божественнаго тѣла" [1]). Но уже и въ древности широко была распространена вѣра въ восемь чудесныхъ способностей, награждающихъ подвиги Іоги, а именно: 1) уменьшаться до невидимости; 2) становиться до крайности легкимъ или 3) чрезвычайно тяжелымъ; 4) увеличиваться до безпредѣльности; 5) получать исполненіе самыхъ чудесныхъ желаній, а также 6) полную власть и самоуправленіе надъ тѣломъ во всѣхъ его органахъ, внѣшнихъ и внутреннихъ; 7) измѣнять теченіе законовъ природы и 8) перемѣщаться всюду мгновенно, силою одной своей воли [2]). Къ этому присоединили: способность всевѣдѣнія и всевидѣнія въ настоящемъ, прошедшемъ и будущемъ; память о прежнихъ жизняхъ и воплощеніяхъ себя, другихъ людей и иныхъ существъ; постиженіе сверхчувственныхъ процессовъ; пониманіе языка животныхъ; вызываніе умершихъ; вселенія въ чужія тѣла и даже въ нѣсколько разныхъ одновременно и возвращеніе снова въ собственное тѣло!.. [3]).

Что вѣра въ эти сверхъестественныя свойства подвижничества была въ полномъ ходу во времена Будды, видно изъ, можно сказать, безчисленныхъ разсказовъ о такого рода чудесахъ въ джайнистской, буддійской и общеиндусской литературѣ. Легенды о Буддѣ и Магавирѣ и объ ученикахъ ихъ переполнены подобными повѣствованіями; извѣстны разсказы о томъ, какъ летали по воздуху изъ одного конца Индіи на другой пророкъ Ашита и иные риши, по своимъ „личнымъ дѣламъ" и по общеполезнымъ; извѣстно дальше грандіозное состязаніе въ чудодѣйствіяхъ между самимъ Готамою и семьею маговъ-подвижниковъ Кашьяпъ, и какъ летаніемъ по воздуху и сидѣніемъ въ воздухѣ ученикъ Готамы успѣшнѣе вліялъ на толпу, чѣмъ самъ учитель проповѣдью. Памятники болѣе поздней поры подтвердятъ только вящшее развитіе всеобщей вѣры въ сверхъестественныя силы подвижничества, которыя обладавшіе ими примѣняли, будто бы, нерѣдко для корыстныхъ, себялюби-

[1]) Gheranda Samhita. I, 13—44.
[2]) Yoga—Sûtra. III, 45.
[3]) Тамъ же, III, 16—IV, 6; I; 40—41.

вихъ и зловредныхъ цѣлей. Такъ поступали до своего обращенія сейчасъ упомянутые Капьяпы и проповѣдникъ аморализма Макхали-Госала; такова была злокачественная эксплуатація своихъ подвиговъ демономъ Таракою въ приведенной выше легендѣ Шиванураны. Въ другой пуранѣ [1]) повѣствуется о побуждаемыхъ тщеславіемъ подвигахъ царственнаго отрока Дхрувы, выработавшаго себѣ ими такія сверхъестественныя силы, которыя заставили боговъ удовлетворять его честолюбіе. Сюда же относится хорошо извѣстная легенда о царѣ Вишвамитрѣ, воспользовавшемся плодами своихъ исключительныхъ подвиговъ для лютой расправы не только надъ соперникомъ, но и надъ совершенно неповинными людьми, открывшемъ войну противъ самихъ небожителей, нарушившемъ порядокъ вселенной и грозившемъ разрушить всѣ три міра съ такою степенью вѣроятности въ успѣхѣ этого безумнаго предпріятія, что боги, наконецъ, были вынуждены исполнить его, невыполнимое по правиламъ, желаніе: сдѣлать его, кшатрію родомъ, браминомъ. Разсказами о преступленіяхъ аскетовъ полны Пураны [2]). Пусть это—сказки! Но въ индусской жизни и думѣ, гдѣ граница между былью и сказкою, между дѣйствительностью и грезою? И притомъ, эти легенды—вполнѣ стильныя, сплошь проникнутыя духомъ народнаго быта, гармоничныя съ тѣмъ, чему вѣрили не въ повѣсти, а и въ жизни [3]). Такъ непреодолима была эта индусская вѣра въ магическую силу подвижничества, что передъ ней отступилъ даже скептизмъ самого, безстрашнаго въ попраніи

[1]) Visnupurâna I, 11 и 12.

[2]) Вотъ примѣры: святой Васишта, послѣ многихъ подвиговъ, впалъ въ долговременное прелюбодѣяніе съ одной „божественною“ гетерою; аскетъ Пурашгура изнасиловалъ дочь рыбака, оказавшую ему услугу; Капила, также подвижникъ, „испепелилъ“ сыновей раджи Сагура, ошибочно принявшихъ его за конокрада; Ричека продалъ собственнаго сына для человѣческаго жертвоприношенія; мудрецъ Урва, въ припадкѣ гнѣва, сжегъ цѣлый знатный родъ, а Дуваза истребилъ все потомство Кришны. Oman, p. 35.

[3]) „Развѣ монахъ не можетъ своимъ гнѣвомъ превратить милліоны людей въ пепелъ и золу?“ „со страхомъ“ вопрошалъ раджа Саньджая у джайны, подвижника Гардабхали. Uttarâdhyayana. XVIII, 10. Jaina Sûtras. II, 81. S. B. E. Vol. XLV.

предразсудковъ, Готамы: отвергнувши спасительное значеніе аскетизма, онъ не сталъ отрицать его чудодѣйственной силы: примѣненія ея мы встрѣчаемъ часто въ повѣствованіяхъ о его жизни: но, что несравненно важнѣе, въ самихъ рѣчахъ его мы не находимъ протеста противъ магической стороны подвижничества, ни опроверженій ея возможности.

Практическимъ слѣдствіемъ всѣхъ вышеизложенныхъ воззрѣній на аскетизмъ было его широкое распространеніе и непрерывное возростаніе въ индусской жизни. Съ древнѣйшихъ временъ подвижники пользовались всеобщимъ уваженіемъ, котораго не могли поколебать ни, быть можетъ, нерѣдкіе случаи притворнаго или расчетливаго самоотреченія, ни очень рѣдкіе протесты противъ него по существу. Магабхарата выражаетъ преобладающее въ этомъ отношеніи убѣжденіе индусской расы, когда говоритъ: „Слава выполняющимъ чистое подвижничество! [1]). Люди, отцы, боги, домашніе и дикіе звѣри и птицы, и всѣ существа вообще, подвижныя и неподвижныя, всѣ цѣнили подвиги (тапасы) какъ наивысшее, и ими достигали совершенства; да и сами великіе, чудесными силами одаренные боги только ими попали на небо“ [2]). А потому „желающіе небеснаго блаженства пусть предаются безгрѣшнымъ подвигамъ въ страшныхъ тѣлесныхъ упражненіяхъ, ибо всѣ три міра проникнуты экстазомъ подвига“ [3]). Призывъ былъ не напрасенъ, обѣщанія не преувеличены: мудрецы-подвижники, риши, слыли дѣйствительно за божественныя существа; передъ ними преклонялись цари и толпа народная; ихъ слово было законъ; ихъ благоволеніе привлекало счастіе на семью, на поселеніе, на цѣлое царство; ихъ гнѣвъ грозилъ страшными бѣдами. Совѣщаніе раджи съ подвижникомъ—самая обычная, самая любимая и характерная жанровая картина индусской словесности: царь смиренно входитъ, низко кланяется праведнику, садится противъ него, какъ ученикъ, готовый слушать и слушаться; „риши“ поучаетъ... Примѣру владыкъ слѣдуютъ знатные и простецы. Войдетъ ли подвижникъ въ городъ или въ деревню,—на немъ сосредоточены всѣ взоры;

---

[1]) Mahâbhâr. Adh. 297 (B. 295), 28, v. 10849.
[2]) Idem. Adh. 151, 19—20. v.v. 1443—4.
[3]) Idem. Adh. 217, 14—15 v.v. 7885—6.

поселится ли онъ на околицѣ или въ лѣсной глуши,—стоитъ открыть его мѣстопребываніе,—къ нему неизбѣжно потянутся вереницею посѣтители, отъ простыхъ зѣвакъ-любопытныхъ до истинно алчущихъ и жаждущихъ правды. Не удаляясь въ сторону за иными примѣрами,—что такое вся долгая жизнь Магавиры и Готамы послѣ ихъ „просвѣтлѣнія“, какъ не непрерывный рядъ такихъ посѣщеній, бесѣдъ, вопрошеній, назиданій и „обращеній“. Ознакомившись, иногда обрѣтали не столько подвижника, сколько мудреца, ставившаго знаніе выше подвига; но шли, но влеклись первоначально почти всегда къ подвижнику, не постигая независимости мудрости отъ аскетизма, или, какъ столь успѣшные въ борьбѣ противъ буддизма джайны, даже осуждая такое разъединеніе. Притомъ не одни выдающіеся „риши“, а и аскеты меньшей величины и извѣстности, заурядные „обитатели лѣсовъ“ и даже просто слывшіе за цѣломудренныхъ пользовались повсемѣстнымъ уваженіемъ и услугами мірянъ: имъ отводились почетныя мѣста; привѣтить ихъ и накормить искони считалось богоугоднымъ дѣломъ [1]) и, для вящшаго закрѣпленія этого обычая, тѣ же правила, которыя воспрещали аскетамъ называться на угощеніе, вмѣняли имъ во грѣхъ отказъ отъ радушно предложенной мірянами трапезы [2]).

Помимо вліятельности и почтенности, званіе подвижника (ибо въ Индіи оно было званіемъ, особымъ, бытовымъ и правовымъ сознаніемъ узаконеннымъ, опредѣленнымъ разрядомъ общественнаго положенія) званіе подвижника, кхаттіи, привлекало къ себѣ еще и тѣмъ, что, въ отличіе отъ званія браминскаго, замкнутаго предѣлами одного своего сословія, это положеніе со всѣми его преимуществами было доступно всѣмъ безъ изъятія; ограниченія кастовыя, въ другихъ случаяхъ непреодолимыя, падали ницъ передъ тѣмъ, кто рѣшался на „паббаджу“, на „исходъ изъ міра“ и тѣмъ самымъ становился выше міра со всѣми градаціями его правъ и распорядковъ. „Аскетизмъ универсаленъ“, поучаетъ народ-

---

[1]) Hiranyakesin Gr. S, VIII, 1.

[2]) Подъ угрозою ада аскетъ не смѣетъ отказываться даже отъ мяса предложеннаго ему на жертвенной трапезѣ въ честь боговъ или мановъ. Vasishtha. XI, 34.

ный эпосъ, „и рекомендуется даже и лишеннымъ касты: если отверженный станетъ обуздывать свои чувства и достигнетъ власти надъ ними, аскетизмъ проторитъ и ему дорогу къ небу“ [1]).

Освободившись отъ цѣпей мірского житія, подвижникъ получаетъ неограниченную свободу и въ области духовной: съ него спадаютъ мертвыя петли браминскаго ритуала, угнетавшія своимъ педантичнымъ механизмомъ личные порывы души въ области религіозныхъ переживаній. Мы видѣли на какую, можно сказать, всеобъемлющую высоту было поднято въ индусскомъ сознаніи значеніе жертвоприношенія; и однако „аскетизмъ выше даже жертвоприношенія“, говоритъ Магабхарата [2]). Какъ бы подтверждая правильность этого воззрѣнія, въ одномъ изъ Упанишадъ само Божество повелѣваетъ аскету зарыть или потопить священный шнуръ, символъ жертвоприношенія, и священную прядь волосъ, эмблему браминскаго званія [3]), ибо, говорятъ законы Васишты, „ни ежедневнымъ повтореніемъ Ведъ, ни жертвоприношеніями не достигнуть того, что достигается выполненіемъ Іоги“ [4]), этого, будто бы, совершеннѣйшаго воплощенія аскетическаго подвига.

О широкомъ распространеніи аскетическаго образа жизни во времена Будды и въ предшествующій періодъ свидѣтельствуютъ безчисленныя указанія джатакъ. Здѣсь мы застаёмъ уже въ полномъ ходу обычай семейныхъ людей заканчивать жизнь „исходомъ изъ міра“, „паббаджею“. Совершалось это по большей части уже въ пожиломъ возрастѣ, по выполненіи семейнаго, родового и общественнаго долга, возращенія себѣ преемника-сына или, въ крайнемъ случаѣ, послѣ рожденія его. Если Рамаяна [5]) называетъ „паббаджу“ обычаемъ древнихъ царственныхъ мудрецовъ, то въ джатакахъ мы видимъ многократныя примѣненія его; видимъ, какъ цари и царевичи, часто совсѣмъ юные и еще безбрачные, отка-

---

[1]) Mahâbhâratam. Adh. 297, 14. v. 10835.

[2]) Idem. v. 2978.

[3]) Âruneya-Up. въ изданіи мелкихъ Упанишадъ Рамамайа Таркараты въ Biblioth. Indica, p. 39—41.

[4]) Vasishtha XXV, 7.

[5]) Râmâyana, II, 23, 26; 94, 19.

зываются отъ княженія или правъ на него и уходятъ въ пустыню [1]). Что касается браминовъ, то имъ паббаджа рекомендовалась закономъ, какъ третья пора въ распорядкѣ ихъ жизни, и совѣтъ этотъ, повидимому, выполнялся нерѣдко: въ джатакахъ часто упоминаются брамины и сыновья ихъ, раздающіе иногда значительное состояніе и уходящіе въ пустыню [2]); бывали случаи исхода изъ міра и цѣлыхъ брамінскихъ семействъ [3]), ибо законы не воспрещали „удаляющимся въ лѣсъ“ брать съ собою жену, если она не преподчитала оставаться въ міру на попеченіи сына, замѣстителя домовладыки, ставшаго инокомъ [4]). Очень многочисленны были случаи ухода въ уединеніе какъ богатыхъ мірянъ, такъ и бѣдныхъ поселянъ, земледѣльцевъ-хозяевъ; но рѣдко слѣдовали ихъ примѣру мастеровые и люди вообще низшихъ рязрядовъ, хотя въ джатакахъ встрѣчаются аскеты даже изъ презираемыхъ чандалъ [5]). Во многихъ разсказахъ сохранились описанія борьбы противъ ухода изъ міра со стороны родныхъ и друзей; но возраженія эти вызываются только семейными и общественными соображеніями, а не протестомъ противъ подвижничества и отшельничества по существу. Среди единодушнаго одобренія аскетической жизни совершенно затериваются рѣдкія отклоненія отъ сочувствія ей, въ родѣ, напримѣръ, отзывовъ, вложенныхъ эпосомъ въ уста царя Бхишмы: „долговременный постъ, почитаемый простымъ народомъ за подвигъ, есть только вредъ для тѣла... Самоотреченіе и смиреніе—вотъ высшій подвигъ; у кого онъ есть, тотъ обладаетъ постояннымъ постомъ и постояннымъ цѣломудріемъ. Отшельникомъ и браминомъ и божествомъ будетъ тотъ, кто заботится о семьѣ своей, въ любви, неусыпно всегда выполняетъ долгъ свой; кто ведетъ себя чисто, питается остатками отъ даруемаго другимъ, хранитъ завѣты касательно странниковъ („гостей“); тотъ, кто всегда полонъ вѣрою и благоговѣніемъ къ богамъ и браминамъ“ [6]). Но противъ этихъ рѣдкихъ

---

[1]) Jâtakam. I, 138, III, 364, III, 393 VI, 119 sq; V, 177 sq. и др.
[2]) Idem. IV, 7; II, 422.
[3]) Idem. V, 313.
[4]) Âpastamba. II, 9, 22, 8—9. Visnu, XCIV, 3. Manu, VI, 3.
[5]) Jâtakam. IV, 392.
[6]) Mahâbhâratam. Adh. 221, 4—8, v.v. 8007—8011.

защитъ ланческой морали и мірского благочестія не трудно было противопоставлять гораздо болѣе древнія апологіи аскетизма, почерпнутыя притомъ изъ поры, столь высоко ставившей выполненіе родового и семейнаго долга: уже въ текстахъ Упанишадъ пяти естественнымъ цѣлямъ человѣческаго быта (заботѣ о себѣ, о женѣ, о дѣтяхъ, о благосостояніи и о своемъ дѣлѣ) поклонники аскетизма противопоставляли цѣли духовныя: овладѣніе пятернымъ откровеніемъ Атмана въ тѣлѣ, чувствахъ внѣшнихъ (видѣніи и слухѣ), въ дыханіи, рѣчи и въ духѣ [1]); а традиціонную обязанность продлять родъ устраняли короткимъ восклицаніемъ: „зачѣмъ намъ потомство, намъ, составляющимъ душу міра сего?“ [2]). Цѣломудренное отреченіе выше дѣторожденія [3]); „родящіе оправданы на землѣ; но міръ Брамы— удѣлъ лишь тѣхъ, что истязуютъ себя, тѣхъ, въ комъ крѣпко укоренилось истинное цѣломудріе“ [4]).

Если въ законодательныхъ сборникахъ мы иногда замѣчаемъ усилія защитить мірскую жизнь и поднять ея престижъ, то это, очевидно, вызвано необходимостью противодѣйствія обратному, преобладающему, аскетическому настроенію общественнаго сознанія, настроенію, начинавшему уже казаться опаснымъ со стороны соціальныхъ интересовъ. Такъ, ссылаясь на авторитетъ болѣе древняго учителя и въ противоположность Капилѣ, будто бы установившему четыре разряда бытовой жизни (ученика, домовладыки, аскета и отшельника), Баудхаяна говоритъ: „мудрый человѣкъ не долженъ бы обращать вниманіе на это дѣленіе, ибо въ дѣйствительности есть только одинъ разрядъ—домохозяевъ, такъ какъ другіе потомковъ не производятъ“ [5]), а Гаутама, выражаясь осторожнѣе, замѣчаетъ, что разрядъ домохозяевъ— источникъ остальныхъ [6]). Въ Апастамбѣ мы находимъ нѣчто въ родѣ диспута о превосходствѣ мірского или подвижническаго житія. Одни, ссылаясь на пураническіе тексты, говорили, что 80000 мудрецовъ, желавшихъ имѣть потомство,

[1]) Brhadar. Up. I, 4, 17.
[2]) Idem. IV, 4, 4, 22.
[3]) Mahân. 62, 7, 11; 63, 8, 13.
[4]) Prasña-Up. I, 13, 15.
[5]) Baudhâyana. II, 6. 11, 26—28.
[6]) Gautama, III, 3. Ср. Manu. VI, 136.

направились къ Аріаману южнымъ путемъ, мірскимъ, и обрѣли себѣ 80000 могильныхъ мѣстъ упокоенія, тогда какъ 80000 другихъ мудрецовъ, отказавшихся отъ потомства, въ награду за цѣломудріе получили на сѣверномъ, аскетическомъ пути безсмертіе со всякими чудесными силами и съ исполненіемъ желаній. Другіе на это возражали, что для ученѣйшихъ умовъ авторитетъ Ведъ всегда считался наивысшимъ, а Веды требуютъ выполненія жертвеннаго и молитвеннаго ритуала и потому нельзя ссылаться на аскетическія правила, идущія въ разрѣзъ съ правилами ритуала. Далѣе: Веды обезпечиваютъ безсмертіе имѣющимъ потомство; нельзя, слѣдовательно, и въ этомъ отношеніи отдавать предпочтеніе поведенію аскетовъ; надо вѣрить, что и міряне заслуживаютъ себѣ не одно могильное упокоеніе, но, послѣ него, и „награду безсмертную, блаженство небесное“. Что же касается аскетовъ, то, хотя нѣкоторые изъ нихъ и могутъ пріобрѣсти небо частію своихъ подвиговъ, и хотя имъ дѣйствительно даруется способность получать желаемое,—все же это не даетъ основаній превозносить одинъ образъ жизни надъ другимъ. „Люди изъ всѣхъ четырехъ разрядовъ, живущіе по правиламъ (закона), получатъ спасеніе“ [1]).

Такъ старались устроители общественной жизни реагировать противъ возраставшаго увлеченія аскетизмомъ. Однако въ самихъ дхарма-шастрахъ, откуда заимствованы приведенныя разсужденія, „четыре разряда житія“ предстаютъ предъ нами какъ вошедшій прочно въ бытъ и оправомоченный распорядокъ. Эти „четыре пути къ міру боговъ, различнымъ образомъ ведущіе отъ земли на небо, суть пути ученика, семьянина-домохозяина, лѣсного отшельника и аскета“ [2]).

---

[1]) Âpastamba. II, 9, 23, 3—II, 9, 24, 14; II, 9, 21, 2. Васишта, VIII, 14—15 говоритъ: „одинъ домохозяинъ справляетъ жертвы; онъ одинъ справляетъ строгія правила, и потому разрядъ домохозяевъ есть почетнѣйшій изъ всѣхъ четырехъ. Какъ всѣ рѣки, большія и малыя, находятъ себѣ успокоеніе въ океанѣ, такъ и люди всѣхъ разрядовъ обрѣтаются подъ покровительствомъ домохозяевъ“. „Домохозяинъ — источникъ всѣхъ остальныхъ разрядовъ“, замѣчаетъ и Гаутама. III, 3.

[2]) Въ такомъ порядкѣ расположены разряды у Баудхаяны, II, 6, 11, 11—12 и Васишты, VII, 2; у Гаутамы же, III 2, и Апастамбы II, 9, 21, 1, аскетъ поставленъ впереди отшельника. Эти различія указываютъ на еще не установившееся окончательно мнѣніе о превосходствѣ крайняго аскетизма.

Изъ двухъ послѣднихъ разрядовъ аскетъ представляетъ меньшую, а отшельникъ наибольшую степень строгости поведенія и отрѣшенія отъ міра. Тѣ и другіе руководствуются опредѣленными правилами, выработанными бытомъ, вѣроятно, неодновременно, въ разныхъ мѣстностяхъ или среди разныхъ группъ, и потому изложенными съ нѣкоторыми измѣненіями въ разныхъ сборникахъ законовъ. Вотъ правила для аскетовъ (sammatin) [1]). По мнѣнію однихъ авторитетовъ, по окончаніи ученья каждый былъ властенъ избрать любой образъ жизни [2]); другіе полагали, что вступать на путь аскета подобало людямъ бездѣтнымъ или вдовцамъ, во всякомъ случаѣ не ранѣе 17-лѣтняго возраста, а для семейныхъ—не прежде устроенія дѣтей [3]). Рѣшившійся на подвигъ долженъ былъ покинуть родныхъ и домъ свой и, не оставляя себѣ никакого имущества, жить въ лѣсу или на околицѣ селенія, либо въ храмѣ, или въ пустомъ зданіи, или въ пещерѣ, или „у корня дерева“, „безъ удовольствій, безъ покровителей“, не мѣняя мѣстопребыванія во время дождливой поры года. Въ селенія онъ могъ входить только разъ въ день, исключительно для снисканія подаянія одною пищею, въ позднюю пору, „когда уже потушены очаги и обѣденная посуда очищена и убрана“ (иными словами: когда можно было получить лишь немногіе и худшіе остатки стола), ибо „ко вкусной пищѣ надо отбросить и желаніе“. Съ растеній дозволялось брать лишь отломившіяся или отпавшія части. Аскетъ обязанъ былъ хранить цѣломудріе, свершать очистительные обряды, сдерживать языкъ, взоры и всѣ свои дѣйствія. Ни дѣломъ, ни словомъ, ни помысломъ не долженъ онъ вредить никакому живому существу. Наготу свою могъ онъ покрывать единственною, красновато-желтою одеждою, а по мнѣнію другихъ наставниковъ, только какимъ-нибудь брошеннымъ, за негодностью, рубищемъ, либо прикрываться кожею, древесною корою или травою, или же, наконецъ, оставаться совсѣмъ обнаженнымъ, какъ это и дѣлали джайны, прозванные „нагими“ (голову подобало брить,

---

[1]) Другія названія: bhiksu, yati, samnyâsîn, parivrajâka, pravrajita. Ср. о нихъ: Jolly, Recht und Sitte, 151.

[2]) Âpastamba, II, 9, 21, 5 и 8.

[3]) Baudhâyana. II, 10, 17, 2—5; ср. Manu. VI, 34—38.

оставляя, по желанію, только чубъ или косицу на затылкѣ). Внѣ дожливой поры года аскетъ могъ вести бродячій образъ жизни, не оставаясь въ одномъ и томъ же поселеніи долѣе однихъ сутокъ. Равнодушный ко всѣмъ созданіямъ, какъ бы они къ нему, злобно или благосклонно, ни относились, онъ и для своего личнаго благополучія ничего не долженъ былъ предпринимать, ко всему относясь съ полнѣйшимъ безразличіемъ“ [1]), „не заботясь ни объ этомъ мірѣ, ни о небѣ... Отбросивши правду и ложь, удовольствіе и скорбь, и Веды, этотъ міръ и будущій, онъ долженъ быть взыскующимъ одного Атмана: зная его одного, онъ знаетъ спасеніе, какъ увѣряютъ нѣкоторые; но (оговаривается защитникъ традиціонныхъ правилъ и противникъ упрощенія ихъ аскетами), но мнѣніе это противно шастрамъ, ибо если бы спасеніе получалось однимъ только знаніемъ Атмана, аскетъ не ощущалъ бы ничего болѣзненнаго даже и въ этомъ мірѣ“ [2]), что, впрочемъ, и утверждали іоги, да и буддисты.

Желая хотя сколько-нибудь реагировать противъ разроставшагося освобожденія аскетовъ отъ традиціоннаго ритуала, сборникъ правилъ религіозныхъ обрядовъ, настаиваетъ на сохраненіи одного чтенія Ведъ, понижая однако и въ этомъ отношеніи требованія до минимума, до произнесенія единственнаго слога „Омъ“. Освобожденный отъ механическаго выполненія обрядовъ и формулъ, „пусть аскетъ непрестанно ищетъ въ сердцѣ своемъ познанія всемірной души! Избавленіе отъ будущихъ рожденій обезпечено тому, кто постоянно пребываетъ въ лѣсу, кто подчинилъ себѣ чувства и дѣйствія, кто отказался отъ всякой ощутимой награды, кто сосредоточилъ умъ на созерцаніи Высшаго Духа и сталъ всецѣло равнодушнымъ къ наслажденію и страданію“ [3]). Вопреки желанію охранителей старинныхъ порядковъ, внушавшихъ, что „жить по правиламъ есть, несомнѣнно, высшая обязанность всѣхъ людей“ [4]), а „нарушать правила шастръ (законовъ), увлекаясь собственными причудами, есть признакъ безумца, загрязненнаго самомнѣніемъ“ [5]),—сами

[1]) Baudhâyana, II, 6, 11, 16—25. Gautama. III, 11—25. Vasishtha X.

[2]) Âpastamba. II, 9, 21, 10 и 13—16.

[3]) Vasishtha. X, 4—5; 14; 17.

[4]) Idem. VI, 1.

[5]) Baudhâyana. I, 5, 10, 8.

охранители принуждены были изречь объ аскетѣ, „не заботящемся ни о здѣшнемъ мірѣ, ни о будущемъ“: „да не будетъ у него никакого видимаго признака его званія! да не слѣдуетъ онъ никакому видимому правилу поведенія!“ [1]). Пусть это поведеніе идетъ въ разрѣзъ съ установленнымъ, узаконеннымъ, общепринятымъ! пусть оно кажется міру безумiемъ! Юродство уже оправдано тѣмъ же Васиштою: „пусть (говоритъ онъ), пусть аскетъ, хотя и не будучи безумнымъ, кажется сумасшедшимъ!“ [2]).

Что касается отшельниковъ (вайкханаса, ванапраста), то у нихъ уже выработался свой подвижническій уставъ, приписывавшійся нѣкоему мудрецу-праведнику Викханѣ [3]). Они должны жить въ лѣсу, выполняя строгіе подвиги, купаясь трижды въ день, возжигая огонь по указанному обряду, вкушая только дико-растущее или и менѣе того, почитая боговъ, мановъ, бхутовъ, людей и святыхъ (риши). Пустынникъ долженъ дружелюбно принимать приходящихъ или встрѣчныхъ изъ всѣхъ кастъ, кромѣ тѣхъ разрядовъ, сношенія съ коими воспрещены; но самъ онъ не долженъ ступать на пахотную землю, ни входить въ поселенія. Одежда его—кожа или древесная кора; волосы его висятъ длинными, нестриженными прядями... [4]).

Эти правила, по крайней мѣрѣ во времена Баудхаяны, а вѣроятно и раньше, носили характеръ обязательный, „обѣтный“ для „давшихъ согласіе слѣдовать уставу“ [5]). Уставъ же предусматривалъ два разряда „пустыннаго житія“: одинъ—„для варящихъ пищу“, а другой для „обходящихся безъ варки пищи“. Первые имѣли пять дальнѣйшихъ подраздѣленій: 1) питавшіеся чѣмъ-попало изъ встрѣчающагося въ лѣсу; 2) вкушавшіе только дикорастущіе злаки; 3) питавшіеся одними кореньями, клубнями и луковицами; 4)—одними плодами; 5)—только зеліемъ, пригоднымъ для варки. Второй разрядъ распадался опять на пять видовъ, сообразно со способами вкушенія невареной пищи: одни собирали и кое какъ

---

[1]) Vasishtha. X, 18.

[2]) Idem. 19.

[3]) Baudh. II, 6, 11, 4. Позднимъ изложеніемъ его окажется, можетъ быть, еще не изданная Vaikhânasasûtra: Jolly, 9—10, 150.

[4]) Idem. II, 6, 11, 15.

[5]) Idem. III, 3, 15—16.

изготовляли ее, однако безъ помощи желѣзныхъ и каменныхъ орудій; другіе безъ всякой обработки клали ее въ ротъ руками; третьи брали ее прямо ртомъ, „подобно животнымъ“; четвертые, тояхары, жили одною водою, а пятые, ваюбхакши, „воздухоглотатели“, ничего не ѣли! [1]). Дробленіе на многочисленныя секты по различію религіозныхъ вѣрованій, встрѣчающееся въ позднѣйшую пору [2]), въ описываемыя нами времена, повидимому, не существовало или не замѣчалось; по крайней мѣрѣ оно не устанавливается памятниками этой поры, за немногими исключеніями, каковы адживаки, нигранты или джайны, а затѣмъ—буддисты. Зато сейчасъ указаннымъ десяти разновидностямъ отшельниковъ, опредѣлявшимся по образу питанія, соотвѣтствовало, кажется, десять различныхъ формъ посвященія по уставу Викханы [3]). Сами правила признавали пустынный образъ житія „чистымъ, но трудно выполнимымъ, подобнымъ быту звѣрей и птицъ, съ коими должны жить отшельники, беря примѣръ съ ихъ нравовъ относительно заботы о пищѣ не болѣе, какъ на одинъ день“. Но каковы бы ни были трудности, а, можетъ быть, именно поэтому, полагали, что „слѣдующіе этимъ правиламъ и въ особенности тѣ, которые воздерживаются отъ пищи, получатъ очищеніе отъ грѣховъ“, ибо совершенно ясно, что жизнь, подобная жизни дикихъ животныхъ, есть дорога къ небу“ [4]). Для вѣрнѣйшаго прохожденія этого пути нѣкоторые совѣтовали соблюдать строгую постепенность: пройти послѣдовательно два свѣтскихъ образа жизни, ученика и домохозяина, а затѣмъ—два подвижническихъ, придерживаясь и въ нихъ постепеннаго воз-

---

[1]) Baudhâyana. III, 3, 1—15. Ср. еще о правилахъ для отшельниковъ Vasishtha. IX, 1—12. Vânaprastha, по описаніямъ, близко подходятъ къ *ἀλόβιοι*, упоминаемымъ Мегасѳеномъ въ Fragm. 41.

[2]) Объ индусскихъ сектахъ (Вильсонъ насчитываетъ ихъ до 43, кромѣ 96, считающихся „еретическими“. Оманъ, p. 142, находитъ это число для настоящаго времени слишкомъ уменьшённымъ) см. Wilson. Sketch of the Religious Sects of the Hindus. Jogendra Nath Bhattacharjee. Hindu Casts and Sects. Calcutta. 1896. Классификація аскетическихъ сектъ и обзоръ ихъ есть также у Oman, 152 sqq.

[3]) Baudhâyana, l. c., 15.

[4]) Тамъ же, 17 и 22; послѣднее изреченіе, въ качествѣ „священнаго текста“, повторено еще въ III, 2, 19.

растанія самоограниченій, переходя, напримѣръ, въ питаніи „отъ растеній къ водѣ, затѣмъ—къ воздуху и, наконецъ, къ эѳиру“ и ожидая за каждый подъемъ на высшую степень лишеній соотвѣтственной прибавки въ наградѣ [1]).

Такимъ образомъ индусскіе подвижники постепенно перешли отъ рабскаго подчиненія традиціонному, ведическому и браманическому ритуалу къ упрощенной обрядности. На мѣсто механически выполняемой и магически понимаемой точности и сложности священнодѣйствій и молитвословій выдвинулось впередъ значеніе съ одной стороны—усиленнаго тѣлеснаго подвига, а съ другой—созерцательнаго сосредоточенія мысли, отрѣшенія отъ внѣшнихъ воспріятій чувствъ и подъема духа до состоянія мистическаго экстаза. То была побѣда субъективнаго благочестія и внутреннихъ, индивидуальныхъ способовъ спасенія надъ однороднымъ для всѣхъ, извнѣ предписаннымъ, искусственно выполнявшимся и дѣйствовавшимъ, обрядовымъ способомъ осуществленія религіозныхъ обязанностей, вдохновлявшихся однако, какъ мы показали, далеко не одними религіозными побужденіями и цѣлями. Этотъ рѣшительный и глубокій протестъ невидимо подтачивалъ традиціонные устои ведическихъ вѣрованій и браманическаго культа, а въ связи съ философскимъ свободомысліемъ, разлагающимъ образомъ вліялъ и на болѣе глубокія, идейныя основы религіознаго сознанія вообще [2]). Изъ сочетанія или самостоятельнаго, бокъ-о-бокъ, дѣйствія этихъ двухъ свободъ, свободы мудреца-мыслителя и созерцателя-аскета, создавалась, невозбранно отъ еще насыщенной преданіями обрядовой религіозности окружающей среды, та атмосфера духовной независимости, та смѣлость субъективной мысли и мистической грезы, которая въ эпоху Будды могла съ рѣшимостью и успѣхомъ пойти наперекоръ священнымъ авторитетамъ и вѣковымъ обычаямъ и создать ученіе о спасеніи только личномъ, однѣми своими силами, однимъ индивидуальнымъ процессомъ внутренняго прозрѣнія истины, независимо отъ закона и культа, независимо отъ самой нравственности и религіи.

---

[1]) Âpastamba. II, 9, 22, 1—II, 9, 23, 2.

[2]) Хорошій очеркъ этого броженія по Магабхаратѣ даетъ Dahlmann Das Mahâbhârata als Epos und Rechtsbuch. Berlin, 1895, 216 ff.

Но, какъ мы только что видѣли, процессъ освобожденія аскетическаго теченія отъ оковъ ритуала, рискуя выродиться въ произволъ, прихоть и причуду, ощутилъ потребность сложить себѣ новый сводъ правилъ и подчиниться ему. Мы не освѣдомлены о его составителѣ или составителяхъ, о времени образованія устава, приписываемаго Викханѣ; вполнѣ возможно, что коллективная и медленная выработка аскетическихъ правилъ пріурочена была впослѣдствіи къ одному выдающемуся лицу, быть можетъ, даже миѳическому, аналогіи чему въ шастрахъ законовъ мы видимъ примѣнительно къ легендарному Ману и полулегендарному Гаутамѣ. Но какъ бы то ни было, фактомъ несомнѣннымъ, фактомъ весьма важнымъ остается то, что еще до главныхъ творцовъ индусскаго монашества, до Магавиры и Готамы, склонность къ иночеству уже нашла себѣ осязательное проявленіе въ очерченныхъ выше начинаніяхъ. Обозрѣвая долгій и сложный ростъ индусскаго аскетизма, мы теперь можемъ понять, сколь естественно, нормально было Готамѣ сначала самому увлечься соблазномъ физическаго подвижничества, а затѣмъ — насколько важно было для него осознать слабыя стороны такого аскетизма и предложить реформу его. Но для правильной оцѣнки того, что въ области послѣдней слѣдуетъ приписывать его собственному творчеству и что—заимствованію или подражанію, необходимо бросить взглядъ на послѣдній прецедентъ его дѣятельности въ этомъ отношеніи, на аскетическое ученіе и подвижническую практику противниковъ буддистовъ, джайнъ.

Теперь, когда послѣ долгихъ и широко расходившихся споровъ о сравнительной древности джайнизма и буддизма, можно считать установленнымъ, что первый не только не былъ заимствованіемъ у второго или подражаніемъ ему, а былъ движеніемъ, независимымъ отъ буддизма, во всякомъ случаѣ современнымъ ему, а вѣроятно и значительно предшествующимъ [1]),—теперь мы можемъ видѣть въ монашеской орга-

[1]) Пріоритетъ джайны отстаивали уже Кольбрукъ и Стивенсонъ, причемъ первый считалъ самого Готамо-Будду за личность, тождественную съ Индрабхути-Гаутамою, ученикомъ Магавиры и 24-мъ „джиною“ (пророкомъ) джайнъ. Веберъ (Indische Studien. XVI, 240, Leipzig· 1883) предполагалъ, наоборотъ, будто джайнизмъ былъ „одною изъ древнѣйшихъ сектъ буддизма, отдѣлившеюся отъ него въ раннія времена“. Уиль-

низаціи джайны явленіе, непосредственно примыкающее къ болѣе древнему браминскому аскетизму и сообщившее ему

сонъ и Лассенъ (Ind. Alterthumskunde IV, 763 ff.) относили возникновеніе джайнизма къ I вѣку хр. эры, а Бентлей даже къ X му! Эти мнѣнія можно считать опровергнутыми разслѣдованіями Якоби, Бюлера, Леймана и Гёрнле. Первый приходитъ къ заключенію, во-1), что джайнизмъ, по происхожденію, независимъ отъ буддизма, самостоятеленъ и въ развитіи, и лишь немногое заимствовалъ у него; 2) что какъ джайнизмъ, такъ и буддизмъ, обязаны браминамъ, въ особенности же брамінскимъ аскетамъ, основными началами своей философіи, этики и космогоніи (Introduction to Jaina Sûtras. S. B. E. XXII. p. XXXV Ср. Jacobi. On Mahâvira and his Predecessors въ Indian Antiquary. IX, 158, sqq. и его же Ueber die Entstehung der Çvetâmbara und Digambara Sekten въ Zeit. d. Deut. Morgenl. Gesell. XXXVIII, 1—42). Къ сходнымъ результатамъ пришелъ Бюлеръ, Ueber die Sekte der Jaina. Wien, 1887, а также Hoernle (во введеніи къ его изданію и переводу Uvâsagadasâo, Culcutta, 1888 (Bibl. Indica) и Origine et premiers développements du Jaïnisme, trad. par Guérinot, s. an., p. 1; „джайнизмъ восходитъ до эпохи по меньшей мѣрѣ столь же древней, какъ буддизмъ". Иноческую организацію джайны Гёрнле относитъ къ концу VI или началу V вѣка до Р. Хр., ibid., p. 9. Главный организаторъ и распространитель джайнизма, Магавира, теперь всѣми признается за современника Готамо-Будды (Jacobi. Introd. to J. Sut. S. B. E Vol. XLV, p. XIV); онъ умеръ немногими годами раньше его. По преданію, онъ родился въ 599 мъ, а умеръ въ 527-мъ году, съ чѣмъ соглашается Hoernle. Origine, 3, 6—7. Раньше Веберъ и Warren. Les idées philosophiques et religieuses des Jaïnas (въ Annales du Musée Guimet. T. X, pp. 327 et 341) относили смерть его къ 392-му или 388-му году. Для Уоррена вопросъ о пріоритетѣ между буддизмомъ и джайнизмомъ остается открытымъ и до сихъ поръ (p. 337—341).—Будучи главнымъ вдохновителемъ и организаторомъ джайны, Магавира не былъ ея основателемъ; онъ былъ, какъ кажется, реформаторомъ направленія, значительно болѣе древняго. (Jacobi. Introd. to S. B. E. Vol. XXII, p. XXXIV and to Vol. XLV, pp. XIV—XV). Древность и достовѣрность священныхъ книгъ джайнизма, возводимыхъ его нынѣшними послѣдователями цѣликомъ къ первому ихъ пророку Ришхабѣ (Weber. Ueber die heiligen Schriften der Jaina. Ind. Studien. XVI, 211), могутъ также считаться достаточно прочно установленными: см. тѣ же введенія Якоби, полагающаго, что „происхожденіе сохранившейся джайнистской словесности нельзя относить ко времени болѣе раннему, чѣмъ 300 лѣтъ до Р. Хр.". По Hoernle, Origine, p 19, „собраніе священныхъ книгъ джайны, въ томъ видѣ, въ какомъ онѣ сохраняются въ сектѣ шветамбаровъ, восходитъ къ концу IV-го или началу III вѣка до Р. Хр."—Рѣшающія подтвержденія мнѣній о древности джайнъ, ихъ организаціи и ихъ самостоятельности отъ буддизма дало разслѣдованіе джайнистскихъ надписей и монументальныхъ памятниковъ ихъ культа, открытыхъ въ 1871 г. Куннингамомъ и въ 1879—1893 и 1896 г.г. Фюреромъ и выясненныхъ Бюлеромъ въ Wiener Zeitsch. f. d. Kunde d. Morgenlandes. Vol. I—V и X и въ Sitzungsber. d. phil.-hist. Cl. d. Wiener Akad. d. Wiss. 1897 и въ

законченность и завершеніе, въ стилѣ болѣе выдержанномъ нежели иноческая община (санга) Будды. Магавира, которому преимущественно обязана эта организація своимъ развитіемъ и успѣхомъ, былъ самъ строгимъ аскетомъ. Его звали по міру Вардхаманой; онъ происходилъ изъ знатнаго воинскаго рода Кашіапъ, а по матери приходился сродни династіи могущественныхъ раджей Магадхи. Рано почувствовавши влеченіе къ подвижнической жизни, онъ, послѣ смерти родителей, отрекся отъ своихъ княжескихъ правъ и всякой собственности и сталъ нищимъ, странствующимъ аскетомъ. Двѣнадцать лѣтъ провелъ онъ въ суровыхъ подвигахъ [1]), создавшихъ образецъ для его будущихъ послѣдователей; затѣмъ достигъ полнаго „просвѣтлѣнія“ (Кевалы, по терминологіи джайнъ) и, стяжавши извѣстность безукоризненнаго праведника, всевѣдущаго мудреца и непревосходимаго подвижника, провелъ остальные годы долгой жизни въ организаціи своей общины „нищихъ монаховъ“ и въ тѣхъ поученіяхъ, которыя обезпечили успѣхъ джайнизма. Приписываемыя ему рѣчи и правила болѣе, чѣмъ его довольно блѣдная біографія, убѣждаютъ въ несомнѣнной значительности этого современника и соперника Готамы. Мощный характеръ, непоколебимый нравственный закалъ и выдающійся умъ, наставленный хорошимъ образованіемъ [2]), возвели Ма-

Epigraphia Indica. Vol. I—II.—Современные джайны считаютъ свою религію за самую древнюю изъ всѣхъ, правившихъ міромъ, и полагаютъ, что „всѣ остальныя вѣрованія произошли изъ нея, но что всѣ они впали въ заблужденія“: Essai sur le jaïnisme par un Jaïn, trad. par De Milloué et Senathi Râjâ, s. l. et an. (1885) (отрывокъ изъ предисловія къ Cintâmani) pp. 570 et 572); свои же собственныя ученія они считаютъ „непогрѣшимыми“, p. 581. Пропагандистъ джайнизма „въ западной передѣлкѣ, въ качествѣ рѣшенія великихъ проблемъ жизни“, H. Warren, Jainism in Western Garb, as a Solution to Life's great Problems. Madras, 1912, p. 3, говоритъ: „духовные вожди джайны претендуютъ на всевѣдѣніе и свободу отъ всякой слабости и страсти“.

[1]) Кромѣ легендарныхъ біографій, данныхъ въ Âcârânga Sûtra, III, 15 и въ Kalpa-Sûtra Bhadrabâhu, („Жизнь Магавиры“), Jaina Sutras transl. by Jacobi въ S. B. E. Vol. XXII, pp. 189 sqq. и 217 sqq.; см. о его подвижничествѣ Âcârânga Sûtra, I, 8, pp. 79 sqq. и, эпизодически, во многихъ другихъ текстахъ.

[2]) О его образованіи Kalpa-Sûtra. Life of Mahâvira, II, 10, въ Sûtra-Krtânga. I, 6, 27, ему приписывается „пониманіе доктринъ кріявадиновъ, вайнайякъ и аджньявадиновъ“; „онъ овладѣлъ всѣми философскими системами“.

гавиру въ главнаго творца джайны. Но начинателемъ ея онъ ни въ какомъ случаѣ не былъ: у него были предшественники, не одни тѣ миѳическіе „тиртхакары“, „герои-джины“ (пророки), которыхъ, въ количествѣ двадцати трехъ (кромѣ Магавиры) чтитъ преданіе [1]), но и такія, повидимому, историческія личности, какъ тотъ „любимецъ народа“, „обожаемый имъ“ Паршва [2]), умершій будто бы за 250 лѣтъ до Магавиры [3]), послѣдователи коего, независимые отъ Магавиры, встрѣчались во времена этого реформатора первоначальной джайны [4]).

Но не у однихъ этихъ, ближайшихъ по духу и области дѣятельности, предшественниковъ почерпалъ Магавира вдохновеніе къ своему дѣлу и практическіе способы его осуществленія; сходныя заимствованія онъ могъ дѣлать и у другихъ сектъ, сторонниковъ коихъ ему удалось объединить вокругъ себя [5]) и среди которыхъ, несомнѣнно, встрѣчались и секты аскетическаго направленія, какъ, напримѣръ, адживаки, съ ихъ вождемъ Макхали Госалою. Сверхъ того, разумѣется, необходимо предположить значительное вліяніе и очерченнаго выше браминскаго аскетизма. Наконецъ, не прошли безслѣдно для Магавиры и его ближайшихъ сотрудниковъ тѣ теченія въ современной ему философской средѣ, которыя, какъ самкья и іога, стояли въ тѣсной связи съ идейными основами индусскаго подвижничества: джайнизмъ переработалъ по-своему подходящія для него стороны этихъ ученій, и даже не ихъ однихъ, но и нѣкоторыхъ другихъ [6]). Въ итогѣ, въ доктринѣ и дисциплинѣ Магавиры и его послѣдователей, можно сказать, нашло свое завершеніе все предыдущее развитіе индусскаго аскетизма, способомъ эклек-

---

[1]) Архату Ришхабѣ преданіе приписывало 1000-лѣтніе аскетическіе подвиги. Kalpa-Sûtra. Life of Rishabha, 212, p. 283.

[2]) Тамъ же, (Life of Pârsva, (Kalpa-Sûtra, 149 sqq.) p. 271 sqq.

[3]) Jacobi въ Jaina Sûtras. P. II, p. 119. Note и въ Indian Antiquary. IX, 162. Ср. Leumann. Die Beziehungen der Jaina Literatur 68 ff. Oldenberg въ Zeit. d. Deut. Morgenl. Gesell. XLIX, 488. Hoernle. Proc. of the As. Soc. of Beng. 1898, 40 sqq.

[4]) Jacobi, ibid. P. II, pp. XXX; XXXIII.

[5]) Ibid. p. XXXII.

[6]) О связи джайны съ философскими началами веданты и вайшешики— Jacobi. I. c., pp. XXXIII—XXXVIII. Указанія на нѣкоторыя сходства и несходства съ ведантою находимъ въ Sûtrakrtânga, II, 6, 46 sqq.

тическимъ и отдававшимъ предпочтеніе практическому направленію передъ отвлеченно-созерцательнымъ, и притомъ съ рѣшительнымъ усиленіемъ аскетической строгости, въ области коей джайнизмъ простеръ требованія до максимальныхъ размѣровъ, чѣмъ и вызвалъ въ окружающей средѣ реакцію въ противоположную сторону, какъ въ браманизмѣ, такъ и въ буддизмѣ.

Въ этой рѣшительности провести аскетическое начало до конца, въ смыслѣ строгости подвижника къ самому себѣ, заключается историческое значеніе Магавиры и причина его вліянія не только на современниковъ, но и на длинный рядъ послѣдующихъ поколѣній, ибо, несмотря на свой, на первый взглядъ неосуществимый, аскетическій радикализмъ, ученіе Магавиры нашло широкій откликъ въ душахъ индусовъ, а секта его джайнъ или ниргрантъ, процвѣтавшая въ продолженіе нѣсколькихъ вѣковъ [1]), на много пережила буддизмъ въ Индіи, гдѣ она пользуется и понынѣ достаточнымъ сочувствіемъ, обнаруживая признаки и дальнѣйшей жизнеспособности [2]). Натуры, предрасположенныя къ аскетизму и подготовленныя къ нему подвижничествомъ, уже ранѣе развившимся въ браманической средѣ, могли изъ этой послѣдней переходить въ джайнистскую именно въ силу послѣдовательности и рѣшительности ея требованій, съ бо́льшимъ

---

[1]) Во всякомъ случаѣ во времена Ашоки, поощрительно относившагося къ ней, судя по его надписямъ; но и позднѣе Гіуэн-Тсангъ говоритъ, что „ходящіе нагими (ниргранты) имѣютъ огромную толпу сторонниковъ". Hiouen Tsang. VII, T. I, p. 384, trad. Jt. Julien. Астрономъ Варахамихира († 587 г.) удостовѣряетъ обиліе джайнъ въ VI в. по Р. Хр.: Хемачандра (Bühler. Ueb. das Leben des Jaina Mönches Hemachandra въ Denkschriften d. phil.-hist. Classe d. Wiener Akademie. Bd. XXXVII)—въ XII-мъ; Сарвадаршанасамграха Саяны Мадхавы (жившаго двумя вѣками позже)—въ XIV-мъ. По „Жизни Магавиры" въ Кальпа-Сутрѣ, 134 sqq. J. S. P. II, p. 267—268, у Магавиры было 14000 монаховъ и 36000 монахинь, да 159000 послѣдователей и 318000 послѣдовательницъ изъ міряпъ. Число монаховъ и монахинь совпадаетъ съ указаніями въ Mahâviracaritra (у Wilson, I, 303).

[2]) Въ настоящее время число джайнъ въ Индіи не велико, однако „они находятся въ большинствѣ городовъ; своею спокойною и строгою жизнью они пріобрѣли прочное положеніе въ обществѣ; часто даже отличаются своимъ значеніемъ и благосостояніемъ... Они живутъ большею частью торговлей; особенно въ провинціяхъ запада и сѣверо-запада они играютъ выдающуюся роль". Шантепи де ля Соссей. Исторія религій. Т. II, стр. 70. Москва, 1899.

основаніемъ, нежели въ умѣренную и страдавшую въ этомъ отношеніи внутреннимъ противорѣчіемъ область буддійскаго иночества. Нравственная заслуга Магавиры и его духовная сила состояли въ томъ, что онъ имѣлъ смѣлость опредѣленно высказаться за этическую содержательность и самостоятельную цѣнность аскетическаго подвига. Въ противоположность съ одной стороны разслабляющему философскому агностицизму и скептицизму своего времени, а съ другой— опошляющему аморализму, наиболѣе ярко представленному бывшимъ товарищемъ Магавиры, Маккали Госалою, въ отличіе, наконецъ, отъ буддизма, отодвигавшаго нравственное начало на второй планъ сравнительно съ познавательнымъ и придававшаго только послѣднему существенное значеніе въ задачѣ спасенія, сообразно съ чѣмъ принижался и смыслъ волевого начала въ основномъ вопросѣ духовной жизни,—въ отличіе отъ всего этого Магавира смѣло и бодро провозгласилъ необходимость признанія благородныхъ принциповъ: реальности души и воли, различія добра и зла, обязательности нравственнаго долга, наличности силъ для выполненія его и возможности этого выполненія путемъ усилія надъ собою, путемъ подвига, величіе котораго онъ поэтому и призналъ принципіально въ своемъ ученіи, а практически—въ правилахъ дисциплины, преподанныхъ ученикамъ.

Вотъ нѣсколько образцовъ этого мужественнаго исповѣданія: „не думайте, что міръ не существуетъ: будьте убѣждены, что онъ существуетъ! не говорите, будто праведность и неправедность (джива и аджива) не существуютъ: утверждайте, что онѣ есть! не думайте, что мудрости и неразумія (дхармы и адхармы) нѣтъ: знайте, что онѣ есть! не думайте, будто нѣтъ ни рабства (духовнаго), ни освобожденія: вѣрьте, что то и другое есть! не думайте, что нѣтъ ни добродѣтели, ни порока: утверждайте, что они есть! не думайте, чтобы уничтоженіе кармы было невозможно: думайте, что оно возможно! не думайте, будто активности и пассивности не существуетъ: утверждайте, что онѣ есть! не говорите: „нѣтъ ни любви, ни ненависти„:—онѣ есть! не говорите: „нѣтъ четверократнаго кола рожденій“: оно есть! не говорите: „нѣтъ боговъ и богинь“:—они есть! не утверждайте, будто нѣтъ совершенства и несовершенства, ни добра и зла, ни благо-

честивыхъ и злыхъ людей, ни особыхъ мѣстъ, тѣмъ и другимъ предназначенныхъ (въ награду и наказаніе): утверждайте, что все это есть"! [1]). Не призрачная будетъ эта вѣра: она соотвѣтствуетъ самой природѣ мудрости и естественнымъ свойствамъ души человѣческой: „характерная черта мудрости—движеніе (активность), а неразумія — неподвижность: свойство пространства, содержащаго въ себѣ всѣ другія субстанціи,—давать просторъ всему (слѣдовательно, и мудрой дѣятельности), какъ свойство времени—открывать длительность (способную дать срокъ для дѣятельности); свойство же души—способность реализаціи знанія, вѣры, счастія и несчастія", ибо „характерныя черты души именно—знаніе, вѣра, поведеніе, подвиги, энергія и реализація процесса саморазвитія" [2]). Или еще рѣчь въ Ачарангасутрѣ, мѣтко озаглавленная „знанія и орудія" (побѣды надъ препятствіями къ спасенію): „многіе не помнятъ, откуда снизошли они на землю, съ какой стороны свѣта: сверху ли, снизу, или изъ промежуточной области? не знаютъ также нѣкоторые, возродилась ли ихъ душа въ новое бытіе или нѣтъ, ни чѣмъ были они раньше? ни чѣмъ станутъ послѣ смерти, когда покинутъ этотъ міръ? А между тѣмъ это и есть то, что каждому должно знать, что слѣдуетъ познать, или самостоятельно, или наученіемъ высшаго (пророка, тиртхакары), или хотя бы по наслышкѣ отъ другихъ... Мудрый же знаетъ, что душа его возрождается и направляется въ опредѣленную сторону; онъ вѣритъ въ душу, въ міръ (въ реальность ихъ); вѣритъ во множество индивидуальныхъ душъ (въ отличіе отъ пантеистическаго ученія веданты о единой всемірной душѣ) [3]), онъ вѣритъ въ возмездіе (за свершённыя дѣла); вѣритъ въ дѣйствительность нашихъ поступковъ"... Но вѣрить въ это надо не ради праздной любознательности, а ради овладѣнія орудіемъ спасенія: „причины грѣха должны быть постигнуты, и отъ нихъ надо отречься; человѣкъ, не понимающій этого и не стремящійся удалиться отъ источниковъ грѣха, снизойдетъ въ соотвѣтствующія

---

[1]) Sûtrakrtanga. II, 5, 12—28. Jaina Sutras. P. II, p. 407—408.

[2]) Uttarâdhyayana, XXVIII, 9—11. J. S. II, 153.

[3]) Возраженія джайна противъ ведантина по поводу вопроса о „единой (міровой) душѣ"—въ Sutrakrtanga, II, 6, 47 sqq.

(грѣхамъ) области, пройдетъ ихъ всѣ, будетъ многообразно возрождаться вновь и испытывать всѣ болѣзненныя ощущенія. Объ этомъ-то и училъ Достопочтенный (Магавира), училъ истинѣ пониманія и отреченія. Ради красоты, достоинства и славы этой жизни, ради рожденія, смерти и конечнаго избавленія, ради упраздненія скорби надо постигнуть всѣ дѣйствующія (въ насъ) причины грѣха и отречься отъ этого міра. Тотъ, кто, будучи (еще) въ мірѣ (еще при жизни на землѣ), постигнетъ причины грѣха и отречется отъ нихъ, тотъ наречется награду знающимъ мудрецомъ, муни“ [1]). И это возможно, это осуществимо! „есть герои вѣры, побѣдившіе невѣжество: они обуздываютъ себя, постоянно упражняются въ подвигахъ, непрестанно помнятъ о своихъ обязанностяхъ... Мудрецъ принялъ рѣшеніе: „не буду болѣе дѣлать того, что раньше дѣлалъ легкомысленнаго и дурного“! И смотрите: есть люди, владѣющіе собою, знающіе источники грѣха и отрекшіеся отъ грѣховныхъ дѣйствій“ [2]).

Въ настойчивости призыва къ борьбѣ со грѣхомъ путемъ подвижничества—великая заслуга Магавиры и его нравственное превосходство надъ условно, искусственно построеннымъ и механически выполняемымъ браманическимъ идеаломъ ритуальнаго, разсчетливаго благочестія и надъ идеаломъ буддійской дхармы, неутомимой въ разсудочныхъ поискахъ истины, но апатичной въ нравственномъ дѣланіи и мертвой въ смыслѣ религіозномъ. Возрастающая зрѣлость индусскаго аскетизма, выразившаяся въ ученіи джайны, уясняется именно его сопоставленіемъ съ аналогичными, предшествовавшими и сопутствующими явленіями. Еще рѣшительнѣе, чѣмъ браминскіе аскеты, высказываются священные тексты джайнъ противъ достаточности формальнаго, ритуальнаго благочестія. Не даромъ Магавира прослылъ хулителемъ ученыхъ наставниковъ Закона [3]) („жирныхъ котовъ, приносящихъ жертвы“—по приписываемому ему выраженію). Фарисеямъ ведическаго закона, надменнымъ ревнителямъ священнаго преданія онъ не боится бросать въ

[1]) Тамъ же, I, 1, 4.

[2]) Âcârânga-Sutra. I, 1, 1.

[3]) Uttarâdhyayana. XII, 16.

лицо рѣзкую обвинительную рѣчь: „вы—носители однихъ словъ, а не смысла ихъ, хотя вы и заучили наизусть всѣ Веды [1])! Вы не знаете существеннѣйшаго въ Ведахъ, ни въ жертвахъ, ни въ небесныхъ тѣлахъ, ни въ обязанностяхъ!.. Невѣжественные жрецы претендуютъ на жертвенное знаніе, тогда какъ ихъ браминское превосходство состоитъ въ ложномъ знаніи: они замкнулись въ ученьи и покаяніи; но сами они—огонь угасшій, пепломъ покрытый; тѣ, кого народъ зоветъ брахманами, кого онъ чтитъ, какъ огонь священный,—тѣ не истинные брамины. Тотъ истинный браминъ, кого мудрецъ признаетъ за такового; это тотъ, въ комъ нѣтъ свѣтскихъ привязанностей, кто чуждъ любви, ненависти и страха, кто, будучи скромнымъ, обуздывающимъ себя аскетомъ, благочестиво достигаетъ нирваны; того назовемъ мы браминомъ, кто все оставилъ: домъ, собственность, друзей, домочадцевъ и родныхъ. Привязываніе животныхъ къ жертвеннику, всѣ Веды и жертвы, сами будучи причинами грѣха (ибо убіеніе животныхъ—грѣхъ), не могутъ спасти грѣшника. Шраманою (праведникомъ) становятся не постригомъ; браминомъ становятся не посредствомъ священнаго слога „Омъ“; мудрецомъ—не жизнью въ лѣсу; подвижникомъ—не одеждою изъ коры или кушевой травы: шраманою становятся чрезъ справедливость, браминомъ—чрезъ цѣломудріе, муни (мудрецомъ)—чрезъ знаніе и подвижникомъ (тапасомъ)—чрезъ покаяніе. Дѣлами своими становятся люди браминами, кшатріями, вайтіями или шудрами“ [2]). И, сильный этимъ убѣжденіемъ, на упрекъ браминовъ: „гдѣ же и какъ же приносишь ты жертвы всесожженія и возліянія, о аскетъ“? онъ спокойно отвѣчалъ: „покаяніе — вотъ мой жертвенный пламень; жизнь—вотъ мой очагъ; правое поведеніе—вотъ жертвенникъ мой; изнуренное постомъ тѣло—вотъ мой священный коровій помётъ: „кàрманъ“ (карма)—вотъ мое всесожженіе; самообладаніе, упражненіе въ выполненіи правилъ и спокойствіе—вотъ мои возліянія; законъ—вотъ мой священный трудъ, а безбрачіе—моя святая купель, очищающая душу“ [3]).

Такъ противопоставляетъ себя джайна традиціонному, фор-

[1]) Тамъ-же, 15.

[2]) Тамъ-же, XXV, 11—13.

[3]) Тамъ-же, XII, 43—46.

мальному, обрядовому благочестію: посмотримъ, какъ относится она къ другому авторитетному источнику мудрости, философскому. Магавира, самъ широко освѣдомленный относительно разнообразныхъ философскихъ теченій своего времени [1]), ставилъ однако философію не высоко, не усматривая въ ней самодовлѣющей цѣнности. „Какъ можетъ философское образованіе осуществлять спасеніе?“ иронически восклицаетъ онъ: вѣдь „однѣ умныя рѣчи еще не создаютъ его“ [2])! „Философы, побѣждаемые своими собственными страстями, не могутъ. помочь другимъ Они могутъ преподать вамъ совѣты въ дѣлахъ мірскихъ; но гибнущаго грѣшника они спасти не могутъ; мудрому иноку нечего и мѣшаться съ этими лжеучителями“ [3]). Одни изъ нихъ излагаютъ подсказанное имъ ошибающимся разсужденіемъ; другіе только вторятъ чужимъ мнѣніямъ и всѣ упорствуютъ въ заблужденіи, потому что вѣрятъ въ правильность только своей аргументаціи и въ исключительное превосходство своего пути къ благочестію. Смѣлы, очень смѣлы и самонадѣянны эти люди; но, если они будутъ поступать согласно со своими принципами, они никогда не освободятся отъ бѣдствій [4]). Однако, не лучше этихъ догматиковъ и нерѣшительные философы: „умозрѣнія агностиковъ не могутъ привести къ знанію; сами безсильные достигнуть до истины, они еще менѣе способны научить ей другихъ: когда одинъ слѣпецъ становится вождемъ другого, оба сбиваются съ пути, оба идутъ по ложной дорогѣ; такъ—и эти лже-философы [5]). Но хуже всѣхъ нравственные индиферентисты, тѣ, что говорятъ, будто „нѣтъ ни добродѣтели, ни порока, ни иного міра, что послѣ разложенія тѣла личность перестаетъ существовать и что нѣтъ (произвольнаго и отвѣтственнаго) дѣйствія“. „Эти, изъ потемокъ, въ которыхъ они уже находятся, грядутъ въ вящшую, полную тьму, будучи безумными плѣн-

---

[1]) Наши знанія о нихъ примѣнительно къ этой порѣ основываются въ значительной степени именно на данныхъ джайнистской словесности, а въ ней—на рѣчахъ, приписываемыхъ Магавирѣ. О предполагаемыхъ философскихъ познаніяхъ его—выше, стр. 61, примѣчаніе 2-е.

[2]) Uttarâdhyayana. VI, 10.

[3]) Sutrakrtânga, I, 1, 4, 1—2.

[4]) Тамъ-же, I, 1, 4, 5; I, 1, 2, 21; I, 1, 3, 14; I, 1, 2, 5 и 13.

[5]) Тамъ-же, I, 1, 2, 17—21.

никами дѣлъ своихъ“ [1]). Это все—„глупцы, воображающіе себя учеными“ [2]), мнящіе направлять другихъ къ совершенству путями, имъ однимъ будто бы извѣстными, а сами не владѣющіе даже собою, не обладающіе самообузданіемъ; они хвалятъ свои вѣрованія и порицаютъ чужія, а сами не ведутъ чистой, цѣломудренной жизни, преданы пустымъ забавамъ, побѣждаются страстями. Головою внизъ низринуты будутъ эти надмеваемые самомнѣніемъ, эти невладѣющіе собою люди въ незнающій начала круговоротъ рожденій, и появятся вновь въ низшей области асуровъ (демоновъ) и грѣшниковъ“ [3]). Чѣмъ тратить время и силы на погоню за такою призрачною мудростью, „пріобрѣтайте лучше совершенное знаніе Закона! Почто принебрегаете изученіемъ его? Трудно получить наставленіе послѣ настоящей жизни! Дни бѣгутъ мимо и никогда не вернутся, и не легко вторично обрѣсти рожденіе въ образѣ человѣческомъ! Смотрите: молодые и старые мрутъ; даже дѣти во чревѣ матери! Какъ коршунъ схватываетъ жертву свою, такъ и жизнь пресѣкается мгновенно (смертью). Живущіе на этомъ свѣтѣ страждутъ за личныя дѣла свои, могутъ страдать и за дѣла родителей, и всѣ, въ должное время, пожнутъ страданіе, какъ плодъ дѣяній своихъ. Даже ученѣйшій и добродѣтельнѣйшій, и браминъ, и аскетъ, за злыя дѣла будутъ наказаны... А потому взываю къ вамъ, люди: престаните отъ грѣховъ! ибо жизнь ваша клонится къ концу, и тонущіе въ похотяхъ и наслажденіяхъ, не знающіе самообузданія, обманутся жестоко. Итакъ, обуздывайте себя и подвизайтесь! станьте героями вѣры! отрѣшитесь отъ грѣха и подвизайтесь подвигомъ правымъ, строгимъ, покаяннымъ, путемъ великимъ, надежнымъ и вѣрнымъ, путемъ къ совершенству“ [4]).

Этотъ путь четверной: „во-1) истинное знаніе, распадающееся на почерпаемое изъ священныхъ книгъ, на исходящее изъ собственнаго размышленія, на знаніе сверхъестественное, на знаніе мыслей другихъ людей и на высшее, безграничное знаніе (кевалу, полное просвѣтлѣніе). Второй путь—вѣра. Она также многообразна; она дается: 1) природою, 2) наста-

[1]) Тамъ-же, I, 1, 1, 12—14.
[2]) Тамъ-же, I, 1, 2, 4.
[3]) Тамъ-же, I, 1, 3, 15 и 16 etc.
[4]) Тамъ-же, II, 1, 1—21.

вленіемъ, 3) приказаніемъ (авторитета), 4) изученіемъ сутръ, 5) внушеніемъ, 6) постиженіемъ смысла священнаго преданія и обычая; 7) полнымъ курсомъ ученія; 8) религіознымъ опытомъ; 9) краткимъ изложеніемъ и 10) полнотою Закона— дхармою. Третій путь—поведеніе: оно состоитъ въ разрушеніи силъ кармы, а въ частности: 1) въ избѣганіи всего грѣховнаго; 2) въ посвященіи новообращеннаго; 3) въ чистотѣ, даруемой особыми подвигами, 4) въ ограниченіи желаній, 5) въ въ уничтоженіи грѣховности по предписаніямъ архатовъ (святыхъ). Четвертый путь—подвиги; они двоякіе, внѣшніе и внутренніе, тѣ и другіе съ шестью особыми подраздѣленіями [1]) Всѣ четыре пути благочестія или, вѣрнѣе, всѣ четыре способа преуспѣванія на единомъ спасительномъ пути— необходимы и взаимно связаны: нѣтъ правильнаго поведенія безъ правильной вѣры, а для полученія правильной вѣры человѣкъ долженъ воспитаться праведнымъ поведеніемъ. Правовѣріе и (должное) поведеніе родятся совмѣстно, или же правовѣріе предшествуетъ праведному поведенію. Безъ правильной вѣры нѣтъ правильнаго знанія, и безъ правильнаго знанія нѣтъ добродѣтельнаго поведенія; безъ добродѣтелей же нѣтъ избавленія, а безъ избавленія нѣтъ совершенства". Знаніемъ *познаются* вещи; вѣрою *пріемлются* (утверждаются въ своей реальности); поведеніемъ *пріобрѣтается свобода* отъ ига кармы, а подвигами *достигается чистота*. Разрушивши карму самообузданіемъ и подвигами, великіе мудрецы шествуютъ къ совершенству [2]).

Но если такимъ образомъ принципіально джаіна проповѣдуетъ какъ будто равноправіе и равноцѣнность знанія и вѣры съ одной стороны и нравственнаго поведенія и аскетическихъ подвиговъ съ другой, на практикѣ началу познавательному она придавала далеко не такое первенствующее значеніе, какое отведено ему въ буддизмѣ. Вопросы философскіе, въ научномъ смыслѣ столь же мало интересовали Магавиру, какъ и Готаму; но въ примѣненіи къ практической цѣли мудрости отношеніе перваго къ знанію существенно разнится отъ отношенія второго. Самостоятельность изслѣдованія не отвергнута Магавирою; но симпатіи его,

[1]) Uttarâdhyayana. XXVIII, 4; 16; 32—33; 34.
[2]) Тамъ-же. 29—30; 35.

видимо, на сторонѣ не свободомыслія, а на сторонѣ крѣпкой вѣры въ истину, не субъективно и естественно пріобрѣтаемую, а чудесно откровенную. Тогда какъ Готама постоянно напоминаетъ о необходимости самостоятельнаго разслѣдованія и личнаго самоубѣжденія, Магавира не устаетъ взывать быть крѣпкимъ въ вѣрѣ; у Готамы поэтому—непрерывныя обличенія неправильныхъ умозаключеній, а у Магавиры—обвиненія въ еретическомъ упорствѣ. Его восхваленію „превосходствъ вѣры“ соотвѣтствуетъ осужденіе имъ сомнѣній и отступленій отъ правовѣрія [1]); къ еретикамъ онъ несравненно строже Будды: онъ воспрещаетъ всякое общеніе съ ними, возбраняетъ принимать какія-либо услуги ихъ и оказывать имъ таковыя, вплоть до отказа въ пищѣ [2]). Однако если присмотрѣться пристальнѣе, великая ревность Магавиры и джайнъ вообще о правовѣріи сводится въ сущности къ заботѣ не столько о чистотѣ ученія, сколько о чистотѣ поведенія: не метафизическій и психологическій интересъ, и еще менѣе богословскій, поставленъ на первомъ планѣ, а этическій; главная обязанность—борьба не съ заблужденіями умозаключеній а съ заблужденіями дѣйствій,—борьба съ грѣхомъ. „Вездѣ, во всѣхъ религіяхъ и сектахъ, грѣхи допускаются; моя же отличительная черта, какъ говорятъ люди,— не допускать ихъ“, гордо замѣчаетъ Магавира [3]). За послабленіе грѣху, за „разрѣшеніе того-то и того-то“, установленнное буддистами, онъ и объявляетъ ихъ ученіе „лишеннымъ авторитета“ [4]), обличаетъ ихъ въ попустительствѣ дурнымъ наклонностямъ человѣческой природы, ведетъ борьбу съ доктриною ихъ, несмотря на признаніе имъ личныхъ достоинствъ творца буддизма.

Сообразно со своимъ суровымъ отношеніемъ къ грѣху, и опять въ отличіе отъ буддизма, первоначально удержавшаго ученіе объ адѣ, чувственно представляемомъ, лишь въ качествѣ уступки народнымъ вѣрованіямъ, и вернувшагося къ

---

[1]) Uttarâdhyayana XXVIII, 31.

[2]) Âcârânga-Sûtra. VII, 1, 1 и VII, 2, 4; II, 1, 1, 9—10 („не ходить, по одной дорогѣ съ еретиками“; II, 2, 2, 8 („грѣшно жить въ мѣстности посѣщаемой еретиками“). Uttarâdh. IV, 13: „презирайте еретиковъ какъ людей неправедныхъ“.

[3]) Âcârânga-S. I, 7, 1, 4.

[4]) Тамъ же, I, 1, 3, 7.

этой вѣрѣ въ очень энергичной формѣ только въ позднѣйшую пору развитія Магаяны,—джайна всегда, съ самаго начала, любила прибѣгать къ угрозѣ адомъ, какъ „мѣстомъ, предназначеннымъ для грѣшниковъ, гдѣ безумцы будутъ жестоко страдать за дѣла свои“ [1]). „Люди согрѣшившіе пойдутъ въ адъ, а шедшіе путемъ праведности получатъ мѣсто на небѣ“ [2]). „Грѣшники будутъ въ аду, низвергнутся въ область тьмы; головою внизъ рухнутъ они въ мѣсто пытокъ“ [3]) описываемыхъ въ джайнистскихъ текстахъ съ какимъ-то зловѣщимъ смакованіемъ [4]).

Но что же такое грѣхъ по ученію джайны, въ которой сознаніе и ощущеніе его выступаютъ значительно ярче и глубже, нежели въ браманизмѣ и буддизмѣ? Въ отличіе отъ перваго, видѣвшаго грѣхъ въ формальномъ правонарушеніи даннаго закона и обычая и въ отступленіи отъ предписаній культа; въ отличіе отъ буддизма, растворявшаго грѣхъ въ заблужденіе ума и въ ошибку разсужденія,—джайнизмъ усматриваетъ грѣхъ не столько въ невѣдѣніи, сколько въ поведеніи, въ совершеніи недозволяемаго не однимъ внѣшнимъ закономъ, а чѣмъ-то болѣе глубокимъ. Чѣмъ же или кѣмъ же недозволяемаго? Богомъ ли и Его закономъ? —Нѣтъ, ибо признавая боговъ въ популярномъ смыслѣ индусскаго многобожія, въ смыслѣ сложной іерархіи существъ сверхчеловѣческихъ, демоническихъ и божественныхъ, но божественныхъ лишь до извѣстнаго предѣла, съ разными степенями могущества, но не всемогущихъ, съ разною продолжительностью жизни, но не вѣчныхъ [5]), признавая этихъ боговъ „съ большими силами и съ небольшими несовершенствами“, по наивному выраженію Уттарáдхяяны [6]),—джайна

[1]) Uttarâdh. V, 12.

[2]) Тамъ же. XVIII, 25.

[3]) Sûtrakrtânga. I, 5, 1, 5.

[4]) Описаніе казней въ различныхъ адахъ. Тамъ-же. I, 5, 1, 6 sqq.; другое—id. II, 2, 65—68; третье—Uttarâdh. XIX, 47—73 (разсказъ сына родителямъ о своихъ впечатлѣніяхъ въ аду); ср. еще—Sûtrakr. I, 4, 1, 21—24. Всѣхъ адовъ—семь: Uttarâdh. XXXVI, 157—168; тамъ-же о „гражданахъ ада“ и длинѣ ихъ жизни.

[5]) Въ Uttarâdhyayana, XXXVI, 203 sqq. имѣется подробная и сложная классификація боговъ, ихъ мѣстопребыванія, сравнительнаго положенія и долголѣтія.

[6]) Тамъ же. I, 48.

какъ и буддизмъ, съ которымъ она въ данномъ случаѣ сходна, въ глубинѣ души остается атеистичною. Признавая міръ безначальнымъ и безконечнымъ по отношенію ко времени и бытію, хотя и конечнымъ по отношенію къ матеріи и пространству [1]), джайна, какъ и буддизмъ, не знаетъ космогоніи; на вопросъ: „что древнѣе: міръ или не-міръ? бытіе или не-бытіе? конецъ міра или не-конецъ міра“ Магавира отвѣчаетъ: „то и другое—состоянія вѣчныя; ни то, ни другое не есть предшествующее или послѣдующее [2]). Вотъ почему Творца, Ишвару, джайнизмъ чистокровный отвергаетъ [3]), а если джайнизмъ смягченный, приспособляющійся къ народнымъ понятіямъ, изрѣдка высказывается за Бога верховнаго и вѣчнаго [4]), то и Ему, „нерожденному и неумирающему“, онъ приписываетъ великое могущество, но не всемогущество, приписываетъ всевѣдѣніе и („въ силу Его великаго сострадапія“) откровеніе „праваго пути мудрости“ всѣмъ живымъ существамъ, свойственными имъ способами непосредственнаго, интуитивнаго воспріятія; но въ то же время и этотъ неправовѣрный, quasi-теистическій джайнизмъ утверждаетъ, что „Богъ никогда не вмѣшивается въ дѣла творенія и охраны міра и сущаго въ немъ“. Міръ и здѣсь признается вѣчнымъ и неразрушимымъ, не сотвореннымъ ни Богомъ, ни другими существами и управляемымъ не Его волею, а вѣчными законами природы физической и законами зла и добра, съ кармою, воздающею за дѣла возмездіе новыми перевоплощеніями, и дхармою, награждающею достойныхъ освобожденіемъ отъ кармы. Такимъ образомъ даже и въ теистическомъ джайнизмѣ Богъ является не законодателемъ, а лишь открывающимъ законъ и совѣтующимъ соблюдать его. Грѣхъ, слѣдовательно, и здѣсь оказывается нарушеніемъ не закона Божія; ибо законъ не Богомъ установленъ, хотя Имъ и одобряется. Верховнымъ закономъ является вѣчный, непремѣняемый порядокъ природы, а грѣхъ есть нарушеніе его.

---

[1]) Warren. Idées philosophiques et religieuses des Jaïnas, p. 368.

[2]) Bhagavati, I, 6, 29—51.

[3]) См. полемическую статью противъ вѣры въ Творца, въ приложеніи къ Schrader. Ueb. d. Stand der ind. Philosophie zur Zeit Mahâviras und Buddhas. 62 ff. Ср. Sarva-Darśana-Samgraha, p. 41 sqq.

[4]) Essai sur le Jaïnisme par un Jaïn, trad. par De Milloué (1885) (изъ предисловія къ Cintamani) pp. 570—2; 581.

Основной законъ природы есть бытіе всего сущаго и право всего живущаго на существованіе. Нарушеніе, стѣсненіе или уничтоженіе этого права другимъ живущимъ, то есть причиненіе вреда, боли или смерти кому бы то ни было изъ живущихъ и есть грѣхъ, грѣхъ по преимуществу. Движущее имъ побужденіе есть себялюбіе, въ противоположность долженствующему быть вселюбію. Себялюбіе вытекаетъ изъ привязанности къ себѣ и—ради себя—къ вещамъ и качествамъ внѣшнимъ, тѣлеснымъ. Загрязненіе души этими привязанностями (къ себѣ и къ вещамъ въ ихъ отношеніяхъ къ себѣ) и есть грѣхъ нечистоты: грѣхъ, „dosha", означаетъ буквально „нечистую жидкость"; грѣхи это, во истину.— „помои души". Въ этихъ простыхъ, сжатыхъ положеніяхъ— вся сущность этики и благочестія джайнизма, а вмѣстѣ съ тѣмъ—и смыслъ его глубокаго стремленія къ аскетизму. Прежде, чѣмъ однако переходить къ разсмотрѣнію послѣдняго, необходимо уяснить размѣры области, охватываемой съ джайнистской точки зрѣнія закономъ неприкосновенности живущаго; только опредѣливши эти размѣры, получимъ вѣрное понятіе объ объемѣ и трудности задачи этого своеобразнаго подвижничества.

Извѣстно, что индусское воззрѣніе на человѣка, какъ на животное, „первое среди равныхъ", въ связи съ вѣрою въ перевоплощеніе, обусловило издавна, какъ въ бытовыхъ обычаяхъ, такъ и въ спеціальныхъ религіозныхъ предписаніяхъ, жалостливое отношеніе человѣка къ живымъ тварямъ, что въ свою очередь, подкрѣпляли и философскія правила нравственности. Джайнизмъ и буддизмъ въ данномъ направленіи шли, слѣдовательно, старымъ, хорошо проторенным путемъ. Но оригинальнымъ у перваго явилось непомѣрное осложненіе этого пути, благодаря огромному расширенію области живыхъ существъ. Джайнистскія священныя книги сохранили намъ своеобразную, детально выработанную классификацію „безжизненныхъ и живыхъ существъ" [1]), внимательное изученіе и твердое знаніе коей считались обязательными для

[1]) Она дана въ 36-й рѣчи Уттарадхьяяны, добавленіемъ къ коей могутъ служить тексты Сутракртанги, 3 рѣчь, 2-й книги и Аупапатика-сутры, § 163 sqq. ed. Leuman Leipzig, 1883. Ср. Guerinot. La doctrine des êtres vivants dans la religion Jaïna въ Revue de l' histoire des religions. 1903. Janv.—Fevr.

монаха, приступающаго къ упражненію въ самообузданіи. По этой системѣ къ „вещамъ безжизненнымъ“ относятся изъ „неимѣющихъ формы“: дхарма (мудрость) и адхарма (неразуміе, невѣжество), пространство и время, а изъ „обладающихъ формою“—атомы и сложныя вещи съ ихъ дѣлимыми и недѣлимыми частями, выражающимися въ качествахъ, доступныхъ зрительнымъ, обонятельнымъ, вкусовымъ, осязательнымъ и „образно-пространственнымъ“, „фигуративнымъ“ воспріятіямъ. Все остальное—живое. Въ сонмъ живыхъ существъ включены не только „покинувшія свои тѣла и обитающія на вершинѣ міра, совершенныя души, имѣвшія начало, но не имѣющія конца“, не только ниже ихъ стоящіе боги разныхъ степеней достоинства, не только „граждане ада“, не только люди, животныя и организмы растительные, но и (выражаясь языкомъ подлинниковъ) „земляныя, водяныя, огневыя и воздушныя („вѣтряныя“) жизни“. Такимъ образомъ не только растительный міръ (не говоря уже о животномъ), представляется джайнѣ одушевленнымъ, но и минеральный, ибо, и въ „земляныхъ тѣлахъ“ есть души, способныя обитать въ нихъ „отъ одного мгновенія до неизмѣримаго количества времени“ [1]). Вода въ свою очередь полна жизни „какъ въ подлинномъ видѣ, такъ и въ росѣ въ испареніяхъ, въ туманѣ, во льду“; и этимъ формамъ жизни положены свои сроки и предѣлы [2]). Многообразны проявленія жизни и въ огнѣ, отъ еле-тлѣющаго угля до грозной молніи небесной, и, наконецъ,—въ царствѣ вѣтровъ, отъ тихаго вѣянія до все сокрушающихъ тайфуновъ и смерчей [3]). Признаніе круговорота веществъ, совершающагося въ природѣ [4]), заимствованія изъ матеріаловъ, кажущихся безжизненными, элементовъ жизни организмами и констатированіе явленій обратнаго возврата ими своихъ частей,— признаніе этого закона природы, вмѣстѣ съ вѣрою въ самопроизвольное зарожденіе [5]), дѣлаютъ для джайны рѣзкое отграниченіе живого отъ неживого невозможнымъ, а подмѣченное присутствіе

---

[1]) Uttarâdhyayana. XXXVI, 81—82.

[2]) Idem., 85 sqq.

[3]) Idem. 109 sqq; 118 sqq.

[4]) Описаніе его въ Сутракртангѣ—II, 13, 1 sqq.

[5]) O generatio aequivoca и spontanea (sammûrchima)—Uttarâdh. XXXVI, 171; 194 и 197 (примѣнительно къ людямъ!).

микроорганизмовъ въ водѣ, въ воздухѣ, въ пыли заставило джайнъ оживотворить и такъ называемыя стихіи. Въ глазахъ джайнъ ожила, одухотворилась вся природа, но не въ смыслѣ миѳологическомъ, какъ въ древнихъ народныхъ вѣрованіяхъ, и не въ пантеистическомъ смыслѣ единой міровой души, какъ въ философіи веданты и иныхъ школъ, а въ біологическомъ: не одна всеобъемлющая міровая душа, а миріады единичныхъ душъ-личностей, въ іерархически возрастающей прогрессіи органическаго развитія, отъ простѣйшаго къ важнѣйшему; не одна, безконечно преображающаяся живая ткань міровой матеріи, а миріады организмовъ-особей, біологическихъ индивидуальностей съ различными степенями сознанія и чувства; и всѣ, каждый по-своему,—съ жаждою бытія и съ правомъ на него.

А слѣдовательно,—и съ правомъ на неприкосновенность ихъ со стороны человѣка, знающаго этотъ основной законъ всемірнаго бытія! Вотъ необъятные размѣры великаго „закона жалости“, „закона состраданія“ [1]); вотъ размѣры главной обязанности человѣка ко всему живущему; вотъ и соотвѣтствующая ширинѣ этой основной обязанности глубина основного грѣха—ея нарушенія; вотъ, вмѣстѣ съ тѣмъ, обоснованіе задачи и размѣровъ аскетизма.

Аскетизмъ утверждается на двухъ началахъ: во-1) на неприкосновенности бытія и благосостоянія другихъ существъ; во-2) на храненіи своего существа въ чистотѣ отъ „помоевъ души“. Неприкосновенность бытія исходитъ однако отнюдь не изъ высокой расцѣнки жизни. Какъ разъ наоборотъ! Въ міровоззрѣніи джайны жизнь еще менѣе кажется благомъ, чѣмъ въ буддійскомъ: „міръ живыхъ существъ полонъ горя, несчастія, страданія“ [2]); „не я одинъ стражду: всѣ созданія въ мірѣ страждутъ“ [3]); „обиліе страданій—удѣлъ живущихъ“ [4]); „увядшій листъ, срывающійся съ дерева, — вотъ жизнь наша; капля росы, спадающая съ травы, — вотъ наслажденія жизни!“ [5]). „Берегитесь же обольщенія жизнью,

---

[1]) Uttarâdh. V, 30.

[2]) Âcârânga-Sûtra. I, 1, 2, 1.

[3]) Sûtrakrtânga. I, 2, 1 13.

[4]) Âcârânga-S. I, 6, 1, 4.

[5]) Uttarâdh. X, 1—2, VIII, 24.

естество коей—одряхлѣніе и увяданіе!“ [1]) „Цѣнить жизнь можно только до момента просвѣтлѣнія, дабы достигнуть его; потомъ же можно и должно желать только прекращенія ея“ [2]).

Жизнь неприкосновенна, слѣдовательно, не въ силу ея цѣнности, а въ силу „закона жалости“, ибо, несмотря на ея ничтожество, „всѣ существа любятъ жизнь, любятъ удовольствіе, ненавидятъ страданіе, боятся истребленія... всѣмъ дорога жизнь“ [3]). Жизнь неприкосновенна въ силу „закона состраданія“, правомѣрнаго слѣдствія „начала взаимности“ [4]); достаточно несчастны всѣ существа, частію—по природѣ своей, частію—по винѣ своей, частію—по чужой винѣ; мнѣ ли еще, также несчастному, умножать ихъ горе, ихъ страданія? „Всѣ подвержены страданію; отсюда выводъ: никто не долженъ быть убиваемъ. Вотъ квинтъ-эссенція мудрости... не убивать никого“ [5]), „самому не убивать, ни черезъ другихъ, ни соглашаться на убійство другими!“ [6]),

Исполненію этого основного закона мѣшаютъ два вида ложной любви къ себѣ и къ міру, ради себя. „Кто врагъ?“ спрашиваютъ у мудреца, а онъ отвѣчаетъ „—Я! моя индивидуальность, моя личность! Вотъ непобѣдимый врагъ съ четырьмя главными страстями: гнѣвомъ, гордостью, обманомъ и похотью; вотъ пять враговъ или десять, если присоединить къ нимъ пять чувствъ“, изъ которыхъ исходятъ пожеланія и страсти, равносильныя всепожирающему пламени [7]). Наше жалкое Я заражено ядомъ любви къ существованію, злакомъ смертоноснымъ, растящимъ и плодъ смертный [8]). Ради же любви къ себѣ мы любимъ и міръ; желая оградить, укрыть, продлить, улучшить свое существованіе, ищемъ средствъ къ тому въ мірѣ чувственныхъ желаній и воспріятій, въ „качествахъ“ матеріальныхъ вещей, въ этомъ

---

[1]) Âcârânga-S. I, 2, 1, 4.
[2]) Uttarâdh. IV, 7.
[3]) Âcârânga-S. I, 2, 3, 4.
[4]) Sûtrakrtânga. II, 4, 10; повторено съ варіантомъ въ I, 11, 9—10.
[5]) Id., Ibid.
[6]) Âcârânga-S. I, 3, 2, 3.
[7]) Uttarâdh. XXIII, 37—38; 53.
[8]) Тамъ же, 48.

„нечистомъ омутѣ“ обольщенія и гибели [1]); а если любимъ другихъ, то опять—для себя, ради себя... Чаще же, несравненно чаще, въ погонѣ за обманчивымъ маревомъ похотей и желаній, ненавидимъ всѣхъ и все, имъ мѣшающее, ихъ ограничающее. Ненависть неразрывна съ себялюбіемъ. Но и любовь наша не чиста и не спасительна! „Любовь и ненависть—два зла, коихъ надо избѣгать, если не хотимъ оставаться въ круговоротѣ перевоплощеній“ [2]). Любовь и ненависть причиняется кармою, а родникъ кармы — въ самообманѣ. Карма—край рожденій и смертей; а рожденіе и смерть—горе. Горе прекращается лишь тамъ, гдѣ нѣтъ болѣе самообмана; а онъ кончается лишь тамъ, гдѣ нѣтъ уже желаній: желанія же перестаютъ тамъ, гдѣ нѣтъ довольства; довольство же изсякаетъ тамъ, гдѣ нѣтъ собственности“ [3]).

Если такъ, исходъ изъ зла и горя найденъ, путь ясенъ: отказаться отъ „Себя“, отъ собственности, отъ удовольствія, „разъ навсегда отказаться отъ всего пріятнаго“ [4]), а съ нимъ—и отъ желаній, ибо только „положившіе конецъ желанію безжеланіемъ достигнутъ противоположнаго берега“ [5]). Надо отречься не только отъ самообмана и ненависти, но и отъ любви, „отсѣчь удовольствіе и любовь“ [6]), ибо любовь—источникъ и самообмана, и ненависти. „Не привязывайтесь же ни къ чему, ни къ какому созданію“ [7]), ибо „каждая привязанность—только родникъ грѣха“ [8])! „Не будемъ любить никого, ни даже любящихъ насъ“ [9]), ни даже близкихъ намъ, родныхъ, дѣтей, родителей! [10]). „Не будемъ любить тѣлесной любовью ни божественныхъ, ни человѣческихъ, ни животныхъ существъ! не будемъ любить ни мыслями, ни словами, ни дѣйствіями“! [11]). „Воздерживаться отъ грѣховъ, не привязы-

[1]) Âcârânga-S. I, 5, 2; I, 2, 1, 1.
[2]) Uttarâdh. XXXI, 2.
[3]) Тамъ-же, XXXII, 7—8,
[4]) Тамъ же, XVI, 14.
[5]) Âcârânga-S. I, 2, 2, 1.
[6]) Uttarâdh. XXI, 19: VI, 4.
[7]) Âcârânga-S. I, 5, 3, 4.
[8]) Sûtrakr. I, 3, 2, 13.
[9]) Uttarâdh. VIII, 2.
[10]) Тамъ же, VI, 3—4; XXV, 29.
[11]) Тамъ-же XXV, 26.

ваться ни къ чему и быть свободнымъ отъ любви, — вотъ образецъ праведности“ [1]). И здѣсь же—обоснованіе и оправданіе аскетическаго самоотреченія: „надо разрушить связь съ міромъ“ [2]), „не интересоваться ничѣмъ, ни въ этомъ мірѣ, ни въ слѣдующемъ“ [3]), „Великій человѣкъ устраняетъ свой духъ отъ внѣшняго міра и ведетъ жизнь аскета“ [4]); „достойные въ мірѣ уходятъ изъ міра тварей“ [5]), „всѣ вѣщіе люди, всѣ обладающіе знаніемъ скорби проповѣдуютъ отрѣшеніе; всѣ мудрые не привязываются къ міру, подчиняютъ себя, истязуютъ себя, ослабляютъ себя... дабы воспитать сосредоточенный духъ, ни къ чему (внѣшнему) не привязанный [6]), дабы уничтожить строгими подвигами злую карму [7]), ибо подвижничество, соединенное съ покаяніемъ, уничтожаетъ ее“ [8]).

Въ процессѣ самоограниченія и самоотреченія джайна ставитъ на первомъ планѣ дисциплину тѣлесной стороны. Въ этомъ отношеніи она совершенно расходится съ древнеиндусскою высокою расцѣнкою достоинства тѣла и матеріальныхъ благъ и значительно превосходитъ суровостью отношеніе буддизма къ тѣлу, который, несмотря на глубокое равнодушіе ко всему матеріальному, не относился къ физической сторонѣ человѣческаго организма враждебно, а рекомендовалъ сохранять и ограждать здоровье и силы тѣлесныя. Для буддистовъ плоть только не цѣнна сама по себѣ; для джайнъ она уже совсѣмъ негодна, въ силу своей измѣнчивой, разрушающейся природы: „тѣло, внутри и снаружи, гадко, грязно“ [9]); „на плоть свою надо смотрѣть какъ на разлагающійся трупъ“ [10]); не только нечего жалѣть ее, питать

---

[1]) Тамъ-же, XV, 2.

[2]) Âcârânga-S. I, 5, 3, 1.

[3]) Uttarâdh. XIX, 92.

[4]) Âcârânga S. 5, 6, 1.

[5]) Тамъ-же. I, 3, 3, 5.

[6]) Тамъ-же, I, 4, 3, 2.

[7]) Uttarâdh. XXX, 1.

[8]) Sûtrakrtanga I, 2, 1, 15. На это убѣжденіе, какъ на характерное для ученія джайнъ, указывали буддисты: такъ въ Anguttara Nikâyo, III, 74: „Натапутта учитъ уничтоженію подвигами прежней кармы и предупрежденію новой кармы не-дѣланіемъ“.

[9]) Âcârânga. I, 2, 5, 5.

[10]) Sûtrakr. I. 13, 17.

и грѣть,—„надо сурово обращаться съ нею... подчинять кровь и плоть, умерщвлять ее въ малой, высокой и высочайшей степени... Поступающій такъ наречется „достойнымъ, героемъ“ [1]).

Умерщвленіе плоти трудно выполнимо, но оно—на пользу душѣ [2]), а потому „лишеніямъ, голоду, болямъ надо радоваться:“—„страданіе подобаетъ аскету!“ [3]). „Надо въ конецъ изнурить плоть, проникаясь думою: да не будетъ мнѣ препятствій чрезъ мое тѣло!“ Подавлять въ себѣ всѣ влеченія тѣла—вотъ высшій законъ“ [4]) праведнаго воздержанія. Ибо воздержаніе праведно; оно—противоположность грѣха: грѣхъ есть разрѣшеніе на вся, на плотское, чувственное, похотливое—въ особенности. Грѣхъ, слѣдовательно, есть „отягощеніе“ всякою тяготою и нечистотою; воздержаніе же, наоборотъ,—очищеніе и, въ этомъ смыслѣ, „облегченіе“ [5]). И если „помои грѣха“ заливаютъ душу и, какъ дырявый, перегруженный челнъ, потопляютъ ее въ пучинѣ золъ мірскихъ, то аскетизмъ, облегчая душу, очищая, утончая духъ, дѣлаетъ его способнымъ воспарять въ высь отъ всякой нечистоты. Духъ зрѣетъ и растетъ въ воздержаніи, цѣломудріи, самоотреченіи, просвѣтляется и свергаетъ узы „четырехъ нечистотъ“, препятствующихъ его конечному освобожденію“ [6]).

Такимъ образомъ самоотреченіе (нирджара) есть „изглаживаніе достоинствъ и недостатковъ дѣяній, ранѣе свершённыхъ, и упраздненіе счастія и несчастія посредствомъ самоумерщвленія тѣла“. Нирджара можетъ быть „вспомогательною“, временною, вызванною какою-либо спеціальною цѣлью, или же—„активною“, когда она распространяется на всѣ дѣйствія человѣка, для достиженія единственной истинной цѣли—конечнаго освобожденія (это—„предумышленная нирджара, аупакрамика-нирджара“). Осуществленіе этой цѣли есть мокша,—безусловное, полное освобожденіе отъ всѣхъ дѣйствій, вслѣдствіе упраздненія причинъ, источниковъ не-

---

[1]) Âcârânga. I, 2, 6, 3; I, 4, 4. 1.
[2]) Uttarâdh. XXX, 27.
[3]) Âcârânga. I, 7, 7, 1; I, 7, 8, 10 и 13.
[4]) Тамъ-же, I, 7, 8, 22 и 19.
[5]) Bhagavati, I, 9 и Warren, 373.
[6]) Тамъ-же и Warren, p. 401.

воли, связей съ міромъ, а съ ними—„упраздненія и бытія“ [1]). Джаинистская мокша сродни буддійской нирванѣ, но въ нигилистической задачѣ своей (освобожденія отъ бытія) она не столь радикальна, какъ буддійская концепція, и, пожалуй, ближе къ нирванѣ браманической, такъ какъ состояніе это, по ученію джаинъ, можно, съ гораздо бо̀льшимъ основаніемъ, нежели по буддійскому, считать не абсолютнымъ прекращеніемъ всякаго бытія, а состояніемъ „мира и покоя“, не чуждаго особаго „вѣчнаго блаженства“ [2]). Какъ бы, впрочемъ, мы ни истолковывали смутное ученіе джаины о мокшѣ, во всякомъ случаѣ подготовка къ ней есть цѣль джаинистскаго подвижничества.

Эту подготовку по опредѣленнымъ и обязательнымъ правиламъ строгой дисциплины джаина организовала въ систему иночества, надо думать, наиболѣе древнюю во всемірной исторіи. То, что браманизмъ зналъ лишь въ формѣ отшельнической жизни отдѣльныхъ, не связанныхъ другъ съ другомъ аскетовъ, и что буддизмъ превратилъ въ монашескую, тѣсно сплоченную общину, но въ формахъ подвижническаго быта, значительно смягченныхъ, то джаинизмъ осуществилъ на основаніи не столь крѣпкой взаимной иноческой солидарности, но зато въ видѣ несравненно болѣе суроваго подвижничества, настолько суроваго, что нищую братію послѣдователей Готамы сравнительно съ аскетами, шедшими по слѣдамъ Магавиры, этотъ послѣдній, да и его современники, рѣшались обличать чуть не въ эпикурействѣ.

Не сполна еще опубликованная и недостаточно обслѣдованная литература джаины оставляетъ насъ пока почти въ

---

[1]) Sarva-Darsana-Samgraha, p. 57—59.

[2]) По Сутракртангѣ, I, 3, 4, 20, „нирвана состоитъ въ мирѣ и покоѣ“ (тоже—I, 11, 11); по Уттарадхьянѣ, XXIX, 73, душа, освободившись отъ тѣла, мгновенно, „по прямой линіи, безпространственно“, восходитъ до высшихъ сферъ и тамъ развивается въ свою „естественную форму“, получаетъ совершенство, просвѣтлѣніе, освобожденіе и конечное блаженство („вѣчное блаженство“ XXXV, 21); въ Uttarâdh. I, 48, праведнику въ награду обѣщано стать „вѣчной сиддхой“ (совершенною душою) или богомъ „съ большою силою и малыми несовершенствами“: Ср. V, 25; описаніе мѣстопребыванія этихъ существъ—тамъ-же, 26—28. Ср. примѣчанія Вебера къ Бхагавати, p. 196. Note 2. Colebrooke Essays. I, 393 и Warren. 403—404.

полной неосвѣдомленности относительно корпоративной организаціи джайнистскихъ монаховъ и монахинь, но едва ли мы ошибемся, если предположимъ, что организація эта была значительно проще и свободнѣе, нежели въ буддійской сангѣ, такъ какъ бродячій образъ жизни и одинокій бытъ были у джайнъ еще болѣе въ обычаѣ, чѣмъ у буддистовъ, а принципъ „ничего не-имѣнія“, проводившійся ими во всей строгости, мѣшалъ сформироваться даже той минимальной монастырской осѣдлой обстановкѣ, которая разрѣшалась уже съ самаго начала буддійскимъ инокамъ, а впослѣдствіи разрослась у нихъ, хотя и вопреки завѣтамъ основателя, въ пышный институтъ монашеской корпоративной собственности. Мы слышимъ, вскользь и слишкомъ кратко, о пріютахъ или гостинницахъ для убѣжища джайнистскихъ иноковъ и инокинь въ дождливую пору, пріютахъ, учреждаемыхъ и содержимыхъ не самими ими, а сочувствующими мірянами, и, конечно, безъ всякаго самостоятельнаго хозяйства; упоминаются „старшіе“ и „младшіе“ въ средѣ монаховъ, „неофиты“, обязанные почтеніемъ и послушаніемъ старшимъ; говорится о назиданіи и обученіи послѣдними первыхъ, о покаяніи и эпитеміяхъ, но подробности всѣхъ этихъ сторонъ джайнистскаго иночества окутаны пока неизвѣстностью. Зато о правилахъ личнаго поведенія джайнистскаго монашества и о его, такъ сказать, подвижническомъ уставѣ мы освѣдомлены очень подробно, и—надо сознаться!—нельзя безъ чувства уваженія и жалости, смѣшанныхъ съ глубокимъ недоумѣніемъ, читать описанія этого своеобразнаго аскетизма, свершаемаго не ради Бога, не ради вѣчнаго блаженства и не ради любви къ людямъ, и въ которомъ не знаешь, чему болѣе дивиться: суровости ли требованій, геройской ли напряженности въ ихъ исполненіи, или пессимистической безсодержательности конечной цѣли? Еще ярче, чѣмъ при сравненіи съ иночествомъ буддійскимъ, выступаютъ при ознакомленіи съ аскетизмомъ джайны дѣятельное величіе и цѣломудренная красота христіанской аскетики и христіанскаго подвижничества, трезваго, бодраго, положительными цѣлями вдохновляемаго, любовью къ Богу и ближнему окрыленнаго, стремящагося къ жизни вѣчной, но, попутно, очищающаго и жизнь земную...

Пять „великихъ обѣтовъ“ даетъ и обязывается соблюдать

монахъ ниргрантъ: „не убивать, говорить правду, не красть быть цѣломудреннымъ и не имѣть никакой собственности“ [1]). Произносящій обѣты внутренно разрываетъ связь съ міромъ, и мы видимъ, до какой степени строго понималось это требованіе:—разрывъ со всѣми интересами, заботами и привязанностями, гражданскими, супружескими, сыновними, родительскими! „Не легко сбросить съ себя эти привязанности; но монахъ долженъ отказаться отъ нихъ [2]); „аскету нечего искать убѣжища въ семьѣ: что могло бы привлекать его туда?“ [3]). Стремиться надо къ полному одиночеству: „ты самъ себѣ—другъ: зачѣмъ тебѣ искать другого, изъ внѣшняго міра?“ [4]). „Попробуй лучше стать одинокимъ и уединеннымъ! Этимъ обрѣтешь освобожденіе. И помни, что это—не лживое обѣщаніе, освобожденіе не призрачное, а реальное, лучшее изъ того, что есть“! [5]).

Отказавшись отъ міра и обитателей его, отрекись и отъ дѣлъ его, и даже больше,—отъ дѣлъ вообще: „отдающійся дѣламъ остается въ мірскихъ цѣпяхъ; онъ не знаетъ закона, ведущаго къ освобожденію“ [6]). Помни, что дѣла (какія бы то ни было!)—источникъ самсары, и кàрмана; ты же хочешь уйти отъ соблазновъ первой и отъ слѣдствій дѣлъ, отъ кàрмана. Знай же, что кто не предпринимаетъ новыхъ дѣйствій, тотъ не пріобрѣтаетъ и кàрмана; онъ становится великимъ героемъ, невозрождающимся болѣе и неумирающимъ“. Грѣшники не могутъ уничтожить своихъ (прежнихъ) дѣлъ новыми дѣлами; благочестивые же уничтожаютъ свои дѣла (предыдущія, то есть слѣдствія ихъ, проявляющіяся въ кàрманѣ) воздержаніемъ отъ дѣлъ; они не дѣйствуютъ и не побуждаютъ другихъ дѣйствовать; они постоянно удерживаютъ себя (отъ активности)“ [7]); „отказавшись отъ активности, они пріобрѣтаютъ бездѣйственность; переставши дѣйствовать, они уже не

---

[1]) Uttarâdh. XXI, 12.
[2]) Sûtrakr. I, 3, 2, 1—13.
[3]) Âcârânga—S. I, 5, 1, 6.
[4]) Тамъ же, I, 3, 3, 4.
[5]) Sûtrakr. I, 10, 12.
[6]) Sûtrakr. I, 10. 16.
[7]) Тамъ-же, I, 12, 15 и 17, I, 15, 7,

получаютъ новаго кàрмана и разрушаютъ кàрманъ, ранѣе пріобрѣтенный“ [1]).

Ставши столь рѣшительно на сторону недѣланія по общимъ, принципіальнымъ соображеніямъ, мудрецъ закрываетъ себѣ дозволительный доступъ ко всевозможнымъ мірскимъ трудамъ и профессіямъ. Сутракртанга такъ и объявляетъ: „надо покинуть всѣ предпріятія, всѣ начинанія ради спасенія души [2]). Домашнее и сельское хозяйство, столь возвеличенное индусскимъ бытомъ, закономъ и религіей, здѣсь въ конецъ развѣнчано подъ предлогомъ грѣховности его „домохозяева во-истину,—убійцы живыхъ существъ и пріобрѣтатели собственности“; то и другое—страшный грѣхъ; но „они не удерживаются отъ грѣховъ, совершаютъ грѣхи любви и ненависти... Истинный монахъ долженъ разстаться съ ними и съ дѣлами ихъ; онъ долженъ положить конецъ имъ; такъ учили пророки!“ [3]). Не лучше участь и торговли: „ни покупать, ни продавать ничего нельзя“: то и другое—„великій грѣхъ [4]), ибо это не только умноженіе собственности, но и обогащеніе за счетъ другого, во вредъ другому. И если этотъ строгій приговоръ не помѣшалъ джайнамъ-мірянамъ и въ старину, и теперь преимущественно заниматься торговлею [5]), то цѣлый длинный рядъ другихъ профессій остался въ этой средѣ не только подъ номинальнымъ, но и подъ фактическимъ запретомъ [6]).

Но если для мірянъ, безъ которыхъ джайна никакъ обойтись не могла бы,дѣлались послабленія относительно мірскихъ дѣлъ и если по отношенію къ нимъ довольствовались умѣренностью и извѣстною долею ограниченія въ грѣховныхъ занятіяхъ, то примѣнительно къ подлиннымъ исповѣдникамъ „закона не-имѣнія и не-дѣланія“, къ монахамъ, требованія предъявлялись въ полной силѣ. Всякая собственность, „даже малѣйшая, дѣлаетъ невозможнымъ избавленіе“ [7]); а потому

---

[1]) Uttarâdh. XXIX, 37. Подробное описаніе процесса разрушенія кармы—тамъ же, 71—73.

[2]) I, 3. 3. 7.

[3]) Sûtrakr, II, 1, 43—47.

[4]) Uttarând. XXXV 14—15. Âcârânga—S. I, 2, 5, 5.

[5]) Oman, 151.

[6]) Списокъ запрещенныхъ профессій—Sûtrakr. II, 2, 25 sqq.

[7]) Тамъ-же, I, 1, 1, 2.

рѣшившій стать шраманою, даетъ обѣтъ: „быть непричастнымъ грѣху собственности, не имѣть ни дома, ни имѣнія, ни сыновей, ни скота, и ѣсть лишь то, что другіе дадутъ, отказываясь отъ всего недобровольно поданнаго“ [1]); даже самыя необходимыя вещи могутъ приниматься только на кратчайшій срокъ, въ случаѣ безусловной необходимости [2]). Нельзя принимать ничего пріятнаго, доставляющаго удовольствіе, ничего нечистаго, ничего лишняго, „не заботясь ни о чемъ, подобно птицамъ“; можно принимать лишь неизбѣжное для поддержанія жизни: пищу, доброхотно опущенную въ чашу нищаго, да самое необходимое для выполненія религіозныхъ обязанностей [3]).Минимальный инвентарь собственности, дозволенной монаху, сводится къ тремъ одеждамъ (двумъ исподнимъ, полотнянымъ, и одной верхней, шерстяной), чашѣ для сбора пищи (съ шестью, къ ѣдѣ и очищенію послѣ нея относящимися, предметами: зубочисткою, и пр.), щеткѣ для устраненія живыхъ существъ и пыли, въ которой они могутъ быть, съ пути, съ мѣста для отдыха и т. д., и, наконецъ, вуали для рта, для предохраненія отъ проглатыванія мелкихъ тварей при вдыханіи. Какъ ни малъ былъ этотъ инвентарь, и онъ подвергался ограниченію: одежды (притомъ всегда только поношенныя, не подлежавшія починкѣ и приспособленію, ни стиркѣ, ни перекраскѣ) въ сказанномъ составѣ разрѣшались лишь на зимнее время; въ лѣтнее верхняя упразднялась, предписывалось довольствоваться единственною нижнею одеждою, а еще лучше—покидать и ее, не имѣть никакой [4]), примѣръ чему подавалъ самъ Магавира [5]).

Это временное, добровольное обнаженіе нѣкоторые джайны пожелали возвести въ обязательное и постоянное: изъ одного интереснаго сказанія, включеннаго въ Уттарàдхяяну, мы узнаёмъ, что въ первоначальномъ, „Старомъ законѣ“, связанномъ преданіемъ съ именемъ джины Паршвы, жившаго будто бы лѣтъ за 250 до Магавиры, отъ монаховъ требовалось

---

[1]) Âcârânga—S. VII, 1, 1.

[2]) Тамъ-же. 2 sqq.

[3]) Тамъ-же, I, 2, 5, 2 и 3; Uttarâdh. VI, 7 и 15.

[4]) Âcârânga-S. I, 7, 4, 1 и I, 7, 5, 1.

[5]) Онъ сбросилъ одежду черезъ 13 мѣсяцевъ послѣ ухода изъ дома и съ тѣхъ поръ ходилъ нагимъ. Kalpa Sûtra. Life of Mahavira, § 117.

только четыре обѣта; со временъ же Магавиры послѣдователи его стали прибавлять еще пятый обѣтъ, воспрещавшій имѣть какое бы то ни было одѣяніе. Хотя руководителямъ обѣихъ партій, Кеши и Гаутамѣ Индрабхути (ученику Магавиры) и удалось предотвратить расколъ изъ-за этого различія [1]), однако впослѣдствіи оно все таки вызвало распаденіе джайнъ на двѣ секты, шветамбаровъ и дигамбаровъ [2]), уцѣлѣвшихъ въ Индіи и до сихъ поръ. Первые, „въ бѣлое одѣянные", дозволяютъ себѣ ношеніе упрощенной одежды; вторые, „небомъ покрывающіеся", отказываются отъ всякой одежды [3]), отвергая ее, какъ послѣдній видъ собственности, а вмѣстѣ съ нею не считаютъ необходимымъ имѣть и другія, дозволяемыя вещи монашескаго инвентаря, какъ-то: вѣникъ или щетку, вуаль для рта и чашу для пищи, которую они принимаютъ прямо въ ладонь или пригоршню [4]). Такимъ образомъ нагота, по крайней мѣрѣ для одной части джайнъ, той, которая слѣдовала примѣру Магавиры, стала наиболѣе характернымъ признакомъ этихъ аскетовъ, которые и были извѣстны въ народѣ подъ прозвищемъ „нагихъ" и подвергались за это часто насмѣшкамъ, побоямъ и инымъ поруганіямъ, сносившимся ими безпрекословно [5]).

Эти люди были „бездомовными" [6]) и должны были вести жизнь вѣчныхъ странниковъ. Только въ дождливую пору года предписывалось имъ не мѣнять безъ крайней необходи-

---

[1]) Uttarâdh. XXIII.

[2]) Hoernle. Origine et premiers développements du jaïnisme, p. 15 ss. Sârva-Darsana-Samgraha, p. 62—63. Wilson. Essays. I, 340 и въ особенности статью Jakobi, Ueb. d. Entstehung der Çvetâmbara und Digambara Sekten въ Zeitsch. d. Deutsch. Morgenl. Gesell. XXXVIII, 1—42). Ср. Warren. 343—344 и Leumann. Die alten Berichten von den Schismen der Jaina въ Ind. Studien. XVII B. 1. Heft, 91 ff. (1884).

[3]) Ради стыдливости разрѣшалось минимальное прикрытіе желающимъ. На женщинъ правило наготы не распространялось, но джайнистскимъ монахинямъ при вступленіи въ иночество сбриваютъ волосы и брови. Oman. 150.

[4]) Jogenra Nath Bhattacharjee. Hindu Casts and Sects. Calcutta, 1896, pp. 553—555.

[5]) „Называемые „нагими" слѣдуютъ моей религіи... высшему изъ ученій, возвѣщенныхъ людямъ", говорилъ будто бы Магавира. Âcârânga—Sûtra, I, 6, 2, 3.

[6]) Тамъ-же, I, 1, 3, 1.

мости мѣстопребыванія [1]), не столько вслѣдствіе неудобствъ странствованія въ періодъ тропическихъ ливней, сколько потому, что въ эту пору усиленнаго развитія растительной и животной жизни легче, чѣмъ когда-либо, странники рисковали бы невольно нарушать правило „ахимсы—почтенія къ жизни". Въ остальное время бытъ, какъ сказано, былъ бродячій. Мѣстопребываніемъ „удобнымъ для подвиговъ и благочестивыхъ размышленій" и для отдыха считались: кладбище, пещера въ горахъ, шалашъ или необитаемое зданіе [2]). Дозволялось останавливаться и въ общихъ пріютахъ, устраивавшихся для монаховъ мірянами; но жилищъ самихъ мірянъ слѣдовало избѣгать, изъ опасенія увидать или услыхать что-либо грѣховное или ввести другихъ въ соблазнъ или, наконецъ, чтобы не подать хозяевамъ повода угождать инокамъ [3]).

Питаться монахи и монахини могли только подаяніемъ, но и то—съ какими предосторожностями, со сколькими исключеніями и ограниченіями! Не только воспрещена животная пища, но и растительная въ тѣхъ формахъ, гдѣ возникаетъ опасность загубить что-либо еще живое. Въ виду распространенія закона „не убій!" и на растительные организмы,—нельзя вкушать сырыхъ плодовъ и овощей, сѣмянъ, зеренъ, ни даже въ недоваренномъ, недожаренномъ или свѣже-смолотомъ видѣ, ибо во всѣхъ такихъ продуктахъ могутъ еще таиться остатки старой жизни или зародыши новой [4]). Нельзя ѣсть растенія неповрежденнаго, ненадломленнаго, еще жизнеспособнаго, ни пищи, смоченной сырою водою или запыленной, такъ какъ вода и пыль, по біологическимъ воззрѣніямъ джайнъ, полны живыми существами. Запрещено вкушеніе всего возбуждающаго, хмелящаго и просто вкуснаго, а также занесеннаго въ особый, обширный гастрономическій Index rerum prohibitarum. Запрещено принимать пищу отъ цѣлаго ряда лицъ или при многихъ, сопровождающихъ подачу милостыни обстоятельствахъ, равно какъ и ѣсть вмѣстѣ съ мірянами и еретиками; нельзя просить пищи въ домахъ, гдѣ ее нарочито для нищихъ или съ особымъ обиліемъ или усер-

[1]) Тамъ-же, II, 3, 1, 1 и sq.

[2]) Âcârânga-S. I, 7, 2, 1. Uttarâdh. II, 18—20; XXXV, 6 sq.

[3]) Âcârânga-S. II, 7 „упорядоченіе владѣнія".

[4]) Тамъ же, II, 1, 1, 3—6.

діемъ для нихъ изготовляютъ; нельзя дѣлать выбора изъ предлагаемаго или брать входящее въ составъ угощеній для гостей, пировъ и празднествъ; нельзя даже входить въ поселенія, гдѣ завѣдомо предстоитъ что-либо подобное: нельзя, наконецъ, принимать пищу отъ родныхъ, отъ царей, отъ знатныхъ и власть имущихъ, ибо „такая пища нечистà и непріемлема“. Если къ этимъ запретительнымъ статьямъ [1]) добавить десятки, если не сотни другихъ, напримѣръ: не ѣсть ничего приготовленнаго на огнѣ или сохранявшагося въ землѣ, ибо то и другое сопряжено со вредомъ для живыхъ существъ, ни всего пріятнаго на вкусъ и краснваго на видъ, ни всего, что можетъ быть въ данный моментъ желательнымъ для другихъ, „двуногихъ, четвероногихъ, для шрамановъ, брамановъ, бѣдныхъ и нищихъ“,—то въ итогѣ окажется вполнѣ справедливымъ восклицаніе Ачарангасутры: „какъ трудно получить чистое и пріемлемое подаяніе!“ Даже кажущаяся непревосходимою заботливость фарисеевъ о соблюденіи чистоты при ѣдѣ является превзойденной аскетическимъ педантизмомъ устава джайнъ.

Не слѣдуетъ, однако, упускать изъ вида, что эта, несимпатичная въ своей мелочности, казуистика пищевого режима вызвана не самомнительнымъ опасеніемъ осквернить свое достоинство чужою нечистотою, а страхомъ повредить живой твари и боязнью впасть въ искушеніе сластолюбія, прихоти, потворства грубой похоти. Подъ претящимъ внѣшнимъ формализмомъ этого устава кроется все-таки почтенное стремленіе къ ограниченію животнаго инстинкта самосохраненія минимальнымъ питаніемъ, какъ это и выражено въ предписаніяхъ: „не излишествуй въ ѣдѣ, не смакуй пищи, а постепенно уменьшай ее [2]), уменьшая тѣмъ грѣхи свои и упражняясь въ освобожденіи отъ собственнаго тѣла“ [3]); „побѣждай голодъ и жажду, не нарушая правилъ воздержанія даже и въ минуты изнеможенія“ [4]). Для этого—цѣлый кругъ по-

---

[1]) Тамъ-же, II, 1: „правила испрашиванія пищи“. Jaina Sûtras. P. II, pp. 88—119. и pp. 131—2. Note: „16 запретительныхъ рубрикъ относительно пищи“.

[2]) Съ нормальныхъ 32 глотковъ въ день до одного. Uttarâdhyayana. XXX, 8 и 15 и Note 2 (Jaina Sûtras, P. II, p. 175).

[3]) Âcârânga-S. I, 7, 6, 3.

[4]) Uttarâdh. II, 1—4.

стовъ „временныхъ (итвара), выработанныхъ въ систему по причудливой схемѣ и доводимыхъ до прямо невѣроятной продолжительности [1]), и, въ заключеніе, — постъ предсмертный, оканчивающійся голодною смертью (маранакала) [2]).

Сходную, педантичную строгость встрѣчаемъ и въ „правилахъ испрашиванія ложа для отдыхновенія“ [3]): здѣсь опять—нескончаемая казуистика дозволеннаго и запрещеннаго, по пунктамъ „что? когда? гдѣ? у кого? при какихъ обстоятельствахъ?“ и опять—все время подъ страхомъ не обидѣть бы какую тварь, да не впасть бы самому въ прихоть, въ поблажку плоти. Послѣ множества оговорокъ и съ соблюденіемъ мельчайшихъ предосторожностей, дозволялось спать на подметённой, голой землѣ или на голыхъ доскахъ, а за неимѣніемъ такихъ мѣстъ для отдыха,—проводить ночь въ сидячемъ или скорченномъ положеніи. Впрочемъ,—не для сна (спятъ въ жаркіе часы дня)! „благоразумный монахъ долженъ дѣлить ночь на четыре части: первую часть онъ долженъ посвящать ученью, вторую—созерцанію, третью—бдѣнію, а четвертую—снова ученью“; и лишь „когда накшатра, звѣзда, ведущая ночь, достигнетъ первой четверти неба, только тогда, на разсвѣтѣ, онъ прекращаетъ ученье“, переходитъ къ обдумыванію всѣхъ проступковъ, совершенныхъ во время ночи относительно знанія, вѣры и поведенія, и идетъ къ своему старцу, гуру, исповѣдываться; а затѣмъ, помолившись, получивши отпущеніе и паки помолившись, обдумываетъ какими подвигами ему заняться и приступаетъ

---

[1]) Схема составлена графически, въ формѣ фигуръ, образуемыхъ сопоставленіемъ цифръ, обозначающихъ степени строгости и длительности частей поста: первый постъ—въ видѣ линіи, 2-й—въ формѣ квадрата, 3-й—въ формѣ куба и т. д. 1-й видъ—10-дневный, 4-й—уже 4096-дневный, а 5-й и 6-й своею чудовищною длиною пригодны только для подвижниковъ миѳическихъ. Uttarâdh. XXX, 9—11 и Note 4. Jaina Sûtras. P. II p. 175.

[2]) Объ этомъ постѣ или такъ называемой „священной смерти“ будетъ сказано ниже; вообще же „усердному“ монаху или монахинѣ дозволялось отказываться просить пищу по шести причинамъ: 1) по болѣзни, 2) по причинѣ какого-либо препятствующаго несчастія, 3) ради охраны цѣломудрія, 4) изъ сожалѣнія къ живымъ созданіямъ, 5) ради покаянія и 6) для положенія конца жизни. Uttarâdh. XXXI, 34—35.

[3]) Âcârânga.-S. II, 2.

къ ихъ осуществленію, произнося хвалу святымъ, достигшимъ совершенства [1]). Къ этому расписанію порядка жизни инока остается добавить только кратковременное испрашиваніе пищи и очень долговременное осматриваніе и очищеніе одежды и вещей своихъ,—опять изъ опасенія повредить живымъ тварямъ.

Непрестанный кошмаръ этой опасности, преслѣдующій нирграптъ, доходитъ до мучительныхъ размѣровъ во время передвиженія. Непрерывно надо зорко слѣдить за находящимся на пути; минуя и оберегая ползущую, бѣгущую, летающую тварь, приходится идти „то на концахъ пальцевъ, то на пяткахъ, то выворачивая ноги бокомъ [2])! Нельзя срывать цвѣтовъ, мять травы, поддерживаться безъ крайней нужды за стволы и вѣтви кустовъ и деревьевъ. Бѣда при встрѣчѣ съ водою, кишащею жизнью! нельзя купаться, умываться, нельзя переходить въ бродъ безъ грѣха, ни переплывать рѣкъ, прудовъ, моря! Комичны казуистическія правила для низведенія до минимума неизбѣжнаго подчасъ грѣха нарушенія неприкосновенности воды [3]); осложненія доходятъ иногда до дилеммы—не лучше ли тонуть самому, нежели рисковать безпокоить обитателей воды!.. На сушѣ нельзя спугивать попадающихся по пути звѣрей и птицъ. ни указывать ихъ другимъ, равно, какъ и мѣстонахожденія корней, коры, цвѣтовъ, плодовъ растеній, ни мѣстонахожденія воды или разведеннаго огня путнику, не говоря уже о совершенной недозволительности самому возжигать его. При встрѣчѣ съ дикими звѣрями, злоумышленниками, враждебнымъ войскомъ, надо свернуть съ прямой линіи, но отнюдь не укрываться отъ опасности, а „непоколебимо, съ духомъ, направленнымъ къ вещамъ не внѣшнимъ, сосредоточиваться въ эти минуты на созерцаніи, безстрашно продолжая путь свой, не скорбя и не радуясь ни страданіямъ, ни избавленію отъ нихъ и не донося на обидчиковъ“ [4]).

Безропотно и терпѣливо переноситъ нагой странникъ трудности кочевой жизни: пусть будетъ онъ изнемогать отъ голода или жажды,—это не заставитъ его нарушать правилъ

[1]) Uttarâdh. XXVI, 16—52.

[2]) Âcârânga-S. II, 3.

[3]) Idem. II, 3, 1, 13—21: II, 3, 2, 1—11.

[4]) Idem. II, 3, 3, 13 sqq; II, 3, 2, 16.

питанія; пусть нѣтъ у него пріюта, чтобы согрѣть продрогнувшее тѣло—онъ не станетъ разводить огня. Въ лѣтнюю пору страданія его будутъ почти нестерпимыми: зной солнца будетъ жечь его обнаженное, потное, грязное, никогда не омываемое тѣло [1]); ручьями будетъ течь кровь по нему отъ укусовъ роя мошекъ въ лѣсныхъ зарослях; онъ не станетъ отгонять ихъ и не промѣняетъ жизни среди терній и лишеній на спокойный и сытый очагъ домохозяина [2])!

Ненарушимо цѣломудреннымъ долженъ быть монахъ, безповоротно „отрекшимся отъ естественнаго влеченія къ женщинѣ, къ этому демону, терзающему людей и превращающему ихъ въ свою игрушку и въ рабовъ“ [3]). „Мудрый не ищетъ половыхъ сношеній; его четвертый великій обѣтъ гласитъ: „я отказываюсь отъ всякаго полового удовольствія съ богами, людьми и животными“ [4]). Но не легко выполнить это обѣщаніе: „какъ трудно перейти чрезъ адскую рѣку Вайтарини, столь же трудно преодолѣть искушеніе женщиною“ [5]). А потому должно избѣгать всѣхъ женщинъ безъ исключенія; „тотъ не нирграната, кто отважится одинъ входить туда, гдѣ есть женщина“; „ради спасенія душъ вашихъ, шраманы, не входите въ комнаты ихъ, ни даже ради проповѣди Закона! Какъ сосудъ, наполненный смолою и поставленный въ огонь, вспыхиваетъ мгновенно и погибаетъ, такъ и монаха губитъ общеніе съ женщиною; отъ этого многіе пали глубоко, уподобились рабамъ, скотамъ, вьючнымъ животнымъ, стали ничто“ [6]).

---

[1]) О грязномъ видѣ самого Магавиры, совершенно пренебрегавшаго чистотою „послѣ того, какъ онъ уразумѣлъ, что тѣло нечисто„—Âcârânga-S. I, 8, 4, 2.—Нерѣдки упоминанія о томъ, что грязь, покрывающая монаховъ и вонь, ею порождаемая, вызывали насмѣшки и оскорбленія со стороны мірянъ или отвращеніе къ „непріятнымъ, противнымъ, вонючимъ нищенствующимъ“: тамъ-же, II, 2, 2, 1 etc.

[2]) Uttarâdh. II, 8—36.

[3]) Тамъ-же, II, 16—17; X, 18.

[4]) Âcârânga-S. I, 1, 1, 4; II, 15; III, 1.

[5]) Sûtrakr tanga. I, 3, 4, 16.

[6]) Тамъ-же, 11—13; 16; 18. Живыя жанровыя картины соблазненія аскетовъ женщинами и послѣдствій этого въ Сутракртангѣ I, 4, главы 1 и 2. Ср. „10 условій совершеннаго цѣломудрія“ въ Уттарадхіянѣ, XVI,

Но не одни грубые грѣхи сладострастія должны быть избѣгаемы: чуждыми пусть остаются и утонченные соблазны чувственности! Многократно и настойчиво предостерегаютъ уставы отъ чаръ пріятныхъ звуковъ, красивыхъ красокъ, отъ прелестей природы и искусства [1]). Передъ художественнымъ произведеніемъ не говорите: „какъ великолѣпно, какъ красиво, какъ изящно это сдѣлано!“ говорите: „все это сдѣлано съ великимъ усиліемъ, съ большимъ трудомъ и съ большимъ грѣхомъ“ [2])! И все это, прелестное для чувствъ, ведетъ къ грѣховной прелести: „изъ желанія удовольствія родится горе міра; подобно плоду кимпàки [3]), прекрасному на видъ и вкусъ, но ядовитому, смертоносно и удовольствіе. Шрамана, отдавшійся подвигамъ, жаждущій праведности, не долженъ направлять мыслей къ чувственно прекраснымъ вещамъ, ни отвращаться отъ вещей некрасивыхъ. Цвѣта (краски) привлекаютъ взоры; въ нихъ—пріятно влекущая причина любви, но, вмѣстѣ, и оттакивающая причина ненависти; тотъ же, кто равнодушенъ къ нимъ, тотъ безстрастенъ“. Преданный зрительнымъ увлеченіямъ, найдетъ въ нихъ свою конечную гибель; тотъ же исходъ готовятъ красота звуковъ и прелесть всѣхъ другихъ чувственныхъ впечатлѣній [4]).

Не вѣрьте говорящимъ вамъ о невинности удовольствій, о безгрѣшности прекрасныхъ вещей! Это—рѣчи еретическія! Тѣ, что думаютъ о наслажденіи въ настоящемъ, горько раскаются въ будущемъ, когда будетъ уже поздно. Бдите вовремя, дабы не ощутить упрековъ впослѣдствіи [5])! Что-нибудь одно: либо сначала труды и тяготы, а потомъ—довольство; либо сначала наслажденіе, а потомъ—огорченіе!.. Взвѣсивши это, не будемъ угождать чувственности. Бѣги веселья!.. Сноси все непріятное!.. [6]). Нирганта не знаетъ веселья, отказывается отъ него; въ пятый великій обѣтъ входитъ отреченіе ото всѣхъ пріятныхъ впечатлѣній и ощущеній; вмѣ-

[1]) Uttarâdh. XVI, 10. Противъ музыки, пѣнія, драматическихъ и иныхъ представленій и танцевъ—Âcârânga-S. II, 11; противъ скульптуры, живописи и всякихъ художественныхъ издѣлій—II, 13.

[2]) Тамъ-же, II, 4, 2, 4.

[3]) Это—Trichosanthes palmata или Cucumis Colocynthus.

[4]) Uttarâdh. XXXII, 19—99, особенно подробно.

[5]) Тамъ-же, I; 3, 4, 1—15.

[6]) Тамъ-же, I, 5, 4, 5; I, 3, 2, 3; I, 6, 2, 2.

сто свѣтскихъ наслажденій, его добровольный удѣлъ—жизнь аскета [1]). Но такъ должно быть, и это—не потеря! „Волна грѣха объемлетъ насъ отовсюду, сверху, снизу, со всѣхъ сторонъ; и вотъ почему, зная водоворотъ и омутъ, опытный въ священной мудрости удаляется отъ него и выходитъ побѣдителемъ изъ борьбы, радуясь освобожденію“ [2]). Помните: ничто, не ограждено отъ пасти смерти! Увлекающіеся похотями, поддающіеся и предающіеся свѣтскимъ удовольствіямъ будутъ подхвачены Временемъ на вершинѣ Кармы и обновятъ знакомство съ юдолью скорби, узнаютъ страданія возрожденія. Но вы, денно и нощно подвизающіеся, вы, стойкіе, мудрые, заботливые, вы всегда выйдете побѣдителями! Блаженны страждущіе, но беззаботные: они наставятся на путь правый“ [3]).

Оградившись отъ соблазновъ чувствъ, надо еще обуздать языкъ, положить храненіе устамъ своимъ. Правдивость рѣчи—вотъ первое, сюда относящееся правило; точность рѣчи—второе; ничего обиднаго, ничего страстнаго, рѣзкаго въ словахъ, вотъ—третье [4]). Лживое слово—обманъ, вредъ приносящій; неточность — путь ко лжи; страстность рѣчи — похоть; гнѣвность, укоризна, обиды въ рѣчахъ — вредъ другому, начало убійства. Но въ особенности—ничего лишняго въ рѣчахъ! Восхваляется „удобіе молчанія“, „молчаливаго созерцанія, этого лучшаго закона“ [5]). „Будь алченъ до наученія, до выправки, до созерцанія; будь скупъ на слова“ [6]); неспрошенный — не говори, а вопрошённый — говори одну правду и не спорь: препирающійся — плохой подвижникъ“; отвѣчай лишь послѣ зрѣлаго размышленія [7]). Даже въ святую обязанность проповѣди, къ которой, по своему миссіонерскому усердію, нирганты относились особенно ретиво [8]),

[1]) Тамъ-же, I, 5, 6, 1.

[2]) Idem. ibid. 2.

[3]) Idem. I, 4, 1, 3 и 2, 1—2.

[4]) Idem. II, 4, 1, 3; I, 9, 25—26.

[5]) Idem. I, 8, 2, 12.

[6]) Uttarâdh. I, 7—10 и 14.

[7]) Тамъ-же, XVII, 12. Sûtrakr. I, 9, 25—26.

[8]) „Святой, обладающій правильнымъ вдохновеніемъ, и проникнутый жалостью къ міру, долженъ проповѣдывать, славить и распространять вѣру, съ должнымъ разумѣніемъ, всѣмъ видамъ существъ..., никого не обижая“. Acârânga-S. I, 6, 5, 2—4.

не надо вносить многословія: „священные тексты и наставленія въ вѣрѣ произноси въ мѣру, не искажая и не затемняя ни словъ, ни смысла ихъ“ [1]), гласило предписаніе, и оно, повидимому, выполнялось, судя по тому, что дошедшія до насъ рѣчи джайнъ изложены далеко не такъ пространно, какъ буддійскія.

Не довольствуясь крайнимъ воздержаніемъ, аскетъ усугубляетъ свои подвиги особыми видами физическаго напряженія: малымъ сномъ [2]), стояніемъ [3]), неудобными, утомительными позами, „умерщвляющими тѣло, но полезными для души“ [4]), неподвижностью, восхваляемою какъ особо цѣнный подвигъ, какъ „высшій законъ“ [5]), пренебреженіемъ врачебною и иною помощью во время болѣзни [6]). Не противясь стихіямъ и животнымъ, подвижникъ не противится и людскимъ обидамъ и насиліямъ. Странническая жизнь и поведеніе юродивыхъ, уклонявшихся отъ общенія съ людьми, отказывавшихся отъ гостепріимства и даровъ, не отвѣчавшихъ на разспросы, — все это вело часто къ насмѣшкамъ, бранямъ, побоямъ, которымъ подвергался много разъ и самъ Магавира [7]). Аскетъ все переноситъ терпѣливо, безъ оправданій, безъ возраженій, „зная, что онъ обладаетъ правильною точкою зрѣнія“ [8]) и повторяя сотни разъ встрѣчающееся въ уставахъ вразумленіе: „страданіе подобаетъ монаху“. На него, обнаженнаго, безоружнаго, набрасываются насѣкомыя, голодныя хищныя птицы или животныя сосутъ его кровь, терзаютъ тѣло: онъ не мѣшаетъ имъ; онъ пребываетъ неподви-

---

[1]) Sûtrakr. XIV, 25.

[2]) Магавира почти не спалъ. Âcâr. I, 8, 2, 5.

[3]) Там.-же. II, 8.

[4]) Uttarâdh, XXX, 27.

[5]) Âcârânga. I, 8, 4, 14. Неподвижность (стоя, сидя или лёжа) называется „покиданіемъ тѣла“ и есть шестой родъ „внутренняго подвижничества, быстро ведущій къ избавленію отъ колеса рожденій“. (Uttarâdh. XXX, 36—37).

[6]) Принимать помощь больной можетъ, если она подается ему безъ просьбы, но „лучше умереть, нежели просить о помощи“. Âcârânga. I, 7, 5, 3. Магавира никогда не прибѣгалъ къ врачебнымъ средствамъ: I, 8, 4, 1.

[7]) Обильные примѣры: Âcârânga-S. I, 8, 1, 7; I, 8, 2, 8 и 11; I, 8, 3—4 и 10—12.

[8]) Тамъ-же, I, 6, 2, 2.

женъ, „устремляя взоры на одну вѣчную славу“, помня, что терпѣніе—высокое благо, а „страданіе подобаетъ подвизающемуся“ [1]). На него нападаютъ грабители, разбойники, бьютъ его, ранятъ, грозятъ смертью: онъ же молчитъ или пытается объяснить злодѣямъ путь праведности, „не радуясь самъ и не печалясь“ [2]).

Простирая самоограниченіе и непротивленіе до такихъ предѣловъ, подвижникъ безъ случайной и добровольной посторонней помощи долженъ былъ часто превращаться въ существо нежизнеспособное. Да и вообще жизнь, такъ поставленная, обращалась въ физическомъ смыслѣ въ сплошное мученіе, становилась медленнымъ самоумерщвленіемъ. Нирганты сознавали это, и потому среди нихъ естественно возникалъ вопросъ о дозволительности самоубійства. Если тѣло — врагъ души, не лучше ли сразу покончить съ врагомъ, сразу положить конецъ задержкѣ къ избавленію? Эту трудность „лучшій изъ законовъ“ рѣшилъ такъ: „желать жизни не должно“, но „не должно желать и смерти; надо освободить себя (вообще) отъ желаній, бросить (оставить безъ вниманія) свое тѣло и уничтожить грѣхи“; а затѣмъ, „не желая ни жизни, ни смерти, идти мимо нихъ, дабы перешагнуть черезъ кругъ рожденій“ [3]). Освобожденіе прійдетъ въ должное время само собою; ускорять его мы не въ правѣ; „совершающіе неблагочестивое самоубійство—жалкіе люди, не знающіе вѣры джайны“; они обрѣтутъ не избавленіе, а „способность вновь рождаться и снова умирать“ [4]). Сознавая, однако, до какой степени трудно было, въ отдѣльныхъ случаяхъ, исполненіе слишкомъ строгихъ правилъ физическаго подвижничества, организаторы и вдохновители джайны допускали, въ видѣ исключенія, въ нѣкоторыхъ случаяхъ, дозволительность самоубійства и даже придали ему почетное названіе „несравненной религіозной смерти“ или „святой смерти“ [5]). Это, будто бы „безгрѣшное“, самоубійство разрѣшалось какъ завершеніе 12-лѣтняго прогрессирующаго изнуренія плоти (самлекханы): первые четыре года предпи-

[1]) Тамъ-же, I, 7, 8, 8—10; 22—24; I, 8, 3, 4—7.

[2]) Тамъ-же, I, 6, 5, 1; II, 3, 2, 3.

[3]) Sûtrakr. I, 3, 2, 13; X, 24.

[4]) Uttarâdh. XXXVI, 259; 260; 266.

[5]) Âcârânga-S. I, 7, 8, 1

сывалось воздержаніе отъ „приготовляемой“ пищи; въ слѣдующіе четыре года должно было соблюдать различные посты; затѣмъ два года въ перерывахъ между постами дозволялось питаться водою, въ которой промываютъ рисъ, да помоями, получающимися отъ мытья обѣденной и кухонной посуды; 11-й годъ ограничивалъ даже и это питаніе, а послѣдній долженъ былъ низвести его до минимума, причиняющаго уже смерть [1]). Другимъ „безгрѣшнымъ“ основаніемъ для самоубійства считалась невыносимая болѣзнь или крайняя потеря силъ; однако, и здѣсь роковая развязка обусловливалась разрѣшеніемъ духовнаго наставника, гуру. Получившій благословеніе на „святую смерть“ могъ осуществлять ее разными способами по своему выбору, напримѣръ, преданіемъ тѣла на растерзаніе коршунамъ, гадамъ или насѣкомымъ, паденіемъ со скалъ или деревьевъ, ядомъ или самосожженіемъ [2]). Но, кажется, наиболѣе обычнымъ способомъ было умерщвленіе себя голодомъ: гдѣ нибудь, на околицѣ селенія или въ лѣсу, „мудрецъ“ выбиралъ мѣсто, „свободное отъ живыхъ существъ“, настилалъ на него солому и, прекративши питаніе, ложился ждать кончины, предоставляя свое тѣло въ распоряженіе „ползущимъ и летающимъ тварямъ“, „радуясь страданіямъ“. Болѣе возвышеннымъ способомъ „святого конца“ считалось вполнѣ неподвижное ожиданіе его „въ созерцаніи вѣчныхъ вещей, но не довѣряясь обманчивому могуществу боговъ“, то есть не обращаясь къ нимъ съ молитвами о спасеніи: „отбросивши все низшее“, мудрецъ „однимъ изъ указанныхъ добрыхъ способовъ вступленія въ нирвану достигаетъ конца своей жизни“ [3]).

Таковъ финалъ медленной, мучительной агоніи въ которую джайнизмъ превращаетъ жизнь, вслѣдствіе крайней, ошибочной переоцѣнки значенія аскетизма внѣшняго, физическаго. Нельзя сказать, чтобы онъ совершенно не понималъ

---

[1]) Uttarâdh. XXXVI, 250—254; ср. XV, 13.

[2]) Âcârânga-S. II, 10, 13, Замѣтимъ, что пытка огнемъ была, и понынѣ остается, однимъ изъ любимѣйшихъ „тапасовъ“ у индусовъ: подвергающійся ей садится между 2—4 кострами, насколько можно близко къ огню изображеніе—у Oman. Mystics, Ascetics and Saints of India. 2 ed. 1905 Frontispiece.

[3]) Âcârânga-Sûtra. I, 8, 1—25.

важности подвижничества внутренняго; онъ опредѣленно говорилъ о немъ, однако же рѣже и съ меньшимъ одушевленіемъ, нежели о тѣлесномъ. Внутренній аскетизмъ (читаемъ мы) состоитъ во-1) въ покаяніи во грѣхахъ, которое должно быть строгое и частое (по возможности, даже ежедневное), выполняемое съ соблюденіемъ указанныхъ правилъ [1]); во-2) въ вѣжливости, почтительности и „сердечномъ послушаніи“ духовному наставнику (гуру), который является и исповѣдникомъ кающагося; въ 3) въ служеніи ему [2]); 4) въ занятіяхъ ученіемъ; они распадаются на заучиваніе и произношеніе уроковъ; на вопрошенія о нихъ учителя; на повтореніе заученнаго; на размышленіе и бесѣды о познанномъ; на „чистое созерцаніе Закона“ при воздержаніи отъ мыслей о чемъ-либо печальномъ или грѣховномъ. Наконецъ, къ внутреннимъ же подвигамъ почему-то отнесено вышеупомянутое „оставленіе тѣла“, заключающееся въ неподвижномъ стояніи, сидѣніи или лежаніи [3]). Несмотря на слишкомъ общую и блѣдную характеристику видовъ внутренняго подвижничества, надо предполагать, что на практикѣ ему отдавалось не мало времени и духовныхъ силъ; иначе не объяснить того нравственнаго закала, той, поражавшей современниковъ выправки воли, которые дѣлали для нирграмтъ возможнымъ неослабѣвающее выполненіе ихъ суроваго устава.

Тѣмъ не менѣе, нельзя не отмѣтить скудости свѣдѣній о психологическихъ процессахъ, коими достигалось это воспитаніе внутренней личности. Въ противоположность христіанской свято-отеческой литературѣ, изумительной по неистощимой глубинѣ и вдумчивости, какъ и по обилію духовно-воспитательныхъ наставленій, аскетика джайны суха, блѣдна и лаконична именно въ этой, важнѣйшей сторонѣ. Методы постепеннаго духовнаго воспитанія, искусъ нововступающихъ на путь иноческій, способы духовнаго руководства наставниками, виды послушанія, система изученія страстей и борьбы съ ними,—все это сокрыто, замолчено или едва-едва намѣчено. Можетъ быть, неблагопріятное впечатлѣніе нѣсколько

---

[1]) Правила исповѣди даны въ Aupapâtika-Sûtra, ed. Leumann. Leipzig. 1883, p. 40.

[2]) Idem, p. 42.

[3]) Uttarâdhyayana, XXX, 30—27.

сгладится и смягчится, когда во многихъ отношеніяхъ еще темная литература джайны станетъ намъ ближе знакомою. Но кажется, несмотря на эту оговорку, мы все же въ правѣ упрекнуть аскетику виргрантъ въ бѣдности *положительныхъ* методовъ внутренней дисциплины, сравнительно съ мелочно выработанной выправкой внѣшней, путемъ способовъ отрицательныхъ, запретительныхъ, какъ это мы видѣли выше. Причину такой скудости положительныхъ началъ духовнаго воспитанія въ этой аскетикѣ должно искать въ отсутствіи въ ней во-1) высшаго Божественнаго образца чистоты и святости, ибо образцомъ для подражанія поставлены здѣсь не безусловная Божеская безгрѣшность и не положительное совершенство, а только борьба со грѣхомъ, выразившаяся въ лицѣ отборныхъ мудрецовъ-праведниковъ; во-2) въ отсутствіи молитвы къ Богу, какъ дѣланія духовнаго, укрѣпляющаго естественныя силы дарами благодатными и въ 3) въ отсутствіи труда тѣлеснаго, какъ очень дѣйственнаго пособія къ воспитанію духовному. Мы видѣли, съ какимъ педантизмомъ разработаны отрицательныя правила уставовъ джайны: „не ѣшь, не пей, не желай, не твори обиды, не убій, не противься злу, не привязывайся, не ненавидь и не люби“! Но гдѣ же добродѣтели положительныя и правила ихъ: „люби и дѣятельно воплощай свою любовь“? Имъ нѣтъ мѣста тамъ, гдѣ любовь такъ же осуждена, какъ и ненависть, гдѣ воздержаніе отъ дѣятельности—непремѣнное условіе спасенія отъ кармы, отъ возврата къ жизни. До излишества слышали мы восхваленія физическаго и этическаго недѣланія и непротивленія; но остается совсѣмъ непонятнымъ величіе „умнаго дѣланія“ и активнаго противодѣйствія грѣху. Къ чести своей, джайнизмъ живѣе и глубже другихъ формъ индусскаго религіознаго сознанія проникся ощущеніемъ важности грѣха; но психологію его происхожденія, роста и исцѣленія онъ все же понялъ слишкомъ поверхностно. Лишенный, въ своемъ атеистическомъ міровоззрѣніи, возможности снизойти до истинныхъ, глубочайшихъ причинъ грѣха, какъ и подняться до дѣйствительныхъ, религіозныхъ, благодатныхъ средствъ побѣды надъ нимъ, знавшій не „путь и жизнь“, данные въ Божественномъ Спасителѣ, а лишь предполагаемый „лучшій и высшій законъ, возвѣщенный міру спасителемъ“ Магавирою, „вождемъ къ спасенію“ въ отрицатель-

номъ лишь смыслѣ, въ смыслѣ освобожденія отъ жизни [1]),— джайнизмъ и борьбу съ грѣхомъ велъ не столько силою положительною активной добродѣтели и дѣятельной святости, сколько запретительною дисциплиною уклоненія отъ зла. Вотъ почему въ этой аскетикѣ мы постоянно находимъ нескончаемые запреты, исключенія, ограниченія, длиннѣйшіе списки недозволеннаго, запрещеннаго, перечни грѣховъ [2]), но не анализъ добродѣтелей, не исторію ихъ зарожденія, роста и совершенствованія. Педагогика охраны отъ зла, но не воспитаніе къ добру; кропотливая заботливость о томъ, какъ бы не впасть во грѣхъ, и принципіальное равнодушіе къ добродѣланію и къ святости положительной—вотъ конечный исходъ аскетики джайны.

Несмотря на эти существенные недостатки, то сравнительно немногое, положительное, что въ ней находится, все же является лучшимъ изъ того, до чего смогъ вообще доразвиться индусскій аскетизмъ. Искренностью и чистотою побужденія, серіозностію взгляда на свою задачу и героическою напряженностью въ борьбѣ со грѣхомъ эта аскетика далеко превосходитъ свою браманическую предшественницу, а своимъ реалистическимъ характеромъ — и мечтательную, самообманчивую іогу, съ которою она сходится иногда въ отдѣльныхъ пріемахъ дисциплины, но совершенно расходится въ расцѣнкѣ значенія нравственнаго начала подвижничества, начала второстепеннаго для іоги, перваго и главнаго для джайны. Когда, припомнивши то мірскіе, корыстные, то суевѣрно-магическіе мотивы браманическаго подвижничества или самонадѣянныя претензіи іоги на овладѣніе, при помощи аскетизма, чудесными силами и преимуществами, мы сравнимъ съ этимъ, правда, сухія, но нравственно-трезвыя, джайнистскія программы „выполненія праведности", въ родѣ той „73-хъ членной", которая дана Магавирою въ 29-й рѣчи Уттарадхяяны,—яснымъ станетъ, насколько аскетика юродивыхъ джайнъ выше ея предшественницъ. Въ этой длинной рѣчи Магавиры мы не найдемъ ни слова, обличающаго

[1]) Sûtrakr. I, 2, 2, 24; I, 15, 1; въ обоихъ текстахъ Магавира названъ „Спасителемъ".

[2]) Напримѣръ 13 видовъ грѣховной дѣятельности въ Sûtrakr. II, 2. 4, или списокъ 46 разрядовъ грѣховъ по Dîpikâ въ Jaina Sûtras. P. II, pp. 131—132. Note.

какія-либо корыстныя или тщеславныя побужденія къ подвижничеству, ни слова о пріобрѣтеніи вліянія на природу, на людей и боговъ; здѣсь запечатлѣлось только искреннее стремленіе къ „чистотѣ души, къ раскаянію во грѣхахъ, къ самоотреченію, къ испрашиванію прощенія, къ терпѣнію, простотѣ, смиренію, къ искренности мысли и дѣйствія, къ обузданію духа, рѣчи и тѣла, чтобы овладѣть знаніемъ, вѣрою и поведеніемъ, чтобы подчинить суровой дисциплинѣ чувства и желанія, побѣдить гнѣвъ, гордость, обманъ и похоть“ и въ награду за это „освободиться отъ власти кàрмана“ [1]). И зная изъ свидѣтельствъ современниковъ, что подобные призывы остались не тщетными, читая показанія о многочисленности джайнистскихъ монаховъ и монахинь, отдававшихся этому тяжелому подвигу [2]), начинаешь понимать стойкій успѣхъ послѣдняго на протяженіи долгихъ вѣковъ и уваженіе къ нему народнаго мнѣнія, вложившаго въ одной легендѣ слѣдующую похвалу ему въ уста бога Шакры: „слава побѣдившимъ гнѣвъ! слава одолѣвшимъ гордость! слава прочь отогнавшимъ обольщеніе! слава поработившимъ похоть! слава вамъ за вашу простоту, праведники! слава за смиреніе, за терпѣніе, за совершенное освобожденіе отъ міра“ [3])!

БИБЛИОТЕКА
СОЦИАЛИСТИЧЕСКОЙ
АКАДЕМИИ.

[1]) Uttarâdh. XXIX. L. S. P. II, pp. 158—173; ср. „рѣчь о превосходномъ поведеніи тамъ-же, XXVI, 1 sqq. Болѣе живую форму носятъ характеристики „истиннаго монаха“: тамъ-же, рѣчь 15-я, также XXI, 12 — 22; XIV, 24—33.

[2]) См. выше, стр. 63, прим. 1.

[3]) Uttarâd . 14—58, IX, легенда о царѣ Нами.