2
40939
П-58

ПРОВЕРЕНО
1938 г.

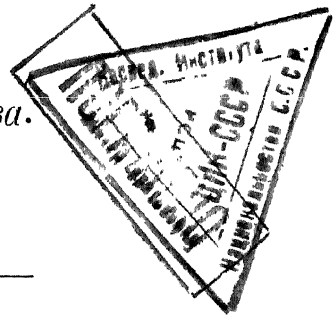
ЛАМАИЗМЪ

ВЪ ТИБЕТѢ,

его исторія, ученіе и учрежденія.

Опытъ историко-миссіонерскаго изслѣдованія.

Священника
Іоанна Попова.



КАЗАНЬ.
Типо-литографія Императорскаго Университета.
1898.

25



Печатать разрѣшается. 16 Іюня 1898 г. Ректоръ Академіи
Епископъ Антоній.

ФУНДАМЕНТАЛЬНАЯ
БИБЛИОТЕКА
Общества ...ых Наук
Академии Наук СССР
337
58

ПРЕДИСЛОВІЕ.

I.

Необходимость и важность изученія для миссіонеровъ языческихъ религій вообще и ламаизма въ частности.

Велика и обширна матушка Русь. Съ давнихъ временъ на ея обширныхъ пространствахъ,—особенно по далекимъ сѣвернымъ и восточнымъ окраинамъ ея обитаетъ не малое число инородцевъ—язычниковъ, которые и доселѣ еще пребываютъ въ глубокомъ мракѣ невѣжества и грубыхъ суевѣрій язычества. Столь прискорбное и печальное положеніе нашихъ инородцевъ, естественно, не могло не вызывать къ себѣ сочувствія и состраданія со стороны всякаго, кто хотя отчасти сохранилъ въ себѣ,—не говоримъ уже христіанскія,—а лишь просто человѣческія чувства. И дѣйствительно „народъ Россійскій“, которому, по словамъ знаменитаго нашего миссіонера, архимандрита Макарія Глухарева [1]), „племена сіи (инородцы)“ какъ бы „преданы Провидѣніемъ“ для того, чтобы онъ просвѣтилъ ихъ вѣрою Христовою, никогда не забывалъ и не упускалъ изъ виду этого своего „высокаго назначенія“. Съ давнихъ поръ въ мѣстахъ обитанія инородцевъ — язычниковъ учреждались и учреждаются цѣлыя миссіи, имѣющія своею задачею не иное что, какъ, именно, просвѣщеніе этихъ инородцевъ свѣтомъ вѣры Христовой. Однакоже, не смотря

[1]) Православный Благовѣстникъ за 1895 г., № 1, стр. 1.

на это, не смотря на то, что въ составѣ этихъ миссій отъ времени до времени появлялись столь свѣтлыя и глубоко-преданныя своему дѣлу личности, какъ вышеупомянутый архимандритъ Макарій или какъ приснопамятный святитель—миссіонеръ, впослѣдствіи митрополитъ Московскій Иннокентій, не смотря, наконецъ, на моральную и матеріальную поддержку миссій со стороны церкви, правительства и общества, святое дѣло нашихъ миссій подвигалось и подвигается впередъ очень туго и медленно и результаты дѣятельности нашихъ миссіонеровъ далеко не соотвѣтствуютъ тѣмъ ожиданіямъ и надеждамъ, кои возлагались и возлагаются на нихъ.

Невольно, поэтому, напрашивается вопросъ: чѣмъ объяснить столь печальное явленіе? что тормозить успѣхъ нашихъ миссій среди инородцевъ—язычниковъ? Безъ сомнѣнія, столь многотрудное и сложное дѣло, какъ дѣло просвѣщенія язычниковъ свѣтомъ вѣры Христовой, не можетъ зависѣть отъ одной какой-либо причины, а стоитъ въ зависимости отъ сцѣпленія цѣлаго ряда причинъ: великихъ и малыхъ, важныхъ и незначительныхъ. Нѣкоторыя изъ этихъ причинъ давно уже сознаны тѣми, кто такъ или иначе приходилъ въ соприкосновеніе съ миссіонерствомъ. Такъ, между прочимъ, во всеподданнѣйшемъ отчетѣ Оберъ-Прокурора Св. Синода за 1885 годъ мы читаемъ слѣдующее: „дѣло распространенія и утвержденія христіанства среди калмыковъ въ астрахапской, донской, ставропольской и оренбургской епархіяхъ, а также среди народовъ, обитающихъ въ грузинскомъ экзархатѣ не сопровождалось, да и не можетъ, по крайней мѣрѣ въ скоромъ будущемъ, сопровождаться сколько-нибудь значительными успѣхами. Главными препятствіями къ развитію и усиленію миссіонерскаго дѣла среди калмыковъ служатъ: незнакомство миссіонеровъ съ калмыцкимъ языкомъ, невозможность осѣдло обосноваться въ калмыцкихъ кочевьяхъ—устроить постоянные христіанскіе храмы и при нихъ миссіонерскіе причты и, наконецъ, отсутствіе всякихъ заботъ объ устройствѣ быта крещеныхъ калмыковъ [1])“. Тѣже самыя причины и при томъ въ бо́льшей еще степени имѣютъ значеніе и по отношенію къ нашимъ миссіонерамъ среди киргизъ и бурятъ. Хотя указанныя причины или препятствія въ дѣлѣ распространенія св. вѣры Хри-

[1]) Христіанское Чтеніе за 1887 г., ч. II, стр. 777.

стовой среди нашихъ инородцевъ, безъ сомнѣнія, существенно важны и не мало тормозятъ успѣхъ нашихъ миссій, однако же онѣ далеко не главныя еще и не выясняютъ дѣла всецѣло. Препятствія эти, такъ сказать, чисто внѣшнія, а устраненіемъ внѣшнихъ преградъ, какъ извѣстно, далеко еще не обезпечивается полный успѣхъ дѣла. Чтобы достигнуть сего послѣдняго необходимо, слѣд., идти далѣе и искать причинъ малоуспѣшности нашихъ миссіонеровъ не во внѣшнихъ препятствіяхъ, а въ препятствіяхъ внутреннихъ, т. е. въ самихъ же миссіонерахъ. И дѣйствительно здѣсь-то и кроется главный тормазъ нашихъ миссій: неподготовленность миссіонеровъ, незнаніе ими, въ большинствѣ случаевъ, инородческаго языка, а главнымъ образомъ незнакомство,—а въ лучшемъ разѣ только очень поверхностное знакомство,—съ вѣрованіями инородцевъ и служатъ главными причинами неуспѣха нашихъ миссіонеровъ. Чтобы достигнуть полнаго успѣха въ дѣлѣ проповѣди евангельской истины инородцамъ, необходимо проникнуть во внутреннее святилище души инородца, въ его религіозное міровоззрѣніе, дабы имѣть возможность говорить съ нимъ его языкомъ и его понятіями, ибо ничто насъ не можетъ такъ познакомить съ человѣкомъ, какъ его религія. Такимъ образомъ для бо́льшей успѣшности въ дѣлѣ проповѣди Евангелія язычникамъ миссіонеру необходимо изучить предварительно вѣрованія тѣхъ инородцевъ, среди которыхъ ему выпадаетъ жребій дѣйствовать. Безъ этого важнаго условія дѣятельность миссіонера никогда не принесетъ ожидамыхъ отъ нея плодовъ и потому знаніе религій языческихъ для него есть дѣло необходимое. Справедливость этого подтверждается свидѣтельствами, идущими изъ самаго новѣйшаго времени и при томъ отъ лицъ, въ компетентности коихъ по миссіонерскимъ вопросамъ сомнѣваться мы не имѣемъ никакихъ основаній. Такъ г. Носиловъ,—уже десять лѣтъ путешествующій среди инородцевъ нашего Сѣвера и изучающій ихъ жизнь, нравы, обычаи и вѣрованія,—говоритъ слѣдующее: „Въ большинствѣ случаевъ, нашъ миссіонеръ, при всей его готовности къ святому дѣлу, является къ инородцамъ совсѣмъ неподготовленнымъ: ни къ обстановкѣ, ни къ обычаямъ,—незнакомымъ: ни съ вѣрованіями, ни съ образомъ жизни инородцевъ; почему, понятно, проживши два—три года, не имѣя возможности поставить себя по отношенію къ паствѣ въ благопріятныя для просвѣ-

щенія ея условія, не добившись отъ нея вѣры, довѣрія, знакомства, уваженія, разочаровавшись, разбивши свои силы о видимую, нескрываемую недовѣрчивость, тупость, упрямство, не изучивши языка, онъ бываетъ принужденъ покинуть съ грустью тотъ край, куда онъ ѣхалъ съ надеждами..... А между тѣмъ въ знаніяхъ, подготовкѣ, языкѣ лежитъ почти все, отъ чего зависитъ какъ самое распространеніе христіанства, такъ и дѣло просвѣщенія инородцевъ, ведущее ихъ къ болѣе обезпеченной устойчивой жизни, имѣющей высокое обще-государственное значеніе [1])".

Еще съ бо́льшею ясностью и опредѣленностью о необходимости и важности для миссіонеровъ изученія языческихъ религій вообще и ламаизма въ частности говоритъ преосвященный Мелетій, епископъ Якутскій и Вилюйскій [2]). „Знаніе языческихъ религій,—говоритъ онъ,—есть дѣло необходимое для тѣхъ, кто по призыву церкви и правительства получаетъ жребій быть проповѣдникомъ Евангелія въ средѣ язычниковъ [3])". Знаніе языческихъ религій необходимо особенно миссіонеру для того, „чтобы мудро направлять свою проповѣдь къ опроверженію ихъ суевѣрныхъ понятій и преподавать имъ во всей чистотѣ Евангельскія истины. Для того, чтобы хорошо разобраться въ своихъ мысляхъ и доводахъ и опровергнуть языческія ученія, онъ долженъ знать ихъ построеніе очень опредѣленно и точно. Въ противномъ случаѣ, если онъ, начиная опровергать ихъ ученіе, представитъ его не такъ, какъ оно есть, онъ, вмѣсто проповѣдника истины, явится имъ, по ихъ представленію, или лжецомъ и клеветникомъ на ихъ вѣру, или по крайней мѣрѣ никто не отнесетъ къ себѣ его слова, и онъ будетъ сражаться самъ съ своими вымыслами и представленіями. Часто и именно въ религіи Монголовъ, ученіе ихъ религіи непонятное для народа, заставляетъ ихъ благоговѣть предъ нимъ, или вѣрнѣе предъ жрецами – представителями язычества, прикрывающимися одеждою мудрости. Чтобы искоренить это ложное благоговѣніе, проповѣдникъ истины долженъ сорвать съ этого ученія личину мудрости и показать вещи въ ихъ подлинномъ видѣ. Для этого проповѣднику нужно

---

[1]) Правосл Благовѣстникъ, 1895 г., № 1, стр. 40.

[2]) Нынѣ Рязанскій и Зарайскій.

[3]) Ibid, 1894 г., № 2, стр. 45.

знать ученіе язычниковъ даже глубже и основательнѣе ихъ самихъ [1])".

Наконецъ, мы не можемъ пройти молчаніемъ весьма категорическаго заявленія г. Остроумова. „Мы твердо держимся убѣжденія,—говоритъ онъ [2]),—что миссіонеръ не можетъ проповѣдывать христіанское ученіе буддистамъ, не будучи самъ знакомъ съ доктриною ихъ..... Обнародованіе Казанской Академіей сочиненій по буддизму дастъ будущимъ миссіонерамъ, въ руки надлежащее руководство, безъ котораго нельзя приниматься за дѣло проповѣди Христовой буддистамъ".

Если же знакомство съ языческими религіями столь важно и столь необходимо для миссіонеровъ, то, спрашивается, гдѣ же почерпали миссіонеры эти необходимыя для нихъ свѣдѣнія о языческихъ религіяхъ и гдѣ они могутъ ихъ почерпать теперь?

За отсутствіемъ у насъ такихъ образовательныхъ заведеній, которыя всецѣло бы удовлетворяли потребностямъ и цѣлямъ миссіонерства [3]), для нашихъ миссіонеровъ былъ и остается возможнымъ одинъ только путь ознакомленія съ вѣрованіями инородцевъ—путь чисто практическій. Но этотъ путь не всегда и не вездѣ одинаково пригоденъ, а подчасъ даже и совсѣмъ неприложимъ. Въ доказательство этого приведемъ слова того-же преосвящ. Мелетія. „Нужныя свѣдѣнія,—говоритъ онъ [4]),—легко получить изъ обращенія съ инородцами, когда религія языческая бываетъ немногосложна. Но нельзя этого сказать, напр., о религіи Монголовъ. Рожденная и воспитанная въ необыкновенно мечтательныхъ головахъ Индійцевъ, возмужавшая подъ вліяніемъ мистиковъ—Тибетцевъ, она явилась въ Монголію съ огромнымъ грузомъ выспреннихъ теорій, кропотливыхъ утонченностей, мечтательныхъ разсказовъ,

---

[1]) Ibidem, стр. 47—48.

[2]) Бурханы—священныя изображенія буддистовъ-монголовъ Н. Остроумова. Казань. 1886 г., стр 8.

[3]) Недавно открытые при Казанской Академіи двухгодичные миссіонерскіе курсы въ значительной степени пополняютъ этотъ пробѣлъ, поставляя своею цѣлью практическое приготовленіе непосредственныхъ миссіонеровъ среди магометанъ и язычниковъ. Но курсы эти—заведеніе еще молодое, не получившее надлежащей благоустроенности, твердости и устойчивости.

[4]) Правосл. Благов., 1894 г., № 2, стр. 49.

самыхъ подробныхъ постановленій, самыхъ нелѣпыхъ таинственностей, накопившихся въ продолженіе слишкомъ 2000 лѣтъ ея существованія. Ни одна религія въ мірѣ не имѣетъ такого огромнаго количества религіозныхъ книгъ, какъ буддизмъ. Устрашая свою громадностью, онъ помрачаетъ совершенно своею темнотою и путаетъ въ утонченностяхъ. Языкъ священныхъ книгъ весьма далекъ отъ языка народно-религіознаго и потому обращеніе съ монголами еще не проложитъ миссіонеру пути въ таинственныя хранилища ихъ напыщенной мудрости". Такимъ образомъ и единственно—возможный путь ознакомленія съ языческими вѣрованіями—путь практическій является совершенно непригоднымъ для миссіонеровъ среди ламаитовъ, особенно если припомнить вышеприведенныя слова того-же преосвящ. Мелетія, что „проповѣднику нужно знать ученіе язычниковъ даже глубже и основательнѣе ихъ самихъ [1])".

Остается еще одна возможность для миссіонеровъ, посредствомъ которой они могутъ добыть необходимыя для нихъ свѣдѣнія о вѣрованіяхъ инородцевъ—язычниковъ; это—чтеніе и изученіе литературы по вопросу объ извѣстныхъ инородцахъ. Но этотъ путь также неудобенъ и мало приноситъ пользы миссіонерамъ. Не смотря на изрядное количество ученыхъ работъ по этой части, „наука, въ этомъ случаѣ, имѣетъ тотъ недостатокъ, что если она обнимаетъ цѣлый предметъ во всей его обширности, то недоступна простому смертному по утомительной многотомности; если же разрабатываетъ какую-нибудь отдѣльную часть предмета, то благодаря тому же томительному многословію, подкрѣпляемому еще цитатами или сличеніями спорныхъ вопросовъ, ставитъ неподготовленнаго читателя совершенно въ тупикъ: онъ не знаетъ, о чемъ тутъ говорится, и какое отношеніе имѣетъ взятая часть къ цѣлому предмету [2])". Миссіонеровъ же среди ламаитовъ и здѣсь постигаетъ сугубая неудача: помимо указаннаго неудобства въ дѣлѣ ознакомленія съ языческими вѣрованіями путемъ литературнымъ, миссіонеръ среди ламаитовъ лишенъ даже и этой возможности, такъ какъ наука о ламаизмѣ совсѣмъ еще неразработана и вся русская литература по этому вопросу ограничивается почти исключи-

---

[1]) См. выше стр. VI—VII.

[2]) Религіи востока. В. Васильевъ. 1873 г., стр. 2.

тельно только курьезными описаніями буддійскихъ капищъ, такъ что вполнѣ справедливо замѣчаніе г. Позднѣева, что о вѣрованіяхъ нашихъ ламаитовъ мы не знаемъ почти ровно ничего [1])....

Въ виду этого почти полнаго отсутствія пособій у нашихъ миссіонеровъ среди ламаитовъ къ знакомству съ вѣрованіями сихъ послѣднихъ, мы и рѣшились приступить къ написанію настоящаго труда, который представлялъ бы собою возможно полное и обстоятельное изложеніе ламайскихъ вѣрованій,—и попреимуществу вѣрованій тибетскихъ ламаитовъ, такъ какъ тибетскій ламаизмъ служитъ главнымъ основаніемъ и источникомъ всѣхъ остальныхъ ламайскихъ вѣрованій, которыя повсюду почти одинаковы [2]). Конечная цѣль нашего труда сводится къ тому, чтобы дать возможность нашимъ миссіонерамъ среди ламаитовъ болѣе или менѣе обстоятельно ознакомиться съ вѣрованіями тѣхъ инородцевъ, среди которыхъ имъ приходится дѣйствовать и такимъ образомъ избавить ихъ отъ необходимости дѣйствовать „ощупью“, т. е. наудачу, давъ имъ болѣе или менѣе надлежащую опору. На сколько удачна наша попытка и на сколько достигнута конечная цѣль труда?—судить не намъ. Но если предположенная цѣль будетъ достигнута хотя отчасти, то авторъ будетъ считать себя вполнѣ удовлетвореннымъ за свой трудъ.

II.

Понятіе о ламаизмѣ и раздѣленіе сочиненія.

Прежде чѣмъ приступать къ изслѣдованію нашего предмета, мы считаемъ нелишнимъ дать напередъ о немъ понятіе. Такая постановка дѣла тѣмъ болѣе нелишня, что этимъ понятіемъ опредѣлится и выяснится и самый планъ нашего со-

---

[1]) Очерки быта буддійскихъ монастырей и буддійскаго духовенства въ Монголіи въ связи съ отношеніями сего послѣдняго къ народу. А Позднѣева. Спб. 1887, стр. XI.

[2]) Ibid. стр. XII.

чиненія. Итакъ, что же такое ламаизмъ? По опредѣленію одного изъ самыхъ основательныхъ изслѣдователей буддизма, „ламаизмъ по своему существу и по своему происхожденію представляетъ собою не болѣе, какъ извращенный, обезображенный шиваизмомъ буддизмъ. Въ своей религіозной теоріи онъ не превзошелъ послѣдняго и не создалъ ничего существенно новаго [1])“.

Такимъ образомъ ламаизмъ по своему существу есть тотъ же буддизмъ. Этотъ же послѣдній, въ свою очередь, есть не иное что, какъ „результатъ процесса, какой пережила религія и философія индійцевъ; онъ самъ и его основатель, слѣдовательно, могутъ быть поняты только изъ этого процесса [2])“, ибо „буддизмъ получилъ въ наслѣдство отъ браманизма не только рядъ важнѣйшихъ изъ своихъ догмъ, но,—и это для историка не менѣе важно,—и настроеніе религіознаго мышленія и чувства, которыя легче воспринимаются, чѣмъ выражаются въ словахъ [3])“.

Соотвѣтственно этому и сочиненіе наше будетъ распадаться на введеніе, въ которомъ мы представимъ краткій очеркъ религіозно-философскаго развитія индійцевъ до явленія Будды, жизнь и дѣятельность сего послѣдняго и краткую исторію его ученія до проникновенія сего послѣдняго въ Тибетъ, гдѣ оно собственно и превратилось въ такъ называемый ламаизмъ; часть первую, въ которой представлена будетъ исторія введенія и распространенія буддизма въ Тибетѣ и вмѣстѣ съ тѣмъ исторія постепеннаго усиленія значенія и власти ламъ; часть вторую, въ которой представлено будетъ ученіе ламаизма и часть третью, въ которой будутъ описаны ламайскія учрежденія, т. е. ламайская іерархія, ламайскіе монастыри и ламайскія идолослуженія или хуралы.

Что касается пособій, какими мы пользовались при написаніи настоящаго труда, то они указываются нами въ подстрочныхъ цитатахъ.

---

[1]) Die lamaische Hierarchie und Kirche. C. F. Koeppen, Berlin. 1859, Band II, S. 243.

[2]) Der Buddhismus und das Christenthum von Dr. I. Ehrlich, Prag, 1864 г., S. 5.

[3]) Будда. Его жизнь, ученіе и община. Ольденберга Переводъ Николаева. 1891 г., стр. 39.

ВВЕДЕНІЕ.

ГЛАВА ПЕРВАЯ.

Краткій очеркъ религіозно-философскаго развитія Индійцевъ до явленія Будды.

Индія въ извѣстномъ отношеніи можетъ быть названа страною „не-историческою [1])“, такъ какъ индусы совершенно лишены историческаго смысла и никогда не обладали историческимъ чутьемъ [2]). Поэтому исторіи въ европейскомъ смыслѣ слова у индусовъ не существовало и изъ многихъ тысячъ книгъ, какія были сочинены и написаны въ Индіи, мы не найдемъ ни одной, которая содержала бы въ себѣ болѣе или менѣе опрдѣленныя даты, по которымъ бы можно было разгадать ея исторію. Только благодаря неутомиму усердію и трудамъ европейскихъ изслѣдователей Индіи, мы имѣемъ возможность въ настоящее время составить себѣ если не достовѣрную, то всетаки болѣе или менѣе вѣроятную исторію этой страны.

Обыкновенно исторія религіозно-философскаго развитія индійцевъ раздѣляется учеными на два періода: ведійскій и браминскій. Первый періодъ, начинаясь съ незапамятной старины индійцевъ, простирается до переселенія ихъ въ страну Ганга, а второй обнимаетъ собою эпоху съ этого послѣдняго момента до явленія Будды.

---

[1]) В. Васильевъ. Религіи востока.. СПБ, 1873, стр. 50.

[2]) Ольденбергъ стр 63.

I.

Глубокая древность отдѣляетъ насъ отъ того момента, когда часть индогерманскаго племени, извѣстная подъ именемъ „арійцевъ [1])“, оставила свое первоначальное мѣсто жительства при источникахъ Оксуса и Яксарта, ту холодную „Айріану-ваійю“, въ которой, по сказанію персовъ, девять мѣсяцевъ въ году была зима и восточная вѣтвь которой, оторванная отъ западной вѣроятно религіозными раздорами, спустилась чрезъ Кабульскія ущелья въ страну „семи рѣкъ“, т. е. въ мѣстность около Инда и пяти рѣкъ нынѣшняго Пенджаба вмѣстѣ съ рѣкою „Сарасвати“—нынѣшнею Гаггаръ [2]).

Происхожденіе этихъ выходцевъ, которымъ предстояла весьма великая роль въ Индіи, окутано глубокою таинственностію и непроницаемымъ мракомъ, а потому рѣшительно не представляется никакой возможноти опредѣлить, какъ долго продолжался первый періодъ исторіи арійцевъ и жизнь ихъ за этотъ періодъ времени навсегда канула бы въ вѣчность, если бы не „Веды [3])“,—это единственное и древнѣйшее наслѣдство, какое завѣщала свѣту арійская цивилизація.

Но благодаря и этому единственному наслѣдству отъ арійской цивилизаціи, мы можемъ составить себѣ довольно стройную и цѣльную картину религіозно-соціальнаго быта

---

[1]) Такъ назывались индійцы до поселенія ихъ при Гангѣ.

[2]) Die Religion des Buddha und ihre Entstehung Koeppen, B. I, S. 1; Религіи древняго міра въ ихъ отношеніи къ христіанству. Архимандрита Хрисанѳа СПБ, 1874 г т. I, стр, 168.

[3]) Веда буквально значитъ знаніе. Подъ этимъ именемъ извѣстны четыре обширныхъ сборника священныхъ гимновъ, именно: Ригъ-Веда, Ягуръ-Веда, Сама-Веда и Атарва Веда. Важнѣйшая изъ нихъ—Ригъ-Веда, ибо она содержитъ въ себѣ древнѣйшія воззрѣнія арійцевъ на божество. Другія же содержатъ въ себѣ или извлеченія изъ первой, или излагаютъ обрядовую сторону религіи. Древность первой очень велика и, по увѣренію М Мюллера (Essays, B. I, SS. 6, 12, 13), восходитъ ко временамъ отъ 1100 до 1500 г. до Р. Хр.. Но нашъ знаменитый синологъ Васильевъ очень скептически относится къ подобной древности Ведъ и полагаетъ появленіе ихъ не ранѣе буддійскихъ книгъ (Буддизмъ, его догматы исторія и литература. СПБ., 1857 г стр. 26—27)

арійцевъ въ древнѣйшую эпоху ихъ историческаго существованія, такъ какъ ведійскіе гимны проливаютъ намъ довольно обильный свѣтъ на внѣшнюю и внутреннюю, религіозную и общественую жизнь арійцевъ.

Несомнѣнно, что арійцы, подобно другимъ народамъ, пережили періодъ примитивнаго варварства. а потому и неудивительно, что образъ жизни этого полубродячаго, полуосѣдлаго племени, знакомаго отчасти съ земледѣліемъ и одареннаго, какъ и большая часть номадовъ, очень живымъ воображеніемъ, весьма схожъ съ образомъ жизни другихъ народовъ за указанный періодъ и часто невольно напоминаетъ намъ тѣ картины, какія рисуютъ намъ Геродотъ о Персахъ древнѣйшихъ временъ или Тацитъ о Германцахъ [1]).

Какъ у всѣхъ вообще кочевыхъ народовъ, такъ и у арійцевъ въ первобытную эпоху ихъ существованія не было, да и не могло быть никакого благоустроеннаго государства, а потому и политическая исторія ихъ несложна и неблестяща [2]). Арійцы этого времени вели привольную жизнь номадовъ и пребывали въ той патріархальной простотѣ, которая не знаетъ никакого различія по сословіямъ и состояніямъ. Въ основаніи ихъ общества лежала семья, а самое общество слагалось изъ всего рода, безъ различія по обязанностямъ или классамъ. Отецъ семейства былъ въ одно и тоже время и жрецомъ, и земледѣльцемъ, и воиномъ. Богатства,—другаго источника соціальнаго неравенства,—тогда еще не существовало. Безъ сомнѣнія, когда это бывало необходимо, у арійцевъ появлялись и предводители, облеченные особыми правами и полномочіями. Весьма естественно даже, что храбрѣйшій изъ нихъ становился во главѣ своихъ сотоварищей, а вмѣстѣ съ тѣмъ и во главѣ всего племени. Но какъ только проходила опасность и жизнь входила въ свою обычную колею, предводители эти, подобно римскому Цинциннату, слагали съ себя свои боевые доспѣхи, а вмѣстѣ съ тѣмъ и соединенныя съ ними права и привиллегіи и снова возвращались къ своимъ обычнымъ занятіямъ. Слѣдовательно, власти, какъ особаго фактора, тогда тоже еще не было, какъ и не существовало тогда еще и осо-

---

[1]) Koerpen, B. I. S. 1.

[2]) Религіи древняго міра. ... т. I, стр. 170.

баго, отличнаго отъ народа и привиллегированнаго сословія жрецовъ .... Однимъ словомъ, арійцы Ведъ это „тотъ юношески веселый, жизнерадостный, любившій кочеваніе и битвы, храбрый и мужественный народъ, каковыми были до временъ Александра Македонскаго всѣ индусскіе народы, не подчинившіеся браминскому деспотизму [1])“. На такой, именно, первобытный характеръ арійцевъ,—арійцевъ, не предававшихся отвлеченному мышленію, не терзавшихъ умъ свой различными томительными вопросами и сомнѣніями и думавшихъ исключительно о своемъ внѣшнемъ благополучіи и безопасности,—ясно указываютъ многіе гимны Ведъ, въ которыхъ они просятъ себѣ у боговъ силы и славы, побѣды и боеваго счастья, денегъ и добычи [2]).

Таковы были въ общихъ чертахъ арійцы ведійскаго періода. Каковъ же народъ, таковы и боги его, такъ какъ каждый народъ создаетъ боговъ по своему образу [3]). Подобно тому, какъ сами арійцы находились въ тѣснѣйшей связи съ видимою природою, такъ и божества ихъ не шли далѣе той же видимой природы: это были олицетворенія силъ и явленій природы или „силы и явленія природы, взятыя въ ихъ конкретномъ обнаруженіи, преимущественно же силы неба и воздушнаго пространства, т. е. тѣ силы и явленія, которыя были особенно ощутимы для народа пастушескаго, съ его открытою, непосредственно связанною съ природою жизнію [4])“.

Такимъ образомъ религія арійцевъ, по скольку она отразилась въ гимнахъ Ведъ, представляетъ собою политеизмъ (многобожіе) и притомъ политеизмъ натуралистическій, т. е. почитаніе и поклоненіе величественнымъ и поразительнымъ явленіямъ природы, олицетвореннымъ въ живыхъ существахъ, одаренныхъ такою властью, передъ которою ничто человѣческая сила, но тѣмъ не менѣе относящихся благосклонно къ мольбамъ человѣка.

Общимъ наименованіемъ для всѣхъ арійскихъ божествъ служило слово „Девъ“ или „Дева“, происходящее отъ корня

---

[1]) Коерреп, B. I, S. 2.

[2]) Нравственый идеалъ буддизма .. А. Гусева, стр. 7.

[3]) Ольденбергъ, стр. 39.

[4]) Религіи древняго міра.... т. I, стр. 183.

„див“—свѣтить, освящать, блистать. Это ясно указываетъ на то, что у арійцевъ, какъ и у всѣхъ другихъ языческихъ народовъ, исходнымъ пунктомъ религіозныхъ воззрѣній служилъ свѣтъ. На основаніи того, что въ древнѣйшихъ ведійскихъ гимнахъ слово „Девъ“ употребляется въ качествѣ собственнаго имени высшаго изъ боговъ, полагаютъ, что въ древнѣйшую, доисторическую эпоху у арійцевъ существало монотеистическое представленіе о божествѣ, которое съ теченіемъ времени, когда духъ и созерцаніе арійцевъ обратились къ отдѣльнымъ сферамъ природы, отступило на задній планъ сознательнаго бытія, въ то время какъ на первый планъ выступили безчисленные боги, въ которыхъ явились символизованными отдѣльныя стороны и силы жизни природы. Объ этомъ монотеизмѣ или, по выраженію Кеппена, „ур-монотеизмѣ“, по его же словамъ, очень живо напоминаетъ въ кругу ведійскихъ боговъ Варуна и онъ считаетъ его за самаго древняго бога не только арійцевъ, но и всѣхъ индо-германскихъ племенъ, находя живое подобіе его въ греческомъ Ураносѣ [1]). Но это мнѣніе Кеппена оспаривается и небезосновательно другими учеными, которые ставятъ во главѣ арійскихъ божествъ то Индру, то Агни, такъ что вопросъ о томъ, какое божество у арійцевъ было главнымъ, остается еще вопросомъ спорнымъ и неразрѣшеннымъ [2]). Какъ бы то ни было, во всякомъ случаѣ остается несомнѣннымъ только то, что религіозное сознаніе арійцевъ, на сколько оно выразилось въ древнѣйшихъ гимнахъ Ведъ, отличается характеромъ политеистическимъ.

Аріецъ древнѣйшей эпохи не умѣлъ еще группировать явленій природы, не умѣлъ еще ориентироваться въ нихъ и потому у него не было еще отдѣльныхъ божествъ, олицетворявшихъ ту или другую группу явленій природы. Онъ видѣлъ проявленіе божества въ каждомъ отдѣльномъ явленіи природы, поражавшемъ его умъ и обращался къ этому обожествленному имъ явленію съ мольбою о помилованіи или помощи, не задаваясь вовсе вопросомъ: какое мѣсто занимаетъ это, поражавшее его, явленіе среди остальныхъ явленій природы, и въ какомъ отношеніи оно къ послѣднимъ находится? Отсюда всѣ боги Ведъ, по видимому, имѣютъ равное достоинство: всѣ „де-

[1]) Коерреп, B. I, S, 3.

[2]) Религіи древняго міра... т. I, стр. 192—193.

вы"; которые призываются въ гимнахъ, описываются какъ всесильныя, всемогущія существа. А въ одномъ изъ гимновъ высказывается даже прямое убѣжденіе въ равенствѣ боговъ: „между вами, боги, нѣтъ ни одного, который былъ бы юнъ, всѣ вы равно велики". На этомъ основаніи политеизмъ Ведъ Максъ Мюллеръ называетъ особымъ терминомъ „катенотеизмомъ", т. е. обожаніемъ многихъ боговъ по одному [1]).

Однако, не смотря на это видимое равенство боговъ, въ гимнахъ Ведъ нельзя не замѣтить выдвиженія однихъ боговъ изъ среды другихъ, возвышенія нѣкоторыхъ изъ нихъ на счетъ другихъ. Есть, такъ сказать, центральныя божества, около которыхъ группируются другіе боги; есть боги, къ которымъ по преимуществу и чаще всего обращены гимны Ведъ. Таковы, именно, божества, попреимуществу выражающія собою единую, божественную природу, проникающую все сущее: Индра, Варуна и Агни. Эти три божества выдвигаются на первый планъ не случайно, а потому что они знаменуютъ собою тѣ три силы или тѣ три главныя сферы явленій въ природѣ, на которыхъ отъ начала и попреимуществу останавливалась мысль арійца и въ которыхъ онъ видѣлъ преимущественное обнаруженіе божественной жизни [2]).

Каковы же эти три божества?

Индра—богъ неба и свѣта. Въ Ведахъ это наиболѣе популярный богъ, призываемый чаще другихъ. Его формы безконечны, онъ можетъ принимать любой видъ. Онъ ѣдетъ на золотой колесницѣ, влекомой двумя бурыми или красными конями, съ развѣвающимися хвостами и гривами: въ правой рукѣ у него громовая палица; кромѣ того онъ дѣйствуетъ стрѣлами, большимъ крючкомъ и сѣтью, въ которую ловитъ враговъ. Онъ управляетъ погодой; раздѣляетъ молніей облака; своей палицей поражаетъ демона или дракона, который держитъ въ заключеніи оплодотворяющія воды неба; онъ уничтожаетъ ядовитые туманы, нездоровый зной, изсушающую засуху и низпосылаетъ дождь. Какъ богъ неба и властелинъ дождя и вёдра, онъ также и податель всѣхъ благъ, творецъ и охранитель всякой жизни. Одной и той же рукой онъ наполняетъ

---

[1]) Ibid стр. 184.

[2]) Ibid стр. 185—186

вымя коровъ и удерживаетъ солнечное колесо на скатѣ небосвода, проводитъ рѣчные пути и утверждаетъ безъ подпорокъ своды небесъ. Онъ неизмѣримъ; землю онъ держитъ въ своей горсти. Онъ—„богъ боговъ“, „царь людей“, „владыка всѣхъ народовъ“. „Міръ полонъ его славы и силы“. Передъ его дыханіемъ дрожатъ оба міра; онъ утвердилъ колеблющуюся землю и горы; создалъ солнце и утреннюю зарю; измѣрилъ воздушное пространство; направляетъ воды, повелѣваетъ конями и коровами, войсками и колесницами. Сверхъ того и самъ онъ ведетъ постоянную борьбу съ злыми богами въ мрачныхъ облакахъ,—борьбу, въ которой ему помогаютъ и другіе боги: Сома, Агни, Маруты. Но чаще онъ борется и побѣждаетъ злыхъ боговъ одинъ, такъ какъ сила его безгранична. Ему попреимуществу усвояется въ гимнахъ имя „сакра“, т. е. могучій —Очевидно подъ Индрою разумѣлась та основная, производительная, рождающая или творящая сила природы, органомъ и средоточіемъ которой для арійца служили свѣтъ и солнце. [1]).

Варуна (объемлющій, проникающій) есть богъ небеснаго свода, взятаго отдѣльно отъ явленій свѣта; богъ пространства въ поднебесной и всего, что совершается и что живетъ въ воздушномъ мірѣ. Онъ—творецъ вѣчныхъ законовъ, по которымъ живетъ міръ и которыхъ не отважится нарушить никакой богъ и никакой смертный. Онъ приготовляетъ путь солнцу; луна и звѣзды ходятъ по его законамъ; онъ управляетъ теченіемъ мѣсяцевъ и годовъ; въ немъ покоятся всѣ зародыши жизни: онъ даетъ воздухъ растеніямъ, молоко коровамъ, силу лошадямъ, душу людямъ и т. д. Словомъ, онъ—содержитель всего, что находится въ воздушномъ пространствѣ и охранительная сила жизни, ея продолженія, ея движеній, совершающихся въ пространствѣ. Онъ него зависитъ ходъ и порядокъ жизни въ природѣ и человѣкѣ. Онъ знаетъ и направляетъ пути человѣка и наказываетъ за уклоненіе отъ этихъ путей; негодуетъ на грѣхъ и караетъ его; вообще служитъ правдивымъ строителемъ нравственно-бытовыхъ отношеній людей и

---

[1]) Ibid стр. 186—187; Lassen, Indische Alterthumskunde., B. I, S 758; Коерреп, B. I,S. 4—5.

указателемъ нравственной связи между богами и людьми [1])

Агни—богъ огня, освѣщающая, согрѣвающая и вмѣстѣ съ тѣмъ поядающая, истребляющая сила огня. Эту силу огня арійцы представляли себѣ истеченіемъ того небеснаго таинственнаго свѣта, который живетъ въ солнцѣ и звѣздахъ Это было для нихъ видимое откровеніе Индры. Какъ порожденіе небесной животворной силы, онъ все оживляетъ собою. Благотворный пламень этого бога поядаетъ нечистоту, уничтожаетъ болѣзни. Нисходя съ неба въ видѣ молніи, а затѣмъ обратно восходя на оное въ видѣ пылающаго и пожирающаго жертвы пламени, онъ является видимымъ покровителемъ приносящихъ жертвы и вмѣстѣ съ дарами возноситъ къ богамъ и молитвы ихъ. Такимъ образомъ онъ является посредникомъ между богами и людьми, связующимъ звеномъ между небомъ и землею, герольдомъ боговъ, жрецомъ боговъ и богомъ жрецовъ, другомъ и защитникомъ человѣка попреимуществу, какъ это ясно видно изъ слѣдующаго гимна, посвященнаго Агни. „Тебя мы избираемъ вѣстникомъ къ богамъ. Сохрани насъ отъ грѣховъ, просвѣтивъ насъ познаніемъ истины, подкрѣпи насъ въ нашей жизни и въ нашихъ дѣлахъ, истреби враговъ, сохрани насъ отъ духовъ злобы, отъ убійцы, отъ хищнаго животнаго и всякаго врага, замышляющаго вредное противъ насъ, чудный юноша. Всюду поражай враговъ своими огненными лучами, какъ палицей,—враговъ, не почитающихъ тебя и изощряющихъ противъ насъ свои стрѣлы, дабы они никогда не одолѣвали насъ. Никто не дерзнетъ приблизиться къ твоему дивному и страшному пламени. Истребляй имъ злыхъ духовъ и всякаго врага [2])“.—Такимъ образомъ Агни является самою осязательною силою, которая входитъ въ самое близкое соприкосновеніе съ человѣкомъ, а потому онъ чаще другихъ боговъ призывается въ гимнахъ Ведъ.

Таковы въ общихъ чертахъ представители ведійскаго пантеона. Первый—представитель животворной силы въ при-

---

[1]) Религіи древняго міра стр. 187—189: Нравств. идеалъ буддизма.... стр. 10—11; Коерреп, B. I. S. 3—4.

[2]) Религіи древняго міра.... т. I, стр. 189—191, Нравствен. идеалъ буддизма.. . стр. 11—12; Коерреп, B. I, S. 5.

родѣ; второй—зиждитель силъ, скрытыхъ въ воздушномъ пространствѣ; третій—представитель оживляющей силы огня, которая вмѣстѣ съ тѣмъ есть и сила поядающая и разрушающая. Но этотъ послѣдній разрушительный элементъ огня въ гимнахъ Ведъ,—въ эпоху свѣжести народныхъ силъ и чувствъ, еще скрытъ и не выступаетъ рѣзко [1]).

Но эти боги, какъ замѣчено, суть только центральныя, главныя божества арійцевъ. За ними и вокругъ нихъ группируются безчисленныя толпы божествъ втораго и третьяго разрядовъ, которыя или подчинены главнымъ божествамъ, или занимаютъ второстепенныя мѣста, оли цетворяя собою частнѣйшія проявленія тѣхъ же силъ природы или менѣе значительныя физическія явленія. Таковы, напр., *Адити* (вѣчная) мать боговъ, приносящая блага земли; *Сурія* или *Савитри*—солнце; *Митра* и *Аріаманъ* или *Ариманъ*—боги свѣта, а послѣдній впослѣдствіи богъ смерти; *Ушасъ* (утренняя заря)—дочь неба, отверзающая двери въ него; она посѣщаетъ каждый домъ, не забывая ни великихъ, ни малыхъ, ни богатыхъ, ни бѣдныхъ; она всѣхъ возбуждаетъ къ жизни и всѣмъ несетъ богатство и радость; *Марутьі*—боги урагана и молніи; *Рудра*—непобѣдимый, могучій, богъ мудрый и несущій довольство; *Пушанъ*—пастухъ, вооруженный погонялкой, шествующій по небу и дающій стадамъ ростъ и преуспѣяніе; *Парджанья*—богъ дождя и др., все это—божества съ благодѣтельнымъ вліяніемъ для человѣка. Но есть божества, хотя ихъ и немного, которыя приносятъ человѣку исключительно только вредъ. Таковъ, напр., *Вритра* — черный или удерживающій (дождь въ облакахъ), стоящій во главѣ враждебныхъ силъ, съ которыми ведетъ побѣдоносную борьбу Индра. За нимъ слѣдуютъ цѣлые классы враждебныхъ духовъ, представляющихъ собою олицетвореніе всего темнаго, мрачнаго, страшнаго и нечистаго, какъ-то: асуры, ракшасы, руты, апсарасы и др. [2]).

На ряду съ культомъ силъ природы существеннымъ и весьма древнимъ элементомъ арійскихъ вѣрованій является

---

[1]) Религіи древняго міра ... т. I, стр. 191—192

[2]) Die Religion des Buddha... Koeppen, B. I, S. 5; Религіи древняго міра .. т. I, стр 192—198.

вѣра въ духовъ, почитаніе предковъ и вѣра, хотя и смутная, въ безсмертіе души. По первоначальному представленію арійцевъ, души умершихъ, по разлученіи съ тѣломъ, поселялись въ воздушномъ пространствѣ, по которому онѣ носились вмѣстѣ съ вѣтрами. Онѣ почитались существами уже высшими человѣка, какими-то полубогами, въ честь которыхъ совершались даже возліянія, такъ что Маруты (боги вѣтра) первоначально, быть можетъ, считались не богами, а душами умершихъ, носящимися вмѣстѣ съ бурею. Съ теченіемъ времени душамъ умершихъ отвели особое царство въ небесномъ пространствѣ, владыкою котораго былъ *Яма*,—первый смертный, открывшій для всѣхъ путь, ведущій изъ глубины въ высоту. Въ одномъ мѣстѣ Ригъ-Веды говорится: „существуетъ три неба; два изъ нихъ находятся вблизи Савитри, а третье служитъ жилищемъ Ямы и мѣстопребываніемъ умершихъ“. Обитатели блаженнаго царства Ямы упиваются священнымъ напиткомъ, который служитъ источникомъ ихъ безсмертія; снова встрѣчаются съ близкими сердцу и наслаждаются „сладкимъ“ общеніемъ другъ съ другомъ. Такимъ образомъ загробная жизнь, по представленію арійцевъ, являлась какъ бы продолженіемъ земной: умершіе не утрачивали даже инстинктовъ продолженія рода и производительныхъ способностей [1]). Хотя ученія о перерожденіяхъ или душепереселеніи въ гимнахъ Ведъ еще нѣтъ, однако намеки на него, по Кеппену [2]), можно усматривать въ томъ представленіи арійцевъ, по которому души умершихъ, при сожженіи матеріальнаго тѣла, облекались при посредствѣ огня въ новыя, тончайшія и лучистыя тѣла, которыя впослѣдствіи играли важную роль въ теоріи о душепереселеніи.

Такимъ образомъ недостатка въ божествахъ различнаго рода у арійцевъ не было. Но самыя понятія ихъ объ этихъ божествахъ были на столько неопредѣленны, темны, неустойчивы и сбивчивы, что нѣтъ ничего труднѣе, какъ распредѣлить арійскихъ боговъ по какой-либо классификаціи или привести ихъ въ систему. Въ силу этого обстоятельства повсюду

---

[1]) Die Religion des Buddha... B I, S 6; Религіи древняго міра. т I, стр. 199; Нравств. идеалъ буддизма .. стр. 15—17.

[2]) Die Religion des Buddha... B. I, SS 6—7.

въ гимнахъ Ведъ въ описаніи богозъ царятъ неясность, спутанность и противорѣчія Однѣ и тѣже черты приписываются различнымъ божествамъ, такъ что Варуна является похожимъ на Индру, Индра на Агни и т. д. Ни одно изъ божествъ не выдѣляется изъ другихъ строго и опредѣленно, какъ извѣстная, опредѣленная личность, а потому при чтеніи гимновъ Ведъ мысль невольно теряется въ стремленіи опредѣлить, о какомъ же собственно божествѣ идетъ рѣчь въ данномъ мѣстѣ? Такая поистинѣ языческая путанница, въ которой уже замѣтно пускаетъ ростки пантеизмъ, можетъ быть объяснена отчасти тѣмъ обстоятельствомъ, что Веды—произведеніе не одного человѣка, а совокупность трудовъ многихъ лицъ, жившихъ въ разныя времена и вносившихъ въ ведійскій пантеонъ боговъ многихъ отдѣльныхъ племенъ. Но главнымъ образомъ подобный хаосъ понятій объясняется, съ одной стороны, стремленіемъ арійцевъ „понять и открыть въ единомъ божествѣ многія и въ недѣлимомъ всю полноту божества“; а съ другой (формальной), тѣмъ специфическимъ свойствомъ фантазіи арійцевъ, въ силу котораго примитивный умъ ихъ, неспособный еще къ строго-логическому мышленію, никогда не придавалъ опредѣленнаго значенія отвлеченнымъ понятіямъ, постоянно мѣнялъ ихъ, а потому самому и не въ состояніи былъ улавливать противорѣчія, въ которыя впадалъ онъ почти на каждомъ шагу. Это свойство арійской фантазіи, заключавшееся въ ея необычной плодовитости и производительности, служитъ причиною того, что у нихъ постоянно появлялись все новыя и новыя божества, олицетворявшія собою не только отдѣльныя силы природы, но и излюбленныя свойства послѣднихъ. Въ концѣ же концовъ эти отличительныя черты арійской фантазіи перешли въ такую полнѣйшую необузданность, что арійцы не только обоготворили всѣ свойства и предикаты своихъ божествъ; не только обоготворили жертву и всю жертвенную утварь, кончая ступкой, въ которой толкли жертвенныя зерна и двумя деревяшками, посредствомъ тренія которыхъ другъ о дружку воспламеняли огонь на жертвенномъ алтарѣ, но олицетворили и обоготворили и самое отношеніе людей къ богамъ подъ именемъ „*Бригаспати* или *Брахманаспати* (бога молитвы)“, сдѣлавшагося, подобно Агни, могущественнымъ и наиболѣе почитаемымъ божествомъ арійцевъ и представляющимъ собою слабую попытку создать единое

собирательное божество. Но придать образамъ этихъ безчисленныхъ божествъ устойчивость, соблюсти мѣру и гармонію относительно формы фантазія арійцевъ, въ силу указаннаго ея свойства, была не въ состояніи, а потому субъективность, личность навязывалась этимъ божествамъ только наружно, призрачно, такъ что антропоморфизмъ Ведъ не есть антропоморфизмъ въ собственномъ смыслѣ этого слова. Поэтому хотя ведійскіе боги и представляются въ гимнахъ принимающими пищу, пьющими, говорящими, смѣющимися, сердящимися, женящимися и т. п., но индивидуальность отображается въ нихъ такъ блѣдно, что поэты гимновъ только на минуту забываютъ о томъ, что эти божества, которыхъ они воспѣваютъ и приглашаютъ къ вкушенію жертвы, суть не болѣе, какъ пустые, голые и безсознательные объекты, которымъ въ дѣйствительности ничто не соотвѣтствуетъ [1]).

Сообразно съ такимъ характеромъ религіозныхъ воззрѣній арійцевъ, отличавшимся отсутствіемъ глубокосознанной идеи божества, и культъ, или форма почитанія божествъ, былъ у нихъ чрезвычайно простъ и несложенъ. Мы не встрѣчаемъ у нихъ ни храмовъ, ни изображеній божествъ, ни многообразныхъ и многосложныхъ церемоній. Подъ открытымъ небомъ, на алтарѣ, сложенномъ изъ камней, полагались жертвы и предавались огню, при чемъ призывались тѣ божества, которымъ предназначались эти жертвы, вотъ и весь культъ. Положеніе, какое при этомъ занималъ арієцъ по отношенію къ своимъ богамъ, было крайне свободно и наивно. Жертвы и культъ являлись какъ бы договоромъ, въ которомъ человѣкъ и божество выступали какъ бы равноправными сторонами съ тѣмъ, чтобы обмѣняться взаимными дарами. Человѣкъ усердно наполняетъ „брюхо“ алчущихъ боговъ и изобильно поитъ ихъ своимъ излюбленнымъ напиткомъ „сома“, дабы увеличить мужество и силу боговъ, но за то ожидаетъ, что и боги, въ свою очередь, не останутся у него въ долгу и выполнятъ всѣ его просьбы и желанія. Въ противномъ случаѣ человѣкъ могъ принуждать боговъ къ выполненію своихъ желаній даже силою. Подобное безцеремонное отношеніе арій-

---

[1]) Die Religion des Buddha... B I, SS. 7—8; Религіи древн міра . т I, стр 199—202; Нравств идеалъ буддизма . стр. 12—13.

цевъ къ своимъ богамъ не должно, однакожъ, удивлять насъ, съ одной стороны, потому что оно не составляетъ чего-либо особаго и исключительно - своеобразнаго: тоже самое явленіе наблюдается въ большей части такъ называемыхъ натуральныхъ религій; а съ другой, оно служитъ только непосредственнымъ и простѣйшимъ выраженіемъ той мысли, которая проникаетъ собою браманизмъ и еще въ большей степени буддизмъ съ ламаизмомъ, мысли, что благочестіе и набожность могущественнѣе, чѣмъ всѣ боги и сообщаютъ человѣку неограниченную власть не только надъ цѣлымъ міромъ явленій, но и надъ самими богами и что, слѣдовательно, „мудрецъ выше бога“ [1]).

Таковы были арійцы, ихъ боги и ихъ вѣрованія въ древнѣйшій періодъ ихъ историческаго существованія, т. е. въ періодъ образованія древнѣйшихъ гимновъ и непосредственно за нимъ.

II.

Переселеніемъ арійцевъ въ роскошныя и плодородныя долины Ганга оканчивается древнѣйшій періодъ исторіи религіознаго развитія ихъ и начинается новый, „браминскій“ періодъ.

Что побудило арійцевъ оставить страну „семи рѣкъ“ и двинуться далѣе на востокъ: неукротимая-ли страсть къ бродяжничеству, новыя-ли переселенія изъ странъ Оксуса, религіозные-ли мотивы или все это вмѣстѣ взятое?—въ точности неизвѣстно, равно какъ невозможно съ точностью опредѣлить и время, когда послѣдовало это переселеніе. Впрочемъ, для нашей цѣли это и неважно: для насъ важно знать тѣ послѣдствія, какія произошли отъ этого переселенія арійцевъ въ ихъ религіозно-нравственномъ міровоззрѣніи. Послѣдствія же этого переселенія въ послѣднемъ отношеніи были столь громадны, что измѣнили физіономію арійцевъ до неузнаваемости почти, ибо только здѣсь, въ долинахъ Ганга, арійцы превратились въ тотъ характерно-отличный отъ всѣхъ дру-

---

[1]) Die Religion des Buddha... B. I, SS 8—10; Религіи древняго міра... т I, стр 206; Нравств. идеалъ буддизма... стр. 14—15.

гихъ арійскихъ и индо-германскихъ народовъ народъ, который извѣстенъ подъ именемъ Индійцевъ съ ихъ своеобразно-специфическими нравами, формами жизни, представленіями и воззрѣніями, рѣзко отличными отъ таковыхъ же другихъ народовъ Само собою понятно, что это превращеніе арійцевъ въ индійцевъ совершилось не вдругъ, а постепенно; но прослѣдить это превращеніе во всѣхъ его деталяхъ, въ его послѣдовательной постепенности нѣтъ никакой возможности. Поэтому мы ограничимся только указаніемъ на самыя главнѣйшія перемѣны, происшедшія въ религіозно-соціальномъ строѣ арійцевъ съ переселеніемъ ихъ въ долины Ганга.

Прежде всего, по завоеваніи обширныхъ и богатыхъ странъ Индіи, пастушескій образъ жизни постепенно замѣнился осѣдлымъ—земледѣльческимъ и промышленнымъ. Стали постепенно появляться большіе города и царства, какъ „*Куру Панчала*“, „*Косала*“, „*Видега*“, „*Магада*“ и др. Народъ, разбитый прежде на небольшія, отдѣльныя племена, соединяется въ большія группы, подъ управленіемъ могучихъ царей. Возникаютъ все болѣе и болѣе обособляющіяся сословія, мало по малу переходящія въ касты. Значеніе и власть жрецовъ усиливаются и т. д. [1])

Уже въ періодъ ведійскій, какъ мы видѣли, арійцы или какъ они стали называться по мѣсту новой родины—индійцы склонны были къ монотеистическому представленію божества, хотя и съ пантеистической окраской. Это обнаружилось въ ихъ наивномъ стремленіи отыскать единство божества въ безконечномъ многоразличіи ведійскихъ боговъ, когда это многоразличіе сглаживалось чисто внѣшнимъ образомъ чрезъ перенесеніе предикатовъ одного божества на другое. Непосредственно по завоеваніи долинъ Ганга, подъ вліяніемъ роскошной и величественной природы новой родины, это естественное, природное предрасположеніе индійцевъ къ единству въ своемъ міровоззрѣніи получило свое крайнее развитіе и смѣнилось тѣмъ сначала идеальнымъ, а потомъ безплодно-созерцательнымъ и фантастическимъ пантеизмомъ, съ какимъ является предъ нами религія Индіи подъ именемъ браминства и какого мы не встрѣчаемъ ни въ одной изъ религій древняго міра [2]).

---

[1]) Коерреп, В I, SS 11—14.

[2]) Религіи древняго міра . т. I, стр. 204.

Новизна, величіе, разнообразіе природы, которая окружала индійца на новомъ мѣстѣ жительства, усиленная борьба элементовъ и силъ, тропически быстрое возникновеніе исчезновеніе растительнаго и животнаго міровъ, жгучій климатъ страны, усиливавшій природную способность индійца къ созерцательности, къ углубленію въ самого себя, все это рано стало возводить мысль индійца надъ непосредственными наблюденіями и ощущеніями и заставляло его предполагать за этимъ видимымъ калейдоскопомъ явленій невидимую и неизмѣняемую первосилу или „міровую душу“, которая управляетъ всѣмъ и все собою проникаетъ и наполняетъ. Такой ходъ развитія мысли ясно отразился въ томъ знаменитномъ гимнѣ, который содержитъ въ себѣ зародыши всѣхъ индійскихъ философскихъ ученій и по своему происхожденію долженъ быть отнесенъ скорѣе къ браминскому, чѣмъ къ ведійскому періоду. „Тогда,—такъ начинается этотъ гимнъ,—не было ни бытія, ни небытія, ни міра, ни воздуха, ни чего-либо надъ ними. Гдѣ же былъ покровъ всѣхъ вещей? Гдѣ было вмѣстилище воды? Не было ни смерти, ни безсмертія, ни различія дня и ночи. Но „tat (оно)“ дышало, не испуская дыханія, погруженное въ свое самосозерцаніе. Кромѣ „него“ не было ничего. Тьма вначалѣ была покрыта тьмою, вода неразличима и все было смѣшано въ немъ. Бытіе покоилось въ пустотѣ, которая носила „его“ и этотъ міръ былъ произведенъ силою „его“ благоволенія. Прежде всего образовалось въ его духѣ желаніе (кама) и это было первое сѣмя (міра). Такъ мудрецы, размышляя въ своемъ сердцѣ, объясняютъ цѣпь бытія при небытіи. Изъ этого, равно какъ изъ многихъ другихъ гимновъ позднѣйшаго происхожденія видно, какъ усиленно домогалось религіозное воззрѣніе индійцевъ установленія единой божественной силы и творческаго начала въ природѣ и только относительно его имени происходило довольно долгое колебаніе, пока не установилось за нимъ имя „*Брахмъ* или *Брамъ*“ [1]).

Каковъ же этотъ новый богъ „Брамъ“, воцарившійся надъ всѣми прежними богами и надъ всей вселенной, по своей природѣ? Какъ ни истощается индійская мысль въ описаніи необычайныхъ свойствъ и совершенствъ новоизмышленнаго ею

---

[1]) Die Religion des Buddha... B. I, SS. 25—30

принципа міровой жизни, однако принципъ этотъ, въ концѣ концовъ, оказывается не инымъ чѣмъ, какъ только неопредѣленною и безличною пантеистическою субстанціею. „Душа міра—великій Брамъ есть нераздѣльная цѣлость и полнота всего и всякаго существованія. Разнообразные виды и формы бытія—это разнообразныя деревья, а онъ—цѣлый лѣсъ; разнообразныя проявленія жизни — это волны моря, а онъ—само море. Онъ есть „цѣлое“ міра, универсъ, взятый въ своемъ общемъ, нечастичномъ бытіи. Все частичное, множественное ему противоположно. Это единое и нераздѣльное бытіе и есть истинное бытіе,—оно одно устойчиво, неизмѣнно, вѣчно; все другое, отличное отъ него, неустойчиво и преходяще. Измѣненія міра его не касаются. Какъ чистый кристаллъ остается прозрачнымъ, не смотря на то, что окрашенъ въ красный цвѣтъ, такъ Брамъ сохраняетъ свое чистое, неизмѣнное бытіе. Эта постоянная цѣлость бытія, это вѣчное тожество есть бытіе тончайшее, невидимое, неуловимое. Въ немъ нельзя различать никакихъ признаковъ бытія: само въ себѣ, оно безъ всякаго вида, цвѣта, тона, безъ частей и безъ движенія, безъ всякой величины и измѣренія, безъ всякихъ свойствъ. Въ немъ нѣтъ ни добродѣтели, ни порока, ни знанія. Брамъ свободенъ отъ рожденія и смерти; ничего не было прежде него и ничего нѣтъ послѣ него. Въ немъ или у него нѣтъ ни тѣла, ни чувствъ, ни воздуха, ни эѳира Для него нѣтъ ни добра, ни зла. Брамъ есть пустота и при томъ величайшая. Но это бытіе безъ всякихъ свойствъ и проявленій есть вмѣстѣ съ тѣмъ полнота и сущность всякаго бытія и матеріальнаго, и духовнаго. Онъ обнимаетъ собою и небо и землю“ [1]). „Если ты думаешь, что ты дѣйствительно позналъ Брама, то вовсе не знаешь его“. „Кто мыслитъ его, какъ нѣчто неопредѣленное, тому онъ извѣстенъ, а кто представляетъ его чѣмъ-то опредѣленнымъ, тотъ далекъ отъ познанія его“. Брамъ есть „то, что̀ не высказывается рѣчью, что не мыслится умомъ“. Символомъ или таинственнымъ знакомъ этого великаго міроваго духа служило односложное слово, состоящее изъ трехъ буквъ „aum (ом)“. Это „ом“, по выраженію книги законовъ Ману, есть „слово словъ“ и заключаетъ въ себѣ сущность,

---

[1]) Религіи древняго міра . т I, стр 207—208.

субстанцію Ведъ. Оно означало и соединенныхъ вмѣстѣ трехъ главныхъ боговъ Ведъ —Индру, Варуну и Агни. Оно считалось таинственнымъ и имѣло магическую силу. Только чрезъ это „ом“ и можетъ быть постигаемъ Брамъ [1]).

Само собою понятно. что такая пустая абстракція, такая неуловимая сущность, такое общее, безформенное начало міровой жизни не могло найти въ вѣрѣ и чувствѣ народа живаго значенія, ибо было недосягаемо для него, а потому о культѣ Брама не можетъ быть и рѣчи. Вмѣсто него въ сознаніи народа фигурировали другіе боги—Брама, Вишну и Шива,—служившіе болѣе конкретными олицетвореніями тѣхъ же трехъ сторонъ единой божеской сущности, какъ и Индра, Варуна и Агни въ Ведахъ, т. е. творящей, сохраняющей и разрушающей. Такимъ образомъ общая міровая субстанція снова распалась на тѣ три главнѣйшія силы, которыя отъ начала останавливали на себѣ вниманіе индійца. Но основной характеръ воззрѣнія остался всетаки неизмѣннымъ: идея пантеистическаго единства проникала собою всѣ разнообразныя вѣрованія и для мыслящаго индійца Брамъ или Парабрама былъ единственнымъ божествомъ, изъ котораго и въ которомъ все [2]).

Но если самъ Брамъ, какъ отвлеченное и безформенное начало, не привился къ народному сознанію, то послѣдствія теоріи Брама всецѣло перешли въ плоть и кровь индійцевъ и не только преобразовали религіозное міровоззрѣніе, но обняли собою общественную и политическую жизнь народа и сдѣлались опорою ея.

Брамъ, какъ безличная, голая абстракція, какъ начало, имманентно живущее въ мірѣ и нераздѣльное съ нимъ, не творитъ міръ, а распускается въ него. Такимъ образомъ онъ является не добровольнымъ творцомъ міра, а только основаніемъ послѣдняго, міровымъ зародышемъ, изъ котораго міръ произошелъ посредствомъ эманаціи (истеченія). На это ясно указываютъ тѣ подобія и сравненія, при помощи которыхъ брамины думали выяснить происхожденіе вселенной. Какъ нити выходятъ изъ паука или шелковичнаго червя, какъ де-

---

[1]) Ibid. стр. 211; Нравств. идеалъ буддизма... стр. 20.

[2]) Koerpen. B. I, S. 31; Религіи древняго міра. т. I, стр 212—213, 223.

30114

рево выростаетъ изъ зерна, какъ рѣки вытекаютъ изъ своихъ источниковъ, какъ искры вылетаютъ изъ пламени, такъ міръ и всѣ живыя существа происходятъ изъ Брама. Слѣдовательно, Брамъ и міръ одно и тоже по своей сущности и различаются только по формѣ. Брамъ есть неразвившійся міръ, а міръ—развившійся Брамъ, или: первый есть простое и покоющееся бытіе, а второй—сложное и движущееся [1])

Но такъ какъ Брамъ, распускаясь въ міръ, удаляется отъ самого себя, отъ своего собственнаго существа, то чрезъ это отдаленіе отъ своихъ собственныхъ свойствъ онъ помрачается и постепенно ухудшается подобно тому, какъ чѣмъ далѣе отъ своего источника течетъ рѣка, тѣмъ мутнѣе и грязнѣе становится она. Слѣдовательно, весь міръ, вся вселенная представляетъ собою не иное что, какъ только рядъ постепенныхъ истеченій Брама, которыя тѣмъ грубѣе и испорченнѣе по своей сущности, чѣмъ далѣе отстоятъ отъ своей первоосновы. При этомъ различались три главныхъ ступени или области бытія: 1) „*сатва гуна*“ или область свѣта и добра, населенная богами; 2) „*радшасъ гуна*“ или область вожделѣній, колеблющаяся между противоположностями свѣта и тьмы, добра и зла и населенная людьми, 3) „*тамасъ гуна*“ или область тьмы и смерти, міръ животныхъ, растеній и мертвой матеріи. Нелишне замѣтить при этомъ, что чувство нашей личности и отдѣльности нашего бытія, порождающее изъ себя страсти, борьбу за жизнь, относилось браминами къ послѣдней области и считалось основной того, что считается зломъ въ человѣкѣ и служитъ причиною удаленія его отъ божества [2]).

Эта пантеистическая эманаціонная теорія, въ своемъ примѣненіи къ различнымъ формамъ и областямъ жизни и дѣятельности человѣка, послужила браминамъ основой для построенія ихъ системы, оковавшей и сдавившей всю жизнь индійца. Въ ней скрываются также и тѣ два догмата, которые составляютъ сокровеннѣйшее зерно индійскаго міровоззрѣнія и играютъ весьма важную роль въ буддизмѣ и ламаизмѣ,—это догматы о міровомъ злѣ и душепереселеніи.

---

[1]) Коеррен, B. I, SS. 31—32.

[2]) Ibid. SS. 32 — 33; Нравственный идеалъ буддизма.. стр. 22 — 23; Религіи древняго міра... стр. 263.

Такъ какъ міръ возникъ чрезъ удаленіе Брама отъ самого себя, отъ своей истинной и чистой природы, то, слѣдовательно, онъ не есть чистый, неиспорченный Брамъ, но Брамъ испорченный, помутившійся и потому онъ невѣченъ, а преходящъ и тлѣненъ, полонъ несовершенствъ и грѣха, скорбей и страданій, болѣзни и смерти. Однимъ словомъ: міръ есть зло, жизнь—грѣховное бремя, земля—юдоль печалей и скорбей.

Но какъ все исходитъ изъ Брама, такъ все должно въ него же и возвратиться, ибо Брамъ есть не только начало всего, но и конецъ всего; не только источникъ, изъ котораго вытекаетъ жизненная рѣка, но и океанъ, въ который она вливается. Отъ этого закона всеобщаго круговорота не освобожденъ никто; слѣдовательно, ему подчинены и души человѣческія. Происходя изъ Брама чрезъ погруженіе сего послѣдняго въ матерію, онѣ въ него же должны и возвратиться, пройдя подобно ему всѣ виды и формы матеріальнаго бытія и вполнѣ очистившись отъ сего послѣдняго, ибо онѣ только вполнѣ очистившимися могутъ снова войти въ міровую душу и слиться съ нею. Вслѣдствіе этого различные роды и классы тварей служатъ не только фазами эволюціи Брама, но въ тоже время обозначаютъ собою и тѣ степени нравственной чистоты, какихъ достигла та или другая душа на своемъ возвратномъ пути къ міровой душѣ.

Этимъ ученіемъ о міровомъ злѣ и душепереселеніи было окончательно дополнено преобразованіе древне-ведійскаго воззрѣнія въ духѣ индійца. Съ принятіемъ этого ученія вся вселенная превратилась для индійца въ какую то мрачную темницу, въ карательно-исправительный институтъ, населенный подобными же ему существами, съ которыми его соединяла одинаковая участь блужданія по различнымъ формамъ и видамъ бытія. Специфическаго различія между богами, людьми, животными, даже растеніями и минералами для индійца не существовало, ибо у нихъ всѣхъ душа—одна и таже; различаются же они между собою только по формѣ, которая не вѣчна, а временна: кто сегодня имѣетъ тѣло насѣкомаго, птицы или обезьяны, тотъ завтра можетъ переродиться человѣкомъ и наоборотъ. Поэтому въ каждой твари, въ каждомъ насѣкомомъ и червякѣ индіецъ усматривалъ своихъ сороди-

чей, о которыхъ онъ говоритъ: „мы были тѣмъ, что вы есть и вы будете тѣмъ, чѣмъ мы есть“ [1]).

Тяжело и мучительно должно было отозваться такое міровоззрѣніе на восточномъ человѣкѣ, болѣе всего любящемъ покой, но это было, такъ сказать, еще полгоря. Полное же горе наступило для индійца съ того времени, какъ брамины успѣли поселить въ немъ убѣжденіе, что лучшая или худшая форма перерожденія душъ всецѣло зависитъ отъ поведенія и образа жизни человѣка до смерти. Прежде, когда было въ силѣ ученіе о постепенномъ восхожденіи душъ человѣческихъ къ великой міровой душѣ, хотя и тягостна была для индійца мысль о необходимости пройти длинный рядъ ступеней до возвращенія его въ міровую душу, всетаки этимъ странствованіямъ души видѣлся конецъ. Теперь же, когда вошло въ силу новое ученіе о полной зависимости формъ перерожденія души отъ качества прежнихъ ея дѣяній, это мучительно—долгое скитаніе души удлинялось до безконечности. Ибо по новому закону тотъ, кто, благодаря многолѣтнимъ трудамъ и подвигамъ, достигъ одной изъ лучшихъ и высшихъ формъ перерожденія, за малѣйшее нарушеніе законовъ могъ потерять ее и переродиться въ одну изъ самыхъ худшихъ, смотря по степени и качеству проступка и долженъ былъ снова начинать мучительно—тягостное блужданіе изъ одной формы бытія въ другую, пока не достигнетъ потерянной имъ формы, которую онъ могъ снова потерять и т. д. безъ конца.

Въ довершеніе этихъ ужасовъ отъ безконечно-длинныхъ и мучительныхъ душепереселеній присоединились еще ужасы ада, какъ мѣста возданія за грѣхи. По древнему представленію арійцевъ, какъ мы видѣли, души умершихъ имѣли своимъ мѣстопребываніемъ свѣтлое и блаженное царство Ямы, находившееся на одномъ изъ трехъ небесъ. Брамины же перенесли это царство Ямы въ подземный міръ и изъ свѣтлаго превратили его въ мрачный, полный всякихъ ужасовъ адъ, гдѣ наиболѣе грѣшные должны были мучиться до наступленія времени ихъ очистительныхъ перерожденій всѣми муками, какія только могла измыслить пламенная и необузданная фантазія индійца [2]).

---

[1]) Ibid SS. 33—36. Нравственный идеалъ буддизма.. стр 23—25.

[2]) Die Religion des Buddha... B. I, SS. 36—37.

Соціально-политическимъ слѣдствіемъ вышеизложенной пантеистическо-эманаціонной теоріи было учрежденіе кастъ, высшую изъ которыхъ составляли не разъ упоминавшіеся выше брамины. Само собою понятно, что касты эти явились не вдругъ, а постепенно.

Первымъ толчкомъ и первою причиною возникновенія кастъ или сословій послужило столкновеніе бѣлокожихъ арійцевъ съ чернокожими аборигенами Индіи. Побѣдивъ сихъ послѣднихъ, арійцы не приняли ихъ всецѣло въ свое общество, а предоставили имъ только право личной свободы и назначеніе служить побѣдителямъ. Такимъ образомъ при первомъ же поселеніи арійцевъ въ долинахъ Ганга образовалось два сословія или двѣ касты: бѣлая и черная. На это указываетъ и болѣе древнее названіе кастъ „варна“, что̀ значитъ: цвѣтъ. Затѣмъ въ дальнѣйшемъ, съ перемѣною кочеваго образа жизни на осѣдлый, получили бо́льшую силу и дѣйственность тѣ два рычага сословнаго раздѣленія, которые въ зачаточномъ состояніи были уже и въ ведійскомъ періодѣ, т. е. обособленіе различныхъ родовъ дѣятельности, совмѣщавшихся, при простотѣ и несложности кочевой жизни, въ одномъ лицѣ и стремленіе къ сохраненію этихъ обособленій въ одной и той же семьѣ путемъ наслѣдственности. Въ силу этихъ причинъ арійское общество распадается на три сословія или касты: „кшатріевъ“—воиновъ, „вайсіевъ“—промышленное и земледѣльческое сословіе и „браминовъ“—служителей молитвы или жрецовъ. На первыхъ порахъ большимъ почетомъ и значеніемъ пользовалось военное сословіе, какъ защитникъ и охрана общественной безопасности отъ враговъ. Но съ теченіемъ времени оно должно было уступить свое первенство сословію жреческому, которое и доселѣ стоитъ во главѣ индійскаго народа. Съ переселеніемъ арійцевъ въ долины Ганга ихъ живое воображеніе, подъ вліяніемъ жгучаго климата Индіи, развернулось еще шире, а вмѣстѣ съ этимъ измѣнились и ихъ прежнія, простыя до наивности воззрѣнія на божество и на его отношеніе къ людямъ: стало увеличиваться число призываній и молитвъ, число религіозныхъ обрядовъ и церемоній, которыя постепенно увеличиваются и осложняются... Отсюда возникла необходимость въ такихъ лицахъ, которыя бы спеціально посвятили себя усвоенію и сохраненію все возраставшаго религіознаго знанія, безъ котораго всѣ молитвы и

жертвы были недѣйственны, такъ какъ, по вѣрованію индійцевъ, только тѣ молитвы могутъ быть услышаны богами и только тѣ жертвы будутъ приняты ими, которыя совершаются на надлежащемъ мѣстѣ, въ надлежащее время и съ соблюденіемъ всѣхъ надлежащихъ формъ. Если, далѣе, припомнить то древне-арійское вѣрованіе, что боги не только могли быть умилостивляемы, а даже и принуждаемы жертвами къ выполненію адресуемыхъ къ нимъ прошеній, то для насъ вполнѣ будетъ ясно и понятно то значеніе, какое современемъ пріобрѣли жрецы въ средѣ индійскаго общества. Это значеніе жрецовъ еще болѣе увеличивалось тою общественной функціей, какая досталась имъ на долю: это—посвященіе царя. Здѣсь на виду всего народа ясно выступало превосходство жречества предъ царскою властью и дѣлало для массы вполнѣ вѣроятнымъ то положеніе, что право и законность царской власти всецѣло зависятъ отъ жреческаго посвященія. Но достигнувъ привиллегированнаго и даже господствующаго положенія въ странѣ, брамины не хотѣли уже уступать выгодъ своего положенія никому и стали стремиться къ тому, чтобы навсегда обезпечить за собою первенствующее вліяніе и значеніе въ народѣ. Для этой послѣдней цѣли они воспользовались, какъ нельзя лучше, измышленною ими эманаціонною теоріею и возвели касты,—продуктъ случайныхъ причинъ и человѣческихъ страстей и стремленій,—на степень вѣчныхъ и божественныхъ учрежденій [1]).

Касты стали теперь, по браминскому ученію, означать, съ одной стороны, различныя ступени развитія Брама, а съ другой,—степени той чистоты и достоинства, какихъ достигла душа на своемъ возвратномъ пути къ міровой душѣ.

---

[1]) Die Religion des Buddha.. B I, SS. 14–19, 39. Нѣкоторые изслѣдователи Индіи утверждаютъ, что индійскія касты есть продуктъ индійскаго міровоззрѣнія. Но такое утвержденіе, по справедливому замѣчанію Кеппена, вѣрно только вполовину, ибо чисто-браминское міровоззрѣніе есть слѣдствіе дѣленія по кастамъ. Иначе говоря: теорія и практика находятся здѣсь во взаимодѣйствіи, другъ друга поддерживаютъ и другъ друга восполняютъ. Только по достиженіи первенства брамины стали смѣло и открыто проповѣдывать тѣ теоріи, которыя ранѣе высказывались только случайно и робко.

Прежде всѣхъ изъ безличнаго Брáма, — говоритъ книга законовъ Ману,—произошелъ личный Брамà, а потомъ этотъ послѣдній произвелъ изъ своихъ устъ жреца, изъ плечъ воина, изъ бедръ—земледѣльца и изъ своихъ ногъ—судру. Первыя три касты, называвшіяся въ отличіе отъ четвертой „дважды-рожденными“, составляли собственно человѣческое общество, изъ котораго исключены были всецѣло судры, считавшіеся за животныхъ въ человѣческомъ образѣ. Но какъ голова благороднѣе и чище, чѣмъ грудь; грудь чище, чѣмъ нижняя часть тѣла, а эта послѣдняя чище, чѣмъ ноги, такъ и браминъ выше кшатрія, кшатрій—вайсія, а вайсій—судры. Соотвѣтственно этому неодинаковому происхожденію и достоинству кастъ и занятія членовъ этихъ кастъ были различны. Браминамъ онъ (Брама) поручилъ изученіе и объясненіе Ведъ, совершеніе жертвоприношеній, распоряженіе жертвами другихъ, право давать и право принимать. Кшатріямъ онъ вмѣнилъ въ обязанность защищать народъ, дѣлать добрыя дѣла и жертвоприношенія, читать священныя книги и не предаваться чувственнымъ удовольствіямъ. Заботиться о животныхъ, раздавать милостыню, приносить жертвы, производить торговлю, отдавать деньги въ ростъ, обработывать землю—лежало на обязанности вайсіевъ. Судрѣ же владыка міра далъ одну только обязанность—служить высшимъ кастамъ, не оцѣнивая своихъ заслугъ. Превосходство касты браминовъ надъ прочими было неизмѣримо громадно. Въ силу своего первородства и происхожденія изъ благороднѣйшей части Брамы, браминъ есть господинъ и глава всѣхъ людей и тварей. Ибо среди сотворенныхъ имѣютъ преимущество одушевленные, среди одушевленныхъ—имѣющіе разумъ, среди одаренныхъ разумомъ—люди, а среди этихъ послѣднихъ брамины. Поэтому все, что находится въ мірѣ, строго говоря, есть собственность однихъ только браминовъ, а потому они только одни собственно ѣдятъ свою пищу, носятъ свое собственное платье и т. д.; всѣ же прочіе смертные обязаны всѣмъ, не исключая даже и жизни, только благосклонности и великодушію браминовъ. Не удивительно послѣ этого, что брамины считались не простыми смертными, а существами высшими даже боговъ, что̀ аргументируется, между прочимъ, такъ: „вселенная находится во власти боговъ, боги—во власти молитвы, а молитвы—во власти браминовъ; значитъ, брамины суть наши боги“. Хотя

такъ велика была пропасть, отдѣлявшая браминовъ отъ другихъ кастъ, тѣмъ не менѣе эти послѣднія были соединены съ первыми общностью происхожденія, а потому имѣли общія жертвы и обряды, отъ участія въ которыхъ всецѣло исключены были только судры [1]).

Вѣченъ и неизмѣненъ этотъ распорядокъ соціальной жизни, какъ вѣченъ и неизмѣненъ Брамъ, отъ котораго онъ произошелъ. Возставать противъ этого порядка значитъ возставать противъ высочайшаго закона жизни, противъ первоисточника бытія. Это значитъ, далѣе, возставать противъ самого себя и своихъ собственныхъ дѣлъ, ибо то положеніе, какое занимаетъ извѣстное существо въ данный моментъ, есть слѣдствіе его собственныхъ дѣлъ, совершенныхъ имъ въ предъидущемъ существованіи, а потому измѣнить или перемѣнить это положеніе на другое въ настоящей жизни невозможно. Отсюда переходъ члена одной касты въ другую былъ дѣломъ рѣшительно немыслимымъ: это походило бы на то, если бы камень стремился сдѣлаться растеніемъ или душа животнаго желала бы сдѣлаться человѣкомъ безъ промежуточнаго перерожденія [2]).

Въ силу такого строгаго разграниченія кастъ, бракъ между членами разныхъ кастъ строго воспрещался. Но такъ какъ нѣтъ такихъ законовъ, которые бы могли противостоять извѣстнымъ физіологическимъ потребностямъ, то смѣшанные браки всетаки бывали. Но за то участь какъ самихъ вступившихъ въ такой бракъ, такъ въ особенности ихъ потомства была до крайности плачевна и жалка, какъ, напр., „чандала“, т. е. дитяти отъ брака судры съ браминкою. Чандалы лишены были всѣхъ человѣческихъ правъ и одна встрѣча съ ними уже оскверняла человѣка, а потому они должны были жить внѣ человѣческаго общества, за городами и селеніями и должны были постоянно носить извѣстный знакъ своего позора, дабы всякій могъ избѣгать встрѣчи съ ними. Они употреблялись для самыхъ низкихъ работъ, отъ которыхъ освобождены были даже судры,—эти звѣри въ человѣческомъ образѣ [3]).

---

[1]) Koeppen, B I, SS 40—41
[2]) Ibid SS 41—42
[3]) Ibid SS. 43—45

Но краеугольнымъ камнемъ всей браминской системы, обнявшей положительно всю жизнь индійца до естественныхъ отправленій его организма включительно, была религіозная мораль,—казуистическое ученіе объ осквернены и очищеніяхъ. Здѣсь браманизмъ проявился во всей своей духо-и-душеубійственной чудовищности. Количество предписываемыхъ имъ обязанностей и наставленій прямо неисчислимо, какъ звѣзды неба, какъ песокъ моря. Уже одни постановленія, касавшіяся культа и церемоній, призываній и молитвъ, жертвъ и возліяній и т. д., были такъ многочисленны и многообразны, что никакая человѣческая память не въ состояніи была запомнить ихъ, не говоря уже о предписаніяхъ относительно того, что̀ можетъ осквернять человѣка чрезъ прикосновеніе, взглядъ, мысль и т. д. Словомъ, всякое движеніе тѣла и духа индійца въ теченіи всей его жизни, съ момента появленія его на свѣтъ и до послѣдняго предсмертнаго вздоха, было точно и строго опредѣлено браминскими законами.

Очевидно, въ такой системѣ, гдѣ все до мельчайшихъ подробностей и мелочей было строго и точно опредѣлено законами, не могло быть мѣста для свободнаго самоопредѣленія субъекта. Единственная добродѣтель, какая оставалась на долю послѣднему и была для него возможной, была не инымъ чѣмъ, какъ только пассивнымъ подчиненіемъ, безропотнымъ выполненіемъ безчисленныхъ предписаній и обрядовъ, какіе возложилъ на него случай рожденія или, какъ говорятъ индійцы, законъ Бра́ма. Развитіе самостоятельности и самодѣятельности всецѣло было устранено законами и могло явиться, —съ браминской точки зрѣнія,—только какъ возмущеніе противъ божественнаго міропорядка [1]).

Между тѣмъ самое ревностное усердіе и самая строгая добросовѣстность не могли гарантировать человѣка отъ возможности впаденія въ грѣхъ, ибо предписанія и постановленія закона были столь многочисленны и разнообразны, что едва-ли у вѣрующаго индійца могла быть хотя одна минута, въ которую онъ могъ бы не опасаться согрѣшить: опущеніе самой незначительной части обрядовъ или церемоніала, напр., при принятіи даже пищи и питья влекло уже за собою грѣхъ.

---

[1]) Ibid SS. 47—48.

Но еще бо́льшая опасность была отъ осквернения. Вѣрующій въ Бра́ма не могъ ни поставить ноги на землю, ни выпрямить руки, ни открыть глаза безъ опасенія быть оскверненнымъ, такъ какъ нѣтъ ни одной вещи въ мірѣ, соприкосновеніе съ которой такимъ или инымъ образомъ при тѣхъ или другихъ обстоятельствахъ не могло бы осквернять человѣка. Оскверняетъ, напр, не только прикосновеніе къ чандалу, къ трупу и т. д., но даже прохожденіе по тому мѣсту, гдѣ лежатъ остатки человѣка, животнаго: кости, волосы и т. п.; оскверняетъ употреблепіе неочищенныхъ сосудовъ, хотя бы по виду они были и чисты; оскверняетъ дыханіе человѣка, выпившаго хмѣльнаго или съѣвшаго луку, чесноку; оскверняютъ, наконецъ, отдѣленія собственнаго тѣла: слюна, потъ, моча и т. д.

Понятно, что никакихъ силъ человѣческихъ недостаточно было для того, чтобы выполнить всѣ эти предписанія со всею точностью и во всѣхъ деталяхъ. Сознаніе этой невозможности всецѣлаго выполненія предписаній закона преслѣдовало индійца ежеминутно и на каждомъ шагу, такъ что не давало ему покоя даже и во снѣ, ибо и во снѣ онъ могъ согрѣшить. Такое постоянно угнетенное состояніе духа въ корнѣ убивало въ индійцѣ всякое довѣріе къ себѣ, къ собственнымъ силамъ и самымъ радикальнымъ образомъ уничтожало въ немъ энергію самодѣятельности и жизненной крѣпости, предавая его тѣмъ самымъ всецѣло въ руки браминовъ, которые съ полнымъ правомъ могли говорить, что „въ ихъ рукахъ человѣкъ —только трупъ“ [1]).

Для заглажденія и искупленія преступленій противъ закона существовала у браминовъ цѣлая система наказаній и покаянныхъ дѣйствій. За легкія проступки, какъ, напр., за осквернепіе тѣла собственными выдѣленіями или прикосновеніе къ нечистому человѣку, назначался постъ, молитва, втираніе коровьяго помета, питье коровьей мочи и т. п. За болѣе же тяжкія преступленія назначались мучительныя истязанія, которыя нерѣдко вели къ смерти. Такъ, напр., если человѣкъ намѣренно выпьетъ „арака (хмѣльнаго вина)“, то онъ долженъ былъ загладить свой проступокъ тѣмъ, что пилъ

[1]) Ibid SS. 49—50

кипящую воду или коровью мочу до тѣхъ поръ, пока не сожигались всѣ его внутренности или, говоря иначе, не наступала его смерть. Столь строгое наказаніе влекло за собою употребленіе хмѣльнаго по тому, что оно возбуждало страсти и выводило человѣка изъ того покойнаго состоянія и той покорности, которыя должны были быть идеаломъ для индійца. За неумышленное умерщвленіе коровы виновный долженъ былъ въ теченіе трехъ мѣсяцевъ пасти стадо коровъ съ головою, покрытою шкурою убитаго имъ животнаго, безъ отдыха: днемъ и ночью и не смотря ни на какую погоду; при этомъ онъ долженъ былъ соблюдать столь строгій постъ, что легко могъ поплатиться собственною жизнію за убитое имъ животное и т. д. Наказанія эти увеличивались еще. смотря по тому, кто совершилъ преступленіе и противъ кого? Самыя тяжелыя наказанія, поэтому, выпадали на долю судръ, когда они совершали проступки противъ браминовъ, ибо всякій, не говоря уже о судрѣ, умертвившій намѣренно брамина, долженъ былъ броситься во огонь живымъ и т. д [1]).

Но всѣ эти мучительныя до смерти наказанія и истязанія и самое строгое выполненіе всѣхъ предписаній закона служили только ближайшимъ, непосредственнымъ цѣлямъ, т. е. способствовали заглажденію совершеннаго проступка и ускоряли процессъ очищенія, но не въ состояніи были уничтожить необходимости перерожденій вообще, а, слѣдовательно, не въ состояніи были способствовать скорѣйшему достиженію конечной цѣли бытія—сліянію съ Брамомъ, ибо только въ полномъ соединеніи съ симъ послѣднимъ душа могла находить избавленіе отъ мученій безконечныхъ перерожденій и обрѣтать вожделѣнный для нея покой. Скорѣйшему достиженію этой конечной цѣли бытія могло способствовать только полное прекращеніе всякихъ отношеній къ чувственному міру и полное самоумерщвленіе, какъ высшая жертва со стороны человѣка божеству. Такимъ образомъ непосредственно къ системѣ покаянныхъ дѣйствій и наказаній примыкалъ аскетизмъ, какъ дополненіе и завершеніе первыхъ.

По предписаніямъ книги законовъ Ману, каждый „дважды-рожденный“, какъ скоро замѣтитъ, что его мускулы слабѣютъ,

---

[1]) Ibid SS. 50—51.

а волосы становятся бѣлыми, долженъ былъ оставить свой домъ, уйти въ пустыню и жить тамъ отшельникомъ. Съ собою онъ могъ брать только самое необходимое для жертвоприношеній. Питаться долженъ онъ былъ только кореньями и плодами; платьемъ ему служила кожа черной антилопы или древесная кора; онъ никогда не долженъ былъ стричь волосъ и обрѣзывать ногтей; каждое утро и вечеръ онъ долженъ былъ совершать омовенія. Занятія его состояли изъ чтенія Ведъ, жертвоприношеній, поста, молитвы и созерцанія высшаго существа, что̀ вело къ очищенію тѣла, къ умноженію благочестія и къ усовершенствованію духа. Для скорѣйшаго достиженія послѣдняго браминъ долженъ былъ умерщвлять свою плоть, дабы сдѣлать ее нечувствительною къ страданіямъ и невзгодамъ. Съ этою цѣлью онъ или катался нагишомъ по землѣ, или цѣлый день стоялъ на пальцахъ; во время жары садился на землю и разводилъ вокругъ себя четыре костра; въ холодное же время, напротивъ, носилъ мокрое платье и ходилъ безъ плаща и съ непокрытою головою во время самыхъ сильныхъ дождей и т. д.

Когда отшельникъ посредствомъ всѣхъ этихъ самоистязаній и бичеваній изсушитъ свое тѣло, выжжетъ страсти и чувственныя пожеланія, онъ вступаетъ на послѣднюю ступень подвижничества, на которой онъ всецѣло уже погружается въ созерцаніе единаго вѣчнаго, съ совершеннымъ забвеніемъ міра и всего, что̀ въ мірѣ. Все время онъ проводитъ въ строгомъ одиночествѣ и молчаніи; пищу принимаетъ одинъ только разъ въ день и, оставаясь совершенно безстрастнымъ къ окружающему его міру преходящихъ явленій, „въ дремотѣ внутренняго созерцанія“ размышляетъ только о Брамѣ, который не имѣетъ „ни тѣла, ни красокъ, ни тѣни“. Кто постигъ Брама такимъ, кто знаетъ его въ этомъ его существѣ, тотъ знаетъ „все“ и самъ становится „всѣмъ“. Говоря иначе: отшельникъ на этой ступени созерцанія начинаетъ мало-по-малу освобождаться отъ узъ, связывающихъ его съ дѣйствительнымъ міромъ; начинаетъ забывать о самомъ себѣ, какъ отдѣльномъ существѣ, теряетъ чувство личной жизни... Но вмѣстѣ съ этимъ онъ начинаетъ „переплывать и море житейской печали, выходить за предѣлы скорбей“. Кто видитъ единаго, того не смущаетъ скорбь, созерцаніе владыки міра разрѣшаетъ узы сердца; нѣтъ никакого страха, никакого смущенія для того, кто во всемъ видитъ

только единое, т. е. пустоту, ибо Брамъ есть бытіе безъ всякихъ свойствъ и качествъ. Когда отшельникъ достигъ такой высочайшей степени отрѣшенности отъ всего земнаго, тогда конечная цѣль жизни достигнута: духъ его какъ бы оцѣпѣневаетъ въ пустотѣ, т. е. отшельникъ своими мыслями и своею волею всецѣло погружается въ Брама, всецѣло сливается съ нимъ и какъ бы снова становится Брамомъ, изъ котораго онъ нѣкогда истекъ [1]).

Такимъ образомъ аскетизмъ и созерцаніе были завершеніемъ всей необъятной системы церемоній, жертвъ, очищеній и покаянныхъ дѣйствій. Но, съ другой стороны, тѣже самые аскетизмъ и созерцаніе носили въ себѣ зародышъ освобожденія отъ браминскаго деспотизма и въ корнѣ подрывали тотъ распорядокъ соціальной жизни, какой существовалъ до этого времени и основывался на наслѣдственности, т. е. на бракѣ и семьѣ.

Такъ какъ вступленіе въ общество аскетовъ разрѣшалось и дозволялось всѣмъ „дважды-рожденнымъ“, а не однимъ только браминамъ, то вполнѣ естественно, что въ этомъ обществѣ аскетовъ—философовъ, навсегда и всецѣло отрѣшившихся отъ всего мірскаго, кастовое раздѣленіе мало-по-малу теряло свое значеніе и постепенно отодвигалось на задній планъ, тогда какъ на первое мѣсто стало также постепенно выдвигаться и укореняться убѣжденіе, что не принадлежность къ той или другой кастѣ способствуетъ достиженію аскетическаго идеала или дѣлаетъ, такъ сказать, истиннаго аскета, а та степень совершенства, какой достигъ аскетъ въ дѣлѣ отреченія отъ чувственнаго міра и своей самости и степень способности его къ созерцанію Брáма. Это убѣжденіе, нужно думать, впослѣдствіи и послужило причиною возникновенія въ индійскомъ обществѣ полемики противъ превосходства жреческой касты.

Какъ скоро же пошатнулся авторитетъ браминовъ, то вмѣстѣ съ тѣмъ пошатнулась и вся ихъ кошмарообразная и духоубійственная система обрядности и бездушнаго формализма. Ибо какъ только у аскетовъ укоренилось убѣжденіе, что не внѣшній, а внутренній культъ, т. е. погруженіе и истинное познаніе первосущества доставляютъ совершенное избавленіе отъ мученій и устраняютъ необходимость перерожденій, то вся

---

[1]) Ibid SS. 52—53: Религіи древняго міра... т. I, стр 310—314.

обширная система браминскихъ предписаній, церемоній и обрядности должна была потерять всякое значеніе и силу въ глазахъ аскетовъ. Эти послѣдніе, поэтому, съ сожалѣніемъ и сострадательнымъ смѣхомъ смотрѣли на глупую точку зрѣнія ханжей, которые, по своей ограниченности и невѣжеству, ожидали спасенія отъ безмысленнаго выполненія обрядовъ и религіозныхъ предписаній браминовъ. Но такъ какъ эти предписанія заключались въ Ведахъ, то отъ отрицанія значенія этихъ предписаній до отрицанія Ведъ, какъ высочайшаго авторитета и источника познанія—одинъ только шагъ, каковой и сдѣлала философія „Санкхья".

Наконецъ, при отрицательномъ отношеніи къ дѣйствительности всего внѣшняго и при убѣжденіи, что оно служитъ только препятствіемъ къ окончательному соединенію съ Брамомъ, въ глазахъ аскетовъ бракъ и семья постепенно превратились въ нѣчто мрачное и оскверняющее, такъ какъ всякое прикосновеніе женщины, даже законное, оскверняетъ человѣка и влечетъ его въ матерію. Слѣдовательно, бракъ, семья, движимое и недвижимое имущество и т. д.,—все это не болѣе, какъ только препоны, мѣшающія достиженію конечной цѣли—сліянію съ Брамомъ, а потому безбрачіе и полное уединеніе выше, чище и лучше семейной жизни и, слѣд., благую часть избираетъ тотъ, кто непосредственно и немедленно по окончаніи срока ученія оставляетъ домъ и прямо вступаетъ въ сословіе аскетовъ, не вступая въ бракъ...

Всѣмъ этимъ не только подкапывался и разрушался созданный браминами порядокъ, не только расшатывались интересы государственной, общественной и семейной жизни, но расшатывались и религіозныя основанія, на которыхъ эта жизнь созидалась и утверждалась. Здѣсь уже скрывались зародыши чисто буддійскаго воззрѣнія на семью, общество и государство [1])...

Въ то время какъ такимъ образомъ подготовлялся путь буддизму практическимъ путемъ, путемъ теоретическимъ этотъ путь былъ подготовленъ еще въ бо́льшей степени.

---

[1]) Die Religion des Buddha ... Koeppen, B I, SS. 53—55

III.

Начало индійской философіи положено было мистическимъ направленіемъ индійскаго аскетизма, такъ что вначалѣ аскетизмъ и философія совпадали въ Индіи, выросли рука объ руку, относились другъ къ другу, какъ практика и теорія и преслѣдовали одну и туже цѣль, разрѣшали одинъ и тотъ же мучительный вопросъ, который, въ концѣ концовъ, сдѣлался для индійца единственнымъ жизненнымъ вопросомъ, сосредоточившимъ на себѣ всѣ духовныя и умственныя силы его: какъ можно освободиться отъ перерожденій, какъ можно разорвать оковы самости или, говоря иначе, какъ освободиться отъ личнаго продолженія бытія?

Самою древнѣйшею системою индійской философіи, по своимъ основнымъ идеямъ очень близко примыкавшею къ началамъ браманизма, считается Веданта, возникшая изъ философскихъ толкованій и объясненій Ведъ. Эта система извѣстна также и подъ другимъ названіемъ, именно: „Мимансы“. Она раздѣляется на двѣ части: „пурва—мимансу“ и „аттара—мимансу“. Предметъ первой составляетъ толкованіе и объясненіе Ведъ съ цѣлью устраненія встрѣчающихся въ нихъ несогласій и противорѣчій и правильнаго уразумѣнія ихъ. Предметомъ второй части служитъ, по преимуществу, развитіе идеи о Брамѣ, какъ единой міровой субстанціи и идеи о тожествѣ человѣческаго духа съ этою міровою душою, при чемъ свои чисто спекулятивные выводы она старается подкрѣпить изреченіями Ведъ [1]).

Брамъ или „Атманъ (душа)“, или „Паранатманъ (перводуша)“, по ея ученію, есть единое, вѣчное, несотворенное, самобытное, само себѣ равное, неизмѣняемое существо и въ тоже время онъ есть производящее и матеріальное основаніе. Такъ какъ онъ не творитъ, а распускается въ міръ, то, слѣдовательно, онъ столько же творящій принципъ, сколько и само сотворенное. Самъ безтѣлесный онъ является во всякой тѣлесности; будучи безформеннымъ, онъ проходитъ всѣ формы. Какъ молоко сгущается въ сливки или какъ вода сгущается въ градъ, снѣгъ, ледъ, такъ и Брамъ какъ бы сгущается въ

---

[1]) Коерреп, B. I, SS. 55—57; Религіи древняго міра .. т I стр 358—359.

матерію, постепенно удаляясь отъ самого себя. Сначала выходитъ изъ него эѳиръ, изъ эѳира—воздухъ, изъ воздуха—огонь, изъ огня—вода, изъ воды—земля. Изъ этихъ элементовъ возникаютъ тонкія и грубыя тѣла, которыми облечены души людей, боговъ, животныхъ. Эти послѣднія суть несотворенныя и неизмѣняемыя, одного достоинства съ самимъ Брамомъ, части міровой души, изъ которой онѣ произошли, какъ искры изъ огня.

Брамъ находится въ мірѣ, ибо онъ сдѣлался міромъ и міръ дышетъ, живетъ и движется въ немъ. Но въ тоже время онъ находится выше и внѣ міра, а міръ, слѣд., внѣ Брáма. Поэтому все возвращается въ міровую душу, какъ все изъ нея и вытекаетъ. Всѣ видимыя явленія природы, возникая и исчезая, непродолжительностію своего бытія доказываютъ свою пустоту и неистинность. Только Брамъ есть единое, истинное и неизмѣняемое бытіе и признаніе этого составляетъ высочайшую мудрость. Тѣ же, кто теряется въ многообразіи видимаго бытія и прилѣпляется къ отдѣльнымъ, единичнымъ явленіямъ, погружаются въ водоворотѣ міра и, смотря по своимъ пожеланіямъ, перерождаются въ высшихъ или низшихъ сферахъ бытія. Кто же, напротивъ, отрывается отъ всего преходящаго, тлѣннаго и отъ всякихъ пожеланій, и признаетъ за единое, истинное существо только Брама, тотъ чрезъ это самое соединяется съ нимъ и душа его, въ силу истиннаго познанія, возвращаясь и погружаясь въ міровую душу, достигаетъ освобожденія отъ узъ бытія [1]).

Такова древнѣйшая форма ученія „аттара—мимансы“ или Веданты по преимуществу. Понятно, что при дальнѣйшемъ развитіи философской мысли отъ взора философовъ не могло ускользнуть то противорѣчіе, по которому Брамъ признавался въ одно и тоже время тожественнымъ съ собою, неизмѣннымъ и неопредѣлимымъ бытіемъ, о которомъ нельзя сказать ничего другого, кромѣ того, что оно есть и бытіемъ множества, бытіемъ опредѣлимымъ и измѣняющимся, каковъ есть міръ. Это рѣзкое противорѣчіе между Брамомъ и міромъ, понятіемъ объ эманаціи запутываемое только, а не разрѣшаемое, необходимо приводило къ слѣдующей дилеммѣ: или существуетъ Брамъ,

---

[1]) Koeppen, B. I. SS. 57—59.

а міръ не существуетъ; или же міръ существуетъ, а Брамъ не существуетъ.

Позднѣйшая философія Веданты, сознавъ это противорѣчіе между Брамомъ и міромъ, подала свой голосъ за перваго. Только Брамъ существуетъ,—разсуждаетъ она,—и кромѣ его ничего; міръ не существуетъ; онъ только кажется существующимъ, есть призракъ, фантомъ, обманъ.

Однакожъ признаніемъ міра за призракъ, за обманъ дѣло не разрѣшалось еще всецѣло и не устранялись еще всѣ трудности. Такъ какъ кромѣ Брама ничто недѣйствительно, есть только призракъ, то послѣднее основаніе этого призрака все-таки, въ концѣ концовъ, должно находиться въ Брамѣ, какъ единомъ, реально-существующемъ бытіи. Такимъ образомъ здѣсь выступалъ наружу служащій камнемъ преткновенія для всѣхъ пантеистическихъ системъ вопросъ о томъ, какимъ образомъ единое и нераздѣльное, безформенное и безкачественное бытіе рѣшилось выступить изъ себя и распуститься въ міръ, промѣнявъ лучшее и совершеннѣйшее состояніе на худшее и несовершеннѣйшее? Отвѣтомъ на этотъ вопросъ было ученіе о „*Майѣ*“, силѣ обмана. Эта „майя“ есть темная, неуловимая и неопредѣлимая сущность, выродившаяся изъ перваго желанія Брама видѣть себя въ многообразіи. Она сосуществуетъ съ Брамомъ и соблазнила его оставить свое первоначальное состояніе покоя и вступить въ круговоротъ міровой жизни. Но хотя эта сила обмана и произошла изъ Брама, однако для него самого она не имѣетъ никакого значенія и даже совсѣмъ не существуетъ для него и есть скорѣе продуктъ ослѣпленія, невѣжества, которое считаетъ призракъ за бытіе, недѣйствительное за дѣйствительное. Не Брамъ, а отдѣльные субъекты объяты силою обмана и принимаютъ за истинное бытіе міръ, который только затемняетъ Брама, какъ облака солнечный блескъ. Но какъ солнце осаждаетъ и разсѣеваетъ туманъ, такъ и истинное познаніе разсѣваетъ обманъ „майи“ и уничтожаетъ невѣжество и заблужденіе субъекта.

Основное заблужденіе и все зло заключается въ томъ, что субъектъ считаетъ призракъ за дѣйствительность и признаетъ свое „я“ индивидуальнымъ, отдѣльнымъ отъ Брама. Поэтому истинное познаніе состоитъ въ разсѣяніи этого основнаго заблужденія и въ признаніи единой, недѣлимой самости Брама и своей полной нераздѣльности и тожества съ нимъ.

Объятый обманомъ человѣкъ вѣритъ въ многообразный міръ, въ свое эмпирическое „я“ и въ различіе познающаго и познаваемаго; мудрый, напротивъ, постигаетъ призрачность этого различія и говоритъ: „это не такъ, это не такъ“. Сознавать себя въ нераздѣльномъ единствѣ съ міровою душою есть цѣль и верхъ всякой мудрости. „Я есмь Брамъ“ —вотъ „великое изреченіе“, въ которомъ заключается ключъ къ исходу изъ темницы міра и изъ круговорота перерожденій. Ибо кто сознаетъ свою самость, какъ всеобщую самость, для того уже не существуетъ никакой индивидуальности, никакой субъективности, для него кончается кругъ перерожденій, такъ какъ рожденіе, старость, смерть для него становятся вещами призрачными, продуктами ослѣпленія и невѣжества. Кто позналъ себя, какъ единаго, неизмѣннаго, вѣчнаго Брама, тотъ становится самъ неизмѣннымъ, вѣчнымъ, равнымъ самому себѣ и исчезнувшимъ въ первосуществѣ, какъ это неоднократно высказывается во многихъ мѣстахъ „Упанишадъ“. „Знающій Брама непоколебимо покоится въ немъ. Чрезъ слово „aum(ом)“ соединяются съ атманомъ—это есть великое ученіе, тайна боговъ; кто, слѣд., это знаетъ, тотъ достигъ величія Брама. Когда мудрецы достигли атмана, тогда они удовлетворены въ познаніи; желанія ихъ исчезаютъ; духъ ихъ наполняется покоемъ и блаженствомъ; наступаетъ сладкое усыпленіе, полное безмятежности,—покой мысли и чувства въ Брамѣ. Какъ текущія въ океанъ рѣки исчезаютъ въ немъ, теряя свое имя и свой видъ, такъ и познавшій Брама входитъ въ него и сливается съ нимъ, теряя свое имя и свой видъ. Кто позналъ этого высочайшаго Брама, тотъ самъ становится Брамомъ; тому чужды печаль и грѣхъ и онъ, освободившись отъ узъ тѣла, становится безсмертнымъ. Кто позналъ единаго, тотъ освободился отъ всякаго скоропреходящаго рожденія въ другихъ мірахъ и отъ смерти [1]) и т. д.

Ясно, что эта крайне идеалистическо-пантеистическая теорія ведантистовъ, не смотря на свое кажущееся правовѣріе, должна была стоять въ рѣзкомъ противорѣчіи съ положительнымъ браминствомъ, съ обширной системой его внѣшняго ритуала и основаннымъ на ней общественнымъ устройствомъ. Объявивъ весь видимый міръ если не за всецѣлый призракъ,

[1]) Коерреп, B. I, SS. 59—62.

то всетаки за внутренно-неистинное, эта теорія въ своемъ болѣе или менѣе послѣдовательномъ проведеніи на практикѣ съ неизбѣжностью должна была вести къ пренебрежительному отношенію ко всѣму внѣшнему культу браминовъ и тѣмъ самымъ прокладывала дорогу и подготовляла почву буддизму.

Еще въ бо́льшей степени путь буддизму подготовленъ былъ слѣдующей затѣмъ философіей „Санкхья“, основателемъ которой считается Капила.

„Санкхья“ буквально означаетъ: число, соображеніе, сужденіе. Уже одно это указываетъ на то, что эта философія по преимуществу хочетъ быть раціоналистическою. Дѣйствительно, въ противоположность Ведантѣ, которая своимъ исходнымъ пунктомъ брала идею о Брамѣ, она выходитъ изъ того основнаго положенія, что одинъ только разумъ можетъ привести человѣка къ познанію истины и къ освобожденію отъ мученій; слѣдовательно, она возстаетъ противъ авторитета Ведъ и вообще откровенія и ставитъ на мѣсто ихъ человѣческую мудрость. По воззрѣнію Капилы, предлагаемыя откровеніемъ или Ведами средства къ освобожденію отъ страданій, мученій бытія столь же недѣйствительны, какъ и всякія вообще внѣшнія, матеріальныя средства Единственно дѣйствительнымъ средствомъ къ достиженію указанной цѣли, по его ученію, служитъ правильное познаніе сущности духа и отличія его отъ природы. Такимъ образомъ философія эта, съ одной стороны, еще далѣе выдвигала созерцательный элементъ, все возводя къ знанію, созерцанію и уничтожала практическую сторону жизни, отрицая всякое значеніе обрядовъ, жертвъ и подвига. Съ другой стороны, она придаетъ самостоятельное значеніе тому міровому началу, которое въ религіи браминовъ называется „одеждой божества“—майею. Эта неуловимая сущность, этотъ первоначальный мракъ или хаосъ, изъ котораго выродился міръ, это начало пожеланій со стороны божества видѣть себя въ разнообразіи міра въ этой системѣ признается реальнымъ, дѣйствительнымъ основаніемъ міра, или самостоятельной матеріей, изъ которой возникли формы міровой жизни. Такимъ образомъ философія эта признаетъ вѣчность матеріи и духа, какъ двухъ независимыхъ и самостоятельныхъ началъ и является всецѣло дуалистическою.

По ученію ея, духъ и матерія вѣчны, несозданы, однакожъ не одинаковы: первый есть сущность познающая, но страда-

тельная, а вторая—сущность хотя и безсознательная, но творческая. Изъ этой противоположности и отдѣльности духа и матеріи объясняется противоположность началъ въ человѣкѣ и все многоразличіе видовъ бытія. Духъ, по этому воззрѣнію, живетъ въ тѣлѣ, какъ въ темницѣ: онъ пассивно относится къ дѣятельности души и тѣла и не связанъ съ ними органическою, живою связью: онъ только свидѣтель того, что совершается въ нихъ. Поэтому всѣ муки бытія и процессъ перерожденій не касаются духа, а переживаются душою и тѣломъ, т. е. самою же матеріею или природою, такъ какъ подъ именемъ души здѣсь разумѣется не иное что, какъ только болѣе тонкіе элементы матеріи или природы. Это соединеніе духа съ матеріею или природою можно уподобить той связи, какою соединены между собою хромой и слѣпой и имѣетъ ту цѣль, чтобы первый былъ носимъ второю, а эта послѣдняя была познаваема первымъ. Духъ наблюдаетъ весь ходъ природы и на ея плечахъ участвуетъ въ этомъ ходѣ. Но какъ хромой и слѣпой оставляютъ другъ друга, какъ скоро они совершили свой общій путь, такъ и духъ разстается съ природою, когда они достигли цѣли, т. е. когда духъ различилъ свою сущность отъ сущности природы и созналъ себя отдѣльнымъ отъ природы и абсолютнымъ самобытіемъ. Какъ только духъ достигаетъ такого самопознанія, онъ отвращается отъ природы, а природа скрывается отъ него, какъ „женщина, недостатки которой сдѣлались извѣстными“. Отвращаясь отъ природы, духъ возвращается въ самого себя, и въ тоже время это возвращеніе есть его освобожденіе. Поэтому хотя духъ, не смотря на свое самопознаніе, и продолжаетъ еще жить нѣкоторое время въ тѣлѣ, подобно тому какъ колесо продолжаетъ кружиться нѣкоторое время, хотя его уже и перестали вертѣть, но со смертью матеріальнаго тѣла прекращается дѣятельность души или духовнаго тѣла, а вмѣстѣ съ нею—и условіе для перерожденій и духъ окончательно порываетъ свою связь съ природой или матеріей и освобождается отъ узъ бытія, возвращаясь въ свое изначальное состояніе. Каково же это изначальное состояніе духа? Есть-ли оно состояніе субъекта, какъ мыслящей, сознательной личности или же оно есть всецѣлое погашеніе, уничтоженіе духа, какъ сознательнаго субъекта? На эти и подобные вопросы философія „Санкхья“ не даетъ отвѣтовъ. Но очевидно, что со смертію тѣла—съ прекраще-

ніемъ возможности сознанія и познавательной дѣятельности уничтожается всецѣло и духъ, обращается въ абсолютное ничто, ибо его существо и состоитъ только въ сознаніи и познавательной дѣятельности.—Слѣдовательно, и здѣсь, какъ въ Ведантѣ, освобожденіе, избавленіе отъ зла состоитъ въ уничтоженіи индивидуальнаго существованія, которое достигается при помощи совершеннаго, свободнаго отъ заблужденій познанія, которымъ разрушается призракъ, обманъ. Разница между ними только та, что „Санкхья“ представляетъ это уничтоженіе какимъ-то потуханіемъ, превращеніемъ въ ничто, а Веданта—погруженіемъ въ Брама, общее абстрактное міровое начало.....

Не смотря на свое рѣзкое противорѣчіе, философія „Санкхья“, какъ и Веданта, считалась правовѣрною системою браминовъ. Это явленіе объясняется тѣмъ обстоятельствомъ, что въ браманизмѣ ни одна теорія,—какова бы она ни была по своему направленію,—не считалась еретическою до тѣхъ поръ, пока она строго держалась въ границахъ школы и оставалась собственностью ученыхъ и, слѣд., массѣ народа совсѣмъ была неизвѣстна.

Популяризаторомъ или распространителемъ этихъ отрицательныхъ философскихъ началъ въ средѣ народа явился Будда Шакьямуни, къ описанію жизни и дѣятельности котораго мы и перейдемъ [1]).

---

[1]) Коеррен, B I, SS. 63—70; Религіи древняго міра. т. I, стр. 359—360.

ГЛАВА ВТОРАЯ.

Жизнь и дѣятельность основателя буддизма—Будды Шакья-муни по извѣстіямъ сѣверныхъ и южныхъ буддистовъ.

Исторія жизни и дѣятельности Шакья муни, основателя буддизма и знаменитаго мудреца Индіи, дошла до насъ въ формѣ легендарныхъ сказаній, въ которыхъ пылкая, необузданная фантазія индійцевъ до того разукрасила дѣйствительные факты изъ жизни Шакья-муни, столько привнесла въ нихъ чудеснаго, вымышленнаго, что вполнѣ разобраться въ нихъ, отдѣлить фантазію отъ историческихъ фактовъ или опредѣлить границы между миѳомъ и исторіей не представляется никакой возможности, такъ что „о критикѣ въ изложеніи исторіи Будды едвали можетъ быть и рѣчь [1])". Чудовищность и нелѣпость этихъ сказаній простираются до того, что нѣкоторые ученые, напр. Сенаръ, Кернъ, считаютъ за миѳъ не только эти самыя сказанія, но и лицо, къ которому они относятся. Однакоже большинство ученыхъ изслѣдователей буддизма склоняется къ той мысли, что не все въ этихъ сказаніяхъ о Буддѣ миѳъ, но что въ нихъ есть и доля истины, а историческое существованіе самого Будды ставится ими внѣ всякаго сомнѣнія. Причина отсутствія достовѣрной біографіи Будды кроется въ обстоятельствахъ того времени, въ какое онъ явился. То было время сильнаго возбужденія умовъ, религіозныхъ и соціальныхъ реформаціонныхъ движеній не въ одной только Индіи, но и во всѣхъ болѣе или менѣе извѣстныхъ тогда государствахъ Азіи и Европы [2]). Въ частности въ Индіи, угнетаемой

---

[1]) Коеррен, В. I, SS. 73—74.

[2]) Нравственный идеалъ буддизма .... стр. 42

жреческимъ деспотизмомъ, вся дѣятельность ума индійца сосредоточивалась, какъ мы знаемъ, на рѣшеніи вопроса о томъ, какимъ образомъ можно освободиться отъ личнаго существованія? Поэтому все вниманіе индійца обращалось не на лицо, которое предлагало такое или иное рѣшеніе жгучаго вопроса, а на самое рѣшеніе этого вопроса. Во вторыхъ, Шакья-муни явился въ такое время, когда письменность если и существовала, то была еще въ самомъ зачаточномъ состояніи, когда не только не существовало еще никакихъ біографій, но едва ли даже было извѣстно самое понятіе о біографіи. А потому, какъ говоритъ Ольденбергъ [1]), мы имѣемъ полное право утверждать, что въ древнѣйшее время буддизма біографіи его основателя совсѣмъ даже не было. Интересъ къ извѣстной личности, къ подробностямъ, касающимся ея жизни и дѣятельности, возникаетъ уже впослѣдствіи, когда эта личность давно сошла со сцены исторіи. Когда же забыто бываетъ историческое прошлое, тогда открывается широкое поле вымыслу и фантазіи, особенно въ томъ случаѣ, если извѣстная личность получаетъ почему-либо въ глазахъ потомства особый интересъ или возводится на божескій пьедесталъ, какъ личность Будды Шакья-муни. Въ послѣднемъ случаѣ благочестивое усердіе послѣдователей уже не сдерживается ничѣмъ и даетъ полную волю самой необузданной фантазіи. Если же принять во вниманіе еще то обстоятельство, что послѣдователи Шакья-муни—индійцы, у которыхъ, какъ знаемъ, фантазія всегда преобладала надъ разсудкомъ, то для насъ вполнѣ будетъ понятнымъ, почему сказанія о Шакья-муни дошли до насъ въ той чудовищно-легендарной формѣ, въ какой мы имѣемъ ихъ. По этимъ сказаніямъ жизнь и дѣятельность Шакья-муни можетъ быть представлена въ слѣдующемъ видѣ.

Согласно догмата о душепереселеніи, основатель буддизма неоднократно уже являлся на землѣ и прежде и своими безчисленными добрыми дѣлами вполнѣ заслужилъ право на достоинство будды, въ ожиданіи котораго онъ пребывалъ въ блаженномъ небѣ боговъ „тушита“. Когда приблизилось время снисхожденія его на землю въ качествѣ будды, то боги и всѣ небожители приступили къ нему съ просьбой—сойти на землю

---

[1]) Будда. Его жизнь, ученіе и община, стр. 61.

для пользы и блага всѣхъ „дышащихъ“ существъ. Бодисатва [1]) согласился на эту просьбу боговъ и избралъ своими родителями царя Суддодану и его добродѣтельную супругу Майю или Махамайю, жившихъ въ Капилавасту, столицѣ небольшаго княжества того же имени, лежавшаго въ сѣверо-западномъ направленіи отъ нынѣшняго Ауде, при подошвѣ Гиммалайскаго хребта.

Зачатіе его въ утробѣ матери совершилось необычайнымъ образомъ. Бодисавта спустился съ неба въ видѣ бѣлаго слона на одну серебряную гору, гдѣ въ это время въ золотомъ гротѣ находилась царица Майя, перенесенная сюда четырьмя „махараджами“ [2]) и омывшаяся отъ всѣхъ человѣческихъ нечистотъ въ озерѣ „Анаватапта“. Въ знакъ своего почтенія къ покоившейся на ложѣ царицѣ слонъ трижды обошелъ ее кругомъ и затѣмъ въ видѣ пятицвѣтнаго луча проникъ въ утробу Майи съ правой стороны. Такъ непорочно, безъ мужскаго содѣйствія совершилось зачатіе будущаго будды. Столь знаменательное событіе въ мірѣ не осталось незасвидѣтельствованнымъ и самою природою: въ моментъ зачатія по всей вселенной распространился необычайный свѣтъ, слѣпыя прозрѣли, глухіе стали слышать, нѣмые—говорить; горбатые и калѣки исцѣлились; заключенные въ темницахъ получили свободу; огонь въ аду потухъ; всѣ твари радовались: лошади пріятно ржали, слоны мычали и т. д.; музыкальные инструменты сами собою издавали пріятнѣйшіе звуки; дулъ тихій, прохладительный вѣтерокъ; вода била изъ земли ключемъ; расцвѣли цвѣты и наполнили всю вселенную пріятнѣйшимъ благоуханіемъ; съ неба сыпался цвѣточный дождь и т. д. [3]).

---

[1]) Т. е кандидатъ на будду; такъ назывался Шакіямуни до того времени, пока не сдѣлался буддой.

[2]) «Махараджа» значитъ: «великій царь». Подъ этимъ именемъ разумѣются четыре генія—покровители буддизма, обитающіе на четырехъ сторонахъ горы Сумеру Имена ихъ слѣдующія: «Вайсравана», повелитель «якшасовъ», «Дрита-раштра», управляющій небесными музыкантами; «Вирутака»—повелитель «махораговъ» и «Вирупакша»—повелитель «наговъ (драконовъ)» Ковалевскій, Монгольская Хрестоматія, 1836 г., т II, стр. 268, 510.

[3]) Коеррен, В I. SS 75—76, Dér Buddhismus und seine Geschichte in Indien. H. Kern, 1882 г., Band I, SS. 24—29.

Пробудившись отъ сна, царица немедленно отправилась къ царю и разсказала ему свое чудное видѣніе. Царь тотчасъ же призвалъ снотолкователей-браминовъ и просилъ ихъ объяснить видѣнный царицею сонъ. Брамины объявили, что сонъ этотъ предвѣщаетъ великую радость, ибо царица зачнетъ и родитъ сына, который съ теченіемъ времени сдѣлается всемірнымъ властелиномъ, если только останется въ мірѣ; если же не останется въ мірѣ, то будетъ великимъ буддою, просвѣтителемъ и избавителемъ всѣхъ живыхъ существъ отъ бѣдствій и страданій земнаго бытія [1]).

Какъ драгоцѣнный камень въ ларчикѣ, ребенокъ лежалъ въ утробѣ матери всегда на правомъ чистомъ боку, не прикасаясь къ тѣлеснымъ нечистотамъ утробы. Въ теченіе десяти мѣсяцевъ царица носила свое сокровище съ величайшею внимательностью, какъ сосудъ, наполненный масломъ, не испытывая при этомъ никакихъ страданій, такъ какъ въ теченіи ея беременности при ней постоянно находились четыре генія и съ мечами въ рукахъ охраняли мать и дитя отъ всякихъ страданій и несчастій [2]).

Когда приблизилось время рожденія Бодисатвы царица Майя пожелала посѣтить своихъ родственниковъ, жившихъ въ городѣ Девараде. Царь охотно далъ ей на это свое позволеніе; немедленно приказалъ убрать дорогу отъ Капилавасту до Деварады флюгерами, флагами и сосудами съ водой; затѣмъ приказалъ посадить царицу на золотыя носилки и съ огромною свитою отправилъ ее къ родственникамъ. На пути между названными городами находилась увеселительная роща „люмбини“ При приближеніи шествія къ этой рощѣ деревья моментально расцвѣли, а пчелы и птицы носились и кружились въ воздухѣ съ радостнымъ жужжаніемъ и пѣніемъ. Это необычайное явленіе возбудило въ царицѣ желаніе пройтись по рощѣ. И вотъ здѣсь-то въ тотъ моментъ, когда царица протянула руки, чтобы схватить вѣтку одного дерева, которая сама склонялась къ ней, и совершилось появленіе на свѣтъ будущаго Будды. Четыре генія изъ высшихъ небесъ подхватили новорожденное дитя въ золотую сѣть и поднесли къ гла-

---

[1]) Ibid S. 27.

[2]) Ibid. S 29; Коерреп, B I, S. 77

замъ царицы со словами: „радуйся, царица! у тебя родился благородный сынъ“ [1]).

Такъ совершилось безболѣзненное рожденіе Бодисатвы, непорочно зачатаго и чистаго отъ всякихъ нечистотъ. Не смотря однакожъ на это, въ моментъ его рожденія съ неба спустились двѣ струи воды, чтобы подкрѣпить его и его мать.

Изъ рукъ четырехъ геніевъ новорожденный поднялся на высочайшее небо, на которомъ были владѣтели четырехъ міровыхъ странъ, а эти послѣдніе снова передали его людямъ. Тогда дитя, вырвавшись внезапно изъ рукъ людей, стало само на землю и устремило свой взоръ на востокъ, при чемъ всѣ безчисленные міры развернулись предъ нимъ въ одну площадь и видны были, какъ на ладони. Пораженные этимъ чудомъ боги и люди, посыпая цвѣтами и воскуряя ѳиміамъ, воскликнули: „возвышенное существо! никто другой не приходилъ въ міръ подобно тебѣ; никто не превосходилъ тебя“ [2]).

Послѣ того какъ Бодисатва внимательно осмотрѣлся по всѣмъ сторонамъ и увидѣлъ, что въ нихъ не было и нѣтъ равнаго ему, онъ дѣлаетъ по семи шаговъ по всѣмъ шести пунктамъ горизонта, при чемъ Брама и другіе боги приносятъ ему въ это время знаки царскаго достоинства. Остановившись на седьмомъ шагу, Бодисатва торжественно и громко заявилъ міру о своемъ необыкновенномъ достоинствѣ и приближающемся избавленіи, воскликнувъ: „я—высочайшій въ этомъ мірѣ,—я руководитель этого міра; это—мое послѣднее рожденіе; я положу конецъ рожденію, старости, болѣзни и смерти; я низложу искусителя и его войска и т. д.“ [3]).

Подобно радостному событію зачатія, появленіе Бодисатвы на свѣтъ сопровождалось также 32-мя необычайными знаменіями природы. Кромѣ того одновременно съ нимъ появились на свѣтъ: его будущая супруга „Вачродара“, его племянникъ и впослѣдствіи любимый ученикъ Ананда и др., а также „Кантака“, любимый конь Бодисатвы. Въ тоже самое время произрасло въ Урувильвѣ большое дерево „боди“ и сами собою наполнились четыре казнохранилища, изъ ко-

---

[1]) Kern. B. I, S. 30.

[2]) Ibid. SS. 30—31.

[3]) Ibidem; Koeppen, B. I, SS 77—78

торыхъ первое имѣло въ окружности четверть, второе—половину, третье—три четверти, а четвертое—цѣлую милю. По прошествіи недѣли новорожденный былъ отнесенъ жителями Деварады и Капилавасту въ послѣдній изъ этихъ городовъ [1]).

Когда все это совершалось на землѣ, на небѣ также по случаю рожденія Бодисатвы, была необычайная радость и столь шумное ликованіе, что шумъ этотъ услышалъ одинъ престарѣлый отшельникъ, по имени „Азита“ и немедленно поднялся на небо, чтобы узнать причину столь громкаго ликованія. Тамъ ему отвѣчали: „въ настоящее время у царя Суддоданы родился сынъ, который впослѣдствіи подъ деревомъ „боди“ сдѣлается Буддою и распространитъ царство закона и намъ дано видѣть этого Будду и слышать его законъ. Поэтому мы такъ и веселы“ [2]).

Какъ только аскетъ услышалъ это, тотчасъ же спустился съ неба и отправился во дворецъ царя Суддоданы, чтобы посмотрѣть на новорожденнаго чудеснаго младенца. Сѣвъ на предложенное ему царемъ мѣсто, аскетъ сказалъ: „я слышалъ, царь, что у тебя родился сынъ; хотѣлъ бы я очень взглянуть на него“. Царь немедленно поспѣшилъ исполнить желаніе аскета и приказалъ одѣть по праздничному и принести дитя. Когда ребенка принесли, то царь велѣлъ почтительно поднести его къ аскету, но тутъ произошло нѣчто, что̀ заставило самого царя преклониться предъ своимъ сыномъ. Поднесенный къ аскету ребенокъ поднялъ свои ноги и положилъ ихъ на взъерошенную голову аскета, давая этимъ понять, что онъ выше всякаго человѣка, ктобы этотъ послѣдній ни былъ Отшельникъ понялъ это, всталъ съ своего мѣста и почтительно поклонился младенцу. Пораженный столь необыкновеннымъ явленіемъ царь палъ ницъ предъ собственнымъ сыномъ. Затѣмъ аскетъ, который былъ въ состояніи припомнить все, что̀ совершилось въ теченіи сорока предъидущихъ періодовъ и могъ предвидѣть все, что̀ совершится въ теченіи сорока послѣдующихъ періодовъ, погрузился въ размышленіе о признакахъ на тѣлѣ новорожденнаго младенца и послѣ долгихъ размышленій пришелъ къ тому заключенію, что ребенокъ

---

[1]) Kern. B I. SS 31—32.

[2]) Ibid S. 32

впослѣдствіи непремѣнно сдѣлается Буддою. Это было причиной необычайной радости аскета, которая, впрочемъ, тотчасъ же смѣнилась горючими слезами по поводу того, что посредствомъ размышленій аскетъ узналъ, что ему не суждено дожить до этого счастливаго времени, т. е. когда ребенокъ сдѣлается Буддою. Предсказаніе Азиты подтвердили снова тѣ брамины, которые истолковали сонъ царицы и которые были приглашены въ числѣ прочихъ на торжество нареченія имени ребенку. Дитя получило имя „*Сиддарты* или Сарвартасидды", что̀ значитъ „исполненіе всѣхъ желаній [1])".

Мать Сиддарты умерла спустя недѣлю послѣ его рожденія и воспитательницею его сдѣлалась сестра ея „Праджапати Гаутами", также супруга Суддоданы [2]).

При предсказаніи браминовъ о томъ, что сынъ его впослѣдствіи изберетъ монашескій образъ жизни и сдѣлается Буддой, Суддодана не могъ удержаться отъ того, чтобы не спросить ихъ, какія причины могутъ заставить его сына избрать этотъ, именно, а не другой образъ жизни? На это ему отвѣчали, что сынъ его придетъ къ такому рѣшенію вслѣдствіе четырехъ явленій, которыя поразятъ его взоръ. На вопросъ: какія это будутъ явленія? брамины отвѣчали: „видъ стараго человѣка, больнаго, мертвеца и монаха". Узнавъ это, Суддодана съ этого же времени сталъ старательно заботиться о томъ, чтобы устранить отъ своего сына всѣ возможные случаи подобныхъ явленій, для чего разставилъ вокругъ города даже сторожей и отдалъ приказъ, чтобы въ услуженіе къ его сыну были выбираемы женщины отмѣнной красоты и безъ всякихъ тѣлесныхъ недостатковъ [3]).

Дальнѣйшіе младенческіе и отроческіе годы будущаго Будды представляются легендами въ неменѣе пестрыхъ и чудесныхъ краскахъ.

Такъ однажды въ весенній праздникъ при началѣ посѣвовъ, когда въ паханіи земли принималъ участіе самъ царь и вельможи, случилось необычайное диво, которое долженствовало указывать на то, что сынъ царя Суддодапы не есть

---

[1]) Kern, B. I, SS. 32—36; Koeppen, B. I, S. 78.

[2]) Ibid S. 38; Koeppen, S. 79.

[3]) Kern, SS. 37—39.

простой смертный. Устроивъ нѣчто въ родѣ палатки для своего сына подъ однимъ тѣнистымъ деревомъ и оставивъ для призора за нимъ служанокъ, царь вмѣстѣ съ вельможами отправился въ поле, гдѣ для нихъ были приготовлены особые плуги и гдѣ ихъ уже ожидалъ народъ. Началась пахота. Царь въ этотъ разъ столь ловко и искусно управлялъ своимъ плугомъ, что вскорѣ всѣ невольно обратили на него свое вниманіе и залюбовались имъ. Не ускользнуло это обстоятельство и отъ вниманія служанокъ, оставленныхъ при царскомъ сынѣ и онѣ, движимыя любопытствомъ, оставили ребенка одного, дабы поближе полюбоваться невиданнымъ зрѣлищемъ. Какъ только ребенокъ замѣтилъ, что около его никого нѣтъ, тотчасъ же приподнялся на своей постели, сѣлъ съ скрещенными ногами на ней и съ задержаннымъ дыханіемъ погрузился въ созерцаніе и столь глубочайшія размышленія, что совсѣмъ не замѣтилъ служанокъ, возвратившихся къ нему, спустя уже долгое время. Пораженныя еще болѣе невиданнымъ зрѣлищемъ служанки поспѣшили сообщить о немъ царю. Этотъ послѣдній поспѣшилъ къ своему сыну и, пораженный вышеописаннымъ чудомъ не менѣе служанокъ, вторично преклонился предъ своимъ сыномъ [1]).

По истеченіи нѣкотораго времени царь Суддодана, по настоянію старѣйшихъ членовъ фамиліи Шакіевъ, отдалъ приказаніе Гаутами одѣть сына по-праздничному и отнести въ кумирню. Когда послѣдняя стала исполнять приказаніе царя, то ребенокъ спросилъ: куда хочетъ нести его тетка? И когда услышалъ, что въ кумирню, то отъ всего сердца разсмѣялся и сказалъ ей, что не онъ долженъ почитать боговъ, а боги его, такъ какъ онъ — выше ихъ: „боги и люди разъ навсегда да знаютъ, что я самъ богъ“. Не смотря на это, его всетаки съ большою пышностью и торжественностью понесли въ кумирню. Но лишь только внесли въ кумирню, какъ всѣ изображенія боговъ встали съ своихъ мѣстъ и повергнись къ ногамъ его. Изумленію и удивленію сопровождавшихъ его не было конца и даже природа раздѣляла ихъ: земля дрожала; съ неба сыпался цвѣточный дождь, а без-

---

[1]) Kern, B. I, SS 39—40.

численные музыкальные инструменты сами собою издавали пріятные звуки [1]).

Когда наступило время ученія, то Сиддарту съ большою пышностью и торжественностью повели въ училище. Сіяніе, исходившее въ это время отъ него, было такъ сильно, что при входѣ его учитель, по имени „Вишвамитра“, упалъ на полъ. Поднятый однимъ изъ геніевъ онъ сталъ испытывать мальчика, при чемъ послѣдній оказалъ такое искусство въ каллиграфіи, что учитель въ изумленіи воскликнулъ: „онъ выше всѣхъ боговъ, онъ несравнимъ, безподобенъ!“ Тѣмъ не менѣе Сиддарта былъ оставленъ въ школѣ, гдѣ, изучая буквы индійскаго алфавита, онъ незамѣтно подготовлялъ къ принятію своего будущаго ученія 32,000 своихъ товарищей. Такъ, напр., когда ученики произносили букву „а“, то слышалось: „а—нитіах—саравасам — скарах“ — „всякое дѣйствіе непостоянно“; когда произносили букву „î“, то слышалось: „ити багулам джагат“,—„міръ полонъ мученій [2])“ и т. д.

По достиженіи Сиддартою шестнадцатилѣтняго возраста, царь выстроилъ для него три дворца, въ которыхъ онъ проживалъ поочередно, смотря по времени года: весну и лѣто проводилъ въ одномъ, дождливое время года—въ другомъ, зиму—въ третьемъ дворцѣ. Для увеселенія и развлеченія царскаго сына были обучены танцамъ 40,000 дѣвушекъ отмѣнной красоты. Кромѣ того Суддодана, помня предсказаніе браминовъ о томъ, что сынъ его впослѣдствіи изберетъ монашескій образъ, рѣшилъ женить его, дабы семейными радостями и заботами сильнѣе привязать его къ міру и отвлечь отъ печальныхъ думъ и размышленій. Сиддарта не противился рѣшенію отца, но при этомъ заявилъ, что его будущая супруга должна быть непремѣнно добродѣтельна и чиста отъ всѣхъ пороковъ. Что же касается принадлежности ея къ той или другой фамиліи, къ той или другой кастѣ, то это для него безразлично. Была снаряжена особая миссія для отысканія невѣсты Сиддартѣ, которая, въ концѣ концовъ, отыскала подходящую невѣсту для него въ Гопѣ [3]), дочери Дандапани,

---

[1]) Ibidem: Koeppen, B. I. S 79.

[2]) Kern, B I, SS. 41—42

[3]) «Вачродара»—южныхъ

изъ рода Шакіевъ. Ее же избралъ и самъ Сиддарта, когда ему было устроено, такъ сказать, конкурсное представленіе всѣхъ дѣвушекъ города. Но когда обратились съ просьбою ея руки для Сиддарты къ ея отцу—Дандапани, то этотъ послѣдній заявилъ, что онъ, по обычаю своихъ предковъ, отдастъ дочь свою только за того, кто побѣдитъ всѣхъ противниковъ на состязаніи во всѣхъ родахъ тѣлеснаго и духовнаго искусства. Суддодана очень огорчился такимъ отвѣтомъ, но Сиддарта успокоилъ его и просилъ объявить по всему городу, что онъ готовъ вступить въ состязаніе со всякимъ, кто только пожелаетъ помѣряться съ нимъ силою и знаніями. Въ назначенный день на состязаніе съ царскимъ сыномъ явилось 500 юношей изъ одного только рода Шакья, не считая безчисленнаго множества юношей другихъ родовъ. Сиддарта превзошелъ и побѣдилъ всѣхъ своихъ противниковъ и наградою ему за этотъ блестящій успѣхъ была Гопа, красивѣйшая изъ всѣхъ женщинъ; кромѣ нея ему дано было 84,000 наложницъ [1]).

Съ этого времени потянулись для царскаго сына долгіе годы полной роскоши и нѣги, семейныхъ и мірскихъ удовольствій жизни, дошедшей до того, что, по одному преданію, родственники его открыто обратились съ жалобой къ его отцу, говоря, что будущій наслѣдникъ престола живетъ только въ свое удовольствіе, ничему не учится, ничѣмъ дѣльнымъ не занимается и они опасаются, что онъ будетъ впослѣдствіи дурнымъ правителемъ. Узнавъ объ этомъ, Сиддарта вторично просилъ отца назначить публичное испытаніе, на которомъ онъ блестяще опровергъ несправедливыя опасенія своихъ родственниковъ, оказавъ необычайныя способности въ двѣнадцати родахъ искусства [2]).

Вскорѣ однакоже произошла рѣзкая и крутая перемѣна въ жизни и поведеніи Сиддарты, объяснить удовлетворительно которую, за неимѣніемъ удовлетворительныхъ данныхъ, очень трудно. Возможно допустить такое предположеніе, что среди однообразія бездѣятельной жизни и пресыщенія чувственными удовольствіями въ сильной и глубокой натурѣ, каковою была

---

[1]) Kern, B. I, SS. 42—46; Koeppen, B. I, SS 79—80

[2]) Kern, SS. 47—48; Koeppen, S. 81.

натура Сиддарты, естественно могло явиться разочарованіе въ этой пустой и животной жизни, чувство ничтожества мірской жизни и ничего не дающихъ для души наслажденій, а вмѣстѣ съ этимъ могла пробудиться жажда борьбы, подвига ради достиженія высшихъ цѣлей духовной жизни человѣка. Но въ какой формѣ появились эти мысли въ умѣ Сиддарты и какъ проникло къ нему направленіе той эпохи, заставлявшее всѣхъ тогда оставлять свои дома и вести монашескую жизнь?— неизвѣстно.

Но буддійскія легенды (позднѣйшаго происхожденія) не останавливаются ни передъ чѣмъ и такъ представляютъ происшедшую съ Сиддартой перемѣну.

Упоенный окружавшими его роскошью и великолѣпіемъ Сиддарта какъ бы совсѣмъ забылъ ту особую миссію, для которой онъ пришелъ на землю и проводилъ жизнь, не вѣдая никакихъ заботъ и печалей, старательно устраняемыхъ его отцомъ, который, предупрежденный предсказаніями и сновидѣніями, усилилъ даже вокругъ города стражу съ цѣлью не допускать въ него ничего такого, что̀ такъ или иначе могло̀ бы возбудить въ его сынѣ мысль о тлѣнности и скоротечности всего существующаго. Однако тщетны и напрасны оказались всѣ хитрости и предосторожности окружавшихъ Сиддарту людей: то, что̀ такъ тщательно устранялось съ глазъ его людьми, было явлено ему богами въ его четырехкратный выѣздъ изъ города въ увеселительный паркъ.

Въ первый разъ онъ увидѣлъ дряхлаго, беззубаго старика, съ высохшей кожей, дрожавшими членами и едва слышнымъ голосомъ, опиравшагося на палку и съ трудомъ передвигавшаго ноги. Пораженный этою картиною Сиддарта спросилъ своего возницу, что это такое? Возница отвѣчалъ, что это—старикъ. Тогда Сиддарта спросилъ: всѣхъ-ли ожидаетъ такая участь или старость есть удѣлъ только его рода? Возница отвѣчалъ, что старость есть удѣлъ всѣхъ людей. „Увы и увы! зачѣмъ человѣкъ родится, если каждаго ожидаетъ такая старость!“ воскликнулъ Сиддарта и со смущеннымъ сердцемъ возвратился домой. Въ другой разъ онъ увидѣлъ неизлѣчимо-больнаго, который весь былъ покрытъ язвами и струпьями и когда спросилъ своего возницу о причинѣ такого явленія, то получилъ въ отвѣтъ, что это—болѣзнь и что она не щадитъ никого изъ людей. При третьемъ выѣздѣ онъ встрѣтилъ,

по однимъ, трупъ, разъѣдаемый червями, а по другимъ,—похоронную процессію, при чемъ толпа родственниковъ и друзей громко плакала и сѣтовала. Получивъ отъ своего возницы надлежащее разъясненіе этого явленія, Сиддарта воскликнулъ: „жалка юность, которая сокрушается старостью! Ничтожно здоровье, которое сокрушается болѣзнію! Жалка жизнь, которая такъ коротка! Ахъ, какъ можетъ человѣкъ предаваться удовольствіямъ міра!... Довольно! Нужно возвратиться и подумать, какъ можно отъ этого освободиться?“ Въ четвертый свой выѣздъ изъ города Сиддарта встрѣтилъ величаваго и спокойно совершающаго свой путь аскета и эта встрѣча положила конецъ его колебаніямъ относительно избранія рода жизни, при которомъ удобнѣе и скорѣе всего можно было бы найти рѣшеніе мучившихъ его вопросовъ: съ этой минуты всѣ земныя блага и удовольствія окончательно потеряли въ его глазахъ свою цѣну, на всѣ земныя радости и надежды онъ сталъ смотрѣть, какъ на суетныя и скоропреходящія вещи и всецѣло предался пріятнымъ мечтамъ объ аскетической жизни, полагая, что въ этой послѣдней заключается дѣйствительное спасеніе отъ золъ жизни. Поэтому въ этотъ разъ онъ не вернулся назадъ въ городъ, какъ въ предъидущіе разы, а въ пріятномъ расположеніи духа продолжалъ свою прогулку въ увеселительный паркъ, гдѣ пробылъ цѣлый день, освѣжился на закатѣ солнца купаніемъ въ лотосовомъ прудѣ и затѣмъ намащенный благовонными мазями и разодѣтый въ праздничныя одежды, при звукахъ музыки и пѣніи пѣсенъ, вступилъ на колесницу, чтобы отправиться назадъ въ городъ [1]).

Въ этотъ моментъ посланные Суддоданой докладываютъ ему, что у него родился сынъ. Въ отвѣтъ на это радостное извѣстіе Сиддарта произноситъ: „у меня родился Рагула, выковали мнѣ цѣпь“, т. е. цѣпь, которая угрожаетъ привязать его къ домашней жизни, отъ которой онъ желаетъ уйти. Населеніе Капилавасту было въ восторгѣ отъ рожденія будущаго наслѣдника царскаго престола. Поэтому и возвращающійся изъ парка Сиддарта былъ весьма торжественно встрѣченъ ликовавшимъ народомъ. Одна царевна, стоявшая на порогѣ

---

[1]) Kern, B. I; SS 48—52; Коерреп, B I, SS 81—82; Религіи древняго міра.... т. I, стр. 380—381.

дворца, при видѣ его, восторженно воскликнула: „блаженъ покой матери, блаженъ покой отца, блаженъ покой жены, обладающей имъ, такимъ супругомъ!“ Онъ слышитъ ея слова и думаетъ про себя: „она права, что въ сердце матери, когда она видитъ такого сына, нисходитъ блаженный покой, что блаженный покой нисходитъ и въ сердцѣ отца, и въ сердце супруги. Но откуда приходитъ покой, приносящій сердцу блаженство“ или: „но какъ найдетъ блаженство его собственное сердце?“—„Когда угаснетъ въ насъ огонь похоти, когда угаснетъ въ насъ пылъ ненависти и ослѣпленія, когда угаснутъ въ насъ надменность, заблужденіе, всѣ грѣхи и страды, тогда сердце найдетъ блаженный покой“—рѣшилъ Сиддарта и принялъ твердое намѣреніе въ ту же ночь оставитъ дворецъ [1]).

Съ такими мыслями подъѣхалъ Сиддарта ко дворцу, гдѣ ожидало его великолѣпное пиршество съ музыкой, пѣніемъ и танцами пышно разодѣтыхъ и прекрасныхъ, какъ нимфы, танцовщицъ. Но все это уже нисколько не привлекаетъ вниманія и не услаждаетъ того, чье сердце отвратилось отъ грѣховныхъ пожеланій міра сего и Сиддарта вскорѣ даже засыпаетъ. Какъ только замѣтили прислужницы, что тотъ, для увеселенія и развлеченія кого онѣ трудились, погрузился въ сонъ, то мало по малу и сами стали засыпать и вскорѣ весь дворецъ погрузился въ глубокій сонъ. Проснувшись ночью, Сиддарта сѣлъ съ скрещенными ногами на своемъ ложѣ и сталъ разсматривать открывшееся предъ нимъ зрѣлище: танцовщицы и музыкантши спали въ самыхъ разнообразныхъ позахъ, при чемъ у однѣхъ изъ нихъ текла слюна изо рта по лицу; другія скрежетали зубами во снѣ; третьи смѣялись; у четвертыхъ приподнялось платье и обнажилось тѣло и т. д. Когда Сиддарта увидѣлъ все это, то прежде великолѣпное и роскошное зало показалось ему теперь кладбищемъ съ разбросанными повсюду и истлѣвающими трупами. Жить въ этомъ мірѣ чувственныхъ похотей казалось ему теперь не лучше, чѣмъ жить въ горящемъ домѣ. „Горе мнѣ, восклицаетъ онъ: меня окружаетъ несчастье, горе мнѣ,—меня окружаетъ погибель! Теперь пришло время идти въ великій походъ“. Съ этими словами онъ встаетъ съ своего ложа, идетъ

---

[1]) Kern, B. I, SS 52—54; Коерреп, S. 82; Ольденбергъ, стр 82—83.

къ двери и отдаетъ приказаніе своему преданному слугѣ (Ханнѣ) Чандѣ осѣдлать своего любимаго коня. Но прежде чѣмъ навсегда покинуть дворецъ, у него является желаніе взглянуть еще разъ на своего новорожденнаго сына. Онъ идетъ въ комнату своей супруги, открываетъ дверь и видитъ, что она спитъ на усѣянномъ цвѣтами ложѣ съ рукою на головѣ сына. Онъ останавливается на порогѣ комнаты и думаетъ: „если я отодвину ея руку и возьму ребенка, то она проснется и воспрепятствуетъ моему уходу. Поэтому лучше я впослѣдствіи, когда сдѣлаюсь Буддой, возвращусь посмотрѣть на своего сына“. Онъ оставляетъ комнату своей супруги и идетъ на дворъ, гдѣ ждетъ его вѣрный конь Кантака. Сиддарта садится на него и, незримый ни однимъ человѣческимъ глазомъ, уѣзжаетъ искать мира для своей души и для всего свѣта и для боговъ. При самомъ выѣздѣ изъ города ему пришлось преодолѣть еще одно препятствіе: злой духъ—Мара, богъ чувственныхъ пожеланій, предсталъ предъ Сиддартой и сталъ уговаривать его не покидать города, обѣщая ему господство надъ всѣмъ міромъ, если только онъ откажется отъ нищенской одежды. Но Мара потерпѣлъ неудачу, ибо рѣшеніе Сиддарты было непоколебимо и онъ,—какъ повѣствуютъ легенды,—сопровождаемый многими тысячами боговъ, въ преднесеніи 240,000 факеловъ и при звукахъ небесной музыки, невредимо и благополучно выѣхалъ изъ города, направивъ путь свой на востокъ.... Въ это время Сиддартѣ было 29 лѣтъ [1]).

Покинувъ родной городъ, Сиддарта ѣхалъ безостановочно всю эту ночь и проѣхалъ множество различныхъ странъ, пока не достигъ рѣки „Анавамы (Ануманы)“ царства „Рамаграма“. Здѣсь онъ остановился; снялъ свои украшенія и, вмѣстѣ съ любимымъ конемъ, передалъ ихъ сопровождавшему его Хандѣ съ приказаніемъ возвратиться назадъ. Затѣмъ обрѣзалъ свои волосы и бороду; надѣлъ желтый плащъ и назвалъ себя „Шакья-муни“, т. е. отшельникомъ изъ рода Шакіевъ или просто „Гаутамою [2])“.

Проведя затѣмъ семь дней въ одной глухой пещерѣ, дабы его не могли найти высланные въ погоню за нимъ

---

[1]) Ibidem; Коерреп, B 1, S. 82; Kern, B. I, SS 54—56, 60—67.

[2]) Коерреп, B. I, S. 85.

люди, онъ направилъ путь свой въ Вайшали, посѣтивъ дорогою браминскихъ отшельниковъ: „Шаки“, „Падму“, „Райвату“ и др. Затѣмъ, перейдя Гангъ, достигъ Раджагрихи, столицы Магады, которая въ то время изобиловала разнаго рода философами и аскетами. Появленіе его въ Раджагрихѣ произвело необычайную сенсацію: его величавый видъ и нечеловѣческая красота поразили жителей столицы, такъ что они сначала приняли его за одного изъ главнѣйшихъ боговъ: Индру или Браму. Но на вопросъ царя Магады—Бимбисары: кто онъ? Гаутама отвѣчалъ, что онъ—Сиддарта изъ рода Шакіевъ, отрекшійся отъ міра съ тѣмъ, чтобы привести на путь спасенія всѣ существа и уничтожить рожденіе, старость, болѣзнь и смерть. Когда царь узналъ это, то предложилъ ему половину своего царства, но онъ отклонилъ это предложеніе царя, сказавъ: „я не ищу земнаго царства, а желаю сдѣлаться Буддой“. Однако Бимбисара не успокоился и,—при мысли, что такой молодой и красивый долженъ подвергаться лишеніямъ монашеской жизни,—не могъ предолѣть чувства состраданія къ Гаутамѣ, а потому снова обратился къ нему съ предложеніемъ: „оставайся у меня,—сказалъ онъ—все, что можетъ услаждать чувство и прельщать сердце, я дамъ тебѣ“. Гаутама поблагодарилъ царя, но снова отклонилъ его предложеніе, говоря, что „онъ не жаждетъ пустыхъ удовольствій, которыя преходящи, какъ волны и непостоянны, какъ вѣтеръ; они возбуждаютъ только ненасытимую жажду и не въ состояніи утолить ее, подобно тому, какъ соленая вода только увеличиваетъ жажду у тѣхъ, кто пьетъ ее“. Послѣ этого царь не настаивалъ уже, а просилъ только его снова посѣтить Магаду, когда онъ сдѣлается Буддой [1]).

Покидая родину и избирая монашескій образъ жизни, Гаутама не преднамѣтилъ себѣ опредѣленнаго рода аскетической жизни, а потому присоединился къ первымъ, ему встрѣтившимся, отшельникамъ. Молва влекла его къ отшельникамъ—труженникамъ, но изувѣрство этихъ труженниковъ скоро оттолкнуло его отъ себя, тѣмъ болѣе, что въ нихъ онъ не находилъ истинной чистоты сердца и не видѣлъ ничего, кромѣ тщеславія. Отъ труженниковъ онъ перешелъ къ пустынникамъ-

---

[1]) Kern, B. I, SS. 67—71, Koeppen, B. I, SS. 85—86.

созерцателямъ, которые, пренебрегая правилами дѣятельной жизни, все нравственное совершенство поставляли въ самоуглубленіи и равнодушіи къ жизни. Подъ руководствомъ двухъ знаменитыхъ учителей изъ этого рода отшельниковъ, именно: „Арала“ или „Арата Каламы“ и „Рудраки“, онъ сталъ изучать браминскую школьную мудрость, проводя время въ бездѣйствіи и погружаясь въ мечтательный міръ съ цѣлью отысканія того, что на языкѣ той эпохи называлось „высочайшимъ состояніемъ благороднаго покоя“, заключавшагося въ томъ, что, сохраняя въ теченіи очень долгаго времени извѣстное положеніе тѣла, духомъ отрѣшаются отъ всякаго опредѣленнаго содержанія, отъ всего реальнаго, отъ всякаго представленія. Хотя такой родъ жизни наиболѣе всего соотвѣтствовалъ личнымъ склонностямъ Гаутамы, искавшаго покоя, однако вскорѣ онъ оставилъ и этихъ учителей, такъ какъ остался недоволенъ началами ихъ созерцательной жизни, которыя, по его мнѣнію, не давали полнаго вожделѣннаго покоя и не въ состояніи были доставить человѣку окончательнаго освобожденія отъ страданій и мученій бытія. Пробродивъ нѣкоторое время по странѣ Магада, онъ остановился въ мѣстечкѣ „Урувильва“, которое особенно понравилось ему своимъ мѣстоположеніемъ, какъ потомъ онъ самъ разсказывалъ своимъ ученикамъ: „и подумалъ я, о, ученики мои, такъ: дѣйствительно это хорошее мѣсто, прекрасный лѣсъ, тутъ течетъ чистая и красивая рѣка, съ прекрасными мѣстами для купанья, кругомъ находятся деревни, куда можно ходить; благо здѣсь для добраго, ищущаго спасенія“. Вмѣстѣ съ нимъ здѣсь поселились и пять учениковъ Рудраки, оставившіе своего прежняго учителя и послѣдовавшіе за Гаутамою [1]).

Цѣлыхъ шесть лѣтъ провелъ здѣсь Гаутама въ строгомъ воздержаніи и самоуглубленіи. Погружаясь въ глубокомысленныя размышленія о существующемъ въ мірѣ, онъ въ тоже время предается жесточайшимъ аскетическимъ подвигамъ и самоистязаніямъ: съ полнѣйшею невозмутимостью переноситъ зной и холодъ, бурю и дождь, голодъ и жажду; сидитъ, прижавъ языкъ къ нёбу, насильственно „удерживая, подавляя, вымучивая“ мысли въ ожиданіи минуты, когда сойдетъ на

---

[1]) Религіи древн. міра.... т. I, стр. 381—383; Коерреп, B. I., S. 86; Kern, B. I, S. 72; Ольденебргъ стр. 84.

него неземное просвѣщеніе. Но оно не приходитъ. Онъ стремится къ еще болѣе полному воздержанію отъ требованій человѣческой природы, онъ удерживаетъ дыханіе, онъ воздерживается отъ пищи и, наконецъ, доводитъ свой постъ до того, что принимаетъ въ день одно только кунджутовое или сарачинское зерно, а затѣмъ отказывается и отъ этой бездѣлицы въ пищѣ. Отъ столь строгаго поста тѣло его обезображивается: золотистый цвѣтъ его кожи дѣлается чернымъ и исчезаютъ находившіеся на тѣлѣ его 32 знака Будды. Наконецъ, дѣло дошло до того, что отъ чрезмѣрнаго самоизнуренія онъ однажды впалъ въ глубокій и очень продолжительный обморокъ, который не только окружающимъ его показался смертью, но даже породилъ несогласіе среди самихъ боговъ: одни изъ нихъ говорили, что аскетъ Гаутама умеръ, а другіе утверждали противное, говоря, что это есть только переходное состояніе къ просвѣщенію. Тѣ изъ нихъ, которые считали Гаутаму умершимъ, принесли эту печальную вѣсть, по однимъ легендамъ, Суддоданѣ, который не повѣрилъ этому извѣстію, а по другимъ,—Майѣ въ рай. Эта послѣдняя, повѣривъ принесенной ей печальной вѣсти, залилась горькими слезами и, окруженная нимфами, отправилась къ мѣсту катастрофы. При звукахъ запѣтой ею печальной пѣсни Гаутама очнулся отъ своего обморока и спросилъ, кто это плачетъ и рыдаетъ? Майя отвѣчала: „это-я, которая въ теченіе девяти мѣсяцевъ носила тебя, какъ молнію, въ утробѣ“. Гаутама утѣшилъ ее и она, успокоенная, снова возвратилась въ рай [1]).

Послѣ этого случая Гаутама увидѣлъ, что весь строгій постъ и всѣ самоистязанія, которымъ онъ предавался въ теченіи шести лѣтъ были только напрасною тратою времени, ибо они не только не ведутъ къ спасенію, не только недѣйствительны, но даже вредны, такъ какъ они не возвышаютъ, а подавляютъ духъ. Поэтому онъ отвергъ всякій постъ и предался усиленному питанію, которое доставляли ему дѣвушки окрестныхъ деревень. Благодаря этому, силы его снова возстановились, цвѣтъ кожи снова сдѣлался золотистымъ, а на тѣлѣ снова стали видны 32 знака Будды. Проживавшіе съ нимъ пять монаховъ, удивлявшіеся прежде той энергіи, съ какой Гаутама выдерживалъ самыя жесточайшія самоистязанія и

[1]) Kern, B. I, SS. 73—75; Коерреп, B 1., S. 87; Ольденбергъ, 85.

ожидавшіе той минуты, когда онъ получитъ желаемое просвѣщеніе, дабы сдѣлаться его учениками и идти по указываемому имъ пути самоискупленія, видя теперь въ немъ такую перемѣну, оставили его, какъ человѣка непостояннаго и неустойчиваго въ своемъ образѣ мыслей и потому, слѣдовательно, не могущаго быть надежнымъ руководителемъ другихъ въ дѣлѣ спасенія [1]).

Оставшись одинокимъ, Гаутама переселился въ близь лежавшую отъ Урувильвы „Гайю“ и здѣсь предался созерцательному образу жизни, рѣшивъ путемъ самоуглубленія добиться рѣшенія мучившихъ его вопросовъ. Наступилъ самый рѣшительный, самый критическій моментъ въ жизни Гаутамы: изученіе школьной мудрости, подвиги и самоистязанія тѣлесныя не дали ему истиннаго знанія и мира душевнаго и самые близкіе ему люди—пять монаховъ оставили его, какъ человѣка, отъ котораго нечего уже болѣе ожидать. Поэтому, избравъ одно уединенное мѣсто подъ деревомъ „боди“, онъ садится на него съ твердымъ намѣреніемъ не вставать до тѣхъ поръ, пока не достигнетъ искомаго имъ знанія и покоя: „пусть кожа, жилы, мясо, кровь и кости мои изсохнутъ, но если я не достигну совершеннаго познанія, я не встану съ этого трона [2])“.

Когда Гаутама возсѣлъ съ такимъ твердымъ намѣреніемъ на „тронѣ познанія“, всѣ прежніе Будды и боги окружили его и стали пѣть хвалебные гимны въ честь его. Индра, царь неба, игралъ на раковинѣ, длиною въ 120 футовъ; Махакала, владыка преисподней, декламировалъ хвалебную пѣснь, заключавшую въ себѣ болѣе 100 строфъ, а великій Брама держалъ надъ нимъ зонтикъ. Однако это ликованіе боговъ было непродолжительно. Въ этотъ же рѣшительный для Гаутамы моментъ богъ любви, грѣха и смерти и князь этого чувственнаго міра-Мара,—пытавшійся, какъ мы видѣли, удержать Гаутаму при выѣздѣ изъ его роднаго города и съ тѣхъ поръ, какъ тѣнь, слѣдовавшій всюду за нимъ въ ожиданіи, не наступитъ-ли минута, когда въ страдающую душу Гаутамы вторгнется мысль о наслажденіи или о несправедливости, что дало бы ему силу надъ ненавистнымъ врагомъ,—рѣшился вто-

[1]) Ibidem; Kern, B. I. SS, 75—76; Koeppen S. 87.

[2]) Koeppen, B. I, SS. 87—88; Kern, B. I, S. 82.

рично и при томъ со всею силою напасть на него и воспрепятствовать ему въ достиженіи конечной цѣли его стремленій. Онъ собираетъ всѣ безчисленныя толпы подчиненныхъ ему злыхъ духовъ, которые принимаютъ видъ всевозможныхъ звѣрей и чудовищъ, въ одно войско и самъ принимаетъ начальствованіе надъ нимъ, возсѣдая на слонѣ въ 100 миль вышиною, съ 500 головами, 500 огненными языками и съ 1000-ю рукъ, держащихъ различныя страшныя орудія. Съ этими страшными полчищами Мара сталъ приближаться къ тому мѣсту, гдѣ сидѣлъ Гаутама. Лишь только замѣтили это ликовавшіе вокругъ Гаутамы боги, какъ вся храбрость ихъ пропала и они попрятались, кто куда могъ, оставивъ аскета, такъ сказать, на произволъ судьбы. Подступивъ къ Гаутамѣ, Мара сталъ пробовать различныя средства, чтобы удалить его съ занятаго имъ мѣста.

Прежде всего онъ привелъ въ движеніе силы природы, производя то сильнѣйшій ураганъ, вырывавшій деревья съ корнями, то страшнѣйшій ливень, то огненный дождь и т. п. Но все это не принесло никакой пользы: Гаутама оставался на своемъ мѣстѣ спокойнымъ и невредимымъ, защищаясь отъ нападеній врага щитомъ „десяти совершенствъ“, пріобрѣтеннымъ имъ въ прежнихъ перерожденіяхъ и разсматривая „всѣ элементы, какъ обманъ, сновидѣніе, облако“. Пораженное этимъ чудомъ войско Мары раздѣлились на двѣ партіи: на черную и бѣлую, изъ которыхъ послѣдняя объявила врага непобѣдимымъ. Послѣ долгихъ препирательствъ между этими партіями послѣдовало вторичное нападеніе на Гаутаму, при чемъ войско Мары бросало въ него цѣлыя скалы, горы, деревья, диски, стрѣлы и т. п. Но все это не только нисколько не повредило Гаутамѣ, а даже послужило, такъ сказать, къ большей его славѣ: лишь только скалы, горы, стволы деревьевъ и т. п. касались отшельника, какъ тотчасъ же превращались въ цвѣточныя гирлянды, а жаръ, который они направляли на него, превращался въ сіяніе надъ его головою и т. д. Неудачно для Мары окончилось также и словопреніе, въ которое онъ вступилъ съ Гаутамою, такъ что, въ концѣ концовъ, онъ вынужденъ былъ убѣжать со стыдомъ, а несмѣтное войско его разсыпалось въ разныя стороны, оставивъ на мѣстѣ битвы свои доспѣхи.

Однако Мара и послѣ этого не считалъ себя вполнѣ побѣжденнымъ и рѣшилъ воспользоваться своимъ послѣднимъ, но и самымъ опаснымъ орудіемъ: онъ посылаетъ къ Гаутамѣ своихъ дочерей. Эти послѣднія обнажаютъ предъ отшельникомъ всѣ свои прелести и не оставляютъ неиспытаннымъ ни одного средства къ соблазну. Но всѣ старанія ихъ остаются безуспѣшными; Гаутама невозмутимо продолжаетъ сидѣть на своемъ мѣстѣ, не удостоивая ихъ даже взглядомъ и говоритъ: „пожеланіе никогда не можетъ быть утолено; оно возрастаетъ, какъ жажда, если выпить соленой воды. Если я посмотрю на васъ, то вы явитесь предо мною, какъ обманъ. Ваше тѣло подобно водяному пузырю. Я вижу его наполненнымъ нечистотами и поѣдаемымъ червями [1])“ и т. д. Словомъ, дочери Мары потерпѣли полную неудачу и должны были удалиться со стыдомъ.

Послѣ того какъ былъ побѣжденъ злой духъ, пало послѣднее основаніе духовнаго ограниченія и насталъ часъ просвѣщенія и освобожденія: онъ сдѣлался Буддою, т. е. просвѣщеннымъ, озареннымъ. Всѣ сомнѣнія и колебанія кончились, ибо онъ нашелъ и позналъ истину. Онъ разрѣшилъ всѣ недоумѣнія и вопросы, которые мучили его до той поры и разрѣшеніе которыхъ онъ напрасно искалъ у тогдашнихъ мудрецовъ. Его мысль поняла, наконецъ, тайну страданій, удручающихъ человѣка,—онъ нашелъ и средства къ избавленію отъ золъ жизни. Словомъ, въ ночь, слѣдовавшую за побѣдой надъ Марой, Гаутаму освѣтилъ свѣтъ того познанія, предъ которымъ исчезаютъ пространство и время, явленія бываніе и бытія, возникновенія и уничтоженія съ ихъ обманчивыми измѣненіями и образами. Въ первую ночную стражу онъ достигъ яснаго познанія того, что совершилось въ прежнія существованія; во вторую позналъ то, что совершается въ мірахъ въ данный моментъ; въ третью—постигъ ясно цѣпь причинъ и слѣдствій бытія, а также и уничтоженіе ихъ. Съ постиженіемъ этой послѣдней онъ достигъ высочайшей мудрости „боди“, для которой ничего уже нѣтъ неразрѣшимаго.

Въ тотъ же самый моментъ вся вселенная узнала, что онъ „воистину явился“ и, при громкомъ ликованіи, стала слу-

---

[1]) Kern, B. I, SS 84—88; Koeppen, B. I, SS. 88—90.

жить ему. Ста тысячъ языковъ недостаточно для того, чтобы перечислить всѣ жертвы, какія принесены были ему въ этотъ день и описать всѣ знаменія и чудеса, какія совершились тогда [1]).

Достигнувъ всесовершеннаго познанія или, говоря иначе, составивъ себѣ совершенно своеобразное міровоззрѣніе, отличавшееся отъ всѣхъ извѣстныхъ въ его время ученій, Будда не спѣшитъ выступать на проповѣдь новаго ученія, но цѣлыхъ семь недѣль проводитъ на томъ мѣстѣ, гдѣ онъ достигъ познанія и въ его окрестностяхъ, „наслаждаясь блаженствомъ искупленія“. Впрочемъ, наслажденіе это не было полнымъ: по однимъ легендамъ, на четвертой, а по другимъ на пятой недѣли къ Буддѣ снова подступаетъ искуситель-Мара съ цѣлью убѣдить его теперь же всецѣло отвернуться отъ земной жизни и войти въ нирвану, но терпитъ снова неудачу. „И приступилъ ко мнѣ Мара злой,—такъ разсказывалъ потомъ Будда своему ученику Анандѣ исторію своего искушенія,—приступивъ ко мнѣ, сталъ онъ рядомъ со мной и, стоя со мной рядомъ, Ананда, сказалъ мнѣ Мара злой: „войди теперь въ нирвану, Возвышенный, войди въ нирвану Совершенный,—настало время нирваны для Возвышеннаго!—такъ онъ говорилъ мнѣ и я отвѣтилъ Марѣ злому, Ананда, такимъ образомъ: я не войду въ нирвану, злой, пока не образую учениковъ своихъ, монаховъ, мудрыхъ и просвѣщенныхъ, знатоковъ закона, опытныхъ въ ученіи и въ законѣ, опытныхъ въ правилахъ, идущихъ далѣе возвѣщать, учить, распространять, открывать, приводить въ порядокъ, излагать то ученіе, которое они слышали отъ своего учителя; уничтожать сопротивленіе ихъ ученію, возвѣщать законъ чудесами..... Я не войду въ нирвану, о злой, пока не процвѣтетъ, не увеличится и не распространится надъ всѣмъ народомъ и не будетъ возвѣщенъ всѣмъ людямъ мой святой законъ“. Когда Мара потерпѣлъ неудачу и отошелъ отъ Будды печальнымъ и негодующимъ, то, по Лалитавистарѣ, въ этомъ состояніи духа нашли три его дочери: Тришна, Рати и Арати, которыя взялись, было, помочь своему отцу въ его горѣ, но, какъ мы знаемъ уже, потерпѣли тоже неудачу. Нѣкоторыя легенды описываютъ еще встрѣчу

[1]) Коерреп, B. I, S. 90; Kern, B. I, SS 89—93; Религіи древн. міра... т. I, стр. 383.

Будды съ „браманомъ насмѣшливаго характера“, который оспаривалъ у Будды право на почести брамана, какъ происходящаго не изъ браминской касты, на что̀ Будда сурово отвѣчалъ ему: „тотъ истинный браманъ, который изгналъ изъ себя все злое, который не знаетъ ни насмѣшки, ни скверны, кто побѣдилъ самъ себя [1])“.

По истеченіи семи недѣль слѣдуетъ первая встрѣча Будды съ людьми, признавшими его Буддой. Этими смертными, которые удостоились видѣть всесовершеннаго Будду лицомъ къ лицу и поднести ему дары, были два купца Трапуша и Баллика, ѣхавшіе изъ Ориссы въ „Срединную землю“ не далеку отъ того мѣста, гдѣ находился Будда. Богъ или геній, покровитель этихъ купцовъ, останавливаетъ ихъ караванъ, сообщаетъ имъ о близости новоявленнаго Будды и требуетъ, чтобы они накормили его. Купцы отыскиваютъ Будду и предлагаютъ ему пищу. Такъ какъ совершенные Будды не могутъ принимать пищу безъ чаши и таковой у Будды не было, то тотчасъ же четыре міродержителя явились къ нему съ чашечками изъ драгоцѣнныхъ камней бобоваго цвѣта. Будда принялъ всѣ четыре чашечки, дабы не обидѣть никого и сложилъ ихъ одна въ другую такъ, что онѣ казались одною чашечкой. Въ эту то драгоцѣнную чашу Будда и принимаетъ то, что подаютъ ему купцы и вкушаетъ первую пищу послѣ долгаго поста, такъ какъ всѣ эти семь недѣль онъ не принималъ никакой пищи. Подкрѣпившись пищею, Будда поблагодарилъ купцовъ, которые, увидѣвъ, что онъ вымылъ послѣ обѣда свою чашу и руки, преклонили свои головы къ ногамъ Будды и исповѣдали свою вѣру въ него и его ученіе, хотя это послѣднее едва-ли еще было возвѣщено имъ Буддой [2]), такъ какъ въ теченіи всего этого времени Будда колебался сомнѣніемъ и недоумѣніемъ, проповѣдывать-ли ему открытый имъ законъ людямъ или нѣтъ? Причинами такого колебанія Будды были, съ одной стороны, трудность и высота открытаго имъ закона, а съ другой—невѣжество и нравственная нечистота людей. И только благодаря настоятельной просьбѣ боговъ, напомни-

---

[1]) Ibidem; Ольденбергъ, стр. 92—93; Kern, B. I, SS. 93—100; Koeppen, B. I, S 91.

[2]) По Кеппену: «er predigt ihnen die Lehre», а по Ольденбергу: «но самый законъ не возвѣщенъ еще имъ».

вшихъ ему всѣ его прежнія обѣщанія и понесенныя имъ для этой цѣли труды и жертвы, онъ рѣшился выступить на проповѣдь своего ученія людямъ. Эта внутренняя борьба Будды съ своими сомнѣніями прекрасно изображается въ приводимомъ Ольденбергомъ текстѣ „Когда Возвышенный жилъ и пребывалъ въ уединеніи, въ его умѣ появилась такая мысль: позналъ я эту глубокую истину, которую трудно познать и трудно понять, истину миротворящую, возвышенную, превосходящую всякое мышленіе, глубокую, понять которую можетъ только мудрецъ.

Человѣчество живетъ въ земныхъ желаніяхъ, въ земныхъ желаніяхъ его прибѣжище и наслажденіе. Человѣчеству, живущему только въ земныхъ желаніяхъ и находящему въ нихъ свое прибѣжище и свое наслажденіе, будетъ трудно понять законъ каузальности, цѣпь причинъ и слѣдствій; и еще ему будетъ трудно понять успокоеніе всѣхъ формъ, отреченіе отъ всего земного, умерщвленіе страсти, прекращеніе желанія, конецъ, нирвану. Если я возвѣщу законъ, меня не поймутъ, и я даромъ потрачу свои труды. И тотчасъ же Возвышенному пришло на мысль такое изреченіе, которое прежде никто не слышалъ:

„Зачѣмъ открывать міру то, что я пріобрѣлъ тяжелой борьбой!

„Истина остается скрытой отъ того, кого наполняетъ желанье и ненависть;

„Трудна она, таинственна, скрыта отъ грубаго ума,

„Ее не можетъ созерцать тотъ, умъ котораго омраченъ земными желаніями“.

„Когда Возвышенный думалъ такъ, сердце его склонилось къ тому, чтобы оставаться въ покоѣ и не проповѣдывать закона, тогда Брама Сагамбати [1]) позналъ въ умѣ своемъ мысли святого и сказалъ себѣ: поистинѣ погибнетъ міръ, если сердце совершеннаго, святого, Высшаго Будды склоняется къ тому, чтобы оставаться въ покоѣ и не проповѣдывать закона. И оставилъ Брама Сагамбати небо столь быстро, какъ сильный человѣкъ выпрямляетъ свою согнутую руку, или сгибаетъ свою выпрямленную руку, и появился онъ передъ Возвышен-

[1]) Прозвище высшаго Брамы.

нымъ. И обнажилъ Брама Сагамбати плечо свое отъ верхней одежды [1]), преклонилъ правое колѣно, поднялъ сложенныя руки къ Возвышенному и сказалъ ему такъ: „пусть Возвышенный проповѣдуетъ ученіе, пусть совершенный проповѣдуетъ законъ! Есть люди, чистые отъ праха земного, но если они не услышатъ проповѣди закона, они погибнутъ; они и будутъ учениками закона“. Такъ говорилъ Брама Сагамбати и, сказавъ это, онъ продолжалъ:

„Въ Магадха странѣ появилось сперва
Ученье нечистое грѣшныхъ людей.
Отверзи, о, мудрый, ты вѣчности дверь,
Скажи, о, безгрѣшный, все то, что позналъ!
На горной вершинѣ высоко стоя,
Ты смотришь далеко на весь міръ земной.
Взойди же, о, мудрый, взойди ты туда,
Гдѣ истины крѣпость стоитъ надъ землей.
Взгляни, о счастливый, взгляни на людей,
Страдающихъ всѣхъ отъ рожденья и старости мукъ.
Впередъ, о впередъ, непобѣдимый и славный герой!
Иди во весь міръ, указатель путей.
Скажи свое слово—поймутъ его многіе люди!“

(Будда отвѣчаетъ на требованіе Брамы сомнѣніями, что возвѣщеніе истины кажется ему безплоднымъ дѣломъ. Брама три раза повторяетъ свою просьбу и, наконецъ, Будда соглашается).

„Какъ въ пруду однѣ водяныя розы, голубые цвѣтки лотуса, бѣлые цвѣтки лотуса, рожденные въ водѣ, выросшіе въ водѣ, не выдаются изъ воды и растутъ въ ея глубинѣ; другія же водяныя розы, голубые цвѣтки лотуса, бѣлые цвѣтки лотуса, рожденные въ водѣ, выросшіе въ водѣ, доходятъ до водяной поверхности; а третьи водяныя розы, голубые цвѣтки лотуса, бѣлые цвѣтки лотуса, рожденные въ водѣ, выросшіе въ водѣ, выдаются изъ воды и вода не мочитъ ихъ цвѣтковъ:— точно такъ же, когда Возвышенный обозрѣлъ весь міръ своимъ взглядомъ Будды, онъ увидалъ людей, души которыхъ не чисты, людей съ сильнымъ умомъ и глупыхъ, людей съ благороднымъ характеромъ и неблагородныхъ, увидалъ добрыхъ слушателей и дурныхъ слушателей, увидалъ многихъ живущихъ въ страхѣ передъ загробной жизнью и передъ грѣхами.

[1]) Знакъ почтенія.

„Когда онъ увидалъ это, то сказалъ Брамѣ Сагамбати такое изреченіе:

„Отверзта для всѣхъ пусть будетъ вѣчности дверь;
Кто уши имѣетъ, да слышитъ то слово и вѣритъ!
Я думалъ о тщетномъ трудѣ и слово святое, о, Брама,
Я грѣшному міру еще не повѣдалъ".

Итакъ, послѣднія сомнѣнія рухнули и побѣждены. Теперь уже въ душѣ Будды твердо укореняется рѣшеніе проповѣдывать міру то познаніе, въ которомъ онъ самъ нашелъ миръ [1]).

Кто же первый долженъ услыхать новый законъ, новое ученіе? Будда, прежде всего, намѣревается идти съ проповѣдью новаго ученія къ двумъ своимъ бывшимъ учителямъ— Аратѣ Каламѣ и Рудракѣ, которыхъ онъ считалъ наиболѣе достойными и способными къ припятію новаго закона спасенія. Но, по внушенію свыше, узнаетъ, что ихъ нѣтъ уже въ живыхъ. Тогда на память ему приходятъ тѣ пять монаховъ, которые проживали съ нимъ въ Урувильвѣ. Узнавъ, что они проживаютъ въ Бенаресѣ, въ газелевой рощѣ, Будда твердо рѣшаетъ идти туда и „распространить царство закона". При его приближеніи эта пятерица монаховъ не хотѣла, было, выказывать ему никакихъ особыхъ знаковъ почтенія, но при взглядѣ на Будду вся рѣшимость ихъ исчезла и они, противъ желанія, оказали ему всевозможные знаки вниманія. Сообщивъ этой пятерицѣ монаховъ о томъ, что онъ достигъ своей конечной цѣли, т. е. достигъ истиннаго познанія и сдѣлался совершеннымъ, высочайшимъ Буддой, *Татагата* [2]), окруженный, по легендѣ, 180 милліонами небожителей, произнесъ предъ ними свою первую проповѣдь, которая на столько характерна и важна для пониманія существенныхъ сторонъ буддійскаго ученія, его руководящихъ мыслей,, что мы приведемъ ее цѣликомъ.

„Отверзите уши ваши, о монахи, искупленіе отъ смерти найдено. Я поучаю васъ, я проповѣдую законъ. Если вы будете поступать сообразно поученію, то черезъ малое время

---

[1]) Ольденбергъ, стр 94—99; Kern B. I, SS. 100—103; Коерреп, B. I, S. 91.

[2]) Эпитетъ Будды, означающій: «такимъ образомъ пришедшій».

вы получите то, ради чего благородные юноши уходятъ съ родины на чужбину, получите высшее исполненіе священнаго стремленія; вы еще въ этой жизни познаете истину и узрите ее лицемъ къ лицу".

„Когда пять монаховъ выслушали Возвышеннаго, они отверзли уши свои и обратили свои мысли на познаніе".

„И Возвышенный сказалъ пяти монахамъ: существуютъ двѣ крайности, отъ которыхъ долженъ оставаться вдали человѣкъ, ведущій духовную жизнь. Какія же это двѣ крайности? Одна крайность—есть жизнь наслажденій, преданная похоти и наслажденію. Эта жизнь есть низкая, неблагородная, недуховная, недостойная, ничтожная. Другая крайность—есть жизнь самоистязанія. Эта жизнь мрачна, недостойна, ничтожна. Совершенный далекъ отъ этихъ обѣихъ крайностей и позналъ путь, лежащій въ срединѣ, путь, открывающій глазъ и открывающій умъ, ведущій къ покою, познанію, къ просвѣщенію, къ нирванѣ И какой же этотъ серединный путь, познанный совершеннымъ, путь, открывающій глаза и открывающій умъ, ведущій къ покою, къ познанію, къ просвѣщенію, къ нирванѣ?—Это есть святой восмерной путь, именующійся такъ: праведная вѣра, праведное рѣшеніе, праведное слово, праведное дѣло, праведная жизнь, праведное стремленіе, праведное воспоминаніе, праведное самоуглубленіе.

„Таковъ, монахи, серединный путь, познанный совершеннымъ, путь, открывающій глазъ и открывающій умъ, ведущій къ покою, къ познанію, къ просвѣщенію, къ нирванѣ".

„Святая истина о страданіи, монахи, такова: рожденіе есть страданіе, старость есть страданіе, болѣзнь есть страданіе, смерть есть страданіе, соединеніе съ немилымъ есть страданіе, разлука съ милымъ есть страданіе, недостиженіе желаемаго есть страданіе,—короче говоря, пятерная привязанность къ земному есть страданіе".

„Святая истина о происхожденіи страданія, монахи, такова: жажда къ бытію и наслажденію и желаніе, находящее свое наслажденіе на землѣ, жажда къ наслажденію, жажда къ созиданію, жажда власти ведетъ отъ возрожденія къ возрожденію".

„Святая истина объ уничтоженіи страданія, монахи, такова: уничтоженіе этой жажды, черезъ полное уничтоженіе желанія, чрезъ устраненіе отъ него, чрезъ отчужденіе отъ него, чрезъ лишеніе его всякой опоры".

„Такова святая истина о пути къ уничтоженію страданія, о, монахи: это есть святой восмерной путь, а именно: праведная вѣра, праведное рѣшеніе, праведное слово, праведное дѣло, праведная жизнь, праведное стремленіе, праведное воспоминаніе, праведное самоуглубленіе".

„Такова святая истина о страданіи. Итакъ, монахи, открылись у меня глаза на эти понятія, о которыхъ прежде никто не слышалъ и пришло ко мнѣ познаніе, пониманіе и знаніе. Эту святую истину о страданіи я понялъ. Итакъ, монахи, у меня открылись глаза на эти понятія, о которыхъ прежде никто не слышалъ, и пришли ко мнѣ познаніе, пониманіе и знаніе"....

„И пока я, о, монахи, не обладалъ вполнѣ ясно этими четырьмя святыми истинами, этимъ троекратно развѣтвленнымъ, двѣнадцатираздѣльнымъ, истиннымъ познаніемъ и міровоззрѣніемъ,—до тѣхъ поръ я зналъ, что я не достигъ высшаго достоинства Будды въ этомъ мірѣ и въ мірахъ боговъ, въ мірѣ Мары и Брамы, среди всѣхъ людей, аскетовъ и брамановъ, среди боговъ и людей. Но съ тѣхъ поръ, монахи, какъ я съ полной ясностью обладаю этими четырьмя святыми истинами, этимъ троекратно развѣтвленнымъ, двѣнадцатираздѣльнымъ познаніемъ и міровоззрѣніемъ,—съ тѣхъ поръ я знаю, что я достигъ высшаго достоинства Будды, въ этомъ мірѣ и мірѣ боговъ, въ мірѣ Мары и Брамы, среди всѣхъ людей, аскетовъ и брамановъ, среди боговъ и людей. И я позналъ это и созерцалъ это: безспорно, это искупленіе моего духа, это мое послѣднее рожденіе: для меня не существуетъ болѣе новыхъ рожденій".

„Такъ говорилъ Возвышенный и радостно почтили пять монаховъ рѣчь его".

Когда Будда окончилъ рѣчь свою, то по всей землѣ и по всѣмъ мірамъ боговъ прошло извѣстіе, что въ Бенаресѣ „Возвышенный" привелъ въ движеніе „колесо закона". При этомъ хотя Будда говорилъ свою рѣчь на языкѣ Магады, однако его понимали всѣ его слушатели, при чемъ каждый изъ слушателей слышалъ его говорящимъ на своемъ собственномъ нарѣчіи. По окончаніи этой проповѣди, пять монаховъ обратились къ Буддѣ и его закону и такимъ образомъ явилась первая община учениковъ Будды. Подъ вліяніемъ новой рѣчи Будды о непостоянствѣ и ничтожествѣ всего земного,

пять монаховъ достигаютъ безгрѣшной святости или степени „архатовъ“, имена ихъ слѣдующія: „Каундинія, Вашпа, Бадрика, Маханаманъ и Ашваджитъ“. Вмѣстѣ съ этой пятерицей къ закону Будды обратилось и великое множество небожителей [1]).

Разсказомъ объ этой проповѣди въ Бенаресѣ заканчиваются древнѣйшія біографіи Будды и затѣмъ отъ него прямо переходятъ къ разсказу о смерти и погребеніи Будды. Весь періодъ его учительства древнѣйшія легенды проходятъ совершеннымъ молчаніемъ. Но позднѣйшія поколѣнія благочестивыхъ послѣдователей Будды не удовлетворялись уже этимъ и сочинили дополненія къ древнѣйшимъ повѣствованіямъ о Буддѣ, наполнивъ ихъ, по большей части, вымышленными событіями и происшествіями, чудесными исторіями всѣхъ родовъ и даже чисто анекдотическими разсказами, которые не имѣютъ между собой никакой иной связи, кромѣ личности основателя буддизма. По этому мы тщетно бы старались отыскать въ нихъ или слѣды внутренняго развитія ученія, или ясное изложеніе жизни Будды [2]).

Проповѣдью въ Бенаресѣ началась общественная, учительская дѣятельность Будды, продолжавшаяся 45 лѣтъ. Районъ этой дѣятельности ограничивался, по древнѣйшимъ легендамъ, царствами: Косала, Магада и Митила, т. е. нынѣшнимъ Ауде, южнымъ и сѣвернымъ Бегаромъ, тогда какъ позднѣйшія сказанія буддистовъ переносятъ дѣятельность его въ Деканъ, на Цейлонъ, въ Пенджабъ и даже за Индъ [3])

Въ означенныхъ предѣлахъ легенды представляютъ намъ Будду странствующимъ изъ одного мѣста въ другое, то одного, то въ сопровожденіи большей или меньшей толпы учениковъ съ цѣлью распространенія „добраго закона“ Когда же наступало дождливое время, которое продолжается въ Индіи три мѣсяца и въ которое прекращается, по причинѣ наводненій отъ проливныхъ дождей, всякое сообщеніе между городами и селеніями, Будда и его ученики прерывали свою странствую-

---

[1]) Kern, B I, SS 102—108, Коерреп, B. I SS, 93—94: Ольденбергъ, стр. 97—102.

[2]) Коерреп B I, SS. 94—96.

[3]) Коерреп, B. I, SS. 96—97; Ольденбергъ, стр 111—112.

щую жизнь и поселялись вблизи городовъ и деревень, поддерживая свое существованіе дарами вѣрующихъ. Цари и богачи спорили о чести принимать, какъ гостей, на это время его и бывшихъ съ нимъ учениковъ въ домахъ и садахъ, устраиваемыхъ и отдаваемыхъ ими въ собственность Будды и его учениковъ. Изъ такихъ подарковъ Буддѣ особенно были замѣчательны два парка: „Велувана“, бывшій увеселительный лѣсъ царя Бимбисары и еще болѣе знаменитый паркъ „Джетавана“, при г. Саватти, подарокъ богатаго купца Анатапиндики, купленный симъ послѣднимъ за такое количество золотыхъ монетъ, что ими можно было покрыть всю землю Джетаваны и снабженный всевозможными удобствами. Этотъ паркъ былъ любимымъ мѣстопребываніемъ Будды и онъ охотно и очень часто проживалъ въ немъ. Среди роскошной южной растительности, здѣсь раскинуты были жилища монаховъ: ихъ дома, кладовыя, бесѣдки и кіоски, окруженные прудами, покрытыми красивыми лотусовыми цвѣтками и обрамленные благоухающими мангами и красивыми, высокими пальмами, которыя своими тѣснистыми просѣками и аллеями, казалось, приглашали къ отдыху и раздумью. Здѣсь, въ этомъ паркѣ произнесена большая часть рѣчей Будды и сюда-то во множествѣ, цѣлыми массами изъ всѣхъ странъ и земель стекались не только монахи, но и свѣтскіе люди, чтобы видѣть Будду, слышать его рѣчи и поговорить съ нимъ, такъ какъ слава о его личности распространилась повсюду и привлекала къ нему людей всѣхъ званій, состояній и сословій. Около Будды можно было видѣть браминовъ, царей, воиновъ, вайсіевъ, судръ, богатыхъ и бѣдныхъ, ученыхъ и неученыхъ, высоконравственныхъ и безнравственныхъ, какъ, напр., куртизанка „Амбапали“ и т. д. Обычный конецъ этихъ бесѣдъ Будды съ его посѣтителями былъ таковъ, что эти послѣдніе приглашали перваго на обѣдъ къ себѣ, на что̀ Будда давалъ свое молчаливое согласіе, а на другой день вмѣстѣ съ своими учениками отправлялся въ домъ пригласившаго. Послѣ обѣда и омовенія рукъ хозяинъ и его домочадцы усаживались около Будды, который произносилъ имъ поученіе. Если не было приглашеній, то Будда и его ученики ранніе, утренніе часы проводили въ духовныхъ упражненіяхъ и разговорахъ, а къ обѣденному времени шли въ городъ за сборомъ милостыни. По возвращеніи оттуда и послѣ обѣда наступало

время отдыха, время уединенныхъ размышленій, пока не наступалъ вечеръ, когда снова начинались шумныя посѣщенія друзей и враговъ [1]).

При несложности и однообразіи внѣшней стороны жизни Будды, эта послѣдняя не отличалась также разнообразіемъ и богатствомъ внутренняго содержанія. Повсюду и ко всѣмъ Будда неизмѣнно обращался съ однимъ призывомъ: принять новый законъ и вступить на путь, ведущій къ избавленію, т. е. къ освобожденію отъ перерожденій, а вмѣстѣ съ тѣмъ и отъ старости, болѣзней и смерти. Средствомъ для достиженія этой цѣли служитъ отреченіе отъ міра и всего, что въ мірѣ и монашеская жизнь Эта тема полностью или по частямъ проходитъ чрезъ всѣ рѣчи или проповѣди Будды [2]).

Не смотря однакожъ на однообразіе и монотонность, успѣхъ этихъ рѣчей или проповѣдей Будды, по легендамъ, былъ необычайный: за первыми пятью послѣдователями Будды къ нему въ Бенаресѣ же скоро обратился Яза, молодой человѣкъ изъ богатой фамиліи. За нимъ послѣдовали сначала его родители и супруга, а потомъ многочисленные его друзья, молодые люди знатнѣйшихъ домовъ Бенареса и окрестностей его, такъ что число вѣрующихъ въ Будду быстро возросло до шестидесяти. Этихъ первыхъ учениковъ своихъ Будда посылаетъ на проповѣдь новаго закона: „идите, ученики, и странствуйте для блага людей, для радости людей, изъ милосердія къ міру, для благословенія, для блага, для радости боговъ и людей. Не ходите вдвоемъ по одной и той же дорогѣ, проповѣдуйте, ученики, законъ величественный въ началѣ, величественный въ срединѣ, величественный въ концѣ, величественный по духу и по буквѣ. Возвѣщайте полную и чистую жизнь святости. Есть люди, чистые отъ праха земнаго, но если они не услышатъ проповѣди закона, то они погибнутъ,— они то будутъ исповѣдниками закона. А я, ученики, отправляюсь въ Урувелу проповѣдывать законъ“. Въ лѣсахъ около Урувелы жило много браминовъ—отшельниковъ, принадлежавшихъ къ сектѣ огнепоклонниковъ, постоянно поддерживавшихъ священный жертвенный огонь и совершавшихъ

---

[1]) Коерреп, S. 97, Ольденбергъ. стр 110—117.

[2]) Коерреп, S 97.

ежедневныя омовенія въ рѣкѣ Нераиджарѣ. Во главѣ этихъ отшельниковъ стояли три брата Кассапы. По приходѣ къ одному изъ нихъ, Будда посредствомъ чуда побѣждаетъ страшнаго змѣинаго царя, живущаго въ жертвенномъ мѣстѣ Кассапы. Пораженные этимъ брамины приглашаютъ Будду остаться у нихъ. Будда соглашается; проводитъ у нихъ всю зиму; проповѣдуетъ имъ новый законъ, при чемъ для слушанія его проповѣдей нисходятъ на землю даже боги и въ доказательство своего превосходства надъ ними совершаетъ за это время ни болѣе, ни менѣе, какъ 3500 чудесъ. Однако ни проповѣди, ни чудеса Будды не производятъ желаннаго результата: Кассапа хотя понималъ неземное величіе своего гостя, однако не рѣшался подчиниться ему. „И подумалъ тогда Возвышенный про себя: долго еще будетъ этотъ дуракъ думать, великъ и могучъ великій Саманъ, но онъ не такъ святъ, какъ я. Но я трону сердце этого пустынника“, и сказалъ Возвышенный пустыннику Кассапѣ изъ Урувелы. „ты не святъ Кассапа и не достигъ еще пути святости Ты не знаешь еще закона, которымъ ты можешь сдѣлаться святымъ и достигнуть пути святости“. Тогда преклонилъ пустынникъ Кассапа изъ Урувелы главу свою къ ногамъ Возвышеннаго и просилъ у него посвященія „высшаго и низшаго“, которое Будда совершалъ всегда неизмѣнно одними и тѣми же словами: „прійди ко мнѣ, о, монахъ, законъ возвѣщенъ, живи въ святости, чтобы прекратить всякое страданіе“. За первымъ Кассапою послѣдовали его два брата и всѣ ихъ ученики, такъ что число послѣдователей Будды сразу возросло до тысячи Затѣмъ число учениковъ его можно уже исчислять не тысячами, а сотнями тысячъ, милліонами и т. д. Такъ, напр., послѣ проповѣди Будды предъ Магадскимъ царемъ Бимбисарою къ нему обратилось, по легендѣ, одинадцать миріадовъ послѣдователей [1]).

Изъ Урувелы Будда, окруженный толпою своихъ новыхъ учениковъ, направилъ путь свой въ городъ Раджагриху, столицу Магадскаго царства. Но не доходя еще далеко до нея, онъ остановился на горѣ „Гаяшира“ и держалъ рѣчь къ своимъ ученикамъ о „пламени чувствъ“,—рѣчь, которая мо-

---

[1]) Ольденбергъ. стр 102—103 Koeppen, S. 97, Kern, S 114.

жетъ служить типичнымъ образчикомъ вообще рѣчей Будды, а потому мы приведемъ ее цѣликомъ. „И сказалъ Возвышенный ученикамъ своимъ: „все, ученики, находится въ пламени? И что же это все, что̀ находится въ пламени? Все видимое находится въ пламени, познаніе видимаго находится въ пламени, прикосновеніе съ видимымъ тоже находится въ пламени, чувство, происходящее отъ соприкосновенія съ видимымъ,— будетъ ли это радость или страданіе, будетъ ли это ни страданіе, ни радость,—тоже находится въ пламени. Какимъ же огнемъ воспламеняется все это? Воспламеняется это огнемъ желанія, огнемъ ненависти, огнемъ ослѣпленія, воспламеняется рожденіемъ, старостью, смертью, грустью, печалью, страданіемъ, заботой и отчаяніемъ—такъ говорю я. Ухо находится въ пламени, все слышимое находится въ пламени, познаніе слышимаго находится въ пламени, отношеніе къ слышимому тоже находится въ пламени, чувство, происходящее отъ отношенія къ слышимому—будетъ-ли это радость или страданіе, будетъ ли это ни страданіе, ни радость—тоже находится въ пламени. Какимъ же огнемъ воспламеняется все это? Воспламеняется это огнемъ желанія, огнемъ ненависти, огнемъ ослѣпленія, воспламеняется рожденіемъ, старостью, смертью, грустью, печалью, страданіемъ, заботой и отчаяніемъ—такъ говорю я". Тоже самое повторяется каждый разъ отдѣльно объ обоняніи, языкѣ, тѣлѣ, умѣ. Затѣмъ рѣчь продолжается такъ: „Познавъ это, о, ученики! мудрый, благородный слушатель слова дѣлается недовольнымъ всѣмъ видимымъ, познаніемъ видимаго, прикосновеніемъ съ видимымъ, дѣлается онъ недоволенъ чувствомъ, происходящимъ отъ соприкосновенія съ видимымъ—будетъ ли эта радость или страданіе, будетъ ли это ни радость, ни страданіе". Далѣе идутъ тѣ же самыя ряды понятій, что̀ и прежде, и Будда такимъ образомъ кончаетъ свою рѣчь: „Когда онъ дѣлается недовольнымъ всѣмъ этимъ, то онъ освобождается отъ желаній; свободный отъ желанія, онъ дѣлается искупленнымъ, въ искупленномъ же является познаніе: я искупленъ, возрожденіе уничтожено, долгъ совершенъ, для меня нѣтъ болѣе возвращенія къ земной жизни—такъ познаетъ искупленный [1])".

---

[1]) Ольденбергъ, стр. 142—143; Kern, SS. 111—112.

Окончивъ эту рѣчь, которая произвела глубокое впечатлѣніе на слушателей и подъ воздѣйствіемъ которой эти послѣдніе всѣ достигли степени „архатовъ“, Будда продолжалъ свой путь въ Раджагриху и, не доходя немного до города, остановился въ бамбуковой рощѣ Приближеніе Будды, успѣвшаго въ короткое время сдѣлаться знаменитымъ учителемъ, возбудило всеобщее любопытство и молодой царь Бимбисара съ огромной свитой гражданъ и брамановъ поспѣшилъ на встрѣчу ему Но когда они увидѣли рядомъ съ Буддою Кассапу, то пришли въ недоумѣніе, кого изъ нихъ считать учителемъ и кого ученикомъ? Будда тотчасъ же разсѣеваетъ ихъ недоумѣніе, предложивъ Кассапѣ вопросъ: „отчего онъ потушилъ огонь и оставилъ жертвы?“ На этотъ вопросъ Кассапа отвѣчалъ: „вида, вкуса, тона, обонянія, удовольствія и женщинъ желая, нѣкоторые прославляютъ жертву. Но когда я увидѣлъ, что въ корнѣ все это ложно, то не нашелъ радости въ раздачѣ милостыни и жертвѣ“. Произнесши эту строфу, Кассапа повергся предъ Буддою ницъ и сказалъ: „мой учитель, государь, есть Возвышенный, а я его ученикъ“. Затѣмъ онъ семь разъ поднимался на воздухъ, спускался и преклонялся предъ Буддой, а послѣ седьмого раза сѣлъ въ почтительномъ отъ него отдаленіи. Пораженные этимъ зрѣлищемъ, царь и свита его воскликнули: „какъ могущественъ Будда, если могъ побѣдить столь глубоко убѣжденнаго учителя, какъ Кассапа!“ На что Будда отвѣчалъ: „я не въ первый разъ побѣждаю Кассапу; тоже самое я сдѣлалъ въ старину“ и разсказалъ слушателямъ „джатаку“ [1]) о „Махапарадѣ—Кассапѣ“, присоединивъ къ ней объясненіе „четырехъ святыхъ истинъ“. Результатомъ этого было обращеніе къ Буддѣ царя и всей окружавшей его толпы, которые трижды повторили формулу: „я прибѣгаю къ Буддѣ; я прибѣгаю къ „дармѣ (закону, ученію)“; я прибѣгаю къ „сангѣ (собранію духовныхъ)“. Съ этихъ поръ и до конца своей жизни царь Бимбисара былъ однимъ изъ самыхъ усерднѣйшихъ почитателей Будды и могущественнѣйшихъ покровителей и защитниковъ его ученія. Между прочимъ, онъ подарилъ Буддѣ и его ученикамъ вышеупоминавшійся паркъ „Велувану“, гдѣ такъ любилъ прожи-

[1]) «Джатака»—назидательный разсказъ.

вать Будда впослѣдствіи. Передача этого парка царемъ Буддѣ сопровождалась землетрясеніемъ въ знакъ того, что съ этого момента ученіе Будды пустило прочные и глубокіе корни [1]).

Здѣсь же, въ Раджагрихѣ къ Буддѣ обратились и тѣ два знаменитые мужа, которые позже почитались первыми учителями послѣ Будды—„Сарипутта и Моггаллана“, или по другимъ: „Шарипутра и Мавдгальяна“. За ними въ общину Будды скоро вступили многіе изъ знатныхъ и благородныхъ юношей Магады. Такой быстрый ростъ молодой общины, въ концѣ концовъ, возбудилъ даже ропотъ и негодованіе народа, говорившаго: „аскетъ Готама пришелъ производить бездѣтность, аскетъ Готама пришелъ производить вдовство, аскетъ Готама пришелъ производить погибель родовъ“... Услышавъ этотъ ропотъ народа, ученики донесли объ этомъ Буддѣ, который успокоилъ ихъ обѣщаніемъ, что чрезъ недѣлю ропотъ этотъ прекратится Такъ и случилось. Вскорѣ послѣ этого къ общинѣ Будды присоединился „Кашьяпа“, извѣстный впослѣдствіи подъ именемъ „Маха Кашьяпы“, т. е. великаго Кашьяпы [2]).

Послѣ двѣнадцатилѣтняго отсутствія Будда посѣтилъ свой отечественный городъ и своихъ родственниковъ, которые приняли его великолѣпнѣйшимъ образомъ и построили ему „вигару“ въ банановой рощѣ не далеко отъ города. Совершивъ множество чудесъ, Будда обратилъ къ своему закону своего отца, тетку, супругу, сына и великое множество своихъ соплеменниковъ, а затѣмъ возвратился назадъ въ Раджагриху. Супруга и тетка Будды были первыми монахинями въ Индіи [3]).

Позднѣе, когда Бимбисара былъ убитъ своимъ сыномъ Аджаташатру, Будда переселился въ столицу царства Косалы, Шравасти. Царь Косалы „Пазенади“ или „Празенаджитъ“ былъ вторымъ могущественнымъ покровителемъ и защитникомъ Будды и его ученія. Онъ столь сильно уважалъ и любилъ Будду, что когда этотъ послѣдній поднялся однажды на небо „тридцати трехъ боговъ“, чтобы возвѣстить свое ученіе переродившейся въ этомъ небѣ своей матери, то онъ почти зачахъ

---

[1]) Ольденбергъ, стр. 104. Kern, SS. 112—117.

[2]) Ольденбергъ, стр 104—197; Kern, SS. 118—121, Koeppen, SS. 101—102.

[3]) Kern SS 121—136; Essays von Max. Müller, S. 198.

отъ тоски по отсутствующемъ и просилъ знаменитѣйшихъ учениковъ его сдѣлать ему изображеніе Будды, которое всецѣло бы походило на оригиналъ. Для этой цѣли одинъ изъ учениковъ Будды посредствомъ чудодѣйственной силы поднялся на упомянутое небо и сдѣлалъ два портрета Будды изъ сандаловаго дерева, которые, какъ увидимъ впослѣдствіи, играли очень важную роль въ исторіи распространенія буддизма [1]).

Вообще, если бы вѣрить буддійскимъ легендамъ, дѣятельность Будды нужно было бы представлять себѣ не иначе, какъ непрерывнымъ тріумфальнымъ шествіемъ: всюдѣ, куда онъ ни приходитъ, къ нему стекаются цѣлыя массы народа; другіе учителя оставлены, они умолкаютъ, „когда въ собраніяхъ раздается его львиный голосъ“; всякій, кто послушаетъ его, обращается въ его вѣру; даже самые ожесточенные и упорные противники его, послѣ непродолжительной бесѣды съ нимъ, тотчасъ принимали его ученіе и дѣлались самыми усердными его послѣдователями. Но эта картина далеко не соотвѣтствуетъ дѣйствительности: въ дѣйствительности дѣло происходило вовсе не такъ успѣшно и гладко, какъ его представляютъ легенды, далеко не всѣ увлекались ученіемъ Будды и у него не было недостатка также въ противникахъ, которые не принимали его ученія и старались препятствовать распространенію его [2]).

Таковыми противниками прежде всего нужно признать браминовъ. Правда, брамины не представляли собой такой корпоративной, единой и великой силы, которая способна была бы къ сопротивленію и побѣда которой была бы особенно трудна: религіозное движеніе было въ восточныхъ странахъ предоставлено вполнѣ самому себѣ и развѣтвлялось на множество отдѣльныхъ направленій или сектъ. Браманизмъ, правда, былъ одной изъ самыхъ сильныхъ сектъ, но все-таки сектой, а не единой величиной, которая охватывала бы весь народъ и вліяла на всю народную жизнь. Очень возможно, поэтому, что Будда встрѣчалъ сопротивленія со стороны нѣкоторыхъ, особо уважаемыхъ въ извѣстной мѣстности браминовъ, но за то цѣлыя сотни другихъ браминовъ дѣлались его учс-

---

[1]) Ibidem; Коерреп, SS. 93—100; Ольденбергъ стр 126

[2]) Ольденбергъ, стр 131; Коерреп, SS. 104—105

никами или просто признавали его ученіе Во всякомъ случаѣ, о какой-либо ожесточенной борьбѣ его съ браминами не можетъ быть и рѣчи, по крайней мѣрѣ, на первыхъ порахъ существованія буддизма, когда этотъ послѣдній не успѣлъ еще проникнуть всѣ сферы индійской жизни и, слѣд., не могъ еще быть опаснымъ для браминства [1]).

Болѣе ожесточенными, болѣе серьезными и опасными противниками новаго ученія были главы другихъ соперничествующихъ монашескихъ общинъ, извѣстные подъ именемъ „лжеучителей или тиртиковъ“. Будда, какъ мы знаемъ, отличался отъ большей части своихъ соперниковъ отрицательнымъ отношеніемъ къ самоистязаніямъ, при посредствѣ которыхъ послѣдніе думали найти искупленіе. Испытавъ на себѣ самомъ безплодность этихъ самоистязаній, Будда какъ самъ впослѣдствіи держался, такъ и своимъ ученикамъ рекомендовалъ держаться „серединнаго пути“, который одинъ только и ведетъ къ искупленію и который столь же далекъ отъ всякихъ самоистязаній, сколько и отъ земныхъ, чувственныхъ наслажденій. Но это уклоненіе Будды и его учениковъ отъ суровыхъ аскетическихъ подвиговъ постоянно давало поводъ противной сторонѣ обвинять ихъ въ извѣстной наклонности къ жизненнымъ удобствамъ и комфорту. Съ теченіемъ же времени, когда новое ученіе стало пріобрѣтать все болѣе и болѣе послѣдователей, эти упреки и недовольство противниковъ превращаются въ непримиримую ненависть и формальную борьбу съ Буддой, хотя борьбу и безплодную, такъ какъ, по легендамъ, Будда всегда посрамлялъ и побѣждалъ своихъ противниковъ, такъ что главнѣйшій и знаменитѣйшій изъ этихъ „тиртиковъ“ послѣ одного неудачнаго состязанія съ Буддой отъ стыда и досады лишилъ себя жизни [2]).

Но помимо враговъ изъ противныхъ лагерей Будда имѣлъ еще враговъ, такъ сказать, и изъ собственнаго лагеря. Изъ этихъ послѣднихъ особенно заслуживаетъ вниманія двоюродный братъ Будды, Девадатта. По легендамъ, этотъ послѣдній еще въ юности питалъ завистливое и недоброжелательное чувство къ Буддѣ, которое постепенно возрастало и увеличивалось и къ тому времени, когда его сверстникъ достигъ

---

[1]) Коеррен, SS 105—106, Ольденбергъ, стр 131—135

[2]) Коеррен, SS 106—108; Ольденбергъ, стр. 135—137; Kern. SS 181—192.

достоинства Будды, превратилось въ жесточайшую, смертельную ненависть. Поэтому хотя Девадатта и вступилъ въ число учениковъ Будды, но не съ тѣмъ, чтобы покорно слѣдовать его ученію, а чтобы противодѣйствовать ему и соперничать съ нимъ, ибо онъ самъ желалъ сдѣлаться Буддой и стать руководителемъ общины вмѣсто начинавшаго старѣть Будды. Но когда Будда не уступилъ ему, то онъ вступилъ въ союзъ съ Аджаташатру, сыномъ царя Бимбисары, стремившимся захватить тронъ своего отца, и пытался убить учителя. Но всѣ его попытки къ этому оказались тщетными: когда подосланные убійцы подошли къ Буддѣ, то на нихъ напалъ ужасъ и трепетъ, Будда кротко поговорилъ съ ними и они обратились къ его ученію; кусокъ скалы, брошенный Девадаттою и долженствовавшій раздавить Будду, только слегка ранилъ ногу Будды; дикій слонъ, пущенный Аджаташатру въ узкой улицѣ противъ Будды, пораженный чарующей силой его „дружелюбнаго мышленія“, преклонился предъ нимъ и затѣмъ покорно возвратился назадъ. Когда эти попытки не удались, Девадатта пытался другимъ путемъ достигнуть высшаго положенія въ общинѣ учениковъ Будды. Онъ старался произвести раздоръ въ общинѣ, съ каковою цѣлью выставилъ пять положеній или правилъ строго-аскетическаго направленія, въ которыхъ требовалъ, чтобы монахи всю свою жизнь жили въ лѣсу, въ уединеніи, а не вблизи деревень, какъ дозволялъ Будда; чтобы они питались только милостынею и не принимали приглашеній мірянъ на обѣды; чтобы одѣвались только въ платье, сшитое изъ собранныхъ лохмотьевъ, чтобы спали при корнѣ деревьевъ, а не подъ кровлею; чтобы ни подъ какимъ видомъ не смѣли ѣсть мяса и рыбы, считая противное сему только уступкой человѣческимъ слабостямъ. Сначала Девадатта имѣлъ нѣкоторый успѣхъ, такъ что успѣлъ привлечь на свою сторону около 500 человѣкъ. Но успѣхъ этотъ былъ непродолжителенъ и Девадатту постигъ самый печальный конецъ: его живаго проглотилъ адскій драконъ [1]).

Таковы выдающіеся друзья и враги Будды, среди которыхъ онъ дѣйствовалъ въ теченіи сорока пяти лѣтъ, не имѣя постояннаго, прочнаго мѣстопребыванія, но блуждая изъ одного мѣста въ другое съ цѣлью распространенія своего ученія.

---

[1]) Ольденбергъ, стр 124—125; Koeppen, SS. 109—111, Kern SS 226–242.

Подъ старость Буддѣ выпалъ печальный жребій видѣть уничтоженіе всего своего рода, опустошеніе и разрушеніе отечественнаго города. Царь Кошалы, Вирудака, сынъ и преемникъ Празенаджита, смертельно оскорбленный Шакіями, отправился противъ Капилавасту, овладѣлъ городомъ и приказалъ умертвить всѣхъ жителей, безъ различія возраста и пола. Будда, напрасно старавшійся укротить разъяреннаго деспота и отклонить его отъ кроваваго предпріятія, бродилъ вблизи несчастнаго города и слышалъ стенанія и вопль умерщвляемыхъ жителей. По уходѣ Вирудаки, въ ближайшую ночь бродилъ по опустѣлымъ улицамъ города и въ саду отца, гдѣ провелъ дни юности; видѣлъ множество труповъ, съ отсѣченными руками и ногами, которые были жертвами безчеловѣчной жестокости [1]).

Послѣ этого Будда,—неизвѣстно точно, съ какою цѣлью, хотя можно думать, что съ цѣлью далѣе уйти отъ вышеописанной печальной и потрясающей картины,—отправился на юго-востокъ отъ своей родины. Посѣтивъ Раджагриху, Будда направилъ свой путь къ сѣверу и перешелъ рѣку Гангъ въ томъ мѣстѣ, гдѣ строилась новая столица Магады-Паталипутта или Паталипутра. Будда предсказалъ будущее величіе этого города и отправился въ богатый и блестящій городъ Вайшали. Близъ Вайшали, въ деревнѣ Белувѣ, онъ отпустилъ своихъ учениковъ, чтобы провести въ уединеніи три мѣсяца дождливаго времени, послѣдняго въ его жизни. Здѣсь онъ смертельно заболѣлъ, но выздоровѣлъ и утѣшалъ опечаленнаго его болѣзнію Ананду слѣдующими словами: „будьте, Ананда, своими собственными свѣточами, своимъ собственнымъ прибѣжищемъ, не ищите другаго прибѣжища. Пусть истина будетъ вашимъ свѣточемъ, не ищите другаго прибѣжища. Кто теперь, Ананда, или послѣ моего ухода отсюда, будетъ своимъ собственнымъ свѣточемъ, своимъ собственнымъ прибѣжищемъ, не будетъ искать другаго прибѣжища, тотъ, для кого истина будетъ свѣточемъ и прибѣжищемъ, тотъ и будетъ, Ананда, моимъ истиннымъ ученикомъ“..

---

[1]) Религіи древняго міра . . стр 355. Коеррен, В I, SS 113—114; Кern, B. I, SS 253—256

Потомъ Будда отправился въ Вайшали для сбора милостыни. Здѣсь Мара напомнилъ ему о томъ, что наступило время войти въ нирвану. Но Будда отогналъ отъ себя злаго духа, сказавъ, что онъ войдетъ въ нирвану не теперь, а черезъ три мѣсяца Это рѣшеніе Будды войти въ нирвану сопровождалось землетрясеніемъ и громомъ. Вечеромъ того же дня онъ созвалъ всѣхъ учениковъ своихъ, жившихъ вблизи Вайшали и увѣщевалъ ихъ изучать пріобрѣтенное имъ познаніе и жить по нему „для блага, благословенія и радости боговъ и людей“. Въ концѣ своей рѣчи сообщилъ имъ о своемъ рѣшеніи войти въ нирвану.

На слѣдующій день онъ, собравъ еще разъ милостыню, бросилъ послѣдній взглядъ на красивый Вайшали и отправился въ страну Малловъ по направленію къ городу Кузинарѣ,—мѣсто. избранное имъ для перехода въ нирвану. Но не доходя еще до этого города, въ Павѣ Будда снова сильно заболѣлъ, поѣвши свинаго мяса, предложеннаго ему „Чундой“, сыномъ Кузнеца изъ Павы. Больной и утомленный Будда хотя медленно, а все таки продолжалъ свой путь. Наконецъ вблизи Кузинары онъ совсѣмъ обезсилилъ и не могъ продолжать своего путешествія, а потому велѣлъ Анандѣ приготовить себѣ ложе между двумя деревьями въ лѣсу, на берегу рѣки Хираніавати и легъ на разостланный Анандою плащъ. Здѣсь онъ принялъ въ общину послѣдняго своего ученика, престарѣлаго „Субадру“ и испустилъ духъ или, какъ говорятъ буддисты, вошелъ въ нирвану со словами: „все скоротечно“. Смерть Будды, какъ само собою понятно, сопровождалась различными знаменіями и чудесами: земля тряслась, солнце и луна померкли, раздавалась небесная траурная музыка и т. д. Жители Кузинары, получивъ печальное извѣстіе о смерти Будды, оплакали его кончину и немедленно отправились съ куреніями, вѣнками и музыкой къ мѣсту, на которомъ покоился прахъ Будды. Тамъ они устроили печально-торжественное празднество въ честь умершаго Будды, которое повторялось въ теченіи шести послѣдующихъ дней. По истеченіи же семи дней, трупъ Будды былъ перенесенъ знатнѣйшими жителями города къ городскимъ воротамъ и,—будто бы по завѣщанію самого Будды,—былъ сожженъ съ почестями, какія оказывались обыкновенно умершимъ великимъ царямъ. Уцѣлѣвшіе

отъ огня остатки костей и пепелъ были раздѣлены между почитателями Будды, которые построили надъ ними „ступы", т. е. надгробные памятники [1].—

Годъ смерти Будды, по словамъ Ольденберга [2], составляетъ одно изъ наиболѣе вѣрно установленныхъ чиселъ индійской исторіи. Однако вѣрность этой хронологической даты невелика и на сколько можно довѣрять ей, увидимъ изъ нижеслѣдующаго.

У буддистовъ не только не сохранилось точныхъ и достовѣрныхъ указаній на годъ смерти Будды, но хотя бы—то даже болѣе или менѣе согласныхъ: каждая нація, исповѣдующая буддизмъ, имѣетъ свое особое времясчисленіе и въ опредѣленіи года рожденія и смерти Будды послѣдователи его расходятся между собою ни болѣе, ни менѣе, какъ на 2000 лѣтъ! При этомъ весьма замѣчательно то обстоятельство, что даже одинъ и тотъ же народъ не придерживается строго одного какого-либо опредѣленнаго года при обозначеніи времени рожденія и смерти Будды, а имѣетъ нѣсколько чиселъ годовъ. Такъ, напр., китайцы имѣютъ шесть чиселъ, Тибетцы—четырнадцать чиселъ, начиная съ 546 до 2422 до Р. Хр., а монголы добавили къ этимъ послѣднимъ еще одно, такъ что на основаніи данныхъ сѣверныхъ буддистовъ нельзя опредѣлить года смерти Будды даже съ приблизительною вѣроятностью, хотя большинство изъ нихъ склоняется къ принятію 950 года до Р. Хр. за годъ смерти Будды. Впрочемъ, и помимо этого хронологія сѣверныхъ буддистовъ не пользуется довѣріемъ въ виду того обстоятельства, что буддизмъ проникъ въ сѣверныя страны довольно уже поздно послѣ своего появленія и слѣдовательно въ значительно искаженномъ уже видѣ, когда личность Будды была окружена ореоломъ святости и божественности, а время жизни его отодвигалось на значительное разстояніе въ глубь старины.

Наиболѣе вѣроятнымъ признается опредѣленіе года смерти Будды южными буддистами, такъ какъ, по мнѣнію ученыхъ, у этихъ послѣднихъ буддизмъ сохранился въ болѣе чистомъ и неизмѣнномъ видѣ, чѣмъ у сѣверныхъ. Почти всѣ южные

---

[1]) Коерреп. В I, SS 114—118; Кern. В I, SS. 271—296; Ольденбергъ, стр. 152—157

[2]) Ibidem

буддисты и при томъ единогласно признаютъ годомъ смерти Будды 543-й до Р. Хр. Достовѣрность этого счисленія подтверждается и самымъ характеромъ ученія и дѣятельности Будды. По этому счисленію Будда дѣйствуетъ, именно, въ такой періодъ времени, когда успѣхъ его ученія болѣе всего вѣроятенъ и возможенъ. Въ своей дѣятельности и въ своемъ ученіи Будда является противникомъ браминства и основаннаго имъ соціальнаго порядка жизни. Невѣроятный успѣхъ его ученія указываетъ на то, что тяжесть браминскаго ига въ это время давала себя уже чувствовать во всей своей ужасающей и подавляющей силѣ. Полное же господство кастоваго устройства относится къ VIII стол. до Р. Хр. Кромѣ того отвлеченный характеръ первоначальнаго ученія Будды заставляетъ предполагать значительное умственное развитіе среды, въ которой онъ дѣйствовалъ т. е. ученіе Будды легко могло быть воспринято тогда, когда философскіе принципы получили право гражданства въ средѣ большей части индійскаго общества, а это, по изслѣдованію ученыхъ, могло случиться не ранѣе VIII и начала VII столѣтія до Р. Хр.

Наконецъ, нельзя не обратить вниманія на слѣдующее обстоятельство. Освободителемъ индійцевъ отъ греческаго владычества является Чандрагупта, находившійся нѣкоторое время въ свитѣ Александра Македонскаго. Онъ вступилъ на престолъ 162 года спустя послѣ смерти Будды и за 315 лѣтъ до Р. Хр., что въ сложности дастъ сумму, очень близко подходящую къ счисленію южныхъ буддистовъ, а именно: 162 + 315 = 477 [1]).

[1]) Koeppen, B I, SS 118—121, Lassen. Indische Alterthumskunde .. B. II, SS 51—64.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ.

Краткій очеркъ историческаго развитія буддизма до проникновенія его въ Тибетъ.

I.

Какъ долгое время не было біографіи Шакья-муни, такъ точно же долгое время не было и письменной записи его ученія: не только никто не записывалъ ученія Будды при его жизни, но и послѣ смерти его оно въ теченіи, по крайней мѣрѣ, пяти вѣковъ сохранялось только посредствомъ устнаго преданія [1]). При такомъ способѣ сохраненія, ученіе Будды, какъ само собою понятно, не могло остаться неизмѣннымъ, такимъ, какимъ оно вышло изъ устъ самого Будды и потому попало въ буддійскія книги уже въ значительно искаженномъ и обезображенномъ видѣ. Въ виду того обстоятельства, что въ настоящее время далеко еще не всѣ и не всецѣло изслѣдованы буддійскія книги, относительно истиннаго, дѣйствительнаго ученія Шакья-муни приходится только гадать; выдѣлить же строго и точно изъ массы буддійскихъ писаній то, что вышло непосредственно изъ устъ самого основателя буддизма отъ того, что составляетъ позднѣйшія напластованія къ его непосредственному ученію—въ настоящее время не представляется рѣ-

---

[1]) Der Buddhismus nach seinen Entstehung, Fortbildung und Verbreitung. Silbernagl München. 1891 г. S 25; Правосл Собесѣдникъ за 1873 г., ч. III, стр. 51; Буддизмъ и христіанство Келлога Переводъ Орнатскаго Кіевъ. 1894 г стр. 35

шительно никакой возможности, да таковая едва-ли когда-либо и представится въ виду того обстоятельства, что „мы не имѣмъ тоговременной исторіи Индіи, изъ которой можно было бы почерпнуть прямыя или косвенныя свѣдѣнія о жизни Будды и о способѣ первоначальнаго распространенія его ученія“ [1]), ибо „все то, что сообщается о томъ періодѣ, въ которой жилъ Будда, есть дѣло лишь личныхъ мнѣній и неосновательныхъ предположеній“ [2]).

Большинство ученыхъ склоняется къ той мысли, что такъ называемыя „четыре возвышенныя истины“ могутъ быть всецѣло приписаны самому Буддѣ Шакья-мупи; такъ, напр, самый знаменитый изъ нихъ Ольденбергъ говоритъ, что „главнымъ благовѣстіемъ Будды“ была проповѣдь о четырехъ истинахъ [3]), и „трудно не предполагать, чтобы эти положенія (заключающіяся въ четырехъ истинахъ) не принадлежали первымъ ученикамъ Будды, а, можетъ быть, и самому Буддѣ [4]). Дѣйствительно, какъ по духу, такъ и по содержанію своему эти четыре возвышенныя истины легко могутъ быть приписаны самому Шакьямуни, который не по рожденію только, но и по духу и характеру былъ истымъ индійцемъ и всецѣлымъ воплощеніемъ характерическихъ особенностей страны [5]). Слѣдовательно, тѣже запросы и сомнѣнія, надъ разрѣшеніемъ которыхъ трудились наиболѣе развитые изъ индійцевъ, безъ сомнѣнія, были запросами и Шакьямуни. А мы видѣли выше [6]), что предъ явленіемъ и во время жизни Шакья-муни во всемъ индійскомъ мірѣ твердо укоренилось убѣжденіе, что настоящій міръ находится въ ненормальномъ состояніи и носитъ въ своихъ явленіяхъ характеръ страданій, что міръ, равно какъ и жизнь въ немъ есть ничтожество, зло, мученіе. Поэтому единственнымъ жизненнымъ вопросомъ, поглотившимъ всѣ умственныя и духовныя силы индійца сдѣлался вопросъ о томъ, какъ возможно освободиться отъ этого зла? какъ освободиться отъ мучительнаго существо-

---

[1]) Ibid, стр 20.

[2]) Ibid, стр 19.

[3]) Ольденбергъ, Будда, его жизнь . изд. 1884 г, стр. 176

[4]) Ольденбергъ. Будда . изд. 1891 г., стр. 163,

[5]) Essays von M Muller. B 1, S. 264.

[6]) См стр 15—37.

ванія въ мірѣ? Этотъ же вопросъ, какъ дамокловъ мечъ, висѣлъ и надъ всѣми помыслами Шакья-муни до того момента, когда онъ, по легендамъ, достигъ озаренія, просвѣтлѣнія, пока не предстали предъ нимъ тѣ четыре возвышенныя истины, кои составили предметъ его первой проповѣди въ Бенаресѣ и въ которыхъ заключается довольно своеобразный отвѣтъ на вышеуказанный вопросъ.

Эти „четыре возвышенныя или святыя истины“,—въ которыхъ, по Ольденбергу [1]), мы можемъ признать самое древнее и подлинное выраженіе буддійскаго мышленія, основной тонъ котораго составляетъ слово „страданіе„, которыя составляютъ отличительный признакъ буддистовъ отъ не-буддистовъ и служатъ зерномъ и основою „дармы (ученія)“, сокрытыми въ многочисленныхъ писаніяхъ буддистовъ, какъ „золото въ пескѣ“ [2]),—составляютъ пресловутый „буддійскій символъ вѣры [3]). Первыя двѣ истины его служатъ основою теоретическаго ученія Будды, а послѣднія двѣ—основою нравственнаго ученія.

Въ браминствѣ, какъ мы видѣли, во имя ничтожества міра и жизни, все сводилось къ единой, всеобъемлющей сущности—міровой душѣ или Браму. Оставался такимъ образомъ центръ бытія, который считался неизмѣннымъ и неподвижнымъ, вѣчно тожественнымъ, нераздѣлимымъ, безконечнымъ и безусловнымъ. Все же, что внѣ этой сущности, внѣ этого центра, считалось неистиннымъ, обманчивымъ и призрачнымъ. Будда Шакья-муни пошелъ еще далѣе въ этомъ отрицательномъ направленіи и,—какъ ясно видно изъ вышеприведенныхъ четырехъ возвышенныхъ истинъ,—рѣшительно не знаетъ или не хочетъ ничего знать о томъ центрѣ призрачнаго бытія, къ которому тяготѣло браминство: онъ всецѣло и исключительно остановился только на мысли о ничтожествѣ и тлѣнности міра и жизни и на проистекающей отсюда мучительности бытія; онъ весь объятъ только чувствомъ скорби и весь сосредоточенъ на этомъ чувствѣ. Подобнымъ пессимистическимъ взглядомъ на жизнь и при томъ въ той степени, какъ

---

[1]) Ольденбергъ, Будда . изд. 1891 г. стр 162

[2]) Васильевъ, стр. 224.

[3]) Ольденбергъ, Будда .. изд. 1891 г., стр. 162.

основатель буддизма, никто и никогда не былъ проникнутъ: съ словомъ о тлѣнности и бренности всего существующаго, мучительности бытія онъ выступилъ на проповѣдь, съ этимъ же словомъ онъ и умеръ. Это—альфа и омега всего ученія Будды. О мірѣ, о жизни Будда, повидимому, ничего не знаетъ, кромѣ того, что первый — ничтожество, а вторая — мученіе, страданіе: ничтожество и скоротечность явленій жизни, горе, страданіе, смерть,—вотъ все, о чемъ онъ говоритъ. „Всякое бытіе въ сущности есть ничтожество, всякое существованіе имѣетъ конецъ, все сложное должно разложиться на части, все рожденное должно умереть, все возникшее скоротечно, всякое рожденіе соединено съ страданіями, всѣ существа, всѣ предметы міра ничточны“,—вотъ главная тема Шакья-муни. „На что ни взглянемъ,—на небо-ли, или на землю, на горы, или долины,—все одинаково напоминаетъ намъ о своей временности и о своемъ ничтожествѣ Жизнь необходимо и неизмѣнно связана съ смертью, рожденное необходимо должно умереть и ни море, ни горы, ни пещеры не скроютъ насъ отъ смерти. Безъ слѣда исчезаютъ наши дни и годы, какъ радуга или молнія въ воздушныхъ высотахъ, какъ звукъ грома въ пространствѣ. Всюду царитъ этотъ законъ разрушенія. Утромъ мы видѣли цвѣтокъ, къ вечеру онъ уже исчезъ. Тѣло наше—скудельный сосудъ, распадающійся на части. Жизнь тоже, что созрѣвшій плодъ, готовый упасть при первомъ порывѣ вѣтра; при первомк роковомъ случаѣ теченіе ея прекращается. Такъ исчезаютъ звуки арфы, когда лопаются струны [1]). Это могущество тлѣнія дѣйствуетъ съ неотразимой силой естественной необходимости не только въ мірѣ людей, но и владычествуетъ и надъ адомъ, и надъ небомъ. „Существуетъ пять вещей, которыхъ не можетъ достигнуть ни одинъ аскетъ, ни одинъ браминъ, ни богъ, ни Мара, ни Брама и ни одно существо на свѣтѣ. Какія же это пять вещей? Чтобы не старилось то, что подлежитъ старости, чтобы не болѣло то, что подлежитъ болѣзни, чтобы не умирало то, что подвержено смерти, чтобы не разрушалось то, что подвержено разрушенію, чтобы не тлѣло то, что подвержено тлѣнію,—вотъ

---

[1]) Коерреп. B. I. SS. 217 и слѣд.; Религіи древняго міра... стр. 394—396

чего не можетъ достигнуть ни одинъ аскетъ, ни одинъ браминъ, ни одно существо на свѣтѣ“ [1]).

Такимъ образомъ, бытіе въ самомъ корнѣ, въ самой основѣ своей есть зло, мученіе; страданія и скорби—неизбѣжный результатъ самаго существованія: „скорби нераздѣльны со всякимъ бытіемъ, присущи ему“ [2]).

Но какъ бы ни ничтоженъ былъ этотъ міръ, какъ бы ни жалка и мучительна была жизнь, всетаки они должны имѣть свое начало и свой конецъ. Какъ бы въ отвѣтъ на первый вопросъ, Будда Шакья-муни, безъ всякихъ разсужденій, принялъ, какъ аксіому, браминскій догматъ о душепереселеніи и перерожденіи живыхъ существъ. Этотъ законъ перерожденія и есть, по Буддѣ, причина нашего начальнаго существованія; сцѣпленіе нашего настоящаго бытія съ предшествовавшимъ,—вотъ гдѣ источникъ и начало нашего жалкаго существованія! Однако, о первопричинѣ всѣхъ этихъ жалкихъ существованій Будда ничего не знаетъ. „Скитаніе существъ, монахи, говоритъ онъ, идетъ отъ вѣчности. Нельзя усмотрѣть начала, съ котораго существа скитаются и странствуютъ Какъ полагаете, монахи, что пространнѣе: та вода, которая находится въ четырехъ великихъ моряхъ или тѣ слезы, которыя лились и пролиты вами, пока вы скитались по этому дальнему пути, сокрушаясь и плача, что на вашу долю выпадало то, что вы ненавидѣли, а не выпадало то, что вы любили? — Смерть матери, смерть отца, смерть брата, сестры, сына, дочери, утрата родныхъ, утрата благъ земныхъ, — все это вы испытывали долго, долго... И долго испытывая это, пока скитались и странствовали по этому дальнему пути, сокрушаясь и плача,... вы лили и пролили слезъ болѣе, чѣмъ вся вода, находящаяся въ четырехъ великихъ моряхъ“ [3]).

Итакъ, жизнь есть ничтожество, потому что она есть безпрестанное странствованіе, потому что въ основѣ ея лежитъ законъ перерожденія. Бытіе несамостоятельно, ибо зависитъ отъ причины, и при томъ роковой, которая заключена въ бытіи предшествовавшемъ, жизнь неустойчива, потому что стоитъ въ необходимой связи съ этимъ предшествующимъ

---

[1]) Ольденбергъ, Будда.. 1891 г, стр. 168.
[2]) Ibid., стр. 169.
[3]) Ibid., изд. 1884 г., стр. 181.

существованіемъ, а связующимъ звеномъ здѣсь служатъ дѣла. Мы рождаемся, живемъ, умираемъ, страдаемъ и блаженствуемъ вслѣдствіе дѣлъ, совершенныхъ нами въ предшествовавшихъ перерожденіяхъ. Сумма дѣлъ, совершаемыхъ существами, поддерживаетъ существованіе вселенной со всѣми ея степенями и разрядами тварей; качество и важность дѣлъ опредѣляютъ для нея будущую форму перерожденія. Таковъ законъ жизни или „законъ воздаяній“, какъ называлъ его Будда.

Такимъ образомъ, жизнь во вселенной есть постоянная мѣна формъ, постоянное скитальчество живыхъ существъ, надъ которыми царитъ законъ перерожденій. Нѣтъ и не можетъ быть успокоенія и блаженства въ перерожденіяхъ: „длинна ночь для того, кто не спитъ; длиненъ путь для утомленнаго странника; длиненъ рядъ перерожденій, ожидающихъ неразумнаго. Что за радость постоянно влачиться по перерожденіямъ, снова повторять печальное существованіе въ такой же неустойчивой формѣ бытія“ [1]). Вотъ зло, отъ котораго Шакья-муни, по словамъ буддистовъ, хотѣлъ освободить всѣ „дышащія существа“.

Въ чемъ же и гдѣ это спасеніе, средство или путь къ которому имъ открытъ и всѣмъ указанъ? Гдѣ кончается эта жалкая и ничтожная жизнь? Конецъ этой жизни наступаетъ въ „нирванѣ“, съ достиженіемъ которой достигается и послѣдняя цѣль жизни, т. е. освобожденіе отъ утомительнаго и мучительнаго странствованія по перерожденіямъ. Нирвана это „summum bonum“ буддизма и, какъ такая, совершенно противоположна нашему міру скорбей и печали съ его преходящими, призрачными явленіями. Достигнувъ нирваны, человѣкъ переходитъ на другой берегъ бытія, гдѣ находитъ, наконецъ, покой и блаженство. Въ этомъ мірѣ пожеланій и призрачныхъ явленій—возрастаніе и умаленіе, движеніе и странствованіе, разнообразіе и дробность; въ нирванѣ—тишина и покой, разрѣшеніе отъ всѣхъ золъ земли, отъ всѣхъ горестей жизни, тихое пристанище для тѣхъ, кто переплылъ бурное житейское море (сансары). Здѣсь—„вода жизни, утоляющая жажду пожеланій, здѣсь лѣчебница, врачующая отъ всякаго рода стра-

[1]) Труды членовъ Пекинской дух. миссіи, т. I стр. 455.

даній". Говоря проще, подъ нирваною Шакья-муни разумѣлъ просто прекращеніе всякаго бытія. Въ нирванѣ, какъ говорятъ послѣдователи Будды, „не остается никакого сцѣпленія, никакой сложности бытія, никакихъ признаковъ существованія. Блаженство въ нирванѣ есть блаженство небытія, въ противоположность бытію съ его неизбѣжными скорбями. Тамъ нѣтъ ни пространства, ни времени, ни настоящаго, ни прошедшаго, ни будущаго,—тамъ нѣтъ вмѣстѣ съ тѣмъ „ни желаній, ни дѣятельности, ни старости, ни процвѣтанія", словомъ, нѣтъ настоящаго бытія, за то нѣтъ никакого и другаго бытія. Иначе: нирвана это—совершеннѣйшая пустота.

Итакъ, въ основѣ жизни — одно ничтожество, одна роковая преемственность мимолетныхъ явленій, а въ концѣ ея и цѣли—уничтоженіе этого ничтожества, полное отрицаніе всякаго бытія. Вотъ, повидимому, все, что сказалъ Шакья-муни о началѣ и цѣли жизни, и что завѣщалъ своимъ послѣдователямъ. Въ этомъ немногомъ и заключается вся теоретическая или догматическая сторона первоначальнаго буддизма. Существа міра странствуютъ, перерождаются, мѣняютъ форму,—страдаютъ вслѣдствіе этого скитальчества въ мірѣ, а освобожденіе отъ страданій въ смерти, въ совершенномъ уничтоженіи всякаго бытія.

Гдѣ же первая причина всего этого,—есть-ли сила, которая установила этотъ роковой круговоротъ жизни? кто правитъ этимъ теченіемъ жизни? На это нѣтъ отвѣта. Шакья-муни не только ничего не говорилъ ни о творцѣ, ни о правителѣ этого жалкаго, ничтожнаго міра, но даже считалъ безплодными и неумѣстными самые вопросы о премірныхъ предметахъ. „Пока вы,—отвѣчалъ Будда на подобные вопросы своихъ учениковъ,—разсуждаете объ этихъ предметахъ, драгоцѣнное время пройдетъ и наступитъ смерть, которая застанетъ васъ неприготовленными. Представьте человѣка, раненаго въ грудь стрѣлою ... Неужели онъ станетъ напередъ распрашивать лекаря, который спѣшитъ вынуть изъ его груди стрѣлу, о томъ, изъ какого дерева выточена стрѣла, какого она цвѣта, изъ какого металла ея остріе? Неужели онъ станетъ заниматься такими вопросами, зная, что время уходитъ и смерть грозитъ ему" [1])? Въ другой разъ, въ виду жаркихъ споровъ о мета-

[1]) Ibid стр. 451—452.

физическихъ предметахъ, занимавшихъ современныхъ ему философовъ, Будда на подобный же вопросъ отвѣчалъ своимъ ученикамъ сравненіемъ, мысль котораго таже, что и предъидущаго отвѣта, т. е. что все это—вопросы безплодные, потому что они неразрѣшимы. „Это напоминаетъ мнѣ, сказалъ Будда, одну древнюю исторію о слѣпцахъ. Одинъ раджа приказалъ собрать слѣпыхъ отъ рожденія, сколько ихъ найдется и привести къ нему во дворецъ. Когда они явились, раджа спросилъ ихъ, какого вида слонъ?—Мы слѣпы отъ рожденія, отвѣчали слѣпцы, откуда же намъ знать видъ слона?—Хотите-ли узнать, продолжалъ раджа и приказалъ вывести на дворъ слона и подвести къ нему слѣпцовъ. Когда кончилось ощупываніе слона, раджа снова призвалъ слѣпцовъ и спросилъ: узнали-ли они видъ слона?—Узнали, отвѣчалъ одинъ изъ нихъ,—слонъ походитъ на ведро; нѣтъ, замѣтилъ другой, ощупывавшій ноги, онъ походитъ на бревно;—неправда, вскричалъ третій, ощупывавшій хоботъ, онъ похожъ на канатъ. Спорамъ между слѣпыми не было конца. Раджа, въ заключеніе, произнесъ имъ слѣдующій стихъ: „Толпа людей, лишенныхъ зрѣнія! къ чему безумно спорить о формѣ слона, когда вы не знаете даже, кого осязали“ [1]).

Итакъ, Шакья-муни ничего не знаетъ или не хочетъ знать ничего о высшихъ проблемахъ человѣческаго знанія. Онъ зналъ и проповѣдывалъ только ничтожество міра, причиной существованія котораго онъ считалъ какой-то роковой законъ воздаяній, законъ дѣлъ, совершенныхъ существами въ ихъ прежнихъ существованіяхъ. Къ этому закону воздаяній все и сводится въ его ученіи. Жизнь есть мученіе, потому что она состоитъ изъ постоянной смѣны формъ бытія. Эти печальныя формы бытія — результатъ дѣлъ, совершенныхъ прежде. Гдѣ причина этой причины, этихъ прежде совершенныхъ дѣлъ? Въ такихъ же дѣлахъ еще прежде совершенныхъ и т. д.... безъ конца. Но откуда явилось первое стремленіе къ бытію, жажда существованія у человѣка?—Объ этомъ нельзя спрашивать, ибо это вопросъ неразрѣшимый. Такимъ образомъ, Шакья-муни, въ противоположность браминству, блуждаетъ только по периферіи бытія, не заглядывая во внутрь, въ центръ этой периферіи. Да и заглядывать-то туда, собственно говоря,

[1]) Ibid стр. 452—454.

нечего: тамъ, съ точки зрѣнія Будды, нѣтъ, да и не можетъ быть ни общаго, ни частнаго неизмѣннаго центра, нѣтъ никакого ни общаго, ни частнаго неизмѣннаго „я“, а одна только пустота,—вотъ прямой и единственно возможный выводъ изъ всего ученія Шакья-муни [1]).

II.

Это нигилистическое ученіе Будды не погибло, общество его учениковъ не разсѣялось, а разрослось подобно обширному дереву, вѣтви котораго стелятся нынѣ отъ подножія Кавказа до Японіи, переглядываются съ береговъ Байкала съ пагодами на островѣ Цейлонѣ [2]). Исторія этого распространенія буддизма по смерти его основателя, а вмѣстѣ съ тѣмъ и внутренняго развитія идей весьма темна и запутанна и наполнена у самихъ буддистовъ разнорѣчивыми извѣстіями и преданіями, ибо буддисты съ ихъ презрительнымъ отношеніемъ къ міру не были склонны къ тому, чтобы передавать вѣрно событія этой кратковременной жизни. Такимъ образомъ и здѣсь, какъ и вообще въ исторіи Индіи, дѣло приходится имѣть по большей части съ баснями и сказками, а не съ дѣйствительно историческими фактами.

Исторія буддизма по смерти Будды Шакьямуни распадается на нѣсколько эпохъ или періодовъ. Первый изъ нихъ простирается отъ смерти Будды до того времени, когда ученіе его было признано господствующимъ въ Индіи, вслѣдствіе чего оно быстро стало распространяться изъ своей первоначальной родины и далеко перешло за границы Индостана, чѣмъ и было положено начало раздѣленію буддизма на южный и сѣверный, называемый иначе ламаизмомъ [3]). Этотъ первый періодъ исторіи буддизма есть періодъ догматическихъ споровъ, раздѣленія на школы и секты, редакціи и опредѣленія значенія св. книгъ и общихъ собраній буддійскихъ монаховъ, съ цѣлью рѣшенія этихъ споровъ и недоумѣній, и

---

[1]) Религіи древняго міра.... т. I, стр. 393—408.

[2]) Васильевъ, стр. 25.

[3]) Koeppen, B. I, S. 137.

вообще—утвержденія и раскрытія буддійскаго ученія. Но обо всемъ этомъ буддійскія сказанія говорятъ крайне сбивчиво и разнорѣчиво [1]).

Такъ, прежде всего, буддисты несогласны между собою относительно числа и времени самыхъ собраній буддійскихъ монаховъ и между данными южныхъ и сѣверныхъ буддистовъ по этому пункту господствуетъ доселѣ непримиримое противорѣчіе. Первые признаютъ три общихъ собранія: первое въ годъ смерти Шакьямуни, второе въ Вайшали сто лѣтъ спустя послѣ перваго, во времена царя Калашоки, третье—въ Паталипутрѣ, спустя 218,—или по другому извѣстію 235 лѣтъ,—послѣ перваго, въ царствованіе Дармашоки Сѣверные же буддисты за указанный періодъ признаютъ только два собранія, изъ которыхъ первое было собрано тотчасъ послѣ смерти Будды, а второе—столѣтіе спустя.

Относительно времени и мѣста перваго собранія буддійскихъ монаховъ нѣтъ разногласія въ показаніяхъ буддистовъ. Что же касается втораго и третьяго собраній, то всѣ извѣстія буддистовъ согласны только въ томъ, что они происходили при царѣ Ашокѣ, при чемъ южные буддисты различаютъ двухъ царей этого имени: Калашоку (чернаго Ашоку) и Дармашоку (Ашоку закона). Первый царствовалъ 100 лѣтъ спустя послѣ смерти Будды, а второй—218 лѣтъ. Сѣверные же буддисты, наоборотъ, знаютъ одного только Ашоку, царствованіе котораго большинствомъ сѣверныхъ источниковъ относится къ 100 году по смерти Будды, а нѣкоторыми изъ нихъ—къ 200 году. Чтобы примирить это противорѣчіе своихъ источниковъ, сѣверные буддисты полагаютъ, что царь Ашока послѣ своего перехода въ буддизмъ жилъ 117 лѣтъ, а всего отъ роду имѣлъ 150 лѣтъ. Это обстоятельство даетъ основаніе предполагать, что первоначально сѣверные буддисты, какъ и южные, признавали двухъ Ашокъ, вѣкъ которыхъ отдѣлялся столѣтіемъ, но съ теченіемъ времени они перепутали этихъ царей и чтобы избѣжать происшедшихъ изъ этого смѣшенія царей противорѣчій удлиняютъ жизнь Ашоки до невѣроятнаго.

---

[1]) Религіи древняго міра.... т. I, стр. 387.

На эту путаницу въ извѣстіяхъ сѣверныхъ буддистовъ относительно времени и царей, при которыхъ происходили собранія буддистовъ, указываютъ также разногласія сѣверныхъ источниковъ и относительно мѣста собраній. Южные буддисты согласно признаютъ, что первое собраніе происходило въ Раджагрихѣ, второе—въ Вайшали, а третье—въ Паталипутрѣ. Сѣверные первое собраніе полагаютъ также въ Раджагрихѣ, а второе—то въ Вайшали, то въ Паталипутрѣ. Это противорѣчіе относительно мѣста втораго собранія въ показаніяхъ сѣверныхъ буддистовъ снова ведетъ къ тому предположенію, что у нихъ сохранились преданія о двухъ собраніяхъ, изъ коихъ одно было въ Вайшали, а другое—въ Паталипутрѣ. Но въ позднѣйшихъ источникахъ одновременно съ смѣшеніемъ двухъ Ашокъ произошло смѣшеніе и бывшихъ при нихъ собраній.

Такимъ образомъ на основаніи вышеизложеннаго можно допустить, что за первый періодъ исторіи буддизма было три общихъ собранія буддійскихъ монаховъ, а не два, какъ утверждаютъ сѣверные буддисты, источники которыхъ пользуются меньшимъ довѣріемъ сравнительно съ источниками южныхъ буддистовъ [1]).

Первое общее собраніе буддійскихъ монаховъ, какъ уже упомянуто, происходило въ Раджагрихѣ, подъ предсѣдательствомъ „Кашьяпы“ или „Махакашьяпы“, перваго и старѣйшаго изъ учениковъ Будды, ибо, по одному преданію, однажды Будда уступилъ ему половину своего сидѣнія и одѣлъ его своимъ плащемъ, а по другому—прямо назначилъ его своимъ преемникомъ. Поводомъ къ этому собранію послужило, по однимъ, завѣщаніе самого Будды, а по другимъ—опасное направленіе образа мыслей, грозившее ниспроверженіемъ установленныхъ Буддою порядковъ въ его общинѣ и открыто высказанное тотчасъ же послѣ смерти Будды престарѣлымъ монахомъ Субадрою, которое наполнило Кашьяпу опасеніемъ, что законъ и завѣты Будды будутъ попраны, а несправедливость и произволъ будутъ торжествовать. Вслѣдствіе этого онъ рѣшилъ сдѣлать большое собраніе изъ оставшихся учениковъ Будды, съ цѣлью утвердить на немъ взаимное согла-

---

[1]) Коеррен, B. I, SS. 138—139

сіе закона и предписаній дисциплины. Изъ числа собравшихся Кашьяпа выбралъ 500 самыхъ старѣйшихъ, отличавшихся познаніями и добродѣтелями и имѣвшихъ достоинство „архата“, за исключеніемъ Ананды, который хотя и не достигъ еще степени архата, но въ настоящемъ случаѣ не могъ быть удаленъ въ виду того важнаго обстоятельства, что онъ въ теченіи послѣднихъ 25 лѣтъ жизни Будды былъ неизмѣннымъ его спутникомъ и потому весьма хорошо зналъ всѣ изреченія и повелѣнія Будды. Царь Аджаташатру принялъ на себя заботы о всемъ необходимомъ для собранія и выстроилъ для его засѣданій особую галлерею на горѣ „Вайбхара“. Когда наступило время засѣданій этого собранія, то Ананда, который, какъ сказано, не достигъ еще степени архāта и присутствіе котораго въ кругу архатовъ распространяло вонь, былъ признанъ недостойнымъ принять участіе въ этихъ засѣданіяхъ до тѣхъ поръ, пока онъ всецѣло не освободится отъ своихъ грѣховъ и не достигнетъ степени архата, для чего ему былъ данъ срокъ до слѣдующаго дня. Цѣлую ночь Ананда бодрствовалъ, напрягая всю свою энергію и силы къ тому, чтобы достигнуть степени архата и только подъ самое утро ему удалось, наконецъ, разорвать оковы, привязывавшія его къ міру: онъ освободился совершенно отъ грѣховной нечистоты, сдѣлался архатомъ и сверхъ того пріобрѣлъ даже чудодѣйственную силу. На утро, когда всѣ засѣдающіе въ собраніи собрались и заняли свои мѣста, а двери комнаты засѣданій были заперты, Ананда, по однимъ, вошелъ въ зало засѣданій чрезъ замочную скважину, а по другимъ, появился прямо изъ подъ земли и занялъ остававшееся до того пустымъ свое мѣсто [1]).

Въ началѣ засѣданія предсѣдательствующій обратился къ присутствовавшимъ съ вопросомъ: „какую часть ученія они желаютъ изложить прежде всего: законъ или дисциплину?“ — „Дисциплину“, отвѣчали ему, ибо „дисциплина есть душа закона“.— „А кто болѣе всего способенъ изложить ее?“ —„Достопочтенный Упали, ибо самъ Будда признавалъ его совершеннымъ знатокомъ ея“.—Тогда предсѣдатель Кашьяпа

[1]) Koeppen, B. I, SS. 139—140; Kern, B. II, SS. 288—290; Lassen, B. II, SS. 78—79.

обратился къ Упали съ слѣдующимъ вопросомъ: „достопочтенный братъ Упали, гдѣ былъ возвѣщенъ первый членъ о смертныхъ грѣхахъ?“ — „Въ Вайшали“, отвѣчалъ Упали.—„Для кого?“ — „Для Суддаты, сына Каланда“. — „По какому поводу?“—„По поводу соитія“ и т. д. Подобнымъ образомъ—дѣло велось до тѣхъ поръ, пока Упали не изложилъ всѣхъ дисциплинарныхъ и моральныхъ предписаній Будды.

Послѣ того какъ была изложена Упали „винайя (дисциплина)“, перешли къ „дармѣ (закону, ученію)“, которая была изложена Анандою, при чемъ дѣло велось въ той же вопросно-отвѣтной формѣ. Ананда не только безъ затрудненія и безъ малѣйшихъ опущеній передалъ всѣ „сутры (изреченія)“ Будды, но и сдѣлалъ къ нимъ добавленія относительно мѣста, времени и обстоятельствъ, при которыхъ онѣ были произнесены.

Въ заключеніе ораторское мѣсто занялъ самъ Кашьяпа и изложилъ „абидарму (метафизическое ученіе Будды)“.

Всѣ присутствовавшіе на этомъ собраніи громкимъ голосомъ повторяли произносившіяся каждымъ ораторомъ отдѣльныя положенія. Собраніе это продолжалось семь мѣсяцевъ. По числу присутствовавшихъ на немъ и принимавшихъ участіе въ собираніи ученія Будды архатовъ, оно носитъ названіе „собранія пятисотъ“, а такъ какъ на немъ присутствовали старѣйшіе изъ оставшихся учениковъ Будды, то оно называется также „собраніемъ ставиръ“. Когда окончились засѣданія этого собранія, земля семь разъ содрогнулась до нижняго ада, а также совершилось нѣсколько чудесъ. По Гинуен-Тзанг'у, собраніе продолжалось три мѣсяца, при чемъ сутры, винайя и абидарма были написаны на пальмовыхъ вѣтвяхъ и разосланы по всей Индіи [1]).

Нѣтъ надобности много распространяться о томъ, что вышеприведенное краткое описаніе перваго совѣщательнаго собранія буддистовъ отнюдь не можетъ претендовать на историческую достовѣрность. Уже одна трехчастная классификація буддійскихъ книгъ рѣшительно указываетъ на позднѣйшее происхожденіе ихъ, такъ какъ сами буддисты сознаются, что по-

[1]) Koeppen, B. I, SS. 141—142; Kern, B. II, SS. 290—302; Silbernagl S 43.

слѣдняя часть ихъ свящ. книгъ—„абидарма“ произошла не непосредственно отъ самого Будды, а потому можетъ быть считаема только посредственнымъ словомъ его, по скольку содержаніе ея заимствовано изъ „сутръ“. Затѣмъ вполнѣ невѣроятно то, чтобы на этомъ первомъ собраніи буддистовъ могъ быть собранъ кодексъ свящ. буддійскихъ писаній въ томъ объемѣ, въ какомъ его имѣютъ южные буддисты, не говоря уже о той чудовищной громадѣ, до какой возросъ этотъ кодексъ у сѣверныхъ буддистовъ—Китайцевъ и Тибетцевъ. На этомъ первомъ собраніи дѣло, очевидно, могло идти только о собраніи краткихъ устныхъ наставленій и предписаній умершаго Будды и объ установленіи ихъ истинности. Естественно при этомъ принимались во вниманіе, прежде всего, часто повторявшіяся и часто слышанныя сентенціи общаго содержанія, сжатыя мудрыя изреченія и т. п, съ одной стороны, потому что онѣ вспоминались легко и буквально, а съ другой,—потому что въ нихъ кратко и сжато была выражена вся сумма „добраго закона“. На такой ходъ дѣла указываетъ и самое имя, какое и донынѣ носитъ первое отдѣленіе свящ. буддійскихъ книгъ,—оно называется „сутрами“. Сутрами же въ тѣснѣйшемъ смыслѣ назывались краткія, легко запоминавшіяся изреченія. Вотъ эти-то изреченія и могли быть собраны на первомъ совѣщательномъ собраніи буддистовъ, образовавъ собою зерно, изъ котораго впослѣдствіи уже съ чисто индійскою роскошью выросло трехчастное дерево священныхъ буддійскихъ писаній. Именно: къ этимъ краткимъ изреченіямъ съ теченіемъ времени были присоединены различныя поясненія, указанія и разсказы о томъ, гдѣ, когда, по какому поводу и для какихъ лицъ было произнесено каждое изъ этихъ изреченій? Это добавленіе было сдѣлано, какъ увѣряютъ насъ буддисты, на первомъ ихъ собраніи. Но если даже согласиться съ этимъ невѣроятнымъ предположеніемъ, то, во всякомъ случаѣ, указанныя добавленія къ изреченіямъ на первыхъ порахъ составляли только комментарій и ясно отдѣлялись отъ этихъ послѣднихъ, тогда какъ съ теченіемъ времени они слились съ самыми изреченіями въ одно цѣлое и такимъ образомъ получились тѣ часто очень обширные по объему трактаты, которые и доселѣ носятъ названіе „сутръ“.

Съ другой стороны, въ самомъ устройствѣ общины послѣдователей Будды и въ моральной тенденціи буддизма за-

ключалось то, что изъ всѣхъ изреченій основателя его въ скорости были выдѣлены тѣ, которыя содержали положительныя предписанія, заповѣди и запрещенія и соединены въ особый дисциплинарный законъ, безъ котораго не можетъ существовать ни одна монашеская община.

Такимъ образомъ на первомъ собраніи буддистовъ могли быть собраны и санкціонированы только „сутры“, содержавшія основныя положенія ученія Будды и „винайя“, т. е. предписанія или правила, какъ подобаетъ жить. О письменной записи „сутръ“ и „винайи“ на этомъ собраніи естественно не можетъ быть и рѣчи, такъ какъ достовѣрно извѣстно, что цѣлыхъ четыре столѣтія по смерти Будды послѣдователи его ученія пользовались однимъ только устнымъ преданіемъ [1]).

По окончаніи собранія послѣдователи Будды разсѣялись по различнымъ областямъ Индіи и жили вблизи городовъ и деревень малыми общинами, которыя были руководимы старѣйшими и выдающимися учениками Будды, которые пользовались въ братствѣ уваженіемъ за свой возрастъ, выдающіяся познанія и, главнымъ образомъ, за свой строго-нравственный образъ жизни. Однако вскорѣ послѣ смерти Будды, — очень возможно даже, что въ первое столѣтіе, — когда отдѣльныя общины стали плотнѣе соединяться между собою и образовывать монастыри, первоначальное руководствованіе старѣйшихъ въ общинѣ перешло уже въ формальное начальствованіе надъ общиною или братствомъ. Эти начальники или предстоятели братствъ были избираемы общей подачей голосовъ и повиновеніе имъ для членовъ братства было безусловно обязательнымъ. Между этими разбросанными братствами была живая, тѣсная связь, такъ что когда какой-либо „бикшу (монахъ)“ извѣстнаго братства выдавался особымъ аскетизмомъ и созерцательнымъ образомъ жизни, то молва о немъ быстро распространялась по всѣмъ буддійскимъ братствамъ и привлекала къ нему толпы благочестивыхъ пилигримовъ. — Вотъ все, что съ большею или меньшею достовѣрностью можно говорить о первомъ вѣкѣ буддійской эры, въ теченіе котораго буддисты жили въ патріархальной простотѣ и наслаждались полнымъ спокойствіемъ и миромъ [2]).

---

[1]) Коерреп, В I, SS. 142—144; Silbernagl, S 43.

[2]) Коерреп, B. I, SS. 144—146; Silbernagl, SS. 43—44.

Не долго, однако, продолжалось это мирное существованіе буддійской общины и къ концу уже перваго вѣка буддійской эры между братствами всплыли несогласія, которыя, благодаря вышеуказанной тѣсной связи между братствами, вскорѣ охватили весь тогдашній буддійскій міръ и послужили поводомъ къ созванію втораго совѣщательнаго собранія буддистовъ. Монахи монастыря „Махаваны“ въ Вайшали—числомъ около 10,000 — провинились въ грубыхъ нарушеніяхъ противъ дисциплины и объявили дозволенными десять запрещенныхъ дѣйствій, изъ которыхъ нѣкоторыя находились въ очевиднѣйшемъ противорѣчіи съ духомъ основанной Буддою общины, какъ, напр., употребленіе хмѣльныхъ напитковъ и принятіе отъ мірянъ золота и серебра. Такъ въ дни публичнаго покаянія вайшалійскіе монахи выставляли на перекресткахъ нищенскіе круглые сосуды и увѣщевали мірянъ бросать туда деньги. Даже самъ предстоятель братства,—Башапутра,—получилъ въ даръ изъ Косалы нищенскую чашку изъ чистаго золота и во время полнолунія посылалъ съ нею одного изъ монаховъ въ городъ для сбора денегъ и драгоцѣнныхъ камней. Ставира „Яшасъ“, прибывшій въ Вайшали и замѣтившій эти злоупотребленія вайшалійскихъ монаховъ, сначала пытался подѣйствовать на нихъ увѣщаніями, а затѣмъ сталъ открыто обличать ихъ противозаконныя дѣйствія, чѣмъ возбудилъ противъ себя ненависть и преслѣдованіе со стороны обличаемыхъ, отъ котораго онъ спасся только бѣгствомъ въ Каушамби. Здѣсь вокругъ него скоро собралось большое число монаховъ, среди которыхъ находился также „Ревата“, архатъ и ставира, пользовавшійся глубокимъ почетомъ и уваженіемъ со стороны буддистовъ всѣхъ братствъ за свою чрезвычайную ученость и высоконравственный образъ жизни. Какъ Ревата, такъ и всѣ прочіе монахи были согласны въ томъ, что дѣйствія вайшалійскихъ монаховъ незаконны и не могутъ быть терпимы. Узнавъ про это и опасаясь вліянія всѣми уважаемаго Реваты, Вайшалійцы сдѣлали попытку привлечь послѣдняго на свою сторону посредствомъ подкупа его самого и его учениковъ. Когда же это имъ не удалось, то они обратились съ жалобою на притѣсненія отъ монаховъ прочихъ братствъ къ царю Калашокѣ, который сначала принялъ ихъ сторону и готовъ былъ уже оказать имъ помощь противъ ихъ притѣснителей, но.—какъ повѣствуетъ легенда,—вразумлен-

ный сновидѣніемъ, увидѣлъ свою ошибку и присоединился къ правой сторонѣ.

Прежде всего, по предложенію Реваты, въ Вайшали, какъ мѣстѣ появленія ереси, было созвано большое собраніе, на которомъ долженъ былъ рѣшиться вопросъ о законности или незаконности допущенныхъ вайшалійскими монахами дѣйствій. Возникли жаркія пренія: много было говорено за и противъ дѣйствій вайшалійцевъ, но къ опредѣленнымъ результатамъ все-таки не пришли. Тогда, по предложенію того же Ревата, было выбрано восемь искусныхъ въ законѣ монаховъ,—четыре изъ восточныхъ и четыре изъ западныхъ,—для рѣшенія вышеуказаннаго вопроса. Избранные депутаты, среди которыхъ былъ и самъ Ревата, отправились въ одинъ отдаленный монастырь,—„вигару Балукараму“. Здѣсь дѣйствія вайшалійскихъ монаховъ еще разъ были подвергнуты тщательному пересмотру и, въ концѣ концовъ, были найдены незаконными. Прійдя къ такому заключенію, депутаты возвратились въ общее собраніе и сообщили ему результатъ своихъ совѣщаній, равно какъ и вытекавшее изъ него рѣшеніе объ изгнаніи 10,000 провинившихся вайшалійскихъ монаховъ.

Затѣмъ, для утвержденія этого рѣшенія коммисіи, изъ всего множества собравшихся монаховъ,—число ихъ, по легендамъ, простиралось до 1,200,000,—были выбраны 700 ставиръ, отличавшихся познаніями и имѣвшихъ достоинство „архата“, которые и составили второе совѣщательное собраніе, происходившее подъ предсѣдательствомъ—по однимъ—Реваты, а по другимъ—„Сарваками“. Предметомъ занятій этого втораго собранія, кромѣ дисциплины, служилъ также пересмотръ „добраго закона“, при чемъ участвовавшіе на немъ монахи въ своихъ занятіяхъ слѣдовали наблюдавшемуся первымъ собраніемъ образу дѣйствій и окончили свое дѣло въ восемь мѣсяцевъ. Это второе собраніе по числу учавствовавшихъ на немъ называется также „собраніемъ семисотъ“.

Чѣмъ это второе собраніе и утвержденіе ученія Будды отличается отъ перваго—рѣшительно неизвѣстно. Впрочемъ, судя по поводу къ нему и по большей части буддійскихъ описаній этого втораго совѣщательнаго собранія, можно съ достовѣрностью полагать, что главное и преимущественное вниманіе его было обращено на болѣе точное опредѣленіе дисциплинарныхъ предписаній, которыя въ это время безъ

сомнѣнія уже были отдѣлены отъ сутръ и выдѣлены въ особую часть собранія свящ. буддійскихъ книгъ, на что имѣются даже положительные намеки.

Изъ всѣхъ постановленій этого собранія особенно замѣчательнымъ является одно, которое, по опредѣленію участниковъ его, должно было навсегда служить нормой и критеріемъ при опредѣленіи истиннаго и подлиннаго ученія Будды: „все, что согласно съ здравымъ смысломъ, или говоря вообще съ обстоятельствами, то какъ согласное съ истиной и должно быть принято за руководство,—то только и могъ преподавать учитель Будда". Благодаря этой мудрой прозорливости, дана была полная свобода дополнять сутры во имя Будды и отвергать многія преданія, хотя-бы то болѣе или менѣе достовѣрныя [1]).

Слѣдующее за вторымъ совѣщательнымъ собраніемъ буддистовъ время ихъ исторіи совершенно измѣняетъ свою физіономію и носитъ совсѣмъ уже другой характеръ. Прежнее патріархальное состояніе буддійской общины миновало: единство и согласіе буддійскихъ общинъ были нарушены догматическими, метафизическими и дисциплинарными спорами, секта возникала за сектой; каждая изъ нихъ имѣла свои отличительные догматы или свое особое толкованіе того или другаго догмата, того или другаго дисциплинарнаго предписанія и, соотвѣтственно этому, имѣла свои особые священные авторитеты, свои сутры, свои комментаріи и т. д.

Исторія этого возникновенія и образованія буддійскихъ сектъ представляетъ собою одну изъ темнѣйшихъ страницъ въ весьма темной вообще исторіи буддійской общины, ибо мы имѣемъ весьма скудныя и при томъ положительно несоединимыя свѣдѣнія какъ о поводѣ и основаніи каждой подлежащей секты, такъ равно и ходѣ и существенныхъ отличіяхъ другъ отъ друга различныхъ отдѣльныхъ школъ и фракцій въ ученіи и дисциплинѣ.

На основаніи разнорѣчивыхъ данныхъ буддистовъ относительно древнѣйшихъ споровъ и сектъ ихъ съ нѣкоторою увѣренностью можно заключать слѣдующее.

---

[1]) Коерреп, B. I. SS 146—150, Kern, B. II, SS. 305—330; Silbernagl, SS. 44—45, Васильевъ стр 18, 68.

Первымъ толчкомъ къ раздѣленію буддистовъ на различныя школы и секты можно считать осужденіе 10,000 провинившихся въ нарушеніи дисциплины вайшалійскихъ монаховъ, которые со времени втораго совѣщательнаго собранія отдѣлились отъ прочихъ буддистовъ и образовали собою „махасангику“; т. е. „школу великаго собранія“ Но на первыхъ порахъ раздѣленіе это не выступало. по всей вѣроятности, особенно рѣзко: и осудившіе, и осужденные продолжали жить въ нѣкоторомъ согласіи и взаимообщеніи. Съ особенною же рѣзкостью эта рознь между буддійскими братствами выступила спустя шесть лѣтъ послѣ вайшалійскаго собранія, когда появились на сцену такъ называемыя „пять положеній Махадевы“, заключавшіяся въ томъ, что этотъ послѣдній училъ, что архатъ,—считавшійся, по воззрѣнію древнихъ буддистовъ, сознательно безстрастнымъ и чуждымъ какого бы то ни было внѣшняго вліянія существомъ,—подверженъ искушенію, невѣжеству и сомнѣніямъ; онъ просвѣщается другими; потребенъ гласъ на пути къ совершенствованію. Благодаря тому, что Махадева занималъ постъ предсѣдательствующаго на ежемѣсячныхъ собраніяхъ бикшу, его положенія быстро распространились среди буддійскихъ монаховъ и вызвали горячую оппозицію со стороны старѣйшихъ бикшу, отстаивавшихъ древнее воззрѣніе на архата, какъ на существо сознательно свободное отъ всѣхъ страстей и совершенно отвергавшихъ ученіе Махадевы. Но такъ какъ Махадева успѣлъ уже пріобрѣсти себѣ многихъ приверженцевъ, то буддійская община раздѣлилась на двѣ рѣзко отличныя другъ отъ друга партіи: приверженцы Махадевы примкнули къ школѣ „Махасангиковъ“; противная же партія составила такъ называемую „школу ставиръ“, т. е. приверженцевъ старѣйшихъ бикшу и вмѣстѣ съ тѣмъ древнѣйшаго ученія. Такимъ образомъ „махасангика“ и „ставира“ являются древнѣйшими школами или сектами въ буддизмѣ. Изъ этихъ двухъ древнѣйшихъ школъ развились всѣ другія школы, число которыхъ простирается, по однимъ источникамъ, до 20, а по другимъ, до 18, которыя, въ свою очередь, позднѣе, въ началѣ IV столѣтія по смерти Будды объединились снова въ двухъ главныхъ школахъ: „вайбашиковъ“ и „саутрантиковъ“.

Вайбашики получили свое имя отъ того, что, съ одной стороны, главнымъ авторитетомъ своего ученія признавали

книгу „Вайбашья“, а съ другой,—потому что при разрѣшеніи спорныхъ вопросовъ они охотно пользовались альтернативами или дилеммами. Главной характеристической чертой ученія вайбашиковъ служитъ признаніе несоставнаго субстанціей. Они допускали, что предметы при помощи органовъ чувствъ познаются въ ихъ истинной, дѣйствительной сущности, въ ихъ собственномъ составѣ или наготѣ безъ всякаго покрова, а не наружная только ихъ оболочка. Они признавали за существующее или реальное все то, на мѣсто чего нельзя поставить ничего другаго самостоятельнаго, или все какимъ бы то ни было образомъ познаваемое, все мыслимое и имѣющее смыслъ есть субстанція и матерія: таково же и самое отвлеченное понятіе. Нѣкоторые, впрочемъ, изъ вайбашиковъ допускали два рода познанія: реальное и номинальное и въ такомъ случаѣ относили къ первому все существующее въ абсолютной, а ко второму—въ субъективной истинѣ. На тѣло Будды они смотрѣли какъ на тѣло обыкновеннаго смертнаго какъ до, такъ и по достиженіи имъ достоинства Будды При этомъ они только добавляли, что съ момента достиженія имъ достоинства Будды онъ находился какъ бы въ нирванѣ съ остаткомъ, тогда какъ послѣ смерти перешелъ въ нирвану безостаточную, гдѣ его тѣло и чувства прекратили свое существованіе на вѣки. Божественность Будды они усматривали въ отсутствіи у него желанія къ познанію, или иначе, въ отсутствіи для него необходимости учиться. Признавая все несоставное вѣчнымъ, они, наоборотъ, все составное, сложное считали не—вѣчнымъ, мгновеннымъ и неимѣющимъ въ себѣ ничего такого, что могло бы служить для него опорой бытія, а потому и міръ не можетъ имѣть для себя, кромѣ дѣлъ, иного творца; однимъ словомъ, все, что возникаетъ изъ соединенія причинъ, мгновенно и существуетъ только въ моментъ своего возникновенія, рожденія, каковое воззрѣніе, впрочемъ, было развиваемо и ранѣе кашмирскими философами.

Саутрантики получили свое имя отъ того, что они въ основу своего ученія полагали сутры, при чемъ въ пониманіи сихъ послѣднихъ раздѣлялись на двѣ школы, изъ коихъ одна слѣдовала буквальному пониманію сутръ, а другая—духовному пониманію ихъ, т. е. придерживалась только общаго смысла сутръ и принимала изъ нихъ то, что согласно и не противорѣчитъ здравому смыслу или выводамъ ума.

Признавая авторитетъ сутръ, они отвергали „абидармы“ и, по всей вѣроятности, отдѣлились отъ вайбашиковъ въ тотъ періодъ, когда эти послѣдніе стали придавать метафизическимъ трудамъ, составленнымъ знаменитѣйшими учениками Будды такое же значеніе, какъ и изреченіямъ самого Будды. Характеристическою чертою ученія саутрантиковъ было крайнее развитіе понятіе недѣлимаго „ничто (не-я)“. Въ противоположность вайбашикамъ, раздѣлявшимъ субстанціи на вѣчныя и невѣчныя, саутрантики учили, что всякая субстанція, какъ составленная изъ совокупности причинъ, есть мгновенность, потому что она существуетъ только въ моментъ рожденія или возникновенія. Предметы постигаются нами не въ своей сущности, а въ своей формѣ, такъ какъ безъ формы нельзя представить себѣ ясно никакого субъекта, который не имѣетъ въ самомъ себѣ свойствъ освѣщать себя, а освѣщается такъ или иначе знаніемъ, основанія котораго находятся внѣ насъ, въ монадахъ, которыя недѣлимы. Саутрантики отрицаютъ также признаваемую вайбашиками одновременность существованія причинъ и слѣдствій, говоря, что въ такомъ случаѣ производящее и производимое должны составлять одно и слѣдовательно не было бы акта рожденія или возникновенія. Окончательная нирвана, по ученію саутрантиковъ, состоитъ во всецѣломъ уничтоженіи бытія духа и тѣла, подобно погасшей лампадѣ. „Какъ погасшая лампада не принадлежитъ болѣе ни землѣ, ни небу и ни которой изъ странъ свѣта: она прекратила свое кратковременное существованіе, потому что изсякло масло,—такъ и Будда“... Буддой можно сдѣлаться еще въ этомъ мірѣ, при чемъ они приписывали ему 18 отличительныхъ свойствъ: 10 силъ, 4 безстрашія, три вида памяти и великое милосердіе. Саутрантикамъ также обязано введеніе въ буддійскую миѳологію множества буддъ, равныхъ по своимъ достоинствамъ и дѣйствіямъ для пользы одушевленныхъ существъ, но различающихся между собою продолжительностью жизни, кастой и величиной тѣла [1]).

Уже изъ исторіи втораго совѣщательнаго собранія можно заключать, что даже въ болѣе древнее время отношенія сектъ или школъ буддійскихъ другъ къ другу не были мирными и

[1]) Коерреп, B I, SS. 150—158; Васильевъ, стр. 62—63; 90, 265—286.

вполнѣ дружественными, что скорѣе даже наоборотъ между ними происходили частые споры и раздоры, при чемъ каждая изъ нихъ старалась обвинить другую въ ереси и выставить собственное ученіе, какъ ортодоксальное, призывая на помощь себѣ иногда даже свѣтскую власть. Но о кровавыхъ преслѣдованіяхъ одной партіи или школы другою нѣтъ и помину, такъ какъ буддисты во всѣхъ обстоятельствахъ своей жизни твердо держались одного изъ основныхъ положеній своего учителя, запрещающаго проливать кровь. На этомъ основаніи, а также благодаря вышеуказанному критерію въ сужденіи объ истинности и подлинности ученія Будды, установленному вайшалійскимъ собраніемъ, ни одна изъ буддійскихъ сектъ не превратилась въ главную и господствующую надъ другими, но каждая изъ нихъ, особенно въ позднѣйшее время, существовала мирно на ряду съ другими, сохраняя свой отличительный обликъ и свою независимость [1]).

Когда такимъ образомъ внутри буддійской общины происходило возникновеніе, образованіе и развитіе школъ или сектъ, во внѣ случилось событіе, имѣвшее если и не столь громадное значеніе на развитіе Индіи, какое приписываетъ ему Кеппенъ, то во всякомъ случаѣ неоставшееся безъ вліянія на него. Событіе это—нашествіе Александра Македонскаго на Индію. До этого времени Индія была герметически закупорена даже для ближайшихъ своихъ сосѣдей—Персовъ. Со времени же нашествія Александра Македонскаго она дѣлается открытою и доступною не только для ближайшихъ сосѣдей, но и для всего запада. На границахъ Индіи возникаетъ греческое царство и греческіе цари на нѣкоторое время простираютъ свое владычество до береговъ Ямуны. Послы Селевкидовъ и Птоломеевъ являются ко двору великихъ царей Паталипутры и знакомятъ послѣднихъ съ политикой запада; начинается торговля съ Александріей, а вскорѣ черезъ посредство Парѳянъ съ Римлянами и при томъ такъ живо, что названіе римскаго динарія переходитъ въ индійскій языкъ; этимъ же путемъ проникаютъ въ долину Ганга западныя понятія и науки; словомъ, съ этого времени Индія почти всецѣло измѣняетъ свою физіономію и присоединяется къ

[1]) Коерреп, B I, SS. 158—159.

тому направленію, какое указалъ Александръ грекамъ и народамъ персидскаго царства и конечною цѣлью котораго было уничтоженіе узкихъ границъ національности и приведеніе народовъ къ высшему единству во имя началъ гуманизма Этому направленію болѣе всего отвѣчалъ въ Индіи недавно появившійся буддизмъ, который поэтому легко воспринялъ его и подчинился ему Этимъ обстоятельствомъ легко объясняется быстрый ростъ и послѣдовавшее вскорѣ широкое распространеніе буддизма по западу и сѣверу, Пенджабу, Афганистану и большей части средней Азіи, а отсюда по Китаю. Благодаря тому же космополитическому характеру, буддизмъ въ это время одержалъ полную побѣду надъ замкнутымъ въ касты и все иностранное презирающимъ браминствомъ [1]).

Относительно преемниковъ того Калашоки, при которомъ происходило второе совѣщательное собраніе буддистовъ, мы снова встрѣчаемъ пуганницу и противорѣчія въ извѣстіяхъ различныхъ источниковъ, изъ чего можно выводить одно только, что эти цари не были приверженцами буддизма, а браманизма. Извѣстно только, что въ означенный періодъ тропомъ Магады владѣла фамилія „Нанда“, послѣднимъ представителемъ которой былъ царь Гангридовъ и Празіевъ, о походѣ котораго противъ Александра Македонскаго,—когда этотъ послѣдній стоялъ при Гифазисѣ,—сообщается весьма много невѣроятнаго [2]).

Наиболѣе достовѣрныя извѣстія начинаются только со времени „Чандрагупты“, счастливаго искателя приключеній, низвергнувшаго фамилію „Нанда“ и основателя династіи „Мавріевъ“. По буддійскимъ легендамъ, онъ былъ сыномъ царя, царствомъ котораго завладѣлъ болѣе могущественный властитель. Мать его, будучи беременною, убѣжала въ Паталипутру, тайно родила тамъ „Чандрагупту“ и выбросила его въ поле, гдѣ нашелъ его пастухъ и воспиталъ, какъ сына. Играя однажды съ своими сверстниками, онъ былъ выбранъ ими въ цари и по его приказанію у нѣкоторыхъ изъ нихъ были отсѣчены руки и ноги, а затѣмъ отрѣзанные члены по

---

[1]) Ibid SS. 159—160.

[2]) Ibid. SS. 160—161; Lassen, B. II, SS. 90—91.

его же слову снова приросли на своихъ мѣстахъ. По этому чуду всѣ увидѣли, что мальчикъ предназначенъ для великихъ дѣлъ. Брамина „Чанакджа“, котораго смертельно оскорбилъ послѣдній царь изъ фамиліи „Нанда“, взялъ мальчика къ себѣ и воспиталъ въ немъ непримиримаго врага фамиліи „Нанда“. По достиженіи зрѣлаго возраста, Чандрагупта сталъ въ главѣ мятежнаго войска, отправившагося противъ указаннаго царя. Въ началѣ возстаніе было неудачно, но потомъ, когда измѣнили планъ похода, счастье перешло на сторону Чандрагупты и онъ сталъ брать одинъ городъ за другимъ, пока не взялъ, наконецъ, Паталипутры, въ которую еще Калашока перенесъ столицу Магады. Послѣдній представитель фамиліи „Нанда“ былъ умерщвленъ и Чандрагупта возсѣлъ на тронъ Магады.

Браминскія извѣстія о Чандрагуптѣ отличаются отъ буддійскихъ главнымъ образомъ въ томъ, что называютъ его „судрой“, низкороднымъ. Наконецъ, сохранились извѣстія о Чандрагуптѣ у греческаго писателя Мегасѳена, изъ сочиненія котораго объ Индіи до насъ дошли довольно значительные отрывки. Въ этихъ извѣстіяхъ онъ называется „Сандракоттомъ“, что послужило поводомъ для нѣкоторыхъ ученыхъ къ отрицанію тожества его съ Чандрагуптою. Но лучшіе изслѣдователи исторіи Индіи стоятъ за тожество этихъ двухъ личностей, ибо, во 1-хъ, созвучны ихъ имена; во 2-хъ, согласны нѣкоторыя черты греческихъ и туземныхъ извѣстій о происхожденіи и прежней жизни могущественнаго временщика; однозвучно имя столицы и, наконецъ, согласны данныя относительно протяженія великаго царства, какое онъ основалъ.

Утвердившись на магадскомъ тронѣ, Чандрагупта, по смерти Александра и Пора, явился во главѣ національнаго возстанія противъ его сатраповъ и, свергнувъ иноземное иго, соединилъ подъ своею властью область Пятирѣчія съ странами Ганга въ одно цѣлое. Это соединеніе странъ Инда и Ганга имѣло весьма важное, рѣшающее значеніе для распространенія буддизма и вообще для религіознаго развитія Индійцевъ. Въ Пенджабѣ, какъ извѣстно, браминская іерархическая система совсѣмъ почти не имѣла никакого значенія и вліянія: здѣсь жили невѣрующіе и безбожники безъ браминовъ, безъ кастъ, безъ Ведъ и жертвъ, отдѣленные отъ истинно-вѣрующихъ проклятіемъ, пустынею и рѣкою Сарасвати, западною границей

священной области. Но здѣсь-то, именно, Чандрагупта и положилъ первое основаніе своему господству, а потому весьма естественно, что позднѣе, когда онъ завоевалъ страны Ганга и сдѣлался великимъ царемъ, при дворѣ Паталипутрскомъ пріобрѣли весьма большое значеніе и вліяніе многіе изъ его прежнихъ приверженцевъ, т. е. многіе изъ обителей безбожнаго Пенджаба. Если при этомъ вѣрно то извѣстіе, что и самъ-то онъ былъ „судра“, то весьма ясно и понятно, какой ударъ черезъ это должны были понести теорія исключительности брамиповъ и кастовое устройство, хотя и нѣтъ данныхъ къ тому, чтобы доказать это частными случаями и примѣрами, такъ какъ нити свободнаго и антибрамипскаго направленія, привнесеннаго въ центральную Индію съ запада, само собою понятно, сказались не тотчасъ же, а нѣсколько позднѣе, при внукѣ Чандрагупты: это—побѣда буддизма надъ брамипствомъ и распространеніе его до Инда и даже за Индъ.

Что до Чандрагупты и въ его время буддизмъ былъ мало еще распространенъ и не выдѣлялся еще рѣзко изъ среды многочисленныхъ въ то время монашескихъ общинъ и что, слѣдовательно, всѣ разсказы буддистовъ о тысячахъ и сотняхъ тысячъ монаховъ, обращенныхъ въ буддизмъ будто бы еще самимъ основателемъ его и ближайшими преемниками Будды и собиравшихся затѣмъ на совѣщательныя собранія суть не болѣе, какъ легенды,—на это мы имѣемъ несомнѣнное доказательство. Ни одинъ изъ исторіографовъ Александра Македонскаго, когда рѣчь у нихъ идетъ объ индійскихъ философахъ и ихъ мудрости, не упоминаетъ, на сколько извѣстно, о Буддѣ и его послѣдователяхъ. На это, правда, могутъ возразить, какъ и возражаютъ, что эти исторіографы не переходили за Гифазисъ, а потому о состояніи тамошнихъ народовъ во всѣхъ отношеніяхъ могли знать только по наслышкѣ; ихъ молчаніе въ этомъ отношеніи указываетъ лишь только на то, что въ означенный періодъ буддизмъ не проникъ еще въ область Пятирѣчія. Но подобное возраженіе опровергается тѣмъ обстоятельствомъ, что Мегасѳенъ, бывшій посломъ Селевка Никатора при дворѣ Паталипутрскомъ, слѣдовательно, дѣлавшій свои наблюденія и собиравшій свои свѣдѣнія въ надлежащемъ мѣстѣ, т. е. на родинѣ буддизма, очень хорошо изучившій все относящееся къ брамипамъ и ихъ ученію и ясно отличающій браминовъ—домохозяевъ отъ отшельниковъ

и безбрачныхъ подвижниковъ,—такъ даже этотъ Мегасѳенъ или совсѣмъ не упоминаетъ о буддистахъ, или же если и упоминаетъ,—причисляетъ ихъ къ браминамъ—мудрецамъ, бѣгло замѣчая, что между аскетами есть такіе, которые почитаютъ Будду.

Только соединеніе странъ Инда и Ганга при Чандрагуптѣ открыло для буддизма возможность къ болѣе широкому внѣшнему распространенію его, а политика преемниковъ Чандрагупты превратила эту возможность почти въ невѣроятную дѣйствительность. Чандрагупта вступилъ на престолъ приблизительно за 315 лѣтъ до Р. Хр. и царствовалъ 24 года. Онъ основалъ, какъ замѣчено, династію „Мавріевъ“ [1]).

Самымъ знаменитымъ въ исторіи буддизма царемъ изъ этой династіи является Ашока, величайшій благодѣтель буддистовъ, усердный покровитель и защитникъ ихъ вѣры, возведшій сію послѣднюю на степень государственной религіи, быстро распространившейся не только по всему обширному его царству, но и по многимъ чужеземнымъ странамъ, гдѣ имя его и доселѣ прославляется стольже, какъ и имя самого основателя буддизма До своего обращенія въ буддизмъ Ашока провелъ бурную молодость и отличался суровостью и жестокостью, за что и получилъ имя „Чандашоки“, т. е. злаго, бѣшеннаго Ашоки. Со времени же своего обращенія въ буддизмъ Ашока сдѣлался на столько же кроткимъ и сострадательнымъ, на сколько прежде былъ жестокъ и суровъ. За свое безпримѣрное усердіе къ буддизму онъ сталъ называться „Дармашокою“, т. е. Ашокою закона. О немъ у буддистовъ существуетъ безчисленное множество легендъ, изъ которыхъ приведемъ здѣсь нѣкоторыя.

Такъ, между прочимъ, разсказывается, что когда Будда жилъ еще на землѣ, то отправился однажды въ сопровожденіи своего любимаго ученика Ананды за сборомъ милостыни въ Раджагриху. Проходя по улицамъ города, они встрѣтили играющаго мальчика, который, захвативъ полную горсть земли, бросилъ ее въ нищенскую чашку Будды. По этому случаю Будда возвѣстилъ, что этотъ добрый мальчикъ въ одномъ изъ будущихъ своихъ перерожденій будетъ владычествовать надъ всею Индіею и построитъ 84,000 ступъ.

---

[1]) Ibid. SS 212—218, Коерреп, B. I, SS. 161—167.

Предсказаніе Будды сбылось. Мальчикъ переродился сыномъ паталипутрскаго царя Биндусары и получилъ имя „Ашоки“, т. е. безпечальнаго, такъ какъ онъ нѣсколько лѣтъ своей юности провелъ безпечально въ радостяхъ любви. Посредствомъ измѣны и убійствъ онъ проложилъ себѣ дорогу къ трону и покушался даже на жизнь своего отца, за что посланъ былъ послѣднимъ намѣстникомъ въ Озену. Проживая тамъ, онъ продолжалъ зорко слѣдить за событіями, совершающимися при дворѣ и какъ только получилъ извѣстіе объ опасной болѣзни своего отца, тотчасъ же отправился въ Паталипутру, гдѣ сначала умертвилъ назначеннаго въ преемники отцу своего старшаго брата „Сумана“, а затѣмъ и всѣхъ прочихъ своихъ братьевъ, за исключеніемъ одноутробнаго брата своего „Тишія“ или „Тиссо“ Вслѣдъ за этимъ убійствами послѣдовали другія, жестокость слѣдовала за жестокостью до тѣхъ поръ, пока онъ не принялъ „добраго закона“.

Относительно внезапной и радикальной перемѣны, происшедшей въ Ашокѣ и его обращенія въ буддизмъ существуютъ двѣ совершенно различныя легенды.

По легендамъ сѣверныхъ буддистовъ обращеніе Ашоки въ буддизмъ совершилось посредствомъ чуда. Царь Ашока,— говорится въ нихъ,—для своего развлеченія выстроилъ въ своей столицѣ застѣнокъ по образцу ада Ямы или „пріятную темницу“, какъ называлъ его онъ самъ. Зданіе было весьма красиво и заманчиво по своему внѣшнему виду, но горе тому, кто попадалъ въ него! „Царь ада“, т. е. палачъ, приставленный къ этому зданію схватывалъ несчастнаго и подвергалъ самымъ ужаснымъ пыткамъ, замучивая иногда до смерти. Все это дѣлалось съ вѣдома и даже по приказанію царя, который иногда заходилъ сюда полюбоваться на жертвы своей жестокости. Случилось однажды, что въ это зданіе зашелъ буддійскій монахъ, по имени „Самудра“, съ цѣлью попросить милостыни. Тотчасъ же его схватилъ палачъ и готовился уже подвергнуть его пыткѣ, но монахъ попросилъ на нѣкоторое время отсрочки, чтобы приготовиться къ смерти. Въ этотъ промежутокъ времени была казнена одна изъ женъ Ашоки. Монахъ, видѣвшій, какъ кости ея были истолчены въ ступкѣ, пріобрѣлъ чрезъ это истинное знаніе о томъ, что человѣческое тѣло подобно водяному пузырю, а чрезъ это познаніе онъ достигъ степени „архата“, т. е. сдѣлался безгрѣшнымъ и

пріобрѣлъ чудодѣйственную силу. Когда окончилась данная ему палачомъ отсрочка и онъ былъ брошенъ этимъ послѣднимъ въ раскаленный металлическій котелъ, наполненный кровью, жиромъ и всякими нечистотами, то не потерпѣлъ никакого вреда, такъ какъ, благодаря пріобрѣтенной имъ чудодѣйственной силѣ, оказался сидящимъ не въ котлѣ, а въ воздухѣ на лотосовомъ цвѣткѣ. Немедленно объ этомъ чудѣ дали знать царю, который не замедлилъ явиться сюда въ сопровожденіи громадной свиты. Лишь только царь вступилъ въ зданіе и обратилъ свой взоръ на Самудру, этотъ послѣдній вспорхнулъ, какъ лебедь, на воздухъ и произвелъ тамъ различныя чудесныя явленія. Въ нѣмомъ изумленіи созерцалъ царь невиданное зрѣлище и затѣмъ съ глубокимъ смущеніемъ спросилъ архата: кто онъ такой и какою силою совершаетъ столь дивныя и необычайныя явленія? Архатъ отвѣчалъ, что онъ — послѣдователь Будды, кроткаго, сострадательнаго и чистаго отъ скверны, который освободилъ его отъ узъ бытія и т. д.; напомнилъ царю предсказаніе о немъ Будды; упрекалъ за пристрастіе къ жестокостямъ и мученіямъ живыхъ существъ и закончилъ свою рѣчь строгимъ увѣщаніемъ къ царю не медлить долѣе выполненіемъ предсказанія о немъ Будды и поступать впредь съ народомъ не жестоко, а кротко. Потрясенный грозною рѣчью архата, царь раскаялся въ своихъ прежнихъ преступленіяхъ и немедленно обратился къ „тремъ драгоцѣнностямъ“, сверхъ того далъ обѣтъ покрыть всю землю „ступами“ въ честь Будды, къ постройкѣ которыхъ и было немедленно приступлено. По окончаніи постройки зданій было устроено пышное и торжественное празднество и царь вмѣстѣ съ своею свитою, сидя на плечахъ сильныхъ „якшасовъ“, въ теченіи семи дней осматривалъ возведенныя постройки во всей Индіи. По окончаніи осмотра построекъ, царь восчувствовалъ сильное желаніе сдѣлаться Буддой, каковое и не замедлилъ тотчасъ же всенародно высказать. Народъ не вѣрилъ въ возможность подобнаго чуда, считая высшую мудрость недостижимой для царя. Но когда за словами царя послѣдовало соединенное съ цвѣточнымъ дождемъ землетрясеніе, то всякое сомнѣніе въ возможности подобнаго чуда исчезло.

Нѣсколько иначе представляютъ дѣло южные буддисты. По разсказамъ этихъ послѣднихъ, Ашока въ первые годы своего правленія былъ усерднымъ поклонникомъ и почита-

телемъ браминовъ и, по примѣру своего отца, ежедневно кормилъ при своемъ дворѣ 60,000 браминовъ. Вступая часто съ ними въ бесѣды о религіозныхъ предметахъ и ближе присматриваясь къ ихъ жизни и поведенію, онъ пришелъ къ невыгоднымъ для браминовъ заключеніямъ и совершенно не удовлетворялся ихъ жизнію. Однажды онъ увидѣлъ проходящаго мимо буддійскаго монаха „Нигрода“, своей фигурой и исполненной достоинства походкой внушившаго царю столь великое почтеніе и уваженіе, что послѣдній пожелалъ видѣть его у себя въ дворцѣ и приказалъ пригласить монаха. Когда этотъ послѣдній явился къ царю, то вмѣсто указаннаго ему мѣста опустился на царскій тронъ. Пораженный этимъ царь воскликнулъ: „отнынѣ этотъ монахъ будетъ господиномъ въ моемъ дворцѣ!“... Наставленный затѣмъ Нигродомъ въ буддійской вѣрѣ, Ашока вмѣстѣ съ своими женами, дѣтьми и родственниками обратился въ буддизмъ. Съ этого времени онъ сталъ кормить 60,000 буддійскихъ монаховъ; основалъ монастырь „Ашока-раму“, т. е. „дворъ Ашоки“ и выстроилъ 84,000 вигаръ. По поводу этого послѣдняго событія великолѣпныя празднества продолжались цѣлую недѣлю; въ заключеніе ихъ царь имѣлъ удовольствіе полюбоваться всѣми воздвигнутыми по его приказанію 84,000-ми вигаръ, которыя были представлены ему, какъ на ладони, всѣ одновременно заразъ совокупными усиліями и знаніемъ магіи 800,000,000 обыкновенныхъ монаховъ, 100,000 свободныхъ отъ всѣхъ нечистотъ и 9,600,000 монахинь [1]).

Такъ или иначе, но фактъ остается все таки фактомъ: Ашока перешелъ въ буддизмъ и съ этого времени совершенно переродился, сдѣлавшись полною противоположностью тому Ашокѣ, какимъ былъ онъ до своего обращенія въ буддизмъ. Такая внезапная и радикальная перемѣна въ Ашокѣ не должна, впрочемъ, удивлять насъ, ибо она составляетъ обычное почти явленіе у такихъ страстныхъ натуръ, каковымъ представляютъ намъ Ашоку буддійскіе источники. Нельзя отрицать, конечно, того, что въ данномъ случаѣ могли дѣйствовать чисто религіозные мотивы, но въ такой же мѣрѣ, если даже не въ большей тутъ могли и дѣйствительно дѣйствовали политическіе раз-

[1]) Kern, B. II; SS 368—382, Koeppen, B I, SS 168—171; Lassen, B. II, SS. 215—218.

счеты и побужденія. Мы видѣли уже, что дѣдъ Ашоки—Чандрагупта соединилъ подъ своею властью страны Ганга и Инда. Въ первыхъ жили люди благочестивые, законники, среди которыхъ первое мѣсто занимали брамины съ своимъ нетерпимымъ высокомѣріемъ, въ то время какъ въ странахъ Инда жили беззаконные и безбожные, всецѣло сохранившіе свою первоначальную религію. Чтобы объединить царство, необходимо было изобрѣсти какое-либо связующее звено, которое сплотило бы эти двѣ противоположныя половины въ одно нераздѣльное цѣлое. Ашока хорошо понялъ это и возвысилъ буддизмъ, который въ силу своей терпимости особенно былъ годенъ къ сглаживанію рѣзкой противоположности между восточной и западной половиной царства, въ государственную религію, превративъ его такимъ образомъ въ средство для достиженія своихъ политическихъ цѣлей [1]).

Какія бы побудительныя причины ни руководили Ашокою въ принятіи буддизма, важно только то, что со времени своего обращенія въ этотъ послѣдній онъ съ необычайною ревностью и безграничною щедростью принялся за утвержденіе и распространеніе буддійскаго ученія. Такъ онъ, какъ было уже упомянуто, кормилъ при своемъ дворѣ ежедневно 60,000 буддійскихъ монаховъ, а въ случаяхъ чрезвычайныхъ снабжалъ пищею и одеждою болѣе 300,000 монаховъ; трижды дарилъ все свое царство, своихъ женъ, сына, своихъ слугъ и самого себя представителямъ буддійской общины, удерживая только свою сокровищницу, чтобы выкупать все подаренное монахамъ, на что указывала еще спустя шесть столѣтій одна надпись на колоннѣ въ Паталипутрѣ Даже на смертномъ одрѣ, какъ разсказываютъ, онъ отдалъ все свое царство буддійскимъ монахамъ, завѣщавъ своему преемнику выкупить его у монаховъ [2]).

Но особенно обнаружилъ онъ свою щедрость въ постройкѣ религіозныхъ зданій. Онъ основалъ большую часть тѣхъ вигаръ, по которымъ родина буддизма и до нынѣ еще носитъ названіе „Бигара“ или „Бегара“. Не только Магада и пограничныя съ нею области, но и самые отдаленнѣйшіе закоулки его неизмѣримаго царства буквально были усѣяны монастырями, кумирнями, башнями и колоннами, такъ что въ

---

[1]) Lassen, B. II, S. 226; Kern, B. II. 391; Koeppen, B. I, S 171.
[2]) Ibid. S. 172; Lassen, B. II, SS. 261—262.

то время, когда по Индіи путешествовали китайскіе пилигриммы, на всемъ протяженіи отъ воротъ Гиндуку до дельты Ганга и отъ Гиммалая до Нербудды и Калинги не было ни одной буддійской общины, которая бы не хвалилась памятникомъ отъ Ашоки. Его имя въ этомъ отношеніи на столько знаменито, что впослѣдствіи вошло въ обычай приписывать Ашокѣ постройку всѣхъ буддійскихъ зданій, истинныхъ виновниковъ которыхъ не знали. Въ силу этихъ причинъ въ буддійскихъ преданіяхъ твердо сохранилось извѣстіе, что Ашока выстроилъ 84,000 ступъ и положилъ въ нихъ частицы пепла Будды, открытаго имъ въ семи древнихъ памятникахъ. Въ соотвѣтствіе этому существуютъ также преданіе, что онъ издалъ 84,000 религіозныхъ эдиктовъ, которые имѣютъ весьма важное значеніе не только для исторіи самого Ашоки, но и для исторіи буддизма вообще, представляя собою ясные источники для изученія того состоянія, въ какомъ находился буддизмъ во времена этого многопрославленнаго царя [1]).

Надписи, которыя содержатъ приписываемые Ашокѣ религіозные эдикты, были открыты европейцами въ текущемъ столѣтіи въ различныхъ странахъ Индіи. Онѣ высѣчены частью на колоннахъ, какъ напр., надписи „Капуръ-ди-Гири“ вблизи Пишвара, частью—на скалахъ, какъ, напр., надписи „Гирнара“ въ „Гуджератѣ“ или „Бабра“ на пути изъ „Джайпура“ въ „Дельхи“ [2]). Начертаны эти надписи на пракритскомъ діалектѣ и тѣми древнѣйшими знаками, происхожденіе которыхъ въ точности неизвѣстно еще, но которые всего вѣроятнѣе,—какъ предполагаютъ,—скопированы съ семитическаго алфавита Царь, приказавшій выбить эти надписи, называетъ себя въ нихъ „Піадази“ или „Пріадаршинъ“, т. е. „благомыслящій“, съ добавленіемъ „Деванам-Піа“, т. е. „любимый богами“. Въ первый разъ онѣ были разобраны и напечатаны Принсепомъ, а затѣмъ Вильсономъ и Бюрнуфомъ [3]).

По примѣру Принсепа и по извлеченнымъ Турнеромъ изъ одного сингалезскаго историческаго труда свидѣтельствамъ о личности Піадази принято думать, что содержаніе этихъ надписей чисто буддійское и что „любимый богами, добрый

---

[1]) Ibid. S. 173.

[2]) Lassen, B II, SS 215—222.

[3]) Ibid. S 223; Koeppen, B. I, S. 174

царь“ есть не иной кто, какъ Ашока, хотя это послѣднее имя не встрѣчается ни въ одной изъ надписей.

Противъ такого мнѣнія возсталъ Вильсонъ, который на основаніи собственныхъ изслѣдованій пришелъ къ тому заключенію, что въ этихъ надписяхъ не встрѣчается ничего исключительно принадлежащаго буддизму и что Піадази совсѣмъ не одно и тоже лицо съ Дармашокою. Но первое изъ этихъ положеній Вильсона опровергается какъ содержаніемъ всѣхъ надписей вообще, такъ и каждой почти въ частности, ибо, благодаря филологическимъ изысканіямъ Бюрнуфа, въ этихъ надписяхъ открыто множество специфически—буддійскихъ выраженій, которыхъ не замѣтилъ Вильсонъ

Что же касается втораго положенія, т. е. что Піадази и Дармошока не одно и тоже лицо, то, правда, можетъ казаться весьма страннымъ, что послѣднее имя ни разу не встрѣчается въ надписяхъ, но эта странность легко объясняется тѣмъ обстоятельствомъ, что индійскіе цари, по обычаю страны, нерѣдко носили по нѣсколько именъ; слѣдовательно, ничего нѣтъ страннаго въ томъ, что Дармашока называетъ себя въ этихъ надписяхъ не Дармашокою, а другимъ своимъ именемъ „Піадази“. А что дѣйствительно Дармашока и Піадази—одно и то же лицо, въ этомъ убѣждаетъ насъ нижеслѣдующее.

1) Извѣстно, что Ашока приказалъ выбить надписи на колоннахъ, увѣнчанныхъ капителью со львомъ, какъ символомъ Будды. Колонны Піадази имѣютъ также капитель съ сидящимъ львомъ.

2) Сингалезская хроника „Дипавансо“ называетъ Ашоку прямо Піадази и, по увѣренію Турнера, тоже повторяется въ другихъ сингалезскихъ трудахъ.

3) Изъ надписей видно, что царство Піадази имѣло такой же точно объемъ и такое же точно внутреннее устройство, какъ и царство Ашоки

4) Эдиктъ „Бабра“ обращенъ къ собранію магадскихъ монаховъ и содержаніе его подтверждаетъ то мнѣніе, что подъ этимъ собраніемъ монаховъ разумѣется третье совѣщательное собраніе буддистовъ, происходившее въ 17-й годъ царствованія Ашоки въ Паталипутрѣ.

5) Въ надписяхъ „Гирнара“ и „Капур-ди-Гири“ упоминается, между прочимъ, имя греческаго царя Антіоха, подъ которымъ большинство ученыхъ разумѣетъ Антіоха II, внука

Селевка Никатора, который легко могъ быть современникомъ внука современника Селевка-Чандрагупты, а внукомъ Чандрагупты, какъ мы знаемъ, былъ Ашока [1]).

Разсматривая надписи Ашоки, какъ источники для исторіи буддизма, мы видимъ, что ученіе Будды во времена Ашоки сохранило многое еще изъ своей первоначальной простоты и нравственнаго направленія ибо въ надписяхъ мы встрѣчаемъ только предписанія и увѣщанія къ исполненію буддійскихъ добродѣтелей и къ споспѣшествованію дѣлу спасенія всѣхъ дышащихъ существъ. Такъ въ нихъ часто воспрещается убійство животныхъ и, наоборотъ, рекомендуется пощада ихъ: внушается исполненіе обязанностей по отношенію къ родителямъ, родственникамъ, друзьямъ, брамінамъ и шрамапамъ, снисхожденіе къ рабамъ, воздержаніе отъ гнѣва, жестокости, зависти, клеветы и другихъ страстей и пороковъ: вмѣняется въ обязанность терпимость къ иновѣрцамъ и т. д. Словомъ, изъ всѣхъ надписей вѣетъ тотъ присущій болѣе древнему ученію буддизма духъ кротости, терпимости и состраданія, каковымъ отличаются всѣ поступки и дѣйствія Ашоки со времени его обращенія въ буддизмъ. Рекомендуя другимъ совершеніе добрыхъ дѣлъ, царь самъ подавалъ первый примѣръ и для блага своихъ подданныхъ приказывалъ очищать дороги, обсаживать ихъ деревьями, выкапывать колодцы, строить лечебницы для людей и животныхъ и т. д. Сверхъ того, чтобы всѣ предпринимаемыя имъ мѣры для распространенія и утвержденія „добраго закона“ въ народѣ не оставались втунѣ, имъ учреждены были особыя должности „Дарма-махаматровъ“ т. е. „чиновниковъ закона“, на обязанности которыхъ было содѣйствовать введенію и распространенію буддизма среди тѣхъ народовъ, которые не исповѣдывали ни брамапизма, ни буддизма, обучать массу народа закону и слѣдить за общественною нравственностью, устраняя нарушенія нравственныхъ предписаній кроткими увѣщаніями, а не строгими наказаніями; развѣдывать о счастливомъ или несчастномъ положеніи отдѣльныхъ лицъ и распредѣлять между послѣдними доброхотныя пожертвованія какъ самого царя, такъ и всѣхъ прочихъ членовъ его дома и т. д. Чтобы моральные принципы дармы или закона не забывались народомъ и глубже

[1]) Ibid. SS. 174—178; Lassen, B. II, SS. 240—241.

запечатлѣвались въ его сердцахъ, имъ были установлены „пятилѣтнія собранія“, т. е. собранія, происходившія черезъ каждые пять лѣтъ. На этихъ собраніяхъ производилось чтеніе закона, а затѣмъ происходило всеобщее покаяніе во грѣхахъ и раздача подарковъ и милостыни [1]).

Въ 17-й и 18-й годы правленія Ашоки происходило третіе совѣщательное собраніе буддистовъ. Поводомъ къ этому собранію послужили раздоры, возникшія въ средѣ буддійскихъ общинъ со времени вайшалійскаго собранія и безпорядки въ монастыряхъ. Съ того времени какъ Ашока возвысилъ общину нищихъ монаховъ на степень привиллегированнаго сословія и сталъ оказывать ей преимущественное вниманіе, осыпая ее щедрыми подарками, брамінскіе отшельники и нищіе всякаго рода толпами хлынули въ буддійскіе монастыри, перемѣняя свою прежнюю одежду на желтый плащъ, но не измѣняя своихъ вѣрованій и убѣжденій, съ единственною цѣлью заполучить свою долю отъ щедротъ и милостей царя. Сдѣлавшись буддистами только по виду и продолжая соблюдать свои прежнія вѣрованія и обычаи, они вскорѣ наполнили буддійскіе монастыри ересью и расколомъ, выдавая каждый свое ученіе за истинный законъ Будды, каковое безчиніе было замѣчено не сразу, благодаря раздробленію буддійскихъ монаховъ на множество сектъ. Наконецъ, безпорядки, постепенно возрастая, дошли до того, что въ теченіи семи лѣтъ не исполнялись важнѣйшія предписанія буддійской дисциплины, какъ напр., „упавасата (праздникъ въ 14-й день мѣсяца)“, „праварна (праздникъ при окончаніи дождливаго времени)“ и т. п.. По причинѣ большаго числа „тирѳиковъ“, т. е. пришельцевъ разныхъ брамінскихъ сектъ, надѣвшихъ желтый плащъ и различными путями втершихся въ среду буддійскихъ монаховъ, успѣвшихъ уже широко распространить свои лжеученія и пріобрѣсти себѣ приверженцевъ, подавить вышеуказанные безпорядки въ буддійскихъ монастыряхъ оказалось дѣломъ почти невозможнымъ, такъ что настоятель столичнаго монастыря „Ашокарамы (двора Ашоки)“ Тиссомогалипутто счелъ за лучшее оставить свой монастырь и удалился въ пустыню по ту сторону Ганга. Когда Ашока узналъ объ этомъ, то послалъ въ Ашокараму своего министра съ приказаніемъ возстано-

[1]) Ibid. SS. 226—229, Коерреп, SS 179—180; Kern, II, SS. 385—387.

вить въ ней порядокъ и празднованіе установленныхъ дней. Министръ явился въ монастырь, собралъ монаховъ и именемъ царя потребовалъ отъ нихъ, чтобы они соблюдали и выполняли предписанныя дисциплиною празднества и обычаи. На это монахи возразили ему, что они не желаютъ исполнять дисциплины въ сообществѣ съ еретиками. Взбѣшонный этимъ отказомъ министръ вскочилъ съ своего мѣста и сталъ рубить головы близь сидѣвшимъ монахамъ по порядку. Увидѣвъ это, братъ царя Тиссо, вступившій въ число монаховъ буддійскихъ еще ранѣе этого вмѣстѣ съ сыномъ Ашоки-Махендрою и дочерью—Сангамитрою, всталъ съ своего мѣста и сѣлъ на мѣсто послѣдняго изъ умерщвленныхъ монаховъ. Чиновникъ не отважился коснуться царскаго брата и, прекративъ рѣзню, возвратился ко двору, чтобы доложить о случившемся царю. Этотъ послѣдній, крайне возмущенный и смущенный совершившимся злодѣяніемъ, поспѣшилъ въ монастырь и спросилъ монаховъ, на кого падаетъ грѣхъ этой несправедливости? Одни изъ нихъ отвѣчали, что вся вина падаетъ на царя; другіе говорили, что въ этомъ дѣлѣ виновны оба: и царь, и министръ его; наконецъ, третьи отвѣчали, что царь въ этомъ дѣлѣ ни при чемъ. Неудовлетворенный столь разнорѣчивыми отвѣтами, царь воскликнулъ: „неужели же нѣтъ никого, кто бы могъ разрѣшить мое сомнѣніе и доставить мнѣ утѣшеніе религіи!?!..“ Ему отвѣчали, что такою личностью можетъ быть Тиссомогалипутто, живущій въ пустынѣ. Тотчасъ же было снаряжено и отправлено на кораблѣ за нимъ посольство изъ 4 ставиръ и 4 министровъ, но не имѣло успѣха. Тогда отправлено было второе посольство, которое тоже потерпѣло неудачу. И только третьему посольству, состоявшему изъ 16 ставиръ и министровъ, удалось достигнуть благопріятнаго результата: Тиссомогалипутто принялъ приглашеніе царя и сѣлъ на присланный за нимъ корабль. На встрѣчу ему къ Гангу вышелъ самъ царь и принялъ его съ великимъ почетомъ, а затѣмъ для проживанія отвелъ ему одинъ изъ царскихъ садовъ. Здѣсь Тиссомогалипутто для удостовѣренія царя въ своей правоспособности разрѣшить его недоумѣніе произвелъ землетрясеніе въ небольшихъ размѣрахъ, а затѣмъ на вопросъ о томъ: какое послѣдствіе повлечетъ за собою вышеописанное безславное избіеніе монаховъ? отвѣчалъ, что царь здѣсь нисколько невиновенъ, равно какъ и его министръ,

ибо постигшая безславная смерть монаховъ есть неизбѣжный результатъ ихъ дѣлъ, совершонныхъ ими въ ихъ прежнихъ перерожденіяхъ [1]).

По прошествіи семи дней Тиссомогалипутто, въ сопровожденіи царя, отправился въ Ашокараму, гдѣ собраны были всѣ монахи. Когда всѣ заняли свои мѣста, то Тиссомогалипутто сталъ вызывать каждаго монаха порознь и требовалъ отъ него громкаго, яснаго и отчетливаго отвѣта на вопросъ: въ чемъ состоитъ ученіе Будды? Когда были переспрошены всѣ монахи, то оказалось, что весьма многіе изъ нихъ не знали этого и вмѣсто надлежащаго отвѣта произносили основныя положенія и мнѣнія тѣхъ сектъ, къ которымъ они принадлежали до своего вступленія въ буддійскіе монастыри. Число таковыхъ простиралось до 60,000. Всѣ они были признаны еретиками и изгнаны изъ среды буддійской общины. Послѣ того, какъ такимъ образомъ монастырь былъ очищенъ отъ негодныхъ элементовъ, въ немъ снова возстановился порядокъ и стали выполняться предписанія дисциплины.

По возстановленіи порядка въ монастырѣ, Тиссомогалипутто изъ всего собравшагося множества монаховъ выбралъ тысячу отличавшихся добродѣтелями и знаніемъ „добраго закона“. Изъ нихъ подъ его руководствомъ было составлено третіе совѣщательное собраніе буддистовъ [2]), которое продолжалось 9 мѣсяцевъ. При открытіи засѣданій предсѣдательствующій произнесъ рѣчь „о средствахъ къ подавленію сомнѣній въ дѣлахъ вѣры“. Главнымъ предметомъ занятій собранія было возстановленіе чистоты буддійскаго ученія. Окончаніе занятій собранія ознаменовалось торжественнымъ землетрясеніемъ. По числу принимавшихъ въ немъ участіе оно называется „собраніемъ тысячи“ [3]).

Это собраніе въ исторіи буддизма представляетъ весьма важный и обильный послѣдствіями пунктъ. До этого собранія арена дѣйствій буддизма не выступала за предѣлы Индостана. На этомъ же собраніи было принято рѣшеніе распространить

---

[1]) Koeppen. B I.. SS. 180—182; Kern, B. II, SS 348—350; Lassen, B I, SS. 229—232.

[2]) Сѣверные буддисты, вслѣдствіе смѣшенія двухъ Ашокъ, не признаютъ этого собранія; по нимъ третіе собраніе происходило позднѣе при Канишкѣ.

[3]) Koeppen, B. I, SS 182—183; Kern, B. I, SS. 350—351; Lassen, B. II, SS. 232—233

„добрый законъ“ чрезъ особыя миссіи не только по всей Индіи, но и за предѣлами ея. Благодаря этому рѣшенію и стараніямъ Ашоки, буддизмъ далеко вышелъ за предѣлы Индостана и распространился по большей части западныхъ пограничныхъ съ Индіей странъ.

Прежде всего была послана миссія въ Кашмиръ и Гандагаръ. Во главѣ миссіи былъ „Мадьянтика“. Тщетно пытался царь этихъ странъ „Аравала“, жившій при озерѣ того же имени, воспрепятствовать вторженію буддійскаго монаха въ его область, производя то бурю, то громъ и молнію, то наводненіе. Побѣжденный болѣе могущественною чудодѣйственною силою послѣдняго, онъ смирился и принялъ вмѣстѣ съ своими подданными „добрый законъ“. Служеніе змѣямъ и духамъ было вытѣснено и обитатели Кашмира и Гандагара, покланявшіеся имъ и приносившіе жертвы царю змѣй, съ особымъ усердіемъ стали служить Буддѣ, такъ что „съ этого времени Кашмиръ и Гандагаръ,—какъ говоритъ легенда,—заблистали желтымъ платьемъ и оставались вѣрными тремъ вѣтвямъ закона“.

Подобнымъ же образомъ были обращены страны „Химаванта“, куда посланъ былъ „Мадьяма“ съ четырьмя своими товарищами: „Кашьяпою, Мулакадевою, Сахасадевою и Дандабинассою“. Каждый изъ этихъ ставиръ распространилъ „добрый законъ“ въ одной изъ пяти частей горнаго хребта. Какъ далеко простирались границы этой миссіи въ горы и какія это пятей частей, которыя будто бы были обращены упомянутыми ставирами? съ точностью опредѣлить невозможно. Впрочемъ, такъ какъ всѣ эти миссіи буддистовъ дѣйствовали по преимуществу въ сѣверо-западномъ направленіи, можно думать, что эти пять частей суть переднія высоты Гиммаллая съ ихъ долинами, южныя области его; восточныя же оставались неприкосновенными.

Не забыли также паталипутрскіе ставиры и народовъ западнаго Декана, куда снаряжена была тройная миссія: одна въ страну „Махисамандала“ при среднемъ теченіи р. Нербудды; другая—къ „Махраттамъ“, которые обитали тогда при верхней „Годавари“, третья—въ „Ванавазу“ на юго-востокѣ нынѣшняго Гоа. Хотя извѣстно, что буддизмъ господствовалъ въ этихъ странахъ очень долгое время (до VIII ст. по Р. Хр.), но исторія его въ этихъ странахъ покрыта непроницаемымъ мракомъ.

Въ „Суварнабуми (страну золота)“ отправились ставиры „Шона“ и „Уттара“ и обратили жителей ея въ буддизмъ, освободивъ ихъ отъ морскаго чудовища. Названіе „страна золота“ очень неопредѣленно и можетъ быть прилагаемо ко многимъ областямъ Индіи. Впрочемъ, здѣсь подъ нею можно подразумѣвать не иную какую-либо область, какъ „Пегу и Бирму (золотое царство древнихъ)“ на томъ основаніи, что извѣстія Бурмейцевъ относительно этой миссіи вполнѣ согласны съ анналами Цейлона. Поэтому можно думать, что буддизмъ тогда уже проникъ до западнаго морскаго берега восточнаго полуострова и до нижняго теченія Иравади; что знаменитый Буддагоша въ началѣ V стол. по Р. Хр. не ввелъ буддизмъ въ эти страны, а только возстановилъ его.

Наконецъ, сынъ Ашоки Махендра вмѣстѣ съ четырьмя своими товарищами ввелъ буддизмъ въ благословенной странѣ „Ланка“, т. е. на островѣ Цейлонѣ, который съ того времени и до нынѣ еще служитъ главнымъ центромъ южнаго буддизма и хранителемъ болѣе древняго и болѣе чистаго ученія Будды [1]).

Итакъ, благодаря стараніямъ Ашоки, буддизмъ возвысился въ господствующее вѣроисповѣданіе Индіи, а благодаря паталипутрскому собранію, былъ далеко вынесенъ за границы ея и занялъ область, которая,—хотя и съ большими перерывами,—простиралась отъ рѣки Кабула до нижнеиндійскаго морскаго берега и отъ Гималая до Цейлона.

Но съ этимъ выступленіемъ буддизма изъ предѣловъ его первоначальной родины рушится его прежнее единство и начинается раздѣленіе его на южный и сѣверный,—раздѣленіе, которое выступило не вдругъ, а постепенно подъ вліяніемъ различныхъ географическихъ и историческихъ условій. Именно, въ то время какъ на своей родинѣ, на материкѣ Индіи, а также въ средней, восточной и западной Азіи онъ пережилъ и потерпѣлъ существенныя измѣненія вслѣдствіе постоянныхъ почти раздоровъ, смѣшенія съ браманизмомъ и другими чуждыми элементами, напр. съ шиваизмомъ, а также благодаря особенностямъ странъ и народовъ, которыхъ онъ покорилъ себѣ; на югѣ, на отдаленномъ и замкнутомъ въ себѣ небольшомъ островѣ онъ былъ свободенъ отъ всѣхъ этихъ условій

---

[1]) Ibid SS. 233—237. 253; Коерреп, B. I, SS 188—197; Kern, B. II, SS, 405—415.

историческаго движенія и потому сохранилъ болѣе первоначальную физіономію и болѣе древній характеръ. А когда,— лѣтъ за 80 до Р. Хр.,—была произведена письменная запись „добраго закона", то южный буддизмъ пріобрѣлъ такую твердость и устойчивость, что съ этого времени не было дѣлаемо никакихъ существенныхъ измѣненій и дополненій ни въ теоріи, ни въ практикѣ и потому южные буддисты не приняли постановленій собранія буддистовъ при Канишкѣ, имѣвшаго своею задачею пересмотръ буддійскаго канона, вслѣдствіе чего разница между южнымъ и сѣвернымъ буддизмомъ выступила уже рѣзче и ярче [1]).

Съ этого времени исторія южнаго и сѣвернаго буддизма раздѣляется и въ то время какъ первый приходитъ почти въ состояніе застоя, послѣдній все болѣе и болѣе развивается, осложняется, обезображиваясь и искажаясь почти до неузнаваемости и пріобрѣтаетъ все бо́льшее и бо́льшее число послѣдователей, хотя пріобрѣтенія эти достаются ему не легко: по временамъ онъ долженъ былъ выдерживать жестокую борьбу съ браминствомъ, которое съ этого времени становится непримиримымъ врагомъ его. Такъ уже спустя 50 лѣтъ по смерти Ашоки Пушьямитра, свергнувшій династію Мавріевъ и положившій основаніе новой династіи „Шунговъ", былъ приверженцемъ браминства и жестоко преслѣдовалъ буддистовъ. Но преслѣдованія эти не подавили буддизма, а послужили только толчкомъ къ болѣе усиленному развитію его [2]).

Второй блестящій періодъ буддизмъ пережилъ въ третьемъ столѣтіи по смерти Ашоки, въ началѣ христіанской эры при господствѣ династіи „Іуеджи" или Индоскиѳовъ,—многочисленнаго кочеваго народа тибетскаго племени. Вытѣсненные во II в. до Р. Хр. изъ своихъ жилищъ въ Тангутѣ, они отправились на сѣверо-западъ къ Или, тринадцать лѣтъ спустя къ Яксарту и Оксусу и положили здѣсь конецъ греческо-бактрійскому владычеству. Затѣмъ подчинили себѣ сначала Кабулъ и Пенджабъ вмѣстѣ съ Кашмиромъ, а потомъ при могущественнѣйшемъ изъ своихъ царей простерли свои завоеванія за долину Ганга, почти до первоначальной родины буддизма. Этимъ могущественнымъ царемъ Индоскиѳовъ былъ Канишка,

---

[1]) Коерреп, В I, SS 197—199

[2]) Ibid, S. 200 und В II, SS. 11—12: Kern, B. II, SS 435—438.

память котораго чтится сѣверными буддистами не менѣе, чѣмъ память Ашоки. Въ первое время своего царствованія Канишка былъ враждебно настроенъ противъ буддизма, но затѣмъ,— неизвѣстно, почему?,— обратился въ буддизмъ и сдѣлался столь ревностнымъ приверженцемъ его, что посвящалъ на изученіе буддійскихъ писаній всѣ свободные отъ оффиціальныхъ занятій часы. Свое усердіе къ буддизму онъ засвидѣтельствовалъ не только постройкою зданій, но и собраніемъ четвертаго совѣщательнаго собранія буддистовъ. Благодаря ему, Кашмиръ, Гандагаръ и Удьяна на долго сдѣлались центральными пунктами буддизма, откуда этотъ послѣдній вскорѣ распространился по большей части средней и восточной Азіи [1]).

Четвертое совѣщательное собраніе буддистовъ происходило подъ предсѣдательствомъ знаменитыхъ учителей буддизма „Паршвики“ и „Васумитры“ въ монастырѣ „Джаландара“, въ Кашмирѣ. На немъ принимали участіе 500 архатовъ и 500 бодисатвъ. Поводъ къ этому собранію подалъ монахъ Махадева, который наполнилъ ученіе Будды магическими формулами. Поэтому главный предметъ занятій этого собранія заключался въ очищеніи ученія Будды отъ чуждыхъ элементовъ и въ разсмотрѣніи буддійскихъ писаній, при чемъ, по мнѣнію сѣверныхъ буддистовъ, окончательно былъ составленъ канонъ буддійскихъ писаній и установленъ въ томъ видѣ, въ какомъ онъ существуетъ теперь. Производя всеобщую рецензію канона существовавшихъ въ то время буддійскихъ писаній, это собраніе приняло въ него много такихъ произведеній, которыя не были приняты на третьемъ собраніи, а многія изъ нихъ даже и написаны были только послѣ этого собранія и такимъ образомъ признало ихъ за истинное и подлинное слово Будды, узаконивъ вмѣстѣ съ этимъ и заключавшіеся въ нихъ догматы и религіозныя представленія позднѣйшаго происхожденія, чѣмъ окончательно была нарушена связь сѣвернаго буддизма съ южнымъ, который не признаетъ этого послѣдняго собранія и даже не упоминаетъ ни разу о немъ. Редакція книгъ буддійскихъ на этомъ собраніи происходила на санскритскомъ языкѣ, при чемъ на этотъ разъ ясно уже говорится, что кодексъ былъ записанъ [2]).

---

[1]) Lassen, B II, SS. 857—860; Koeppen, B II, SS. 12; Kern, B. II, S 448.

[2]) Ibid SS 449—451; Lassen, B II, SS 860—862; Koeppen, B II, S. 13.

Со времени этого собранія дальнѣйшее развитіе буддизма совершается уже отдѣльными лицами и сѣверный буддизмъ переживаетъ еще двѣ великія ступени развитія. Именно, вскорѣ послѣ четвертаго собранія, въ началѣ нашей эры знаменитый *Нагарджуна* основалъ школу „*махаяны-великой переправы*“. Въ противоположность ей съ съ этого времени всю прежнюю форму ученія, всѣ прежнія 18 сектъ или школъ стали называть „*хинаяной*“, т. е. „*малой переправой*“. Такое названіе ученіе Будды получило отъ того, что Будда хотѣлъ „переправить всѣ дышащія существа чрезъ бурное море страданій и смерти въ гавань покоя“, а потому и ученіе его, ведущее къ этой цѣли стали называть „переправой, телѣгой“. Такимъ образомъ „хинаяна“ представляетъ собою болѣе древнюю и болѣе чистую форму ученія буддистовъ, тогда какъ „махаяна“ представляетъ собою уже болѣе позднѣйшую форму ученія, болѣе искаженную и сильно зараженную браманизмомъ За тѣмъ пятьсотъ или шестьсотъ лѣтъ спустя была основана „*Аръясангою*“ еще новая школа „*мистицизма или тантръ*“, проникнутая и обезображенная не только браманизмомъ, но и „шиваизмомъ [1]).

Уже въ періодъ хинаянический, т. е. на первой ступени своего развитія буддизмъ построилъ у себя обширную космологію и теологію. Не задаваясь вопросомъ о началѣ вселенной, онъ просто предполагаетъ безчисленное множество міровъ, которые раздѣляются на три главныхъ отдѣленія, расположенныхъ другъ надъ другомъ. Первое отдѣленіе составляетъ міръ пожеланій, второе—міръ формъ и третье—міръ безформенный. Каждое изъ этихъ отдѣленій или каждый изъ этихъ главныхъ міровъ обнимаетъ, въ свою очередь, нѣсколько другихъ меньшихъ Всѣ эти міры населены одушевленными тварями и представляютъ собою не иное что, какъ станціи, переходныя ступени въ процессѣ душепереселенія. Вся вселенная подобно существамъ, которыми она населена, находится въ постоянномъ круговоротѣ рожденія и смерти, т. е. въ смѣнѣ возникновенія и изчезновенія. Именно: въ правильно повторяющіеся періоды (калпы) низшія области міровъ разрушаются и возобновляются. Во время существованія каждаго изъ этихъ міровъ дѣло избавленія существъ

[1]) Ibid S 14; Lassen, B II. 862.

отъ мученій бытія совершается однимъ или нѣсколькими буддами. За время существованія теперешняго міра въ него являлось уже четверо буддъ, изъ коихъ послѣднимъ былъ будда Шакья-муни. За нимъ ожидается пятый „Майтрейя“. Подобнаго рода представленія встрѣчаются уже въ свящ. писаніяхъ „малой переправы [1])“.

Отвергнувъ всецѣло браминскій церемоніалъ, буддизмъ въ своемъ первоначальномъ и чистомъ видѣ не имѣлъ никакого культа. Но съ того времени, какъ онъ сталъ проникать въ массу, въ немъ появляется культъ. Первымъ предметомъ почитанія былъ основатель буддизма, возведенный своими послѣдователями на божескій пьедесталъ. Впослѣдствіи къ нему были присоединены знаменитѣйшіе ученики его, а также мнимые его предшественники и его преемникъ—Майтрейя, а затѣмъ число буддійскихъ святыхъ стало увеличиваться безъ конца.

Ученіе о различныхъ ступеняхъ святости и различныхъ классахъ святыхъ и составляетъ тотъ поворотный пунктъ, съ котораго „махаяна“ вышла рѣшительно за предѣлы древнѣйшаго буддизма и окончательно разошлась съ нимъ.

Чтобы понять это, необходимо бросить бѣглый взглядъ на устройство и взаимныя отношенія древняго буддійскаго братства.

Члены древней буддійской общины подобно браминамъ—отшельникамъ назывались „шраманами“, т. е. умѣренными, безбрачными, или „бикшу“, т. е. просто нищими, такъ какъ они жили милостынею. Собраніе ихъ называлось „сангой“, которая имѣла право вершить и рѣшать всѣ дѣла братства. Во главѣ этого братства стоялъ „ставира“, т. е. старѣйшина, такъ какъ онъ всегда былъ самымъ старѣйшимъ изъ членовъ общины; со времени же появленія буддійскихъ монастырей онъ получилъ титулъ „упадиджи“, т. е. духовнаго отца. Высшая власть принадлежала сангѣ, а глава или предстоятель ея являлся только исполнителемъ ея рѣшеній. Затѣмъ во время Дармашоки были поставлены особые ставиры для наблюденія за ходомъ дѣлъ въ буддійскихъ монастыряхъ и общинахъ, которые назывались „высшими учеными закона“.

---

[1]) Коеррен, В II, SS. 14—15;

На ряду съ этою іерархіею возраста и должности. возрастала также іерархія учености, духовныхъ дарованій и святости. Тотъ изъ послѣдователей Будды, кто отличался выдающимися духовными способностями, обширнымъ знаніемъ закона, чистотою образа жизни и неукоризненнымъ выполненіемъ монашескихъ обѣтовъ, получалъ титулъ „*архата*“ въ отличіе отъ прочихъ монаховъ. Такимъ образомъ архатъ есть тотъ же „бикшу“. всецѣло только разрѣшившій задачу буддійскаго аскетизма, т. е. изучившій и усвоившій все, что необходимо для достиженія конечной цѣли буддійскаго аскета— „нирваны“. Архатъ свободенъ отъ привязанности къ міру и жизни, отъ оковъ естественнаго закона и перерожденій и потому стоитъ выше міра, выше пространства и времени, какъ условій земнаго бытія и имѣетъ безграничную власть надъ ними. Иначе говоря: архатъ обладаетъ чудодѣйственною силою и по смерти входитъ прямо въ нирвану. Архатъ былъ единственною ступенью буддійской святости въ древнее время. Но этимъ буддисты не ограничились и съ теченіемъ времени придумали еще новую степень „бодисатвы“.

„*Бодисатва*“ буквально означаетъ: „тотъ, сущностью котораго сдѣлалась „боди“, т. е. „высочайшая мудрость“. Но высочайшею мудростью обладалъ также и архатъ, а потому буддисты „великой переправы“, чтобы отличить и превознести бодисатву надъ архатомъ, стали учить, что архатъ хотя и обладаетъ высшею мудростью, заключающеюся въ знаніи закона и средствъ къ достиженію конечной цѣли всякаго буддиста—нирваны, но онъ имѣетъ въ виду одно только собственное спасеніе или избавленіе отъ страданій бытія, тогда какъ бодисатва имѣетъ цѣлью не свое только собственное спасеніе, но и спасеніе всѣхъ существъ, всего міра. Поэтому онъ стремится къ такой мудрости и къ такому совершенству въ добродѣтеляхъ, которыя давали бы ему право сдѣлаться нѣкогда „буддою“, т. е. избавителемъ, спасителемъ всего міра. Такимъ образомъ путь бодисатвы шире и выше пути архата и потому первый часто называется также „махасатвою“, т. е. „великимъ существомъ“. По теоріи махаяны такихъ существъ—безчисленное множество. Первый возведенный на эту степень совершенства былъ „Майтрейя“, мнимый преемникъ Шакья-муни, который снизойдетъ на землю черезъ 5000 лѣтъ послѣ нирваны перваго. На развитіе уче-

нія о преемникѣ Шакья-муни повліяли, вѣроятно, притѣсненія и преслѣдованія со стороны браминовъ, которыя и породили у буддистовъ вѣру въ будущаго избавителя, который освободитъ ихъ отъ притѣсненій и приведетъ къ побѣдѣ надъ врагами.

Но еще болѣе рѣзко противоположность между „малой переправой“ и „великой переправой“ выступаетъ въ тѣхъ средствахъ, какія употребляетъ та и другая для достиженія своихъ цѣлей. Первая пользуется малыми, а вторая—такъ называемыми великими средствами спасенія. Эти послѣднія состоятъ, во 1-хъ, въ выполненіи „шести добродѣтелей, которыя переводятъ на другой берегъ (парамиты)“ и которыя простой смертный не можетъ усвоить въ той степени и съ такимъ совершенствомъ, какъ бодисатва; во 2-хъ,—въ достиженіи той трансцендентной мудрости (праджна-парамита), при которой не имѣютъ уже никакого значенія всякія примѣты и признаки, исчезаютъ всѣ противоположности, всѣ категоріи обычнаго человѣческаго мышленія, а вмѣстѣ съ тѣмъ наступаетъ конецъ всякой человѣческой логикѣ и всякому человѣческому разуму Этимъ спекулятивнымъ направленіемъ махаяна удаляется отъ болѣе простой, моральной тенденціи первоначальнаго буддизма, имѣвшаго въ виду первѣе всего обузданіе чувственности и страстей, или скорѣе отъ того отрицательнаго, сомнѣвающагося и отчаяннаго нигилизма, который составляетъ ядро буддійскаго міровоззрѣнія, но который до этого времени отступалъ предъ аскетизмомъ и практическимъ монашествомъ; теперь же въ ученіи махаяны выступилъ во всей своей ужасающей наготѣ

Такимъ образомъ все въ ученіи махаяны сводилось, очевидно, къ тому, чтобы основать іерархію исключительной спекуляціи, которая была недоступна большинству нищихъ монаховъ обычнаго покроя. Въ легендахъ, а также въ извѣстіяхъ китайскихъ путешественниковъ часто говорится о томъ, что ученые махаяны съ великимъ презрѣніемъ и сожалѣніемъ смотрѣли на глупую точку зрѣнія хинаянистовъ. Слѣдовательно здѣсь повторилось тоже явленіе, какое имѣло мѣсто, какъ мы ранѣе видѣли, въ браманизмѣ и которое, безъ сомнѣнія, совершилось въ буддизмѣ не безъ вліянія сего послѣдняго.

Со времени четвертаго совѣщательнаго собранія буддистовъ вошло въ обычай давать титулъ „бодисатвы“ знаме-

нитымъ учителямъ махаянической системы, но, впрочемъ, только послѣ смерти ихъ. Такъ этотъ титулъ былъ данъ Нагарджунѣ, Васумитрѣ, Арьядевѣ и др.

Но помимо этихъ, такъ сказать, историческихъ бодисатвъ махаянисты признаютъ еще безчисленное множество бодисатвъ миѳическихъ, никогда не существовавшихъ и представляющихъ собою только плодъ досужей, праздной и необузданной фантазіи. Изъ числа этихъ бодисатвъ особенно выдаются двое: Манджушри и Аволокитешвара, которые у сѣверныхъ буддистовъ пользуются такимъ же почетомъ, какъ и самъ основатель буддизма Они представляютъ въ буддизмѣ явленіе довольно позднее, такъ какъ они не только не признаются южными буддистами, но и не встрѣчаются даже въ древнѣйшихъ сутрахъ самой махаяны. Исторически о нихъ въ первый разъ упоминается только въ путевыхъ замѣткахъ китайскаго путешественника Фа-Хіана, бывшаго въ Индіи около 400 года по Р. Хр., который нашелъ культъ ихъ въ Матурѣ при Ямунѣ и при этомъ замѣчаетъ, что почитаніе этимъ бодисатвамъ воздается послѣдователями махаяны. Такимъ образомъ появленіе этихъ бодисатвъ въ буддизмѣ можно относить не ранѣе, какъ къ I или II вѣку нашей эры.

Махаяническое ученіе вмѣстѣ съ основаннымъ имъ культомъ Манджушри и Аволокитешвары и нѣкоторыхъ другихъ бодисатвъ составляетъ вторую, среднюю ступень развитія буддизма. Третью и послѣднюю ступень представляетъ мистицизмъ или тантрійская система, которая характеризуется привнесеніемъ въ ученіе буддизма новыхъ, совершенно чуждыхъ не только древнему, но и махаяническому буддизму элементовъ, какъ напр. теорія о „дьяни-буддахъ“.

„Дьяна“ буквально означаетъ: созерцаніе. Первоначально этимъ именемъ обозначались различныя ступени абстракціи и экстаза, которыхъ обыкновенно насчитывали четыре. На этихъ ступеняхъ созерцанія духъ освобождается отъ всѣхъ волненій и условій обычнаго ограниченнаго бытія и мышленія и восходитъ къ свѣтлымъ высотамъ абсолютнаго немышленія и безразличія. Съ теченіемъ времени эти ступени созерцанія были превращены въ цѣлыя воздушныя сферы, которыя возвышаются надъ нашимъ обычнымъ міромъ,—міромъ пожеланій и образовали собой второй міръ,—міръ формъ, надъ которымъ возвышается еще третій міръ,—міръ

безформенный и безцвѣтный. Этотъ послѣдній отождествляется иногда съ нирваной, а чаще представляется преддверіемъ нирваны Поэтому „дьяни-будды“—уже не земные будды, а небесные, которые служатъ прототипомъ буддъ земныхъ, а эти послѣдніе суть только блѣдное отраженіе первыхъ.

Но ни отъ чего буддизмъ такъ не пострадалъ въ отношеніи своей первоначальной чистоты, какъ отъ своей связи съ „шиваизмомъ“.

Происхожденіе культа Шивы до настоящаго времени составляетъ довольно загадочное явленіе и не выяснено учеными съ достаточною основательностію и убѣдительностью. Одни предполагаютъ, что Шива выродился изъ Агни; другіе говорятъ, что—изъ Рудры, бога вѣтровъ; третьи, какъ Кеппенъ, говорятъ, что онъ не арійскаго происхожденія, а возникъ изъ дикаго и соединеннаго съ многочисленными человѣческими жертвами культа демоновъ темнокожихъ аборигеновъ Индіи, но когда и какъ это случилось?—неизвѣстно. Какого бы-ни былъ происхожденія Шива или Сива (милостивый), но онъ, подобно ведійскому богу Агни, имѣетъ двойственный характеръ и олицетворяетъ собою какъ оживляющую, такъ и уничтожающую силу. На это указываютъ и различные аттрибуты Шивы: луна на лбу, змѣй, быкъ, „линга“—символъ рожденія, а также лукъ, стрѣла, кинжалъ и ожерелье изъ череповъ,—символы смерти и уничтоженія. Только этотъ послѣдній, разрушительный элементъ,—сообразно съ ходомъ и развитіемъ самой жизни индійцевъ, утратившихъ первоначальную простоту и, вслѣдствіе климатическихъ вліяній, погрузившихся въ потокъ бурныхъ и страстныхъ движеній и наслажденій,—въ Шивѣ, въ противоположность Агни, выступаетъ на первый планъ и ему дается большее значеніе, чѣмъ первому, оживляющему элементу. Въ силу этого Шива является по преимуществу богомъ страсти и страстныхъ наслажденій и вмѣстѣ съ тѣмъ всего, что сокращаетъ жизнь, ведетъ къ смерти, уничтожаетъ индивидуальное бытіе;—богомъ самоистязаній, мученій, тѣлеснаго и нравственнаго разрушенія. Этотъ отрицательный, разрушительный элементъ еще рѣзче выступаетъ въ женской половинѣ типа Шивы,—въ богинѣ Кали или Махакали, т. е. „мрачной темной“, которая дышетъ страстью и питается убійствомъ. Она представляется обыкновенно съ чернымъ лицемъ, окруженнымъ пламенемъ.

Буддизмъ довольно рано вошелъ въ соприкосновеніе съ шиваизмомъ, послѣдователи котораго, стремясь превзойти въ строгости буддійскихъ аскетовъ, составили первую систематическую оппозицію противъ послѣдователей Будды, такъ что позднѣйшія преслѣдованія и даже окончательное искорененіе его въ передней Индіи въ большинствѣ случаевъ было дѣломъ шиваистическихъ монаховъ. Но бывали, безъ сомнѣнія, и такія времена, когда тотъ и другой жили мирно другъ съ другомъ въ теченіи довольно продолжительнаго времени, какъ, напр., въ сѣверо-западномъ Индостанѣ, Деканѣ, Пенджабѣ, Кашмирѣ и др. Здѣсь-то, особенно въ царствованіе Индоскиѳской династіи, и произошло смѣшеніе ученія Будды съ шиваистической миѳологіей, которое исказило и обезобразило первоначальный характеръ буддизма и обнаружилось въ двухъ отношеніяхъ: во первыхъ, въ переведеніи Шивы со всею свитою окружающихъ его демоновъ, какъ „Махакала, Ямандага, Бима, Дурга, Парвати, Махакали и др.“ въ буддійскую миѳологію и отведеніи имъ равнаго мѣста съ буддами и бодисатвами, и, во 2-хъ, въ усвоеніи вмѣстѣ съ демонологіею грубой шиваистической теоріи магіи и волшебства, по которой чрезъ посредство чисто внѣшнихъ, механическихъ средствъ, напр., произнесеніе извѣстныхъ заклинательныхъ формулъ, могутъ быть совершаемы чрезвычайныя дѣла. Отъ этихъ заклинательныхъ формулъ, называемыхъ „*тантрами*“ и третья ступень развитія буддизма получила названіе „*тантрійской системы*“. Тантры и теперь еще составляютъ обширную часть въ священномъ кодексѣ ламаитовъ, въ которой даются наставленія относительно того, какимъ образомъ можетъ быть пріобрѣтена чудодѣйственная сила (сидди) и какъ пользоваться ею чрезъ посредство заклинаній (дарани), магическихъ круговъ (мандаловъ) и т. п. для достиженія вполнѣ земныхъ, честолюбивыхъ цѣлей.

Основателемъ этой системы считается великій ученый *Аръясанга,* который въ своемъ знаменитомъ трудѣ „Іогачара буми шастра“ впервые съумѣлъ привести въ согласіе и соединить посредствомъ діалектическаго искусства браминско-шиваистическое ученіе „іоги“ съ относящимися къ нему миѳологіей и магіей съ философіей махаяны и теоріей о „дьяни-буддахъ“. Родомъ онъ былъ изъ „Пурушапура (Пиш-

вара)" въ Гандагарѣ. Время жизни его въ точности неизвѣстно, хотя всего вѣроятнѣе отнести его на IV или V стол. нашей эры.

Въ тотъ же самый періодъ, въ который сѣверный буддизмъ пережилъ этотъ процессъ теоретическаго развитія и порчи, онъ далеко распространился за границы Индіи и завоевалъ большую часть центральной и восточной Азіи.

Благодаря вышеупомянутымъ миссіямъ Дармашоки ученіе Будды было распространено въ сѣверо-западномъ направленіи до Камшира и Гандагара при Кабулѣ. Отсюда оно вскорѣ проникло въ страны Оксуса, а въ сѣверовосточномъ направленіи въ малую Бухару. Извѣстіе о томъ, что ученіе Будды было занесено въ Китай уже въ 217 году до Р. Хр. не внушаетъ особаго довѣрія, ибо въ немъ упоминается о „великой трансцендентальной философіи", о которой тогда не знала еще ни одна школа. Напротивъ, едва-ли можно сомнѣваться въ томъ, что первые зачатки буддизма въ Бактріи и при Таримѣ восходятъ ко времени до Р. Хр. Первое видно изъ показанія Александра Полигистора, который писалъ между 80 и 60 гг. до Р. Хр. и упоминаетъ о „саманерахъ" въ Бактріи. Второе же явствуетъ изъ того, что одинъ китайскій полководецъ въ 122 г до Р. Хр. нашелъ служеніе Буддѣ при „Хіунг-ну", на западѣ Яркандскихъ горъ. Существуетъ сага, по которой одинъ изъ сыновой Ашоки сдѣлался царемъ Котана и будто бы уже въ то время „добрый законъ" проникъ въ этотъ цвѣтущій городъ, служившій затѣмъ средоточнымъ пунктомъ буддизма до нашествія магометанъ. Конечно, нельзя считать эту сагу исторически—достовѣрною, но,—такъ какъ главный путь для соединенія Индіи съ Китаемъ проходилъ чрезъ восточный Туркестанъ и именно чрезъ Котанъ,—можно думать, что буддизмъ утвердился тамъ ранѣе, чѣмъ въ „Срединной Имперіи". Въ этой послѣдней онъ былъ признанъ оффиціально только въ 65 году по Р. Хр. императоромъ „Минг-ти". Отсюда онъ проникъ къ „Уйгурамъ" при „Гами и Или". На западѣ буддизмъ проникъ въ собственную Персію, но впослѣдствіи былъ вытѣсненъ оттуда Сассанидами къ Кабулу.

Въ своей родинѣ, т. е. въ Магадѣ и Бегарѣ и въ пограничныхъ областяхъ буддизмъ имѣлъ перевѣсъ надъ браминствомъ и процвѣталъ только до IV стол. по Р. Хр.; съ

этого же времени онъ приходилъ тамъ въ постепенный упадокъ. Это можно видѣть изъ путевыхъ замѣтокъ двухъ китайскихъ пилигриммовъ, изъ коихъ первый „Фа-Хіанъ“, посѣтилъ Индію въ IV ст., а второй „Гинуен-Тзанъ“, между 631 и 645 гг. нашей эры. Тамъ, гдѣ первый видѣлъ блестящія кумирни и башни и многочисленные буддійскіе монастыри, послѣдній нашелъ однѣ развалины и мусоръ или же брамнинскія пагоды. Въ Китаѣ же, напротивъ, онъ въ это время процвѣталъ и пользовался большимъ почетомъ, такъ что число буддійскихъ монастырей простиралось до 3716-ти. Въ концѣ IV столѣтія отсюда онъ проникъ въ Корею, а въ половинѣ VI стол.—въ Японію [1]).

Таково было въ краткихъ и общихъ чертахъ внутреннее состояніе и внѣшнее положеніе буддизма, когда онъ, тѣснимый повсюду магометанами, проникъ и укрѣпился въ Тибетѣ, чтобы начать здѣсь новую, по преимуществу іерархическую фазу развитія.

---

[1]) Коерреп, B. II, SS. 15—35; Васильевъ, стр. 124, 125, 306 Lassen, B. II, SS. 457—460; B. IV, SS. 617—629; Религіи древняго міра .. стр. 219—220.

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ.

ГЛАВА ПЕРВАЯ.

Исторія Тибета до введенія въ немъ буддизма.

Нигдѣ буддійскимъ жрецамъ, извѣстнымъ подъ именемъ ламъ, не удалось свить себѣ столь прочнаго гнѣзда, какъ въ Тибетѣ. Здѣсь буддизмъ является во всей своей силѣ и въ полномъ блескѣ: дѣйствуя на народъ, какъ духовная власть, онъ сдѣлался для него источникомъ умственнаго и нравственнаго образованія, ибо безъ совѣта и вѣдома жрецовъ здѣсь не совершается ничего. Отсюда вполнѣ понятны то глубокое уваженіе, какимъ пользуются ламы у тибетцевъ и то глубокое различіе, какое господствуетъ въ этой странѣ между жрецами и народомъ. По этой же причинѣ съ теченіемъ времени въ Тибетѣ образовалась та могучая ламская іерархія, съ которой приходилось и до селѣ приходится считаться даже китайскимъ императорамъ. Объясненія подобнаго явленія, по Кёппену и Лассену [1]), нужно искать въ тѣхъ благопріятныхъ условіяхъ, какія представляло собою географическое положеніе страны.

Тибетъ [2]) лежитъ между 23° и 27° сѣверной широты и между 93° и 122° восточной долготы. На сѣверѣ онъ гра-

---

[1]) Die lamaische Hierarchie und Kirche, Koeppen, B. II, S. 39; Indische Altertumskunde... B. IV, S 713.

[2]) Имя «Тибетъ» было принесено на западъ впервые Арабами, которые, благодаря своимъ завоеваніямъ въ VII и VIII в в., приблизились къ границамъ этой страны и могли узнать его отъ Персовъ или Турокъ Персы писали это имя безъ гласныхъ «Тбт»; Монголы и другіе восточные народы—«Тубет», «Тоббт», «Тоббат».. М Поло и другіе путешественники XIII ст — «Тебетъ»; Китайцы называютъ страну «Сифан» или «Тангут», или «Си-тзанг», а народъ—«Кіанг», «Си-кіанг» (Koeppen B II, S 42; Живописное путешествіе по Азіи, т. 3, стр 87)

ничитъ съ „Сиюемъ“ и Монголіей, на востокѣ и юговостокѣ— съ собственнымъ Китаемъ, на югѣ—съ Бутаномъ и Индостаномъ, на западѣ—съ Непаломъ и Индостаномъ. Окруженный со всѣхъ сторонъ чудовищными гигантскими горными цѣпями, покрытыми вѣчными снѣгами, съ непроходимыми пропастями и отвѣсными скалами, Тибетъ представляетъ собою неприступную природную крѣпость, доступъ въ которую возможенъ только по маловѣдомымъ тропинкамъ, да и то не иначе, какъ съ преодолѣніемъ массы естественныхъ и искусственныхъ препятствій, какъ, напр., смертоносныхъ испареній и тумановъ или неожиданныхъ нападеній горныхъ племенъ [1]). Вслѣдствіе возвышеннаго положенія страны надъ уровнемъ моря и обилія снѣговыхъ горъ климатъ Тибета въ общемъ—суровый и холодный. Однако есть въ немъ небольшія, принадлежащія попреимуществу ламамъ и годныя къ обработкѣ равнины, съ жаркимъ лѣтомъ и умѣренною зимою, чистымъ воздухомъ и здоровымъ климатомъ, которыя прекрасно орошаются и производятъ почти всѣ роды хлѣбныхъ злаковъ, садовыхъ плодовъ и даже виноградъ и фиги. Эти долины съ своими разноцвѣтными полями, великолѣпными группами деревьевъ, блистающими золотомъ кумирнями и башнями монастырей для безчисленныхъ пилигриммовъ, собирающихся сюда изъ всѣхъ странъ, исповѣдующихъ ламаизмъ, послѣ долгаго, труднаго и однообразно-унылаго пути ихъ, являются настоящимъ земнымъ раемъ [2]). Такое неприступное и замкнутое положеніе страны, какъ нельзя лучше, способствовало развитію и возвышенію ламской іерархіи: съ одной стороны, оно устраняло возможность проникновенія въ Тибетъ постороннихъ, чуждыхъ вліяній, которыя могли бы разрушительно дѣйствовать на ламайскую систему и давать народу поводъ къ сравненію своего умственнаго и соціальнаго положенія съ положеніемъ другихъ народовъ, а съ другой,—какъ нельзя болѣе соотвѣтствовало бездѣятельно—созерцательному характеру послѣдователей Будды [3]).

---

[1]) Прекрасной иллюстраціей къ сказанному могутъ служить многія страницы изъ «Путешествія чрезъ Монголію въ Тибетъ, къ столицѣ Тале-ламы» Гюка и Габе, напр. 166—167, 220—222, 224—232 и др.

[2]) Живописное путешествіе по Азіи, т. III, стр 89: Koerper, B. II, SS. 40—41.

[3]) Ibid S. 39.

Тибетъ раздѣляется на три части или провинціи. „Камъ“, „У Тзангъ“ и „Нгари“. Первая провинція или область, называемая также „Нижнимъ Тибетомъ“ или „великимъ Тибетомъ“, образуетъ восточную часть Тибета, вторая—обнимаетъ собою западные и сѣверо-западные округа, а третья образуетъ собою „Средній Тибетъ“ и, въ свою очередь, распадается на двѣ части: „У“ или „Уй“ и „Тзангъ“. Въ „У“ находится столица Далай—ламы „Ласса“.

Верховнымъ правителемъ Тибета съ 1720 года, какъ увидимъ впослѣдствіи, является китайскій императоръ, котораго замѣняютъ въ Тибетѣ двое его уполномоченныхъ или „амбаней“, которымъ ввѣрено главное управленіе страною по всѣмъ частямъ гражданскаго устройства, по воинской части и по всѣмъ наиболѣе важнымъ духовнымъ дѣламъ, какъ, напр., избраніе намѣстника Далай—ламы, министровъ его, назначеніе настоятелей въ важнѣйшіе монастыри и т. п. Никакое дѣло и никакое постановленіе не могутъ быть признаны „основательными, дѣйствительными и законными“, если они произведены безъ согласія „амбаней“. Въ силу такихъ полномочій „амбанямъ“, по „Уложенію Китайской Палаты внѣшнихъ сношеній“, „предоставляется право равенства въ отношеніи къ Далай—ламѣ и Баньчень Эрдени, съ которыми они во всѣхъ случаяхъ должны поступать какъ съ равными себѣ, а прочія власти, тамъ находящіяся, начиная съ Габлуней до послѣдняго Тангутскаго чиновника, также и всѣхъ ламъ, отправляющихъ общественныя должности, почитать непосредственно себѣ подчиненными“.

Такимъ образомъ Далай—лама и Баньчень Эрдени или Панченъ суть не болѣе, какъ чиновники китайскаго императора, но это обстоятельство тщательно скрывается отъ народа, такъ что въ глазахъ послѣдняго Далай—лама является неограниченнымъ властелиномъ страны, единою духовною и политическою главою ея, въ рукахъ котораго находится какъ законодательная, такъ и исполнительная власть и отъ имени котораго издаются законы и вершатся всѣ дѣла.

Но такъ какъ Далай—лама, какъ видимый богъ, не можетъ нисходить съ высоты своей святости до того, чтобы постоянно заниматься ничтожными временными вещами и земными интересами и мелочами, то онъ управляетъ страною не непосредственно самъ, а чрезъ своего намѣстника или

регента, извѣстнаго подъ именемъ „Цзирунъ Кутукту“ или „Номехана (духовнаго царя)“. Онъ избирается Далай—ламою изъ „воплощенной“ іерархіи: служитъ пожизненно и можетъ быть лишенъ мѣста только въ случаѣ политическаго переворота. Онъ управляетъ страною совмѣстно съ четырьмя министрами или „Калонами, Габлунями“, которые избираются изъ мірянъ и должны быть женаты. Они всецѣло зависятъ отъ „Номехана“, по докладу котораго они могутъ быть уволены со службы Далай—ламою. Прочіе чиновники избираются „калонами“ и при томъ если не исключительно, то преимущественно изъ духовныхъ. Провинціи дѣлятся на округа, которыми управляютъ „хутукту—ламы“, соединяющіе въ своемъ лицѣ какъ духовную, такъ и свѣтскую власть надъ извѣстнымъ округомъ.

До 1840 года Далай—лама и Панченъ должны были ежегодно посылать къ Пекинскому двору посольства и дань, но когда въ 1840 и 41 годахъ посольства эти были ограблены хищническимъ племенемъ „Колосовъ“,—при чемъ въ первый разъ посланникъ Далай—ламы былъ взятъ въ плѣнъ, а во второй разъ былъ тяжело раненъ, такъ что чрезъ нѣсколько дней умеръ,—то отъ китайскаго императора послѣдовало повелѣніе отправлять эти посольства съ данью разъ въ три года.

Тибетъ одна изъ богатѣйшихъ и вмѣстѣ съ тѣмъ одна изъ бѣднѣйшихъ странъ въ мірѣ: богатая неимовѣрно серебромъ и золотомъ, она бѣдна даже самыми необходимыми жизненными припасами. Золота и серебра въ Тибетѣ такое множество и добывается оно такъ легко, что даже простые пастухи умѣютъ очищать его, за то земледѣліе не процвѣтаетъ, вслѣдствіе непригодности почвы и климатическихъ условій и сѣютъ только въ долинахъ и при томъ болѣе всего черный ячмень „тсинг—ку“, изъ котораго приготовляется „тсамба“, служащая вмѣстѣ съ чаемъ съ масломъ обыкновенной и ежедневной пищей простаго народа. Мясная пища подается въ въ исключительныхъ случаяхъ только какъ лакомство, ибо недоступна по своей дороговизнѣ. Въ силу этого народное богатство переходитъ въ руки немногихъ, особенно же пожираютъ его монастыри, число которыхъ въ Тибетѣ простирается до 3,000 съ населеніемъ, составляющимъ болѣе трети всѣхъ жителей Тибета, число коихъ простирается до 4,000,000.

Жители Тибета называютъ себя „бод“ или „бод—па“, откуда вѣроятно и произошло самое имя „Тибетъ“. Они принадлежатъ къ монгольскому племени, хотя языкъ ихъ болѣе сходенъ съ китайскимъ, чѣмъ съ монгольскимъ. Они имѣютъ черные волосы, небольшую бородку, мало-открытые глаза, выдающіяся скулы, короткій носъ, большой ротъ и тонкія губы; кожа ихъ смугла; хотя попадаются лица бѣлаго и мѣднокраснаго цвѣта, но очень рѣдко; роста средняго, очень проворны, ловки и сильны, страстно преданы гимнастическимъ упражненіямъ и пляскѣ; характера добраго и прямодушнаго; очень набожны, суевѣрны и легковѣрны, хотя не въ такой степени, какъ кровные монголы. Женщины одѣваются такъ же, какъ мужчины, только волоса ихъ заплетены въ двѣ косы, падающія на спину; кромѣ того носятъ еще короткое покрывало. Женщины болѣе трудолюбивы, чѣмъ мужчины, хотя этихъ послѣднихъ нельзя также назвать лѣнивыми. Цѣломудріе среди Тибетанъ не процвѣтаетъ, хотя женщины, выходя изъ дому, и обезображиваютъ свое лицо чернымъ клейкимъ лакомъ, дабы не соблазнять мужчинъ. Домашняя, обыденная жизнь Тибетанъ очень скромна и проста [1]).

Нѣкогда тибетское племя занимало гораздо бо́льшую территорію, чѣмъ теперь и играло немаловажную роль среди націй востока. Но и теперь, не смотря на притѣсненія со стороны Монголовъ, Китайцевъ и Индусовъ, жилища бодовъ находятся въ Ассѣ, Бутанѣ, Непалѣ, Ладакѣ, Балтѣ, въ пограничныхъ китайскихъ провинціяхъ: „Су-чан“ и „Юн-нань“, на сѣверѣ—до „Кукунора“.

Для такъ называемыхъ классическихъ народовъ древности Тибетъ всегда оставался „terra incognita (невѣдомою страною)“. Вообще глубокая тьма лежитъ надъ этой страной и ея древней исторіей [2]). Только со времени введенія въ этой странѣ буддизма тьма эта нѣсколько поразсѣялась, хотя и теперь мы весьма мало знаемъ о Тибетѣ, а исторія его еще и доселѣ остается

---

[1]) Путешествіе чрезъ Монголію въ Тибетъ къ столицѣ Тале-ламы Гюкъ и Габе. 1866 г. стр. 216—244; Коеррен, В. II, SS 42—43, 325—330; Уложеніе Китайской Палаты внѣшнихъ сношеній. Соч. С. Липовцева. 1828, стр 241—277.

[2]) Forschungen im Gebiete der alteren religiosen, politischen und litararischen Bildungsgeshichte der Volker Mittel—Asiens, vorzuglich der Mongolen und Tibeter von Isaac Iacob Schmidt, S. 80

неизслѣдованною и не выходитъ изъ области миѳовъ, имѣющихъ тѣмъ мéньшую историческую цѣнность, что древнѣйшія, чистыя туземныя преданія или совершенно вытѣснены буддійскими легендами, или искажены на столько, что первоначальная ихъ форма можетъ быть возстановляема не безъ труда. Такова, напр., сага, какую Тибетцы разсказываютъ о происхожденіи своего народа [1]).

Три бодисатвы,—гласитъ эта сага,—*Манджушри*, *Авалокитешвара и Ваджрапани* совѣщались между собою о томъ, какъ населить „страну вѣчнаго снѣга“. Манджушри заявилъ, что страна эта можетъ быть заселена лишь въ томъ только случаѣ, если одинъ изъ нихъ обратится въ обезьяну-самца, а одинъ изъ демоновъ „Кагрома“—въ обезьяну-самку. Авалокитешвара, покровитель Тибета, изъявляетъ свое согласіе на подобную метаморфозу, превращается въ обезьяну „Брагсриппо“ и производитъ съ демономъ, обращеннымъ въ обезьяну самку „Брагсриппо“, трехъ сыновей и трехъ дочерей, отъ которыхъ и произошли жители „снѣжнаго царства“, т. е. Тибета [2]).

Сага эта, по своему корню, не буддійская и кромѣ Тибета не встрѣчается ни въ одной изъ буддійскихъ странъ. Очевидно, буддійскіе бодисатвы и обезьяны, фигурирующіе въ этой сагѣ, суть не болѣе, какъ индійско-буддійская прибавка Обезьяны,—которыхъ въ Тибетѣ, между прочимъ, нѣтъ,—введены буддистами въ эту сагу съ тою цѣлью, чтобы этимъ объяснить сходство Тибетцевъ съ первыми,—сходство, которое рѣзко бросалось въ глаза всѣмъ европейскимъ путешественникамъ, бывавшимъ въ Тибетѣ. Если выбросить изъ саги эти чуждые элементы, то остается очевиднымъ, что Тибетцы считаютъ своими родоначальниками горныхъ духовъ—великановъ, на что̀ указываетъ и самое имя обезьяны „*Брагсриппо*“, состоящее изъ двухъ словъ: „*брагъ*“—ущеліе „*сриппо*“—чудовище, великанъ [3]).

Китайцы родоначальникомъ тибетскаго народа считаютъ принца „*Сан-Міао*“, внука императора „*Хуанг-ти*“, который будто бы былъ изгнанъ изъ Китая и поселился въ Тибетѣ.

---

[1]) Коеррен, В. II, SS 43—44.

[2]) Ibid SS 44—45; Forschungen u. s. w.. SS 210—214; Sammlungen historischen Nachrichten uber die mongolischen Volkerschaften, Pallas, B. II, S. 406.

[3]) Коеррен, В II, S. 45

Историки же Тибета подобно историкамъ другихъ странъ, гдѣ только принято ученіе Будды, связываютъ начало своей исторіи съ исторіей „Шакіевъ“, или съ исторіей современниковъ Будды,—тѣхъ царей долины Ганга, которые созерцали „всесовершеннаго (Будду)“ лицомъ къ лицу, давали ему дары и за то прославлены въ легендахъ о его жизни, какъ напр. Бимбисара; или же, наконецъ. съ исторіей великаго покровителя и защитника буддизма—Дармашоки. Изъ этихъ трехъ гипотезъ большимъ предпочтеніемъ пользуются первая и вторая, такъ какъ владыки Тибета производятся ламами отъ перваго или втораго рода „Шакіевъ“,—„Ликкави—Шакіевъ“, т. е. горныхъ Шакіевъ [1]).

Происхожденіе родоначальника княжской фамиліи въ Тибетѣ обставлено многими фантастическими вымыслами и баснями. Вотъ какъ, напр., разсказываетъ историкъ „Санан-Сецен“ о рожденіи перваго владыки Тибета [2]).

„Въ книгѣ подъ заглавіемъ „*Бурхан мактагалун тагилбури*“ три царя: „*Якэ Шакья*“, „*Шакья-Лидсай*“ и „*Шакья аголана бада ябукчи*“ названы потомками Будды. Среди потомковъ послѣдняго былъ одинъ по имени „*Итэгэл-арсаланхаган*“, сынъ „*Мандаголукчи хаган*“а Сынъ его былъ побѣжденъ въ одномъ большомъ сраженіи, которое онъ далъ чужеземному, варварскому войску въ 180 тысячъ сильныхъ мужей, послѣ чего младшій сынъ его „*Упаджи*“ убѣжалъ въ утесы „снѣжной горы“ и сдѣлался родоначальникомъ тибетскихъ князей при Ярлунгѣ. Къ этому времени у царя народа Патшалы, по имени „*Оргюлукчи*“, родился сынъ, волосы на головѣ котораго были цвѣта небесной лазури; зубы, какъ эмаль большой морской улитки; пальцы на рукахъ и ногахъ были соединены у него, какъ у гуся, перепонкою; глазами онъ смотрѣлъ косо, какъ птица и былъ снабженъ другими достопримѣчательными признаками. Когда царь призвалъ браминовъ и показалъ имъ ребенка, то они сказали: „этотъ мальчикъ можетъ принести своему отцу большое несчастіе; лучше было бы умертвить его“. Тогда царь приказалъ своимъ придворнымъ чиновникамъ умертвить его и они, чтобы выполнить приказаніе

---

[1]) Ibid SS. 46—48; Lassen, B IV, S. 713.

[2]) «Санан—Сецен» въ своемъ разсказѣ о происхожденіи княжеской фамиліи Тибета приводитъ двѣ совершенно различныя легенды и самымъ наивнымъ образомъ соединяетъ ихъ въ одну посредствомъ словъ «къ этому времени»

царя, испытали на немъ всѣ орудія смерти, но ни однимъ не могли повредить ему. Тогда они положили его въ мѣдный сундукъ и бросили въ теченіе Ганга. Въ это время въ окружающей городъ Вайшали странѣ жилъ старый земледѣлецъ, который обработывалъ свое поле на берегу рѣки. Во время работы онъ увидѣлъ плывущій по водѣ сундукъ, вынулъ его изъ воды и, открывъ его, нашелъ въ немъ весьма красиваго мальчика. Такъ какъ старикъ не имѣлъ дѣтей, то рѣшилъ воспитать его вмѣсто сына и, чтобы скрыть его отъ царя, спряталъ его въ лѣсу, гдѣ въ заботахъ о воспитаніи мальчика старику помогали различныя птицы и дикіе звѣри. Первыя приносили мальчику лучшіе плоды, а вторые—нѣжнѣйшія части мяса своихъ добычъ. Когда мальчикъ подросъ и сталъ говорить, то спросилъ старика: „чей я сынъ? какъ меня зовутъ?“ Старикъ обстоятельно разсказалъ ему все, относящееся къ нему. Выслушавъ разсказъ, мальчикъ, исполненный ужаса, оставилъ своего воспитателя и отправился въ „сѣверное снѣжное царство“. Придя здѣсь къ высокой божественной горѣ, онъ спустился съ вершины ея посредствомъ девяти ступеней въ долину *Ярлунга* и подошелъ къ одной пирамидѣ съ четырьмя воротами. Здѣсь онъ встрѣтилъ „*октогюин-джэбцун-бонбо*“ и „*шороин-янь-бонбо*“, которые спросили его: „изъ какой ты страны? какъ тебя зовутъ?“ Не говоря ни слова въ отвѣтъ, мальчикъ протянулъ указательный палецъ правой руки къ небу, послѣ чего тѣ сказали ему: „ахъ, ты, вѣроятно, сынъ тенгрія Маха! поистинѣ ты и видъ имѣешь другой, чѣмъ обыкновенные люди“. На это мальчикъ отвѣчалъ „я дѣйствительно сынъ тенгрія, мои предки были потомками золотаго племени „*Олана-эргудэксэн-хагана*“ прежнихъ временъ. „Когда онъ, далѣе, разсказалъ имъ все что съ нимъ случилось, они единогласно воскликнули: „если онъ въ водѣ не погибъ, если птицы и звѣри помогали человѣку воспитывать его, то это—вѣрный признакъ того, что онъ дѣйствительно сынъ бога“. Послѣ этого они сдѣлали изъ дерева тронъ, посадили на него мальчика и, поднявъ на свои плечи, принесли его на снѣжную гору „*Шамбу*“. гдѣ провозгласили его верховнымъ главою и принесли ему присягу на вѣрность. Это произошло въ годъ „земли-мыши (313 до Р. Хр.)“. Онъ вступилъ на престолъ подъ именемъ „*Сэгэр-Сандалиту-тулэзэн*“*а*, т. е. „возсѣдающаго на затылкѣ“ и, покоривъ посте-

ненно четыре родственныхъ народа (т. е. четыре провинціи Тибета: „У“, „Тзангъ“, „Нгари“ и „Камъ)“, сдѣлался владыкою 880,000 Тибетцевъ [1]).

Такимъ образомъ первымъ царемъ Тибета, по этой легендѣ, былъ „*Сэгэр-Сандалиту*“, индійскій царевичъ, резеденція котораго находилась при Ярлунгѣ. Сюда же, какъ видно изъ „Бодимуръ“, переносится и снѣжная гора „*Ярла-Шамбу*“. Послѣднее, впрочемъ, не можетъ быть признано вѣрнымъ, ибо, по китайскимъ источникамъ, „Ярла-Шамбу“ находится не на востокѣ Тибета, а въ центральной части его. Эта географическая невѣрность, въ ущербъ географической и исторической достовѣрности, можетъ быть объяснена единственно изъ усердія ламъ, желавшихъ,—при исправленіи туземной исторіи въ своихъ видахъ и цѣляхъ,—облегчить вышеупомянутому индійскому царевичу, какъ мнимому родоначальнику тибетской княжеской фамиліи, путешествіе изъ Индіи въ Тибетъ [2]).

Дальнѣйшая исторія Тибета при преемникахъ „*Сэгэр'а Сандалиту*“ не представляетъ ничего особеннаго: за періодъ времени отъ сего послѣдняго до царя „*Латотори*“ мы не находимъ у историковъ Тибета ничего, кромѣ голаго перечня именъ царей, собранныхъ ламами-исторіографами единственно для того, чтобы довести хронологическую нить отъ основанія въ Тибетѣ княжества до введенія въ немъ буддизма. Поэтому ничего нѣтъ удивительнаго въ томъ, что эти цари, или вѣрнѣе ихъ имена расположены у тибетскихъ историковъ по чисто схоластическимъ категоріямъ Сначала перечисляются семь царей подъ названіемъ „*семи небесныхъ троновъ*“ затѣмъ слѣдуютъ „*шесть добрыхъ царей земли*“, потомъ—„*семь распространителей княжескаго рода*“ далѣе—„*три низшихъ могущественныхъ* [3])“. Наконецъ, слѣдуетъ царь *Латотори*, который родился въ годъ „земли-обезьяны (348 по Р. Хр.) и чрезъ двадцать лѣтъ, въ годъ „огня-зайца (367) вступилъ на престолъ. Въ его

---

[1]) Forschungen u. s w. SS. 23—25; Koeppen, B II, SS. 48—50; «Geschichte der Ost-Mongolen und ihres Fürstenhauses, verfasst von Ssanang Ssetsen Chungtaidschi der Ordus», переводъ Шмидта, стр. 21—23

[2]) Koeppen, B II, SS 50—51.

[3]) Ibidem Начало исторіи Тибета въ «Бодимур» излагается нѣсколько иначе, чѣмъ у Санан-Сецена. См Geschihte der Ost-Mongolen. . SS. 316—319

царствованіе впервые была сдѣлана попытка ввести въ Тибетъ ученіе Будды, но неудачно. Объ этомъ событіи разсказывается слѣдующимъ образомъ

Однажды Латотори сидѣлъ на балконѣ своего дворца, называемаго „*Омбо-ланг-ганг*“. Вдругъ съ неба упали на этотъ балконъ четыре предмета: изображеніе двухъ рукъ въ молитвенномъ положеніи, золотая пирамидка, величиною въ локоть, ящикъ съ „чандамани (драгоцѣннымъ камнемъ)“, на которомъ находились шесть первоначальныхъ слоговъ или шестисложная формула „ом-мани-падме-хум“ и вѣроучительная книга „саматогъ“. Такъ какъ царь не понималъ ни смысла святынь, ни письма, то,—со словами: „будь, что̀ будетъ“,—приказалъ отнести и положить ихъ въ казнохранилищѣ. Вслѣдствіе того, что эти предметы положены были тамъ небрежно вмѣстѣ съ прочими предметами, надъ царемъ и его царствомъ разразились страшныя бѣдствія: дѣти стали рождаться слѣпыми; хлѣбъ и плоды не родились; появились голодъ, чума, падежъ скота и много другихъ бѣдствій. Въ такихъ бѣдствіяхъ протекло сорокъ лѣтъ, по прошествіи коихъ къ царю пришли пять иноземныхъ прекрасныхъ мужей и сказали: „великій государь, какъ ты допустилъ бросить небрежно въ казнохранилище таинственные и полные силы предметы“? Сказавъ это, они исчезли. Тогда царь, посовѣтовавшись съ своими придворными сановниками, приказалъ вынести изъ казнохранилища вышепоименованные предметы, выставить ихъ на видномъ мѣстѣ и оказывать имъ всевозможными способами почтеніе, уваженіе и благоговѣніе. Послѣ этого годы жизни, имущество и счастіе царя умножились; у народа стали рождаться красивыя дѣти; хлѣбъ и плоды родились въ изобиліи; голодъ, падежъ скота и другія бѣдствія прекратились и вмѣсто нихъ воцарились счастіе и благополучіе [1]).

Такова въ общихъ чертахъ исторія Тибета до введенія въ немъ буддизма. Сообщаемыя объ этомъ періодѣ тибетской исторіи свѣдѣнія, не говоря уже о ихъ разнорѣчивости, крайне

---

[1]) Коерреп, B. II, SS 52—53; Geschichte der Ost-Mongolen u. s. w. SS. 25—27. Въ «Бодимуръ» добавляется, что паденіе означенныхъ вещей съ неба сопровождалось голосомъ, который возвѣстилъ, что пятый царь (послѣ Латотори) узнаетъ смыслъ и употребленіе этихъ святынь (Geschichte. . SS. 319—320).

недостаточны для того, чтобы на основаніи ихъ можно было бы составить себѣ болѣе или менѣе вѣрное представленіе о до буддійскомъ состояніи этой страны, а что̀ важнѣе всего—о первоначальной религіи обитателей ея. На основаніи вышеприведенной легенды о предкахъ тибетскаго народа можно полагать, что первоначальная религія Тибетцевъ была не инымъ чѣмъ, какъ смѣсью идолопоклонства, колдовства и заклинанія духовъ и ни чѣмъ не отличалась отъ религіи грубыхъ народовъ вообще. Несомнѣнно, они почитали небо, землю, поклонялись и приносили жертвы духамъ солнца, звѣздъ, горъ, рѣкъ, а также душамъ умершихъ предковъ въ той увѣренности, что они покровительствуютъ человѣку, его дому и семейству. Человѣку въ этой древней религіи Тибета отводилось очень высокое мѣсто, на что̀ указываетъ существованіе у нихъ маговъ и заклинателей, что̀ было бы немыслимо, если бы человѣкъ считался ниже духовъ.—Привнесена-ли эта религія Тибета изъ Китая, или она, такъ сказать, природный туземный шаманизмъ?—отвѣтить на этотъ вопросъ за неимѣніемъ данныхъ невозможно [1]).

---

[1]) Коерреп, B II, S 44

ГЛАВА ВТОРАЯ.

Исторія ламаизма въ Тибетѣ до катастрофы съ Лангдармою.

Введеніе буддизма въ Тибетъ составляетъ совершенно новую эпоху въ исторіи сего послѣдняго. Какъ мы видѣли. оно, по тибетскимъ лѣтописямъ, которымъ слѣдуютъ и монгольскіе писатели, послѣдовало не ранѣе V столѣтія по Р. Хр. [1]). До этого же времени, какъ согласно подтверждаютъ всѣ извѣстія относительно этого событія, онъ не былъ тамъ извѣстенъ. Буддизмъ перешелъ въ Тибетъ изъ Индіи. Переходу этому способствовали тогдашнія обстоятельства. По свидѣтельству Вильсона, V и VI столѣтія были періодомъ, въ теченіи котораго въ Индостанѣ весьма часто открывались жесточайшія преслѣдованія послѣдователей Будды, которыя, безъ сомнѣнія, подавали поводъ къ безчисленнымъ выселеніямъ сихъ послѣднихъ изъ Индостана въ другія страны. Отсюда нѣтъ ничего невозможнаго въ томъ, что являвшіяся къ царю Латотори пять прекрасныхъ иноземныхъ мужей были не иные кто, какъ буддійскіе жрецы или ламы, бѣжавшіе изъ Индіи. Встрѣтивъ, по всей вѣроятности, въ своей попыткѣ,—распространить буддизмъ въ Тибетѣ,—жесточайшій отпоръ со стороны грубыхъ Тибетцевъ, а скорѣе всего со стороны туземныхъ маговъ, сразу почуявшихъ въ нихъ своихъ враговъ, ламы сочли за лучшее „внезапно исчезнуть“. Не смотря, однакожъ, на это „внезапное исчезновеніе“ и на то, что за періодъ времени отъ царя *Латотори* до царя „*Сронтзан-Гамбо*“ мы не находимъ у тибетскихъ историковъ и помину о какихъ-либо новыхъ попыткахъ буддистовъ ввести свое ученіе въ

---

[1]) Forschungen u. s. w. S. 193

Тибетѣ, можно думать, что эти послѣдніе не разъ являлись въ Тибетъ и потомъ, но при этомъ дѣйствовали, быть можетъ, не такъ рѣшительно и открыто, какъ въ первый разъ при Латори. Иначе очень трудно объяснить то, вслѣдствіе какихъ причинъ буддизмъ такъ изумительно быстро распространился при царѣ „*Сронгтзан Гамбо*“, съ царствованія котораго и начинается дѣйствительное введеніе буддизма въ Тибетѣ и болѣе достовѣрная исторія его.

Однако то, что обусловливается и можетъ быть выяснено естественнымъ путемъ, извѣстною комбинаціею историческихъ обстоятельствъ, приписывается ламайскими историками силѣ и чудодѣйственному вліянію одного изъ наиболѣе чтимыхъ ламайскихъ „хутуктъ“, именно хутуктѣ „*Нидубэр узэкчи*“. Они утверждаютъ даже, что обращеніе Тибета въ буддизмъ было предсказано еще самимъ Буддою Шакья—муни и такимъ образомъ, какъ говоритъ Шмидтъ [1]), вмѣсто факта разсказываютъ басню.

„Однажды,—повѣствуетъ эта басня,—когда „всесовершенный“ сидѣлъ въ рощѣ „*Одма*“, окруженный своими многочисленными учениками, между его бровями появился внезапно пятицвѣтный лучъ, изогнулся подобно радугѣ и принялъ направленіе въ „*съверную снѣжную страну*“. На лицѣ всесовершеннаго изобразилась неизреченная улыбка радости и взоры его устремились за лучемъ. Бодисатва „*Туидкэр—тэгин—Аригакчи*“ обратился (къ Буддѣ) и просилъ объяснить причину и поводъ этого чудеснаго явленія и „всесовершенный“ преподалъ сутру, называемую „*Цаган падма* (бѣлый цвѣтокъ лотуса)“. Онъ сказалъ: то снѣжное дикое царство, которое населено злокозненными духами и демонами, не могъ обратить ни одинъ изъ буддъ трехъ временъ, тогда какъ въ будущемъ религія въ той странѣ взойдетъ, какъ солнце и распространится повсюду. Просвѣтителемъ того дикаго снѣжнаго царства будетъ добровольно дѣйствующій хутукта „*Нидубэр узэкчи*“. Когда этотъ послѣдній въ прежнее время былъ еще бодисатвою, то предъ лицомъ тысячи буддъ высказалъ слѣдующее желаніе: „да возмогу я обратить трудно обратимыхъ тварей снѣжнаго царства, куда не сходилъ еще ни одинъ изъ буддъ трехъ временъ! Да будетъ это снѣжное царство областью моей просвѣ-

[1]) Ibid S 216

тительной дѣятельности! Да возмогу я превратить тѣхъ ужасныхъ духовъ и демоновъ въ отцовъ и матерей! Да возмогу я сдѣлаться ихъ руководителемъ! Да возмогу сдѣлаться свѣточемъ, который освѣтилъ бы ихъ непроницаемый мракъ! Да возсіяетъ ученіе всѣхъ буддъ трехъ временъ въ томъ дикомъ снѣжномъ царствѣ и да насладятся живущія тамъ твари, нашедши въ вѣрѣ въ три драгоцѣнности блаженство высшихъ наслажденій, возвышеннымъ ученіемъ!"

„Когда онъ говорилъ это, изъ сердца бодисатвы появилось свѣтлое сіяніе, бѣлое, какъ цвѣтокъ „*сапондариа*" которое освѣтило всю вселенную; затѣмъ поднялось въ божественное царство „*сукавади*" и погрузилось въ сердце „блистающаго безконечнаго Будды". Появившись чрезъ нѣкоторое время снова изъ сердца безконечнаго Будды, оно погрузилось въ море „Падма" съ мыслію: да возмогу я явиться хубилганомъ Будды, чтобы просвѣтить дикое снѣжное царство и т. д. [1])".

Уже и изъ этихъ строкъ легенды ясно видна вышеуказанная тенденція тибетскихъ историковъ показать, что распространеніе буддизма въ Тибетѣ при царѣ „*Сронгтзан-Гамбо*" не есть дѣло естественное, а сверхъестественное. Необычайныя дѣла этого царя, его доброта и кротость по отношенію къ добродѣтельнымъ и его неумолимая строгость къ нечестивцамъ стяжали ему удивленіе современниковъ и божеское почитаніе у потомковъ, которые считаютъ его за воплощеніе „*Хонгшим-бодисатвы*" или что тоже: „*Нидубэр'а узэкчи*". Въ лицѣ его этотъ послѣдній явился въ Тибетѣ, чтобы совершить излюбленное имъ дѣло просвѣщенія ученіемъ Будды дикихъ Тибетцевъ. Неудивительно поэтому, что „*Сронгтзан-Гамбо*" является „солнцемъ религіи" и любимцемъ ламайскихъ легендъ, разукрасившихъ образъ его самыми яркими красками. Не смотря, однакожъ, на это послѣднее обстоятельство, мы,— какъ было замѣчено выше,—только съ нимъ вступаемъ на болѣе или менѣе историческую почву, такъ какъ о немъ сохранились хотя отрывочныя и краткія, но по большей части точныя и достовѣрныя извѣстія у китайскихъ историковъ, при помощи которыхъ довольно легко можно различить фактъ отъ вымысла въ ламайскихъ легендахъ объ этомъ царѣ [2]).

---

[1]) Forschungen u. s. w SS. 193—206.

[2]) Ibidem: Koeppen. B II. S 53

„*Сронгтзан-Гамбо*“ занимаетъ весьма видное и выдающееся положеніе въ тибетской исторіи. Подобно Карлу Великому, онъ является завоевателемъ, законодателемъ, цивилизаторомъ и просвѣтителемъ своихъ подданыхъ ученіемъ Будды и въ тоже время основателемъ того могущества ламъ въ Тибетѣ, которое продолжается и донынѣ [1]).

По лѣтописи „Санан-Сецен'а [2])“, „Сронгтзан-Гамбо“ былъ сыномъ послѣдняго изъ „семи могущественныхъ въ словѣ царей“ —„Нимри-Сронгтзана“ и его супруги „Бримо-Дунгти. Рожденіе его падаетъ на годъ „огня—коровы (617 по Р. Хр.)“. Какъ воплощеніе „Хонгшим-бодисатвы“, какъ существо, слѣд., неземное, онъ съ самаго рожденія отличался необычною красотою, былъ снабженъ всѣми достопримѣчательными признаками и сверхъ того имѣлъ на своемъ челѣ ликъ будды „*Амитабы*“, который онъ всегда закрывалъ повязкою изъ красной шелковой матеріи. По достиженіи тринадцатилѣтняго возраста,—года совершеннолѣтія у тибетцевъ и другихъ среднеазіатскихъ народовъ,—„Сронгтзан-Гамбо“ лишился отца и въ 629 году вступилъ на престолъ [3]).

Тотчасъ же, по вступленіи на престолъ, Сронгтзан-Гамбо“ подчинилъ своей власти всѣхъ мелкихъ пограничныхъ князей, а затѣмъ вскорѣ начались и другія его завоеванія, такъ что уже въ 634 году мы находимъ его въ дипломатическихъ сношеніяхъ съ китайскимъ императоромъ „*Тай-Тзунгомъ*“ изъ династіи „Танг“,—это первыя историческія сношенія Китая съ Тибетомъ. Изъ другихъ военныхъ дѣлъ его сохранилось извѣстіе о походѣ и завоеваніи имъ страны „Тулун'овъ“, т. е. южныхъ или желтыхъ монголовъ. Неоднократно онъ какъ сознаются китайскіе историки, предпринималъ хищническіе набѣги на „Срединную Имперію“ и покорилъ всѣхъ варваровъ, живущихъ между его царствомъ и Китаемъ. Вообще завоеванія „Сронгтзан'а-Гамбо“ обнимали, кромѣ цѣлаго [собственнаго] Тибета, земли, находящіяся при Желтомъ озерѣ, области западнаго края „Срединной имперіи“, Ассанъ и Непалъ [4]).

---

[1]) Ibid S. 54; Forschungen u. s. w. SS. 193—198; 217—218; Lassen, B. IV, S. 714.

[2]) Geschichte der Ost-Mongolen SS. 29—31.

[3]) Ibidem; Koeppen, B. II, S. 55.

[4]) Ibidem.

Онъ перенесъ также свою резиденцію изъ восточнаго Тибета съ береговъ „Ярлунга“ въ центральный Тибетъ къ берегамъ „Тзангчу“, гдѣ теперь находится „Лаеса“; тамъ на „красной горѣ“ выстроилъ дворецъ, въ которомъ теперь возсѣдаетъ „Далай-ламы“ и выстроилъ кумирню, въ которой сохранялись унаслѣдованныя отъ предковъ святыни [1]).

Но для ламайскихъ историковъ Тибета естественно важна была не военная и государственная дѣятельность „Сронгтзан'а Гамбо“. а его дѣятельность и ревность въ дѣлѣ распространенія ученія Будды среди его подданныхъ, за которыя они особенно и восхваляютъ его.

Томимый жаждою знанія и желаніемъ узнать смыслъ и значеніе унаслѣдованныхъ отъ Латотори святынь и писаній и сдѣлать ихъ общедоступными, „Сронгтзан-Гамбо“ послалъ семь человѣкъ изъ высшаго сословія въ Индостанъ, чтобы изучить тамъ письмо, на которомъ были написаны они и котораго въ Тибетѣ никто не зналъ. Но это первое посольство было неудачно. Тогда царь снарядилъ второе посольство, состоявшее изъ шестнадцати юношей во главѣ съ „*Тонгми-Самбодою*“, которое благополучно достигло Индіи. Прибывъ въ Индію, Тонгми-Самбода дѣятельно принялся за выполненіе возложенной на него миссіи и подъ руководствомъ брамінскихъ и буддійскихъ ученыхъ изучилъ священный языкъ и литературу тѣхъ и другихъ. Затѣмъ подъ руководствомъ пандиты „*Тэгрин-ухагану-арсалан'а*“ начерталъ по образцу божественнаго письма тибетскій алфавитъ, выбросивъ изъ индійскаго алфавита одинадцать согласныхъ и одинадцать гласныхъ звуковъ, какъ неподходящіе для обозначенія тибетскаго выговора и прибавивъ шесть новыхъ, такъ что въ общемъ получилось 34 знака, изъ коихъ гласныхъ было четыре, а согласныхъ—тридцать. Сочинивъ потомъ грамматику и сдѣлавъ переводъ шести шастръ, Тонгми—Самбода вмѣстѣ съ своими товарищами благополучно возвратился въ отечество. Радость царя при возвращеніи этого посольства изъ Индіи была неописуема и онъ тотчасъ же принялся за изученіе письма, которое продолжалось безпрерывно въ теченіи четырехъ лѣтъ. Плодомъ этихъ занятій царя совмѣстно съ другими былъ переводъ учебныхъ руководствъ: „*Банг-гонг-моторун*“, „*Гурбан-эрдэнин-эгёлэн*“ и др.

---

[1]) Geschichte der Ost-Mongolen S 325.

Первыми тибетскими писателями были „Тонгми-Самбода“ и „Сронгтзан-Гамбо“, сочинявшій даже стихи. Изъ всѣхъ сочиненныхъ, переведенныхъ и введенныхъ ими въ народное употребленіе книгъ самыми важными являются два труда: „*Саматоцъ*“ и „*Мани-гамбумъ*“. Первый трудъ представляетъ изъ себя сводъ буддійской морали и кромѣ того заключаетъ въ себѣ нѣкоторыя основоположенія гражданскаго и уголовнаго закона. „Мани-гамбулъ“, напротивъ,—сутра всецѣло религіознаго содержанія, принадлежащая тантрійской системѣ и содержащая въ себѣ 100,000 драгоцѣнныхъ предписаній или откровеній будды „Амитабы“ и его духовнаго сына Аволокитешвары. Сутра эта есть не иное что, какъ легендарная исторія великаго дѣла избавленія обоихъ упомянутыхъ лицъ съ особеннымъ отношеніемъ ихъ къ „сѣверной странѣ“, т. е. къ Тибету и потому она долгое время употреблялась въ качествѣ догматическаго руководства [1]).

„Сронгтзан-Гамбо“ не удовольствовался тѣмъ только, что изучилъ самъ свящ. письмо и литературу, но сталъ издавать законы и принимать энергичныя мѣры къ распространенію ихъ среди своихъ подданныхъ. Въ этомъ дѣлѣ цивилизаціи и буддизированіи Тибета принимали дѣятельное участіе двѣ супруги царя: „*Цаган-дара-экэ*“ и „*Ногон-Дара-экэ*“, т. е. „бѣлая и зеленая „Дара-экэ“. Первая—принцесса непальская, вторая—китайская.

„Когда царь,—повѣствуетъ Сананъ-Сеценъ [2]),—размышлялъ о томъ, что теперь необходимъ предметъ почитанія, изображающій Будду, то произвелъ изъ своего сердца „хубилгана“, въ видѣ монаха съ именемъ „*Гарма-тади*“, во всемъ подобнаго себѣ и съ изображеніемъ будды Амитабы на его челѣ. И сказалъ ему слѣдующее: „въ древности, во времена будды „*Керкессунди*“, „всевидящій съ одинадцатью лицами“ перешелъ изъ царства „Аганишта“ въ царство „Энедкекъ“ и посадилъ тамъ, на берегу „Сингальскаго моря“ сѣмя „*могаин-джирукэн*“ [3]) дерева „*чандана*“. Во время будды „*Ганага-*

---

[1]) Koeppen, B. II, SS. 56—58; Lassen, B. IV, SS 714—715; Forschungen ... SS 219—223; Geschichte der Ost-Mongolen ... SS. 333—343.

[2]) Geschichte der Ost-Mongolen ... SS. 31—33.

[3]) «Могаин-джирукен»—«сердце змѣи»;—что это за дерево «чандана», опредѣлить невозможно, ибо на землѣ такого дерева не существуетъ.

муни“ это сѣмя произрасло, а во времена будды „*Гашиба*“ оно превратилось въ великое дерево; во времена же будды „Шакья-муни“ это дерево было въ полномъ великолѣпіи листвы, цвѣтовъ и плодовъ. Въ то время какъ Будда погрузился въ нирвану, это дерево упало и покрылось пылью. Теперь откопай его и принеси предметъ вѣры съ одинадцатью ликами. Когда ты достигнешь берега Сингальскаго моря, то найдешь тамъ лежащее стадо слоновъ; въ срединѣ этого стада будетъ лежать большой слонъ, называемый „Арачаварта“, съ краснымъ хоботомъ и украшеніемъ на ушахъ изъ лекарства, называемаго „Кджаханг“, спугни его и копай землю, гдѣ онъ лежалъ и ты найдешь тамъ такъ называемое „могаин-джирукен“ дерева „чандана“.

Сообразно этому приказанію царя, монахъ—хубилганъ отправился въ путь. Посредствомъ „рити—хубилганской“ силы достигъ означеннаго мѣста и дѣйствительно нашелъ тамъ лежащее стадо слоновъ. Послѣ того какъ онъ спугнулъ слоновъ, они остановились не въ далекомъ разстояніи (отъ прежняго мѣста). Когда онъ былъ занятъ очищеніемъ вѣтвей дерева „Чандана“, то извнутри дерева послышался голосъ: „бей типе“. Тотчасъ же (послѣ этого) изъ внутренности само собою лопнувшаго ствола появился самъ собою образовавшійся образъ всевидящаго съ одинадцатью ликами. На томъ же мѣстѣ онъ откопалъ также посвященный буддѣ „Гашиб'у“ памятникъ подъ названіема „*цзцэгун-кӱрдӱн*“ и многіе „*шариры*“ трехъ буддъ.

Тогда слонъ „Арачаварта“ обратился къ монаху—хубилгану и высказалъ слѣдующее преступное желаніе: „твой хубилганъ—царь въ то время, когда испрашивалъ для себя божества, не вспомнилъ обо мнѣ и теперь похитилъ и разрушилъ мое прохладное ложе. Да возмогу я въ одномъ изъ будущихъ перерожденій родиться могущественнымъ царемъ, могущимъ уничтожить твою религію!“

Когда послѣ этого монахъ—хубилганъ, возвратившись къ царю, подалъ ему изображеніе и передалъ слова слона, то царь отвѣтилъ: „нѣкогда я возрождался въ Индостанѣ въ качествѣ сына дѣвицы „*Дэгэду-амугулан*“ и соорудилъ тогда памятникъ, называемый „*Шарон-гассур*“. По окончаніи постройки я предъ памятникомъ просилъ себѣ божества, но при этомъ я забылъ благословить быка, который доставлялъ землю

для постройки. Вслѣдствіе этого быкъ пришелъ въ великій гнѣвъ и произнесъ проклятіе, послѣдствіе котораго я предотвратилъ моимъ благословеніемъ. Вслѣдствіе того, что этотъ слонъ въ теченіи своей настоящей жизни имѣлъ свое ложе на изображеніи всевидящаго, то его гнѣвное чувство на много уменьшилось, такъ что въ будущемъ онъ легко можетъ быть укрощенъ, и тогда я являюсь побѣдоноснымъ противникомъ его“ [1]).

Послѣ этого, когда царь былъ занятъ размышленіями о томъ, какъ необходимо было бы теперь для благосостоянія живыхъ существъ „снѣжнаго царства“ возвышенное ученіе, онъ увидѣлъ между рѣсницами своего чудесно появившагося подобія два свѣтлыхъ луча, изъ коихъ одинъ упалъ на молодую балбосскую принцессу „*Брибсун*“. Она родилась въ годъ „дерева—обезьяны (624)“; имѣла шестнадцать лѣтъ отъ роду; цвѣта была бѣлаго, со всѣми признаками и примѣтами совершенства и такой красоты, что на нее никогда нельзя было насмотрѣться. Она была чужда нравовъ и обычаевъ сего міра; благоуханіе ея устъ было подобно благоуханію цвѣтка „*Удпала*“; она отличалась знаніемъ и умѣніемъ управлять хозяйствомъ. Второй лучъ упалъ на принцессу „*Унчини*“ или „*Венчини*“, дочь китайскаго императора „*Тай-Тзонг'а*“. Эта принцесса родилась въ тотъ же годъ, какъ и первая; цвѣта была блестяще-синеватаго; обладала тѣми же признаками и такою же красотою, какъ и первая; благоуханіе устъ ея было подобно благоуханію „*Гаричандана*“; она также была чужда нравовъ и обычаевъ сего міра и выдавалась изъ среды всѣхъ своими познаніями мудрости шастръ [2]).

Тотчасъ же послѣ этого царь послалъ князя „*Тонгми-Самбоду*“ и „*Уран-тангарик'а*“ къ царю Балбосскому свататься за его дочь. Послы, снабженные богатыми подарками и всевозможными инструкціями отъ царя, отправились въ путь и счастливо достигли резиденціи царя Балбосскаго. Когда этотъ послѣдній узналъ главную цѣль прибытія посольства,

---

[1]) Исторія поисковъ этого чудеснаго изображенія «всевидящаго съ 11-ю ликами» въ «Бодимур» разсказывается еще съ большими прикрасами (Geschichte der Ost-Mongolen... SS. 330—333).

[2]) Geschichte der Ost-Mongolen.... SS. 33—35 und 333—334; по «Бодимур» обѣ принцессы отличались знаніемъ и мудростью.

то сначала отказывался выдать свою дочь за царя тибетскаго, но затѣмъ, прочитавъ переданныя ему послами три письма „Сронгтзана-Гамбо“, заключавшія въ себѣ отвѣтъ на всѣ его сомнѣнія и недоумѣнія, согласился. Дочь сначала сопротивлялась рѣшенію отца, но затѣмъ убѣжденная его доводами подчинилась его рѣшенію и съ плачемъ сказала: „великій царь, мой отецъ! то снѣжное царство есть царство ужаса и мрака; тотъ Тибетъ, куда никогда не проникало возвышенное ученіе,—страна, покрытая тьмою: люди этой страны—отверженный родъ плотоядныхъ; голодъ, бѣдствія и нужда дѣлаютъ эту страну подобною царству „биритовъ“. Если твоя дочь неизбѣжно должна идти въ такую страну, то я прошу тебя дать мнѣ съ собою изображенія Будды, которымъ ты оказываешь благоговѣніе и почитаніе. Я прошу у тебя „*Чу-Акшубе-Ваджра*“, изображеніе приносящаго радость „*Майтрейи*“ и сострадательное „*Чу-чандана-Дара экэ*“. Такъ какъ въ „снѣжномъ царствѣ“ господствуютъ голодъ и жажда, то прошу у тебя жизненныхъ припасовъ и имущества, а чтобы защититься отъ царствующаго тамъ холода, прошу у тебя теплаго платья на одинъ вѣкъ. Я прошу у тебя всего, что необходимо мнѣ въ той чуждой странѣ и что можетъ служить къ моему благу“. Эта просьба ея была исполнена и она получила все просимое вмѣстѣ съ полнымъ собраніемъ непальскихъ религіозныхъ писаній, дабы съ помощью ихъ она могла направить обитателей снѣжнаго царства на путь добродѣтели. Въ сопровожденіи посольства, свиты и святынь, данныхъ ей отцомъ отправилась она въ путь, при чемъ на опасныхъ мѣстахъ дороги священныя изображенія сходили съ вьючныхъ животныхъ и шли сами пѣшкомъ. По прибытіи въ Тибетъ её повсюду встрѣчали съ пѣніемъ и музыкою, и самъ царь торжественно встрѣтилъ ее и проводилъ въ свой дворецъ. Прибытіе царевны Балбосской послѣдовало въ годъ „земли-свиньи (639)“.

Еще ранѣе, при своихъ первыхъ переговорахъ съ императоромъ „*Тай-Тзонгомъ*“ „*Сронгтзан-Гамбо*“ просилъ у него руки принцессы „*Унчинг*“, но получилъ отказъ. Тогда онъ съ большимъ войскомъ сдѣлалъ нападеніе на „Срединную имперію“ и хотя—по обычной манерѣ китайцевъ выражаться—былъ прогнанъ, но какъ бы въ награду за свое смиреніе и покорность получилъ руку императорской дочери, равно какъ титулъ „*императорскаго зятя*“ и „*князя западнаго моря*“.

Кромѣ богатаго приданаго китайская принцесса принесла съ собою въ Тибетъ чудодѣйственное изображеніе будды Шакьямуни—„*Чу Шакъя*“, собраніе ученыхъ сочиненій и историческихъ лѣтописей и тринадцать книгъ, заключавшихъ въ себѣ ученіе, достоинство котораго равнялось достоинству „чиндамани“, исполняющему всѣ желанія. Прибытіе ея въ Тибетъ послѣдовало въ годъ „желѣза—лошади (641)“, при чемъ она заняла второе мѣсто, тогда какъ титулъ „супруги трона“ достался принцессѣ балбосской [1]).

Эта родственная связь „Сронгтзана Гамбо“ съ могущественнымъ непальскимъ царемъ и китайскимъ императоромъ не только усилила его политическое могущество, но и въ весьма сильной мѣрѣ способствовала скорѣйшему распространенію буддизма въ Тибетѣ. Дочери ихъ, какъ мы видѣли, были усердными поклонницами Будды и ни за что не хотѣли отправляться въ невѣдомую имъ страну безъ чудодѣйственныхъ изображеній сего послѣдняго. Но помимо этихъ изображеній, множества религіозныхъ буддійскихъ писаній и другихъ святынь каждая изъ нихъ явилась съ огромною свитою буддійскихъ жрецовъ, которые такимъ образомъ сразу заняли выдающееся и вліятельное положеніе въ странѣ, какъ ближайшіе совѣтники двухъ главныхъ женъ царя, а вмѣстѣ съ симъ и самого царя.

Вскорѣ по прибытіи въ Тибетъ принцессы китайской было приступлено къ постройкѣ двухъ первыхъ ламайскихъ монастырей: „*Лабранг'а*“ и „*Ѣамоче*“ на горѣ „*Потала*“, съ обширными кумирнями въ честь привезенныхъ „*чу*“ [2]) и для удовлетворенія религіозныхъ потребностей царицъ. Напрасно враждебные демоны пытались воспрепятствовать выполненію

---

[1]) Geschichte der Ost-Mongolen . SS. 35, 334—342; Коеррен. В. II. SS. 62—63

[2]) Преданіе буддистовъ повѣствуетъ вообще о многихъ чудодѣйственныхъ изображеніяхъ (чу) Будды Шакія-муни, которыя будто-бы онъ сдѣлалъ самъ по неотступной просьбѣ своихъ учениковъ или усердныхъ къ его ученію царей и милостынедателей. Эти изображенія были точною копіею своего оригинала и, по предсказанію Будды, должны были принести неисчислимыя блага сѣвернымъ странамъ Жители Лассы хвалятся тѣмъ, что обладаютъ двумя такими изображеніями, принесенными двумя главными супругами «Сронгтзан'а Гамбо» изъ Непала и изъ Китая.

благочестиваго дѣла, разрушая ночью посредствомъ наводненій изъ сосѣдняго озера то, что было сооружено днемъ. Лучъ изъ сердца изображенія бодисатвы „Аволокитешвары“ указалъ царю мѣсто, гдѣ должно быть положено основаніе кумирень, а лучъ, вышедшій изъ изображенія Будды, попалилъ дерево, въ которомъ имѣли свое обиталище злые духи и прогналъ послѣднихъ далеко отъ священнаго мѣста. Воды-же озера, которыми пользовались они для достиженія своихъ враждебныхъ цѣлей, опустились и подземною дорогою пробились въ „Сифань“, гдѣ онѣ снова поднялись и образовали нынѣшнее озеро „Кукунооръ“. Послѣ этого постройка монастырей и кумирень была хотя и съ большимъ трудомъ, но счастливо закончена. Освященіе послѣднихъ сопровождалось пышными празднествами и безчисленными чудесами, изъ которыхъ достаточно упомянуть, напр., о томъ, что на эти торжества являлись четыре царя драконовъ съ большими дарами, которые обѣщали царю защищать кумирни отъ всякихъ опасностей, если въ нихъ будутъ поставлены ихъ изображенія [1]). Эти кумирни сдѣлались прототипами всѣхъ послѣдующихъ ламайскихъ построекъ этого рода и,—хотя перестроенныя и реставрированныя,—доселѣ принадлежатъ къ великолѣпнѣйшимъ зданіямъ въ Лассѣ [2]).

Въ соединеніи съ китайскою культурою буддизмъ произвелъ весьма благодѣтельное вліяніе на законодательство и управленіе знаменитаго въ исторіи Тибета царя, а чрезъ это—на развитіе и воспитаніе народа. „Сронгтзан-Гамбо“,—читаемъ мы,—установилъ благоустроенное бюрократическое управленіе страною, во главѣ котораго стояли пять высшихъ сановниковъ государства, наблюдавшіе за исполненіемъ царскихъ указовъ и предписаній о выполненіи добрыхъ дѣлъ: добрыхъ награждали и защищали, злыхъ преслѣдовали и наказывали, гордыхъ сановниковъ укрощали и защищали угнетенныхъ. Горныя воды собирали въ водоемы и спускали посредствомъ каналовъ; установили мѣру и вѣсъ, раздѣлили поля, заводили училища для обученія письму и самъ царь написалъ руководство по коннозаводству; писалъ, кромѣ того, поэтическіе разсказы и стихи. Виновники споровъ и вражды были наказываемы плетьми; убійцы умерщвляемы; воры должны были возвращать въ во-

[1]) Geschichte der Ost-Mongolen.. S 342

[2]) Коеррен, B. II, SS 63—64

семь разъ болѣе украденнаго; распутные развратители были искалѣчиваемы въ тайныхъ частяхъ и высылаемы за границу, а лжецамъ и лжесвидѣтелямъ былъ вырѣзываемъ языкъ. Было предписано вѣрить тремъ драгоцѣнностямъ и оказывать имъ благоговѣніе и почтеніе; почитать родителей и во всемъ повиноваться имъ; приказаніямъ высшихъ не противиться, а исполнять ихъ,—вообще брать за образецъ хорошее поведеніе и изучать законъ Будды и письмо Далѣе рекомендовано было постоянно имѣть въ виду будущія послѣдствія каждаго дѣла и воздерживаться отъ грѣховныхъ дѣйствій; споспѣшествовать благу своихъ родственниковъ и своего племени, предотвращать всякую вражду, сохранять чистоту помысловъ посредствомъ откровенности и сердечности предъ каждымъ, быть умѣреннымъ въ употребленіи пищи и хмѣльныхъ напитковъ, наблюдать цѣломудріе и непорочность, въ куплѣ и продажѣ не позволять себѣ утайки и обмана и вообще воздерживаться отъ всѣхъ запрещенныхъ дѣлъ... Въ спорныхъ случаяхъ, гдѣ правда и неправда не могутъ быть отдѣлены точно другъ отъ друга, показанія свидѣтелей должны были быть подтверждаемы клятвой предъ тенгріями и духами—покровителями религіи и призваніемъ ихъ во свидѣтели. Это и многое другое было письменно сообщено жителямъ тибетскаго царства къ неукоснительному руководству, и это законовѣдѣніе было утверждено царемъ и всѣми министрами, послѣ чего было распространено по всей странѣ. Этимъ способомъ было упрочено счастіе царя и благоденствіе подданныхъ; религія вмѣстѣ съ могуществомъ и величіемъ царя распространилась по всѣмъ десяти странамъ, и такъ какъ приказанія царя охотно исполнялись всѣми подданными, то повсюду царило взаимное согласіе и всеобщее единодушіе, вслѣдствіе чего благоденствіе народа было равно благоденствію тенгріевъ. Такъ какъ вражда, споръ и зависть отсутствовали, то каждый видѣлъ въ царѣ отца, а въ подданныхъ его своихъ братьевъ; и такъ какъ каждый прилежно занимался изученіемъ письма, то религія Будды распространялась быстро. Радость и благополучіе царили повсюду и во всемъ снѣжномъ царствѣ не было человѣка, который не ѣздилъ бы на своей лошади, не ѣлъ бы плодовъ съ своего собственнаго сада и т. д.“ [1]).

[1]) Geschichte der Ost-Mongolen.. SS. 328—330

Словомъ, благоденствіе народа тибетскаго достигло при „Сронгтзан-Гамбо“,—какъ говоритъ Санан-Сецень [1]),—своего высочайшаго апогея и религія Будды взошла надъ темною тибетскою страною, какъ солнце.

По тибетскому преданію „Сронгтзан-Гамбо“ умеръ въ глубокой старости, тогда какъ по китайскимъ извѣстіямъ, напротивъ, въ среднихъ лѣтахъ. Смерть столь великаго и славнаго въ исторіи буддизма царя не считается вѣрующими ламаитами за обыкновенную смерть, а за возвращеніе въ сердце сострадательнаго Аволокитешвары, воплощеніемъ коего онъ былъ на землѣ. Предъ своею смертью „Сронгтзан-Гамбо“ созвалъ своихъ чиновниковъ и сотрудниковъ и въ присутствіи ихъ произнесъ прощальную рѣчь къ своему преемнику, которая по нѣкоторымъ важнымъ особенностямъ своимъ заслуживаетъ быть приведенною цѣликомъ. „Сынъ высокаго рожденія!“—говорилъ онъ,—„я подчинилъ неограниченное монархическое самодержавіе требованіямъ религіи и закона, и посредствомъ распространенія ученія Будды основалъ счастіе и благоденствіе моихъ подданныхъ—народа тибетскаго; управляй и ты этимъ народомъ на тѣхъ же самыхъ основаніяхъ, какъ благочестивый царь и не разрушай моего дѣла! Исполни мое завѣщаніе: покровительствуй религіи и особенно этимъ двумъ кумирнямъ и увеличь ихъ великолѣпіе! Ласса—мѣсто моего правленія, эта божественная страна да будетъ также и твоею резиденціею; поддержи мои планы и порядокъ! Почитай моихъ супругъ, твоихъ бабушекъ и моихъ министровъ такъ же, какъ и при мнѣ и будь отцомъ моихъ подданныхъ; заботься обо всемъ, что̀ для нихъ полезно и что̀ служитъ къ ихъ счастію! Пятымъ послѣ меня будетъ царь-хубилганъ „Манджушри“; при немъ дѣло прославленія религіи будетъ окончено. Но послѣ него царемъ сдѣлается хубилганъ „шимнуса“, съ животнымъ именемъ, который, побуждаемый враждебными вліяніями на его помраченное чувство, разрушитъ кумирни Будды и уничтожитъ возвышенное ученіе, приверженцевъ и послѣдователей его будетъ умерщвлять, а ихъ книги сожигать. Этотъ врагъ религіи Будды осудитъ на рабскія работы высокихъ ламъ и почетныхъ учителей и сдѣлаетъ ихъ мясни-

[1]) Ibid, SS. 35—37.

ками и охотниками. Духовныя одежды будетъ бросать въ воду и разрушитъ жертвенники будд грехъ временъ; даже имя священнаго ученія не будетъ болѣе произноситься. Но въ горныхъ пещерахъ найдетъ себѣ убѣжище подъ видомъ монаха-отшельника хубилганъ „Ваджрапани", который положитъ предѣлъ жестокостямъ преступнаго царя Также положенъ будетъ предѣлъ разрушенію изображеній и кумирень Будды. По истеченіи нѣкотораго времени совершенно потухшее пламя религіи въ Тибетѣ воспламенится снова въ нижнемъ „Камѣ" и оттуда распространится по „снѣжному царству" и потухшій свѣточъ ученія явится жителямъ его снова въ свѣтломъ сіяніи. Благочестивые и вѣрующіе соберутся вмѣстѣ и воздвигнутъ жертвенники и мѣста молитвы; снова явятся многіе архаты и монахи и прославятъ религію Будды" [1]).

Обѣ главныя супруги царя также обоготворены ламайскою іерархіею и отожествлены съ „Дара", супругою „Шивы", которая изображается двояко: въ видѣ ужасной и гнѣвной богини и въ видѣ доброй, сострадательной матери существъ. Онѣ считаются покровительницами вѣры и особенно чудодѣйственныхъ „чу" [2]).

Само собою понятно, что ученіе буддизма, заключающее въ себѣ много философской спекуляціи, не было, да и не могло быть усвоено всецѣло и во всемъ своемъ объемѣ полудикими подданными „Сронгтзана Гамбо". А потому, какъ ни велики были ревность и усердіе сего послѣдняго и его сотрудниковъ въ дѣлѣ распространенія ученія Будды среди жителей Тибета, никакъ нельзя согласиться съ тѣмъ, чтобы буддизмъ однимъ ударомъ покорилъ себѣ весь Тибетъ и сразу прочно укоренился въ немъ. Даже сама ламская исторіографія, вопреки своей склонности къ гиперболизму, сознается,— какъ это отчасти можно видѣть изъ вышеприведенной прощальной рѣчи „Сронгтзана Гамбо",—что потребовалось еще отъ трехъ до четырехъ столѣтій для того, чтобы буддизмъ пріобрѣлъ всеобщее господство въ Тибетѣ [3]).

При непосредственныхъ преемникахъ „Сронгтзана Гамбо" буддизмъ не только не дѣлаетъ никакихъ успѣховъ, а даже

---

[1]) Koeppen, B II, S 64; Geschichte der Ost-Mongolen SS 344—345
[2]) Koeppen, B II, SS 65—66
[3]) Ibid, SS 58, 59, 66

дѣлаетъ шагъ назадъ. Причины столь печальнаго явленія для буддизма кроются въ обстоятельствахъ того времени. Послѣ Сронгтзан'а Гамбо, за малолѣтствомъ наслѣдниковъ престола, часто учреждались въ Тибетѣ опекунства или регентства, состоявшія изъ тибетскихъ вельможъ, которые приняли ученіе Будды только по приказанію царя, а не по внутреннему убѣжденію и собственной волѣ и потому съ неудовольствіемъ сносившихъ иго чуждой религіи и иноземныхъ ламъ. Не мало препятствовали также успѣху буддизма и часто бывавшія за это время у тибетцевъ войны съ ближайшими ихъ сосѣдями, благодаря которымъ тибетскія владѣнія расширились и простирались на западѣ до Самарканда, а на сѣверѣ до средины „Гоанг-го“ [1])

Сронгтзан'у Гамбо наслѣдовалъ его внукъ „*Мангсронг-Мандзан*“ и вступилъ на престолъ подъ именемъ „*Гунгсронга*“. Тотчасъ же по вступленіи на престолъ ему пришлось вести войну съ Китайцами, которые, узнавъ о смерти его дѣда, напали на Тибетъ, чтобы отомстить тибетцамъ за ихъ прежнія нападенія и опустошенія китайскихъ провинцій. Но это нападеніе китайцевъ на Тибетъ окончилось для нихъ неудачею: они были побѣждены и оттѣснены въ предѣлы собственныхъ владѣній, а тибетцы перешли китайскія границы, разрушили и сожгли множество городовъ и простерли бы свои завоеванія въ глубь Китая, если бы ихъ храбрый предводитель „*Темуне*“ не палъ въ одномъ изъ сраженій. „Гусронг“ умеръ послѣ четырнадцатилѣтняго царствованія [2]).

Ему наслѣдовалъ родившійся спустя семь дней послѣ его смерти сынъ „*Досронг Мангбо*“. Въ его царствованіе могущество тибетскаго царя, равно какъ и благосостояніе государства возрастали съ каждымъ днемъ и достигли такихъ предѣловъ, какихъ они не достигали ни до, ни послѣ него [3]).

Ему наслѣдовалъ сынъ его „*Ти-лда-май Акчом*“, который былъ женатъ на двухъ принцесахъ самаркандской и китайской. „Бодимур“ повѣствуетъ, что онъ, прочитавъ предсказаніе „Сронгтзан'а Гамбо“ о томъ, что при пятомъ послѣ него царѣ „*Тил те*“ должна распространиться религія Будды,

---

[1]) Koeppen. B II, S 66

[2]) Geschichte der Ost-Mongolen. . S. 347

[3]) Ibid, SS 347—348

отнесъ его къ себѣ и чтобы выполнить его, послалъ двухъ пословъ въ горы „*Гандеша* (вѣроятно, Гималай)“, пригласить въ Тибетъ двухъ пандитъ: „*Нигошу*“ и *Амурлингой*“. Хотя эти послѣдніе не приняли приглашенія, но за то преподали устно посламъ тибетскимъ пять „сутръ“, которыя и были записаны со словъ послѣднихъ послѣ ихъ возвращенія на родину. Въ это время была также принесена изъ Китая сутра „*Алтан гэрэл*“ и переведена на тибетскій языкъ [1]).

У „*Ти-лди-май-Акчома*“ отъ второй его супруги, принцессы китайской родился,—по наиболѣе вѣроятному счисленію въ 728 г.,—сынъ, по имени „*Кри Сронг-Де-Тзан*“ или „*Тисронг-Детзан*“, который царствовалъ съ 740 года по 786-й и былъ прямымъ продолжателемъ и завершителемъ плановъ и намѣреній „Сронгтзан'а Гамбо“. Въ его малолѣтство происходили страшные безпорядки при дворѣ, зависившіе отъ постоянной вражды между самаркандской и китайской партіей, при чемъ особенную силу и власть пріобрѣлъ министръ „*Масанг Тон-па-Гджес*“, стоявшій во главѣ враждебной буддизму партіи. Поэтому религія подверглась страшному гоненію, котораго за малолѣтствомъ царь не могъ остановить, хотя и былъ приверженцемъ Будды. Издано было много приказовъ и законовъ, противорѣчащихъ предписаніямъ религіи, священныя книги были похищены и зарыты, равно какъ и чудодѣйственныя „чу“, а великая кумирня Лабранга была превращена въ бойню.. За такія беззаконія страну посѣтили голодъ, зараза и другія бѣдствія. Когда царь достигъ совершеннолѣтія, то съ помощью хитрости освободился отъ своихъ своевольныхъ министровъ и приказалъ принесги съ великою торжественностью обратно въ Лассу чудодѣйственныя „чу“ и поставить ихъ въ главной кумирнѣ. Затѣмъ на большой площади между обѣими кумирнями былъ устроенъ диспутъ между послѣдователями „бон“ и послѣдователями Будды, при чемъ первые были побѣждены, вслѣдствіе чего часть книгъ ихъ была сожжена, а другая часть принята буддистами и введена во всеобщее употребленіе [2])

Водворивъ миръ и спокойствіе въ странѣ, Тисронг-Детсанъ рѣшилъ приступить къ утвержденію и распространенію

---

[1]) Ibidem.

[2]) Koeppen, B II, SS. 67—68; Geschichte der Ost-Mongolen.. SS. 350—351.

ученія Будды, дабы чрезъ то содѣйствовать временному и вѣчному спасенію своего народа. Для этой цѣли онъ, посовѣтовавшись съ преданными ему сановниками, рѣшилъ призвать въ Лассу изъ „*Сахора*“ [1]) „*Канбо-бодисатву*“, за которымъ былъ посланъ „*Саба гэгэн тодорхой*“. Когда онъ возвратился въ Тибетъ съ „Канбо-бодисатвою“, царь вышелъ сему послѣднему на встрѣчу и съ большимъ почетомъ провелъ его во дворецъ на горѣ „Хасбури“, гдѣ велъ съ нимъ продолжительную бесѣду о построеніи кумирни. Въ результатѣ бесѣды оказалось, что „Канбо-бодисатва“ былъ безсиленъ въ борьбѣ противъ демоновъ и злыхъ духовъ, которые, предвидя скорую погибель свою и желая воспрепятствовать доброму намѣренію царя, стали приводить въ движеніе силы природы и посредствомъ грома, молніи и града портили нивы, вслѣдствіе чего появились голодъ и зараза. „Такъ какъ я,—говорилъ царю „Канбо-бодисатва“,—въ теченіи всей моей жизни направлялъ мой духъ и мои стремленія исключительно на спасительныя размышленія, то я не въ состояніи побѣждать духовъ и злыхъ существъ. Но если не будутъ наказаны и побѣждены духи, страшилища и домовые различныхъ мѣстъ, то какъ же можно строить кумирню! Чтобы выполнить это, нужно призвать утителя „*Падма Самбаву*“ изъ „*Удаяны*“, который не только можетъ принудить къ рабскому служенію находящихся въ видимой „сансарѣ“ духовъ, ракшей и восемь класовъ страшилищъ, но и обладаетъ всѣми таинственными „*дарани*“; если этотъ „богда“ придетъ, то духи будутъ прогнаны“ [2]).

Было снаряжено посольство за „Падма Самбавою“ подъ начальствомъ князя „*Чамидибси*“ и „*Шимнусси эбдэкчи вачира*“, которое благополучно достигло Индостана, отыскало мѣстопребываніе „Падма Самбавы“ и передало ему приглашеніе царя. „*Падма Самбава*“, въ силу даннаго въ одномъ изъ своихъ прежнихъ перерожденій обѣта, охотно принялъ приглашеніе царя и отправился въ Тибетъ. Путешествіе его въ эту страну, однако, было сопряжено съ столь многими, трудными и ужасными препятствіями, что сердце его не разъ

---

[2]) «Сахоръ», по Санан-Сецену, названіе Индіи; нѣкоторые считаютъ это за названіе вообще страны, но большинство за названіе города въ Бенгалѣ.

[1]) Ibid, SS 37—39; Koeppen, B II, S 68

холодѣло отъ ужаса, но благодаря своему знанію чаръ и заклинаній, Падма Самбава благополучно избѣжалъ всѣхъ опасностей, побѣдилъ всѣхъ враждебныхъ горныхъ духовъ, драконовъ и вѣдьмъ и прибылъ въ Лассу, гдѣ съ подобающими почестями былъ встрѣченъ и принятъ царемъ [1]).

Подъ руководствомъ „*Падма Самбавы*“ и „*Кинбо-бодисатвы*“ „*Тисронг-Детзанъ*“ приступилъ, прежде всего, къ постройкѣ огромной и роскошной кумирни, которая была чудомъ архитектуры, хотя въ существѣ дѣла, на сколько можно судить по довольно туманному описанію ея у Санангъ Сецепа [2]),—она является не болѣе, какъ безвкусно-пестрою смѣсью тибетскаго, индійскаго и китайскаго стилей съ спутанною символикою. По окончаніи постройки, кумирня была торжественно освящена и празднества по этому поводу продолжались въ теченіи трехъ лѣтъ [3]).

Эта кумирня, равно какъ и жилища для ламъ были выстроены не въ Лассѣ, а въ двухъ или трехдневномъ разстояніи отъ нея, въ тѣхъ, по всей вѣроятности, видахъ, что ламы желали обезопасить себя отъ внезапныхъ нападеній иновѣрнаго большинства.

Послѣ постройки кумирни „*Тисронг-Детзанъ*“ пожелалъ самъ узнать и проникнуть въ таинственный смыслъ „*дарани*“ Это желаніе царя было удовлетворено „*Падма Самбавою*“, который вмѣстѣ съ царемъ обучилъ этимъ „дарани“ еще двадцать пять юношей, которые съ того времени сдѣлались знаменитыми магами и заклинателями. Такъ, напр., „*Окторгоин Джирукэн*“ могъ ѣздить на солнечномъ лучѣ; „*Дамай-илагуксан-бэлкэ-билигун-дакини*“ могъ воскрешать мертвыхъ; *Джнана-бэлкэ-биликту*“ могъ летать, какъ птица; „*Илагуксан-ойюту*“ могъ превращать трупъ въ золото; „*Чичонг Лодзава*“ могъ схватывать летающихъ по поднебесью птицъ и т. п. [4]).

Кромѣ обученія „дарани“ тибетскіе юноши были обучены также индійскому языку и письму, а нѣкоторые изъ нихъ были посланы для той же цѣли въ Индостанъ. Изъ числа первыхъ особенно прославился „*Мэргэн-пагур-вэйрочана*“, ко-

---

[1]) Geschichte der Ost-Mongolen SS 39—41; Lassen, B. IV, SS. 715—716.
[2]) Geschichte der Ost-Mongolen.. SS 41—43
[3]) Ibidem Koeppen, B II, SS 68—69
[4]) Ibid, SS. 43—45

торый въ исторіи тибетской литературы извѣстенъ подъ именемъ „*Ло-тзан-ба-чэн-по*“, т. е. „великаго переводчика“. Уже при „Сронгтзан Гамбо“, какъ мы видѣли, были переведены нѣкоторыя изъ священныхъ буддійскихъ книгъ на тибетскій языкъ. „Тисронг-Детзанъ“ же вознамѣрился при помощи находившихся при его дворѣ какъ иноземныхъ, такъ и туземныхъ ученыхъ перевести всѣ безъ исключенія вѣроучительныя книги и формулы „дарани“ на тибетскій языкъ. Предпріятіе немаловажное, ибо масса того, что̀ выдавалось тогда въ Индіи за подлинное слово Будды, достигла чудовищныхъ размѣровъ, да и послѣ этого времени къ ней были дѣлаемы прибавленія въ различныхъ частяхъ, такъ что въ настоящее время переводъ этотъ, смотря по изданію, состоитъ изъ 100 или 108 томовъ и носитъ названіе „Ганджура“, т. е. „перевода словъ (Будды)“ [1]).

„Падма Самбава“, руководившій тибетцевъ въ этомъ дѣлѣ, происходилъ, какъ замѣчено выше, изъ „Удаяны“, нынѣшняго Кафиристана,—страны, въ которой ученіе Будды было сильно заражено шиваизмомъ. На этотъ разъ, слѣдовательно, тибетцы получили буддизмъ въ очень грубомъ и извращенномъ видѣ, въ которомъ магія и заклинаніе духовъ занимаютъ болѣе выдающееся мѣсто, чѣмъ аскетизмъ и мораль. Ученики Падмы Самбавы уже не строгіе аскеты и подвижники, а ловкіе и хитрые фокусники и заклинатели духовъ, которые жили и живутъ въ ламайскихъ монастыряхъ по своимъ особымъ правиламъ. Между ними и приверженцами болѣе древняго и чистаго буддизма, введеннаго „Тонгми-Самбодою“ и „Сронгтзаномъ Гамбо“ происходили постоянные споры и раздоры, которые въ концѣ концовъ приняли такіе размѣры, что для прекращенія ихъ царь вынужденъ былъ устроить нарочитое публичное состязаніе между представителями противныхъ партій. Представителемъ болѣе древняго, махаяническаго буддизма явился китаецъ „*Хо-шанг*“, который принималъ участіе въ переводѣ священныхъ буддійскицъ книгъ съ индійскаго языка на тибетскій; представителемъ же болѣе поздняго, мистическаго буддизма—индіецъ „*Каламашила*“. Первый былъ побѣжденъ послѣднимъ и принужденъ былъ оставить Тибетъ,

[1]) Koeppen, B. II, S. 69; Lassen, B. IV, S 716

гдѣ, между прочимъ, и до сихъ поръ между аскетами-отшельниками есть его ученики [1]).

Такимъ образомъ царствованіе „Тисронг-Детзана“ было весьма благопріятно для распространенія ламаизма: въ „Бодимур“ мы читаемъ, что, благодаря заботамъ и стараніямъ царя, „религія Будды распространилась по Тибету, какъ солнце; законное господство десяти добрыхъ дѣлъ сдѣлалось всеобщимъ въ этой странѣ и осчастливило всѣхъ населяющихъ ее существъ“ [2]). Благодарные ламы не остались у царя въ долгу: за его благочестіе, мудрость и ревность къ вѣрѣ они возвели его въ хубилганы добродѣтельнаго „Манджушри и пожаловали титуломъ „чакравартина“ [3]).

Сыновья „*Тисронг-Детзана*“ далеко уступаютъ ему по своей дѣятельности и потому въ ламской исторіографіи мы встрѣчаемъ о нихъ очень краткія замѣчанія. Старшій сынъ его „*Мунг-Дзанбо*“, подобно своему отцу, стремился прославить религію Будды и утвердить господство десяти добрыхъ дѣлъ, но едва-ли успѣлъ что-либо сдѣлать, такъ какъ вскорѣ по вступленіи на престолъ былъ отравленъ своею матерью Второй сынъ еще до вступленія на престолъ былъ или изгнанъ изъ страны, или убитъ. О третьемъ извѣстно, что онъ, подобно своему отцу, былъ почитателемъ религіи, благоволилъ жрецамъ; приказалъ перевести на тибетскій языкъ непереведенныя еще сутры и стихотворенія; богато украсилъ выстроенную его отцемъ кумирню и увеличилъ ея великолѣпіе [4]).

Послѣ него осталось пять сыновей, изъ которыхъ двое играютъ выдающуюся роль въ исторіи развитія Тибета и ламаизма. Старшій изъ нихъ, по имени „*Джангма*“ принялъ духовный санъ; второй „*Лангдарма*“ былъ устраненъ отъ престола вслѣдствіе того, что онъ былъ другъ грѣховъ и врагъ религіи, т. е. ламъ. Престолъ занялъ средній сынъ, по имени „*Ти-тзонг-те*“, который былъ найденъ достойнѣйшимъ изъ всѣхъ. Въ первые годы своего царствованія онъ велъ удачныя войны съ Китаемъ; умертвилъ императора „Чот-

---

[1]) Коерреп, В II, SS 69—71

[2]) Geschichte der Ost-Mongolen S 356

[3]) Ibid, S. 47; Коерреп, В. II, S 72; Lassen, B. IV, S. 717.

[4]) Geschichte der Ost-Mongolen . SS 47, 357—358

зонга“ изъ танской династіи и возвратился въ Тибетъ съ огромною добычею, такъ что слава о его могуществѣ и силѣ восходила до „тенгріевъ“. Но особенно онъ прославился своимъ благочестіемъ и благосклонностью къ ламамъ, такъ что превзошелъ въ этомъ всѣхъ своихъ предшественниковъ. Онъ построилъ множество кумиренъ и монастырей (по монгольскимъ и тибетскимъ хроникамъ—тысячу), для каковой цѣли имъ были призваны искусные архитекторы изъ Индостана. а скульпторы и литейщики изъ Непала. Желая прочно утвердить въ странѣ господство десяти добрыхъ дѣль и распространить религію, онъ „призвалъ изъ Индостана пандитъ: „*Джинамитру*“, „*Силэндра Боди*“, „*Данасилу*“ и др. и приказалъ имъ при помощи языковѣдовъ „*Кава Пал'а*“, „*Джогро Лугин илагуксан бэлкэ*“ и „*Бандэ*“ перевести всѣ писанія высшаго познанія и мудрости, обработать и объяснить новымъ улучшеннымъ языкомъ всѣ прежніе переводы“. Но преимущественно предъ всѣмъ прочимъ онъ занялся организаціею ламства, которое собственно при немъ только превратилось въ ту іерархію, которая существуетъ и доселѣ у ламаитовъ. Онъ раздѣлилъ ламъ на три класса: на послушниковъ, созерцателей и совершенныхъ, при чемъ они наравнѣ съ дворянами были причислены къ высшему сословію. Каждый „гелюнъ“ получалъ для своего содержанія и для услугъ по семи дворовыхъ человѣкъ въ собственность. Кромѣ того ламство получило при немъ многія права и привиллегіи, какъ напр. свой судъ, свободу отъ повинностей и др. Благосклонность его къ ламамъ простиралась почти до невѣроятнаго. „Бодимур“ повѣствуетъ, что царь любилъ проводить время среди своего духовенства, при чемъ прикрѣплялъ справа и слѣва къ своимъ волосамъ длинныя ленты и другіе концы ихъ разстилалъ на тѣхъ мѣстахъ, гдѣ садились ламы При помощи столь безграничнаго почтенія къ ламамъ онъ возвысилъ религію на подобающую ей высоту, благодаря чему благоденствіе народа тибетскаго равнялось благоденствію „тенгріевъ“ [1]).

Однако благоденствіе это было далеко не всеобщимъ, въ чемъ сознаются и сами благочестивые историографы. Огром-

[1]) Ibid, SS. 47—49, 358—361; Коеррен, B II, SS. 72—73.

ные расходы по постройкѣ монастырей и кумирень и щедрые подарки ламамъ ложились тяжелымъ бременемъ на народъ, такъ что многіе изъ подданныхъ царя обѣднѣли и даже совсѣмъ обнищали. Такое ненормальное положеніе дѣлъ вызвало неудовольствіе и ропотъ среди жителей Тибета сначала тайные, а потомъ и явные, такъ что потерпѣвшіе уже не стѣснялись стали высказывать ихъ. „Кто извлекаетъ,—говорили они другъ другу,—пользу изъ нашего обѣднѣнія и угнетенія?“ И презрительно указывая на ламъ, говорили: „вотъ они“. Когда царь узналъ объ этомъ, то издалъ такое приказаніе: „строго воспрещается презрительно смотрѣть на мое духовенство и указывать на него пальцами; кто на будущее время позволитъ это себѣ, у того будутъ выкалываемы глаза и отсѣкаемъ указательный палецъ“. Но подобная мѣра не только не принесла никакой пользы, но еще болѣе подлила масла въ огонь: ропотъ и неудовольствіе усилились; число недовольныхъ и злоумышленниковъ возрасло; противъ царя, остановить нежелательныя религіозныя мѣропріятія котораго не видѣлось никакой возможности, былъ составленъ заговоръ и онъ былъ задушенъ въ своей собственной спальнѣ [1]).

За свою чрезвычайную ревность къ вѣрѣ, за свою щедрость и приверженность къ ламамъ онъ высоко превозносится ламайскою исторіографіею: онъ считается хубилганомъ могущественнаго „Ваджрапани“, третьимъ и послѣднимъ „*вращающимъ тысячу золотыхъ колесъ чакравартиномъ*“ [2]).

Въ политической исторіи Тибета этотъ царь замѣчателенъ заключеніемъ трактата съ китайскимъ императоромъ „*Мо-тзунгомъ*“, двѣнадцатымъ изъ тапской династіи. Трактатъ этотъ былъ высѣченъ на каменномъ столбѣ и сохранился до настоящаго времени. Благодаря ему опредѣляется вѣкъ царя „*Кри-дэ-сронг-тзана*“ и доказывается ложность ламской хронологіи, которая относитъ убійство его на 900-й годъ, ибо первый годъ парствованія „Мо-тзунга“, когда былъ заключенъ трактатъ, падаетъ на 821-й годъ нашей эры; слѣдовательно, въ тибетской хронологіи оказывается пропускъ болѣе, чѣмъ въ 60 лѣтъ [3]).

---

[1]) Ibid, SS 73—74; Geschichte der Ost-Mongolen... SS 361—362

[2]) Ibid. S. 49

[3]) Коеррен. В II. S 74

Такимъ образомъ со времени перваго проникновенія буддизма въ Тибетъ протекло болѣе четырехъ столѣтій. Все это время, за исключеніемъ нѣкоторыхъ промежутковъ, было въ общемъ весьма благопріятно для развитія той формы буддизма, которая получила у европейцевъ наименованіе „ламаизма“,— наименованіе, соотвѣтствующаго термина которому нѣтъ ни въ тибетскомъ, ни въ монгольскомъ языкахъ. На основаніи одной замѣтки въ „Бодимур“ можно думать, что ламаизмъ за это время успѣлъ вполнѣ выработаться въ тѣ формы, какія мы находимъ теперь у ламаитовъ, хотя подробныхъ и обстоятельныхъ извѣстій объ этомъ нѣтъ.

Но будучи пришлымъ и не стѣснявшимся въ выборѣ средствъ для достиженія своекорыстныхъ, эгоистическихъ цѣлей, ламство, конечно, не могло пріобрѣсти симпатій народа, страдавшаго, какъ мы видѣли, подъ гнетомъ непосильныхъ налоговъ въ пользу перваго. Не могло оно точно также возбудить сочувствія къ себѣ и въ средѣ тибетской знати, которую оно, пользуясь слѣпымъ довѣріемъ царей, почти совершенно отстраняло отъ управленія государствомъ и такимъ образомъ затрогивало самую чувствительную струну человѣческаго сердца—струну честолюбія и властолюбія. Поэтому вмѣсто симпатій ламы возбуждали противъ себя только ненависть и злобу, которыя при томъ вліяніи ламъ на царей, какимъ они пользовались, должны были до поры-до времени скрываться, но съ тѣмъ большею силою онѣ должны были проявиться, когда къ этому представится удобный случай. Такъ и случилось.

„*Ти-дзонг-тэ*“ не оставилъ послѣ себя наслѣдника. Злобная знать, пользуясь этимъ случаемъ, возвела на престолъ „*Ландарму*“, врага ламъ и хубилгана „шимнуса“. Это былъ перерожденецъ того самаго слона, подъ ложемъ котораго на берегу Сингальскаго моря посланный „Сронгтзан“омъ Гамбо“ хубилганъ-монахъ отыскалъ „могаин джирукен“ дерева „чандана“. Пользуясь наступившими въ странѣ голодомъ, падежомъ скота и другими бѣдствіями, онъ взвалилъ вину всѣхъ несчастій на религію Будды и воздвигъ жесточайшее гоненіе на буддизмъ и ламъ. Кумирни были разрушены; изображенія уничтожены и даже оба чудодѣйственныя „чу“ были брошены въ воду, но во время были вынуты вѣрующими и скрыты; священныя книги, частью, были бросаемы въ воду; частью,

сожигаемы; частью, запрещались и исключались изъ употребленія. Уцѣлѣли отъ разрушенія только двѣ глазныя кумирни, ибо когда, по приказанію царя, приступили къ низверженію большаго изображенія „Ваджрапани“, то у всѣхъ участниковъ этого появилась кровавая рвота и всѣ они пали мертвыми. Это обстоятельство хотя и заставило отказаться отъ разрушенія главныхъ кумирень, за то всѣ входы въ нихъ были засыпаны землею. Ламы были обращаемы въ охотниковъ и мясниковъ; кто же противился этому, того предавали казни. Нѣкоторые изъ высшихъ сановниковъ Тибета, приверженные къ ламству, пришли въ великое смущеніе и страхъ отъ дѣйствій царя и думали, было, остановить его. „Великій царь!—говорили они,— несправедливо преслѣдовать религію Будды, которая составила счастье жителей Тибета. Вспомни прежнія времена благоденствія и благополучія! Изслѣдуй лѣтописи царствованія великихъ монарховъ, твоихъ предковъ“! Но подобнаго рода представленія не нашли себѣ доступа къ одержимому злымъ духомъ царю и преслѣдованія продолжались. Ламы и ихъ приверженцы стали цѣлыми толпами переселяться изъ Тибета въ другія страны и это переселеніе ихъ продолжалось въ теченіи всего двадцатитрехлѣтняго царствованія Лангдармы, такъ что во внутреннемъ и среднемъ Тибетѣ къ концу его царствованія ламаизмъ былъ совершенно уничтоженъ. „Какъ вывѣтрившійся камышевый шалашъ, пало законное господство десяти добрыхъ дѣлъ; какъ лампа, въ которой изсякло масло, потухло счастіе и благополучіе народа тибетскаго; какъ цвѣты радуги, исчезли могущество и величіе царя; какъ бурный ураганъ распространилась вѣра и обычаи черной страны, а расположеніе къ добрымъ намѣреніямъ и дѣламъ было забыто такъ же, какъ забывается сновидѣніе“ [1]).

Но тамъ, гдѣ не помогли ни вопли, ни мольбы, ни проклятія и отлученіе, стало знакомымъ для ламъ другое средство, болѣе дѣйствительное, которое они и примѣнили къ Лангдармѣ: онъ былъ убитъ однимъ пустынникомъ. Это злодѣйство разукрашено ламами и передано потомству, какъ дѣло благочестивое и при томъ совершенное по высшему повелѣнію.

Одному пустыннику, жившему въ пещерѣ горы „*Джер па*“, въ полночь, когда онъ погрузился въ религіозное созер-

[1]) Ibid, SS 74—75; Geschichte der Ost-Mongolen . SS. 362—363

паніе, явилась пламенѣющая богиня „*Дурга*“ или „*Цаган дараэке*“, покровительница „чу“ и сказала: „кромѣ тебя въ Тибетѣ нѣтъ никого, кто бы могъ придти на помощь религіи. Царь „Лангдарма“ стремится погубить религію Будды самыми насильственными мѣрами: пришло время убить законопреступника. Я сама буду сопровождать тебя; поэтому не бойся“. Сказавъ это, богиня скрылась, а пустынникъ, послушный приказанію ея, рѣшилъ положить жизнь свою за религію Будды и умертвить царя. Чтобы лучше достигнуть цѣли, онъ выкрасилъ свою лошадь черною краскою; надѣлъ черный плащъ; взялъ лукъ, стрѣлы и отправился въ Лассу. Здѣсь онъ засталъ царя читающимъ вышеупомянутый мирный договоръ между Китаемъ и Тибетомъ и, кланяясь, сталъ приближаться къ нему. При первомъ поклонѣ онъ положилъ стрѣлу на лукъ, при второмъ—натянулъ тетиву лука, а при третьемъ—спустилъ стрѣлу прямо въ сердце нечестиваго царя со словами: „вѣтеръ окружаетъ землю, земля—воду; вода тушитъ огонь: птица „гаруда“ побѣждаетъ водяныхъ драконовъ, алмазъ сверлитъ драгоцѣнные камни; тенгріи побѣждаютъ ассуровъ; Будда побѣждаетъ шимнуса; такъ и я умерщвляю законопреступнаго царя“. Царь вскрикнулъ, схватилъ обѣими руками стрѣлу и вытащилъ ее изъ сердца, но тотчасъ же упалъ и умеръ. На крикъ царя сбѣжался народъ, но не могъ схватить пустынника, такъ какъ его защищала богиня „Дурга“, подъ защитой которой онъ убѣжалъ въ страну средняго Кама [1]).

Убійствомъ Лангдармы заканчивается первый періодъ распространенія ламаизма въ Тибетѣ, начавшійся при „Сронгтзан-Гамбо“.

---

[1]) Ibid, SS 51, 364; Forschungen u s. w.. SS. 235—237; Koeppen, B II, SS 75—76; Lassen, B. IV, S. 718

ГЛАВА ТРЕТЬЯ.

Исторія ламаизма въ Тибетѣ отъ катастрофы съ Ландгармою до начала Монгольскаго владычества.

Второй періодъ распространенія ламаизма въ Тибетѣ или періодъ обновленія и возстановленія религіи Будды среди Тибетцевъ начинается смертью Лангдармы и простирается до начала господства Монголовъ. Свѣдѣнія объ этомъ періодѣ еще болѣе скудны, чѣмъ свѣдѣнія о первомъ періодѣ, такъ что онъ является для насъ покрытымъ непроницаемымъ мракомъ, изъ котораго выплываетъ только спутанная вереница именъ царей и нѣкоторыя отрывочныя извѣстія о болѣе важныхъ событіяхъ. Причины этого лежатъ, съ одной стороны, въ смутахъ, войнахъ, разстройствѣ и распаденіи тибетскаго царства, которыя начались еще въ правленіе Лангдармы, а съ другой,—въ смутахъ и ослабленіи Китая по прекращеніи въ немъ „танской" династіи; наконецъ, въ томъ, что въ X столѣтіи при Желтомъ озерѣ и при верхнемъ „Хоанг-Хо" было основано Тангутское царство и такимъ образомъ связь между Китаемъ и Тибетомъ была совершенно прервана въ той, именно, части, гдѣ оба народа чаще всего приходили въ соприкосновеніе другъ съ другомъ [1]).

Уже сыновья Лангдармы раздѣлили между собою тибетское царство и продолжительною между собою войною положили начало тѣмъ смутамъ и раздорамъ, которые увеличивались изъ поколѣнія въ поколѣніе, пока не привели, наконецъ, къ совершенному ослабленію и распаденію тибетскаго

---

[1]) Коерреп, B. II, S 76.

царства на отдѣльныя княжества. Такое положеніе вещей не могло естественно благопріятствовать возстановленію ламаизма въ Тибетѣ, особенно въ виду того обстоятельства, что нѣкоторые изъ преемниковъ Лангдармы были столь же враждебно настроены къ религіи Будды, какъ и онъ самъ. Такъ о сынѣ Лангдармы „*Гэрэл'ѣ-Сакикчи*“ „Санан Сеценъ“ замѣчаетъ, что „онъ царствовалъ пятьдесятъ три года безъ религіи [1])“. Хотя при сынѣ „Гэрэл'а Сакикчи“ была сдѣлана попытка къ возстановленію ламаизма въ Тибеетѣ, но окончилась она неудачею, ибо междуусобная война уничтожила и то немногое, что́ было сдѣлано въ этомъ отношеніи [2]). Такимъ образомъ протекло, какъ говоритъ „Бодимур [3])“, не менѣе столѣтія, въ которое „не было слышно даже имени ученія“. Но, съ другой стороны, тоже самое положеніе вещей подготовляло почву для будущаго распространенія ламаизма въ Тибетѣ. Извѣстно, что ничто такъ не способствуетъ развитію религіознаго чувства, какъ бѣдствія и несчастія земной жизни: поселяя отвращеніе къ настоящему, они возбуждаютъ надежду на лучшее будущее, но только не земное, а вмѣстѣ съ тѣмъ возвышаютъ и усиливаютъ авторитетъ тѣхъ, въ чьихъ рукахъ находятся средства къ достиженію этого послѣдняго Безъ тѣхъ кровавыхъ смутъ, которыя наступили по смерти Лангдармы, ламамъ едва-ли удалось бы не только усилить, но и возстановить свое прежнее значеніе и вліяніе въ Тибетѣ [4]).

Это возстановленіе ламаизма въ Тибетѣ совершалось двоякимъ путемъ. Съ одной стороны, послѣ того, какъ прекратилась буря гоненій и преслѣдованій ламъ въ Тибетѣ, тѣ изъ нихъ, которые нашли себѣ безопасное убѣжище отъ этихъ преслѣдованій въ провинціи „*Камъ*“, стали возвращаться въ Лассу и принимать дѣятельное участіе въ возстановленіи религіи Будды въ Тибетѣ. Съ другой стороны, нѣ-

---

[1]) Geschichte der Ost Mongolen.. S 51.

[2]) Ibidem. «Санан-Сеценъ» замѣчаетъ, что сынъ «Гэрэла-Сакикчи» «Биламгур-Дзан» «построилъ восемь большихъ кумирень и имѣлъ желаніе споспѣшествовать религіи».

[3]) Ibid. S. 366.

[4]) Koeppen, B. II, S. 77

которые князья провинціи „*Нгари*“, гдѣ сохранились еще остатки буддизма, обращались въ Индостанъ и Кашмиръ и призывали оттуда ученыхъ, дабы съ помощью ихъ возвратить своихъ подданныхъ къ ученію Будды и исполненію десяти добрыхъ дѣлъ. Самыми знаменитыми дѣятелями по возстановленію ламаизма въ Тибетѣ изъ этихъ ученыхъ являются „*Джо-Адиша*“ и его ученикъ „*Бром-тон*“, называемый обыкновенно „*Бром-бакши*“. Благодаря вышеуказаннымъ обстоятельствамъ и неутомимой дѣятельности только что названныхъ и другихъ ученыхъ, ученіе Будды быстро снова распространяется по Тибету, а могущество ламъ возрастаетъ съ поражающею быстротою. Въ теченіи XI и XII столѣтій монастырь выростаетъ за монастыремъ, при чемъ изъ нихъ заслуживаютъ особаго вниманія три монастыря, которые съ теченіемъ времени играли важную роль въ исторіи тибетскихъ сектъ и управленія этою страною. Это: „*Рэсэнг*“, основанный Бром-бакшою при р. Мутикѣ, на востокъ отъ Лассы, „*Саскья*“— въ „Тзангѣ“ и „*Бригунг*“ на сѣверо-востокѣ отъ Лассы, на лѣвомъ берегу „Тзан-чу“, настоятели котораго спорили о первенствѣ съ настоятелями монастыря „Саскья“. „*Джо-Адиша*“ принадлежалъ къ школѣ, которая не особенно благоволила къ шиваизму: его ученикъ „*Бром-бакши*“ былъ основателемъ секты, которая на первый планъ выдвигала дисциплину, а не магію и заклинаніе духовъ, какъ школа Падмы Самбавы. Монахи же монастыря „Саскья“ въ общемъ слѣдовали направленію сего послѣдняго. Наконецъ, по монастырю „Бригунг“, получила свое названіе третья школа „Бригунгпа“, но объ отличительныхъ чертахъ ученія какъ ея, такъ и другихъ сектъ неизвѣстно ничего. Можно утверждать одно только, что въ различіи этихъ школъ скрывались зачатки позднѣйшаго раздѣленія ламаитовъ на желтошапочниковъ и красношапочниковъ. Настоятели сектъ и монастырей были независимы другъ отъ друга; пользовались одинаковыми правами и преимуществами, хотя и неодинаковою реальною силою, которая всецѣло зависѣла отъ числа приверженцевъ того или другого лица: кто изъ настоятелей монастыря имѣлъ большее число духовныхъ и свѣтскихъ приверженцевъ и рабовъ, тотъ превосходилъ другихъ своимъ авторитетомъ и своею силою. Такое положеніе вещей естественно должно было породить зависть и раздоръ между настоятелями указанныхъ

монастырей и возбудить въ нихъ стремленіе къ первенству и преимуществу надъ другими, тѣмъ болѣе, что должности настоятелей монастырей весьма часто были занимаемы лицами высокаго, даже царскаго происхожденія, которыя удерживали за собою свои владѣнія и явились такимъ образомъ и свѣтскими владѣтелями, имѣвшими подчасъ, за отсутствіемъ единой верховной свѣтской власти въ Тибетѣ, вліяніе на ходъ дѣлъ во всей странѣ. Само собою понятно, что столь щекотливый вопросъ не могъ быть рѣшенъ самъ собою, мирно и добровольно, а потому настоятели монастыря „Саскья“ обратились за разрѣшеніемъ его къ китайскому императору [1]).

Основателемъ монастыря „Саскья“ былъ „*Кончо-джал-по*“, который происходилъ изъ царскаго рода и обладалъ такими богатыми познаніями и разумомъ, что „вскорѣ всѣ вокругъ лежавшія владѣнія, крестьяне и храмы преклонились предъ его господствомъ“. Его сынъ „Кун-дГа ссНджинг-по“ былъ первымъ настоятелемъ монастыря, первымъ великимъ ламою „Саскья“. Уже онъ для достиженія своихъ цѣлей обратился за помощью къ китайскому императору и получилъ отъ него золотую печать и дипломъ на званіе царя Тибета, а императоръ былъ признанъ леннымъ государемъ снѣжнаго царства. Этотъ же лама, какъ говорятъ, построилъ монастырь „Бригунг“ и настоятелемъ его сдѣлалъ своего сына, въ фамиліи котораго оно получается наслѣдственно и до настоящаго времени. Съ теченіемъ времени между этими двумя настоятелями возникла вражда изъ-за первенства; перевѣсъ оказался на сторонѣ настоятеля „Бригунг'а“, который подчинилъ себѣ весь Тибетъ. Затѣмъ оба они избрали китайскаго императора третейскимъ судьею. Этотъ послѣдній рѣшилъ споръ такъ, что высшее достоинство и авторитетъ должны принадлежать великому ламѣ „Саскья“, но при этомъ вся страна была раздѣлена на три части, изъ коихъ одна была отдана настоятелю „Бригунга“, а остальныя двѣ—свѣтскимъ князьямъ [2]).

---

[1]) Ibid. SS. 78—80; Lassen, B IV, S. 718.

[2]) Основаніе монастыря «Саскья» положено было въ 1070 году; слѣд. вмѣшательство въ дѣла Тибета китайскаго императора послѣдовало уже въ XI столѣтіи. Но Лассенъ не соглашается съ такимъ мнѣніемъ на томъ основаніи, что Тибетъ въ это время былъ еще самостоятельнымъ государствомъ

Этимъ и ограничиваются наши свѣдѣнія о второмъ періодѣ исторіи ламаизма въ Тибетѣ. Какъ ни скудны они, все же таки они ясно указываютъ на то, что разстройство и безпорядокъ въ Тибетѣ предъ вѣкомъ „*Чингис-хана*“ достигли такой степени, что ламы, успѣвшіе стать и свѣтскими владѣтелями Тибета, единственное спасеніе отъ нихъ видѣли въ посредничествѣ китайскаго императора.

и слѣд. первый настоятель «Сакья» не могъ быть утверждаемъ китайскимъ императоромъ. Иразда, Тибетъ потерялъ свою самостоятельность только въ 1248 году, когда онъ былъ завоеванъ монгольскимъ императоромъ «Монке»; однако это нисколько не препятствуетъ тому, чтобы признать въ это время если не фактическое, то, по крайней мѣрѣ, номинальное протекторатство Китая надъ Тибетомъ. Самое основаніе монастыря «Бригунга» послѣдовало, по Ляссену, только въ 1177 году (Koerper, B. II, SS 80—81; Lassen, B. IV, S. 719).

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ.

Исторія ламаизма въ Тибетѣ при Монгольскомъ владычествѣ и Мингахъ.

Выше мы видѣли, что настоятели монастырей „*Саскья*“ и „*Бригунг*“ для рѣшенія спорнаго вопроса о первенствѣ обратились къ третейскому суду китайскаго императора. Въ это время „Срединная имперія“ въ ряду другихъ государствъ была завоевана грубыми Монголами, господство которыхъ оказалось весьма благопріятнымъ для развитія и усиленія ламства. Впрочемъ, не смотря на то, что Чингисъ и всѣ вообще чингизиды относились благосклонно къ ламству, нельзя сказать того, что ламаизмъ сразу подчинилъ себѣ монголовъ: только въ царствованіе *Хубилая* ламство окончательно утвердилось среди монголовъ [1]).

Разносторонне образованный, поклонникъ китайской культуры и науки, *Хубилай* и своихъ подданныхъ желалъ просвѣтить и облагородить. Наиболѣе подходящимъ средствомъ для этого онъ считалъ ламаизмъ, во 1-хъ, потому что этотъ послѣдній во многомъ былъ сходенъ съ шаманствомъ монголовъ, а во 2-хъ, по чисто политическимъ разсчетамъ. Дѣло въ томъ, что хотя монгольскіе полководцы и покорили Тибетъ, но не весь, а только восточную часть его. Въ центръ же страны, благодаря горамъ и пустынямъ, не могъ проникнуть ни одинъ изъ нихъ, а потому и власть китайскаго императора надъ Тибетомъ была только номинальною. Дѣй-

---

[1]) Geschichte der Ost—Mongolen u. s. w. SS. 89, 111, 393 Koeppen, B. II, SS. 93—94.

ствительная же власть надъ страною сосредоточивалась въ рукахъ ламъ. Хорошо понимая призрачность своего господства надъ Тибетомъ и желая сдѣлать его настоящимъ своимъ владѣніемъ, Хубилай рѣшилъ воспользоваться для этого мирными дипломатическими средствами, т. е. вступить въ союзъ съ ламами и чрезъ дарованіе имъ нѣкоторыхъ правъ и привиллегій пріобрѣсти дѣйствительную власть надъ Тибетомъ. Для достиженія этой цѣли Хубилай избралъ юнаго настоятеля монастыря „Саскья", великіе ламы котораго, какъ мы видѣли выше, пріобрѣли первенство надъ настоятелями прочихъ монастырей и по своему вліянію и реальной силѣ далеко превосходили свѣтскихъ владѣтелей Тибета. Этотъ юный настоятель монастыря отличался необычайною ученостью и мудростью, за что и получилъ имя *„Мати-дваджи"*, т, е. „знамя мудрости". Онъ былъ извѣстенъ Хубилаю еще ранѣе, когда сопровождалъ своего дядю „Саскья Пандиту" въ его путешествіи по Монголіи и держалъ предъ Хубилаемъ, когда этотъ былъ еще только княземъ, привѣтственную рѣчь Вступленіе его въ союзъ съ этимъ послѣднимъ послѣдовало вскорѣ по вошествіи Хубилая на монголо-китайскій престолъ (1268 г.). „Мати-дваджа" былъ формально признанъ главою ламайскаго духовенства и леннымъ владѣтелемъ Тибета; дѣйствительное же управленіе страною было поручено тремъ свѣтскимъ чиновникамъ, назначаемымъ, кажется, императоромъ и сверхъ того въ каждой изъ трехъ провинцій былъ поставляемъ намѣстникъ. Такимъ образомъ „Мати-дваджа" немного получилъ дѣйствительной власти, но за то онъ былъ вознагражденъ въ другомъ отношеніи: онъ получилъ титулъ *„царя великаго и драгоцѣннаго ученія"*, *„достопочтеннаго ламы, царя ученія въ трехъ странахъ"*, *„учителя императора"*, яшмовую печать, богатые подарки и т д. Но особенно сталъ онъ извѣстенъ съ этого времени подъ именемъ *„Пагбы"*, т. е. „высокопочтеннаго", каковое имя несправедливо считалось за его собственное имя[1]).

Взамѣнъ всего этого „Мати-дваджа" посвятилъ Хубилая въ тайны ламаизма и нашелъ въ немъ усерднаго послѣдователя его. Хубилай, съ согласія „верховнаго главы буддійской

[1]) Ibid. SS 95—98

религіи“ предпринялъ новый пересмотръ и переводъ буддійскихъ религіозныхъ писаній на тибетскій языкъ[1]), каковая работа продолжалась съ 1285 по 1306 годъ и была выполнена 29-ю учеными, обладавшими знаніемъ тибетскаго, уйгурскаго, китайскаго и санскритскаго языковъ. Онъ основалъ, далѣе, великое множество монастырей, какъ напр., „монастырь возвышеннаго покоя и великой святой жизни“ въ Пекинѣ; возобновилъ нѣкоторые старые монастыри и отдалъ подъ жилище ламъ дворцы свергнутой имъ съ престола династіи „*Сонг*„. Благодаря его стараніямъ, всѣ эти жилища ламъ были снабжены реликвіями и священными изображеніями, которыя доставались изъ Индіи и даже изъ Цейлона, между которыми заслуживаютъ вниманія: нищенская чашка Будды Шакья-муни, два коренные зуба и одно чудодѣйственное изображеніе его[2]).

Такимъ образомъ время царствованія Хубилая было весьма благопріятнымъ для развитія и усиленія ламства, хотя благоволеніе его къ ламамъ скорѣе было политическою мѣрою, чѣмъ дѣломъ сердца. Слабые же духомъ преемники Хубилая всецѣло подпали подъ власть ламъ, такъ что исторія „*Юановъ*“,—такъ называется въ Китаѣ монгольская императорская фамилія,—полна жалобъ на чрезмѣрную привязанность ихъ къ ламамъ, на чудовищное размноженіе ихъ и на ихъ корыстолюбіе, распущенность и наглость. Такъ, напр., въ донесеніи одного чиновника, который былъ посланъ въ 1326 году при императорѣ „*Джэссун-Тэмур'ѣ*“ въ провинцію „*Шен-си*“ для изслѣдованія причинъ обѣднѣнія ея, прямо говорится, что виновниками общественнаго бѣдствія служатъ тибетскіе ламы. „Они объѣзжаютъ западныя провинціи, наводняютъ города и вмѣсто подворій останавливаются въ частныхъ домахъ; выгоняютъ домохозяевъ, чтобы удобнѣе пользоваться ихъ женами. Но этого недостаточно, что они ведутъ распутную жизнь: они отбираютъ у народа и то небольшое количество денегъ, какое онъ имѣетъ. Слѣдовало бы арестовывать этихъ пьявокъ, но какъ дѣйствовать противъ людей, которые изъяты отъ мѣстнаго суда и снабженны охранным

---

[1]) Нѣсколько лѣтъ спустя послѣ этого былъ начатъ первый переводъ буддійскихъ писаній на монгольскій языкъ

[2]) Koerper, B. II, SS. 98—102.

грамотами свыше, подъ защитою которыхъ они считаютъ для себя все позволительнымъ[2] и т. д. [1])".

Столь слѣпая привязанность и безсиліе „*Юановъ*" противъ иноземныхъ ламъ были главными причинами паденія монгольской династіи въ Китаѣ и послѣдній представитель ея въ 1368 году былъ выпровожденъ въ родныя степи его основателемъ новой „*Минской*" династіи [2]).

Династію „*Юановъ*" въ Китаѣ смѣнила династія „*Миновъ*". Императоры изъ этой династіи въ общемъ слѣдовали по стопамъ „Юановъ", т. е. они такъ же, какъ и „Юаны" не видѣли другого средства для удержанія за собою власти надъ Тибетомъ, какъ союзъ съ ламами, но при этомъ они нѣсколько измѣнили свою политику по отношенію къ этимъ послѣднимъ. „Юаны" полагали, что они вѣрнѣе достигнутъ власти надъ страною, если возвысятъ одного изъ высшихъ ламъ надъ всѣми прочими, признаютъ его духовнымъ монархомъ и сдѣлаютъ это достоинство наслѣдственнымъ въ его фамиліи. „Минги" же, напротивъ, наиболѣе вѣрнымъ средствомъ для пріобрѣтенія власти надъ Тибетомъ считали не централизацію, а раздѣленіе іерархической власти. Во всякомъ случаѣ интересы ихъ династіи побуждали ихъ искать опоры для своей власти надъ Тибетомъ не въ фамиліи „Саскья", которая тѣсно была связана съ низвергнутою ими династіею „Юановъ", а въ іерархіи втораго разряда и въ возвышеніи этой послѣдней надъ первою. Въ этихъ видахъ уже первый изъ „*Миновъ*" „*Хонг-ву* (*Тай-тзу*)" наградилъ четырехъ изъ высшихъ тибетскихъ ламъ равными привиллегіями и титулами, благодаря чему авторитетъ и значеніе великаго ламы монастыря „Саскья" значительно пали. Второй же преемникъ его „*Іонг-ло* (*Чинг-тзу*)", царствовавшій отъ 1403 по 1425 годъ, пожаловалъ титулъ „*ванг* (князь, король") уже восьми тибетскимъ ламамъ, при чемъ получившій нѣкоторыя преимущества предъ другими принадлежалъ уже не къ фамиліи „Саскья" [3]).

---

[1]) Коеррен, В. II, SS 102—104

[2]) Ibidem

[3]) Коеррен, В II, SS 106—107.

Въ тѣсной связи съ этими мѣропріятіями къ ослабленію центральной духовной власти находится тотъ переворотъ, какой пережилъ ламаизмъ въ вѣкъ „*Гонь ло*“. Виновникомъ этого переворота явился великій ученый „*Тзонкаба*“.

Тзонкаба, имя котораго прославляется у ламаитовъ почти въ той же мѣрѣ, какъ и имя основателя буддизма, по наиболѣе вѣроятному предположенію, родился въ 1355 или 1357 г. въ странѣ „*Амдо*“, на юго-востокъ отъ „Желтаго озера“, тамъ, гдѣ нынѣ находится монастырь „*Кунбумъ*“. Его зачатіе, рожденіе, послѣдующая жизнь и дѣятельность преисполнены чудесъ.

По ламскимъ лѣтописямъ родители Тзонкабы были пастухи, кочевавшіе на одной изъ лощинъ „Амдо“, посреди которой, пробиваясь между скалъ, протекалъ ручеекъ. Они были бѣдны: все имущество ихъ заключалось въ двадцати козахъ и нѣсколькихъ якахъ (туземный быкъ). Однажды жена пастуха пошла въ ложокъ за водою. Вдругъ ей стало дурно и она въ безсознательномъ состояніи упала на большой камень, исписанный нѣсколькими изреченіями въ честь Будды Шакьямуни. Очнувшись, она почувствовала боль въ боку и узнала, что забеременѣла отъ этого паденія. Въ годъ „огня—курицы (1357)“ у нея родился сынъ. Отецъ далъ новорожденному имя „Тзонг-каба“, по названію горы, у подножія которой онъ жилъ уже нѣсколько лѣтъ. Мальчикъ уже при рожденіи имѣлъ сѣдую бороду и величественное выраженіе лица. Въ его обращеніи не было ничего дѣтскаго и въ первыя же минуты жизни онъ заговорилъ громко и понятно амдосскимъ языкомъ. Онъ говорилъ рѣдко, но за то рѣчи его были глубокомысленны и мудры. Когда ему было три года, онъ отказался отъ міра и сдѣлался отшельникомъ. Его отецъ отрѣзалъ ему длинные и красивые волосы и бросилъ ихъ у дверей шатра. Изъ нихъ выросло дерево, распространявшее вокругъ себя пріятный запахъ и на каждомъ листѣ его виднѣлись священныя тибетскія буквы. Съ этого времени Тзонкабы сталъ жить въ такомъ строгомъ уединеніи, что даже не видался съ своими родителями; онъ удалился въ самую глухую страну горъ, молился днемъ и ночью и совершенно предался созерцанію. При томъ онъ много постился, щадилъ жизнь даже мельчайшихъ насѣкомыхъ и совсѣмъ не употреблялъ мясной пищи.

Около этого времени изъ дальнихъ западныхъ странъ пришелъ одинъ ученый лама и гостепріимно былъ принятъ въ шатрѣ отца Тзонкабы. Этотъ послѣдній, увидавъ пришельца, былъ на столько восхищенъ его глубокою ученостью и святостью, что упалъ къ его ногамъ и просилъ быть его наставникомъ. Преданіе гласитъ, что западный лама не только обладалъ неисчерпаемою ученостью, но и имѣлъ особенно замѣчательное лицо. Его носъ былъ великъ и глаза сіяли дивнымъ блескомъ. Иностранецъ былъ удивленъ рвеніемъ и необыкновенными способностями Тзонкабы и на нѣсколько лѣтъ остался въ странѣ Амдо, чтобы учить его. Ознакомивъ ученика съ наукою запада, онъ заснулъ въ горахъ на камнѣ и не всталъ болѣе.

По смерти своего учителя, Тзонкаба отправился въ Тибетъ, чтобы изучить тайны ученія въ ихъ первоисточникахъ. Прежде всего онъ пошелъ на югъ и съ большимъ трудомъ добрался до границъ китайской провинціи „Ю-панъ“, а оттуда направился на сѣверо-западъ вдоль теченія рѣки „Тзан-по-чу“, пока не достигъ Лассы. Онъ хотѣлъ, было, продолжать свой путь, но былъ остановленъ здѣсь явившимся ему духомъ. Поселившись въ отдаленнѣйшей части города, онъ усердно принялся за изученіе закона будды и вскорѣ увидѣлъ необходимость очищенія и улучшенія существующаго культа и дисциплины. Черезъ нѣкоторое время онъ смѣло выступилъ реформаторомъ и началъ борьбу со старымъ культомъ. Вскорѣ его реформаторская дѣятельность обратила на себя всеобщее вниманіе и около него собрался кружокъ послѣдователей, который быстро сталъ возрастать, такъ что возбудилъ, наконецъ, вниманіе царя этой страны и начальника ламской іерархіи, великаго ламы монастыря „Саскья“. Этотъ послѣдній, чтобъ убѣдиться въ томъ, дѣйствительно-ли новое ученіе такъ величественно и чудесно, какъ утверждали его послѣдователи, пригласилъ къ себѣ реформатора, но Тзонкаба отказался придти къ нему. Тогда великій лама „Саскья“ рѣшилъ самъ побывать у „маленькаго ламы изъ провинціи Амдо“ и своимъ авторитетомъ возвратить его на истинный путь. Во всемъ блескѣ своего сана онъ отправился въ келью Тзонкабы, но когда онъ вступилъ на порогъ, высокій головной уборъ его упалъ на полъ. Это было предзнаменованіемъ тріумфа для желтыхъ шапокъ. Реформаторъ сидѣлъ на войлокѣ съ пере-

крещенными ногами и, почти не обращая вниманія на вошедшаго, перебиралъ свои четки. Не смотря на это, великій лама „Саскья“ началъ разговоръ, въ которомъ старался доказать превосходство стараго культа предъ новымъ. Тзонкаба, не удостоивъ его даже взглядомъ, прервалъ его рѣчь словами: „ничтожный! какъ ты жестокъ. Ты пальцами своими убиваешь вошь, я слышу ея вопли и стоны и это печалитъ меня“. Дѣйствительно, глава ламской іерархіи въ этотъ моментъ, поймавъ вошь, раздавилъ ее пальцами, забывъ главнѣйшую заповѣдь Будды, по которой убійство живаго существа считалось величайшимъ грѣхомъ. Пораженный этимъ великій лама „Саскья“ не зналъ, что отвѣтить; палъ ницъ предъ Тзонкабой и открыто призналъ его превосходство надъ собою. Съ тѣхъ поръ реформы Тзонкабы не встрѣчали препятствій и быстро стали распространяться между ламаитами. [1]).

Тѣ немногія и скудныя историческія данныя, какія имѣются относительно Тзонкабы, подтверждаютъ то, что онъ дѣйствительно отличался необычайною учепостью и еще въ юности изучилъ всѣ части и вѣтви закона, равно какъ различные способы попиманія и объясненія его и всю ламскую медицину, астрологію, магію, познакомился со всѣми философскими школами и на всѣхъ факультетахъ получилъ высшую степень. По окончаніи курса ученія, онъ нѣкоторое время уединенно прожилъ въ горахъ южнаго Тибета, гдѣ пріобрѣлъ своихъ первыхъ восемь учениковъ. Возвратившись въ Лассу, онъ сталъ открыто учить и дѣйствовать въ качествѣ реформатора. Привлеченные славою о его нечеловѣческой мудрости вскорѣ вокругъ него собрались тысячи учениковъ изъ всѣхъ областей снѣжнаго царства, которые и образовали въ началѣ XV столѣтія на одной изъ окружающихъ столицу Тибета горѣ монастырь „*Гилдан*“, т. е. „небесная радость“. Этотъ монастырь, первымъ настоятелемъ котораго былъ самъ Дзонкаба, сдѣлался митрополіею желтаго закона: число учениковъ Дзонкабы скоро возросло до того, что монастырь не могъ уже болѣе вмѣщать ихъ въ себѣ и вблизи Лассы были основаны или самимъ Дзонкабою, или его двумя учениками два монастыря: „*Прэбунг*“ и „*Сэра*“. Эти три монастыря самые обширные и въ настоящее

[1]) Путешествіе чрезъ Монголію въ Тибетъ... стр. 184—186.

время имѣютъ въ себѣ до 30,000 монаховъ. Цзонкаба умеръ или, какъ говорятъ вѣрующіе ламаиты, отправился на небо въ 1419 году, каковое событіе торжественно воспоминается въ праздникъ „Зула“ — лампъ. Его трупъ находится въ монастырѣ „Галданѣ“; онъ невредимо сохранился до настоящаго времени и свободно виситъ въ воздухѣ. Здѣсь показываютъ также его ложе и отпечатки его рукъ и ногъ на маслѣ. По другимъ, послѣднія святыни находятся въ „Поталѣ“, резиденціи Далай-ламы.

Цзонкаба оставилъ послѣ себя много очень обширныхъ трудовъ, которые у послѣдователей его пользуются огромнымъ авторитетомъ и важнѣйшимъ изъ которыхъ считается „*Лам-рим-чэн-по*“, т. е. „путь къ постепенному усовершенствованію“ [1]).

Реформа, произведенная Цзонкабою, въ существѣ дѣла сводится къ возстановленію древняго буддизма, извращеннаго ламами. Такъ, напр., желтая одежда, которая служитъ отличительнымъ знакомъ его послѣдователей, была всегдашнею одеждою самого основателя буддизма и его непосредственныхъ учениковъ. Введеніе безусловнаго безбрачія въ его сектѣ, которая отъ этого и получила свое имя „*Гэлуг-па*“, т. е. „секты добродѣтельныхъ“, было простымъ подражаніемъ Буддѣ Шакья-муни, который терпѣлъ женатыхъ мірскихъ братьевъ (упасаковъ) и мірскихъ сестеръ (упасикъ), но не аскетовъ (шрамановъ). Измѣненія Цзонкабы въ культѣ сводятся главнымъ образомъ къ ограниченію занятія магіей. Уже въ Индіи, какъ мы знаемъ, въ буддійскую практику привзошло многое изъ шиваистическаго чародѣйства. Въ этомъ обезображенномъ видѣ религія Шакья-муни проникла въ Тибетъ, гдѣ, съ одной стороны, хитрые индійскіе жрецы, дабы скорѣе и вѣрнѣе подчинить себѣ грубыхъ бодовъ, расширили свои занятія магіей, а съ другой,—произвольно или непроизвольно немало позаимствовали изъ древняго туземнаго служенія духамъ, изъ религіи „бон“, благодаря чему буддизмъ спустился почти до степени грубаго шаманства. По свидѣтельству М. Поло, тибетскіе ламы были весьма искусны въ „адскомъ искусствѣ“: вызывали дождь и непогоду; наполняли сосуды императора, безъ

[1]) Ibid. стр. 187; Коерреп, B. II, SS. 111—112.

всякаго прикосновенія къ нимъ, молокомъ, виномъ и т. п. Подобное фокусничество на столько вошло въ плоть и кровь ламъ, что нельзя думать, чтобы Тзонкаба вывелъ совершенно занятія магіей. а запретилъ своимъ ученикамъ и послѣдователямъ занятія такъ называемой „черной магіей“ или грубымъ фокусничествомъ, какъ напр. испусканіе пламени изо рта, глотаніе ножей, уродованіе собственнаго тѣла и т. п., но оставилъ въ полной силѣ „бѣлую магію“, т. е. магію, которая основывалась на священныхъ буддійскихъ писаніяхъ и состояла въ употребленіи предписаннымъ образомъ таинственныхъ и чудодѣйственныхъ формулъ. Далѣе, Тзонкаба завѣщалъ своимъ ученикамъ собираться въ извѣстные сроки для духовныхъ упражненій, чѣмъ возобновилъ древнебуддійское учрежденіе „варшавасаны“, т. е. „уединенія въ дождливое время“. Наконецъ, учрежденіе еще и теперь существующаго „*мон-лам'а*“, т. е. „великой общественной молитвы“, совершаемой въ теченіи первыхъ 15 дней перваго мѣсяца ламайскаго года, представляетъ не болѣе, какъ подражаніе древнимъ годовымъ или пятилѣтнимъ „собраніямъ освобожденія“, которыя совершались въ первоначальной родинѣ буддизма. Косвенною цѣлью при этомъ на первыхъ порахъ служило, вѣроятно, исчисленіе носящихъ желтую одежду, которыхъ уже на первомъ молитвенномъ собраніи оказалось 12,000 человѣкъ.

Тзонкаба въ своей реформаторской дѣятельности стремился къ тому, чтобы объединить послѣдователей различныхъ школъ подъ одною одеждою и это ему и его ученикамъ въ значительной степени удалось, такъ какъ въ настоящее время число послѣдователей „краснаго ученія“ въ Тибетѣ, сравнительно, не велико. Пріобрѣтеніе учениковъ и привлеченіе на свою сторону мірянъ-милостынедателей совершались мирными средствами: посредствомъ ученія, проповѣди, диспутовъ, при чемъ послѣдователи Тзонкабы оказывались всегда по своей учености и знанію писаній стоящими выше своихъ противниковъ. Этому превосходству желтошапочниковъ надъ красношапочниками не мало способствовало также лучшее знаніе первыми нѣкоторыхъ родовъ дозволенной магіи, а также соблюденіе безбрачія, которое всегда возвышаетъ человѣка, соблюдающаго его, въ глазахъ народа надъ ведущимъ семейную жизнь. Наиболѣе упорное сопротивленіе реформа Тзонкабы

встрѣтила только со стороны послѣдователей сектъ: „*У-ріен-па*“, „*Саскія-па*“ и „*Бруг-па*“. Воспоминаніе о борьбы съ этими школами сохранилось въ вышеописанной сценѣ встрѣчи Тзонкабы съ великимъ ламою монастыря „Саскія“. Борьба эта продолжалась два цѣлыхъ столѣтія и окончилась въ пользу желтошапочниковъ [1]).

Существуетъ сага, по которой Тзонкаба самъ назначилъ своими преемниками двухъ своихъ лучшихъ учениковъ и завѣщалъ имъ постоянно возраждаться сверхъестественымъ образомъ, но она составляетъ позднѣйшее изобрѣтеніе съ цѣлью объясненія и санкціонированія позднѣе возникшихъ отношеній. Во всякомъ случаѣ, произведенная имъ реформа привела къ совершенно новому развитію и завершенію ламской іерархіи, къ столь особенной системѣ преемства, которая не имѣетъ равной себѣ въ мірѣ.

Существуетъ два верховныхъ ламскихъ жреца, изъ которыхъ одинъ имѣетъ резиденцію въ Лассѣ, другой — въ „Таши-лун-по“, въ Нижнемъ Тибетѣ. По своимъ правамъ и привиллегіямъ оба равны: оба посвящаютъ, поставляютъ и благословляютъ другъ друга.

Одинъ изъ нихъ носитъ титулъ „*Далай-ламы*“, что̀ означаетъ буквально: „море-жрецъ“, т. е. жреца, который такъ великъ, какъ міровое море, какъ океанъ. Второй нарывается „*Тешо-ламою*“, „*Богдо-ламою*“, „*Богдо-гэгэномъ*“ и др., а оффиціально—*Пан-чен рин-по-че*“, что̀ означаетъ: „достопочтенный, великій, драгоцѣнный учитель“.

Оба, когда мѣняютъ покровъ тѣла, постоянно возрождаются для того же самого положенія.

Ими начинается та іерархическая практика постояннаго, непрерывнаго воплощенія, та система „хубилганскаго“ наслѣдія, по которой души ламайскихъ жрецовъ извѣстнаго ранга, когда оставляютъ тѣло, то по истеченіи девяти мѣсяцевъ снова являются въ дѣтяхъ этого возраста, а иногда и въ дѣтяхъ одного или двухлѣтняго возраста, которыя считаются за воплощенныхъ святыхъ.

Причины и основанія происхожденія подобной системы точно неизвѣстны, но послѣднею цѣлью ея служило безъ со-

---

[1]) Koeppen, B II, SS. 113—118.

мнѣнія усиленіе и концентрація жреческаго вліянія. Въ красношапочной іерархіи, которая по примѣру браминовъ допускала бракъ для ламъ съ нѣкоторыми ограниченіями, эта цѣль достигалась посредствомъ наслѣдственности высшей ламской власти. Но этотъ принципъ не могъ служить опорою для желтошапочниковъ, обязанныхъ вести безбрачную жизнь, вслѣдствіе чего они и придумали вышеуказанную систему хубилганской наслѣдственности. Изобрѣтатели ея, вѣроятно, опасались раздѣленія или даже совершеннаго распаденія секты желтошапочниковъ въ томъ случаѣ, если выборъ главы секты будетъ предоставленъ превратностямъ соединеннаго постоянно съ интригами выбора. Поэтому они создали такую систему, которая представляетъ собою какъ бы средину между наслѣдственностью и выборомъ и долженствовала соединять въ себѣ преимущества той и другого. Система эта получила столь широкое распространеніе, что въ настоящее время не только верховные ламы, но и другіе классы высшей іерархіи, такъ сказать, размножаются посредствомъ воплощеній и на ней покоится главнымъ образомъ авторитетъ и единство ламства, для котораго она оказалась столь удачною опорою, что ея не избѣгли даже и красношапочники.

Ученіе о душепереселеніи, какъ извѣстно, составляетъ основной догматъ буддизма Съ теченіемъ времени изъ этого догмата образовалось представленіе о воплощеніи, буддійскихъ святыхъ, а уже изъ этого послѣдняго теорія постояннаго, непрерывнаго воплощенія для іерархическихъ цѣлей или система хубилганской наслѣдственности, которая составляетъ исключительную особенность ламаизма.

Простой догматъ о воплощеніи буддъ и бодисатвъ возникъ уже въ Индіи подъ вліяніемъ браминскаго ученія объ „*аватарахъ*“ Вишну и др. Эта идея „аватаръ“ и послужила впослѣдствіи толчкомъ къ образованію догмата о воплощеніи.

Всѣ буддійскіе святые,—это, сравнительно, древнее ученіе,—вслѣдствіи того, что они при помощи совершенной безгрѣшности и истиннаго познанія призрачности и ничтожества вещей побѣдили міръ, или,—какъ говорятъ буддисты,—разорвали оковы круговорота рожденія и смерти, стоятъ внѣ путанницы явленій и обмановъ, которыя мы называемъ дѣйствительностью и потому находятся внѣ пространства, времени и законовъ природы, которыми они распоряжаются по произво-

лу. Они обладаютъ чудодѣйственною силою и, между прочимъ, силою превращеній, т. е. способностью принимать разные виды и образы. Школа „великой переправы“ систематизировала эти представленія въ догматъ о „троякой природѣ“ или о „трехъ тѣлахъ“ Будды Каждый будда,—говоритъ она,—имѣетъ три природы, три тѣла: 1) „*дармакайю*“, т. е. тѣло закона; 2) „*самбогакайю*“, т. е. „тѣло высшаго совершенства“ и 3) „*нирманакайю*“, т е. „тѣло превращеній“. Съ помощью послѣдняго онъ входитъ въ человѣческое тѣло, а также можетъ по-произволу принимать всякій другой видъ. Всесовершенные будды, послѣ того какъ они выполнили свою учительскую миссію и дѣло избавленія міра, исчезаютъ всецѣло и навсегда, а потому ихъ воплощеній и не бываетъ, какъ напр. нѣтъ воплощеній Шакія-муни, ибо прежнія его рожденія до достиженія достоинства будды не считаются за воплощенія. Будды же будущаго, т. е. бодисатвы, которые въ ожиданіи достоинства будды проживаютъ въ „небѣ радостей“, пользуются своею силою превращеній, чтобы рождаться въ человѣческомъ видѣ для споспѣшествованія спасенію дышащихъ существъ, но при томъ такъ, что ихъ „я“ въ высшихъ сферахъ остается неизмѣннымъ. Они могутъ также воплощаться одновременно во многія тѣла и воплощенія эти совершаются посредствомъ лучей, которыя исходятъ изъ нихъ. Даже „*дьяни-будды*“,—по вѣрованію ламаитовъ,—способны не только воплощаться чрезъ своихъ духовныхъ сыновъ, „*дьяни-бодисатвъ*“, но и непосредственно чрезъ испусканіе изъ себя свѣтовыхъ лучей.

Поэтому воплощеніе есть нѣчто совершенно другое, чѣмъ простое перерожденіе. Перерождается въ обычномъ смыслѣ каждый человѣкъ до тѣхъ поръ, пока не очистится отъ грѣховъ; воплощаться же можетъ только безгрѣшный, освободившійся изъ круговорота душеперселеній и перерожденій святой.

Наибольшее приложеніе теорія воплощеній получила съ того времени, какъ буддизмъ проникъ къ необразованнымъ, суевѣрнымъ тибетцамъ, у которыхъ въ ихъ культѣ демонамъ оказались аналогичныя представленія, именно: въ вѣрѣ въ тѣлесное смѣшеніе духовъ и людей. Боды доселѣ еще являются самыми извѣстными созерцателями призраковъ, которые въ каждомъ необычайномъ явленіи естественной и духовной жизни усматриваютъ сверхъестественное вліяніе: поэтому хитрымъ

индійскимъ жрецамъ не трудно было выдавать себя и своихъ мірскихъ покровителей за существъ высшихъ, за превратившихся въ людей благодѣтельныхъ геніевъ, за магическія воплощенія совершенныхъ, блаженныхъ духовъ. Такъ, напр., какъ мы уже видѣли, первые три тибетскіе царя, проявившіе усердіе къ буддизму, считаются воплощеніями бодисатвъ Аволокитешвары, Манджушри и Ваджрапани; знаменитый переводчикъ „Пагур Вэйрочана“ считается хубилганомъ ученика Шакьямуни, Ананды; изобрѣтатель тибетскаго алфавита—за хубилгана Манджушри и т. д. Но тотъ видъ, какой имѣетъ теперь теорія воплощеній, она получила не ранѣе XV столѣтія и сначала, кажется, была примѣнена только къ двумъ главамъ ламской іерархіи.

Изъ нихъ „*Панчен-ринпоче*“ считается за воплощеніе „*дьяни-будды*“ настоящаго міроваго періода „*Амитабы*“, а также бодисатвъ *Манджушри* и *Ваджрапани*, ближе всего за сверхъестественное перерожденіе основателя секты желтошапочниковъ Тзонкабы; „*Далай-лама*“ же считается воплощеніемъ бодисатвы *Аволокитешвары*, который называется также „*Падмапани*, *Арьяболо*, *Хонгшим*, *Нидубэр-узэкчи*“ и т. д. Такъ какъ этотъ многоименный бодисатва считается истеченіемъ, духовнымъ сыномъ небеснаго будды Амитабы, то „Панчен“, какъ хубилганъ этого послѣдняго долженъ былъ бы стоять выше Далай-ламы. Тоже самое слѣдуетъ изъ того обстоятельства, что въ немъ, а не въ Далай-ламѣ перерождается душа Тзонкобы. Также несомнѣнно то, что оба возобновителя буддизма въ Тибетѣ, основатели школы „*Кадампа*“, изъ которой образовалась потомъ секта желтошапочниковъ, именно: „*Джо-Адиша*“ и „*Бром-бакши*“, „отецъ и сынъ“ были протопопами двухъ главнымъ ламскихъ главъ, и именно такъ, что первый считается духовнымъ предкомъ „Панчен'а“, а второй—„Далай-ламы“. Но какъ отецъ болѣе сына, учитель болѣе ученика, такъ и „Панченъ“ долженъ стоять выше, чѣмъ „Далай-лама“. На дѣлѣ же выходитъ обратное. Такъ какъ Аволокитешвара, какъ намѣстникъ Шакьямуни, является духовнымъ защитникомъ и покровителемъ всѣхъ дышащихъ существъ, руководителемъ и правителемъ буддійской общины въ теченіи настоящаго періода вселенной и въ особенности,—по вѣрованію ламаитовъ,—защитникомъ сѣверныхъ странъ и прежде всего темнаго снѣжнаго царства, обращеніе

котораго къ буддизму есть его дѣло, то верховный лама, въ которомъ онъ безпрерывно воплощается и который вслѣдствіе этого имѣетъ своею задачею поддержаніе и споспѣшествованіе его дѣлу, т. е. руководство ламскою общиною и содѣйствованіе вѣчному спасенію всѣхъ тварей снѣжнаго царства, пріобрѣтаетъ чрезъ это болѣе близкое отношеніе къ твари, къ дѣйствительности, чѣмъ воплощенный „будда созерцанія“ въ „Ташилунпо“ и пользуется бо́льшею реальною силою и властью, чѣмъ послѣдній. Дѣйствительно учительская и царская должности раздѣлены такъ, что первая принадлежитъ попреимуществу „Панчену“, а вторая—„Далай ламѣ“. Это выражается и въ самыхъ титулахъ ихъ: первый носитъ названіе „*Панчен-ринпоче*“, т. е. „великій, драгоцѣнный учитель“, а второй—„*рГіял-по-Ринпоче*“, т. е. „драгоцѣнный царь“. Вслѣдствіе этого Далай-лама является свѣтскимъ владѣтелемъ большей части Тибета, а глава Нижняго Тибета, „великій учитель“, вынужденъ довольствоваться, сравнительно, небольшою областью и славою святости и безграничнаго всевѣдѣнія [1]).

Первый Далай-лама или, выражаясь языкомъ ламаитовъ, Далай-лама „перваго возрожденія“ назывался „*Гэдун-дубпа*“, т. е. „совершенный духовный“. Онъ былъ, вѣроятно, внукомъ реформатора, а по нѣкоторымъ извѣстіямъ считается даже потомкомъ „Сронгтзан'а-Гамбо“. Онъ родился около 1391 года, а умеръ около 1476 года, слѣдовательно, несъ учительскую должность свыше пятидесяти лѣтъ и все это долгое время энергично работалъ для усиленія и распространенія своей школы. Онъ основалъ множество монастырей для желтошапочниковъ и, между прочимъ, знаменитый „Ташилунпо“, который и доселѣ служитъ центральнымъ пунктомъ ламайства въ Нижнемъ Тибетѣ и резиденціей „Панчен'а“, существованіе котораго, по всей вѣроятности, и начинается съ этого времени [2]).

„*Тинг-хоа*“, восьмой императоръ изъ династіи „*Минг*“, царствовавшій съ 1465 по 1487 года, пожаловалъ этимъ представителямъ ламской іерархіи грамоты и печати, вслѣдствіе чего они возвысились надъ тѣми восемью ламами, которые были возвышены при императорѣ „*Іонло*“. Когда это случилось, неизвѣстно, но можно думать, что это событіе стоитъ

---

[1]) Коерреп, В II, SS. 119—131.

[2]) Коерреп, В. II, SS. 131—132

въ связи съ войною этого императора съ взбунтовавшимися жителями сѣвернаго Тибета, каковая война падаетъ на 1469 г. Такимъ образомъ только спустя полстолѣтія ученики Дзонкабы нашли себѣ признаніе со стороны китайскаго правительства. Тѣмъ не менѣе изъ этого ясно видно, что „Панченъ“ и „Далай-лама“ въ это время были на столько уже сильны, что съ ними приходилось считаться самому императору и даже заискивать ихъ расположенія. На это послѣднее указываетъ и пожалованный имъ императоромъ титулъ „*Гэдун-груб-па*“, т. е. „*побѣдитель*“ [1]).

Когда этотъ преемникъ Тзонкабы оставилъ тѣлесный покровъ, то по истеченіи десяти мѣсяцевъ снова возродился. Этотъ „Далай-лама второго возрожденія“, извѣстный подъ именемъ „*Гэдун'а-Джямцо*“, и есть собственно изобрѣтатель и основатель системы хубилганской наслѣдственности. Онъ возсѣдалъ на престолѣ Будды съ 1476 года по 1542 годъ. Воспитывался онъ въ монастырѣ „Пребунг'ѣ“ при Лассѣ и сначала былъ признанъ только въ этомъ монастырѣ и въ монастыряхъ: „Галдан“ и „Сера“. Во время своего долголѣтняго правленія онъ основалъ много монастырей и, въ видахъ утвержденія и расширенія своей власти, населялъ ихъ жителями изъ всѣхъ провинцій Тибета; привелъ въ строгій порядокъ религіозную и монастырскую жизнь, раздѣлилъ управленіе духовными и свѣтскими дѣлами: для завѣдыванія первыми онъ учредилъ особую должность „хутуктъ“, а вторыя поручилъ особому чиновнику, извѣстному подъ именемъ „*Дибы*“, т. е. „министра или мажордома“. Чувствуя себя прочно и твердо укрѣпившимся, онъ отказался явиться въ Пекинъ, куда его приглашалъ императоръ „*Ву-тзонг* (1505—1521)“. Небольшое же войско, долженствовавшее придать вѣсъ приглашенію императора, было разбито Тибетцами [2]).

Въ своемъ третьемъ воплощеніи, которое послѣдовало въ 1543 году, онъ носилъ имя „*Соднам'а Джямцо*“, т. е. „море добродѣтели“. Этотъ Далай-лама весьма усилилъ свою власть, благодаря тому, что подчинилъ своему духовному скипетру Монголовъ.

---

[1]) Коерреп, SS 132—133

[2]) Коерреп, SS. 133—134.

Прежніе міровые завоеватели, изгнанные китайцами въ степи, хотя, благодаря двухсотлѣтнимъ войнамъ съ послѣдними и съ другими сосѣдями, и сохранили древнія воинскія доблести, но въ то же время распались на множество отдѣльныхъ княжествъ, между которыми происходили жестокія раздоры, какъ напр., между западными монголами (ойраты) и восточными племенами. Благодаря постояннымъ войнамъ, монголы огрубѣли и обратились къ древнему шаманизму, совершенно почти забывъ религію Будды. Возстановителемъ ея среди Монголовъ явился „*Аргик-лама*“, захваченный въ плѣнъ въ одинъ изъ походовъ „*Алтан-хагана Тумедскаго*“ на снѣжное царство. Подъ вліяніемъ совѣтовъ ламы, этотъ послѣдній вмѣстѣ съ своимъ племянникомъ „Хунгтайджи Ордосскимъ“, пришли къ убѣжденію въ необходимости, — какъ для блага этой жизни, такъ и будущей,—буддійской религіи и ея предписаній и потому рѣшили послать посольство къ сострадательному и всемогущему „Хонгшим-бодисатвѣ (Аволокитешварѣ)“, который воплощается въ южной снѣжной странѣ. Побудительною причиною этого посольства „Алтан“ выставлялъ якобы бывшее ему во время его болѣзни видѣніе, въ которомъ Аволокитешвара повелѣлъ ему для исцѣленія отъ болѣзни пригласить Далай-ламу. На самомъ же дѣлѣ онъ, по примѣру Хубилая, разсчитывалъ чрезъ союзъ съ тибетскою іерархіею пріобрѣсти свѣтскую власть надъ тибетомъ и при помощи Тибетцевъ покорить самый Китай и такимъ образомъ возстановить монархію „Чингисхана“. Съ своей стороны, Далай-лама, предвидѣвшій близкое паденіе династіи Минговъ, былъ не прочь вступить въ союзъ съ все болѣе и болѣе усиливавшимся „*Алтаномъ*“. Поэтому, когда къ нему прибыло посольство послѣдняго, передало ему подарки и письмо, то онъ весьма обрадовался и обѣщалъ немедленно исполнить желаніе „Алтан-хагана“.

Въ 1577 году Далай-лама дѣйствительно отправился къ „Алтан-хану“. Путь его до ставки хана былъ, такъ сказать, сплошнымъ тріумфальнымъ шествіемъ. Уже при „Куку-ноор'ѣ“, гдѣ предполагалось построить кумирню, онъ былъ привѣтствованъ депутаціей монгольскихъ вельможъ. При „*Улагхан-Мюрэн'ѣ* (сѣверномъ притокѣ „Гоанг-хо“)“ .его привѣтствовала другая депутація, а затѣмъ вскорѣ и третья, во главѣ которой стоялъ племянникъ хана „*Хунг-Тайджи Ордосскій*“. Всѣ

эти депутаціи подносили Далай-ламѣ богатые подарки, состоявшіе изъ шелковыхъ тканей, золота, серебра, верблюдовъ и лошадей. Наконецъ, послѣдовала встрѣча съ ханомъ. По дорогѣ къ ставкѣ хана „Соднам-джямцо совершилъ множество чудесъ: по его слову „Улагхан-мюрэн" потекла вспять; въ одномъ безводномъ мѣстѣ внезапно появился источникъ: переловилъ всѣхъ находившихся въ странѣ монгольской драконовъ, шимнусовъ и онгоновъ, имѣвшихъ головы различныхъ животныхъ и всѣхъ ихъ усмирилъ посредствомъ заклинаній. Копыта его лошади оставляли на каменистой почвѣ отпечатокъ шести первоначальныхъ слоговъ, а самъ онъ, какъ истый „Хонгшим-бодисатва", имѣлъ четыре руки, изъ коихъ двѣ постоянно оставались сложенными на груди его. „Всѣ видѣли эти чудеса и чрезъ то были укрѣплены въ вѣрѣ". По прибытіи въ ставку хана, въ бесѣдѣ съ нимъ „Соднам-джямцо" открылъ послѣднему, что они встрѣчались и ранѣе въ своихъ прежнихъ перерожденіяхъ, а именно: за 300 лѣтъ до сего „Алтан-ханъ" существовалъ въ образѣ „Хубилая", а онъ—Далай-лама—въ образѣ „Мати-двадзи" [1]).

Послѣ того, какъ была окончена постройка кумирни при „Куку-поор'ѣ" и все было приготовлено къ ея освященію, туда собралось множество Монголовъ, которые торжественно возвратились въ лоно ламаизма. При этомъ были установлены законы и правила какъ для мірянъ, такъ и для ламъ. По окончаніи празднествъ, ханъ пожаловалъ „Соднам'у-джямцо" титулъ „*Вачрадара-Далай-лама*", т. е. „держащій діамантовый скипетръ море-жрецъ", а этотъ послѣдній пожаловалъ хану титулъ „вращающаго тысячу золотыхъ колесъ чакравартина" [2]).

Послѣ обмѣна титулами и подарками, а также увѣреній со стороны монгольскихъ князей въ содѣйствіи распространенію и укрѣпленію въ народѣ ламаизма, Далай-лама объѣздилъ всѣ страны при „Куку-ноорѣ", а также земли ордосскую и тумедскую; всюду проповѣдывалъ, творилъ чудеса, строилъ кумирни и т. д. Въ заключеніе „Соднам-джямцо", уѣзжая въ Тибетъ, оставилъ въ качествѣ своего намѣстника при „Алтан-ханѣ" хутукту „*Манджушри*", который поселился въ „*Кукухото*", гдѣ живетъ и донынѣ [3]).

---

[1]) Коеррен, SS. 134–137

[2]) Коеррен, SS. 137—139.

[3]) Коеррен, В II, SS. 139—140.

„Алтан-ханъ“ недолго прожилъ послѣ своего обращенія въ ламаизмъ и въ 1583 году умеръ. Это обстоятельство побудило Далай-ламу снова объѣхать южную Монголію съ цѣлью поставленія на престолъ монгольскій сына умершаго и укрѣпленія въ вѣрѣ и преданности Буддѣ, закону и жрецамъ новообращенныхъ Монголовъ. Отсюда же, кажется, Далай-лама послалъ письмо китайскому императору „*Ванг-ли* (1572—1620)“, который, не смотря на то, что зналъ о завязавшихся сношеніяхъ Далай-ламы съ воинственными потомками „Чингиза“, почтилъ его посольствамъ и пожаловалъ ему титулъ, который данъ былъ нѣкогда Хубилаемъ „Пагб'ѣ-ламѣ“. Но Далай-лама предпочелъ дружбу Монголовъ благосклонности безсильнаго китайскаго императора, что всего яснѣе видно изъ того, что онъ, оставивъ свой „превосходный и возвышенный покровъ воплощенія“, соизволилъ возродиться снова не въ Тибетѣ, а въ Монголіи, въ потомствѣ „Алтан-хана [2]).

Въ этомъ своемъ четвертомъ воплощеніи онъ носилъ имя „*Джонтан-джямцо*“, т. е. „океанъ заслугъ“. До 14-лѣтняго возраста онъ оставался въ Монголіи, а затѣмъ былъ перевезенъ въ Лассу, гдѣ былъ посвященъ въ тайны ламаизма и утвержденъ на Далай-ламскомъ престолѣ „Панченомъ“. Относительно его извѣстно только то, что онъ умеръ 28 лѣтъ отъ роду.

Пятый Далай-лама, по имени „*Навант лобзанг*“, т. е. „мудрый ораторъ“, является самымъ славнымъ и самымъ знаменитымъ изъ всѣхъ Далай-ламъ по своимъ честолюбивымъ стремленіямъ и по своимъ отношеніямъ къ западнымъ Монголамъ и къ первому китайскому императору изъ „манджурской“ династіи.

Положеніе дѣлъ въ Тибетѣ еще задолго до него приняло рѣшительно критическій оборотъ.

Четвертый Далай-лама, какъ мы видѣли, недолго управлялъ Тибетомъ самостоятельно. Слѣдовательно, со смерти третьяго Далай-ламы и до возмужалости пятаго, т. е. въ періодъ времени почти въ полстолѣтія (отъ 1588 по 1630 годъ) управленіе страною всецѣло предоставлено было интригамъ хутуктъ и высшихъ чиновниковъ и прежде всего „Панчена“ и „Дибы“, которые и не преминули воспользоваться этимъ смутнымъ вре-

[2]) Коерреп. SS 140—142.

менемъ, чтобы расширить и увеличить свою власть на счетъ Далай-ламы. Къ этому присоединилось еще то обстоятельство, что Далай-ламы своимъ неосмотрительнымъ и безусловнымъ подчиненіемъ монголамъ оскорбили тибетскихъ вельможъ и возбудили національную антипатію къ своимъ покровителямъ, благодаря чему и самый авторитетъ Далай-ламъ значительно палъ. Въ своихъ интригахъ противъ Далай-ламы „Панченъ“ и „Диба“ могли опираться на красношапочниковъ, которые въ южномъ Тибетѣ были многочисленнѣе желтошапочныхъ. Исходъ этому натянутому положенію вещей должны были дать внѣшнія обстоятельства. Слабая династія Минговъ въ Китаѣ въ это время была уже при послѣднемъ своемъ издыханіи, а потому не имѣла никакого значенія въ Тибетѣ и не могла казаться страшною ни одному честолюбивому узурпатору, а съ другой стороны—около этого времени завоеванія магометанъ простирались до Гиммалая и уже Кашмиръ былъ завоеванъ великимъ Акбаромъ. Такимъ образомъ Тибету угрожала опасность съ двухъ сторонъ и предотвратить ее Далай-ламы были не въ состояніи. благодаря чему многія часги Тибета за это время ускользнули изъ ихъ рукъ и попали в руки различныхъ узурпаторовъ, которые чувствовали себя на столько сильными, что владѣтель большей части западнаго Тибета „Сингге-Намгіял“ предпринялъ въ концѣ концовъ походъ для завоеванія Лассы. Только благодаря большимъ подаркамъ удалось склонить его къ миру и онъ возвратился назадъ. Но вскорѣ Ласса нажила себѣ другаго, еще болѣе опаснаго врага [1]).

Тибетскіе, китайскіе и монгольскіе источники согласно говорятъ, что ко времени вступленія въ самостоятельное управленіе страною пятаго Далай-ламы южный и юго-западный Тибетъ находился въ рукахъ „*Тзанпо-хана*“, который вступилъ въ открытую борьбу съ властолюбивымъ и энергичнымъ Далай-ламою и Дибою. Эти послѣдніе обратились за помощью къ манджурамъ, которые въ это время очень усилились и были, такъ сказать, наканунѣ окончательной побѣды надъ Китаемъ. Къ нимъ же обратился и Тзанпо-ханъ. Но ни та, ни другая спорящая сторона не получили ожидаемой помощи отъ манджуровъ, такъ какъ эти послѣдніе не могли достигнуть соглашенія по этому пункту съ своими союзниками „Халхасами“.

[1]) Коерреп, B. II, SS 142—147

Тогда Далай-лама обратился за содѣйствіемъ къ западнымъ Монголамъ или калмыкамъ, которыя были и до настоящаго времени остаются ревностнѣйшими почитателями Далай-ламы. Послѣдніе охотно послѣдовали зову Далай-ламы и подъ предводительствомъ своихъ князей: „Гуши“, „Багатур-Хунгтайджи“, „Ёрлўк'а“ и др. въ большомъ числѣ явились въ Тибетъ. „Тзанпо-ханъ“, отъ котораго до этого времени войско Далай-ламы терпѣло неоднократныя пораженія, былъ разбитъ, а затѣмъ былъ взятъ въ плѣнъ и умерщвленъ. Событіе это падаетъ на 1643 годъ [1]).

Такъ какъ союзниками „Тзанпо-хана“ въ его борьбѣ съ Далай-ламою были красношапочники, то въ эту войну одновременно съ вопросомъ о власти рѣшался также вопросъ о первенствѣ желтошапочниковъ и красношапочниковъ. Поэтому побѣда надъ „Тзанпо-ханомъ“ была вмѣстѣ съ тѣмъ и побѣдою желтошапочниковъ надъ красношапочниками, — побѣдою реформы Дзонкабы. Далай-лама былъ признанъ политическою и религіозною главою страны, а побѣдитель получилъ титулъ, „Номин хана“, т. е. „царя вѣры“. Однако „Гуши“, вопреки своимъ обѣщаніямъ, не удовольствовался этимъ пустымъ титуломъ, а захватилъ въ свои руки часть сѣвернаго и средняго Тибета и якобы для того, чтобы имѣть возможность подать всегда быструю помощь Далай-ламѣ, поселился съ своими полчищами въ „Дамѣ“, на разстояніи восьмидневнаго пути отъ Лассы [2]).

Недовольный этимъ Далай-лама рѣшилъ вступить снова въ сношенія съ Манджурами, которые въ это время завоевали уже Китай и низвергли мингскую династію. Съ ихъ помощью Далай-лама разсчитывалъ избавиться отъ честолюбивыхъ калмыковъ и добиться отъ нихъ того же, чего добились его предшественники отъ „Юановъ“, т. е. полнаго господства надъ Тибетомъ.

---

[1]) Коерпеп, В II, SS 148—152.
[2]) Коерпеп, В. II, SS. 152—153.

ГЛАВА ПЯТАЯ.

Исторія ламаизма въ Тибетѣ при Манджурскомъ владычествѣ.

Первыя сношенія Далай-ламы съ Манджурами были несовсѣмъ удачны и не зашли далѣе пустаго обмѣна подарками и титулами. Но эта неудача не имѣла никакихъ худыхъ послѣдствій на послѣдующія ихъ взаимныя отношенія, которыя вскорѣ приняли довольно интимный характеръ.

Когда въ 1644 году „*Шун-чжи*“ былъ провозглашенъ китайскимъ императоромъ, Далай-лама поспѣшилъ признать его въ этомъ достоинствѣ и послалъ къ нему посольство, которое долженствовало передать новому китайскому императору патентъ и печать, выданные Далай-ламѣ послѣдними Мингами и просить выдачи новыхъ. Эта просьба Далай-ламы была исполнена и съ этого времени началась непрерывная связь императоровъ изъ манджурской династіи съ Далай-ламами, которая продолжается и доселѣ: по истеченіи каждаго года, а по другимъ,—трехъ лѣтъ между „сыномъ неба“ [1]) и Далай-ламою происходитъ неизмѣнно взаимный обмѣнъ подарками и титулами. Въ 1651 году, когда Манджуры завладѣли уже всецѣло Китаемъ, императоръ пригласилъ какъ Далай-ламу, такъ и Панчена къ себѣ въ Пекинъ для личнаго свиданія. Послѣдній подъ предлогомъ преклонности своихъ лѣтъ отклонилъ отъ себя это приглашеніе императора; „Наванг-Лобзанг“ же принялъ его охотно. Онъ провелъ въ столицѣ цѣлую зиму и былъ осыпанъ почестями, подарками и титулами. Принимая эти внѣшніе знаки расположенія, Далай-лама не упускалъ изъ виду и своей главной тайной цѣли и употреблялъ всѣ

[1]) Титулъ китайскаго императора

мѣры къ тому, чтобы подчинить своему духовному игу Манджуровъ и привлечь на свою сторону ихъ императора, предоставивъ ему номинальную власть надъ Тибетомъ, но не допуская его до серьезнаго вмѣшательства въ дѣла страны. И это удалось ему, во первыхъ, потому что Манджуры и ихъ императоръ отличались легковѣріемъ и невѣжествомъ, а во вторыхъ, потому что послѣдній не видѣлъ инаго средства удержать въ повиновеніи себѣ Монголовъ, благодаря помощи которыхъ, онъ и пріобрѣлъ только господство надъ Китаемъ. Поэтому, не смотря на противодѣйствіе находившагося при его дворѣ іезуитскаго миссіонера Адама Шталя,—который имѣлъ на него столь значительное вліяніе, что получилъ даже отъ него разрѣшеніе на постройку христіанской церкви въ Пекинѣ,— старавшагося всѣми мѣрами отвлечь его отъ ламскихъ суевѣрій, „Шун-чжи“ остался вѣренъ бонзамъ и ламамъ; построилъ множество монастырей и кумирень ламайскихъ не только въ столицѣ, но и по всему своему царству, а подъ конецъ жизни его религіозный фанатизмъ дошелъ до того, что онъ не только заставилъ принять монашество многихъ своихъ придворныхъ и женъ, но принялъ его и самъ. Онъ умеръ въ состояніи религіознаго умоизступленія, будучи только 24-хъ лѣтъ отъ роду [1]).

Ему наслѣдовалъ третій его сынъ „*Кан-хи*“ или „*Канси*“, которому было восемь лѣтъ отъ роду, а потому было учреждено опекунское управленіе государствомъ до его совершеннолѣтія.

Этотъ государь былъ однимъ изъ гуманнѣйшихъ и образованнѣйшихъ самодержцевъ не только востока, но и запада. Онъ получилъ блестящее образованіе у іезуитскихъ миссіонеровъ и отличался любовію къ наукамъ и просвѣщенію. Само собою понятно, что міровоззрѣніе такого государя существенно отличалось отъ міровоззрѣнія его предшественниковъ и во многомъ діаметрально было противоположно міровоззрѣнію ламскому. Поэтому онъ не могъ уже слѣпо подчиняться и довѣряться бонзамъ и ламамъ, не могъ не относиться критически къ проповѣдуемымъ ими взглядамъ на жизнь и міръ, на религію и государство, что вскорѣ не замедлило обнаружиться. Такъ уже во время опекунскаго управленія были удалены

[1]) Коерреп, B. II, SS. 167—169.

отъ двора бонзы, которые всецѣло господствовали надъ его отцемъ и которымъ онъ впослѣдствіи не удѣлялъ ни малѣйшаго вліянія на политическія дѣла государства. По отношенію же къ ламамъ онъ хотя и былъ чрезвычайно щедръ и по видимому благосклоненъ, но внутренно презиралъ ихъ и терпѣлъ ихъ только потому, что видѣлъ въ нихъ надежное средство къ удержанію въ повиновеніи находившихся подъ его властью многочисленныхъ монгольскихъ племенъ [1]).

Вслѣдствіе полюсно-противорѣчиваго характера китайскихъ и ламскихъ извѣстій нельзя утверждать того, чтобы во время свиданія и личныхъ переговоровъ Далай-ламы съ отцемъ „Канг-хи“ этому послѣднему была передана фактическая власть надъ Тибетомъ, а слѣдовательно Далай-лама продолжалъ оставаться полнымъ распорядителемъ „снѣжнаго царства“. По смерти „Гуши-хана“, который передалъ ему свѣтскую власть надъ Тибетомъ и былъ вѣрнымъ, хотя и небезкорыстнымъ защитникомъ Далай-ламы, противъ сего послѣдняго взбунтовался свѣтскій правитель Тибета, Диба, который задумалъ всецѣло захватить въ свои руки эту власть и избавиться отъ опеки надъ нимъ Далай-ламы, но былъ пойманъ Далай-ламою и посаженъ въ крѣпость. На мѣсто его былъ назначенъ „*Сангдже джямцо*“, который прославился, какъ писатель и обыкновенно считается сыномъ Далай ламы, „Нгаг-Банг-Лобзанг-джямцо“. Этотъ честолюбивый и коварный человѣкъ въ теченіи четверти вѣка держалъ на сторожѣ китайскаго императора своими интригами и наполнилъ Тибетъ и большую часть Азіи смутами, войнами и кровопролитіями.

Такъ онъ уже принималъ участіе въ первомъ большомъ возстаніи противъ китайскаго императора и привлекъ къ участію въ немъ и Далай-ламу. Причина, побудившая сего послѣдняго склониться на сторону бунтовщиковъ могла быть двоякая: во первыхъ, боязнь того, чтобы Манджуры не завладѣли южными провинціями „Юн-нан“ и „Су-чуан“, а отсюда не сдѣлали нападенія на самый Тибетъ и не лишили ламскую іерархію власти надъ нимъ, или, во вторыхъ, то, что эта послѣдняя желала видѣть свергнутымъ съ престола „Канг-хи“, который, какъ презирающій ее философъ, былъ не по сердцу ей. Какая бы ни была причина, во всякомъ случаѣ несом-

[1]) Коеррен, B. II, SS. 169—170.

нѣнно, что ламская іерархія участвовала во всѣхъ возстаніяхъ противъ императора, который догадывался о тайномъ интриганствѣ ея и потому послалъ въ Лассу внушительную ноту [1]).

Впрочемъ, вскорѣ всѣ тайные планы и замыслы Тибетцевъ противъ китайскаго императора выяснились вполнѣ и съ этого времени настали черные дни для Тибета: въ 21-й годъ царствованія „Кангхи“ умеръ пятый Далай-лама и это событіе повлекло за собою чрезвычайныя послѣдствія, которыя рѣшили судьбу Тибета навсегда и поставили его на ту точку политическаго бытія, на которой онъ находится и доселѣ.

Смертью пятаго Далай-ламы вздумалъ воспользоваться для своихъ честолюбивыхъ цѣлей Диба „*Санджэ-джямцо*“. Поэтому, когда въ 1682 году умеръ Далай-лама, Диба, съ согласія высшихъ духовныхъ и свѣтскихъ сановниковъ Тибета, скрылъ смерть его и распустилъ молву, что Далай-лама заперся во внутреннихъ покояхъ своего дворца и предался тамъ столь глубокому созерцанію, что даже онъ—Диба—не смѣетъ войти къ нему. Убѣдить простыхъ мірянъ въ этомъ не стоило никакого труда, ибо, по вѣрованію ламаитовъ, экстатическія состоянія могутъ продолжаться не только десятки, но даже сотни, тысячи, милліоны и болѣе лѣтъ [2]).

Между тѣмъ все духовное и свѣтское управленіе страною совершалось отъ имени Далай-ламы такъ, какъ бы онъ былъ еще живъ. Захвативъ въ свои руки высшую власть, Диба разсчитывалъ при ея помощи достигнуть выполненія своихъ широкихъ замысловъ и покорить себѣ половину Азіи. Сообщникомъ и соучастникомъ его въ этомъ былъ до извѣстной степени дзунгарскій князь „*Галданъ*“, человѣкъ въ высшей степени хитрый, честолюбивый, предпріимчивый, отважный, но крайне безсовѣстный и безнравственный. Дѣйствуя до извѣстныхъ предѣловъ совмѣстно, каждый изъ нихъ затѣмъ стремился къ достиженію своихъ собственныхъ цѣлей: Галданъ разсчитывалъ при помощи Дибы, дѣйствовавшаго отъ имени Далай-ламы, привлечь на свою сторону Монголовъ и съ ихъ помощью возстановить монархію Чингисхана, а Диба, съ своей стороны, желалъ воспользоваться плодами побѣдъ Галдана,

---

[1]) Коерреп, B. II, SS. 170—173.

[2]) Коерреп, B II. SS. 173—174.

чтобы воспрепятствовать китайскому императору вмѣшиваться въ дѣла Тибета [1]).

Результатомъ этихъ интригъ были продолжительныя кровопролитныя войны дзунгарскихъ и монгольскихъ племенъ какъ между собою, такъ и съ Китаемъ, которыя окончились только со смертью Галдана. Съ его же смертью прекратилась для Дибы возможность скрывать обманъ и продолжать свои интриги противъ китайскаго императора [2]).

„Канг-хи“ давно уже, какъ мы видѣли, подозрѣвалъ смерть пятаго Далай-ламы, но до 1696 года подозрѣнія его не выходили изъ области догадокъ. Еще въ 1694 году императоръ принялъ милостиво прибывшее къ нему якобы отъ Далай-ламы посольство, которое извѣстило императора, что Далай-лама вслѣдствіе своей старости передалъ все управленіе дѣлами страны Дибѣ. Поэтому императоръ пожаловалъ этому послѣднему титулъ „царя Тибета“, но въ то же время отправилъ нѣсколько лицъ въ Тибетъ, которые должны были развѣдать обо всемъ происходящемъ тамъ и узнать, живъ ли еще Далай-лама? Посольство это было такъ же неудачно, какъ и предъидущія, снаряжавшіяся въ Тибетъ съ тою же цѣлью. Тогда императоръ рѣшилъ обратиться за разъясненіями къ „Панчену“ и въ слѣдующемъ году пригласилъ его въ Пекинъ. „Панченъ“ принялъ охотно приглашеніе императора и готовился уже отправиться въ путь, но былъ задержанъ Дибою. Это обстоятельство въ связи съ возобновленіемъ военныхъ дѣйствій Галданомъ и свѣдѣніями, полученными отъ плѣнныхъ калмыковъ и тибетцевъ, окончательно убѣдило императора въ существованіи обмана и послужило поворотнымъ пунктомъ въ отношеніяхъ императора къ Тибету и въ частности къ Дибѣ. Прибывшій въ 1896 году изъ Тибета мнимый посолъ Далай-ламы не былъ принятъ императоромъ и ему дали понять, что здѣсь очень хорошо знаютъ о томъ, что душа Далай-ламы давно уже воплотилась въ другое тѣло. Къ Дибѣ же императоръ послалъ грозное письмо, въ которомъ упрекалъ его въ неблагодарности и лукавствѣ, называлъ его виновникомъ всѣхъ войнъ и несчастій Галдана и требовалъ, чтобы онъ болѣе не препятствовалъ путешествію „Панчена“ въ Ки-

[1]) Коерреп, SS. 174—175.

[2]) Коерреп, B. II, SS. 175—185.

тай. Въ противномъ случаѣ угрожалъ нападеніемъ на Тибетъ и Лассу [1]).

Въ отвѣтъ на это письмо Дибa продолжалъ увѣрять императора, что все сообщенное о немъ императору есть чистая клевета, такъ какъ онъ не содѣйствовалъ возстанію Галдана; что Далай-лама еще не умиралъ и что онъ, далѣе, не препятствовалъ путешествію „Панчена“ въ Китай, но что этотъ послѣдній былъ удержанъ отъ путешествія злонамѣренными людьми и т. д. Но когда онъ получилъ извѣстіе о приближеніи императора къ границамъ Тибета, то пришелъ въ такой ужасъ, что рѣшилъ, наконецъ, сознаться во всемъ и принести повинную. Поэтому вскорѣ за первымъ онъ послалъ второе, очень смиренное письмо, которое передано было императору въ лагерѣ, недалеко отъ „*Нин-хіа*“, однимъ хутуктою. Этотъ послѣдній, принятый со всѣми почестями, объяснилъ императору, что пятый Далай-лама умеръ уже 16 лѣтъ назадъ, что онъ предъ своею смертью указалъ имъ, гдѣ онъ переродится въ слѣдующемъ году и завѣщалъ имъ держать въ тайнѣ его смерть въ теченіи пятнадцати лѣтъ. Въ десятый мѣсяцъ шестнадцатаго года они должны передать императору пакетъ, который онъ довѣрилъ имъ и въ которомъ содержится письмо къ императору и изображенія Будды. Передавая этотъ пакетъ императору, хутукта просилъ не вскрывать его ранѣе означеннаго срока и до того же срока держать въ тайнѣ смерть Далай-ламы. Императоръ, весьма обрадованный видимымъ подчиненіемъ Дибы, которое онъ, очевидно, принялъ за чистую монету, согласился не давать гласности этому дѣлу до вышеуказаннаго срока и такъ писалъ Дибѣ: „я не желаю разглашать чужихъ тайнъ и увѣренъ, что ты съ теченіемъ времени измѣнишься къ лучшему, удвоишь свою ревность и усердіе и будешь покоренъ моимъ повелѣніямъ“ [2]).

Однако спустя уже нѣсколько дней „Канг-хи“ узналъ, что онъ снова жестоко обманутъ Дибою, ибо то, что этотъ послѣдній выдавалъ ему за величайшую тайну, давно было извѣстно чуть не каждому ли изъ калмыковъ. Взбѣшенный такимъ вѣроломствомъ Дибы императоръ приказалъ воротить съ дороги отправившагося уже назадъ посла Дибы, осыпалъ

[1]) Коерреп, B. II, SS 185—186.

[2]) Коерреп, B. II, SS. 186—188.

его упреками и тотчасъ же приказалъ вскрыть пакетъ, заключавшій въ себѣ будто бы подлинное завѣщаніе пятаго Далай-ламы, при чемъ голова отъ статуи Будды упала на землю, отчего хутукта смутился, окружавшіе императора монголы сочли это за худое предзнаменованіе, а самъ императоръ и манджуры разсмѣялись. Затѣмъ императоръ послалъ приказаніе Дибѣ явиться лично въ Пекинъ, но этотъ послѣдній не исполнилъ приказанія [1]).

Наконецъ Диба объявилъ оффиціально о смерти давно умершаго Далай-ламы, „Нгаг-Банг-Лобзанг-джямцо“ и устроилъ ему пышныя похороны, на которыхъ присутствовало не менѣе 108,000 ламъ и этотъ день и доселѣ еще ежегодно празднуется въ Тибетѣ.

Тотчасъ же послѣ этого объявленія о смерти пятаго Далай-ламы на далай-ламскомъ престолѣ возсѣлъ его преемникъ „*Лобзанг-ринчэн-тзанг-шанг-джямцо*“, т. е. „драгоцѣнный мудрецъ океана чистаго благозвучія“, которому было уже, какъ замѣчено, пятнадцать лѣтъ. Новый Далай-лама оказался человѣкомъ далеко не нравственныхъ правилъ: онъ велъ разгульный и распутный образъ жизни и никакія увѣщанія не могли заставить его отказаться отъ такого образа жизни. Результатомъ такого поведенія Далай-ламы было сомнѣніе въ томъ, дѣйствительно ли онъ есть истинный хубилганъ умершаго Далай-ламы? Для рѣшенія этого вопроса, по настоянію императора, было созвано собраніе ламъ, которые раздѣлились на двѣ партіи: одна изъ нихъ говорила, что онъ дѣйствительно есть хубилганъ умершаго Далай-ламы, а другая утверждала противное. Въ концѣ концовъ пришли къ тому общему убѣжденію, что духъ умершаго Далай-ламы вышелъ изъ новаго Далай-ламы и въ немъ осталась только тварная грѣховная душа. Но такъ какъ Далай-ламу поддерживалъ Диба, то ламы не рѣшились низложить его [2]).

Тогда рѣшительнымъ противникомъ развратнаго Далай-ламы выступилъ „*Латзан-ханъ*“, потомокъ „*Гуши-хана*“, который съ самаго начала еще протестовалъ противъ избранія „*Лобзанг-ринчен-тзанг-шанг-джямцо*“, утверждая, что онъ не есть истинный хубилганъ пятаго Далай-ламы, ибо проис-

[1]) Коерреп, B. II, S. 188.

[2]) Коерреп, B. II, SS. 188—189.

ходитъ изъ семьи, принадлежащей къ „красному закону“. Онъ внезапно напалъ на столицу Далай-ламы, умертвилъ Дибу, а самого Далай-ламу взялъ въ плѣнъ. Когда „Латзан-ханъ“ на обратномъ пути остановился около монастыря „Пребунга“, то монахи этого монастыря, а также и многихъ близь лежавшихъ монастырей напали на него и вырвали изъ его рукъ Далай-ламу. Тогда „Латзан-ханъ“ собралъ свои войска около монастыря, въ которомъ монахи помѣстили мнимаго Далай-ламу и потребовалъ выдачи послѣдняго. Монахи, увѣренные однимъ предсказателемъ въ томъ, что находящійся у нихъ Далай-лама есть истинный хубилганъ, отказались выдать его. Тогда „Латзан-ханъ“ взялъ монастырь приступомъ и отправилъ вновь схваченнаго Далай-ламу въ свою резиденцію, гдѣ этотъ послѣдній долженъ былъ быть обезглавленъ, а по другимъ—онъ былъ отправленъ въ Пекинъ, но дорогою заболѣлъ и умеръ [1]).

„*Латзан-ханъ*“, дѣйствовавшій въ данномъ случаѣ съ согласія китайскаго императора, былъ награжденъ золотою печатью и длиннымъ титуломъ: „*Фу-кіао-хунг-шун-ханъ*“, т. е. „покровителя ученія и вѣрнопреданнаго хана“. А избранный по указанію прорицателей лама изъ „*Ша-пори*“ былъ имъ посаженъ на далай-ламскомъ престолѣ подъ именемъ „*Ванг-чжу-ши-джямцо*“ и утвержденъ китайскимъ императоромъ [2]).

Однако новый Далай-лама былъ Далай-ламою далеко не для всѣхъ: жители Лассы, большинство которыхъ было привержено къ умерщвленному Дибѣ, смотрѣли на него, какъ на креатуру калмыцкаго хана и китайскаго императора, а не какъ на истиннаго хубилгана. Въ этомъ послѣднемъ не легко было убѣдить даже простыхъ вѣрующихъ, такъ какъ, по вѣрованію ламаитовъ, душа умершаго Далай-ламы воплощается въ младенца, между тѣмъ какъ новоизбранный Далай-лама былъ человѣкомъ почтенныхъ лѣтъ и сверхъ того имѣлъ уже жреческое посвященіе. Поэтому даже тѣ, которые избирали новаго Далай-ламу, чувствовали это и потому говорили, что въ него переселился духъ прежняго Далай-ламы, а не душа [3]).

---

[1]) Коерпеп, B. II, SS. 189—190.

[2]) Коерпеп, SS 190—191

Такимъ образомъ положеніе новаго Далай-ламы было очень непрочно. И дѣйствительно вскорѣ сталъ распространяться слухъ, что душа умершаго Далай-ламы переселилась въ сына одного изгнаннаго изъ монастыря „Пребунга“ и поселившагося въ „Литангѣ (въ провинціи Камъ)“ ламы, который, будучи еще двухъ лѣтъ, показалъ всѣ признаки своего призванія. Теперь ему было 10 лѣтъ. Вскорѣ молодой хубилганъ нашелъ себѣ многихъ приверженцевъ какъ духовныхъ, такъ и свѣтскихъ. Но такъ какъ „Латзан-ханъ“ угрожалъ его жизни, то его отправили къ князьямъ „Куку-ноор'а“, которые всѣ признали его истиннымъ хубилганомъ и просили императора пожаловать ему грамоту и печать, т. е. утвердить его въ званіи Далай-ламы. Императоръ, не желая отказомъ возбуждать новыя смуты въ Тибетѣ, приказалъ перевезти его на время въ монастырь „Хун-шань“, что въ г. „Си-ни-фу“. Его духовное имя, подъ которымъ онъ впослѣдствіи вступилъ на престолъ, было „*Лобзанъ-калзанъ-джямцо*“, т. е. „океанъ мудрости и счастья“ [1]).

Этотъ послѣдній фактъ ясно показывалъ, что китайское правительство начинаетъ пріобрѣтать все болѣе и болѣе вліянія въ Лассѣ, тогда какъ партія дзунгарская, имѣвшая доселѣ могущественное вліяніе на дѣла Тибета, начинаетъ терять свое значеніе. Это обстоятельство возбудило сильное опасеніе въ дзунгарскомъ князѣ „*Цэван-арабтан'ѣ*“, который легко могъ предвидѣть, что если китайское правительство заберетъ всецѣло въ свои руки власть надъ Лассою и завладѣетъ выборомъ Далай-ламы, то въ короткое время оно подчинитъ своей власти всѣ калмыцкія и восточно-монгольскія племена, которыя были духовно зависимы отъ Лассы. Желая предупредить столь нежелательное явленіе, а также и по другимъ побужденіямъ, „Цэван-арабтанъ“ заключилъ союзъ съ 32 сосѣдними князьями и объявилъ войну китайскому императору. Одно изъ войскъ его отправилось въ „Си-ни-фу“, но потерпѣло полную неудачу. Другое, подъ предводительствомъ „*Сэрэн Дондук'а*“, проникло въ Тибетъ, взяло приступомъ Лассу, а затѣмъ осадило и хитростью взяло „Будалу“, гдѣ заперся, было, „Латзан-ханъ“ и умертвило сего послѣдняго. Далай-лама „Наванг-

---

[1]) Коерреп, B. II, SS. 191—192.

иши-джямцо" долженъ былъ отказаться отъ престола Будды и возвратиться въ монастырь, изъ котораго онъ незадолго предъ симъ переселился въ Лассу. Дзунгары свирѣпствовали въ Лассѣ ужасно: умертвили многихъ ламъ; опустошили и разрушили нѣсколько кумирень; низвергли обелискъ, поставленный въ честь пятаго Далай-ламы и захватили много добычи [1]).

Эти неистовства дзунгаровъ въ Лассѣ всего болѣе повредили имъ и способствовали паденію калмыцкаго вліянія въ ней.

Какъ только „Канг-хи" узналъ объ этихъ происшествіяхъ въ Тибетѣ, тотчасъ же рѣшилъ придти на помощь тибетцамъ и вмѣстѣ съ тѣмъ навсегда рѣшить спорный вопросъ о томъ, чьею провинціею долженъ быть Тибетъ: дзунгарскою или китайскою? Въ началѣ китайское войско, посланное въ Лассу, благодаря хитрости „Сэрэнг-Дондука", потерпѣло столь сильное пораженіе, что китайскіе сановники совѣтовали императору заключить съ дзунгарами миръ и не посылать вторично войска въ Тибетъ, но императоръ думалъ иначе и настаивалъ на энергичномъ продолженіи военныхъ дѣйствій. Были снаряжены четыре арміи, которыя должны были дѣйствовать съ четырехъ различныхъ сторонъ. На этотъ разъ счастье перешло на сторону китайцевъ и дзунгары, разбитые во многихъ схваткахъ, были принуждены очистить Тибетъ, а 100,000 китайцевъ и манджуровъ вмѣстѣ съ 30,000 монголовъ вступили въ столицу Далай-ламы, которая въ теченіи трехъ лѣтъ была лишена своего духовнаго патрона, ибо одинъ изъ Далай-ламъ былъ, какъ мы знаемъ, низвергнутъ, а другой находился въ рукахъ китайцевъ и не былъ окончательно еще утвержденъ на далай-ламскомъ престолѣ [2]).

Послѣ изгнанія изъ Тибета дзунгаровъ наступаетъ дѣйствительное, реальное господство манджуровъ въ немъ, которое до сего времени было только призрачнымъ, номинальнымъ. Съ этого момента китайскій императоръ могъ распоряжаться дѣлами и судьбою страны вполнѣ самовластно, но на первыхъ порахъ онъ удовольствовался только тѣмъ, что присво-

---

[1]) Коерреп, B. II, SS. 192—194.
[2]) Коерреп, B. II, SS. 195—196

илъ себѣ право назначенія на высшія духовныя и свѣтскія мѣста. Онъ призвалъ въ Лассу и посадилъ на далай-ламскомъ престолѣ проживавшаго доселѣ въ „Си-ни-фу“ „Лабзанг-Калзанг'а“, пожаловавъ ему титулъ „распространителя ученія, просвѣщающаго народъ“, а низверженнаго „Наванг'а-иширджямцо“ препроводилъ въ Пекинъ. Затѣмъ отдѣлилъ свѣтскую власть отъ духовной и раздѣлилъ первую между двумя министрами, предоставивъ каждому изъ нихъ право избрать для себя „калуней“, т. е. совѣтниковъ. Въ память возстановленія мира и окончанія раскола, вызваннаго одновременнымъ существованіемъ двухъ Далай-ламъ, былъ воздвигнутъ каменный памятникъ, на которомъ императоръ собственноручно увѣковѣчилъ предшествовавшія событія [1]).

Черезъ два года послѣ умиротворенія Тибета, послѣ шестидесятилѣтняго славнаго царствованія умеръ „Канг-хи“, которому наслѣдовалъ его четвертый сынъ „*Юн-чжэнъ*“,— человѣкъ мало походившій на своего просвѣщеннаго и дѣятельнаго отца и крайне индифферентный въ дѣлахъ религіи. Вслѣдствіе этого неудивительно, что ламайская іерархія была недовольна имъ, составляла противъ него заговоры и пыталась свергнуть съ себя хотя и легкое, но непривычное для нея за послѣднее время китайское иго [2]).

Въ 1727 году, вѣроятно, съ вѣдома старшаго сына и по наущенію ламайскаго духовенства, не могшаго забыть произведенныхъ имъ опустошенія страны и ограбленія кумирень и монастырей, „Цэван-арабтанъ“ былъ умерщвленъ и такимъ образомъ Тибетъ избавился отъ одного изъ своихъ опаснѣйшихъ враговъ, что̀ дало ему возможность сосредоточить свое вниманіе и силы въ другомъ направленіи, т. е. противъ китайскаго императора. Дѣйствительно вскорѣ по смерти „Цэван-арабтан'а“ въ Тибетѣ составился заговоръ, во главѣ котораго стояли Далай-лама съ своимъ отцомъ и три высшихъ провинціальныхъ чиновника, которые были поставлены еще императоромъ „Канг-хи“. Первые не могли простить императору лишенія ихъ свѣтской власти надъ Тибетомъ, а послѣдніе были недовольны своимъ начальникомъ, однимъ изъ

---

[1]) Koeppen, B II, SS. 196—197.

[2]) Koeppen, S. 198.

вышеуказанныхъ высшихъ китайскихъ чиновниковъ—„Канъ-Цзинаемъ“, который и былъ умерщвленъ бунтовщиками въ своей резиденціи. На этомъ мятежъ пресѣкся, такъ какъ дальнѣйшія дѣйствія бунтовщиковъ были пріостановлены правителемъ Нижняго Тибета, *Полонаемъ*, бывшимъ противъ заговора бунтовщиковъ. Семнадцать главныхъ бунтовщиковъ были казнены прибывшимъ изъ Китая съ 15-ти тысячнымъ корпусомъ полководцемъ „Чаланъ-а“, а Далай-лама былъ заключенъ въ одинъ изъ монастырей провинціи „Су-чуанъ“. На мѣсто послѣдняго для управленія духовными дѣлами былъ поставленъ намѣстникъ, а свѣтское управленіе Тибетомъ передано было Полонаю. Но вмѣстѣ съ тѣмъ императоръ, опасаясь новыхъ неустройствъ въ Тибетѣ, приказалъ остаться въ Тибетѣ двумъ китайскимъ чиновникамъ для надзора за ходомъ дѣлъ, оставивъ подъ ихъ командою 2000 солдатъ. Чиновники эти должны были смѣняться черезъ каждые три года [1]).

Изъ своего заключенія Далай лама возвратился только въ 1734 году, по заключеніи дзунгарами мира съ Китаемъ, при чемъ увидѣлъ, что, благодаря вышеуказаннымъ мѣрамъ китайскаго императора, новое возстаніе невозможно. Съ этого времени въ Тибетѣ водворилась тишина, но не надолго. Въ 1750 году вспыхнуло новое возстаніе въ Тибетѣ, виновникомъ котораго былъ второй сынъ умершаго Полоная, „Джурмоте-Намчжалъ“, задумавшій возстановить независимость страны съ помощью дзунгаровъ. Китайскіе чиновники, проникнувъ въ его намѣренія и не имѣя возможности предупредить задуманный мятежъ силою, — такъ какъ охранныя войска, по представленію „Джурмоте-Намчжала“, были выведены изъ Тибета китайскимъ императоромъ, думавшимъ найти въ немъ ту же преданность, какою отличался его отецъ къ китайскому правительству, — задумали раздѣлаться съ нимъ посредствомъ хитрости. Они пригласили его на совѣтъ въ башню одной кумирни и тамъ зарѣзали его. Прислуживавшій имъ тибетецъ, схватилъ отрѣзанную голову „Джурмоте“, насадилъ ее на пику и обѣжалъ съ нею всѣ улицы города, призывая народъ къ мести. Городъ взволновался; всѣ взялись за ору-

---

[1]) Коерреп, B. II, SS. 198—199.

жіе и китайскіе чиновники первые пали жертвою ярости народа. Затѣмъ началась поголовная рѣзня всѣхъ попадавшихся подъ руку китайцевъ, которая распространилась по всему Тибету до границъ китайскихъ провинцій: „Су-чуан“ и „Юннан“. Императоръ выслалъ противъ бунтующихъ войско, но оно было побѣждено. Тогда китайское правительство приступило къ переговорамъ, въ которыхъ оно взяло, какъ и всегда, верхъ надъ тибетцами [1]).

Такимъ образомъ на этотъ разъ господст китайцевъ надъ Тибетомъ было возстановлено скорѣе дипломатическимъ, чѣмъ военнымъ путемъ. Царствовавшій въ это время въ Китаѣ императоръ „*Кіан-луні*“ пришелъ къ тому убѣжденію, что главная причина всѣхъ возмущеній и неурядицъ въ Тибетѣ заключается въ отдѣленіи свѣтской власти отъ духовной. Поэтому онъ уничтожилъ совсѣмъ данное свѣтскому правителю Тибета императоромъ „Канг-хи“ званіе „царя Тибета“ и возвратилъ свѣтскую власть Далай-ламѣ, который сталъ управлять свѣтскими дѣлами страны при помощи четырехъ „калуней или калоновъ“, назначаемыхъ императоромъ: съ этого времени въ Тибетѣ не было уже ни хановъ, ни вановъ, ни другихъ князей. Сверхъ того въ Лассѣ были оставлены попрежнему два императорскихъ коммиссара для наблюденія за управленіемъ страною, а недавно выведенныя изъ Тибета охранныя войска снова возвращены и усилены еще гарнизомъ въ 1500 человѣкъ, находившихся въ полномъ распоряженіи коммиссаровъ. Наконецъ, тибетцамъ и дзунгарамъ навсегда было запрещено вступать въ сношенія между собою [2]).

У этихъ послѣднихъ со времени смерти „Галдан-Серенга (1745 или 1746 г.)“ постоянно свирѣпствовали смуты и раздоры различныхъ партій, вслѣдствіе чего царство ихъ на столько расшаталось и ослабѣло, что въ теченіи немногихъ лѣтъ легко сдѣлалось добычею Китая. Съ покореніемъ же дзунгаровъ Тибетъ навсегда успокоился, такъ какъ у него была отнята послѣдняя возможность къ возмущеніямъ: дзунгары въ послѣднее время были единственнымъ независимымъ

---

[1]) По Иларіону, мятежъ былъ усмиренъ самимъ Далай-ламою чрезъ князя Бань-дид'а. Труды Пек мис. т. II, стр. 482»; Гюкъ и Габе, стр. 241.

[2]) Коерреп, В II, SS. 200—201.

народомъ, къ которому въ случаѣ нужды могъ обращаться Далай-лама за помощью [1]).

Смерть шестаго Далай-ламы и избраніе на его мѣсто новаго совершились безъ всякихъ волненій. Въ своемъ седьмомъ воплощеніи Далай-лама назывался „*Лобзанг-джампал-джямцо*“, т. е. „океанъ мудрости и гармоніи“.

Этому Далай-ламѣ,—какъ бы взамѣнъ отторгнутыхъ отъ далай-ламскаго престола дзунгаровъ, — выпалъ счастливый жребій воспринять въ лоно ламаизма возвратившихся на свою прежнюю родину волжскихъ калмыковъ, которые бѣжали съ береговъ Волги въ 1770 и 1771 годахъ въ количествѣ 70,000 кибитокъ, но которыхъ до границъ Китая дошло только 50,000 кибитокъ; остальныя же 20,000 погибли на пути. Далай-лама такъ былъ обрадованъ возвращеніемъ калмыковъ, что установилъ въ честь погибшихъ особый праздникъ, который долженъ былъ ежегодно праздноваться въ сентябрѣ. Причина радости Далай-ламы заключалась въ томъ разсчетѣ, что въ прибывшихъ и ихъ потомкахъ Далай-лама пріобрѣталъ довольно сильный рычагъ, который онъ въ потребномъ случаѣ могъ привести въ движеніе даже противъ Китая [2]).

Императоръ „Кіанг-лунг“ всегда старался казаться истиннымъ почитателемъ Будды и его земнаго намѣстника, такъ какъ онъ вполнѣ былъ убѣжденъ, что это даетъ самое простое и недорогое средство держать въ спокойствіи монголовъ и даже пріобрѣсти ихъ преданность. Въ 70-й годъ своего рожденія онъ пожелалъ дать очевидное доказательство своего уваженія къ ламамъ и потому въ самыхъ лестныхъ выраженіяхъ послалъ „Панчену“, управлявшему тогда страною за малолѣтствомъ Далай-ламы, приглашеніе прибыть въ Пекинъ. Въ письмѣ къ нему императоръ писалъ: „я приближаюсь къ семидесятилѣтнему возрасту и единственное благодѣяніе, которымъ я могу насладиться, прежде чѣмъ оставлю эту жизнь, это—видѣть Васъ и совершить общую молитву съ божественнымъ „Тешо-ламою“. Далѣе сообщалось, что для принятія его и его свиты на различныхъ пунктахъ пути выстроены дома; на станціяхъ стоятъ въ готовности лошади, мулы, про-

---

[1]) Коеррен, SS. 201—206.

[2]) Коеррен, B. II, SS. 207—215.

віантъ и т. д. Не смотря на столь лестное приглашеніе, „Панченъ“ употреблялъ всевозможныя средства къ тому, чтобы избавиться отъ поѣздки въ Пекинъ, но, въ концѣ концовъ, долженъ былъ уступить настойчивой и неотступной просьбѣ императора. Очень неохотно онъ сталъ собираться въ путь и нѣкоторымъ изъ своихъ приближенныхъ прямо заявлялъ, что онъ не возвратится изъ Пекина [1]).

Наконецъ, 17 іюля 1779 года послѣдовалъ отъѣздъ „Панчена“ изъ Тибета въ Пекинъ; его сопровождала многочисленная свита изъ ламъ и слугъ и конвой изъ 1500 человѣкъ. Не безъ труда переправился онъ черезъ снѣжныя горы, которыя отдѣляютъ собственный Тибетъ отъ „Куку-ноора“ и послѣ 86-дневнаго путешествія достигъ знаменитаго монастыря „Кунбум'а“, мѣста родины „Цзонкабы“ или, такъ сказать, своего собственнаго, чтобы тамъ провести зиму. Какъ по пути къ монастырю, такъ и въ монастырѣ, „Панченъ“ былъ постоянно осаждаемъ непрерывнымъ потокомъ вѣрующихъ ламаитовъ, желавшихъ прикоснуться своимъ челомъ къ его ногамъ или получить отъ него отпечатокъ его руки. Въ теченіи своего четырехмѣсячнаго пребыванія въ „Кунбумѣ“ „Панченъ“ приготовлялъ подобныхъ отпечатковъ по нѣсколько тысячъ, для чего онъ окрашивалъ свою руку шафраномъ и прикладывалъ ее къ бѣлой бумагѣ, на которой и получался отпечатокъ руки. Этимъ отпечаткамъ приписывалась великая благодатная и чудотворная сила, а потому ламаиты сильно домогались имѣть ихъ и не скупились на плату за нихъ: „Панченъ“ получилъ отъ нихъ 300 лошадей, 70 лошаковъ, 100 верблюдовъ, 1000 штукъ парчи и 40,000 серебряныхъ унцій. Сверхъ того въ честь его устраивались блестящія празднества. Съ наступленіемъ весны „Панченъ“ отправился въ дальнѣйшій путь въ сопровожденіи почетной стражи изъ 10,000 человѣкъ, которую онъ черезъ семь дней отпустилъ назадъ. Путешествіе его до лѣтней императорской ставки, продолжавшееся болѣе шестидесяти дней, было сплошнымъ блестящимъ тріумфомъ: всюду на него лился серебряный дождь унцій и всюду его встрѣчали принцы крови и важнѣйшіе сановники имперіи, когда же онъ приближался къ импера-

---

[1]) Коерреп, B II, SS. 215—218.

торской ставкѣ, то самъ императоръ вышелъ ему на встрѣчу; ввелъ въ ставку, посадилъ его на одинаковый со своимъ тронъ, стоявшій по правую руку императора, далъ ему торжественный обѣдъ, обмѣнялся съ нимъ подарками и т. д. На слѣдующій день императоръ отдалъ визитъ „Панчену“ и, по окончаніи обычныхъ церемоній, высказалъ ему свое желаніе быть посвященнымъ въ нѣкоторыя тайны ламайской религіи Для этой цѣли они, сопровождаемые придворнымъ ламою. отправились въ уединенную часть дворца, гдѣ приготовлены были три сидѣнія. изъ которыхъ среднее, болѣе высокое занялъ „Панченъ“; по правую сторону его сѣлъ императоръ, а по лѣвую — придворный лама. Затѣмъ „Панченъ“ наклонился къ императору и въ теченіи четверти часа что-то нашептывалъ ему на ухо, а потомъ снова выпрямился и громко произнесъ нѣкоторыя положенія и формулы ламаизма, которыя его слушатели повторяли до тѣхъ поръ, пока не усвоили ихъ, каковая процедура продолжалась въ теченіи трехъ часовъ. Подобные взаимные визиты между императоромъ и „Панченомъ“ продолжались цѣлыхъ 26 дней [1]).

На двадцать седьмой день императоръ отправился въ „Мукденъ“, къ могиламъ своихъ предковъ, а „Панченъ“— прямо въ Пекинъ, гдѣ ему былъ устроенъ торжественный въѣздъ и поселился въ ламайскомъ монастырѣ „Куанг-се“, лежавшемъ въ получасовомъ разстояніи отъ столицы. Родственники императора и весь дворъ, весь чиновный міръ, а также и простой народъ стремились засвидѣтельствовать здѣсь ему свое почтеніе и принять отъ него благословеніе. Наплывъ народа былъ такъ великъ, что гвардія едва была въ состояніи удерживать любопытную толпу. „Панченъ“, раздавая благословенія, на голову принцевъ клалъ обнаженную руку, на голову чиновниковъ—завернутую въ шелковую ткань, а простыхъ мірянъ благословлялъ деревяннымъ скипетромъ.

По возвращеніи императора изъ Мукдена снова начались парадные визиты и торжества въ честь „Панчена“. Старшій сынъ императора получилъ приказаніе показать „Панчену“ дворцы, кумирни, увеселительные замки и другія достопримѣчательности Пекина и его окрестностей, на что́ потребова-

---

[1]) Коерреп, B. II, SS. 218—220.

лось нѣсколько дней. Затѣмъ „Панченъ“ благословилъ фаворитокъ гарема, которыя сгорали любопытствомъ его видѣть, при чемъ онъ сидѣлъ за ширмою изъ желтаго газа, чрезъ которую любопытныя женщины разсматривали его съ удивленіемъ, въ то время какъ онъ, бормоча молитвы, сидѣлъ съ потупленными долу глазами, чтобы не осквернить своихъ глазъ созерцаніемъ грѣшныхъ красавицъ. Потомъ снова слѣдовали визиты и празднества, при которыхъ „Панченъ“ былъ щедро осыпанъ богатыми подарками. Празднества смѣнялись молитвами, религіозными торжествами, раздачей благословенія и т. д.

Вдругъ среди всѣхъ этихъ увеселеній и пышныхъ празднествъ „Панченъ“ заболѣлъ и притомъ весьма страшною для тибетцевъ болѣзнію—оспою. Не смотря ни на какія хлопоты самого императора и всего двора, а также на раздачу 300,000 гульденовъ нищимъ о его здравіи, больной умеръ. Это случилось въ 1780-й годъ.

Высказывали предположеніе, что „Панченъ“ умеръ не естественною смертью, а былъ отравленъ подозрительнымъ императоромъ, который опасался, чтобы „Панченъ“ съ помощью англичанъ не лишилъ его престола и это,—по словамъ ламаитовъ, — не единственный примѣръ отравленія высшаго ламы китайскимъ ядомъ [1]).

Какъ бы тамъ ни было, но императоръ воспользовался этимъ случаемъ, чтобы показать свою набожность и благочестіе въ самомъ ясномъ свѣтѣ и мертвому оказалъ еще болѣе почестей, чѣмъ живому. На другой день по смерти Панчена онъ явился въ кумирню „съ полными слезъ глазами“; приказалъ набальзамировать трупъ и для храненія его приговить изъ массивнаго золота пирамиду, въ которой тѣло „Панчена“ было поставлено въ сидячемъ положеніи съ поджатыми ногами, ибо въ такомъ положеніи должны умирать ламайскіе святые. Въ теченіи ста дней при гробѣ совершались молитвы и службы по умершемъ, при большинствѣ которыхъ присутствовалъ самъ императоръ. Затѣмъ, по истеченіи этого срока и послѣ того какъ братъ умершаго и всѣ его спутники были богато одарены, трупъ „Панчена“ съ великою помпою былъ

---

[1]) Koeppen, B. II, SS. 220—221.

отправленъ въ „Ташилунпо“, гдѣ онъ былъ поставленъ въ великолѣпный мавзолей. Вблизи же монастыря „Куанг-се“, въ которомъ скончался „Панченъ“, былъ поставленъ мраморный обелискъ, вышиною въ 15 сажень, съ изображеніемъ наверху ламской митры изъ чистаго золота. По окончаніи всего этого, императоръ написалъ письмо Далай-ламѣ, въ которомъ подробно извѣщалъ его обо всемъ происшедшемъ [1]).

Въ томъ же году послѣдній получилъ отъ китайскаго двора жалованную грамоту и печать, чѣмъ и былъ признанъ совершеннолѣтнимъ [2]).

Душа умершаго „Панчена“, — на другой годъ послѣ смерти его, — воплотилась въ сына одного знатнаго тибетца, бѣжавшаго изъ Лассы въ долину „Пайном“. За его малолѣтствомъ дѣлами завѣдывалъ братъ умершаго „Панчена“, который путешествовалъ съ нимъ въ Китай, былъ подкупленъ императоромъ и получилъ по смерти своего брата титулъ „князя дѣйствующей молитвы“. По увѣренію Турнера, новый „Панченъ“ былъ очень красивымъ и разумнымъ ребенкомъ, который уже въ 1784 году принималъ участіе въ торжественной процессіи изъ „Тер-па-линга“ въ „Ташилунпо“ вмѣстѣ съ Далай-ламою и „Номун-ханомъ (свѣтскимъ правителемъ)“ Лассы. Этому „Панчену“ пришлось пережить очень бурныя времена и видѣть опустошеніе своей столицы *Горжасами* или *Коркинцами*, напавшими на Тибетъ въ 1790 году [3]).

По однимъ свидѣтельствамъ, причиною нападенія послѣднихъ на Тибетъ было огромное количество фальшивой серебряной монеты, которую тибетцы не хотѣли изъять изъ употребленія, а по другимъ, болѣе достовѣрнымъ, происки втораго брата умершаго „Панчена“.

Этотъ послѣдній еще при своей жизни сдѣлалъ своимъ соправителемъ своего старшаго брата „хутухту Чжунбу“, поручивъ ему завѣдываніе торговыми дѣлами Нижняго Тибета. Другой же братъ его „Шемарба“ не получилъ ничего, такъ какъ распоряженіе землями, войсками и должностями было внѣ его власти и находилось въ вѣдѣніи Далай-ламы.

---

[1]) Koeppen, SS. 221—223

[2]) Koeppen, S. 223.

[3]) Koeppen, SS. 223—224.

Шемарба завидовалъ положенію своего брата. Когда же, за смертью „Панчена“, къ первому перешло все имущество послѣдняго, то зависть Шемарбы превратилась въ злобу. Страстно желая поживиться хотя чѣмъ либо изъ огромнаго имущества, оставшагося послѣ „Панчена“, онъ подстрекнулъ коркинцевъ сдѣлать набѣгъ на Тибетъ, чтобы въ общемъ смятеніи легче и незамѣтнѣе захватить имѣніе брата. Коркинцы не замедлили напасть на Тибетъ и послѣ двадцатидневнаго перехода вступили на дорогу, которая вела къ Лассѣ. Далай-лама въ это время былъ еще очень молодъ и, не умѣя распорядиться бывшими въ его распоряженіи войсками, находился въ большомъ затрудненіи относительно того, какъ избавиться отъ нежданныхъ гостей. Китайскіе же чиновники, не умѣя силою отразить враговъ, купили миръ деньгами и коркинцы съ богатою добычею возвратились назадъ. Соблазненные легкостью добычи въ Тибетѣ, коркинцы возобновили свои нападенія на Тибетъ и въ слѣдующемъ году. На этотъ разъ они напали на резиденцію „Панчена“ „Ташилунпо“ и при томъ такъ внезапно и неожиданно, что „Панченъ“ съ своими ламами едва успѣли спастись бѣгствомъ. Коркинцы разграбили и опустошили кумирни, монастыри и мавзолеи и съ богатою добычею поспѣшили восвояси, оставивъ въ сторонѣ Лассу. Какъ только узналъ объ этомъ императоръ, то послалъ къ коркинцамъ посольство съ требованіемъ выдачи захваченнаго ими въ плѣнъ при взятіи „Ташилунпо“ китайскаго мандарина и Шемарбы, а также вознагражденія за причиненные ими убытки. Когда коркинцы отказались выполнить эти требованія императора, то въ Тибетъ было стянуто изъ Монголіи и провинцій „Су-чуан“ и „Юн-нан“ большое войско, числомъ до 70,000 человѣкъ. Коркинцы не устрашились столь многочисленнаго непріятеля и вступили съ нимъ въ битву. Разбитые и побѣжденные въ двухъ сраженіяхъ они заключили миръ; выдали награбленныя ими сокровища, плѣнныхъ, виновника войны и обязались сверхъ того платить ежегодно дань. „Шемарба“, по одному извѣстію, еще до выдачи его китайцамъ отравился, а по другимъ,—былъ казненъ послѣдними [1]).

---

[1]) Коерреп, B. II, SS. 225—227; Труды членовъ Пекинскій дух. миссіи, т. II, стр. 484—486.

Эта война тибетцевъ съ коркинцами чрезвычайно важна по своимъ послѣдствіямъ. Такъ какъ причиною ея были происки родственниковъ „Панчена“, то, по окончаніи войны и по водвореніи спокойствія въ Тибетѣ, управленіе страною было значительно измѣнено и ламская іерархія подпала бо́льшей зависимости отъ китайскаго двора, чѣмъ въ какой была прежде. Такъ, во первыхъ, чтобы пресѣчь возможность къ возмущеніямъ и нападеніямъ, подобнымъ вышеописанному, на южной границѣ Тибета противъ Непала, Бенгала и Бутана былъ устроенъ цѣлый рядъ военныхъ станцій и постовъ и страна въ этомъ пунктѣ была такъ герметически закупорена, что съ этого времени доступъ съ этой стороны въ Тибетъ былъ закрытъ не только для всѣхъ европейцевъ, но даже и для индійскихъ факировъ, на которыхъ стали смотрѣть не иначе, какъ на англійскихъ шпіоновъ. Во вторыхъ, былъ значительно усиленъ гарнизонъ китайскихъ охранныхъ войскъ въ Тибетѣ, который находился въ распоряженіи императорскихъ коммиссаровъ. Наконецъ, въ третьихъ, произведено было значительное измѣненіе въ избраніи и назначеніи свѣтскихъ и духовныхъ сановниковъ Тибета [1]).

До этого времени распоряженіе должностями въ Тибетѣ и назначеніе министровъ и другихъ чиновниковъ всецѣло находилось въ рукахъ Далай-ламы и отчасти „Панчена“, которые, опредѣливъ извѣстное лицо на какую-либо должность, давали только знать китайскимъ чиновникамъ о сдѣланномъ распоряженіи. Поэтому большая часть важныхъ и прибыльныхъ должностей была занята родственниками Далай-ламы и Панчена, которые для пріобрѣтенія этихъ мѣстъ и для достиженія своихъ цѣлей прибѣгали иногда къ самымъ неблаговиднымъ средствамъ. Императоръ хотя и зналъ обо всемъ этомъ, но не имѣлъ повода къ прекращенію этого вреднаго обычая. Теперь же, опираясь на произведенныя братомъ Панчена безпорядки, приказалъ своимъ чиновникамъ какъ въ дѣлѣ избранія и назначенія министровъ и другихъ высшихъ чиновниковъ, такъ и въ остальныхъ статьяхъ государственнаго управленія принимать участіе наравнѣ съ Далай-ламою и Панченомъ и строго наблюдать за тѣмъ, чтобы на высшія должности въ Тибетѣ не избирались ихъ родственники.

---

[1]) Koeppen, B. II, SS. 227—229.

Вслѣдъ за тѣмъ императоръ измѣнилъ и самый образъ избранія Далай-ламы и прочихъ перерожденцевъ. Прежде избраніе Далай-ламы совершалось по предсмертному указанію или самихъ же Далай-ламъ, или же по указанію оффиціальныхъ прорицателей „чуйчжуновъ“ и такимъ образомъ всецѣло зависѣло отъ произвола высшей ламской іерархіи, которая въ большинствѣ случаевъ избирала Далай-ламъ изъ такихъ фамилій, которыя были враждебно настроены противъ Китая. Для устраненія этого злоупотребленія императоръ прислалъ въ Лассу золотую урну и приказалъ, чтобы на будущее время избраніе перерожденцевъ совершалось по жребію, каковой способъ избранія существуетъ въ Тибетѣ неизмѣнно и доселѣ. Впрочемъ, этого способа избранія избѣжалъ восьмой Далай-лама, который за свои чрезвычайныя дарованія и точные разсказы о своихъ прежнихъ перерожденіяхъ прямо былъ признанъ народомъ за истиннаго хубилгана умершаго Далай-ламы и безпрекословно былъ утвержденъ императоромъ въ далай-ламскомъ достоинствѣ [1]).

Со времени окончанія войны съ горкасами и до 1846 года ничего не было извѣстно о томъ, что происходило за это время въ Тибетѣ, такъ какъ окончательнымъ завоеваніемъ страны при императорѣ „Кіан-лунгѣ“ была воздвигнута непроницаемая преграда всякой попыткѣ иностранцевъ проникнуть въ Тибетъ. Въ 1846 году, благодаря отважнымъ французамъ Гюку и Габе [2]), европейцамъ удалось получить кое-какія свѣдѣнія о происходившемъ въ Тибетѣ, изъ которыхъ, впрочемъ, видно только одно, что въ теченіи этого времени тамъ происходили постоянныя смуты, интриги и убійства, виновникомъ которыхъ былъ честолюбивый свѣтскій правитель Тибета, происходившій изъ княжества „Янг-ту-ссэ“ и мечтавшій съ помощью Англичанъ навсегда избавиться отъ китайскаго владычества въ Тибетѣ, но потерпѣвшій полную неудачу.

---

[1]) Koeppen, B. II, SS. 229—230.

[2]) Путешествіе черезъ Монголію въ Тибетъ... Гюкъ и Габе, стр. 246—251; Труды членовъ Пекинской духовной миссіи, т. II, стр. 490—491.

ЧАСТЬ ВТОРАЯ.

Теоретическое или догматическое ученіе ламаизма.

ГЛАВА ПЕРВАЯ.

Ученіе ламаизма о мірахъ и ихъ обитателяхъ [1]).

Главнымъ предметомъ теоретической или догматической стороны ученія ламаизма служитъ ученіе о множествѣ и разнообразіи міровъ, такъ что если-бы окружить пространство, мо-

---

[1]) Основнымъ, краеугольнымъ камнемъ всякой религіи, по скольку, именно, она хочетъ быть религіей, служитъ ученіе о Богѣ, которымъ не только держится все религіозное зданіе, но и опредѣляется самый видъ и характеръ этого зданія Однако въ ламаизмѣ въ этомъ отношеніи мы наталкиваемся на нѣкоторую особенность, а именно далеко не во всѣхъ сочиненіяхъ ламайскихъ даже руководительнаго или символическаго характера имѣется это ученіе о Богѣ или о богахъ, а если и имѣется, то занимаетъ далеко не первое мѣсто Большею частію на первое мѣсто въ ламаизмѣ выдвигается ученіе о множествѣ и разнообразіи міровъ, вопросъ о первоначальномъ происхожденіи которыхъ иногда совсѣмъ даже не затрогивается. Такова, напр, шастра подъ названіемъ «**Тонилху-ин чимэк**», т. е. «украшеніе спасенія». Она прямо начинается такими словами: «**эру хамук номут кэмэку сансар кигэт нирван хояр дур бакдаю**», т е «все вообще видимое и невидимое заключается въ двухъ сансарѣ и нирванѣ». Впрочемъ, это далеко не значитъ того, чтобы вопросъ о происхожденіи міра не рѣшался ламаизмомъ, но рѣшается онъ различными сектами ламаитовъ далеко неодинаково въ то время какъ однѣ секты, болѣе близкія къ буддизму, подобно сему послѣднему, не знаютъ никакого творца міра, ни личнаго, ни

гущее вмѣстить 100,000 „коти“ [1]) міровъ, валомъ, высотою до высочайшаго неба и весь этотъ чудовищный магазинъ наполнить-бы горчичными зернами, то число этихъ зеренъ не составило бы даже и половины числа міровъ, наполняющихъ одну только часть неба Одинъ только Будда въ состояніи обозрѣть и обнять своею мыслію все неисчислимое множество міровъ, Поэтому вѣрить въ то, что міръ ограниченъ—ересь, вѣрить. что міръ неограниченъ—ересь, вѣрить, что міръ ни ограниченъ, ни неограниченъ—тоже ересь [2]). Всѣ эти безчисленные міры устроены по одному образцу.

Средоточіемъ каждаго изъ этихъ міровъ обыкновенно служитъ баснословная гора „Меру“ или „Сумеру“, царь горъ. Она находится среди моря, при чемъ одна половина ея возвышается надъ водою, а другая сокрыта подъ водою. Высота каждой половины горы „Сумеру“ простирается на 80,000 или 84,000 „іоджановъ“ [3]). Какъ надъ водою, такъ и подъ водою гора „Сумеру“ имѣетъ форму усѣченной пирамиды, восточная сторона которой состоитъ изъ серебра, южная изъ лазурика, западная изъ яхонта, сѣверная изъ золота. Море, омывающее гору „Сумеру“, окружено цѣпью скалъ, за которою опять слѣдуетъ море съ новою цѣпью скалъ, а затѣмъ, въ концентрическомъ порядкѣ, слѣдуютъ еще пять морей и пять горныхъ цѣпей, а всего, слѣдовательно, около „Сумеру“ находится семь морей и семь горныхъ цѣпей. Широта и глубина этихъ морей, а также высота окружающихъ ихъ горныхъ цѣпей уменьшается постепенно съ удаленіемъ ихъ отъ центра на половину. Море, непосредственно окружающее „Сумеру“ въ ширину и глубину имѣетъ по 84,000 „іоджановъ“,

безличнаго, не признаютъ ни премірнаго, ни имманетнаго міру начала его жизни, другія, напротивъ, признаютъ вѣчнаго, безконечнаго, сознательнаго Ади-Будду, творца вселенной, какъ, напр., ламаиты Непала, а наши русскіе ламаиты таковымъ творцомъ міра считаютъ «Абиду и Манджушири» (Монг. Хрест., т. II, стр. 99, Коерреп, В II, SS 28—29; Буддизмъ, Архіеп. Нила, стр. 18—24.

[1]) Коти=10,000,000.

[2]) Коерреп, В I, SS 231—232.

[3]) «Іоджана»—санскритское названіе путевой мѣры длины, значеніе котораго точно неопредѣлено (см. Буддійская космологія Ковалевскій. 1837. стр. 94—95) Приблизительно 84,000 «іоджановъ» равны 3,360,000 верстамъ (Труды членовъ Пекинской духовной миссіи, т II, стр 345)

второе—по 42,000 „іоджановъ“ и т. д.; первая цѣпь скалъ возвышается надъ поверхностью моря на 42,000 „іоджановъ“, вторая—на 21,000 и т. д. Но все это—пространства, невѣдомыя намъ и только за седьмою горною цѣпью начинается то море, которое „знаютъ люди“ [1]).

На этомъ морѣ, въ соотвѣтствіе четыремъ сторонамъ „Сумеру“, расположены четыре большихъ и восемь малыхъ частей свѣта Восточная часть свѣта—„Улэмджи бэету двиб“—имѣетъ трехугольную форму; сѣверная—„Магу дагуту двиб“ или „Уттаракуру“—имѣетъ четырехугольную форму; западная—„Укэрту двиб“ или „Апарагодана“—имѣетъ круглую форму; наконецъ, четвертая, южная часть свѣта—„Джамбудвипъ“ имѣетъ форму телѣги. Около каждаго изъ этихъ четырехъ большихъ „двибовъ“ находится по два малыхъ „двиба“ [2]). Обитатели этихъ „двибовъ“ отличаются другъ отъ друга какъ по виду, величивѣ, цвѣту, такъ и по продолжительности жизни, которая на восточномъ материкѣ простирается до 250 лѣтъ, на западномъ—до 500, на сѣверномъ—до 1000, а на южномъ только до 100 лѣтъ. Эти четыре „двиба“ или материка вмѣстѣ съ омывающимъ ихъ моремъ или океаномъ окружены, въ свою очередь, „чакраваломъ“, т. е. чудовищнымъ желѣзнымъ валомъ, который составляетъ барьеръ, имѣющій въ окружности до 144,000,000 верстъ. За этимъ барьеромъ начинается уже другой міръ, другая вселенная, гдѣ свѣтятъ другое солнце, другая луна и другія звѣзды, гдѣ имѣются уже свои собственныя небеса, своя гора „Сумеру“ и свои ады.

Солнце, луна и звѣзды кружатся вокругъ „Сумеру“ и освѣщаютъ всѣ четыре материка, но не одновременно.

Внизу три корня „Сумеру“ соединяются съ таковыми же окружающаго „двибы“ желѣзнаго вала въ такую солидную массу скалъ („силапатави“), которая имѣетъ въ толщину 120,000 „іоджановъ“. Эта „силапатави“ своими гранитными стѣнами окружаетъ ады [3]).

Вверхъ отъ „Сумеру“ возвышаются небеса; прежде всего слѣдуютъ шесть небесъ боговъ, которыя вмѣстѣ съ землею или земными мірами образуютъ собою самый низшій міръ,—міръ по-

---

[1]) Коерреп, В. I, SS 232—233.

[2]) Буддійская космологія, стр. 90, 99—102.

[3]) Коерреп, В. I, SS 233, 235

желаній, полный призраковъ, обманчивыхъ очарованій, отъ которыхъ страдаютъ всѣ живыя существа,—или такъ называемую „сансару“. Надъ „сансарою“ возвышается новый міръ,—міръ формъ, т. е. такой міръ, въ которомъ остаются однѣ отвлеченныя формы или идеи бытія. Этотъ міръ формъ раздѣляется на четыре отдѣла или „дьяны“ и обнимаетъ собою 18 небесъ. Первая „дьяна“ представляетъ собою переходную ступень изъ міра желаній и чувственности въ міръ отвлеченныхъ формъ. Вторая „дьяна“ имѣетъ уже столь обширное протяженіе, что вмѣщаетъ въ себѣ 1000 горъ „Сумеру“, 1000 земель, 1000 солнцевъ и т. д. Соединеніе 1000 міровъ пожеланій съ 1000 переходныхъ міровъ составляетъ такъ называемое „малое тысячемиріе“. Третья „дьяна“ обнимаетъ собою 1000 міровъ второй „дьяны“ и тысячу „малыхъ тысячемирій“, т. е. 1,000,000 міровъ пожеланій и милліонъ міровъ первой „дьяны“. Четвертая „дьяна“ заключаетъ въ себѣ тысячу третьихъ „дьянъ“ или „среднихъ тысячемирій“, т. е. тысячу милліоновъ міровъ пожеланій, тысячу милліоновъ первыхъ „дьянъ“ и милліонъ вторыхъ „дьянъ“, что составитъ собою „великое тысячемиріе“. Это „великое тысячемиріе“ не составляетъ однако предѣла въ исчисленіи міровъ, а принимается только за единицу. Тысяча такихъ единицъ составляетъ область или міровую систему, надъ которой простирается вліяніе одного Будды, по представленію южнымъ буддистовъ; сѣверные же буддисты или ламаиты утраиваютъ это число, такъ что у нихъ—не рѣдкость встрѣтить фразу: „три тысячи великаго тысячемирія“. Вообще количество міровъ у буддистовъ обозначается линіею цифръ въ 44,000 футовъ длины, состоящею изъ 4,456,448 нулей [1]). Наконецъ, слѣдуетъ самый высшій міръ, „міръ безформенности“ съ своими четырьмя небесами, т. е. такой міръ, въ которомъ нѣтъ уже никакихъ формъ и никакихъ признаковъ существованія [2]).

Всѣ эти безчисленные міры, начиная отъ самыхъ низшихъ и до высочайшихъ небесъ, населены одушевленными существами, о первоначальномъ происхожденіи которыхъ ламаизмъ столь же мало говоритъ, какъ и о первоначальномъ

---

[1]) Коеррец, B I. S 238.

[2]) Религія древняго міра... стр 414—416.

происхожденіи міра. Всѣ одушевленныя существа раздѣляются на шесть главныхъ видовъ или, говоря языкомъ ламаитовъ, на шесть „путей перерожденій“, именно: боговъ, людей, асуровъ, животныхъ, претовъ или биритовъ и адскихъ тварей. Первые два рода существъ называются „добрыми путями перерожденій“, а послѣдніе четыре—„худыми путями перерожденій“.

Идея ада и адскихъ мученій совершенно несообразна съ первоначальнымъ воззрѣніемъ буддизма и является результатомъ браминскихъ вліяній и ламскихъ стремленій такъ или иначе удержать за собою вліяніе на народъ. Въ изобрѣтеніи и украшеніи мѣстъ осужденія и мученій ламы истощаютъ все свое остроуміе и достигли въ этомъ такой степени совершенства, что далеко оставили за собою браминовъ, у которыхъ заимствовано ими представленіе ада. Не довольствуясь заимствованными изъ браманизма восемью такъ называемыми „горячими адами“, ламаиты придумали еще восемь „холодныхъ адовъ“, въ которыхъ мученія грѣшниковъ еще ужаснѣе и продолжительнѣе, чѣмъ въ горячихъ адахъ. Эта адская область, помѣщаемая обыкновенно въ самой глубинѣ вселенной, въ скалахъ „чакравала“,—самая мрачная область, самая низшая и ужасная форма перерожденія, которой подвергаются самые грубые и великіе грѣшники, какъ отцеубійцы, развратники, лжецы и особенно всевозможныхъ родовъ „скептики“, т. е. люди, которые не вѣрятъ ни въ Будду, ни въ душепереселенія и презрительно относятся къ ламамъ [1]). Чтобы дать нѣкоторое понятіе о мученіяхъ въ этихъ адахъ, мы приведемъ выписку изъ первой повѣсти „Монгольской христоматіи“ Ковалевскаго, которая представляетъ собою бесѣду морскаго тенгрія съ начальникомъ купцовъ, отправившихся въ море за поисками драгоцѣнностей. Когда они достигли середины моря, то вдругъ предъ ихъ кораблемъ явился изъ пучины морской тенгрій, принявшій на себя видъ страшнаго чудовища, съ черными ужасными клыками и огнепылающею головой. На вопросъ его: есть-ли у васъ столь страшные люди, какъ я? предводитель купцовъ отвѣчалъ: **„чимаца нэнк маши аюгулукчи тэиму кӱмӱн ману улус дур буй.... Мунгхак тэнэк нигулту уйлэши дурабэр уйлэдукчи амин нитулху ба, эсэ ӱкуксэни буликчи ба, борогу**

[1]) Ibidem; Коеррен, B I, SS 239—242.

кӯсэл-ер тачіякчит ба, худал ӯкӯлэкчит ба, эндэку ӯгэши ӯкӯлэкчит ба, хагурмак ӯкӯлэкчит ба, ширикгӯн ӯкӯлэкчит ба, янэ урин тачіянгкгой ту ба, магу ӯдзэл-ер ябухуй тэйму кумун ану турӯл дзэгӯткэджу амитану таму дур тӯрӯкгэт, тамуин сакигулсун эрликгут тэ барикдаджу, дзарим дур ану мэсэс ер цабчин эскэкгэт, дзарим дур ану тэргэ дур кулиджӯ кэсэк кэсэк уктачин, дзарим ану агуур дур киджӯ нитугат, дзарим ану тэргэмэн дур тэргэмэтэн, дзарим ану илдутӯ агулан дабагулун, дзарим ану галун цокцас дур тӯлэкдэкгэт, дзарим ану дзэс тогоган дур мусун ба магу буртак усун дур чинаджу, дзагун минган джил болтала тэсдэку ӯкгэй тэйму элдэб дзобаланки удзэкчи тэрэ кумун ану чимадаца ӯлэмчи аюху мэту болай“, т. е. „въ моемъ народѣ есть люди, которые несравненно страшнѣе тебя... Это, именно, тѣ, которые по доброй волѣ совершаютъ глупыя и безсмысленныя дѣла: умерщвляютъ другихъ; силою отнимаютъ чужую собственность; слѣдуютъ порочнымъ желаніямъ; говорятъ ложь и неправду; обманываютъ; причиняютъ жестокости; предаются сильному гнѣву; ведутъ себя развратно,—такіе люди перерождаются въ аду и попадаютъ въ руки сторожей ада—эрликовъ. Тамъ однихъ изъ нихъ разрѣзываютъ по частямъ мечами; другихъ, привязавъ къ телѣгѣ, разрываютъ на куски; третьихъ толкутъ въ ступѣ; четвертыхъ размалываютъ мельничными жерновами; пятыхъ перегоняютъ черезъ гору, усѣянную мечами; шестыхъ жгутъ на огненныхъ кострахъ; седьмыхъ варятъ въ мѣдныхъ котлахъ, наполненныхъ нечистотами и смрадной водой. Претерпѣвающіе подобныя невыносимыя мученія въ теченіи 100,000 лѣтъ люди гораздо страшнѣе тебя“ [1]). Однако какъ ни страшны эти мученія въ аду, какъ ни продолжительны [2]), тѣмъ не менѣе они всетаки не вѣчны и по истеченіи извѣстнаго, опредѣленнаго періода адскія существа перерождаются въ непосредственно слѣдующій за ними высшій классъ существъ, каковымъ служатъ „преты“ или „бириты“.

---

[1]) Монгольская хрестоматія Ковалевскаго, томъ I, стр. 6—7.

[2]) Самыя легчайшія адскія мученія продолжаются 500 лѣтъ, при чемъ каждый адскій день равняется 50 человѣческимъ годамъ,—это въ горячихъ адахъ, въ холодныхъ же—самыя легкія наказанія длятся 81,000,000,000 лѣтъ.

„*Преты*“ или „*бириты*“ это—чудовища голода, который они никогда не могутъ удовлетворить, съ свирѣпымъ видомъ и изсохшими, скелето-образными членами, покрытыми чесоткою и нечистотами. Въ той же повѣсти они описываются слѣдующимъ образомъ: „**бэйэ ану якэ агулаин тэдуй, хоголай ану тэбэнэ ин суба ин тэдуй. үсүн ен үрiялдуджу ядан хатаксан олан дзагун минган от болтала, усуну нэрэ бэр** улу **соносокчи**“, т. е. бириты это-такія существа, которыя имѣютъ „тѣло величиною съ большую гору, а горло не болѣе игольнаго ушка; волосы у нихъ всклокочены; изсыхая и изнемогая отъ жажды въ теченіи многихъ сотенъ тысячъ лѣтъ, они не слышатъ даже названія воды“[1]), а когда находятъ ее, то она превращается предъ ними въ нечистоту. Мучимые голодомъ и жаждою, они глотаютъ искры; пожираютъ трупы или свое собственное тѣло, но не могутъ насытиться вслѣдствіе узости своего рта и горла. Въ подобныхъ чудовищъ превращаются или перерождаютя всѣ „**мүнгхак тэнэк харам сэткилту, нэйдэнкгой сэткилту, уклигэ** улу **үккүкчи**“, т. е. „глупые невѣжды“, которые, по своей „скупости, зависти и корыстолюбію“ не подавали милостыни (преимущественно, разумѣется, ламамъ“) [2]).

Третью ступень перерожденій составляютъ „*неразумныя животныя*“, которыя раздѣляются ламаитами на безногихъ, двуногихъ, четвероногихъ и многоногихъ.

Четвертую область перерожденій составляетъ царство „*асуровъ*“, могущественныхъ злыхъ духовъ или демоновъ, постоянно ведущихъ борьбу съ богами и имѣющихъ своимъ мѣстожительствомъ подножіе міровой горы Сумеру. Къ асурамъ примыкаетъ многообразная толпа другихъ демоновъ, какъ напр., „*ракшасы*“, съ длиннымъ кровавымъ языкомъ и длинными клыками, жадные до крови и мяса человѣческаго; „*якшасы*“—злорадствующіе; „*наги*“ или змѣи съ человѣческимъ лицомъ; „*махараги*“ или большіе драконы; „*кумбанды*“—безобразные карлики; „*кинары*“,—демоны съ лошадиными головами и рогами; „*гаруды*“—баснословные цари птицъ и т. д. Жилищемъ этихъ злыхъ духовъ служатъ: воздухъ, вода, пещеры,

---

[1]) Монгольская хрестоматія Ковалевскаго, т. I, стр 8.

[2]) Ibidem

овраги и уступы горы Меру. Нѣкоторые изъ этихъ духовъ находятся въ услуженіи у боговъ, а потому перерожденіе въ нихъ считается „добрымъ путемъ“. Продолжительность жизни ихъ далеко превосходитъ человѣческій вѣкъ [1]).

Далѣе слѣдуютъ уже безусловно „добрые пути“ перерожденій, именно царства людей и боговъ или гeніевъ. Оставляя человѣка, о которомъ рѣчь будетъ ниже, перейдемъ прямо къ богамъ.

Мѣстопребываніемъ боговъ служатъ низшія небеса, принадлежащія еще къ міру матеріальному, къ міру пожеланій. По обычному взгляду, гора Меру имѣетъ четыре уступа, изъ коихъ три низшіе уступа населены многочисленнымъ классомъ вышепоименованныхъ демоновъ; четвертый же этажъ Меру причисляется уже къ небесамъ и составляетъ самое низшее небо боговъ, служа мѣстопребываніемъ „четырехъ махараджъ“. Эти послѣдніе суть не болѣе, какъ начальники демоновъ— служителей боговъ: якшасовъ, наговъ и въ тоже время охранители міра отъ нападеній асуровъ, вслѣдствіе чего они постоянно изображаются въ полномъ вооруженіи и съ обнаженными мечами. На самой же вершинѣ міровой горы находится царство Индры или Хормусды съ „тридцатью тремя тенгріями.

Остальныя четыре неба міра пожеланій уже не соприкасаются съ нимъ, а висятъ надъ нимъ въ атмосферѣ, которая освѣщается уже не солнцемъ, а самими обитателями ея, обладающими способностью испускать изъ себя болѣе ясный свѣтъ, чѣмъ свѣтъ солнца Первое изъ этихъ четырехъ небесъ населено „*ямами*“, которые иначе называютя „несражающимися“ на томъ основаніи, что они не принимаютъ участія въ битвахъ противъ асуровъ, которые мугутъ проникать вверхъ только до обиталища Индры. Второе небо служитъ мѣстопребываніемъ „*тушитовъ*“ или „блаженныхъ, радостныхъ боговъ“, гдѣ, между прочимъ, пребываютъ и бодисатвы предъ своимъ снисхожденіемъ на землю въ качествѣ всесовершенныхъ буддъ. Такъ въ настоящее время въ немъ царитъ „*Майтрейя*“, будущій преемникъ Шакья-муни. Далѣе слѣдуетъ „*нирманаваті*“, т. е. „забавляющіеся своими превращеніями“ или, говоря иначе, небо такихъ, которые по собственному произволу могутъ принимать на себя всякій видъ, или воплощаться въ избранное

[1]) Коерреп, В. I, SS 246—248.

существо. Шестое небо служитъ жилищемъ „ *паранирмита васаварши*“ или „**бусудун хубилгани зркэбер ўйлэдукчи**“, т. е. существъ, обладающихъ властью распоряжаться превращеніями другихъ или способствующихъ переходу другихъ существъ изъ одной формы въ другую, или, просто говоря, рожденію существъ. Эта область составляетъ въ полномъ смыслѣ міръ чувственныхъ наслажденій и перемѣнчивыхъ формъ матеріи. Здѣсь всецѣло господствуетъ „*Мара*“, владыка „сансары“ и источникъ чувственныхъ наслажденій, называемый иначе „царемъ шимнусовъ“, вся дѣятельнось которыхъ направлена къ тому, чтобы всевозможными способами вредить людямъ, отвлекая ихъ отъ исполненія правилъ вѣры, поддерживая въ нихъ грѣховныя наклонности и возбуждая страсти. Ихъ силѣ подчинены и всѣ боги чувственнаго міра, которые увлекаются чувственными пожеланіями и имѣютъ половое различіе. Впрочемъ чѣмъ далѣе, выше идутъ отдѣлы небесъ, тѣмъ менѣе чувственна жизнь ихъ обитателей. Такъ обитатели третьяго неба размножаются посредствомъ однихъ объятій, „тушиты“—чрезъ прикосновеніе рукъ, „нирманавати“—чрезъ улыбку, а обитатели шестаго неба—чрезъ одинъ взглядъ. Наконецъ, Мара съ подчиненными ему шимнусами, какъ это мы видѣли при изложеніи жизни и дѣятельности Будды, фигурируетъ въ качествѣ сатаны—искусителя послѣдняго, но безуспѣшно и такимъ образомъ служитъ только средствомъ орудіемъ къ наибольшему проявленію силы и могущества Будды.—Царствомъ Мары заканчивается первый, низшій міръ,—міръ пожеланій, а далѣе слѣдуетъ второй міръ,—міръ формъ [1]).

Второй міръ, какъ уже было замѣчено, раздѣляется на четыре „дьяны“. „Дьянами“ въ собственномъ смыслѣ называются извѣстныя степени или ступени созерцательнаго состоянія духа человѣческаго, на которыхъ этотъ послѣдній не только освобождается отъ пороковъ и страстей, но и отрѣшается отъ всякихъ ощущеній, хотѣній и даже самаго мышленія, благодаря чему приходитъ въ состояніе полнѣйшаго равнодушія и безразличія или пустоты, каковое состояніе и есть путь къ нирванѣ. Эти чисто субъективныя состоянія духа, психо-аскетическіе акты съ теченіемъ времени были объективированы и превращены въ четыре эѳирныхъ пространства, которыя высоко разстилаются надъ міромъ пожеланій и

[1]) Ibid SS. 248—255

населены существами, которыя чѣмъ выше, тѣмъ становятся все абстрактнѣе, одухотвореннѣе, прозрачнѣе и неопредѣленнѣе.

Какъ первая „дьяна“, какъ актъ мышленія, есть только начало созерцанія, первый шагъ къ переходу изъ сферы чувственнаго міра въ міръ отвлеченный, такъ и первая небесная „дьяна“ представляетъ собою какъ бы мостъ, переводящій изъ міра чувственнаго въ міръ отвлеченныхъ формъ. Доступъ въ этотъ послѣдній возможенъ только для тѣхъ обитателей міра чувственнаго, которые хотя очистились отъ всѣхъ грѣховныхъ скверъ, но не искоренили еще въ себѣ всецѣло зародышей или склонности къ чувственному, а потому и не вышли еще изъ круга перерожденій. На этомъ основаніи въ этой „дьянѣ“ помѣщаютъ весь міръ Брамы, который, съ одной стороны, представляетъ собою чистое, сверхчувственное существо, а съ другой,—какъ творецъ браминскаго міра, заключаетъ въ себѣ зародышъ матеріи, природы, въ которую онъ распускается подъ вліяніемъ обманчиваго призрака—майи. Эта „дьяна“ раздѣляется на три области, изъ которыхъ первая носитъ названіе „*махабрахана*“, т. е. область великаго Брамы; вторая — „*Брахмапурогита*“,—министровъ Брамы; третья—„*Брахмапарипадія*“,—подчиненныхъ Брамы [1]).

Во второй „дьянѣ“ живутъ боги „свѣта“, существа болѣе совершенной интуиціи, невозмущаемой уже никакими объектами. Они раздѣляются на боговъ свѣта ограниченнаго, неограниченнаго и полнаго.

Аттрибутомъ боговъ третьей „дьяны“ служитъ добродѣтель или чистота, раздѣляющаяся также на полную, неограниченную и ограниченную. Въ подобныхъ боговъ перерождаются тѣ, которые, „не зная Будды и его ученія, совершили великое множество добрыхъ дѣлъ и въ совершенствѣ выполнили свои обязанности“.

Обитатели четвертой „дьяны“,—хотя и не всѣ еще,—достигаютъ уже полнаго равнодушія и становятся существами вполнѣ освободившимися отъ привязанности къ существованію и отъ круговорота рожденій. Они раздѣляются на боговъ „великихъ заслугъ, безсознательныхъ, не-великихъ, безпечаль-

---

[1]) Ibid. SS. 255—257.

ныхъ, хорошо созерцающихъ, красиво являющихся и высочайшихъ". Обитателями перваго рода заканчивается циклъ перерожденій.

Наконецъ, слѣдуетъ міръ безформенный, населенный существами съ характеромъ еще болѣе отвлеченнымъ, въ которомъ трудно уловить и признаки бытія. Это—существа неограниченнаго пространства, неограниченнаго знанія и бытія, въ которомъ ничего нѣтъ: ни мысли, ни безсмыслія, а одно только „абсолютное ничто".

Весь вышеописанный безчисленный циклъ міровъ съ ихъ безчисленными обитателями служитъ ареною великаго очистительнаго процесса душъ, широкимъ полемъ для возвышенія и паденія, для наградъ и наказаній. Правда, для обитателей высшихъ небесъ четвертой „дьяны", равно какъ и міра безформеннаго по самому существу ихъ невозможенъ уже возвратъ въ круговоротъ рожденія и смерти, а слѣдовательно и паденія, за то остается возможнымъ еще постепенное восхожденіе въ нирвану, къ которой всецѣло прикованы глаза истаго, образованнаго ламаита. Но такъ какъ продолжительность жизни этихъ послѣднихъ, равно какъ и тѣхъ изъ обитателей небесъ, которые не всецѣло еще искоренили въ себѣ привязанность къ бытію, почти неизмѣримо велика, да сверхъ того и въ самомъ процессѣ освобожденія изъ круговорота перерожденій не всегда замѣчается прогрессъ, но не рѣдко и регрессъ, то временнаго бытія міра не хватаетъ на выполненіе всего очистительнаго процесса одушевленныхъ тварей, а потому возникаетъ необходимость въ существованіи новыхъ міровъ дотолѣ, пока не окончится этотъ процессъ. И дѣйствительно мы находимъ у ламаитовъ ученіе о послѣдовательномъ возникновеніи и исчезновеніи міровъ, къ изложенію котораго и перейдемъ [1]).

---

[1]) Ibid SS 257—266.

ГЛАВА ВТОРАЯ.

Ученіе ламаизма о міровыхъ переворотахъ.

Ученіе о періодическомъ исчезновеніи и возобновленіи міровъ составляетъ одинъ изъ самыхъ трудныхъ и противорѣчивыхъ отдѣловъ ламской системы.

Періодъ полнаго существованія вселенной, т. е. періодъ времени отъ перваго появленія вселенной и до ея уничтоженія называется „*калпою*“ или „*махакалпою*“, т. е. „великою калпою“. Эта „великая калпа“ раздѣляется на четыре „*асанкьикалпы*“, т. е. на четыре „неисчислимыхъ калпы“, ибо продолжительность каждой изъ нихъ равняется такому количеству времени, какое потребовалось бы на то, чтобы стереть гору въ 16 миль высоты, долготы и ширины, слегка прикасаясь къ ней черезъ каждыя сто лѣтъ разъ самою тончайшею бенаресскою тканью. Въ первую изъ этихъ четырехъ калпъ происходитъ основаніе вселенной, во вторую — заселеніе ея, въ третью—разрушеніе, въ четвертую калпу на мѣстѣ вселенной царитъ пустота Каждая „асанкья-калпа“ подраздѣляется, въ свою очередь, на двадцать малыхъ или промежуточныхъ калпъ (*антаракалпа*).

Разрушеніе или уничноженіе вселенной совершается тремя способами или посредствомъ трехъ силъ: огня, воды и вѣтра. Разрушеніе вселенной при посредствѣ этихъ стихій будетъ происходить въ такомъ порядкѣ: сначала слѣдуютъ семь разрушеній посредствомъ огня, а затѣмъ одно—посредствомъ воды; въ такомъ порядкѣ будутъ слѣдовать разрушенія, пока не совершится ихъ 63, а 64-е, которое считается послѣднимъ, совершится посредствомъ вѣтра.

Каждое разрушеніе вселенной предвозвѣщается однимъ изъ боговъ за 100,000 лѣтъ до начала его. Всѣ живыя существа призываются при этомъ къ покаянію во грѣхахъ и исполненію добрыхъ дѣлъ. Устрашенные грознымъ предостереженіемъ объ угрожающей опасности люди и твари начинаютъ постепенно улучшаться и восходить вверхъ по лѣстницѣ перерожденій, благодаря чему порочныя, низшія области постепенно начинаютъ пустѣть, пока, наконецъ, не опустѣютъ всѣ области до первой „дьяны“ включительно. Тогда появляется великое облако, которое предвозвѣщаетъ начало разрушенія и дождь идетъ въ послѣдній разъ. Затѣмъ наступаетъ сильная засуха: деревья и растенья высыхаютъ; остающіеся еще люди, демоны и животныя изнемогаютъ отъ голода и постепенно возвышаются по лѣстницѣ заслугъ до второй „дьяны“. Тогда начинается полное уничтоженіе мертвыхъ остатковъ природы: „**энэ наран эцэ убэрэ ба, нигэн наран гаругат булак ба, хамук уцукэн усун ширкимуй; гутагар наран гарбасу хамук уцукэн мурэт ширкин хатамуй; дутугэр наран гарбасу хамук якэ оросху мурэт ширкимуй; табтагар наран гарбасу янэ далаин усуну дзарим ину багураю; джиргудугар долотогар наран гарбасу, якэ далай бер ширкин хатагат сумбур агула бер тулэкдэн шитагат, нигэдүгэр діян эцэ инакшида шидаю**“, т. е. „кромѣ настоящаго появится другое солнце и высохнутъ всѣ ручьи и малыя воды; затѣмъ появится третье солнце и высохнутъ всѣ малыя рѣки; потомъ взойдетъ четвертое солнце и высохнутъ всѣ большія рѣки; появится пятое солнце и испарится часть морей, а когда взойдутъ шестое и седьмое солнца, тогда не только высохнутъ всѣ моря, но и сгоритъ гора Меру и все, что находится внизу, начиная отъ первой „дьяны“ [1]). Этотъ пожаръ будетъ продолжаться нѣсколько тысячъ лѣтъ, пока не будетъ истреблено все во вселенной, такъ что не останется ни пылинки [2]).

Подобнымъ же образомъ совершается и разрушеніе вселенной посредствомъ воды. Послѣ послѣдняго оплодотворяющаго дождя и засухи, посредствомъ которой удаляются люди и твари въ высшія, не подверженныя разрушенію сферы, по-

---

[1]) Монгольская хрестоматія, Ковалевскаго, т I, стр. 10—11.

[2]) Коеррен, B. I, SS 266—271.

являются безчисленные облака, изъ коихъ начинаетъ идти дождь жгучей воды сначала небольшими каплями, которыя вскорѣ достигаютъ величины пальмоваго листа, а затѣмъ постепенно доходятъ до величины въ 1000 квадратныхъ миль. Вода эта на столько ядовита, что вселенная исчезаетъ въ ней, какъ соль въ водѣ [1]).

Когда, наконецъ, настанетъ разрушеніе вселенной посредствомъ вѣтра, то, послѣ появленія предварительныхъ условій всякаго разрушенія: облака съ послѣднимъ оплодотворяющемъ дождемъ и изсушающей засухи, изъ глубины эѳира (изъ третьей дьяны) появится буря, которая въ началѣ несетъ по воздуху только пыль и песокъ, потомъ, постепенно усиливаясь, начинаетъ вырывать съ корнемъ деревья, скалы, а затѣмъ цѣлыя горы и бросаетъ ихъ съ такою силою, что онѣ разлѣтаются въ прахъ, такъ что не остается цѣлымъ ни одного атома [2]).

Относительно того, какъ далеко вверхъ простирается разрушеніе, разные источники говорятъ различно. Такъ разрушеніе вселенной посредствомъ огня, по однимъ, простирается до трехъ небесъ Брамы первой „дьяны“, а по другимъ источникамъ, оно захватываетъ даже два низшія неба второй дьяны. Разрушеніе посредствомъ воды, по однимъ источникамъ, ограничивается первою и второю „дьянами“, а по другимъ, захватываетъ и двѣ низшія области третьей дьяны. Наконецъ, относительно послѣдняго разрушенія посредствомъ бури всѣ источники согласны, что оно уничтожаетъ все, начиная отъ адскихъ царствъ и кончая третьей „дьяной“, такъ что остаются неприкосновенными только четвертая „дьяна“ и міръ безформенный. Такимъ образомъ, разрушенія или уничтоженія вселенной, не могутъ быть названы общими, а только частными, ибо даже при самомъ сильномъ изъ нихъ, при разрушеніи бурею, остаются цѣлыми міръ безформенный и четвертая „дьяна“,—это основа будущаго возобновленія міра [3]).

По окончаніи періода разрушенія вселенной въ извѣстныхъ границахъ, начинается періодъ пустоты и тьмы, кото-

---

[1]) Буддійская космологія, Ковалевскаго, стр. 165.

[2]) Коерреп, В. I, S 272.

[3]) Религіи древн. міра... стр. 422

рый продолжается двадцать малыхъ калпъ и въ теченіи котораго „вся незримая сила, какъ бы истощенная прежними своими трудами, пользуется нѣкоторымъ отдохновеніемъ для того, чтобы опять появиться на новомъ поприщѣ“ [1]). По прошествіи этого времени въ пустотѣ зарождается вѣтеръ и начинается накопленіе воздуха, изъ котораго образуются облака; изъ облаковъ начинаетъ идти дождь, капли котораго, постепенно расширяясь, наполняютъ все чудовищное пространство исчезнувшихъ міровъ водою, которая мало-по-малу достигаетъ до высоты неразрушенныхъ небесъ и тогда дождь прекращается. По водной поверхности проносится буря, послѣ которой на первой появляются твердыя частицы, какъ капли масла на поверхности молока и, утолщаясь отъ вѣтра, становятся зародышами новаго міра. Прежде всего появляются міры разрушенныхъ „дьянъ“, затѣмъ небеса чувственнаго міра, гора Меру, семь концентрическихъ горныхъ цѣпей и, наконецъ, поверхность земли съ великими и малыми островами. Первое, что начинаетъ возвышаться надъ земною поверхностью и произростать изъ нея, составляютъ: „тронъ познанія“, дерево „боди“, а также лотосовый цвѣтокъ. число лепестковъ котораго показываетъ, сколько буддъ явится на землѣ въ наступающемъ вѣкѣ. Такъ при возобновленіи настоящаго вѣка лотосовый цвѣтокъ, по однимъ, имѣлъ пять, а по другимъ,—1000 лепестковъ [2]).

Послѣ того какъ окончится построеніе новой вселенной, начинается заселеніе ея. Многія существа, которыя спаслись отъ уничтоженія въ мірѣ безформенномъ и провели тамъ калпу пустоты, вслѣдствіе истощенія ихъ заслугъ, начинаютъ ниспадать оттуда и постепенно ниспускаться все ниже и ниже, пока не переродятся въ форму земныхъ существъ. Существа эти совершенны по своей природѣ: имѣютъ тѣло, выродившееся изъ духа, чужды недостатковъ и питаются только духовною пищею: созерцаніемъ и размышленіемъ. Въ мірѣ нѣтъ пока еще ни солнца, ни луны, ни звѣздъ, ибо тѣла этихъ существъ такъ же блестящи, какъ солнце, нѣтъ, далѣе, ни временъ года, ни различія половъ, ни мужчинъ, ни

---

[1]) Будд. космологія, стр. 163.

[2]) Kerpen, B. I. SS. 276—277.

женщинъ, ни даже людей, а просто одни только существа. Но вотъ одно невоздержное существо соблазнилось благоухающимъ сокомъ, который ключемъ билъ изъ земли, отвѣдало его само и склонило къ тому же другихъ. Вслѣдствіе этого въ тѣлахъ существъ совершается крутой переворотъ: они теряютъ эѳирность, легкость и блескъ, такъ что на землѣ водворяется тьма и для освѣщенія ея являются солнце, луна и звѣзды. Съ этого момента у существъ развивается все болѣе и болѣе склонность къ грубой, матеріальной пищѣ, появляются жадность и невоздержность въ пищѣ, которыя влекутъ за собою превращеніе существъ изъ красивыхъ въ некрасивыхъ, безобразныхъ. Такъ какъ не всѣ существа въ одинакозой мѣрѣ употребляли вышеозначенный сокъ, то и безобразіе ихъ было неодинаково: тѣ, которые употребляли сокъ въ малой дозѣ, сохранили болѣе красивый видъ, чѣмъ тѣ, которые вкушали его неумѣренно. Это различіе въ наружности породило порокъ гордости и поселило между существами раздоры и споры, вслѣдствіе чего исчезъ сладкій, какъ сахаръ, сокъ, которымъ доселѣ питались существа и вмѣсто него появились сначала грибы, потомъ—лѣсное растеніе и, наконецъ, рисъ, который выросталъ утромъ, если его срѣзывали вечеромъ. Чѣмъ грубѣе становилась пища, тѣмъ въ бо́льшей степени разростались раздоры и несогласія между существами; появились чувственныя страсти; явилось различіе половъ, возникаетъ нечистое брачное сожительство; появляются право собственности, хищничество, зависть, ненависть, убійства и т. д. Для защиты собственности и рѣшенія споровъ люди избираютъ себѣ царя и это полагаетъ начало раздѣленію людей по сословіямъ,—словомъ, со всею полнотою открывается та жизнь, какою живетъ нынѣшній человѣкъ. Продолжительность жизни существъ въ началѣ была неисчислима, но съ постепеннымъ упадкомъ ихъ нравственности она постепенно сокращалась, такъ что когда на землѣ появились люди, то срокъ жизни сократился уже до 80,000 лѣтъ. Но и этотъ срокъ жизни не служитъ неизмѣняемою нормою человѣческой жизни, которая то уменьшается постепенно и доходитъ до ничтожной цифры въ 10 лѣтъ, то постепенно же увеличивается и достигаетъ снова до 80,000 лѣтъ: чѣмъ выше люди въ духовно-нравственномъ отношеніи, тѣмъ продолжительнѣе ихъ земная жизнь и наоборотъ. Многіе изъ людей за свои пороки перерожда-

ются въ различнаго рода звѣрей, а порочность нѣкоторыхъ доходитъ до того, что для нихъ открываются адскія царства, куда люди и попадаютъ послѣ своей смерти... Такъ постепенно происходитъ заселеніе вселенной, начиная съ высшихъ сферъ и кончая адами. Наконецъ, грѣховность населяющихъ ее существъ доходитъ до того, что влечетъ за собою разрушеніе ея, за которымъ должно слѣдовать новое возобновленіе міра [1]).

Такъ, безъ начала, міры являются, кружатся въ пространствѣ, разрушаются и затѣмъ снова появляются. Будетъ-ли конецъ этому безначальному круговороту? Ни положительнаго, ни отрицательнаго отвѣта на этотъ вопросъ нѣтъ въ писаніяхъ ламаитовъ. На этомъ основаніи нѣкоторые ученые высказываютъ предположеніе, что 64-е разрушеніе вселенной посредствомъ бури будетъ послѣднимъ, послѣ котораго „всѣ существа должны содѣлаться дѣйствительною нирваною, такъ что внѣ оной ничто въ мірѣ существовать не будетъ [2])". Но подобное предположеніе едва-ли вѣрно. Скорѣе нужно думать обратное, т. е. что этотъ круговоротъ вселенной не будетъ имѣть конца, ибо тамъ, гдѣ нѣтъ никакого начала, не можетъ быть также никакого конца, а одна только вѣчная смѣна формъ и явленій.

Итакъ, вселенная находится въ постоянномъ, вѣчномъ круговоротѣ возникновенія и исчезновенія. Какая же сила управляетъ этимъ круговоротомъ? Что́ служитъ причиною равномѣрнаго исчезновенія и появленія вновь міровъ? — „Судьба",—но судьба, понимаемая въ существенно иномъ смыслѣ, чѣмъ какой придается этому слову обыкновенно, т. е. не въ смыслѣ какого нибудь неизбѣжнаго естественнаго закона, вѣчнаго опредѣленія или предопредѣленія, а въ смыслѣ „продукта заслугъ и проступковъ одушевленныхъ существъ". Всякое дѣло доброе или злое не теряетъ своей силы даже по истеченіи 100,000 калпъ и приноситъ свой неизбѣжный плодъ, пока дѣйствіе его не будетъ уничтожено полною безгрѣшностью. Поэтому та или другая участь человѣка, его счастіе или несчастіе, страданіе или радость, высокое или низкое по-

---

[1]) Коерреп, B. I, SS. 277—282

[2]) Будд. космологія, стр. 166

ложеніе въ обществѣ,—все это—не иное что, какъ созрѣвшій плодъ всѣхъ дѣйствій человѣка, которыя онъ совершилъ въ своихъ прежнихъ безчисленныхъ перерожденіяхъ. Но эта сила дѣлъ не ограничивается только человѣкомъ, а имѣетъ вліяніе и на внѣшній міръ, на всю вселенную, ибо вселенная въ своемъ бытіи всецѣло зависитъ отъ населяющихъ ее существъ, такъ какъ матерія, изъ которой она состоитъ есть результатъ грѣховности существъ. Матерія потому только и существуетъ, что существа отъ вѣчности согрѣшили и подпали матеріи Не будь этого, не было бы и матеріи, а слѣдовательно не было бы міровъ, вселенной. Если бы, далѣе, не было вѣчнаго круговорота существъ, процесса очищенія ихъ, то не было бы и возникновенія и исчезновенія міровъ. Такимъ образомъ вселенная въ своемъ бытіи, въ своемъ движеніи есть результатъ нравственныхъ дѣяній существъ, а потому-то сила этихъ дѣяній человѣка движетъ и управляетъ не только имъ самимъ, но и всею вселенной, при чемъ грѣху и добродѣтели людей приписываются чуть-ли не обратныя дѣйствія, чѣмъ какія имъ придаются обыкновенно. По нашимъ представленіямъ и воззрѣніямъ, грѣху обыкновенно приписывается разлагающее и растлѣвающее вліяніе, а добродѣтели, наоборотъ,—обновляющее, созидающее вліяніе. Между тѣмъ, какъ отчасти можно видѣть изъ сказаннаго уже, въ ламайствѣ грѣху приписывается послѣднее, а добродѣтели первое вліяніе, ибо возникновеніе и появленіе чувственной, дѣйствительной природы есть дѣло грѣховности, а уничтоженіе и разрушеніе этой природы есть дѣло добродѣтели: когда добродѣтель беретъ перевѣсъ надъ грѣхомъ, тогда обитатели всего чувственнаго міра и міра формъ дѣлаются все болѣе и болѣе чистыми и достойными перерожденія въ болѣе высшихъ сферахъ, а вмѣстѣ съ этимъ адскія царства и царства міра пожеланій становятся все пустѣе и пустѣе, пока наконецъ совсѣмъ не опустѣютъ, тогда матерія или видимый міръ теряетъ свое основаніе и свою устойчивость, смыслъ и цѣль своего существованія и потому наступаетъ уничтоженіе и разрушеніе. Такое пониманіе дѣла вполнѣ соотвѣтствуетъ духу ламаизма и вполнѣ дѣлаетъ для насъ понятнымъ то, почему ламаиты смотрятъ на видимый, дѣйствительный міръ не иначе, какъ на зло, ничтожество, мученіе: „**сансар кэмэку али бӯлугэ кэмэбэсу**

мӯн чинар ану хогосун, дури ану эндэгурэксэн, бэлкэ ану дзоболанк болон туруксэн болай“, т. е. „сансара или видимый міръ по своей сущности пустъ, по своему виду—обманчивъ, по свойствамъ или признакамъ своимъ мучителенъ [1])“.

-) Монгольская хрестоматія Ковалевскаго, т. II, стр. 99, Коеррен, B. I, SS 283—289.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ.

Ученіе ламаизма о круговоротѣ существъ.

Изъ предъидущей главы видно, что какъ появленіе, такъ и вѣчный круговоротъ міровъ или вселенной, по своей сущности, представляютъ не болѣе, какъ созрѣвшій плодъ нравственныхъ и безнравственныхъ дѣяній существъ, населяющихъ ее или, говоря иначе, круговоротъ вселенной есть неизбѣжное слѣдствіе круговорота существъ. Существа же кружатся или блуждаютъ потому, что они впали въ грѣхъ и черезъ то подпали роковому дѣйствію „судьбы". Это грѣхопаденіе существъ произошло при началѣ настоящей вселенной вслѣдствіе употребленія ими земной пищи, склонность къ которой существа унаслѣдовали еще изъ прежнихъ своихъ существованій. Такимъ образомъ грѣхопаденіе настоящаго вѣка есть дѣйствіе или продолженіе, результатъ грѣхопаденія въ предъидущемъ вѣкѣ, а грѣхопаденіе этого послѣдняго есть, въ свою очередь, результатъ предъидущаго грѣхопаденія и т. д. въ безконечность: „**Тэрэ сансар дур кэн эндэгўрэбэ кэмэбссу гурбан иртинчуин хамук амитан бидэ эндэгўрэбэй, ямбар шилтаган ер эндэгўрэбэ кэмэбэсу джиргоган зуил хамук амитан якэ мўнгхак ер оюн вишай дур эндэгўрэбэй, али цак эцэ эндэгурэджу бўлўгэ кэмэбэсу тэригўлэши ўгэй цак эцэ инакши эндэгўрэбэй**", т. е. „Если говорить о томъ, кто заблудился въ той сансарѣ, то заблудились мы,—всѣ существа трехъ міровъ (подземнаго, земнаго и небеснаго). По какой причинѣ заблудились? Всѣ существа шести родовъ заблудились въ области

чувствъ по великому невѣжеству [1])... Съ какого времени

[1]) «*Авидья*» или невѣжество, незнаніе (четырехъ возвышенныхъ истинъ) составляетъ послѣднее звено въ двѣнадцатичленной цѣпи причинъ (нидана) бытія, которыми, между прочимъ, ламаиты думаютъ объяснить происхожденіе и существованіе міра Ученіе объ этихъ двѣнадцати иданахъ приписывается самому Буддѣ Шакья-муни Для болѣе яснаго пониманія и представленія дѣла мы изложимъ здѣсь эту теорію о двѣнадцати иданахъ такъ, какъ она излагается въ «Лалитавистарѣ»,—одномъ изъ важнѣйшихъ сочиненій ламаитовъ.

«Тогда онъ (бодисатва Шакья-муни) припомнилъ связь своихъ многочисленныхъ прежнихъ перерожденій и перерожденія другихъ существъ такимъ образомъ одно существованіе, два, три, пять, десять, двадцать, сорокъ, пятьдесятъ, сто, тысяча, сто тысячъ, многія сотни тысячъ, многія «коти», сто коти, тысяча коти, десять тысячъ коти, многія сотни тысячъ миріадъ коти, калпа разрушенія, калпа воспроизведенія,...—таково число существованій, которыя онъ припомнилъ Я былъ въ такомъ-то мѣстѣ, я имѣлъ такое-то имя, происходилъ изъ такого-то поколѣнія, изъ такой-то фамиліи, изъ такой-то касты; жизнь моя продолжалась столько-то времени; я оставался столько-то времени въ мірѣ; я испыталъ такое-то счастье и такое-то несчастье; кончивъ это возрожденіе, я снова родился въ такомъ-то мѣстѣ, наконецъ, вышедши изъ этого послѣдняго мѣста, я родился здѣсь. Такимъ-то образомъ онъ припомнилъ связь всѣхъ своихъ прежнихъ возрожденій и возрожденія всѣхъ существъ, каждое съ его свойствомъ и описаніемъ».

«Тогда этотъ Бодисатва, съ мыслію сосредоточенною, совершенною, вполнѣ чистою, свѣтозарною, свободною отъ всякаго несовершенства, успокоившись и достигнувъ неподвижности, этотъ Бодисатва, говорю, въ послѣднюю стражу ночи, въ то время, когда только-что занялась заря, въ моментъ, когда сонъ бываетъ наиболѣе глубокъ и когда такъ трудно пробудиться, сосредоточилъ свой умъ и обратилъ его на себя самого при посредствѣ правильнаго созерцанія и при помощи разумнаго зрѣнія, уничтожающаго всякое несовершенство Потомъ такая мысль представилась его уму это существованіе въ мірѣ, которое рождается, старѣетъ, умираетъ, уничтожается и снова возрождается, есть подлинно зло. Нельзя найти средства выйти изъ этого міра, который есть не что иное, какъ только великое скопленіе мученій. Увы! сказалъ онъ, пѣтъ конца этому великому скопленію мученій, которое слагается изъ старости, болѣзней, смерти и другихъ скорбей».

«Это разсужденіе привело ему на умъ слѣдующую мысль: что такое-то, что, существуя, даетъ мѣсто старости и смерти (*джарамарана*) и какая причина старости и смерти? Тогда такая мысль пришла ему на умъ: старость и смерть существуютъ вслѣдствіе рожденія (*джати*),—старость и смерть имѣютъ причиною рожденіе».

«Потомъ такая мысль пришла на умъ Бодисатвѣ: что такое то, что существованіемъ своимъ даетъ мѣсто рожденію и какая причина рожденія?

Тогда такая мысль пришла ему на умъ рожденіе существуетъ вслѣдствіе (извѣстнаго) состоянія (*бава*),—рожденіе имѣетъ причиною состояніе».

«Потомъ такая мысль пришла на умъ Бодисатвѣ что такое то, что существованіемъ своимъ даетъ мѣсто (извѣстному) состоянію и какая причина (извѣстнаго) состоянія? Тогда такая пришла ему мысль (извѣстное) состояніе существуетъ вслѣдствіе привязанности (*упадана*),—(извѣстное) состояніе имѣетъ своею причиною привязанность»

«Потомъ такая мысль пришла на умъ Бодисатвѣ что такое то, что существованіемъ своимъ даетъ мѣсто привязанности и какая причина привязанности? Тогда такая мысль пришла ему на умъ привязанность существуетъ вслѣдствіе желанія (*тришна*),—привязанность имѣетъ причиною желаніе»,

«Потомъ такая мысль пришла на умъ Бодисатвѣ что такое то, что, существуя, даетъ мѣсто желанію и какая причина желанія? Тогда такая мысль пришла ему на умъ желаніе существуетъ вслѣдствіе чувствованія (*ведана*),—желаніе имѣетъ причиною чувствованіе».

«Потомъ такая мысль возникла въ умѣ Бодисатвы что такое то, что существованіемъ своимъ даетъ мѣсто чувствованію и какая причина чувствованія? Тогда пришла ему такая мысль чувствованіе существуетъ вслѣдствіе прикосновенія (*спарса*),—чувствованіе имѣетъ причиною прикосновеніе»

«Потомъ такая мысль возникла въ умѣ Бодисатвы. что такое то, что существованіемъ своимъ даетъ мѣсто прикосновенію и какая причина прикосновенія? Тогда такая пришла ему мысль прикосновеніе существуетъ вслѣдствіе шести чувствъ (*шадаятана*),—прикосновеніе имѣютъ причиною шесть чувствъ».

«Потомъ такая мысль пришла на умъ Бодисатвѣ что такое то, что существованіемъ своимъ даетъ мѣсто существованію шести чувствъ и какую причину имѣютъ шесть чувствъ? Тогда такая пришла ему мысль: шесть чувствъ существуютъ вслѣдствіе имени и формы (*намарупа*),—шесть чувствъ имѣютъ своею причиною имя и форму»

«Потомъ такая мысль пришла на умъ Бодисатвѣ что такое то, что своимъ существованіемъ даетъ мѣсто имени и формѣ и какая причина имени и формы? Тогда такая пришла ему мысль имя и форма существуютъ вслѣдствіе сознанія (*виджнана*),—имя и форма имѣютъ причиною сознаніе»

«Потомъ такая мысль пришла на умъ Бодисатвѣ: что такое то, что существованіемъ своимъ даетъ мѣсто сознанію и какая причина сознанія? Тогда такая пришла ему мысль: сознаніе существуетъ вслѣдствіе дѣятельности (*санскара*)—сознаніе имѣетъ причиною дѣятельность».

«Потомъ еще такая мысль пришла на умъ Бодисатвѣ что такое то, что, существуя, даетъ мѣсто дѣятельности и что имѣетъ своею причиною дѣятельность? Тогда такая мысль пришла ему: дѣятельность существуетъ

заблудились? Съ безначальнаго времени (отъ вѣчности) заблудились [1])".

Итакъ существа блуждаютъ, то появляясь, то исчезая, то подымаясь, то ниспадая по ступенямъ жизни. Эта безпрестанная смѣна бытія и формъ, этотъ вѣчный круговоротъ рожденія и смерти, называемый „сансарою", подобенъ бурному океану, по которому существа носятся бурею страстей, не зная покоя и отдыха, ибо эти послѣдніе возможны только въ нирванѣ, а кто не въ нирванѣ, тотъ въ сансарѣ. Въ этой же послѣдней нѣтъ ничего твердаго, устойчиваго и истиннаго, а одинъ только обманъ и тлѣнность. Ничего нѣтъ въ сансарѣ вѣчнаго, кромѣ круговорота рожденія и смерти; нѣтъ ничего постояннаго, кромѣ самаго непостоянства; каждый видъ или форма, подъ которыми являются въ ней существа, пусты и ничтожны по своей сущности, что̀ ясно обнаруживается въ томъ, что они являются и исчезаютъ, какъ водяные пузыри. Рожденіе ничтожно, ибо оно ведетъ къ смерти; смерть ничтожна, ибо ведетъ къ перерожденію; молодость ничтожна, ибо превращается въ старость; красота ничтожна, ибо она исчезаетъ, какъ метеоръ; здоровіе ничтожно, ибо оно подвержено болѣзнямъ,—словомъ, каждая форма бытія ничтожна, ибо она разрушается. Но этого еще мало: помимо своего ничтожества эта постоянная смѣна формъ бытія сопряжена для претерпѣвающихъ ее существъ съ невыразимо-мучительными скорбями

вслѣдствіе невѣжества (*авидья*),—дѣятельность имѣетъ своею причиною невѣжество».

Такова пресловутая «*теорія двънадцати нидинъ*», по мнѣнію ламаитовъ, объясняющая все, на самомъ же дѣлѣ почти ровно ничего необъясняющая. Правда, она нѣсколько выясняетъ явленія въ мірѣ сознательныхъ существъ, хотя и чревычайно темно, мистически и съ непонятными для насъ—европейцевъ логическими скачками, но первоначальнаго происхожденія субъекта невѣжества не выясняетъ, равно какъ и не выясняетъ происхожденія міра матеріальнаго. Впрочемъ, если разумныя существа, сокъ міра,—какъ говорятъ сами ламаиты,—обязаны своимъ существованіемъ невѣжеству, то и міръ матеріальный, существующій только вслѣдствіе возрожденія разумныхъ существъ и чуждый на самомъ дѣлѣ реальности, происходитъ отъ той же причины, т. е. невѣжества или глупости. (Православный Собесѣдникъ, 1873 г., ч. III, стр 309—312; Ученыя Записки Казанскаго Университета, 1865 г., т I, стр. 432—435).

[1]) Монг хрест Ковалевскаго, т II, стр. 100

и страданіями. Дѣтство имѣетъ свои скорби, ибо оно полно безсилія и слабости; юность имѣетъ свои скорби, ибо она воспламеняется страстями, которыя никогда не могутъ быть утолены; старость также скорбна, ибо она есть не иное что, какъ безсиліе и болѣзнь; смерть, наконецъ, не есть послѣднее страданіе, ибо за нею немедленно слѣдуетъ новое рожденіе и притомъ въ формѣ, быть можетъ, худшей и соединенной съ безконечно-бо̀льшими мученіями, чѣмъ предъидущая, какъ напр., форма животнаго или адскаго существа. Отъ подобнаго печальнаго и мучительнаго круговорота не свободны даже сами боги, такъ какъ они не всецѣло еще очистились отъ грѣховной скверны, а потому и не возвысились еще надъ необходимостью перерожденій и надъ возможностью впасть въ грѣхъ и переродиться на худомъ пути. Однимъ словомъ, круговоротъ душъ, блуждающихъ въ сансарѣ, есть не иное что, какъ неизмѣримо-громадное накопленіе и постоянная смѣна страданій, а потому и жизнь въ сансарѣ есть не болѣе, какъ зло, страданіе [1]).

Но если жизнь въ сансарѣ есть зло, страданіе, то что̀ же мѣшаетъ существамъ навсегда покончить съ этою мучительною жизнію, съ этимъ общепризнаннымъ зломъ? Что̀, такъ сказать, гоняетъ существа изъ одного перерожденія въ другое и что̀ опредѣляетъ качество того или другаго возрожденія? Это, во первыхъ, „пожеланіе“, подъ вліяніемъ котораго существа согрѣшили отъ вѣчности и чрезъ это грѣхопаденіе помрачили свое сознаніе, осквернили свою волю, — однимъ словомъ, разстроили всѣ свои моральныя и интеллектуальныя способности. Это разстройство моральной и интеллектуальной природы существъ увеличивалось и увеличивается съ каждымъ перерожденіемъ ихъ и составляетъ въ нихъ то, что̀ неизмѣнно приковываетъ ихъ къ бытію и служитъ основой всѣхъ страданій, необходимо связанныхъ съ каждымъ бытіемъ. Каждое пожеланіе требуетъ своего удовлетворенія и чрезъ то самое порождаетъ въ существахъ склонность къ существованію, привязанность къ бытію и любовь къ жизни и чѣмъ дальше, тѣмъ эта склонность усиливается все больше и больше и тѣмъ все крѣпче и крѣпче привязываетъ существа къ бытію, къ новымъ,

---

[1]) Коерреп, B. I, SS 290—291

дальнѣйшимъ блужданіямъ и составляетъ одну изъ двухъ главныхъ причинъ перерожденій. Второю главною причиною перерожденій, въ неизмѣнномъ и неразрывномъ союзѣ съ которою дѣйствуетъ первая причина, служитъ „судьба", которая, какъ мы видѣли выше, простираетъ свое вліяніе даже на неодушевленную природу. „Пожеланіе" и „судьба" такимъ образомъ являются двумя неизбѣжными спутниками индивидуума до тѣхъ поръ, пока они не будутъ съ корнемъ вырваны изъ него Первое служитъ какъ бы рычагомъ, приводящимъ въ дѣйствіе вторую, а эта послѣдняя, будучи приведена въ дѣйствіе первымъ, производитъ новое существо, такъ что всѣ живыя существа не только подчинены дѣйствію этихъ двухъ силъ, но до извѣстной степени представляютъ собою не иное что, какъ только продукты взаимодѣйствія пожеланія и судьбы, при чемъ первое привязываетъ существа къ бытію, а послѣдняя опредѣляетъ родъ и мѣсто, въ какихъ должно переродиться то или другое существо или, говоря иначе, опредѣляетъ качественный характеръ возрожденій существа. Пожеланіе и „сумма добрыхъ или худыхъ дѣлъ" этого послѣдняго служатъ зародышемъ для новаго существа, которое своею жизнію и дѣятельностью полагаетъ, въ свою очередь, зародышъ новому существу и т. д. въ безконечность [1]).

Такимъ образомъ существа, какъ и населяемыя ими міры, находятся въ вѣчномъ круговоротѣ, въ постоянной смѣнѣ формъ бытія, рожденія и смерти. Но міры при своемъ исчезновеніи разрушаются вполнѣ и всецѣло, такъ что отъ нихъ не остается цѣлымъ ни одного атома, ни одной даже самомалѣйшей пылинки. Тоже-ли бываетъ и съ существами при ихъ смерти? Ни одинъ изъ вопросовъ не рѣшался такъ различно и не возбуждалъ столько толковъ и споровъ, какъ указанный и потому на него можно отвѣчать и „да", и „нѣтъ". По болѣе древнему ученію, души въ нашемъ смыслѣ этого слова не признавалось: отъ существа, по смерти его, оставалась только извѣстная сумма добрыхъ или худыхъ дѣяній, которая и служила зародышемъ, изъ коего развивалось совершенно новое существо, имѣвшее съ своимъ предшественникомъ только качественную, такъ сказать, связь. Но ламаизмъ отвѣчаетъ на вышеуказанный вопросъ отрицательно и утвер-

[1]) Ibid, SS. 294—295

ждаетъ бытіе и тождество души въ существахъ при всѣхъ ихъ перерожденіяхъ, хотя и не всецѣло освободился отъ указаннаго болѣе древняго ученія, что́ можно видѣть изъ ученія ламаизма о двоякой душѣ: вещественной и духовной. „Души вещественныя, по ученію ламаизма, зарождаются вмѣстѣ съ тѣломъ подъ вліяніемъ теплоты и влаги, дѣйствуютъ механически на условіяхъ соотношеній частей цѣлаго и съ разрушеніемъ его уничтожаются. Таковы души насѣкомыхъ. Души же духовныя, человѣческія, не имѣя ничего общаго съ матеріей, вселяются въ тѣла изъ внѣшняго міра и, руководясь закономъ ума своего, совершаютъ вѣковѣчный круго-оборотъ перерожденій“ [1]). Подобный взглядъ на душу, какъ неизмѣнное и сознательное начало въ человѣкѣ, образовался въ ламаизмѣ,—который, кстати сказать, весь сотканъ изъ ряда самыхъ запутанныхъ противорѣчій и всевозможныхъ непослѣдовательностей,—въ силу того, что противоположный ему взглядъ явно и рѣзко противорѣчилъ бы основному воззрѣнію на законъ перерожденій и воздаяній и лишалъ бы ламаизмъ того основнаго базиса, на которомъ онъ весь собственно построенъ и которымъ только и держится. Если личное я не существуетъ и будущая форма перерожденій будетъ принадлежать иному существу, то нѣтъ ничего страшнаго и въ перерожденіяхъ: мученія существа оканчивались бы съ переходомъ его изъ одной формы въ другую или точнѣе: съ его смертью, такъ какъ по смерти отъ него не оставалось бы ничего другаго, кромѣ его дѣлъ и ихъ послѣдствій.

Какъ бы тамъ ни было, во всякомъ случаѣ фактъ круговорота, вѣчнаго блужденія душъ человѣческихъ признается несомнѣннымъ. Если же такъ, то естественно является вопросъ: будетъ-ли когда-либо конецъ этимъ блужденіямъ и какая конечная цѣль ихъ? Всѣ эти безконечно-долгія блужданія и невыразимо-мучительныя страданія, претерпѣваемыя существами въ продолженіи первыхъ служатъ средствами къ уничтоженію корня грѣха и пожеланій въ дышащихъ существахъ, къ уничтоженію ихъ производительной силы, а чрезъ то къ разрушенію оковъ „сансары“ и достиженію блаженной „нирваны“, гдѣ существа уже успокоятся отъ всѣхъ своихъ тре-

---

[1]) Буддизмъ.. Архіеп Никта, стр. 212

волненій и бѣдствій и навсегда освободятся ота перерожденій. Такимъ образомъ „нирвана“ является тѣмъ высшимъ благомъ, къ которому стремятся и должны стремиться адепты ламаизма. Но такъ какъ благо нирваны есть собственно благо небытія, то она отодвигается въ ламаизмѣ на второй планъ, тогда какъ на первый планъ выдвигается блаженное царство „*сукавади*“, въ которомъ достигшіе его наслаждаются сознательно-личнымъ блаженствомъ, а потому оно болѣе сродно и болѣе доступно пониманію простыхъ мірянъ, которые совсѣмъ даже и не помышляютъ о нирванѣ, составляющей предметъ чаяній собственно отшельниковъ, да и то далеко не всѣхъ, а только принадлежащихъ къ школѣ „созерцателей“: большинство же отшельниковъ или монаховъ желаетъ достигнуть лишь неба боговъ или „западнаго неба“, гдѣ, по ихъ мнѣнію, обитаетъ будда Амитаба [1]), или что-тоже: желаютъ достигнуть блаженнаго царства „сукавади“. Что касается существа нирваны, то объ этомъ было говорено ранѣе [2]). Здѣсь можно добавить только то, что она помѣщается выше міра безформеннаго, а если уже міръ безформенный состоитъ изъ такихъ областей, гдѣ „нѣтъ ни мысли, ни безсмыслія“, а одно только абсолютное ничто, то само собою понятно, что нирвана и не можетъ быть чѣмъ-либо инымъ, какъ блаженнымъ ничто, или мѣстомъ „отрицательнаго блаженства“, какъ говоритъ Бартъ [3]), или, наконецъ, „пустотой“, какъ говорятъ сами ламаиты: „**нирван кэмэку али бӯлугэ кэмэбэсу баса мӯн чинар хогусун**“, т. е. „если говорить о томъ, что такое нирвана, то истинная сущность ея также (какъ и сансары) пустота [4])“.

Путь, который ведетъ изъ сансары въ нирвану или переводитъ одушевленныя существа изъ моря страданій, рожденія и смерти въ блаженное ничто, въ пустоту, указанъ для всѣхъ „дышащихъ существъ“ „всесовершенными буддами“, къ изложенію ученія о которыхъ мы и переходимъ.

---

[1]) Буддизмъ и христіанство. Келлога, перев. Орнатскаго, стр. 173.

[2]) См выше стр. 84—85.

[3]) Келлогъ, стр. 173.

[4]) Монгольская хрестоматія Ковалевскаго, т. II, стр. 99.

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ.

Ученіе ламаизма о буддахъ, бодисатвахъ, богахъ, геніяхъ и злыхъ духахъ.

Слово „будда“ происходитъ отъ санскритскаго слова: „boudh“ — знать, пробуждаться и значитъ: пробудившійся, мудрый. Въ этомъ смыслѣ оно прилагалось ко всякому мудрецу или человѣку, достигшему нѣсколько большихъ познаній, чѣмъ какими обладали его современники. Въ такомъ, именно, смыслѣ прилагалъ къ себѣ это слово и Шакья-муни. „Когда, о Браманъ! курица кладетъ яйца, восемь, или десять или двѣнадцать яицъ, и посидитъ на нихъ и согрѣетъ ихъ и высидитъ и когда потомъ одинъ изъ цыплятъ первый своимъ клювомъ или концомъ ноги разобьетъ скорлупу и счастливо вылѣзетъ изъ яйца—то какъ назвать цыпленка, старшимъ или младшимъ?“—„Его нужно назвать старшимъ, досточтимый Готама, потому онъ старше другихъ цыплятъ“.—„Такъ и я, браманъ, старшій изъ существъ, жившихъ замкнутыми въ незнаніи, какъ въ яйцѣ, а потомъ разбившими скорлупу незнанія и достигшими въ мірѣ достоинства возвышеннаго, всемірнаго Будды Таковъ и я, о браманъ, старѣйшій, благороднѣйшій изъ существъ“ [1]). Но послѣдователи будды Шакья-муни съузили объемъ этого понятія и стали употреблять его только въ особомъ, специфическо-буддійскомъ смыслѣ, т. е стали прилагать это слово въ качествѣ эпигета только къ такимъ лицамъ, которые силою своего ума и силою своихъ заслугъ и добро-

[1]) Ольденбергъ, 1891 г, стр 254

дѣтелей возвысились до такого могущества, что не только избавились сами отъ золъ и страданій бытія, но и могутъ избавлять другихъ отъ нихъ, указывая имъ путь къ этому. Но и этимъ они не удовольствовались По мѣрѣ того, какъ послѣдователями Шакья-муни все болѣе и болѣе сознавалась трудность достиженія конечной цѣли—нирваны, личность его все болѣе и болѣе возвышалась въ глазахъ ихъ и стала окружаться ореоломъ сверхчеловѣческаго величія, такъ что первоначально простой мудрецъ—человѣкъ постепенно превращается во властителя міра и распорядителя его судебъ, въ существо безъ начала и конца, которому подвластны всѣ міры и существа, населяющія эти міры. Но Шакья-муни не единственный будда. были будды ранѣе его и будутъ послѣ него, такъ что число ихъ равно песку въ рѣкѣ Гангѣ. Всѣ они являются въ міръ въ опредѣленые, правильно повторяющіеся періоды времени: всегда, именно, въ калпу возстановленія міра. Цѣлью ихъ пришествія въ міръ служитъ всегда возстановленіе забытой людьми „дармы“, т. е. закона или ученія, а потому каждый изъ нихъ является проповѣдникомъ не новаго ученія, а только возстановителемъ стараго. И не только въ ученіи, но и во всѣхъ обстоятельствахъ своей жизни они почти такъ же похожи другъ на друга, какъ двѣ капли воды. Такъ, напр, всѣ они рождаются въ средней Индіи; всѣ побѣждаютъ Мару однимъ и тѣмъ же способомъ; всѣ начинаютъ „приводить въ движеніе колесо ученія“ или проповѣдывать въ Бенаресѣ и т. д. Разница между ними несущественная и касается касты происхожденія, продолжительности ихъ жизни, роста и т. п. Отъ этого сходства между собой какъ въ ученіи, такъ и въ жизни будды получили свой другой эпитетъ „*татагата*“, т. е. *такимъ образомъ пришедшій* (какъ и его предшественники)“. Буддою можетъ сдѣлаться только человѣкъ и при томъ только монахъ, которому достоинство будды служитъ наградой за его безчисленныя заслуги и добродѣтели, какія онъ совершилъ въ теченіе многихъ милліоновъ вѣковъ своего существованія. Важнѣйшею добродѣтелью, ведущею къ достоинству будды, служитъ состраданіе къ живымъ существамъ, соединенное съ постояннымъ стремленіемъ сдѣлаться буддою и избавить отъ мученій всѣ дышащія существа. Такъ въ одной притчѣ разсказывается о царевичѣ „Сусади“,—какъ назывался въ одномъ изъ своихъ перерожденій Шакья-муни,—

что онъ, пожертвовавъ для спасенія своихъ родителей отъ голодной смерти своимъ тѣломъ, такъ просилъ себѣ святости: „**мину бэйэ даки михани эчигэ экэ дур ен эргӯн такиксану энэ буян ер илэтдэ тогологат бурхану хутуки олчу бӯрӯн, арбан дзункӯн хамук амитани маши олан дзоболанк эцэ тонилгагат, нирвану хутук дур орогулху мину болтогай**“ [1]), т. е. „за то, что я пожертвовалъ своимъ мясомъ для своихъ родителей, да достигну я святости ясно созерцающаго будды; да спасу я всѣ существа десяти странъ отъ весьма многихъ мученій и да введу ихъ въ святость нирваны“. За подобную добродѣтель кандидатъ на достоинство будды еще прежде достиженія своей цѣли пользуется значительными преимуществами: онъ никогда не перерождается въ адскихъ областяхъ или въ царствѣ биритовъ; никогда не перерождается вреднымъ насѣкомымъ; никогда не перерождается слѣпымъ, глухимъ, нѣмымъ и вообще увѣчнымъ; никогда не перерождается женщиною; не впадаетъ ни въ какой изъ великихъ грѣховъ и т. п., но всегда перерождается имѣющимъ высокое и знатное происхожденіе и совершающимъ неисчислимыя добродѣтели. Такъ въ концѣ той же притчи въ уста Шакья-муни влагается такая рѣчь: „**Ананда-а, эртэн нукчиксэн цак тур, асарахой сэткил ер ӱбэрӯн михан ер эчигэ экэ югэн тотхор эцэ тонилгаксан буяну кӯцӯн ер, тэгри кӯмӯн болон турубэсӯ бер, дэгэду якэ саин идзагур ту бологат, цак ӱгэй буян луга тэкулдэр болдзохой**“ [2]), т. е. „о, Ананда! за добродѣтель спасенія отъ несчастія въ давно минувшее время моихъ родителей своимъ мясомъ по состраданію (къ нимъ), я, перерождаясь тенгріемъ или человѣкомъ, имѣлъ высокое и знатное происхожденіе и всецѣло выполнялъ безчисленныя добродѣтели“. Не перерождается также за эту добродѣтель кандидатъ на достоинство будды и въ областяхъ безформеннаго міра, гдѣ нельзя пріобрѣсти никакихъ новыхъ заслугъ [3]).

О безчисленныхъ буддахъ, которые будто бы жили за много тысячъ, милліоновъ калпъ до Шакья-луни, неизвѣстно ничего, кромѣ ихъ именъ. Только о 24-хъ ближайшихъ буд-

---

[1]) Монг. хрест Ковалевскаго, т. I, стр. 21.

[2]) Ibid, стр 25—26.

[3]) Koeppen, B I, SS 310—313.

дахъ, съ которыми Шакья-муни встрѣчался во время своихъ перерожденій, сообщается нѣсколько болѣе: извѣстны ихъ имена, имена ихъ родителей, мѣста ихъ рожденій, продолжительность ихъ жизни, длина ихъ тѣла и нѣкоторыя обстоятельства изъ ихъ жизни. Первый изъ этихъ буддъ „Дипангара“ и былъ предсказателемъ того, что Шакья-муни будетъ современемъ буддой. Исторія блужданія этого послѣдняго по многочисленныхъ перерожденіямъ служитъ любимою темою ламаитовъ и составляетъ содержаніе многочисленныхъ *„джатакъ“* или разсказовъ, въ которыхъ съ невыразимо-скучнымъ однообразіемъ описываются подвиги и добродѣтели его. Чтобы дать представленіе объ этихъ „джатакахъ“, мы изложимъ здѣсь кратко содержаніе весьма популярной среди ламаитовъ *„махаджатаки“*, представляющей собою исторію земной жизни царевича *„Вишвантары“* или *„Вессантары“*, какъ назывался Шакья-муни въ своемъ предпослѣднемъ перерожденіи предъ достиженіемъ достоинства будды. Вессантара былъ сынъ царя „Саньи“ и его супруги „Пузати“, жившихъ въ „Джатурѣ“, столицѣ страны Шибилы“. Онъ имѣлъ красивую жену „Мадри“, дочь царя „Шеди“, отъ которой родилось двое дѣтей: сынъ „Ялинъ“ и дочь „Кришна“. Наслаждаясь невозмутимымъ счастіемъ семейной жизни, Вессантара не забывалъ другихъ, особенно страждущихъ, къ которымъ онъ былъ такъ сострадателенъ, что отдавалъ имъ все, чего бы у него только не попросили. Такъ онъ, между прочимъ, обладалъ великолѣпнымъ бѣлымъ слономъ, который за свои великія заслуги въ прежнихъ перерожденіяхъ могъ низводить съ неба дождь. Слава объ этомъ чудодѣйственномъ слонѣ распространилась далеко за предѣлы „Шибилы“. Поэтому когда въ сосѣднемъ царствѣ „Калинга“ по случаю долгой засухи появился голодъ, то жители его послали къ Вессантарѣ пословъ просить у него чудодѣйственнаго слона. Вессантара съ большею готовностью отдалъ имъ слона, сказавъ: „да сдѣлаюсь я за это буддой“. Но когда объ этомъ узнали жители „Шибилы“, то взбунтовались и принудили царя прогнать Вессантару изъ страны за таковой поступокъ его. Царь при отправленіи своего сына изъ страны снабдилъ его большимъ имуществомъ и многими сокровищами, но Вессантара роздалъ все это нищимъ, не успѣвъ выѣхать еще изъ роднаго города, такъ что по выѣздѣ изъ города у него осталась только повозка и нѣсколько лошадей.

На пути въ страну изгнанія повстрѣчался ему браминъ, просившій милостыню. Вессантара, не задумываясь, отдалъ лошадей и самъ повезъ повозку съ женой и дѣтьми. Вскорѣ за первымъ ему повстрѣчался другой браминъ и попросилъ у него повозку. Вессантара отдалъ ему повозку, а самъ съ женой и дѣтьми пошелъ пѣшкомъ. Продолжая свой путь, они пришли въ безплодную страну, гдѣ припасы ихъ истощились и они на столько изнемогли отъ жара и голода, что дѣти его не могли уже продолжать пути. Тогда Вессантара, оставивъ жену и дѣтей, отошелъ въ сторону, вырѣзалъ кусокъ мяса изъ своего бедра, сварилъ его и накормилъ своихъ дѣтей, послѣ чего послѣдніе могли продолжать путь. Дойдя до одного лѣса при подошвѣ Гиммалая, Вессантара построилъ хижину и сталъ жить въ ней отшельникомъ. Однажды жена его вышла изъ хижины за собираніемъ ягодъ Въ это время къ Вессантарѣ пришелъ браминъ и попросилъ у него дѣтей себѣ. „Да сдѣлаюсь я за это будой“, подумалъ Вессантара и отдалъ дѣтей брамину. Отойдя недалеко отъ хижины, дѣти воспользовались оплошностью старика-брамина и возвратились къ отцу. Но вскорѣ за бѣглецами пришелъ въ хижину и браминъ; разгнѣванный онъ связалъ на глазахъ отца дѣтей и погналъ ихъ предъ собою, нанося имъ жестокіе удары палкою. Это зрѣлище было такъ ужасно и трогательно, что не только животныя и звѣри, а даже и звѣзды на голубомъ небѣ плакали, созерцая его. Въ домѣ брамина малютки были приставлены къ самымъ низкимъ и тяжкимъ работамъ; жили въ стойлѣ для животныхъ и часто терпѣли кровавыя истязанія. Когда Индра узналъ, что Вессантара, не имѣя чего подать, отдалъ просившему милостыню брамину своихъ дѣтей, то, дабы воспрепятствовать тому, чтобы кто-либо другой не выпросилъ у него жены его, принялъ на себя образъ стараго брамина и явился къ нему. Когда Вессантара увидѣлъ стараго брамина, приближающагося къ его хижинѣ, то спросилъ, зачѣмъ онъ пришелъ къ нему? Старикъ-браминъ отвѣчалъ: „я старъ и хилъ и не имѣю никого, кто бы помогалъ мнѣ, поэтому я пришелъ просить у тебя въ невольницы себѣ твою жену“. Вессантара, не колеблясь, согласился на просьбу брамина и отдалъ ему свою жену. Тогда старикъ-браминъ сказалъ: „твоя жена принадлежитъ теперь мнѣ, а что принадлежитъ другому, того ты не имѣешь права дарить; сохрани ее до моего возвращенія“. Сказавъ это, Индра

принялъ свой настоящій образъ и возвѣстилъ Вессантарѣ, что за свои благотворительныя дѣла онъ непремѣнно достигнетъ достоинства будды и что чрезъ недѣлю родственники его приведутъ къ нему дѣтей. Такъ и случилось. Старый царь, узнавъ объ участи своихъ внуковъ, выкупилъ ихъ у брамина за большое количество золота и возвратилъ своего сына изъ изгнанія. По этому случаю были устроены большія празднества, по окончаніи которыхъ Вессантара вступилъ въ управленіе страною вмѣсто своего престарѣлаго отца. Когда приблизился смертный часъ Вессантары, то онъ умеръ съ тѣмъ, чтобы возродиться въ небѣ „тушита“, а оттуда ниспуститься подъ видомъ бѣлаго слона, въ утробу царицы „Махамайи“, супруги царя Суддоданы, повелителя „Шакіевъ“. Въ этомъ послѣднемъ перерожденіи, впрочемъ, вся семья Вессантары была неразлучна съ нимъ, ибо Суддодана былъ не иной кто, какъ царь „Санья“, „Махамайя“—царица „Пузати“, „Ясодара“ или „Гопа“, супруга Шакья-муни—„Мадри“, „Рагула“, сынъ Шакья-муни,—„Ялинъ“. Что касается „Кришнаджины“, то,—такъ какъ отшельникъ Шакья не долженъ былъ имѣть женскаго потомства,—она переродилась монахинею „Утпалаварною“; злой же браминъ, истязавшій дѣтей Вессантары, переродился „Девадаттою“, однимъ изъ самыхъ ярыхъ противниковъ Шакья-муни [1]), жизнь и дѣятельность котораго изложены нами выше [2]).

Законъ или ученіе, которое оставилъ на землѣ Шакья-муни, будетъ дѣйствовать въ теченіи 5000 лѣтъ, а затѣмъ забудется. Тогда явится на землѣ новый будда „Майтрейя“ и возстановитъ забытое ученіе, благодаря чему, жизнь человѣческая, упавшая къ этому времени до 10 лѣтъ, начнетъ снова возрастать и дойдетъ до 80,000 лѣтъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ счастье, миръ и благоденствіе воцарятся на землѣ вмѣсто грѣховности и бѣдствій [3]). За „Майтрейей“ послѣдуютъ другіе будды для той же самой цѣли, пока общее число ихъ не возрастетъ до 1000, послѣднимъ изъ которыхъ будетъ „Очирвани“.

Какъ самъ Шакья-муни, такъ и всѣ его предшественники и преемники являются правителями міра, къ которому

---

[1]) Kern, B. I, SS 388—406.

[2]) См. Введеніе, гл. II, стр 38—78.

[3]) Koeppen, B. I, S. 327.

принадлежимъ мы. Но есть и были будды въ безчисленныхъ мірахъ, расположенныхъ въ „десяти странахъ горизонта“, т. е. на востокѣ, западѣ, сѣверѣ, югѣ, зенитѣ, надирѣ, юго-востокѣ, юго-западѣ, сѣверо-востокѣ и сѣверо-западѣ, къ которымъ мы не принадлежимъ. Наконецъ, есть будды будущихъ неисчислимыхъ міровъ. Всѣ эти неисчислимые будды, правящіе мірами, сообщаются между собою въ видахъ преслѣдованія нравственныхъ цѣлей. Но этого мало: по ученію ламаизма, эти безчисленные будды—только низшіе будды [1]), только правители ограниченнаго, извѣстнаго числа міровъ, за предѣлы которыхъ вліяніе ихъ не простирается; но есть всеверховный, высочайшій будда, который извѣстенъ у ламаитовъ подъ именемъ „Ади-будды“ или „будды буддъ“ и который стоитъ во главѣ всѣхъ буддъ не только мнимо-жившихъ или мнимо-имѣющихъ жить на землѣ, но и такихъ, которые никогда не жили и не будутъ жить на землѣ, а существовали и существуютъ только въ воображеніи необузданной восточной фантазіи

Этотъ „*Ади-будда*“ является уже не просто „переплывшимъ своею нравственною силою бурное море перерожденій и достигшимъ благополучно того берега освобожденія“ мудрецомъ, а существомъ съ силами безначальными, безконечными и безпредѣльными. Онъ не только владыка всѣхъ міровъ, но творецъ и полный распорядитель ихъ, онъ всевѣдущъ, всемогущъ, вездѣсущъ; онъ—премудръ и премудрость его до того непостижима, что легче всю землю разложить на составляющіе ее атомы, чѣмъ постичь эту премудрость; онъ—благъ и благость его до того всеобъемлюща, что легче пересчитать капли двѣнадцатилѣтняго дождя, чѣмъ опредѣлить мѣру одного вида этой благости. Вообще никто не въ состояніи исчислить и уяснить себѣ всѣхъ свойствъ Ади-будды, хотя бы онъ былъ въ состояніи зачерпнуть всю воду морскую, взбросить ее на воздухъ и пересчитать всѣ капли этой воды. Такъ какъ Ади-будда въ своемъ бытіи ни отъ кого независимъ, то онъ носитъ также названіе „Сваямбы“, т. е. „существа, имѣющаго бытіе чрезъ самого себя“. Этотъ „Ади-будда“ почувствовалъ желаніе „выйти изъ единства во мно-

[1]) Kern, B. I, S. 408.

жество". Непосредственно, по возникновеніи такого желанія, силою созерцанія онъ произвелъ пять *„дьяни-буддъ"* или „небесныхъ буддъ", а именно: *„Вайрочану, Акшобія, Ратнасамбаву, Амитабу и Амога-сидду"*. Эти пять „дьяни-буддъ" соотвѣтствуютъ пяти *„мануши-буддамъ"*, т. е. пяти буддамъ изъ тысячи допускаемыхъ ламаизмомъ буддъ, которые будто бы дѣйствительно являлись уже на землѣ въ человѣческомъ видѣ, а именно: „Вайрочана"—„Кракучандѣ", „Акшобія"—„Канакамуни", „Ратна-Самбава"—„Кашьяпѣ", „Амитаба"—„Шакья-муни" и „Амога-Сидда" — будущему буддѣ „Майтрейѣ". Такъ какъ задачею „дьяни-Буддъ" служитъ сохраненіе ученія, проповѣданнаго людямъ „мануши-буддами", послѣ того, какъ послѣдніе оставляютъ землю и погружаются въ нирвану, то каждый изъ нихъ посредствомъ эманаціи производитъ изъ себя духовнаго сына, *„дьяни-бодисатву"*, котораго онъ дѣлаетъ своимъ наслѣдникомъ и правителемъ ламайской общины до явленія слѣдующаго „мануши-будды", когда начинается новая эпоха и выступаютъ на сцену новые „дьяни-будда" и „дьяни-бодисатва". Первый изъ „дьяни-буддъ" имѣлъ своимъ духовнымъ сыномъ *„Самантабадру"*, второй—*„Ваджрапани"*, третій—*„Ратнапани"*; духовнымъ сыномъ четвертаго считается *„Падмапани"*, а пятый будетъ имѣть своимъ сыномъ *„Вишвапани* [1])".

Изъ всѣхъ „дьяни-буддъ" наибольшею извѣстностью у ламаитовъ пользуется *„Амитаба"* или—извращенно—*„Абида"*, какъ продолжатель дѣла Шакья-муни и „дьяни-будда" настоящаго періода вселенной. Ему приписывается ламаитами твореніе или скорѣе, такъ сказать, закладка фундамента вселенной [2]). Онъ возсѣдаетъ на западѣ, въ „царствѣ радостей (сукавади)", гдѣ нѣтъ ни мученій, ни страданій, ни старости, ни смерти, ни заботъ житейскихъ, ни болѣзней, а полное, безмятежное блаженство, вѣчные покой и радость. Это царство, съ одной стороны, изображается очень тонкимъ, духовнымъ, а съ другой,—богато снабжается золотомъ, сереб-

---

[1]) Mémoires de l'Académie impériale des sciences de Saint Petersbourg, F. I, Série VI, стр. 95; Коеррен, В. II, SS. 26—27; выше стр. 123—124.

[2]) Архіеп. Нилъ, стр. 22.

ромъ, драгоцѣнными камнями, благоуханіями, увеселительными рощами и т. п. [1]).

Но еще бо̀льшимъ почетомъ пользуется у ламаитовъ духовный сынъ Амитабы „*Падма-пани*“ или „*Авалокитешвара*“. Когда возникло почитаніе этого существа, въ точности неизвѣстно. Можно, впрочемъ, предполагать, что культъ его появился не ранѣе начала нашей эры, такъ какъ упоминаніе о немъ встрѣчается въ „Саддарма-Пундарикѣ“, каковое сочиненіе было переведено на китайскій языкъ въ промежутокъ времени между 265 и 313 гг. по Р. Хр. Въ IV-же вѣкѣ культъ его на столько былъ распространенъ въ Индіи, что за помощью къ нему обращался даже китайскій пилигриммъ „Фа-Хіанъ“, посѣтившій Индію около 400 года по Р. Хр. Черезъ два же столѣтія другой китайскій путешественникъ „Гинуен-Тзанъ“ находилъ статуи Аволокитешвары повсюду и даже въ Магадѣ [2]). Не только просвѣщеніе Тибета буддизмомъ [3]), но и все дальнѣйшее распространеніе, сохраненіе и утвержденія ламаизма въ этой странѣ служитъ предметомъ его покровительства и особыхъ его попеченій, а потому къ нему всего чаще обращаются ламаиты съ своими молитвами и ожидаютъ отъ него дѣятельнаго содѣйствія во всѣхъ своихъ бѣдствіяхъ и нуждахъ [4]). Символомъ его служитъ цвѣтокъ лотоса. Онъ не только представляется идеаломъ милосердія, любви и состраданія боговъ, но и является начальникомъ тысячи боговъ, которые помогаютъ и облегчаютъ ему трудъ управленія вселенной и населяющими ее существами [5]). Особенно же печется онъ о грубыхъ жителяхъ темнаго „снѣжнаго царства“, т. е. Тибета, въ которомъ онъ неустанно трудился и трудится надъ насажденіемъ ученія будды, воплощаясь то въ лицѣ различнымъ царей, то въ лицѣ Далай-ламъ [6]). Ему также обязана своимъ происхожденіемъ и знаменитая ламаитская формула: „*ом-ма-ни пад-ме-хом*“, которая почти

---

[1]) Ibid, стр. 21—22; Коерреп, B. II, S. 28.

[2]) Kern, B. I, SS 415—148.

[3]) См. выше стр 133.

[4]) Kern, B. I, S. 416; Коерреп, B. II, S. 23.

[5]) Архіеп. Нилъ, стр 299, Коерреп, B. II, SS. 23

[6]) Geschichte der Ost-Mongolen.... S. 424

никогда не сходитъ съ устъ ламаитовъ вслѣдствіе приписываемой ей необъятно-чудодѣйственной силы, но истинный смыслъ и значеніе которой доселѣ еще составляютъ темную загадку [1]).

Кромѣ Аволокитешвары большимъ почетомъ пользуется у тибетцевъ также ботисатва „*Манджушри*“ или „*Манджугоша* [2])“, который, по свидѣтельству Чомы Коросскаго, представляется у нихъ типомъ, идеаломъ или богомъ мудрости [3]), источникомъ божественнаго откровенія [4]), патрономъ ученыхъ, подателемъ краснорѣчія, виновникомъ гармоніи, а отсюда— устроителемъ вселенной [5]). Культъ его такъ же древенъ, какъ и культъ Аволокитешвары [6]). Особенно почитаніе Манджушри было распространено въ центральной Индіи, о чемъ свидѣтельствуетъ китаецъ „Фа-Хіанъ“, который говоритъ, что „послѣдователи махаяны воздаютъ почтеніе праджна-парамитѣ, Манджушри и Аволокитешварѣ“.

Кромѣ буддъ и бодисатвъ ламаиты допускаютъ еще существованіе безчисленнаго множества второстепенныхъ божествъ и разнаго рода геніевъ и духовъ, обитающихъ въ воздухѣ, въ водѣ, на землѣ, являющихся покровителями извѣстныхъ горъ, рѣкъ, урочищъ, долинъ и т. п. Отъ этихъ боговъ, геніевъ и духовъ, по вѣрованію ламаитовъ, наиболѣе всего зависятъ счастіе и несчастіе въ жизни человѣка. Общимъ названіемъ для божествъ этого рода у тибетцевъ служитъ „*ла*“ или „*лха*“, соотвѣтствующее индійскому: „дева“. Каждое изъ этихъ божественныхъ существъ кромѣ общаго имени имѣетъ еще свое особое имя, подъ которымъ призываютъ его и поклоняются ему, равно какъ каждое изъ нихъ имѣетъ свою особую сферу дѣятельности, внѣ которой оно уже не можетъ проявлять своего могущества, но въ которой, въ свою очередь, оно не зависитъ отъ вліянія какого-либо другаго божества. Эти божества оказываютъ существенную помощь человѣку въ

---

[1]) Архіеп. Нилъ, стр. 298; Geschichte der Ost-Mongolen.... S. 319.

[2]) Первое «тотъ, котораго свѣтъ пріятенъ», второе: «тотъ, котораго тонъ пріятенъ».

[3]) Kern. B. I, S. 418.

[4]) Geschichte der Ost-Mongolen.. S 300.

[5]) Koeppen. B. II, S. 23.

[6]) Kern, B. I, S. 421.

его предпріятіяхъ и удаляютъ тѣ опасности, какими могутъ угрожать человѣку явленія природы. Совершеніе подобныхъ дѣлъ доставляетъ имъ (божествамъ) великую радость и удовольствіе. Существуютъ божества какъ мужескаго, такъ и женскаго пола, при чемъ послѣднія являются или женами божествъ мужескаго пола, получающими отъ мужа туже самую силу, какою онъ обладаетъ самъ или же одарены своими собственными силами и способностями. Къ числу послѣднихъ принадлежатъ „*Самвары*“ и „*Геруки*“—геніи женскаго пола, которыя по своей силѣ и могуществу считаются почти равными буддамъ.

Злые духи называются вообще именами, выражающими ихъ враждебность по отношенію къ человѣку, напр.: „*да*“—врагъ, „*гег*“—злой духъ и т. п. Особенно страшными для человѣка являются злые духи „*ламаин*“ и „*дудпос*“, которымъ подчинены „якшасы, ракшасы, наги“. Ихъ противниками являются четыре „Махараджи“, обитающіе на четырехъ уступахъ горы Меру. Самыми страшными изъ всѣхъ злыхъ духовъ являются тѣ, которые причиняютъ преждевременную смерть. По вѣрованію ламаитовъ, преждевременною смертію считается та смерть, которая ускоряется злыми духами, а не обусловливается естественнымъ теченіемъ природы. Вслѣдствіе преждевременной смерти удлиняется состояніе „бардо“, т. е. состояніе между смертію и новымъ возрожденіемъ, такъ какъ возрожденіе не наступаетъ непосредственно за смертію, а только черезъ нѣкоторый промежутокъ. Этотъ промежутокъ для людей добродѣтельныхъ бываетъ короче, чѣмъ для грѣшниковъ и удлиненіе его для сихъ послѣднихъ считается наказаніемъ, причиняемымъ злыми духами, имѣющими власть надъ грѣшными людьми. Въ теченіи этого промежутка души существуютъ безъ всякой формы и, схваченныя злыми духами, тщетно и безуспѣшно употребляютъ страшныя усилія, чтобы воплотиться въ какое-либо тѣло.

„*Дудпос*“—помощники „*Шинджа*“, судіи мертвыхъ стараются воспрепятствовать уменьшенію населенія въ мірѣ, возбуждая и поддерживая въ человѣкѣ злыя желанія и страсти, препятствуя набожному благоговѣнію ламаитовъ, внушая смѣшныя мысли людямъ и тѣмъ препятствуя симъ послѣднимъ достигать высшаго совершенства и конечной цѣли жизни—нирваны. Но, съ другой стороны, они—также тѣ духи,

которые, когда наступаетъ время смерти, берутъ освободившуюся душу и представляютъ ее къ „Шинджe“ на судъ, послѣ котораго душа и получаетъ должное по своимъ дѣламъ и заслугамъ. Кажущееся противорѣчіе въ дѣйствіяхъ этихъ духовъ объясняется тѣмъ вѣрованіемъ, что „рожденіе и смерть не могутъ быть отдѣлены другъ отъ друга“, такъ что тѣ же боги, которые производятъ бытіе, въ тоже время приводятъ въ движеніе и разрушительную силу, которая есть неизбѣжное слѣдствіе бытія.

Покореніе злыхъ духовъ составляетъ одну изъ самыхъ важныхъ обязанностей боговъ и геніевъ. Послѣдніе во время своей борьбы съ злыми духами принимаютъ самый страшный и ужасный видъ, такъ какъ, по вѣрованію ламаитовъ, они въ это время воспламеняются сильною и неукротимою яростью. Хотя каждый богъ можетъ побѣждать злыхъ духовъ, тѣмъ не менѣе существуетъ особый классъ боговъ, которые спеціально посвятили себя искорененію злыхъ духовъ, въ чемъ и дали страшную клятву одному изъ буддъ. Боги эти носятъ названіе „*дрансдовъ*“ или „*докшитовъ*“, т. е. „ужасныхъ, жестокихъ палачей“. Гнѣвъ ихъ противъ злыхъ духовъ возникъ вслѣдствіе коварства и хитрыхъ уловокъ, какія употребляли послѣдніе противъ нихъ. Они подраздѣляются на нѣсколько разрядовъ, изъ которыхъ одинъ разрядъ ихъ, между прочимъ, кромѣ способности побѣждать злыхъ духовъ обладаетъ еще силою и властью освобождать человѣка отъ грѣховъ, если только этотъ послѣдній искренно раскается въ нихъ и исповѣдуетъ ихъ предъ изображеніями этихъ боговъ.

Для иллюстраціи сказаннаго считаемъ нелишнимъ привести здѣсь двѣ легенды: о „Тзанпо“ и „Ваджрапани“.

„*Тзанпо*“ былъ послѣдователь Шакья-муни, удалившійся въ лѣсъ съ цѣлью посредствомъ уединенныхъ размышленій и выполненія добродѣтелей достигнуть высшаго совершенства и способности понимать тайны ученія Будды или, говоря иначе, съ цѣлью достигнуть достоинства будды. Онъ уже былъ недалекъ отъ вожделѣнной цѣли, какъ внезапно предъ нимъ является злой духъ въ образѣ красивой женщины и предлагаетъ ему изысканныя сласти. „Тзанпо“ не устоялъ противъ соблазна и вкусилъ предложенныхъ ему сластей. Но какъ только онъ вкусилъ послѣднихъ, тотчасъ же опьянѣлъ, пришелъ въ ярость и убилъ барана, на которомъ сидѣлъ вер-

хомъ демонъ. Слѣдствіемъ такого жестокаго поступка было то, что „Тзанпо" потерялъ всѣ свои заслуги и не достигъ достоинства будды. Разгнѣванный такимъ коварствомъ злаго духа, онъ воспылалъ неукротимою яростью ко всѣмъ злымъ духамъ и далъ клятву буддѣ „Ваджрадарѣ" всѣми силами стремиться къ искорененію ихъ.

Однажды всѣ будды собрались на вершину горы „Меру", чтобы обсудить вопросъ о томъ, какимъ образомъ достать скрытую на днѣ глубокаго океана воду жизни съ тѣмъ, чтобы раздать ее всѣмъ живымъ существамъ и чрезъ то спасти сихъ послѣднихъ отъ гибели, причиняемой имъ злыми духами посредствомъ сильнаго яда „хала-хала". Обсудивъ многія средства, они пришли къ такому рѣшенію. Чтобы достать живую воду со дна океана, необходимо взболтать этотъ послѣдній горою „Меру" и тѣмъ самымъ заставить первую выйти на поверхность океана. Такъ они и сдѣлали. Собравъ вышедшую на поверхность океана воду жизни въ сосудъ, они отдали ее „*Ваджрапани*", съ приказаніемъ тщательно хранить до будущаго собранія, когда они намѣревались распредѣлить ее между живыми существами. Но демонъ „*Рагу*", случайно узнавшій о столь драгоцѣнной находкѣ, задумалъ похитить воду жизни. Съ этою цѣлью онъ сталъ бдительно слѣдить за „Ваджрапани" и, уловивъ удобный моментъ, въ отсутствіе послѣдняго не только выпилъ заключавшуюся въ сосудѣ живую воду, но и испустилъ въ него свою мочу, послѣ чего поспѣшно удалился отъ жилища Ваджрапани и успѣлъ уже пройти значительное разстояніе, когда этотъ послѣдній возвратился домой и, замѣтивъ кражу, тотчасъ же отправился на поиски преступника. Во время своего бѣгства Рагу, проходя мимо солнца и луны, пригрозилъ имъ местью, если они осмѣлятся выдать его Ваджрапани. Проискавъ тщетно долгое время преступника, Ваджрапани обратился за справками къ солнцу и лунѣ. Первое дало уклончивый отвѣтъ, сказавъ, что оно видѣло, что кто-то проходилъ, но не обратило вниманія на то, кто это былъ. За то луна дала откровенный отвѣтъ, прося только, чтобы Ваджрапани не выдавалъ ее Рагу. Вскорѣ затѣмъ Рагу былъ пойманъ и схваченъ, при чемъ Ваджрапани нанесъ ему своимъ скипетромъ такой ужасный ударъ, что тѣло его распалось на двѣ части. Будды, собравшись вторично и узнавъ происшедшее, разсуждали о

томъ, что дѣлать съ уриной Рагу. Такъ какъ вылить ее было въ высшей степени опасно, ибо она содержала въ себѣ значительное количество яда „хала-хала“, то будды рѣшили, чтобы ее выпилъ Ваджрапани въ наказаніе за безпечность, вслѣдствіе которой пропала вода жизни. Повинуясь рѣшенію буддъ, Ваджрапани выпилъ урину Рагу и, благодаря этому, его прекрасный желтый цвѣтъ превратился въ черный. Разгнѣванный этимъ Ваджрапани исполнился величайшей ярости противъ всѣхъ злыхъ духовъ и особенно противъ Рагу, который, не смотря на полученныя имъ смертельныя раны, остался всетаки живъ, благодаря выпитой имъ водѣ жизни. Однако онъ не остался безнаказаннымъ за свой поступокъ: по опредѣленію буддъ, вмѣсто отпавшихъ ногъ у него выросъ хвостъ дракона; вмѣсто одной разбитой головы появилось девять различныхъ головъ; главныя раны превратились въ громадную глотку, а множество мелкихъ ранъ—въ такое же количество глазъ. Послѣ такого превращенія Рагу сдѣлался еще болѣе страшнымъ и злымъ, чѣмъ былъ прежде. Ярость его главнымъ образомъ обрушилась на солнце и луну: онъ постоянно пытается пожрать ихъ и особенно луну, которая выдала его Ваджрапани. Пытаясь пожрать ихъ, онъ заслоняетъ ихъ собою, отчего и происходятъ на землѣ затменія солнца и луны; но совершенно уничтожить ихъ онъ не можетъ, благодаря постоянной бдительности своего врага—Ваджрапани.

ГЛАВА ПЯТАЯ.

Ученіе ламаизма о путяхъ спасенія.

По ученію ламаизма, все матеріальное, мірское недостойно привязанности человѣка, потому что оно развлекаетъ его духъ, препятствуетъ достиженію спасенія и приноситъ человѣку одни только страданія, неизбѣжно связанныя со всякимъ матеріальнымъ бытіемъ. Для достиженія спасенія, блаженства такимъ образомъ человѣкъ долженъ всецѣло отрѣшиться отъ всего матеріальнаго и исключительно посвятить себя достиженію чистой духовности, „*боди-хутукъ*“, т. е. такого состоянія духа, въ которомъ человѣкъ бываетъ не только въ состояніи отличать истинное отъ ложнаго, но пріобрѣтаетъ навыкъ въ шествованіи исключительно по пути истины и достигаетъ до „*бэлгэ-билик*“, до такой мудрости, которая всецѣло сливается съ первобытнымъ разумомъ, вѣчно покоящимся въ чистѣйшемъ безмятежномъ состояніи, т. е. съ Ади-буддою, безрадѣльно царящимъ въ нирванѣ. Такое состояніе представляетъ собою самую послѣднюю, конечную цѣль бытія, которая, говоря нашимъ языкомъ, сводится къ абсолютному нулю, такъ какъ сущность нирваны-пустота и полное отсутствіе какихъ бы то ни было признаковъ личнаго бытія, или „блаженное ничто [1])“. Но если даже душевно-усталые и апатичные ко всему обитатели знойныхъ долинъ Ганга и Инда не могли всецѣло примириться съ такимъ понятіемъ о нирванѣ, то тѣмъ болѣе не могли мириться съ нимъ народы болѣе здоровые и жизнерадостные и особенно низшіе и простые классы народа, не-

---

[1]) Koeppen, B. I, S. 306.

вѣдующіе метафизическихъ тонкостей и умствованій и руководящіеся въ своихъ религіознахъ представленіяхъ исключительно непосредственнымъ инстинктомъ своей природы. Въ силу этого ламаизмъ, какъ мы уже замѣчали, не отвергая нирваны, отодвигаетъ ее на задній планъ и отдаетъ въ своемъ ученіи первое мѣсто указанію путей, ведущихъ къ высшимъ областямъ міра-небесамъ, въ которыхъ люди, достигшіе ихъ, наслаждаются безмятежнымъ блаженствомъ личнаго бытія. Изъ всѣхъ мѣсть блаженства пальму первенства ламаизмъ отдаетъ блаженному царству „сукавади“. Это царство представляется у ламаитовъ подъ видомъ обширнаго озера, поверхность коего покрыта красными и бѣлыми цвѣтами лотуса, служащими ложами для обитателей этого царства. Эти послѣдніе обладаютъ силою произвольно принимать на себя человѣческій видъ, нисходить на землю и снова возвращатья въ оставленное ими царство [1]). Они не достигли еще состоянія будды, но уже вступили на прямой путь, ведущій къ этому состоянію.

---

[1]) Для болѣе яснаго представленія этого «блаженнаго царства» ламаитовъ приводимъ здѣсь описаніе его, помѣщенное на стр 323 «Geschichte der Ost-Mongolen» Шмидта. «Въ царствѣ «Сукавади» неизвѣстно даже имя минеуаловъ, хотя на многихъ изображеніяхъ его блистаютъ золото и драгоцѣнные камни Кромѣ пламени божественной премудрости и познанія, стихія огня неизвѣстна даже по имени Кромѣ на восемь рукавовъ раздѣляющейся рѣки знанія неизвѣстно тамъ даже имени водной стихіи. Кромѣ плодоноснаго дерева «боди» тамъ нѣтъ даже имени для другихъ деревьевъ. Кромѣ пищи «самади» и желанія вкушенія ея тамъ неизвѣстно даже имени другой пищи, равно какъ совершенно неизвѣстно понятіе о голодѣ и жаждѣ Кромѣ украшенія высочайшей чистоты тамъ неизвѣстны никакіе другіе роды одежды даже по имени Кромѣ ослѣпительнаго блеска собственнаго свѣта тамъ неизвѣстенъ никакой другой свѣтъ и нѣтъ даже названій солнца и луны. Понятія вражды и спора тамъ неизвѣстны, ибо тамъ царствуетъ полнота любви и терпѣнія Тамъ неизвѣстны понятіе «страданія и мученія», ибо тамъ знаютъ только высочайшее блаженство Тамъ не знаютъ даже имени душепереселенія и ступеней его, а знаютъ только «нирвану» Тамъ неизвѣстно названіе «одушевленныя существа», ибо тамъ знаютъ только три тѣла будды. Тамъ неизвѣстно названіе «старости и смерти», ибо тамъ наслаждаются вѣчною юностью и неразрушимымъ бытіемъ. Такъ какъ тѣла въ этомъ царствѣ не имѣютъ ничего изъ четырехъ элементовъ (огня, воды, воздуха и земли), то болѣзнь тамъ неизвѣстна даже по имени. Тамъ

Достиженіе какъ перваго, такъ и втораго рода блаженства, по ученію ламаизма, возможно для всѣхъ, такъ какъ природа животнаго или обитающаго въ преддверіяхъ ада бирита точно такъ же способна къ развитію и совершенствованію, какъ и духъ человѣка, благодаря присущей имъ частицѣ сущности будды, которая есть не иное что, какъ пустота, разлитая повсюду. **Бурхану джирӯкэн хамук амитана буй болою. Бидэ доорату буткэлис хутуки олху-у угэй у кэмэбэсу, кичіэбэсу якин улу олху булугэ. Хамук амитана бурхану джирукэн гурбанъ зуил ер буй; тэрэ гурбан али буй кэмэбэсу, бурхану бэйэ тӯгэмэл, мӯн чинара илгал угэй, идзагур буй кигэт бую; бурхану бэйэ тӯгэмэл кэмэкӯ ану бурхан ном-ун бэйэту бую, номун бэйэ кэмэбэсу хогосун болай, тэрэ хогосун бэр амитан бӯкӯдэ дур тугэмэлун тула, амитан бурхану джирукэту буй. Мӯн чинар илгал угэй кэмэку ану бурхану мӯн чинар, амитану мун чинар кигэт; саин могу якэ бага ӯндур богони кэмэкӯй илгал угэй ин тула, амитан бурхану джирукэту буй** [1]), т. е. сущность будды находится во всѣхъ существахъ. Мы, низшія существа, можемъ-ли найти святость (хутук)? Если постараемся, то отчего же не найдемъ. Всѣмъ существамъ сущность будды присуща троякимъ образомъ. Что это за способы? Повсюдность тѣла будды, безразличіе истинной сущности и происхожденіе. Такъ называемая повсюдность тѣла будды заключается въ духовномъ тѣлѣ будды; духовное же тѣло будды есть пустота. А такъ какъ эта пустота присуща всѣмъ существамъ, то существа (слѣд.) имѣютъ сущность будды. Такъ называемое безразличіе истинной сущности составляетъ истинное существо будды и истинное существо существъ и такъ какъ нѣтъ различія между добрымъ и худымъ, великимъ и малымъ, высокимъ и низкимъ, то существа имѣютъ сущность будды". Такимъ образомъ всѣ существа по своей сокровенной сущности одинаковы и одинаково способны къ усовершенствованію и развитію. Если же въ этомъ послѣд-

---

неизвѣстны даже по имени четыре рода рожденій (изъ яйца, лона матери, сырости или посредствомъ принятія на себя матеріальной формы), ибо тамъ не существуетъ никакого другаго рожденія, кромѣ проявленія на цвѣткѣ «падма»

[1]) Монг хрест. Ковалевскаго, т. II, стр 101—102

немъ отношеніи между существами замѣчается разница, то это зависитъ отъ того, какое начало преобладаетъ въ томъ или другомъ существѣ. Если извѣстное существо стоитъ на низшей ступени развитія, чѣмъ другое, то это свидѣтельствуетъ лишь о томъ, что присущая первому частица сущности будды въ большей степени подавлена матеріею, чѣмъ во второмъ, а потому и не можетъ возрастать и развиваться, такъ какъ развитіе этой частицы возможно лишь подъ условіемъ добродѣтельной жизни и дѣятельности, какъ это можно видѣть изъ вышеприведенной выдержки изъ шастры **„Тонилху-ин чимэк“.**

Лучше и яснѣе всего это можно видѣть на людяхъ, которые по степени развитія у нихъ присущей имъ частицы сущность будды раздѣляются на пять разрядовъ, или, выражаясь ламайскимъ языкомъ, идутъ къ достиженію святости „боди“ *пятью путями.*

Люди, принадлежащіе къ первому разряду или идущіе по *первому пути* къ „боди“, называются „*тасуржай идзагур*[1])“, т. е. людьми, имѣющими „прерванное, неполное происхожденіе“. Въ существѣ дѣла людей, относящихся къ этой категоріи, нельзя считать идущими по пути къ „боди“, потому что присущая имъ частица будды на столько подавлена въ нихъ матеріальнымъ началомъ, что по степени своего нравственнаго совершенства они подобны животнымъ, а потому они **„орчиланг-ун гэм эрэкӱ ги ӱдзэбэчу ойтху уцӱкэн чу угэй, бурхану эрдэми сонос-басу судзуклэку ӱцӱкэн бер угэй. ичикури угэй бологат аюху угэй, нигулэскуй уцукэн чу ӱгэй, улэмчи нигӱли уйлэтбэсу кэнӱку уцукэн бер угэй“** [2]), т. е. хотя и видятъ вредъ отъ пристрастія (букв. надежды, упованія) къ міру, тѣмъ не менѣе нисколько не печалятся; хотя и слышатъ о мудрости будды, тѣмъ не менѣе не чувствуютъ ни малѣйшаго благоговѣнія (къ нему); сдѣлавшись безстыдными, не боятся, не имѣютъ ни капли милосердія или состраданія и, совершая главные грѣхи, не чувствуютъ ни малѣйшаго раскаянія“. Они на столько глубоко погрязли въ заботахъ о настоящей жизни, что даже самъ ламазимъ сомнѣвается въ томъ, есть-ли въ нихъ частица будды, говоря: **„тэгун дур бурхану хоби угэй кэмэн номлабай** [3])“,

---

[1]) Ibid стр 102

[2]) Ibidem.

[3]) Ibidem.

т. е. о такихъ людяхъ „сказано, что они не имѣютъ части будды“. Однако вѣрный своей теоріи онъ и за этими „отверженными“ признаетъ возможность спасенія, хотя только въ очень отдаленномъ будущемъ: **тэин болбасу яру сансар дур тўгэриджу уни хола отху буй-я, огогода хутуки ўлу олху бусу буй, сэрэл туруджу кичіэбэсу боди хутуки олху болою. Тэрэ мэту тасурхай идзагуртан бурхан эин дзарлик болбай, ананда а гасаланг нукчикў хоби угэй амитан, дурхана дзориджу нигэн сэцэки октаргой дур сацубасу, тэрэ гасаланг эцэ нукчику хоби болай кэмэн дзарлик болбай** [1])“, т. е. „если такъ, то они, кружась въ сансарѣ, надолго и далеко удалились (отъ пути къ спасенію). Неужели же они совсѣмъ не достигнутъ святости? Если, возбудивъ бодрость (духа), постараются, то найдутъ святость. О подобныхъ людяхъ будда такъ сказалъ: о, Ананда! если существа, не имѣющія части въ избавленіи отъ бѣдствій, посѣютъ одинъ цвѣтокъ на небѣ, стремясь къ буддѣ, то получатъ часть въ избавленіи отъ бѣдствій“.

Лица втораго разряда или идущіе по *второму пути* носятъ названіе „*эсэ мандуксан идзагуртан*“, т. е. „имѣющихъ неизвѣстное происхожденіе“. Къ этой категоріи ламаизмъ относитъ людей, о которыхъ нельзя съ положительною увѣренностью сказать ни да, ни нѣтъ, ни добраго, ни худаго. Говоря иначе: подъ „имѣющими неизвѣстное происхожденіе“ подразумѣваются люди неустановившіеся въ томъ или другомъ направленіи, люди слабохарактерные, легко и скоро подчиняющіеся окружающей ихъ средѣ. Поэтому о такихъ людяхъ говорится, что они „**ширавакун саин нўкўр лўгэ учирабасу ба ширавакун ном лугэ учирабасу сўсўлджу тэрэ іосу бер ширавак идзагурту бологат, брадикабут ба бодисўк лўгэ учирабасу мўн урида брадикабут ба бодисўк ун идзагур-ту болою**“ [2]), т. е. „если встрѣтятся съ хорошимъ другомъ изъ шраваковъ и познакомятся съ ученіемъ ихъ, то, возблагоговѣвъ, по примѣру ихъ, становятся шраваками; если же встрѣтятся съ пратьека-буддами и бодисатвами, то по вышеуказанной причинѣ дѣлаются имѣющими родъ пратьекабуддъ и бодисатвъ“. Такимъ образомъ и „имѣющіе неизвѣстное происхожденіе“ не могутъ быть названы въ строгомъ смыслѣ слова идущими

---

[1]) Ibid стр. 102—103.

[2]) Ibidem.

по пути спасенія, скорѣе ихъ можно назвать стоящими, такъ сказать, въ „преддверіи“ этого пути.

Только лица третьяго разряда, можно сказать, идутъ по истинному пути спасенія. Они носятъ названіе „*шравиковъ*“, т. е. „слушателей“. Они слышали и имъ извѣстно ученіе будды, а потому они помышляютъ болѣе о будущемъ, чѣмъ о настоящемъ, ибо хорошо знаютъ мучительность сансары и силу и могущество духа. Но у нихъ не достаетъ еще силы воли, чтобы всецѣло отрѣшиться отъ всего матеріальнаго и предаться достиженію чистой духовности; у нихъ мало истинно добрыхъ дѣлъ. Совершая добрыя дѣла въ настоящей жизни, они стремятся достигнуть чрезъ это счастливаго перерожденія въ будущемъ, между тѣмъ какъ истиная добродѣтель требуетъ совершенія добрыхъ дѣлъ не ради будущаго личнаго блага, а единственно ради пользы одушевленныхъ существъ всѣхъ міровъ. Этого послѣдняго-то условія и не достаетъ въ дѣятельности шраваковъ, о которыхъ говорится: „**сансарун дзобаланги ӱдзэчу аюкчи, гасаланг эцэ нукчиксэн дур сӱсуклэкчи, амитану туса дру ӱлӱ баясукчи**“ [1]), т. е., что они „видя мученія сансары. боятся (быть охваченными ею), благоговѣютъ къ освободившемуся отъ мученій, но не радуются пользѣ существъ“.

Идущіе по четвертому пути спасенія носятъ названіе „*пратьекабудды*“. Лица этой категоріи не только знаютъ о томъ, что міръ есть страданіе, но и то, что и высшія состоянія небожителей несвободны отъ своего рода мученій, а потому они оказываютъ особую склонность къ отшельничеству и созерцанію, посредствомъ коихъ стремятся къ всецѣлому отреченію и отверженію всего матеріальнаго и къ погруженію въ первоначальную пустоту. Не смотря на это, „они все таки несвободны отъ недостатковъ: подобно шравакамъ, они исключительно имѣютъ въ виду собственную пользу, не освободились еще отъ пристрастія къ своему „я“, а потому отличаются гордостью и необщительностью: „**омок якэту, бакши дзукэн нигукчи, гакцагар ахлаки тагалакчи**“ [2]).

Состояніе „пратьека-буддъ“ служитъ подготовительною ступенью къ состоянію „*бодисатвы*“. Лица, стоящіе на этой

---

[1]) Ibidem.

[2]) Ibid 103—104.

ступени совершенства или идущіе по пятому и самому истинному пути спасенія, весьма различны какъ по своему происхожденію, такъ по своимъ качествамъ и по своему относительному превосходству. Но основнымъ признакомъ всѣхъ бодисатвъ служитъ отсутствіе въ ихъ дѣятельности эгоизма и всего противорѣчащаго дѣлу спасенія. Стремясь къ достиженію „бодн", они имѣютъ въ виду не личную пользу, не личное блаженство, а пользу и благо другихъ. Они смиренны, исполнены милосердія и снисхожденія къ одушевленнымъ существамъ, совершаютъ труднѣйшіе духовные подвиги, ясно сознаютъ пустоту и ничтожество всѣхъ вещей,... однимъ словомъ, служатъ всецѣлымъ воплощеніемъ всѣхъ добродѣтелей и совершенствъ: **бэйө сэткил ану ӱбэр ен номохан, сэткил ану арга дзали** угэй, **амитани хайралагат якэ кулгэнӱ номути тагалахой, бэркэ хадагучили чидагат, кӱлицэн чидавчи** унэкгэр буяну ундӱсун дур **оролдукчи** [1])".

Не смотря на то, что истинная сущность будды-пустота-всеобща и присуща въ той или другой мѣрѣ каждому одушевленному существу, однако далеко не каждое существо способно достигнуть святости непосредственно. Такъ до состоянія будды не могутъ возвыситься адскія существа, бириты, животныя, асуры и тенгріи, еретки, безбожники и идіоты. Эти восемь разрядовъ одушевленныхъ существъ, не способныхъ къ нравственному совершенствованію безъ посторонней помощи, носятъ въ ламаизмѣ техническое названіе *„восьми препятствій"*. Адскимъ существамъ и биритамъ въ достиженіи совершенства будды препятствуютъ претерпѣваемыя ими мученія, животнымъ—полное отсутствіе самосознанія и разумности въ пониманіи истинной цѣли бытія, долговѣчнымъ тенгріямъ-опьянѣніе удовольствіями и неспособность очувствоваться отъ наслажденій. Еретики не могутъ достигнуть святости потому, что они слѣдуютъ другому ученію, не-ламайскому, а потому, слѣд., и не-истинному и потому что они никогда не встрѣтятся съ хорошимъ другомъ, который бы указалъ и разъяснилъ бы имъ истинное положеніе вещей. По этой послѣдней причинѣ не могутъ достигнутъ святости и безбожники, а идіоты-по своей неспособности къ пониманію ученія [2]). Такимъ образомъ,

[1]) Ibid 105.

[2]) Ibid 106—107.

по ученію ламаизма, только человѣкъ наиболѣе способенъ къ нравственному совершенствованію, къ достиженію святости „боди", да и то не всякій, а только тотъ, который свободенъ отъ вышеуказанныхъ „восьми препятствій". Но этого мало. Чтобы достигнуть святости, недостаточно еще быть только свободнымъ отъ указаныхъ препятствій, а необходимо еще имѣть такъ называемыя *„хорошія совпаденія"* или благопріятныя обстоятельства, способствующія достиженію этой святости. Таковымъ же свободнымъ отъ препятствій и обладающимъ способствующими достиженію „боди" обстоятельствами можетъ быть только ламаитъ, такъ какъ только ламаизмъ даетъ средства къ освобожденію отъ препятствій спасенія и указываетъ потребныя для послѣдняго обстоятельства.

Подобнаго рода обстоятельствъ или „хорошихъ совпаденій" ламаизмъ насчитываетъ десять, при чемъ раздѣляетъ ихъ на двѣ категоріи: на *„убэрун учирал"* и на *„бусудун учирал* [1])", т. е. на „субъективныя и объективныя" совпаденія или обстоятельства. Къ числу первыхъ относятся: „**кӱмун болоксан думда газара туруксэн, эркэтэн бурин тэгӱсӱксэн, ӱйлэсун эцус эсэ бургудуксан, орон дур сӱсӱклэкчи** [2])", т. е. „сдѣлаться человѣкомъ, родиться въ срединной землѣ, быть исполненнымъ всѣхъ членовъ, не порицать конца дѣяній и благоговѣть предъ предметомъ". Сдѣлаться человѣкомъ значитъ родиться человѣкомъ и быть исполненнымъ или обладать всѣми человѣческими органами; родиться въ срединной землѣ-родиться въ той странѣ, въ которой распространено ламайское ученіе [3]); быть исполненнымъ всѣхъ членовъ—обладать въ совершенствѣ всѣми человѣческими органами чувствъ и душевными способностями и не быть безумнымъ, глупымъ или калѣкой; не порицать конца дѣяній—не отвергать закона воздаяній за дѣла [4]) и не совершать непристойныхъ и грѣховныхъ дѣлъ въ теченіе сей жизни; благоговѣть предъ предметомъ—благоговѣть предъ ученіемъ, преподаннымъ Буддою и предъ всѣмъ тѣмъ, что возникло и получило право на свое существованіе

---

[1]) Ibid стр. 108.

[2]) Ibidem

[3]) Первоначально подъ «срединной страной» разумѣлась Магада, въ которой жилъ и проповѣдывалъ свое ученіе Шакья-муни,

[4]) Ibid стр. 458

на основаніи этого ученія. Внѣшними или объективными обстоятельствами, способствующими достиженію человѣкомъ святости, считаются: „**бурхан иртинчу дур ирэкӯй лӯгэ учираксан дэгэду номи номлаксан, тэрэ номлаксан номут урушичу токтаксан, орошиксан номут дур даган урулдуху, бусут тула урушіэкуй** [1])“, т. е. „встрѣча съ пришедшимъ въ міръ буддой, съ проповѣдью высокаго закона, въ воспринявщими это ученіе, съ послѣдовавшими сему ученію и съ проявляющими дѣла милосердія ради другихъ“ Таковы десять такъ называемыхъ „хорошихъ совпаденій или (буквально) встрѣчъ. Только тотъ человѣкъ, который свободенъ отъ „восьми препятствій“ и исполненъ только что перечисленныхъ „хорошихъ совпаденій“, можетъ надѣяться достигнуть святости, ибо только у такого человѣка духовное и матеріальное начала находятся въ такомъ сочетаніи, что первое беретъ перевѣсъ надъ послѣднимъ, которое является только послушнымъ орудіемъ перваго, отъ чего тѣло [2]) такого человѣка носитъ въ ламаизмѣ названіе „драгоцѣннаго человѣческаго тѣла“, ибо оно трудно къ обрѣтенію, а обладаніе имъ приноситъ большую пользу, доставляя сполна силы и способности къ достиженію святости. Какъ трудно пріобрѣсти подобное „драгоцѣнное“ тѣло, можно видѣть изъ нижеслѣдующаго примѣра. „**Энэ якэ алтан дэлэкэй бӯкӯдэ усун тӯгурӯксэн дур нигэн кӯмӯн ганца нӯкэтӯ хабдасун модон орниксани, тэндэ ясуту сохор мэнэкэй усун дотора тӯрӯджу, минган кӯлти олан ачугу, тэрэ нукэту хабдасу модон тэгунӯ кӯцӯкӯн дур учирахой мэту, гурбан магой дзаягана турӯксэн амитан тэрэ мэту цӯлэтӯ бэйэги олхойя маши бэркэ бую**“ [1]), т. е., когда эта золотая поверхность (земли) наполнилась водою, то нѣкій человѣкъ бросилъ (въ воду) деревянную доску, имѣвшую одно только отверстіе. Въ той же водѣ зародилась слѣпая черепаха, которая блуждала много милліоновъ лѣтъ тамъ. Подобно тому, какъ трудно черепахѣ попасть своей шеей въ отверстіе доски, такъ трудно найти свободное тѣло существамъ, рожденнымъ въ трехъ областяхъ

---

[1]) Ibid стр. 109.

[2]) Подъ словомъ «тѣло» въ ламаизмѣ разумѣется какъ собственно тѣлесная, такъ и духовная сторона человѣка

[1]) Ibid стр. 109—110.

злополучія". Но если такъ трудно пріобрѣтается „драгоцѣнное тѣло", то за то, наоборотъ, оно весьма легко и быстро разрушается, такъ какъ „**энэ амин насун дур бидэни нэмэгэсун ӱкӱкӱчи нигэкэн бер** угэн, **укӱкӱй-ин шилтаган олан** [1])". т. е. нѣтъ никого, кто бы далъ прибавку нашему вѣку, между тѣмъ какъ причинъ смерти много". Отсюда сама собой вытекаетъ для человѣка необходимость разумнаго пользованія настоящею жизнію и напряженія всѣхъ своихъ усилій къ тому, чтобы направить духъ на путь добродѣтели, такъ какъ „драцѣнное тѣло" пріобрѣтается только „**буян хуріяксану куцубэр**", т. е. „силою собранія добродѣтелей" [2]).

Такимъ образомъ усвоеніе ламайскаго ученія и шествованіе по пути его должны начинаться для ламаита съ самаго ранняго дѣтства и продолжаться во всю его жизнь. Въ основу добродѣтельной жизни ламаизмъ полагаетъ „*благоговѣніе*", безъ котораго въ душѣ человѣка не можетъ даже основаться понятія объ истинномъ ученіи или, какъ говорятъ ламаиты, „**цаган номут сэткил дур** улу **тӱрӱю**" [3]), т. е. „не возродятся въ душѣ бѣлые законы", между тѣмъ какъ благія послѣдствія присутствія этого свойства въ человѣкѣ неисчислимы. Это благоговѣніе подраздѣляется въ ламаизмѣ на три вида: „на на благоговѣніе созерцающее, на благоговѣніе желающее и на благоговѣніе благоговѣющее или почтительное". Подъ первымъ благоговѣніемъ разумѣется непоколебимая вѣра въ законъ воздаяній, по которому добродѣтель награждается, а грѣхи влекутъ за собою мученіе. Подъ вторымъ разумѣется желаніе или стремленіе къ достоинству будды, а подъ третьимъ—благоговѣніе въ собственномъ смыслѣ, т. е. почтительное преклоненіе предъ буддой, его ученіемъ и ламами—друзьями совершенія пути спасенія [4]).

Эти послѣдніе, извѣстные подъ общимъ именемъ „*хорошаго друга*", по ученію ламаизма, имѣютъ еще бо́льшее значеніе въ дѣлѣ спасенія, чѣмъ „благовѣніе". Безъ „хорошаго друга" человѣку, при исконной наклонности ко злу нѣкоторой части его природы, было бы весьма трудно и даже невоз-

---

[1]) Ibid стр. 110.
[2]) Ibid стр, 110—111.
[3]) Ibid стр. 111.
[4]) Ibid стр. 111—112.

можно вступить на спасительный путь святости „боди“. Поэтому для того, кто желаетъ вступить на этотъ спасительный путь, необходимо съ самаго начала подружиться съ хорошимъ другомъ и всецѣло отдаться водительству его, въ противномъ случаѣ всѣ попытки человѣка вступить на путь спасенія будутъ тщетны и напрасны, что̀ аргументируется слѣдующимъ образомъ“. „**Саин нӯкӯр кэмэкӯ ану толгур газар дур отхой цак тур газарчи кӯмӯн мэту, аюлту газар дур отхой цак тур нургэкчи нӯкӯр мэту, якэ мӯрэни гэтӯлкӯй цак тур онгоца салбикчи кумун мэту бую, толгур газар отхой цак тур газарчи кӯмӯн үгэй бӯгэсу мур ен тэгӯдэгэрэкӯй ин аюл, ябочу ӯлӯ болхуин аюл, тӯгэрэкӯ-ин аюл буй болою, газарчи кӯмӯн буй болбасу, тэдэ аюл ӯгэй болою; тэгун дур адали, боди хутуки нусэчӯ бурхан болсогай кэмэн оролдабачу, якэ кӯлгэнӯ саин нӯкӯр ӯгэй болбасу, тэрс комтану мӯр ер тэгудэшіеку ин аюл, ширавакун мӯр дур тэгудэшіеку-ин аюл, брадикабутун мӯр тур тӯгэрикӯ ин аюл буй болою; аюл-ту газара отхой цак тур кӯргэкчи нӯкӯр ӯгэй бӯгэсӯ, болиян хулагай ин аюл, дайсуну аюл, аріятан кӯругэтӯн аюл ер эд тавар, амин бэйэдур хоор болою; тэрэ мэту куцуту нӯргэкӯл саин нӯкур эсэ нукӯцэбэсу, дотогаду атхак нисванис ба, гадагаду шимнус ба, борогу удуридукчин а хуріяксан буянту эд-ен буліякдаху, дэгэду тӯрӯл дур отхо-ин мӯри тасулху-ин аюл буй болою; якэ мӯрэни гэтӯлкӯй цак тур онгоца салбикчи кӯмӯн ӯгэй болбасу онгоца дур оробачу, чинату кидзагара ӯлӯ гарун, усуна бакдачу оросою, тэгӯн дур адали, хамук эрдэмут тэгӯсчӯ номун якэ онгоца дур оробасу бер блама ӯгей болбасу, сансар эцэ тонилун ядаю, тэгунӯ тула салбикчи дур адали саин нукӯри шитукдэкуй**“, т. е. „хорошій другъ подобенъ проводнику при отправленіи въ невѣдомую страну, подобенъ проводнику при отпразленіи въ страну ужасовъ, подобенъ рулевому при переправѣ въ лодкѣ черезъ большую рѣку; если не будетъ путеводителя при отправленіи въ невѣдомую страну, то будетъ страхъ предъ неизвѣстностью пути, предъ несовершеніемъ пути и предъ опасностью заблудиться, если же будетъ путеводитель, то всѣхъ этихъ страховъ не будетъ. Подобно этому хотя бы и желали святости „боди“ и стремились бы сдѣлаться буддой, но если не будетъ хорошаго друга великихъ средствъ, то будетъ страхъ предъ опасностью сбиться на путь имѣющихъ еретическій законъ, предъ блужданіемъ по пути шрава-

ковъ и предъ блужданіемъ по пути пратьекабуддъ. Если не будетъ проводника при отправленіи въ страну ужасовъ, то вслѣдствіе опасности отъ разбойниковъ, воровъ, враговъ и дикихъ звѣрей можно повредить жизни и имуществу. Подобно сему если не подружиться съ хорошимъ другомъ—сильнымъ проводникомъ, то можно лишиться своего имущества, заключающагося въ собраніи добродѣтелей, подъ вліяніемъ, съ внутренней стороны, безпокойныхъ нисванишей [1]), а съ внѣшней,—шимнусовъ [2]) и ложныхъ руководителей и сверхъ того будетъ страхъ предъ утратой пути при отшествіи въ высшее перерожденіе. Если не будетъ рулеваго или кормчаго при переправѣ черезъ большую рѣку, то хотя бы ты и вошелъ въ лодку, не переправишься на противоположный берегъ, а поплывешь по теченію. Подобно этому хотя бы ты былъ исполненъ всѣхъ достоинствъ и вошелъ бы въ лодку великаго ученія, но если не будетъ ламы, то ты не будешь въ состояніи спастись отъ сансары. Посему необходимо опираться на хорошаго друга, какъ на рулеваго" [3]).—Степеней „хорошаго друга" ламаизмъ насчитываетъ четыре. На первой и самой низшей изъ нихъ стоитъ лама, на второй—бодисатва, принадлежащій къ высшимъ царствамъ міра, на третьей—будда, имѣющій тѣло хубилгана и на четвертой—будда, имѣющій тѣло совершеннаго блаженства. Самымъ важнымъ и полезнымъ „другомъ", по ученію ламаизма, является лама, такъ какъ въ періодъ пребыванія человѣка подъ мрачнымъ подкровомъ матеріи онъ можетъ быть руководимъ единственно только добрымъ другомъ—ламою, который полагаетъ первыя, самыя начальныя, но тѣмъ не менѣе неизбѣжно-необходимыя основанія въ помраченномъ грѣхами человѣкѣ для шествованія сего послѣдняго по спасительному пути „боди". Только при свѣтѣ наставленій ламы человѣкъ можетъ возвысить свою природу до той степени духовной чистоты, когда она сдѣлается способною къ воспринятію ученія „добрыхъ друзей" высшихъ степеней. Въ силу такого важнаго значенія ламы въ дѣлѣ спасенія человѣка онъ пользуется у ламаитовъ весьма глубокимъ уваженіемъ и носитъ почетное титло „*бэртэкчин-наран'а*" т. е.

---

[1]) «Нисванишь»—суета, зло, страсти, грѣхъ, привязанность къ міру.

[2]) Названіе злыхъ духовъ.

[3]) Ibil стр. 113—114.

„солнца глупыхъ, невѣжественныхъ“. По этой же причинѣ и весь трактатъ ламайскаго ученія о „добромъ другѣ“ ограничивается только ученіемъ о ламѣ, тогда какъ „добрыхъ друзей“ высшихъ степеней онъ касается только, такъ сказать, мимоходомъ.

ГЛАВА ШЕСТАЯ.

Ученіе ламаизма о „хорошемъ другѣ—ламѣ“ и о средствахъ спасенія.

Въ концѣ предыдущей главы мы видѣли, что „*хорошій другъ—лама*“ занимаетъ столь важное значеніе въ дѣлѣ спасенія ламаита, что безъ него послѣднее было бы просто невозможностью, такъ какъ только „освѣщая свой путь свѣтомъ его наставленій и повелѣній“ [1]), человѣкъ можетъ встрѣтиться съ болѣе высшими и болѣе совершенными „друзьями спасенія“ или, иначе говоря, спастись. Поэтому нѣтъ ничего удивительнаго въ томъ, что ламаизмъ предписываетъ относиться къ ламѣ-учителю съ величайшимъ почтеніемъ и уваженіемъ и смотрѣть на него не иначе, какъ на свободнаго отъ всѣхъ недостатковъ и исполненнаго всѣхъ совершенствъ. Но такъ какъ ламы въ дѣйствительности далеко не свободны отъ общечеловѣческихъ недостатковъ, которые могутъ соблазнять руководимыхъ ими учениковъ, то ламаизмъ предписываетъ на подобные случаи послѣднимъ слѣдующаго рода правила. Если ученику покажется что либо въ поступкахъ учителя-ламы соблазнительнымъ, то онъ не долженъ давать укорениться въ своей душѣ возникшему подозрѣнію и стараться, какъ можно скорѣе, изгнать изъ души такое подозрѣніе размышленіями въ родѣ нижеслѣдующихъ. „Представляется, что у ламы есть недостатки, но существуютъ-ли они на самомъ дѣлѣ? Если нѣтъ, то почему же мнѣ это представляется? Возможно-ли, что бы у него, высокаго ламы, былъ какой-либо порокъ или недостатокъ? Нѣтъ, не можетъ быть: это я самъ, находясь въ

[1]) Ibid стр. 115,

теченіи безчисленныхъ перерожденій подъ вліяніемъ страстей и пороковъ, вижу то, чего на самомъ дѣлѣ нѣтъ. Отъ обмана чувствъ бѣлоснѣжная гора кажется голубоватою; для глаза, пораженнаго болѣзнію желчи, и раковина представляется желтою. Какое различіе между этими и моими представленіями о недостаткахъ ламы? Наконецъ, почему знать: быть можетъ лама намѣренно обнаруживаетъ тѣ или другіе недостатки, имѣя въ виду, по способу примѣнительности, доставить пользу одушевленнымъ существамъ?" Размышляя такимъ образомъ,— продолжаетъ ламаизмъ,—ты достигнешь того, что не только исчезнутъ всѣ мнимые недостатки въ ламѣ, но даже и всѣ какіе-либо дѣйствительные недостатки его сдѣлаются какъ бы невидимыми и все то, что прежде казалось тебѣ въ ламѣ возмутительнымъ и чернымъ, явится предъ тобою безпорочнымъ и яснымъ и т. д. Словомъ, всякое подозрѣніе по отношенію къ ламѣ, какое только можетъ возникнуть у ученика, этотъ послѣдній долженъ считать не инымъ чѣмъ, какъ только грѣхомъ, происходящимъ отъ его собственнаго помраченія и неспособности понимать истинное значеніе вещей.

Утвердивъ въ себѣ такого рода размышленіями, какъ вышеприведенныя, мысль о безпорочности ламы—учителя, ученикъ обязанъ затѣмъ чествовать его всѣми знаками почтенія, принесеніемъ ему жертвъ и подвижничествомъ. Внѣшними знаками почтенія по отношенію къ ламѣ-учителю должны быть: поклоны, согбенная поза, колѣнопреклоненія, хожденія вокругъ учителя и постоянное памятованіе о немъ. Принесеніе жертвъ состоитъ въ снабженіи ламы-учителя пищею, одеждою, необходимою домашнею утварью и вообще всѣмъ необходимымъ и потребнымъ для жизни, при чемъ все это должно быть доставляемо безъ всякаго сожалѣнія со стороны ученика. Наконецъ, подвижничество состоитъ въ неуклонномъ исполненіи всѣхъ наставленій ламы-учителя и въ безпрекословномъ подчиненіи всѣмъ его приказаніямъ, хотя чрезъ это пришлось бы лишиться собственной жизни. Въ данномъ случаѣ ученикъ долженъ представлять себѣ велѣнія ламы велѣніями самого будды или воображать себя больнымъ, а ламу-учителя врачомъ, которому необходимо безпрекословно подчиняться, чтобы выздоровѣть [1]).

---

[1]) Ibid стр. 116—118

Что касается *средствъ спасенія*, то ученіе о нихъ въ ламаизмѣ всецѣло объединяется съ ученіемъ о наставленіяхъ „хорошаго друга“: „**арга кэмэку али булугэ кэмэбэсу, саин нӯвӯрӯн убадис болай**“ [1]), т. е. „если говорить о такъ называемыхъ средствахъ, каковы они?-то это—наставленія хорошихъ друзей“. Наставленія же хорошаго друга въ большинствѣ случаевъ ограничиваются проповѣдью „о созерцаніи невѣчнаго, о вредѣ упованія на сансару, о воздаяніи за дѣла и въ проповѣди о милосердіи и сострадательности“ [2]). Посредствомъ проповѣди о созерцаніи невѣчнаго искореняется въ ученикѣ пристрастіе къ мірскимъ удовольствіямъ, посредствомъ проповѣди о вредѣ упованія на сансару—пристрастіе къ предметамъ чувственнаго міра, посредствомъ проповѣди о воздаяніи за дѣла—пристрастіе къ наслажденію покоемъ, а проповѣдью о милосердіи и состраданіи полагается начало проявленію состоянія „боди“ и устраняется незнаніе средствъ къ достіженію этого состоянія. Сущность перваго рода проповѣди сводится къ тому, чтобы поселить въ ученикѣ убѣжденіе, что какъ самъ міръ, такъ и все заключающееся въ немъ—невѣчны, что концомъ сложеннаго бываетъ разрушеніе и концомъ всего живаго—смерть, къ которой мы приближаемся такъ же безостановочно и быстро, „какъ брошенная съ великою силою стрѣла долетаетъ до назначенной цѣли“. Въ виду этого „не слѣдуетъ обольщаться имуществомъ и скотомъ, не слѣдуетъ привязываться къ потомству, роднѣ и друзьямъ, не слѣдуетъ услаждаться собственными достоинствами“, дабы не явиться „при кончинѣ своей съ ладонями обнаженными и пустыми (безъ добродѣтелей);“ напротивъ того, чаще слѣдуетъ размышлять о смерти и, видя, напр., кости давно умершаго, говорить себѣ: „не миную и я той же участи и формы“. Но такъ какъ на ряду съ проповѣдью о тлѣнности и невѣчности всего существующаго ламаизмъ проповѣдуетъ теорію перерожденій, то смерть и невѣчность не могли казаться для послѣдователей его чѣмъ-либо особенно страшнымъ, не могли служить сдерживающей уздой отъ пристрастія къ міру и удовольствіямъ его, такъ какъ за смертью должно слѣдовать новое возрожденіе, въ которомъ можно будетъ опять наслаждаться тѣми

[1]) Ibid стр. 118.

[2]) Ibid стр 119

же матеріальными благами бытія: „**мункэ бусў ӱкуку болбачў ягун ачў, баса турўчу тегри кумӯну эд тавар джиргаланк ер джиргамӯйя**“, т. е. „что же изъ того, что мы невѣчны и смертны? Быть можетъ, возродившись снова, мы будемъ наслаждаться имуществомъ и удовольствіями тенгрія или человѣка!...“ Въ опроверженія столь возможной и опасной для ламаизма мысли, этотъ послѣдній учитъ, что всякое возрожденіе въ какомъ-либо изъ матеріальныхъ міровъ, равно какъ и наслажденіе чѣмъ-либо матеріальнымъ не избавитъ человѣка отъ тѣхъ ужасныхъ мученій, которыя неразрывно связаны со всѣмъ матеріальнымъ, какого бы рода оно ни было. Эти мученія существъ грѣшныхъ, т. е. приверженныхъ къ матеріальному и думающихъ найти въ немъ наслажденіе, не исчерпываются страданіями одной жизни въ томъ или другомъ матеріальномъ мірѣ, а продолжаются и за предѣлами ея и начинаются даже раньше жизни въ той или иной матеріальной формѣ. „**Укӯкэгэт саца дзагурату ин хабцагай дур тӯгэрикӯйин якэ дзоболанки ӱдзэю, кэрбэ тӯрўл олхой цак болбасу, дӯрбэн турул эцэ тӯрукӯй болбачу, оланкин ану умай эцэ тӯрую, умай дур орохой цак тур энэ мэту дзоболанки** ӱдзэю, **дзагурату дур ябохой цак таган, рити хубилган тэгӯсчӯ октаргой дур ябогат, тэгри-нэрун нидуни олоксан мэту, тӯрўл абху орон ен хола эцэ удзэю, тэндэ тэрэ хола эцэ ӱдзэкӯй цак тур ану, дзаягану эркэ бер дӯрбэн борогу алчіяс сэткил тӯрӯю**“, т. е. „Какъ только ты умрешь, ты немедленно подвергнешься великому мученію блужденія по крутымъ скаламъ промежуточнаго состоянія [1]). Когда же настанетъ время перерожденія или рожденія въ одномъ изъ четырехъ видовъ перерожденія, то въ большинствѣ случаевъ ты родишься изъ чрева, при чемъ во время вхожденія въ чрево ты будешь испытывать подобныя же мученія (какъ и во время блужданія по промежуточному состоянію). Во время же блужданія по промежуточному состоянію ты, исполнившись способности принимать на себя различные виды, будешь двигаться по поднебесью и, обладая какъ бы очами тенгріевъ, издалека увидишь мѣсто своего перерожденія. Въ этотъ моментъ, въ силу судьбы, у

---

[1]) «Промежуточнымъ состояніемъ» называется то состояніе, въ какомъ находятся души съ момента разлученія своего съ однимъ тѣломъ и до полученія возрожденія въ другомъ

тебя возродятся четыре ложныхъ и безпокойныхъ мысли". Такимъ образомъ ложныя представленія и неразлучныя съ ними страданія возникаютъ въ человѣкѣ еще до момента его зачатія и сопровождаютъ его во всю жизнь вплоть до послѣдняго мучительнаго акта ея-смерти. Ближайшею причиною этой убійственно-мучительной страды, опутывающей своими тонкими сѣтями всю жизнь человѣка и проникающей въ каждое явленіе ея, служитъ „сила судьба" или вѣчный и неизмѣнный законъ причинности, по которому, какъ мы знаемъ уже, всякое дѣло неизбѣжно приноситъ рано или поздно свои плоды: всякое доброе дѣло имѣетъ своимъ конечнымъ результатомъ благо, а всякое грѣховное дѣяніе служитъ непремѣннымъ залогомъ грядущаго зла. Такимъ образомъ законъ причинности дѣяній охватываетъ собою все бытіе и даже обусловливаетъ его собою: различные міры, какъ мы видѣли ранѣе, возникли и возникаютъ единственно только въ силу „дѣлъ [1])". Ученіе о „дѣлахъ" служитъ тѣмъ пунктомъ, съ котораго начинается уже чисто нравственное ученіе ламаизма, къ изложенію котораго мы и перейдемъ.

---

[1]) Монг. Хрестом Ковалевскаго, т. II, стр. 119—124; см выше стр. 226—228.

Нравственное ученіе ламаизма.

Шакья-муни, какъ мы знаемъ самымъ лучшимъ и удобнѣйшимъ путемъ для избавленія отъ страданій въ мірѣ и для достиженія тихаго, безпечальнаго пристанища въ нирванѣ призналь отшельническую, монашескую жизнь, а потому и община учениковъ его была не инымъ чѣмъ, какъ общиною монаховъ, аскетовъ. Выродившаяся изъ этой общины община ламайская сохранила тотъ же аскетическій характеръ, а потому и ученіе ламаизма, правила его нравственности имѣютъ первѣе всего и главнымъ образомъ въ виду аскетовъ, людей свободныхъ отъ семейныхъ и житейскихъ связей.

Разбирая нравственную дѣятельность человѣка, ламаизмъ подраздѣляетъ ее на два вида: на *дѣятельность духовную*, подъ которою подразумѣваются мысли и чувствованія человѣка и на *дѣятельность тѣлесную*, т. е. на обнаруженіе извѣстныхъ мыслей и чувствованій во внѣ, при посредствѣ связующаго насъ съ матеріальнымъ міромъ тѣла. „**Цубурилту уйлэс кэмэкчи ягун буй кэмэбэсу, сэткиксэну уйлэс, хатаксану ўйлэс хояр бую, тэрэ сэткиксэну уйлэ али буй кэмэбэсу санаксан сэткил болай, хатаксану** уйлэ **кэмэкў тэрэ санаксан сэткил эцэ улам бэйэ бер ўйлэдуксэни**“... [1]), т. е. „что такое такъ называемыя дѣла, имѣющія послѣдствія? Это—дѣла подумавшаго и дѣла закоснѣвшаго. Какое дѣло (называется дѣломъ) подумавшаго?—это—мысленное рѣшеніе. Такъ называемое же дѣло закоснѣвшаго есть постепенное приведеніе въ исполненіе посредствомъ тѣла мысленнаго рѣшенія“. Каждое изъ

[1]) Монг. Хрест. Ковалевскаго т. II, стр. 124

отдѣльныхъ проявленій этихъ двухъ видовъ дѣятельности человѣка можетъ быть подведено или подъ категорію одного изъ „десяти черныхъ грѣховъ“, или подъ категорію одной изъ „десяти бѣлыхъ добродѣтелей“.

Такъ называемые *„черные грѣхи“* раздѣляются въ ламаизмѣ на три разряда: на грѣхи тѣла, на грѣхи слова (языка) и на грѣхи сердца (мысли). Къ первому разряду относятся: **„амин нитулхуй, эсэ уккуксэни абхой, хорицахой бер алчіяс ябухой** [1]) т. е „лишеніе жизни (убійство), взятіе неданнаго (воровство) и прелюбодѣяніе; ко второму—„**худал үкулэкүй, олкихой угэ, ширэгун үгэ, тохаху угэ**“ [2]), т. е. „ложь, клевета, злословіе и суесловіе или поселеніе раздора между людьми, и къ третьему—„**харам сэткил, хоорату сэткил, борогу үдзэл**“ [3]), т. е. зависть, злоба и ересь“.

Каждый изъ этихъ „десяти черныхъ грѣховъ“ имѣетъ по три степени или разновидности, за которыя назначаются и сообразныя имъ возданія или вѣрнѣе: наказанія, при чемъ различаются грѣхи великіе и малые. Но названія этихъ грѣховъ, равно какъ и объясненія этихъ названій въ ламайскомъ ученіи подчасъ на столько своеобразны и неудобовразумительны, что мы считаемъ за лучшее привести здѣсь дословный переводъ этого отдѣла ламайскаго ученія.

„Видовъ лишенія жизни три: лишеніе жизни по страсти, лишеніе жизни въ гнѣвѣ и лишеніе жизни по невѣжеству. Лишеніе жизни по страсти бываетъ или ради мяса, или ради шкуры, или ради забавы, или ради самого себя, или ради страстнаго желанія своихъ друзей; лишеніе жизни въ гнѣвѣ бываетъ у состязующагося въ спорѣ или въ чемъ-либо подобномъ; лишеніе жизни по невѣжеству бываетъ въ видѣ жертвы, милостыни и тому подобнаго. Воздаяніе за эти грѣхи таково: лишившій жизни по страсти переродится въ аду; лишившій жизни въ гнѣвѣ, если и переродится человѣкомъ, будетъ недолговѣченъ и многоболѣзненъ; лишившій жизни по невѣжеству переродится въ землѣ незначительной и пагубной. Изъ грѣховъ лишенія жизни особенно великъ грѣхъ прервавшаго жизнь родителей и архата.—Видовъ грѣха взявшаго

---

[1]) Ibidem.

[2]) Ibidem

[3]) Ibidem.

неданное три: взятіе неданнаго безъ причины, взятіе неданнаго посредствомъ тайнаго воровства и укрывательства и взятіе неданнаго посредствомъ обмана на вѣсахъ и т. п. Воздаяніе за нихъ: взявшій неданное насиліемъ переродится въ бирита; взявшій неданное чрезъ укрывательство, если и переродится человѣкомъ, будетъ нищимъ; взявшій неданное обманомъ переродится въ странѣ, гдѣ много инея и града. Въ особенности великъ изъ грѣховъ взятія неданнаго грѣхъ взявшаго неданное изъ имущества, принадлежащаго ламѣ—учителю и тремъ драгоцѣнностямъ.—Видовъ лжи три: ложь унижающая, большая ложь и ложь тонкая. Унижающая ложь—это лживое и лицемѣрное слово, сказанное учителю; большая ложь—это слово, полезное себѣ и вредное для другихъ; тонкая ложь—это та ложь, которая не имѣетъ ни пользы, ни вреда Воздаяніе за нихъ: за унижающую ложь перерождаются въ безсмысленныхъ животныхъ; за большую ложь, если и переродятся въ человѣка, получатъ презрительное перерожденіе; за ложь тонкую переродятся въ существа, имѣющія дурной запахъ изо рта. Особенно великъ грѣхъ того, кто хулитъ будду и обманываетъ ламу.—Видовъ клеветы три: явная клевета, клевета, совершаемая исподоволь и клевета тайная. Явная клевета—та, которая открыто разлучаетъ друзей; клевета исподоволь это—та, которою постепенно сѣютъ раздоръ между друзьями; тайная клевета это—та, когда разлучаютъ посредствомъ тайныхъ, заочныхъ наговоровъ. Воздаяніе за нихъ: за явную клевету перерождаются въ аду; за клевету исподоволь, если и переродятся въ человѣка, то бываютъ разлучены съ друзьями; за тайную клевету переродятся въ народѣ высокомъ. Особенно великъ грѣхъ сказавшаго дурное слово при слушаніи достопочтенныхъ хувараковъ.—Видовъ злословія три: явное злословіе, насмѣшливое злословіе и злословіе, дѣлаемое исподоволь. Изъ нихъ явное злословіе есть явная рѣчь о различныхъ дурныхъ качествахъ другихъ; насмѣшливое злословіе есть соединенное съ насмѣшкою разглашеніе недостатковъ другихъ; злословіе постепенное есть разглашеніе различныхъ дурныхъ поступковъ предъ чьимъ-либо другомъ. Воздаяніе за нихъ: за явное злословіе перерождаются въ аду; за злословіе, соединенное съ насмѣшкой, если и перерождаются въ человѣка, то будутъ слышать въ сердцѣ различныя непристойныя слова; за злословіе, дѣлаемое исподо-

воль, перерождятся въ свирѣпомъ и дикомъ народѣ, живущемъ въ пограничномъ мѣстѣ или въ народѣ многогрѣшномъ. Особенно великъ грѣхъ злословія родителей и достопочтенныхъ особъ.—Видовъ насмѣшки три: насмѣшка, причиняющая безпокойство, насмѣшка надъ міромъ и насмѣшка надъ истиной. Насмѣшка, причиняющая безпокойство, это—чтеніе, усвоеніе и бесѣда объ еретическихъ законахъ; насмѣшка надъ міромъ это—насмѣшка вообще надъ всѣмъ; насмѣшка надъ истиной это—проповѣданіе ученія людямъ неблаговѣйнымъ и пустымъ. Воздаяніе за нихъ: за насмѣшку, причиняющую безпокойство перерождаются въ безсмысленныхъ животныхъ; за насмѣшку надъ міромъ, если и перерождаются въ человѣка, то бываютъ пустословами; за насмѣшку надъ истиной перерождаются въ странѣ, причиняющей безпокойство во время зимы и лѣта. Особенно великъ грѣхъ того, кто насмѣшкой приводитъ въ смущеніе слушающихъ ученіе.—Видовъ зависти три: зависть по отношенію къ себѣ, по отношенію къ другимъ и зависть безъ времени и случая. Зависть по отношенію къ себѣ самому это—самообольщеніе человѣка своимъ происхожденіемъ, заслугами и богатствомъ, внушающее ему гордую мысль. „нѣтъ мнѣ подобнаго“; зависть по отношенію къ другимъ есть сильное желаніе чего-либо чужаго съ намѣреніемъ пріобрѣсти его, когда говорятъ: „пусть это будетъ моимъ“; зависть безъ времеии и случая состоитъ въ томъ, что, имѣя пристрастіе къ имуществу, пищѣ и казнѣ, находящимся въ странѣ, но не пріобрѣтши еще власти надъ собою и другими, говорятъ: „да буду я владычествовать“. Воздаяніе за нихъ: за зависть къ себѣ перерождаются въ биритовъ; за зависть къ другимъ, если и перородятся человѣкомъ, бываютъ весьма пылки въ чувственномъ вожделѣніи; за зависть безъ времени и случая перерождаются въ странѣ худородной. Въ особенности великъ грѣхъ того, кто завистливо желаетъ и говоритъ: „извлеку я пользу изъ попранія достовѣрной истины“.—Видовъ злобы три: злоба, происшедшая отъ гнѣва, злоба, происшедшая отъ ненависти и злоба, происшедшая отъ взаимной вражды. Злоба отъ гнѣва это—та, которая происходитъ въ дракѣ и ссорѣ и вслѣдствіе которой человѣкъ принимаетъ рѣшеніе убить, говоря: „убью другаго“. Злоба по ненависти—та, когда рѣшаются на убійство изъ опасенія быть побѣжденными людьми, совершенно равносильными. Злоба по взаимной враждѣ-та,

когда рѣшаются на убійство подъ вліяніемъ озлобленія и ненависти къ человѣку, причинившему зло ранѣе другимъ. Воздаяніе за нихъ: за злобу по гнѣву переродятся въ аду; за злобу по ненависти, если и переродятся въ человѣка, бываютъ весьма гнѣвливы; за злобу по враждѣ перерождаются въ народѣ, который питается горькою и грубою пищею.—Въ особенности великъ грѣхъ совершающаго съ озлобленіемъ непристойныя дѣла.—Видовъ неправильныхъ воззрѣній также три: неправильное воззрѣніе на послѣдствіе дѣлъ, неправильное воззрѣніе на истину и неправильное воззрѣніе на драгоцѣнности. Неправильное воззрѣніе на послѣдствія дѣлъ имѣетъ тотъ, кто не признаетъ, что блаженство и мученіе зависятъ отъ добродѣтели и грѣха; неправильное воззрѣніе на истину имѣетъ тотъ, кто хотя и созерцаетъ истинный путь, но не хочетъ пріобрѣсти сокрытую преградами истину; неправильное воззрѣніе на драгоцѣнности имѣетъ тотъ, кто говоритъ, что три драгоцѣнности неистины. Воздаяніе за нихъ: неправильно мыслящій о послѣдствіяхъ дѣлъ переродится въ безсмысленное животное; не правильно мыслящій объ истинѣ, если переродится въ человѣка, будетъ весьма глупымъ; неправильно мыслящій о драгоцѣнностяхъ переродится въ народѣ слабомъ и совершенно не имущемъ воздаянія. Особенно великъ грѣхъ превозносящаго свои собственныя воззрѣнія“ [1]).—Таковы такъ называемые „десять черныхъ грѣховъ“ и ихъ разновидности, совершеніе которыхъ или,—говоря нашимъ языкомъ,—виновность человѣка въ которомъ-либо изъ нихъ влечетъ за собою перерожденіе въ одной изъ трехъ областей „злополучія“, т. е. или въ аду, или въ царствѣ биритовъ, или въ безсмысленныхъ животныхъ, для которыхъ нѣтъ спасенія, такъ какъ они неспособны къ воспринятію истиннаго ученія вслѣдствіе подавленности въ нихъ духовнаго начала матеріальнымъ.

Напротивъ, если человѣкъ будетъ уклоняться отъ вышеперечисленныхъ грѣховъ, то въ его дѣятельности начнутъ постепенно проявляться такъ называемыя *„десять бѣлыхъ добродѣтелей“*: **„бусудун амини абурахой, агой якэ ўнлигэ уккўй, аригун ябудал ер ябухой, шитургу ўгэши ўкўлэкўй, ўшіятани найрагулхой, магат амурлингой шидургу укулэкўй, тусату хабіяту угэ ўкўлэкуй, тачіянгой уцўкэн бологат булилан мэдэкуй,**

[1]) Ibid. стр. 124—133.

асарахой урушіёнўй-ги бишилгахой, унэн магат утхау др урулдухой“ [1]), т. е. „защита и охраненіе чужой жизни, обильная раздача милостыни, цѣломудріе, кроткое и откровенное обращеніе, умиротвореніе враждующихъ, правдивость въ рѣчахъ, полезныя и поучительныя бесѣды. смиреніе страстей, милосердіе и состраданіе и стремленіе къ воспріятію истиннаго ученія“. Обладаніе этими десятью добродѣтелями даетъ человѣку возможность положить начало стремленію къ святости или вступленію на путь „боди“ и первѣе всего обусловливаетъ собою перерожденія въ человѣка или тенгрія, способныхъ исполнять „благодѣтельные законы“, а потому и могущихъ получить истинное „боди“. Но такъ какъ истинное „боди“ или истинная святость появляется въ человѣкѣ не сразу и невсецѣло, а развивается только послѣдовательно, въ долгомъ рядѣ мало по малу прогрессирующихъ состояній духовнаго подвига и самоотверженія, то существа, по степени присущей имя святости, раздѣляются на „*имѣющихъ истинное боди*“ и на „*имѣющихъ кажущееся боди*“ „Истинное боди“ состоитъ во всецѣломъ отрѣшеніи и освобожденіи отъ привязанности къ міру (матеріальному), въ совершенной чистотѣ и непорочности и столь твердой непоколебимости, какъ непоколебимъ пламень лампады, горящей при безвѣтріи. Такое „истиное боди“ или такая полная и совершенная святость принадлежитъ только „**бодисук нэрун энк тэригўн баясхуланкту орон эцэ дэгэкшида**“ [2]), т. е. „бодисатвамъ, обитающимъ вверхъ отъ самой первой области, именуемой „радостной“ [3]). Что касается лицъ, имѣющихъ „кажущееся боди“, то они раздѣляются на двѣ категоріи: на лицъ, имѣющихъ „*состояніе желанія достоинства боди*“ и на лицъ, имѣющихъ „*состояніе вступленія на путь къ достоинству боди*“. Первое состояніе представляетъ собою не иное что, какъ только сильное желаніе, неуклонную рѣшимость достигнуть достоинства будды ради блага и пользы всѣхъ существъ, а второе есть уже осуществленіе этого желанія, есть уже жизнь, направленая „къ

---

[1]) Ibid. стр. 133.

[2]) Ibid. стр, 134

[3]) См. выше стр. 217.

изученію шести парамитъ и основаній къ достиженію достоинства будды“ [1]).

Такимъ образомъ для вступленія на путь истинной святости или „боди“ ламаиту необходимо познаніе ученія о „*шести парамитахъ*“ [2]). Это ученіе о парамитахъ въ существѣ дѣла тоже самое, что́ и ученіе о „десяти бѣлыхъ добродѣтеляхъ“ [3]). Разница состоитъ только въ томъ, что предписанія парамитъ гораздо спеціальнѣе и сложнѣе, чѣмъ предписанія послѣднихъ. Такъ, напр, одною изъ десяти бѣлыхъ добродѣтелей предписывается обильная раздача милостыни; парамитою милостыни предписывается тоже самое, но при этомъ подробно говорится о томъ, какова должна быть милостыня, кому, какъ, съ какою цѣлью она должна быть подаваема и пр. Названія шести парамитъ слѣдующія: „**уклигэ барамит, шакшабат барамит, кулицэнгуй барамит, кичіенггуй барамит, діян барамит, билик барамит**“ [4]), т. е. „парамита милостыни, парамита обѣтовъ, парамита терпѣнія, парамита усердія, парамита созерцанія и парамита мудрости“.

Каждая изъ этихъ парамитъ, какъ и грѣхи, имѣетъ по три степени или вида. Такъ ламаизмъ различаетъ троякую милостыню: „**эд агурасуну уклигэ, аюл угэй ин уклигэ, номун уклигэ**“ [5]), т. е. „милостыню матеріальную, милостыню безстрашія и милостыню духовную“.—Милостынею матеріальною называется въ ламаизмѣ подаяніе милостыни изъ своего имущества. Эта милостыня можетъ быть несовершенная и совершенная. Несовершенною она бываетъ тогда, когда подается съ нечистыми побужденіями, напр., съ цѣлью „прославить свое имя въ въ настоящее время“ [6]) или съ цѣлью не отстать въ этомъ отъ другихъ, когда подается она главнымъ образомъ только изъ желанія получить за это лучшее перерожденіе, когда подается съ гнѣвомъ и порицаніемъ просящаго и т. д. Совершенною же милостыня бываетъ тогда, когда она

---

[1]) Монг хрест., т. II, стр. 135.

[2]) «Парамита»—«средство пріобрѣсти святость будды».

[3]) Нѣкоторые считаютъ даже не шесть, а 10 парамитъ, раздѣляя парамиту мудрости на три (Монг Хрест, т II, стр. 480).

[4]) Ibid. стр. 135.

[5]) Ibid. стр. 136

[6]) Ibidem.

свободна отъ вышеуказанныхъ и подобныхъ имъ недостатковъ, когда для нея не щадятъ ничего до собственной жизни включительно, когда подаютъ ее не только учителю—ламѣ, родителямъ, больнымъ, безпомощнымъ и т. п., но даже „**хоор кургэн дайсун болоксан**“, т. е. врагу, причинившему вредъ; наконецъ, совершенною милостыня бываетъ тогда, когда подается изъ своего собственнаго, честно пріобрѣтеннаго имущества, а не изъ награбленнаго какимъ-бы то ни было образомъ и при томъ подается не только безъ всякаго сожалѣнія о поданномъ, но даже съ радостью и благоговѣніемъ [1]).—Подъ именемъ „милостыни безстрашія“ разумѣется у ламаитовъ помощь, поданная кому-либо изъ людей, находившемуся въ крайней опасности [2]).—Духовная милостыня состоитъ въ преподаваніи истиннаго ученія для пользы духа. Преподавать ученіе слѣдуетъ только тому, кто благоговѣетъ къ проповѣднику и истинно желаетъ познать ученіе. Для самаго же проповѣдника это преподаваніе ученія не должно служить средствомъ къ пріобрѣтенію почестей, славы и т. п., но самою цѣлью, при чемъ онъ долженъ проповѣдывать истинное ученіе безъ всякаго поврежденія его смысла и подлинности [3]).

Парамита „обѣтовъ“ перечисляетъ обѣты монашескіе, при чемъ выдвигаются главнымъ образомъ два обѣта: обѣтъ собранія добродѣтелей и обѣтъ доставленія пользы существамъ, особенно при помощи просвѣщенія ихъ свѣтомъ истиннаго ученія [4]).—Парамитою „терпѣнія“ предписывается, во 1-хъ, терпѣливо сносить обиды и оскорбленія со стороны другихъ, во 2-хъ,—неутомимо трудиться на пользу одушевленныхъ существъ и ради этого терпѣливо переносить всякаго рода мученія и въ 3-хъ,—неутомимо размышлять объ ученіи и тѣмъ самымъ показать свое долготерпѣніе и свою любовь къ ученію [5]).—Парамитою „усердія“ предписывается готовность и неустрашимость въ борьбѣ со всѣми препятствіями къ спасенію и „ненасытимость“ въ пріобрѣтеніи и накопленіи добро-

---

[1]) Ibid. стр. 136—139
[2]) Ibid. стр. 139.
[3]) Ibid. стр. 139—140.
[4]) Ibid. стр. 141—142
[5]) Ibid. стр 142—143.

дѣтелей, способствующихъ достиженію „боди [1])“.—Парамитою „созерцанія“ предписывается твердое пребываніе въ своемъ намѣреніи—изслѣдовать и познать законъ будды, дабы имѣть возможность приносить пользу существамъ [2]).—Наконецъ слѣдуетъ шестая парамита—парамита „мудрости“. Ламаизмъ различаетъ троякаго рода мудрость: „**иртинчу-ин билик, иртинчу эцэ нукчиксэн доорату-ун билик, иртинчу эцэ нукчиксэн якэс ун билик**“, т. е. „мудрость мірскую, мудрость низшихъ, ушедшихъ изъ міра и мудрость высшихъ, ушедшихъ изъ міра“. Мудрость мірская ограничивается въ ламаизмѣ знаніемъ врачеванія, умѣніемъ разгадывать загадки и искуствомъ пѣнія и живописи. Подъ мудростію „низшихъ, ушедшихъ изъ міра“ разумѣется мудрость шраваковъ и пратьекабуддъ, являющаяся слѣдствіемъ слушанія, запоминанія и размышленія объ ученіи и состоящая въ знаніи того, что „пять аггрегатовъ“ [3]) нечисты, мучительны, невѣчны, пусты. Именемъ „мудрости высшихъ, ушедшихъ изъ міра“ называется мудрость бодисатвъ, образующаяся вслѣдствіе слушанія, запоминанія и размышленія объ ученіи великихъ средствъ и заключающаяся въ знаніи того, что „**хамук номут хогосун чинарту, туруку үгэй шитугэн үндүсун эцэ хагацаксан**“, т. е. „всѣ предметы по сущности своей пусты, не имѣютъ происхожденія и лишены корня и опоры“ [4]).

Всѣ эти парамиты находятся между собою въ тѣсной взаимной связи и другъ друга обусловливаютъ, такъ что „**уклигэ барамит үгэй бүгэсү амитани тусалан үлү чидаю, шакшабат барамит үгэй бүгэсү тэгри күмүнү тэгус саин аригун бэйэ ги улү олою, күлицэнггүй барамит үгэй бүгэсү килинк якэту болоксан ер хуріяксан буяни эбдэю, кичіенггүй барамит үгэй бүгэсү дзалихай бер убэр бусут хоярун туса бутүгэн үлү чидаю, діян барамит эсэ тэгусбэсү дзунг билик улү түрую**“ [5]), т. е. „если не будетъ парамиты милостыни, то

---

[1]) Ibid. стр. 143

[2]) Ibid стр. 143—144.

[3]) Буквально: «пять кучъ», совокупность которыхъ, по ученію ламаизма, составляетъ то, что мы называемъ «я», личностью.—форма, чувствo, воспоминаніе, способность сдѣлать что и разумѣніе.

[4]) Ibid. стр. 144—145.

[5]) Ibid. стр. 146.

нельзя принести пользы существамъ; если не будетъ парамиты обѣтовъ, нельзя пріобрѣсти вполнѣ хорошаго и чистаго тѣла человѣка или тенгрія; если не будетъ парамиты терпѣнія, можно разрушить собранныя добродѣтели вслѣдствіе великаго гнѣва; если не будетъ парамиты усердія, то нельзя будетъ совершить спасеніе свое и другихъ; если не будетъ парамиты созерцанія, то не возродится высшая мудрость". Но добродѣтели первыхъ пяти парамитъ могутъ быть дѣйствительными только тогда, когда онѣ будутъ имѣть въ своей основѣ парамиту мудрости, ибо „**билик барамит угэй бугэсу нидун угэй кӳмун дзориксан газара улу куркуй мэту, эдэ табун барамити удуридукчи уэйин тула, нирвану хутук дур курӳн улу чидаю, олан балай иргэни нигэн ану нидуту кумӳн удуритчу кусэксэн газара ину кӳргэку мэту, билик барамит ану табун барамити удуридукчи болай** [1]), т. е. „если не будетъ парамиты мудрости, то подобно тому какъ слѣпой не можетъ достигнуть желанной земли, нельзя будетъ достигнуть святости нирваны, такъ какъ эти пять парамитъ не будутъ имѣть предводителя; подобно тому, какъ одинъ зрячій человѣкъ, предводительствуя, приводитъ многихъ слѣпцовъ въ желанную страну, такъ и парамита мудрости является предводительницею остальныхъ пяти парамитъ". Такимъ образомъ парамита мудрости является самою главною и важною парамитою, приводящею ламаита къ „боди". Но взятая отдѣльно отъ другихъ парамитъ, сама по себѣ она недостаточна для достиженія „боди", такъ какъ въ такомъ случаѣ она является лишенною средствъ проявленія вовнѣ, какъ бы привязанною и заключенною въ области нирваны; равнымъ образомъ и добродѣтели первыхъ парамитъ, являясь только внѣшними средствами проявленія мудрости и не будучи должнымъ образомъ руководимы и направляемы послѣднею, оказываются какъ бы привязанными къ „землѣ невѣждъ" или къ міру матеріальному. Слѣдовательно для того, кто стремится къ достиженію „боди", необходимо соединять мудрость и средства или обладать какъ добродѣтелями первыхъ пяти парамитъ, такъ и парамитою мудрости: „**кусэксэн газара отхой цак тур мур хараджу удзэкуй дур нидун кэрэкту, газар хорогохой дур кул кэрэк бую, тэрэ мэту нирвану балгасуна отхой дур биликун**

[1]) Ibid. стр. 145—146

нидун, аргаин кӯл хояри хоослан нэйлэгӯлӯндэкуй“ [1]), т. е. „подобно тому, какъ при отправленіи въ желанную страну бываетъ нужда въ глазѣ, чтобы смотрить и видѣть путь, бываетъ нужда въ ногахъ, чтобы идти по дорогѣ, такъ точно и при отправленіи въ городъ нирваны необходимо соединять въ пару глаза мудрости и ноги средствъ“.

Изученіемъ и усвоеніемъ этихъ шести парамитъ полагаютъ начало состоянію „боди“ или вступаютъ на путь имѣющихъ „истинное боди“. Но путь этотъ не кратокъ и проходится только постепенно, при помощи разныхъ упражненій и усовершенствованій духа вступившихъ на этотъ путь. Поэтому онъ подраздѣляется на пять частей или степеней, которыя въ ламаизмѣ носятъ слѣдующія технические названія: „**чигулхой мур, барилдугулхой мур, ӯдэксэн мур, бишилгалун мур, эцус дур курукэн мур**“ [2]), т. е. „путь собранія или стяжанія (добродѣтелей), путь соединенія или борьбы, путь вѣдѣнія, путь прозрѣнія и путь достиженія до конца или достиженія цѣли“.

„*Путь стяжанія*“ подраздѣляется, въ свою очередь, на три степени: на низшій, средній и высшій путь стяжанія. Стремящійся къ достиженію истинной или главной боди вступаетъ, такимъ образомъ, первѣе всего на путь низшаго стяжанія: онъ принимаетъ наставленія отъ своего учителя и начинаетъ заботиться о пріобрѣтеніи различныхъ добродѣтелей, въ которыхъ упражняется до тѣхъ поръ, пока у него не возродится премудрость; заканчивается этотъ путь малаго стястяжанія пріобрѣтеніемъ четырехъ памятованій: о тѣлѣ, объ ощущеніяхъ, о душѣ и о внѣшнихъ предметахъ.—Затѣмъ наступаетъ путь средняго стяжанія, на которомъ существо усвояетъ четыре истинныхъ „отверженія“: оно отвращается отъ своихъ прежнихъ грѣховныхъ наклонностей, подавляетъ въ себѣ проявленіе какихъ-либо новыхъ наклонностей ко грѣху, стремится къ пріобрѣтенію новыхъ добродѣтелей и умножаетъ проявленіе прежнихъ.—Наконецъ, на высшемъ пути стяжанія существо исполняется четырехъ чудодѣйственныхъ силъ: силы

---

[1]) Ibid. стр. 146.

[2]) Ibid. стр. 147.

желанія, силы изслѣдованія или старанія, силы мысли и силы разумѣнія или пониманія [1]).

Окончивъ путь стяжанія и продолжая свое усовершенствованіе при помощи упражненій въ добродѣтеляхъ и созерцаніи, существо вступаетъ на *„путь соединенія или борьбы“*. На этомъ пути существо „соединяется съ яснымъ уразумѣніемъ истины“ и, вслѣдствіе этого яснаго познанія истины, вступаетъ въ борьбу со зломъ: оно подавляетъ въ себѣ всѣ нечистыя движенія и злыя намѣренія. По мѣрѣ удаленія сихъ послѣднихъ въ природѣ существа начинаютъ проявляться сначала пять способностей: способность благоговѣнія, способность усердія, способность памятованія, способность созерцанія и способность мудрости, а затѣмъ, при дальнѣйшемъ совершенствованіи своей природы существомъ, эти пять способностей превращаются въ пять могущественныхъ силъ, выражающихся въ тѣхъ же проявленіяхъ духа. Дѣйствуя по этимъ способностямъ и силамъ, существо достигаетъ званія бодисатвы и возрождается въ первой области бодисатвъ [2]).

Возродившись въ царствѣ бодисатвъ, существо вступаетъ на третій уже путь,—*„путь видѣнія“* и въ немъ постепенно возрождаются семь основныхъ частей истиннаго „боди“: истинное памятованіе, способность различенія истиннаго ученія (отъ ложнаго), истинное усердіе, истинная радость, истинное и чрезвычайное размышленіе, истинное созерцаніе и истинное равнодушіе. Съ помощью усовершенствованія этихъ семи основныхъ частей истиннаго „боди“ обитатели первой области царства бодисатвъ переходятъ во 2-ю область бодисатвъ, начиная съ которой вплоть до десятой области тянется *„путь прозрѣнія“* [3]).

Постепеннымъ усовершенствованіемъ на этомъ пути достигаютъ послѣдней ступени истиннаго „боди“ и шествуютъ уже по *„восьмисоставному пути святыхъ“*, который слагается изъ истинныхъ возрѣній, истинной рѣшимости, истинныхъ словъ, истиннаго конца дѣлъ, истинной жизни, истинныхъ стремленій, истинной памяти и истиннаго созерцанія“ [4]).

---

[1]) Ibid. стр. 147—149.
[2]) Ibid. стр 149—150.
[3]) Ibid. стр. 150—151.
[4]) Ibid. стр. 151.

Наконецъ слѣдуетъ послѣдній „*путь достиженія до конца*“, который ведетъ уже къ достоинству всесовершеннаго будды, какъ послѣднему пункту всѣхъ человѣческихъ усилій [1]).

Но прежде чѣмъ получить это достоинство будды, существо должно еще пройти „*десять*“ вышеупомянутыхъ „*областей бодисатвъ*“. Эти десять областей представляютъ собою не иное что, какъ „десять степеней совершенства бодисатвъ“ или „олицетворенія добродѣтелей, начиная съ милосердія до мудрости, связывающей существа съ буддами“ [2]). Первая изъ этихъ областей называется „*всерадостною*“ отъ той радости, какую получаютъ бодисатвы отъ принесенія пользы существамъ и отъ приближенія къ достоинству будды Обитатели этой области пріобрѣтаютъ усовершенствованіе въ парамитѣ милостыни. Если перерождаются для пользы существъ, то не иначе, какъ царями—„чакравартинами“ или самодержцами въ той или другой части вселенной. Они всецѣло свободны отъ зависти и „если сдѣлаются „тойнами (монахами)“ и приложатъ стараніе къ своей дѣятельности, то въ одно мгновеніе могутъ получать 100 созерцаній, шествовать къ народамъ 100 буддъ, показывать 100 буддъ и въ совершенствѣ знать ихъ благословенія, потрясать 100 міровъ, освѣщать 100 міровъ, совершенствовать 100 одушевленныхъ существъ, пребывать въ 100 галабахъ, знать 100 прошедшихъ и будущихъ галабовъ, отверзать 100 вратъ ученія, показывать себя въ 100 видоизмѣненіяхъ или превращеніяхъ [3]).

Вторая область носитъ названіе „*безпорочной*“, ибо обитатели ея свободны отъ пороковъ пагубныхъ обѣтовъ и особенно сильны въ исполненіи парамиты обѣтовъ. Если они „сдѣлаются тойнами и приложатъ стараніе“, то вышеуказанная способность обитателей первой области у нихъ удесятеряется, т. е они въ одно мгновеніе могутъ пріобрѣтать 1000 самади (созерцаній), могутъ показывать 1000 буддъ [4]) и т. д.

Третья область называется „*просвѣщающею*“ по той причинѣ, что обитатели ея освѣщаются частымъ свѣтомъ истиннаго ученія. Бодисатвы этой области пріобрѣтаютъ особенное

---

[1]) Ibid. стр. 492

[2]) Ibid. стр 195.

[3]) Ibid. стр 151—152.

[4]) Ibid. стр 153.

усовершенствованіе въ парамитѣ терпѣнія такъ что, напр., для того, чтобы услышать одинъ стихъ ученія, они переплываютъ чрезъ огненныя моря препятствій на противуположную сторону 3000 міровъ, въ одно мгновеніе они могутъ пріобрѣтать 10,000 созерцаній [1]) и т. д.

Четвертая область называется *„лучезарною“*, ибо она испускаетъ лучи истиннаго ученія, уничтожающаго два препятствія. Обитатели ея въ совершенствѣ выполняютъ парамиту усердія и помогаютъ одушевленнымъ существамъ освободиться отъ ложнаго воззрѣнія, что нужно уничтожать себя посредствомъ истощенія. Они пріобрѣтаютъ въ одно мгновеніе 100,000 самади [2]) и т. д.

Пятая область называется *„трудною для созерцанія“*. Такое названіе эта область получила отъ того, что обитатели ея, упражняясь съ особымъ усердіемъ въ искусствѣ созерцанія, доходятъ до такого пункта, съ котораго для нихъ,—говоря нашимъ языкомъ,—легко возможенъ поворотъ къ полному умопомѣшательству. Но если они преодолѣютъ этотъ трудный пунктъ въ созерцаніи, то являются особенно искусными въ опроверженіи еретическихъ ученій и въ одно мгновеніе могутъ пріобрѣтать 1,000,000 созерцаній [3]) и т. д.

Шестая область называется *„ясною“* по причинѣ постиженія разумомъ сансары и нирваны. Обитатели ея въ совершенствѣ выполняютъ парамиту мудрости, вслѣдствіе чего являются весьма искусными въ искорененіи надменности и гордости въ одушевленныхъ существахъ; они въ одно мгновеніе могутъ пріобрѣтать 10,000,000 созерцаній [4]) и т. д.

Седьмая область называется *„страною далеко ушедшихъ“*. Такое названіе эта область получила по причинѣ своей удаленности отъ той области, гдѣ только лишь вступаютъ на путь созерцанія и по причинѣ множества трудовъ, понесенныхъ ея обитателями въ предшествующихъ низшихъ областяхъ. Они въ совершенствѣ усвоиваютъ парамиту „искусныхъ средствъ“ и сильны въ приведеніи къ ясному уразумѣнію

---

[2]) Ibid. стр. 153—154.

[1]) Ibid стр. 154.

[2]) Ibid. стр. 154—155.

[3]) Ibid. стр. 155.

(ученія) шраваковъ и пратьекабуддъ. Въ одно мгновеніе они могутъ пріобрѣтать 100,000,000 созерцаній [1]) и т. д.

Восьмая область носитъ названіе „*непоколебимой*“, такъ какъ обитатели ея съ необыкновенною твердостью подвизаются по пути совершенства и въ постиженіи какъ видимаго, такъ и невидимаго [2]); они чужды превратныхъ понятій о всѣхъ вещахъ, съ особымъ усердіемъ исполняютъ парамиту благожеланій и въ одинъ мигъ могутъ пріобрѣтать тринадцать биллліоновъ созерцаній [3]) и т. д.

Девятая область называется странною „*превосходнаго разума*“ на томъ основаніи, что обитатели ея обладаютъ такимъ превосходнымъ разумомъ, который охватываетъ всѣ предметы сразу до мельчайшихъ деталей и не останавливается предъ отвѣтами на какіе угодно вопросы. Они въ совершенствѣ исполняютъ парамиту „силъ“ и въ одно мгновеніе могутъ пріобрѣтать безчисленное, какъ атомы пыли, множество созерцаній [4]) и т. д.

Наконецъ десятая область называется „*облакомъ ученія*“, потому что обитатели ея могутъ подавлять въ существахъ нечистоту страстей такъ же, какъ подавляетъ пыль дождь, изливающійся изъ облака. Они могутъ преподавать ученіе всѣмъ шравакамъ и пратьекабуддамъ, а равно и бодисатвамъ низшихъ областей; они всецѣло исполнены парамиты премудрости, они могутъ въ каждое мгновеніе изъ каждой поры своего тѣла испускать различныхъ хубилгановъ и при посредствѣ ихъ проповѣдывать повсюду ученіе [5]).

Выше этихъ областей бодисатвъ находится еще тринадцать областей, въ которыхъ открывается тремя способами существо буддъ [6]).

Вышеизложенныя нравственно-аскетическія правила и предписанія, какъ само собою понятно, не могли быть всецѣло и во всей своей полнотѣ приложены къ людямъ, свя-

---

[1]) Ibid. стр. 155—156

[2]) Буквально: «по причинѣ непоколебимости въ усердіи или стремленіи къ признакамъ и не-признакамъ.

[3]) Ibid. стр. 156—157.

[4]) Ibid. стр. 157.

[5]) Ibid. стр. 157—158.

[6]) Ibid. стр. 158.

заннымъ семейными и различными общественными узами, т. е. къ мірскимъ послѣдователямъ ламаизма. Но общій характеръ ламайской морали сохраненъ и въ тѣхъ нравственныхъ правилахъ, какія предписываются и міряпамъ. Особенно же сохранены тѣ нравственныя требованія, которыя опредѣляютъ отношеніе ламаита къ другимъ людямъ и прочимъ тварямъ. Поэтому мірянину такъ же, какъ и монаху вмѣняется въ въ обязанность уклоняться отъ „десяти черныхъ грѣховъ“ и стремится къ выполненію „десяти бѣлыхъ добродѣтелей“, равно какъ указываются для него, какъ идеалъ, и тѣ высшія добродѣтели, которыя составляютъ принадлежность высшихъ и совершеннѣйшихъ существъ—бодисатвъ. Но и эти въ значительной степени пониженныя требованія нравственности ламайской оказались на столько трудными для мірянъ, что для нихъ въ ламаизмѣ составленъ особый кодексъ восьми обязанностей,—кодексъ, который, кстати замѣтить, является наиболѣе распространеннымъ и единственно дѣйствующимъ среди ламаитовъ, обитающихъ въ предѣлахъ европейской Россіи.

Обязанности эти слѣдующія:

1) прибѣгать только къ буддѣ;

2) развивать въ себѣ рѣшимость къ стремленію достиженія высшей степени совершенства съ цѣлью соединиться съ верховнымъ разумомъ;

3) поклоняться буддамъ, а равно другимъ божествамъ и геніямъ и повергаться ницъ предъ ихъ изображеніями.

4) дѣлать имъ приношенія изъ предметовъ, пріятныхъ въ какомъ либо отношеніи для самаго приносящаго;

5) играть на музыкальныхъ инструментахъ и пѣть въ честь будды гимны, въ которыхъ прославляются и восхваляются его личность, ученіе, совершенства, а равно и дѣла, совершенныя имъ на пользу одушевленныхъ существъ;

6) чистосердечно раскаяваться въ своихъ грѣхахъ, просить ихъ прощенія и принимать твердое рѣшеніе впредь не дѣлать ихъ;

7) радоваться нравственнымъ заслугамъ всѣхъ живыхъ существъ и желать, чтобы они пріобрѣтали за эти заслуги конечное освобожденіе или блаженство;

и 8) просить и молить всѣхъ будъ, которые находятся теперь въ мірѣ, чтобы они „вращали колесо ученія“, т. е.

проповѣдывали бы ученіе и не оставляли бы міра слишкомъ скоро, а оставались бы въ немъ на многіе вѣка.

Но эти и подобныя имъ послабленія въ нравственныхъ требованіяхъ для мірянъ искупаются этими послѣдними великою цѣною: въ ламаизмѣ установилось вѣрованіе, перешедшее почти въ догматъ, что мірянинъ не можетъ достигнуть „боди“ въ своемъ настоящемъ существованіи и всѣ религіозныя занятія и благочестивыя упражненія его служатъ только подготовительною ступенью къ достиженію ея въ одномъ изъ будущихъ перерожденій.

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ.

Весьма существенною, характерною чертою, которая отличаетъ самымъ наглядным образомъ ламаизмъ отъ другихъ сектъ буддизма служитъ сильно развитая іерархическая система, нѣкоторое подобіе которой въ мірѣ христіанскомъ представляетъ собою папство

Въ древнѣйшій періодъ буддизма доступъ въ общину учениковъ Будды былъ весьма легокъ: всякій, кому ученіе Будды приходилось по душѣ и кто желалъ сдѣлаться его ученикомъ, рѣшительно заявлялъ объ этомъ Буддѣ и этотъ послѣдній самъ обрѣзывалъ ему волосы и бороду и облекалъ его въ монашескія одежды. Съ теченіетъ времени, когда община буддійская возросла до значительныхъ размѣровъ, новообращаемые не сразу принимались въ нее, а послѣ только предварительнаго испытанія и наученія, для каковой цѣли они поручались особымъ учителямъ изъ старѣйшихъ членовъ общины,—обычай, сдѣлавшійся по смерти Шакья-муни общеупотребительнымъ во всѣхъ буддійскихъ общинахъ. Хотя Шакья-муни и отличалъ „бикшу“ отъ мірскихъ своихъ послѣдователей, но не проводилъ особенно рѣзкихъ границъ между ними въ отношеніи достиженія конечной цѣли жизни, т. е. нирваны. Но уже ближайшіе даже по времени послѣдователи его—хинаянисты стали дѣлать строгое различіе между „бикшу“ и *мірскими послѣдователями Будды и лишили этихъ послѣднихъ* возможности достиженія совершенствъ архата и нирваны. Съ теченіемъ времени это различіе все болѣе и болѣе укрѣплялось и обострялось, но апогея своего оно, какъ мы знаемъ [1]), достигло только въ Тибетѣ, гдѣ мірянъ отъ ламъ раздѣляетъ цѣлая пропасть, такъ какъ древнее вѣрованіе въ невозмож-

[1]) См. выше стр. 128.

ность для мірянъ достигнуть нирваны здѣсь превратилось, какъ замѣчено выше [1]), почти въ непреложный догматъ.

Какъ самъ Шакья-муни, такъ и ближайшіе его послѣдователи представляются обыкновенно въ буддійскихъ легендахъ странствующими, переходящими съ одного мѣста на другое и неимѣющими постояннаго мѣстожительства, а нѣкоторые изъ нихъ вели даже жизнь отшельническую, поселяясь на болѣе или менѣе продолжительное время въ рощахъ и лѣсахъ, окружавшихъ селенія и города. Во время дождливаго времени года тѣ и другіе проводили время въ домахъ богатыхъ и благорасположенныхъ къ нимъ мірянъ, усовершенствовались сами въ ученіи и просвѣщали имъ своихъ благодѣтелей. По окончаніи дождливаго періода всѣ послѣдователи Будды собирались изъ разныхъ мѣстъ въ заранѣе назначенномъ пунктѣ. На этихъ собраніяхъ происходилъ взаимный обмѣнъ мыслями и разсказами объ успѣхахъ проповѣди, а равно разрѣшались всѣ сомнѣнія и недоумѣнія. Первоначально эти собранія „бикшу“ происходили на открытомъ воздухѣ, но впослѣдствіи на этихъ мѣстахъ собраній стали воздвигать зданія, называвшіяся „вигарами“. Эти-то вигары и послужили началомъ образованія буддійскихъ монастырей, которые особенно стали размножаться съ того времени, какъ браминство, почуявшее въ буддизмѣ сильнаго противника, стало всевозможными способами преслѣдовать буддистовъ. Эти преслѣдованія со стороны браминовъ очень скоро убѣдили буддистовъ въ преимуществѣ ассоціацій, а потому буддисты стали соединяться въ бо́льшія по числу общины съ постояннымъ мѣстомъ жительства. Необходимость урегулированія общинной жизни вызвала появленіе инструкцій или правилъ для общежитія, равно какъ учрежденіе такой или иной іерархической системы. Но въ Индіи каждая вигара имѣла свою собственную администрацію, была вполнѣ самостоятельна и независима отъ другихъ вигаръ или монастырей Въ такомъ видѣ вигары существовали еще въ VII стол. по Р. Хр., когда по Индіи путешествовалъ китаецъ Сюанъ-Цзань. Но такого развитія и такой централизаціи власти, какъ въ Тибетѣ, іерархическая система въ Индіи не достигала никогда [2]).

---

[1]) См выше стр. 284.

[2]) Васильевъ, стр. 86—87.

ГЛАВА ПЕРВАЯ.

Іерархія ламаизма.

Первоначальную организацію ламская іерархія, какъ мы знаемъ [1]), получила въ царствованіе „Ти-тзонг-тэ“. Но въ это время, какъ само собою разумѣется, были положены только зародыши той системы, какую ламская іерархія имѣетъ въ настоящее время въ Тибетѣ. Завершеніе развитія этой системы относится уже ко временамъ знаменитаго реформатора буддизма и родоначальника ламаизма Тзонкабы и его ближайшихъ преемниковъ [2]).

Во главѣ ламской іерархіи, какъ мы знаемъ [3]), стоятъ два великихъ жреца: „*Далай-лама*“ и „*Панчен-ринпоче*“. По вѣрованію ламаитовъ, эти жрецы—святы, непогрѣшимы, безсмертны, всевѣдущи и всемогущи,—словомъ: „живые боги“ на землѣ, какъ говорятъ сами ламаиты. Первый считается воплощеніемъ дьяни-бодисатвы Аволокитешвары, а второй—воплощеніемъ дьяни-будды Амитабы. Поэтому послѣдній долженъ былъ бы преимуществовать предъ первымъ, такъ какъ Амитаба есть духовный отецъ Аволокитешвары. Но на дѣлѣ Далай-лама пользуется гораздо большимъ почетомъ и значеніемъ, чѣмъ Панченъ, во первыхъ, потому что онъ владѣетъ бо́льшею частью Тибета, а потому и бо́льшею политическою властью; во вторыхъ, потому что онъ, какъ воплощеніе покровителя Тибета—Аволокитешвары [4]), считается ламаитами „образова-

---

[1]) См. выше стр. 159.

[2]) Выше стр. 178—182.

[3]) Ibidem.

[4]) Выше стр. 353.

телемъ тибетскаго царства, распространителемъ вѣры и заступникомъ жителей этой страны“ [1]). Какъ ученики и послѣдователи Тзонкабы, они первоначально были только верховными жрецами и правителями основанной имъ секты желтошапочниковъ; свѣтскую же власть надъ страною они пріобрѣли только впослѣдствіи, благодаря различнымъ политическимъ и историческимъ обстоятельствамъ. Тотъ и другой окружены такимъ ореоломъ святости и величія, что простымъ смертнымъ удается только весьма рѣдко видѣть ихъ, а получить ихъ благословеніе тѣмъ болѣе, такъ какъ даже ханы и князья не всегда удостоиваются этой чести, при чемъ благословеніе преподается посредствомъ особой палочки, похожей на скипетръ. Столь высокимъ почетомъ и значеніемъ Далай-лама пользуется не только въ Тибетѣ, но и во всѣхъ странахъ, гдѣ есть ламаиты. Такъ существовавшіе прежде въ Россіи калмыцкіе ханы, не смотря на громадное разстояніе, отдѣлявшее ихъ отъ Далай-ламы и на многочисленныя препятствія, съ какими соединено было отправленіе посольства въ Тибетъ, всегда при вступленіи на ханскій престолъ отправляли къ нему пословъ, такъ сказать, за ставленною граматою. Далай-лама имѣетъ свою резиденцію въ Лассѣ на горѣ „*Потала*“, вблизи Лассы, а Панченъ—въ монастырѣ „*Ташилунпо*“.

Ласса—„городъ боговъ“, „страна боговъ“ — лежитъ въ плодородной и довольно ровной мѣстности, простирающейся отъ сѣвера къ югу на 40 „ли“, а отъ запада къ востоку на 400—500 „ли“. Тѣсная долина, въ которой построенъ городъ, со всѣхъ сторонъ окружена горами и холмами и орошается рѣкою „Тзанг-чу (чистая вода)“, которая вливается въ болѣе величественную рѣку Тибета „Тзанг-по-чу“. Въ концѣ XVII столѣтія Ласса была обнесена стѣною, которая была разрушена по приказанію императора „Канг-хи“ и отчасти замѣнила собою плотину, имѣющую своимъ назначеніемъ защищать резиденцію „великихъ святыхъ“ отъ наводненій. Городъ съ своими бѣлыми домами, блестящими золотомъ куполами и башнями многочисленныхъ храмовъ и монастырей, съ величественными группами вѣковыхъ деревьевъ, которыя окружаютъ предмѣстья, представляетъ пріятное и величественное зрѣлище,— впечатлѣніе, которое у благочестивыхъ пилигриммовъ усили-

[1]) Монг. Хрест. т II, стр. 317—318; Koeppen, B. II, S. 245.

вается еще божественнымъ трепетомъ суевѣрія. Впрочемъ, городъ не великъ, ибо его окружность простирается только на два часа. Количество населенія простирается по различнымъ даннымъ отъ 40 до 80 тысячъ, при чемъ въ послѣднюю цифру, быть можетъ, включаются и жители лежащихъ въ окрестностяхъ города монастырей. Главныя улицы города широки, прямы и довольно чисты, тогда какъ предмѣстья чрезвычайно нечисты. Большая часть домовъ построены изъ камня или кирпича, а нѣкоторые изъ бычачьихъ или бараньихъ роговъ, при чемъ пустое пространство между ними заливается цементомъ.

Между постройками по своему великолѣпію и величинѣ выдаются духовныя учрежденія. — Центръ города занимаетъ колоссальный монастырь *Лабрангъ*, называемый также „*Ласса чод кханг*“, т. е. жертвеннымъ домомъ Лассы. Онъ считается также центромъ всей страны, такъ какъ всѣ главныя дороги, которыя прорѣзываютъ Тибетъ, изъ него исходятъ и въ немъ сходятся. Онъ есть также центръ ламаизма, ибо есть первый и древнѣйшій монастырь ламайскій. Онъ былъ построенъ въ VII стол., при началѣ обращенія „темнаго снѣжнаго царства“ въ буддизмъ царемъ „Сронгтзан'омъ Гамбо“ для храненія тѣхъ чудодѣйственныхъ изображеній Будды, которыя были принесены съ собою его двумя супругами. За тысячу лѣтъ онъ былъ расширенъ и потомъ въ XVII столѣтіи реставрированъ и обстроенъ. Фронтономъ онъ обращенъ къ востоку; предъ нимъ на квадратномъ плацу стоитъ обелискъ съ высѣченнымъ на немъ мирнымъ договоромъ между Тибетомъ и Китаемъ. Главное зданіе состоитъ изъ трехъ этажей. Входъ въ него образуетъ галлерея изъ шести деревянныхъ, вызолоченныхъ, съ различными инкрустаціями, гигантскихъ колоннъ. Стѣны покрыты грубыми картинами изъ жизни основателя религіи. Въ срединѣ галлереи двустворчатая дверь, которая снаружи украшена бронзовыми, а извнутри желѣзными барельефами. Чрезъ нее входятъ на передній дворъ. На сторонѣ, противоположной входу, находится вторая дверь, которая ведетъ во внутренность. По обѣимъ сторонамъ ея стоятъ колоссальныя изображенія—колонны четырехъ великихъ царей геніевъ, два справа и два слѣва. Она ведетъ въ галлерею—колоннаду, которая имѣетъ форму базилики и рядами колоннъ раздѣляется на три продольныхъ и на два поперечныхъ хода.

Въ средній широкій ходъ сверху падаетъ свѣтъ, при чемъ стекло замѣняютъ прозрачныя клеенки. Чрезъ нихъ же освѣщается и все зданіе, ибо боковыхъ оконъ не имѣется. На внѣшней сторонѣ обоихъ боковыхъ ходовъ, т. е., такъ какъ входъ имѣетъ направленіе къ востоку, на сѣверной и южной сторонѣ идетъ рядъ маленькихъ келлій, сорокъ—по правую и столько же по лѣвую сторону. Оба поперечные хода образуютъ заднюю сцену и отдѣлены отъ продольныхъ ходовъ серебряными рѣшетками. Здѣсь при обычныхъ молитвахъ засѣдаетъ низшее духовенство. Изъ самаго западнаго поперечнаго хода лѣстница ведетъ на верхъ. Налѣво отъ нея виднѣются пятнадцать плитъ изъ массивнаго серебра, украшенныя многочисленными драгоцѣнными камнями и содержащія изображенія изъ ламайской догматики и мистики, какъ напр., ламайская міровая система, кругъ душепереселеній и т. д. Вверху лѣстницы находится поперечный ходъ, который имѣетъ столько же колоннъ, какъ два нижніе и подобенъ внутренней передней галлереи святилища. Послѣдняя имѣетъ форму квадрата, въ которой съ сѣверной и южной стороны находятся по три келліи. Въ срединѣ находится мѣсто для жертвенника, который выставляется однако только при извѣстныхъ событіяхъ. На западной сторонѣ, въ самомъ отдаленномъ углубленіи всего зданія находится квадратная ниша съ изображеніемъ Шакья-муни. Предъ входомъ въ нее, съ лѣвой стороны, возвышается тронъ Далай-ламы, очень высокій, богато украшенный и покрытый пятью приличными для великихъ лэмъ подушками. Около него стоитъ такой же тронъ Панчена, затѣмъ слѣдуютъ троны хутукть и прочихъ перерожденцевъ. „Кан-по“ и все невоплощенное высшее духовенство имѣетъ свои сѣдалища въ поперечномъ ходѣ святилища. Противъ трона Далай-ламы, направо отъ входа въ нишу, находится сѣдалище „царя закона“, не такъ высокое, какъ сѣдалища возрождающихся великихъ ламъ, но выше прочихъ; за нимъ находятся сѣдалища четырехъ министровъ, которыя не такъ высоки, какъ сѣдалища обычныхъ ламъ. На западномъ концѣ ниши стоитъ высокій жертвенникъ, который подымается на нѣсколько ступеней. На верхнихъ ступеняхъ виднѣются небольшія статуи боговъ и ламайскихъ святыхъ изъ массивнаго золота или серебра; на нижнихъ—курительные сосуды, лампы, фигуры изъ тѣста и масла и т. п.; на самой верхней ступени находится подъ серебряною вызоло-

ченною рѣшеткою гигантское, богато вызолоченное изображеніе Шакья-муни.

Это изображеніе – по вѣрованію ламаитовъ — есть то самое великое, само собою появившееся „Чу“, которое поставилъ здѣсь царь „Сронгтзан-Гамбо“. Кромѣ этого высочайшаго предмета почитанія, въ кумирнѣ находятся безчисленное множество идоловъ другихъ боговъ, богинь, а также и историческихъ лицъ, прославившихся своими заслугами на пользу ламаизма, какъ напр. изображенія Сронгтзан а-Гамбо и его супругъ и др. Въ ней также хранится множество другихъ драгоцѣнностей и святынь ламайскихъ, которыя выставляются публично ежегодно въ началѣ третьяго китайскаго мѣсяца

Вокругъ зданія стоитъ много деревянныхъ или мѣдныхъ молитвенныхъ машинъ. Окружающія его зданія содержатъ государственное казначейство, магазины, въ которыхъ содержится все, что необходимо для идолослуженія, монашескія келліи, классы, въ верхнихъ этажахъ жилища высшихъ государственныхъ чиновниковъ и особыя комнаты для Далай-ламы. Все это окружено стѣною, на которой возвышается много башень, которыя покрыты, какъ и кумирня, вызолоченными плитами. Ни одна женщина не можетъ оставаться внутри этой стѣны на ночь,—запрещеніе, соблюдаемое многими ламайскими монастырями.

Лабранъ есть, наконецъ, не только главный монастырь, но и центръ управленія страною, мѣстопребываніе центральнаго суда, вѣроятно также резиденція регента—„Номин-хана“. Въ немъ происходятъ засѣданія министровъ и другихъ высшихъ правителей и судей и обсуждаются всѣ важныя событія, прежде чѣмъ они доходятъ до Далай-ламы и китайскихъ уполномоченныхъ. Недалеко отъ него находится государственная тюрьма. Китайская же канцелярія находится уже не здѣсь, а въ замкѣ на главной улицѣ Лассы.

Какъ велико число духовныхъ обитателей этого монастыря, можно видѣть уже изъ того, что въ немъ показывается мѣдный котелъ, въ которомъ варится чай для принимающихъ участіе въ ежедневныхъ службахъ ламъ, вмѣстимостью болѣе ста ведеръ.

Въ нѣсколькихъ стахъ шагахъ къ сѣверу отъ Лабранга находится другой монастырь „*Рамоче*“, который былъ вы-

строенъ, какъ и предъидущій, „Сронгтзан'омъ-Гамбо“. Когда вторая супруга царя, китайская принцесса „Венчинг“,—такъ гласитъ легенда.—приближалась къ столицѣ и достигла долины „Рамоче“, то колесница, на которой было изображеніе Будды, которое она везла съ собою, внезапно остановилась и никакими усиліями не могла быть сдвинута далѣе. Тогда надъ нею былъ построенъ навѣсъ на четырехъ колоннахъ съ шелковыми занавѣсами, ниспадавшими до земли, а позднѣе на этомъ мѣстѣ былъ выстроенъ монастырь. Въ немъ, кромѣ изображенія Будды, по которому монголы и китайцы называютъ его „кумирней малаго чу“, сохраняется также прахъ упомянутой принцессы. Но главнымъ идоломъ въ немъ является изображеніе своднаго брата и ученика Шакья-муни „*Нанды*“, котораго первый превозносилъ, какъ „наилучшаго изъ обуздывающихъ чувства“. Живущіе въ монастырѣ этомъ ламы суть созерцатели, укротители своихъ чувствъ, ибо они стараются освободить душу изъ оковъ желанія и уничтожить корень грѣха посредствомъ созерцанія порнографическихъ картинъ. Для этой цѣли въ ихъ кумирнѣ находится пластическое изображеніе тридцати двухъ положеній плотскаго совокупленія, надъ которымъ они могутъ производить свои духовныя упражненія. Кромѣ того они занимаются магіей и слѣдуютъ празиламъ „Хошанг'а“, который способствовалъ распространенію буддизма въ Тибетѣ при „Тисронг-Детзанѣ“. По объему и великолѣпію „Рамоче“ нѣсколько уступаетъ „Лабрангу“.

Тѣмъ же правиламъ слѣдуютъ монахи монастыря „*Моруу*“, который занимаетъ центръ Лассы и выдается изъ всѣхъ монастырей своею порядочностью и опрятностью. Особенно славится онъ своею книгопечатней, произведенія которой очень изящны.

Въ $^1/_2$ „ли“ на востокъ отъ „Лабранга“ лежитъ „*Гарма-кхіанъ*“, главный монастырь „чойчинговъ“. 2 и 16 числа каждаго мѣсяца изъ него выходитъ шарлатанъ, замаскированный, какъ духъ, съ вызолоченнымъ шлемомъ на головѣ и съ неизбѣжнымъ пѣтушинымъ перомъ, съ пятью небольшими флагами на спинѣ. Все тѣло его покрыто платками и шарфами; въ рукѣ онъ держитъ лукъ и мечъ. Онъ садится на возвышеніи и предсказываетъ подходящимъ къ нему счастье или несчастье. Когда онъ возвращается, то его сопровождаетъ свита, одѣтая, какъ привидѣнія, съ флагами и барабанами. Картины

монастыря представляютъ собою изображенія всевозможнаго рода страшилищъ.

На сѣверо-западной сторонѣ города возвышается крутой, въ 100 саженей, съ тремя вершинами холмъ „*Потала*“, подножіе котораго омывается рѣкою „Тзанг-чу“. Юго-западная вершина называется „*Чапори* (желѣзная гора)“; сѣверовосточная носитъ названіе „*Шагмори* (гора кабановъ)“, а средняя и самая высокая называется „*Мортори* (красная гора)“. На этой послѣдней вершинѣ былъ прежде царскій замокъ и резиденція царей „Латоторн“ и „Сронгтзан'а Гамбо“. Этотъ древній, царскій замокъ, находившійся, быть можетъ, уже въ развалинахъ, пятый Далай лама „Наванг-лобзанг-джямцо“ возобновилъ и окружилъ множествомъ кумирень, башенъ, павильоновъ и т. п., превратилъ въ монастырь и сдѣлалъ своей резиденціей вмѣсто бывшаго до этого резиденціей монастыря „Сэра“ или „Пребунга“. Съ этого времени какъ дворецъ, такъ и весь холмъ получилъ названіе „Потала“, т. е. „гора Будды“. Дворецъ Далай-ламы по главному цвѣту, въ какой онъ окрашенъ, называется „краснымъ дворцомъ“. Красота и совершенство всѣхъ предметовъ его стоятъ выше всякаго сравненія. Дворецъ-кумирня состоитъ изъ четырехъ этажей; имѣетъ въ вишину 367 китайскихъ футовъ и оканчивается куполомъ, который весь покрытъ вызолоченными листами и заключается галлереей, колонны которой также вызолочены. Отсюда обыкновенно „воплощенный святой“ смотритъ на колѣнопреклоненныя при подошвѣ горы толпы своихъ поклонниковъ. Постройки, группирующіяся около большой кумирни, имѣютъ въ себѣ для помѣщенія ламъ 10,000 келлій. Статуи Будды безчисленны; идолы, священныя картины, обелиски и т. п.,—все это сдѣлано изъ золота, серебра и мѣди, смотря по состоянію приносившаго ихъ въ даръ. Отъ Лассы къ Поталѣ идутъ двѣ высокія аллеи, въ которыхъ постоянно встрѣчаются ламы въ полномъ парадѣ. Не смотря на множество посѣтителей, не смотря на большую давку, всегда господствуетъ полная благоговѣйнаго почтенія тишина около ламайскаго Олимпа, на блестящія величественныя дома котораго благочестивая простота отваживается смотрѣть только робкимъ, смиреннымъ окомъ, усердно молясь и ожидая благословенія.

Двѣ другія вершины холма увѣнчаны такъ же постройками, подобными далай-ламскому дворцу. На югозападной,

желѣзной горѣ, на которой нѣкогда жилъ великій „Тзонкаба“ и изучалъ медицину, стоитъ монастырь, въ которомъ два большихъ корпуса назначены для принятія чужеземныхъ ламъ. Между этимъ монастыремъ и горою Далай-ламы возвышается ступа. Около сѣверо-восточной вершины находится большой прудъ съ островомъ, на которомъ стоитъ павильонъ, называемый обычно „Лу-кханг-дзун-дзіо“—„замокъ свѣжей воды“.

Въ получасовомъ разстояніи на западъ отъ Поталы лежитъ садъ „Кад-зи-рава“ съ рыбнымъ прудомъ и красивыми аллеями, съ грядами рѣдкихъ цвѣтовъ. Это—лѣтняя дача Далай-ламы. Второю дачею является „садъ священныхъ книгъ“, какъ называютъ ее китайцы; на этой дачѣ Далай-лама принимаетъ Панчена и пьетъ съ нимъ чай. Въ разстояніи двухъ „ли“ на сѣверъ отъ Поталы находится еще третій садъ съ тѣнистыми кустами и крытыми аллеями.

Городъ и замокъ по всѣмъ направленіямъ окружены монастырями, такъ что все это представляетъ собою чудовищную массу монастырей, внутри которой живетъ только столько мірянъ, сколько необходимо ихъ для услугъ ламамъ. По обычному счисленію ламы составляютъ двѣ трети всего населенія, а міряне—одну треть, чего нѣтъ ни въ какомъ другомъ городѣ.

Ласса есть одно изъ самыхъ наиболѣе посѣщаемыхъ мѣстъ на земномъ шарѣ. Не проходитъ дня, въ который бы въ нее не являлись толпы пилигриммовъ, которыми всегда переполнены площади и улицы города. Тибетанцы всѣхъ округовъ, бутанцы и другія племена Гиммалая, восточные и западные монголы различныхъ странъ, отъ Желтаго озера до Байкала и отъ границъ Манджуріи до Или встрѣчаются здѣсь и приходятъ сюда съ тѣмъ, чтобы помолиться живому намѣстнику Будды, получить его очищающее, уничтожающее грѣхи и способствующее счастливому возрожденію благословеніе и вымѣнять на цѣлыя стада скота и груды серебряныхъ унцій освященныя пилюли, талисманы, отпечатки его руки, настоящіе остатки костей святыхъ и др. реликвіи.

Вторая митрополія ламаизма, резиденція „Панчена-Ринпоче“ находится на разстояніи тридцати миль въ юго-западномъ направленіи отъ Лассы. Она называется „*Ташилунпо*“, т. е. „гора милости“, а также носитъ названіе „Лабранга“. По своимъ размѣрамъ Ташилунпо далеко уступаетъ Лассѣ и состоитъ изъ 300—400 домовъ вмѣстѣ съ кумирнями, мавзолеями, пирамидами, дворцомъ Панчена и жилищами его чи-

новниковъ. Ламъ, имѣющихъ полное посвященіе, насчитывается около 3700. Дома построены изъ щебня, по меньшей мѣрѣ, въ два этажа вышиною; крыши домовъ плоскія и окружены плетеными ярко-алаго цвѣта рѣшетками. Цилиндры и башенки, которыя увѣнчиваютъ вершины стѣнъ и домовъ, вызолоченные куполы кумирень, множество фонарей и балюстрадъ, пурпуровый цвѣтъ которыхъ составляетъ красивый контрастъ съ бѣлымъ цвѣтомъ стѣнъ,—все это представляетъ чудную и блестящую картину. Самымъ выдающимся зданіемъ монастыря является дворецъ, выстроенный умершимъ въ 1780 году въ Пекинѣ Панченомъ. Въ Ташилунпо скрещиваются четыре дороги, изъ коихъ одна идетъ на Лассу, другая—на Ладакъ, третья на Непалъ и четвертая—на Бутанъ. Въ окрестностяхъ Ташилунпо находится множество монастырей, изъ которыхъ самымъ значительнымъ и знаменитымъ является „Саскія“ [1]).

За Далай-ламою и Панченомъ слѣдуетъ второй классъ ламской іерархіи—„*хутукты*“. Они, съ одной стороны, являются совѣтниками и помощниками Далай-ламы, а съ другой—намѣстниками его въ провинціяхъ Тибета и въ странахъ, гдѣ есть ламаиты. Въ собственномъ Тибетѣ хутукты сосредоточиваютъ въ своихъ рукахъ какъ духовное, такъ и гражданское управленіе страною, тогда какъ въ странахъ, не подвластныхъ Тибету, послѣднее изъято изъ ихъ вѣдѣнія. Знаменитѣйшимъ ихъ хутуктъ является хутукта, живущій въ Ургѣ при рѣкѣ Тулѣ. Для полнаго порабощенія монгольскихъ ордъ политика Тибетской іерархіи не могла выбрать ничего лучшаго, какъ назначеніе въ провинціи подобнаго рода намѣстниковъ, которые, подобно самому Далай-ламѣ, считаются воплощеніями какихъ-либо знаменитыхъ и прославившихся въ исторіи ламаизма лицъ и, какъ таковые, всецѣло господствуютъ надъ умами и сердцами грубыхъ монголовъ. По однимъ, число хутуктъ простирается до десяти, а по другимъ—до двухсотъ. Есть также въ ламаизмѣ и „хутуктиссы“ [2]).

Третій классъ ламайской іерархіи составляютъ такъ называемые „*хубилганы*“ [3]), число которыхъ очень велико и по-

---

[1]) Описаніе Тибета въ нынѣшнемъ его состояніи. Переводъ съ китайскаго. 1828 Стр. 59—60, 66—68; Гюкъ и Габе стр. 232—251; Koerper B. II, SS. 332—356.

[2]) Ibid. S. 246

[3]) Отъ глагола «хубилху»—перемѣниться, превратиться, прикинуться, переродиться, возродиться.

стоянно возрастаетъ. Это постоянное изъ года въ годъ увеличеніе числа хубилгановъ объясняется тѣмъ простымъ обстоятельствомъ, что каждый изъ ламайскихъ монастырей стремится имѣть своимъ настоятелемъ хубилгана, такъ какъ настоятель-хубилганъ привлекаетъ вдвое большее число поклонниковъ въ монастырь и тѣмъ самымъ удваиваетъ, а иногда и утраиваетъ доходы обитателей монастыря. Поэтому нѣтъ ничего удивительнаго въ томъ, что ламы возводятъ въ хубилганы даже простыхъ, скромныхъ ламъ. „Являлся какой нибудь горчжи, ширѣту или гэбкуй—умный, ученый, а иногда и просто добрый старичекъ, пользовался онъ всеобщею любовію и уваженіемъ и, по смерти его, ламы начинали отыскивать хубилгана. Въ первомъ своемъ перерожденіи такой хубилганъ, конечно, пользуется сравнительно еще не большимъ уваженіемъ; но проходитъ два-три поколѣнія хубилгановъ, имя ихъ предка украшается различными легендарными разсказами, досужіе ламы возведутъ его исторію ко временамъ болѣе отдаленнымъ, найдутъ, что въ прежнихъ своихъ перерожденіяхъ онъ былъ однимъ изъ приближеннѣйшихъ учениковъ Тзонкабы,—а нѣтъ, такъ заведутъ его дальше, въ Индію,—и репутація хубилгана готова. А на народъ даже одно слово „хубилганъ“ производитъ достаточное обаяніе: хубилганъ, — слѣдовательно существо, отличное отъ обыкновенныхъ, — существо высшей породы и возможно ли не благоговѣть предъ нимъ“? [1]).

Такимъ образомъ какъ Далай-лама, Панченъ и хутукты, такъ и хубилганы—не простые люди, а перерожденцы такъ или иначе прославившихся въ ламаизмѣ лицъ. Разница между первыми и послѣдними та, что къ первымъ прилагается предикатъ „Рин-по-че (драгоцѣнность)“, а къ послѣднимъ нѣтъ.

До конца прошлаго столѣтія отысканіе или выборъ всѣхъ этихъ перерожденцевъ, т. е. замѣщеніе высшихъ духовныхъ должностей находился исключительно въ рукахъ іерархіи. Иногда престарѣлый перерожденецъ еще при жизни своей объявлялъ окружающимъ, гдѣ и въ какомъ семействѣ онъ воплотится послѣ свой смерти; иногда эти указанія или какіе-нибудь намеки на будущее перерожденіе его находили въ остававшихся бумагахъ и главнымъ образомъ въ духовномъ

---

[1]) А. Позднѣевъ: «Очерки быта буддійскихъ монастырей и буддійскаго духовенства»... стр 236—237.

завѣщаніи того или другого перерожденца. Но въ большинствѣ случаевъ при отысканіи хубилгана умершаго руководствовались или указаніями священныхъ книгъ, или же указаніями оффиціальныхъ предсказателей. Такъ въ случаѣ смерти Далай-ламы при отысканіи его хубилгана обращались за указаніями къ Панчену, а при смерти послѣдняго къ первому. Особенно плодотворною страною въ произведеніи хубилгановъ всѣхъ родовъ, какъ само собою понятно, служитъ священная для ламаитовъ страна—Тибетъ, а въ немъ наисвященнѣйшій для ламаита городъ Ласса. Говоря иначе: Далай-лама и Панченъ всѣ высшія и доходныя мѣста какъ въ самомъ Тибетѣ, такъ и въ другихъ странахъ съ ламайскимъ населеніемъ раздавали своимъ родственникамъ и своимъ незаконнымъ дѣтямъ, людямъ очень часто далеко несоотвѣтствовавшимъ занимаемымъ ими мѣстамъ, а иногда весьма честолюбивымъ и властолюбивымъ, что и служило причиною неоднократныхъ возмущеній и возстаній въ Тибетѣ [1]).

Со времени инцидента съ пятымъ Далай-ламою и затѣмъ по поводу войны съ Горкасами или Коркинцами это своеволіе высшей тибетской іерархіи въ замѣщеніи высшихъ должностей было значительно сокращено, а въ настоящее время китайское правительство имѣетъ столь сильное вліяніе на избраніе „перерожденцевъ“, что ламайская іерархія играетъ при этомъ только пассивную, а не активную роль.

Порядокъ избранія Далай-ламы и Панчена представляется теперь въ такомъ видѣ. Когда умираетъ кто-либо изъ нихъ, то въ монастырь Лабрангъ въ Лассѣ присылаются имена всѣхъ родившихся въ это время въ Тибетѣ младенцевъ мужскаго пола. Изъ числа всѣхъ этихъ именъ выбираются только три имени такихъ младенцевъ, относительно дѣйствительности и истинности хубилганства которыхъ не возникаетъ никакого сомнѣнія, т. е. выражаясь прозаически: выбираются только имена такихъ кандидатовъ на то или другое мѣсто, которые желательны китайскому правительству. Имена этихъ трехъ кандидатовъ пишутся на золотыхъ значкахъ и кладутся въ золотую урну, присланную въ 1792 году для этой цѣли императоромъ „Кіанг-Лунг'омъ“. Затѣмъ хутукты уединяются въ какую-нибудь кумирню, гдѣ остаются въ теченіи шести дней,

[1]) См. выше стр 191—194, 206—208.

проводя время въ постѣ и молитвахъ. На седьмой день, въ присутствіи Панчена или Далай-ламы и представителей Китая, предсѣдательствующій хутукта вынимаетъ изъ урны одинъ изъ жребіевъ и младенецъ, имя котораго окажется на этомъ жребіѣ, объявляется хубилганомъ умершаго Далай-ламы или Панчена, смотря по тому, на чье мѣсто онъ избирается. При этомъ всегда случается именно такъ, что вынимается имя того кандидата, который наиболѣе пріятенъ китайскому императору [1]).

Такой же порядокъ избранія соблюдается и при выборѣ хутуктъ и прочихъ хубилгановъ, хотя китайское правительство при этихъ выборахъ и не дѣйствуетъ столь подавляющимъ образомъ на ламскую іерархію, какъ при выборахъ хубилгановъ Далай-ламы и Панчена и представляетъ ей бо́льшую свободу дѣйствій.

Но описанными дѣйствіями церемонія избранія Далай-ламы и другихъ перерожденцевъ еще не оканчивается. Хубилганъ, положимъ, Далай-ламы найденъ. Но хубилганъ этотъ отыскивался и избирался только высшими духовными и свѣтскими сановниками, безъ всякаго участія народа, среди котораго могутъ найтись скептики, которые, пожалуй, могутъ и не повѣрить тому, что найденный высшими сановниками хубилганъ есть дѣйствительно истинный хубилганъ умершаго. Является такимъ образомъ необходимость довѣсти мистификацію до конца и фактически доказать дѣйствительность и истинность новоизобрѣтеннаго хубилгана. Съ этою цѣлью, прежде чѣмъ ввести въ извѣстную должность и окончательно утвердить въ ней новаго хубилгана, устраивается ламами торжественное испытаніе его самоличности, на каковое испытаніе приглашаются и допускаются и міряне. Въ торжественномъ засѣданіи, въ присутствіи многочисленныхъ свидѣтелей—міранъ, предлагаются ему разные вопросы изъ его послѣдняго пребыванія на землѣ, т. е. изъ жизни того лица, мѣсто котораго новый хубилганъ долженъ занять. Такъ, напр., онъ долженъ наименовать тотъ монастырь, настоятелемъ котораго онъ считается, долженъ сказать, какія онъ имѣлъ привычки до своей смерти, при какихъ обстоятельствахъ онъ умеръ; раскладываютъ предъ нимъ книги, инструменты и платье, которые особенно любилъ онъ въ своемъ предшествующемъ существо-

[1]) Koeppen, B. II, S. 249; Гюкъ и Габе, стр. 268.

ваніи и перемѣшиваютъ ихъ съ другими совершенно сходными вещами этого рода, предлагая ему отыскать и выбрать тѣ, которые дѣйствительно принадлежали ему. Новый хубилганъ,— которому въ это время бываетъ четыре-пять лѣтъ,—отвѣчаетъ на всѣ предлагаемые ему вопросы точно и обстоятельно и выбираетъ, ни разу не ошибаясь, изъ лежащихъ предъ нимъ вещей именно тѣ, которыя принадлежали ему прежде. Этого мало: фокусническая изобрѣтательность ламъ идетъ еще далѣе. Чтобы разсѣять послѣднія возможныя сомнѣнія, ламы предлагаютъ ему нѣсколько молитвенныхъ колокольчиковъ съ тѣмъ, чтобы онъ выбралъ тотъ, который онъ особенно любилъ и употреблялъ при идолослуженіи до своей смерти. Новый хубилганъ долго перебираетъ поданные ему колокольчики и, не находя среди нихъ своего любимаго колокольчика, обращается съ вопросомъ: „а гдѣ же вы оставили мой любимый колокольчикъ“? Дѣйствительно любимый умершимъ колокольчикъ не былъ поданъ новому хубилгану, а былъ припрятанъ хитрыми ламами. Послѣ этого послѣдняго и самаго непогрѣшительнаго испытанія все приходитъ въ неописуемое волненіе и вѣрующая толпа съ тѣмъ энтузіазмомъ, котораго не въ состояніи поколебать уже никакой скептикъ, сливается въ одномъ радостномъ крикѣ, начинаемомъ ламами: „ты по истинѣ нашъ старый, возродившійся лама [1])“...

Далай-лама, Панченъ, хутукты и хубилганы составляютъ высшую, такъ называемую *„воплощенную іерархію“* въ отличіе отъ низшей, обыкновенной и неперерождающейся іерархіи, каковую можно встрѣтить во всякомъ вообще монашествѣ. Эта низшая іерархія имѣетъ также свои степени, которыхъ ламаизмъ насчитываетъ три.

Первую и самую низшую степень представляетъ собою „духовный новичекъ“, *„бáньди“*, *„манджи“*. Это—„ученикъ вѣры“, послушникъ, обязанный исполнять десять ламайскихъ монашескихъ заповѣдей: не убивать всего живущаго, не лгать, не нарушать цѣломудрія, не воровать, не пить ничего опьяняющаго, не ѣсть послѣ полудня, не пѣть и не танцовать, вообще не заниматься музыкой, не намащать свое тѣло благовонными мазями и не украшать себя цвѣтами и лентами, не сидѣть и не лежать на высокомъ и широкомъ ложѣ и не принимать

[1]) Ibid стр. 120—121; Коеppen, B. II, SS. 250—251.

ни серебра, ни золота. Посвященіе въ баньди совершается у ламаитовъ весьма часто еще въ младенческомъ возрастѣ, когда дѣти живутъ на попеченіи матери. Лѣтъ семи или восьми эти посвященные на служеніе буддѣ поступаютъ въ ламайскій монастырь, гдѣ обучаются грамотѣ и изучаютъ основы ламайской вѣры, по мѣрѣ усвоенія которыхъ они постепенно повышаются по лѣстницѣ іерархической системы. Посвященіе на эту первую степень ламайскаго монашества можетъ быть совершено во всякомъ домѣ или юртѣ простымъ гелюномъ, но по большей части для этого посвященія приглашаютъ лицо, стоящее на болѣе высшей ступени іерархіи. Для совершенія этого посвященія назначается только два дня въ мѣсяцѣ: 8-е и 15-е числа. Къ назначенному для посвященія дню юрта вычищается и пріукрашается; окуривается благовонною травою; въ ней зажигаются хурительныя свѣчи и, какъ необходимая принадлежность, вносятся литое изображеніе Шакья-муни, которое ставится впереди всѣхъ бурхановъ и книга обряда посвященія. Затѣмъ приготовляются жертвы для бурхановъ, а также необходимое угощеніе для приглашенныхъ къ посвященію ламъ. Самый обрядъ посвященія и постриженія въ баньди очень многосложенъ и подробно описанъ у г. Позднѣева [1]).

Вторую степень іерархіи представляетъ „*гэцӱль*“. Возведеніе на эту степень совершается у ламаитовъ въ періодъ отъ 15 до 30 лѣтъ, при чемъ можетъ быть совершено не иначе, какъ по засвидѣтельствованіи учителемъ, подъ руководствомъ котораго занимался баньди, объ успѣхахъ ученика въ знаніи номовъ (законовъ) и способности его принять новые и высшіе обѣты. Посвященіе въ „гэцӱл'и“ совершается уже въ кумирнѣ въ присутствіи всѣхъ ламъ. Самый обрядъ посвященія по своему составу немногосложенъ, но церемонія продолжается довольно долго, ибо за обрядомъ посвященія слѣдуютъ рѣчи и наставленія первенствующаго ламы къ посвящаемому, сущность которыхъ сводится къ тому, что новопосвященный долженъ, во первыхъ, почитать старшихъ себя, подносить имъ жертвы, кланяться и вставать напередъ ихъ, равно какъ, въ свою очередь, долженъ принимать поклоненія и чествованія отъ младшихъ его; во вторыхъ, онъ не на словахъ только

[1]) См его «Очерки быта.... стр. 116—129.

долженъ принять обѣты, но и на дѣлѣ, т. е. долженъ исполнять ихъ. Число обѣтовъ, соблюдаемыхъ „гэцулемъ“, простирается до 36-ти. Гэцули почитаются уже вполнѣ изучившими кругъ ламайскихъ идолослуженій и потому не называются учениками, но по желанію они могутъ усовершенствовать себя въ познаніи ламаизма подъ руководствомъ особаго наставника. Главная обязанность ихъ состоитъ въ ежедневномъ хожденіи въ кумирню для совершенія хураловъ и въ пѣсеніи нѣкоторыхъ монастырскихъ послушаній [1]).

Третью и высшую степень невоплощенной іерархіи составляютъ „*гэлэнги*“ или „*гелюны*“, полные уже монахи, получившіе великое посвященіе и соблюдающіе 253 обѣта. Посвященіе на эту степень совершается не ранѣе, какъ по достиженіи двадцатилѣтняго возраста. Впрочемъ, въ этотъ возрастъ степень гелюна получаютъ только богатые, такъ какъ посвященіе на эту степень требуетъ довольно значительныхъ расходовъ на пріобрѣтеніе новыхъ духовныхъ одеждъ и на подарки тремъ старѣйшимъ ламамъ. Обрядъ посвященія въ гелюны совершается въ кумирнѣ, въ которой на первомъ мѣстѣ поставляется литое изображеніе Шакья-муни. Предъ совершеніемъ обряда всѣ присутствующіе при немъ гелюны обязаны сами совершить обрядъ покаянія и особое молебствіе „цокту-цзандан“. Предъ посвящающимъ на особомъ столикѣ кладутъ духовныя одежды посвящаемаго и его коврикъ, а чашку и вѣничекъ для опахиванія воды предъ питьемъ ея кладутъ сбоку посвящающаго; на мѣстѣ, гдѣ долженъ сидѣть посвящаемый во время совершенія обряда, полагается нѣсколько камней, которые покрываются сверху сѣномъ. Въ то время, когда находящіеся въ кумирнѣ гелюны поютъ еще „цокту-цзандан“, въ нее вводятъ посвящаемаго и сажаютъ на самомъ нижнемъ концѣ сѣдалища гелюновъ, но уже выше мѣста гецулей. По окончаніи пѣнія „цокту-цзандан'а“, посвящающій съ нѣсколькими гелюнами, которые должны принимать дѣятельное участіе въ совершеніи обряда, встаетъ съ своего мѣста, подаетъ посвящаемому цвѣтокъ и всѣ они, вмѣстѣ съ посвящаемымъ, дѣлаютъ три поклона предъ остальными сидящими гелюнами. Затѣмъ посвящающій испрашиваетъ у этихъ послѣднихъ себѣ и своимъ сотоварищамъ позволеніе на со-

[1]) Подробности см у г. Позднѣева стр. 135—141.

вершеніе обряда посвященія въ гелюны, послѣ чего посвящающій и посвящаемый посыпаютъ цвѣтами предъ кумиромъ будды и предъ сидящими гелюнами. Далѣе посвящающій обращается къ посвящаемому съ рѣчью, въ которой приказываетъ ему сдѣлать три поклона предъ кумиромъ будды, съ представленіемъ, что это есть дѣйствительный будда Шакья-муни и по три поклона предъ каждымъ изъ сидящихъ гелюновъ съ мысленною мольбою о достойномъ вхожденіи его въ общество лицъ, принявшихъ высшіе обѣты. По окончаніи поклоненія посвящаемый снова возвращается на свое убогое сѣдалище изъ камней, покрытыхъ травою, дѣлаетъ здѣсь три поклона предъ посвящающимъ и садится, сложивъ руки на груди андреевскимъ крестомъ. Тогда посвящающій говоритъ ему: „то, что ты почелъ для себя необходимымъ принять обѣты гелюна— очень хорошо. Въ сутрѣ „Машида хайралакчи“ говорится: гелюнъ—это глава священнаго ученія, гелюнъ—это стержень крѣпости и силы, гелюнъ—это существо, отрѣшившееся отъ страданій, гелюнъ—это сынъ побѣдоносныхъ, гелюнъ—это существо, пресѣкающее жизненныя силы матеріи и грѣха, гелюнъ—это существо, идущее по пути спасенія, гелюнъ— это тотъ, кто усвоилъ себѣ всецѣло и всеконечно истинныя свойства духовности“. Въ отвѣтъ на эту рѣчь посвящаемый проситъ посвящающаго преподать ему обѣты гелюна и, по слову послѣдняго, дѣлаетъ три поклона и приближается къ нему. Въ это время участвующіе въ обрядѣ гелюны подаютъ посвящающему духовныя одежды и начинается одѣваніе въ нихъ посвящаемаго. По окончаніи одѣванія съ разными церемоніями и наставленіями посвящаемому передаются его чашка, коверъ и вѣничекъ для обмахиванія воды. За тѣмъ слѣдуетъ исповѣдь посвящаемаго сначала однимъ, а потомъ и всѣми гелюнами: ему предлагается 37 вопросовъ относительно неимѣнія имъ препятствій къ принятію обѣтовъ гелюна. Послѣ этой исповѣди посвящающій обращается къ сидящимъ гелюнамъ съ такою рѣчью: „тойны и хувараки, соизвольте вѣдать: убадини (имя) желаетъ, чтобы такой-то (имя) получилъ отъ васъ хувараковъ обѣты гелюна; убадини (имя) докладываетъ, чтобы вы разрѣшили воспринять обѣты гелюна монашествующему (имя). Онъ мужчина, обладаетъ всѣми органами мужчины, имѣетъ 20 лѣтъ отъ роду, три духовныя одежды его и чаша въ цѣлости и чистотѣ, онъ совершенно

чистъ отъ всѣхъ препятствующихъ обстоятельствъ. Такъ какъ убадини (имя) просилъ, чтобы такой-то (имя) получилъ отъ васъ, хувараки, обѣты гелюна, то если вы, хувараки, дѣлаете такого-то (имя) гелюномъ, молчите, тѣ же, которые несогласны, пусть скажутъ свое слово". Эта рѣчь повторяется три раза и когда ее прислуживающій произноситъ въ третій разъ, то останавливается на словахъ: „такъ какъ убадини (имя) просилъ, чтобы такой-то (имя) получилъ отъ васъ, хувараки, обѣты гелюна"... Въ это мгновеніе убадини восклицаетъ „ха!" и дѣлаетъ щелчокъ въ воздухѣ, а прислуживающій доканчиваетъ свою рѣчь словами: „то онъ и сдѣлался гелюномъ". Послѣ сего всѣ присутствующіе гелюны говорятъ молитвенныя благожеланія новопосвященному. Въ заключеніе измѣряется время, въ которое совершено посвященіе и сообщается новопосвященному съ наставленіями о почитаніи старшихъ. Наконецъ, въ особой рѣчи новопосвященному напоминаются основныя заповѣди монашествующихъ, а для лучшаго знакомства съ обѣтами ему рекомендуется изучить „пратимокшу". Послѣ этой рѣчи всѣ гелюны еще разъ произносятъ молитвенное благожеланіе о томъ, чтобы новопосвященный „былъ сполна причастенъ обѣтовъ гелюна во всѣхъ и въ каждомъ изъ своихъ перерожденій". Этимъ обрядъ и оканчивается. Степенью гелюна заканчиваются посвященія ламъ, такъ что гелюнъ является, собственно говоря, высшимъ лицомъ ламской іерархіи, имѣющимъ всѣ преимущества жреческаго сословія и правоспособнымъ къ исполненію всѣхъ жреческихъ дѣйствій и обязанностей, такъ что въ этомъ послѣднемъ отношеніи самъ Далай-лама нисколько не выше гелюна, ибо онъ получаетъ только тѣже посвященія, какъ и гелюнъ, не смотря на свою „перерожденность [1])".

Дальнѣйшая ламская іерархія обосновывается уже на занятіи ламами тѣхъ или другихъ должностей и на исполненіи ими болѣе или менѣе высшихъ обязанностей въ монастырѣ. По степени важности занимаемыхъ ламами должностей они могутъ быть расположены въ слѣдующемъ порядкѣ:

„*Ханбо-лама*", т. е. учитель, мастеръ, настоятель. Онъ почитается первенствующимъ лицомъ въ монастырѣ; ему, какъ настоятелю, доносятъ обо всѣхъ главнѣйшихъ монастырскихъ

[1]) Коерреп, В. II, SS 265—266; Позднѣевъ, стр. 141—149.

событіяхъ и всѣ важнѣйшія предпріятія въ монастырѣ совершаются съ его вѣдома и разрѣшенія, хотя и не входитъ въ дѣла лично. Такой настоятель бываетъ только въ большихъ монастыряхъ. Его вѣдѣнію часто бываетъ подчинено нѣсколько меньшихъ монастырей, а потому у него всегда бываетъ помощникъ или намѣстникъ [2]).

„*Цорчжи-лама*“—намѣстникъ монастыря, подъ непосредственнымъ надзоромъ и руководствомъ котораго протекаетъ вся монастырская жизнь. Замѣняя собою „Ханбо-ламу“ въ небольшихъ монастыряхъ, онъ является настоятелемъ и первымъ начальственнымъ лицомъ въ монастырѣ.

„*Ширѣту лама*“, т. е. предсѣдательствующій лама. дѣятельность котораго ограничивается исключительно предсѣдательствомъ при идолослуженіи и надзоромъ за совершеніемъ хураловъ. При отсутствіи „Ханбо-ламы“ и „Цорчжи-ламы“, „Ширѣту-лама“ является ихъ замѣстителемъ.—Эти три должности считаются высшими въ монастыряхъ.

Далѣе слѣдуютъ: „*Лацабъ*“—почетный помощникъ и всегдашній, въ случаѣ отсутствія, замѣститель „Ширѣту-ламы“. Іацабовъ въ каждомъ монастырѣ бываетъ не менѣе числа находящихся въ немъ кумирень. Они избираются изъ старѣйшихъ и почетнѣйшихъ ламъ.

„*Гэбкўй*“—благочинный. Онъ наблюдаетъ за порядкомъ и тишиною во время совершенія идолослуженій въ кумирнѣ, а внѣ кумирни слѣдитъ за поведеніемъ ламъ, разслѣдуетъ ихъ проступки и даже наказываетъ ихъ въ самой кумирнѣ.

„*Унзатъ*“—лицо, подобно гэбкўю, необходимо присутствующее при совершеніи идолослуженія: онъ ведетъ порядокъ всей службы, первый начинаетъ чтеніе или пѣніе молитвъ, которое затѣмъ подхватываютъ всѣ прочіе, участвующіе въ идолослуженіи ламы.

„*Гэикъ*“—ближайшій помощникъ „гебкўя“, такъ какъ на его обязанности лежитъ слѣдить за точнымъ исполненіемъ всѣхъ приказаній гэбкуя и руководить исполняющихъ ихъ; онъ завѣдуетъ также экономическою частью монастыря.

Затѣмъ слѣдуютъ уже ламы, занимающіе болѣе низшія должности: „*тахильчи*“—завѣдующій принесеніемъ жертвъ бурханамъ; „*джама*“,—монастырскій поваръ; „*джинджуки*“—

---

[1]) Ibid стр. 154—155.

помощники „унзата“, руководящіе игрою на музыкальныхъ инструментахъ; „*дуганчи*“,—сторожъ при кумирнѣ, обязанный наблюдать за ея чистотою и приготовлять потребные для хураловъ инструменты, книги и пр.; „*цабрачи*“—разносчикъ чая и пищи ламамъ, а по окончаніи трапезы—воды для омовенія рукъ и полосканья рта; „*мэдэчи*“—ламы, обязанностью коихъ служитъ созываніе къ идолослуженіямъ. Всѣ эти низшіе ламы находятся подъ ближайшимъ управленіемъ одного старшаго ламы, имѣющаго титулъ „*цзахирахчи*“. Хозяйственныя обязанности несутъ на себѣ: „*нирба*“—казначей, завѣдывающій всѣмъ монастырскимъ имуществомъ и „*цзасакъ-лама*“, ближайшій помощникъ нирбы, непосредственно завѣдующій монастырскими рабочими и ревизующій монастырскія имущества, находящіяся внѣ монастыря. Кромѣ того въ каждомъ монастырѣ есть „*дониръ*“—монастырскій секретарь, завѣдующій, подъ непосредственнымъ наблюденіемъ „ханбо-ламы“ и „цорчжи“, всѣмъ письмоводствомъ монастыря.

Къ этимъ степенямъ ламской іерархіи, которыя коренятся въ существѣ и организаціи монашества, присоединяется еще ученое сословіе ламъ, хотя и не имѣющихъ ближайшаго значенія въ администраціи, но тѣмъ не менѣе необходимо находящихся въ каждомъ монастырѣ. Таковы, напр., „*номун-лама*“ или „*чойчжинъ*“. Онъ изучаетъ и толкуетъ догматы вѣры, указываетъ подробности идолослуженій, изучаетъ магическія „тарни“, черезъ что пріобрѣтаетъ силу заклинать злыхъ духовъ, низводить или прекращать дождь, опредѣлять мѣсто возрожденія душъ умершихъ людей и т. п. „*Эмчи*“—монастырскій лекарь; „*цзуруухайчи*“—астрологъ, занимающійся составленіемъ календарей, опредѣленіемъ времени, въ какое должно быть совершаемо то или другое чествованіе духовъ, указаніемъ дней для счастливаго совершенія разнаго рода предпріятій какъ общественныхъ, такъ и частныхъ и др. Вообще число іерархическихъ степеней достигаетъ до тридцати [1]).

При разсмотрѣніи этой длинной лѣствицы ламской іерархической системы можетъ показаться большимъ недостаткомъ то, что высшія степени этой іерархіи, а слѣдовательно наи-

---

[1]) Ibid стр. 156—163; Коерреп, B. II, SS 253—255; Архіеп. Нилъ стр. 68—85, 103—104.

болѣе почетныя и прибыльныя мѣста недоступны личной заслугѣ, таланту. Но это только повидимому: на самомъ же дѣлѣ для всякаго честолюбія тутъ открывается широкій просторъ. Не говоря уже о томъ, что очень много почетныхъ, вліятельныхъ и доходныхъ мѣстъ какъ въ духовномъ, такъ и въ гражданскомъ управленіи Тибета открыто для всякаго смертнаго (не-перерожденца) ламы, въ его-же рукахъ находятся собственно и всѣ высшія мѣста, занимаемыя ламами—перерожденцами. Это послѣднее будетъ для насъ вполнѣ понятно, если мы примемъ во вниманіе нижеслѣдующее: а) высшія лица воплощающейся или перерождающейся ламской іерархіи избираются на свои должности въ очень раннемъ возрастѣ, когда они не въ состояніи еще дѣйствовать самостоятельно; б) назначеніе этихъ перерожденцевъ заключается главнымъ образомъ въ томъ, чтобы проводить время въ молитвѣ и созерцаніи и в) наконецъ, эти лица на столько, по представленію ламаитовъ, святы и богоподобны, что ниспускаться изъ чистаго эѳира созерцательной жизни въ грязную атмосферу практики было бы униженіемъ ихъ сана и достоинства. Изъ этого ясно видно, какое важное значеніе имѣетъ низшая іерархія въ ламаизмѣ: она есть краугольный камень всей іерархической системы.

ГЛАВА ВТОРАЯ.

Ламайскіе монастыри.

Ламаизмъ, подобно древнему буддизму, не имѣетъ бѣлаго духовенства, а только монашествующее: духовные всѣхъ степеней и классовъ суть аскеты, отшельники, безбрачные. Хотя нѣкоторые секты „красношапочниковъ“ дозволяли и дозволяютъ и теперь бракъ для духовныхъ, но это допущеніе ограниченнаго извѣстными условіями и часто только временнаго брака уже до реформы Тзонкабы было только исключеніемъ изъ общаго правила, а со временъ Тзонкабы сдѣлалось чрезвычайно рѣдкимъ, за исключеніемъ Непала, гдѣ почти всѣ ламы женаты. Такимъ образомъ большинство ламъ суть монахи въ собственномъ смыслѣ этого слова и ни въ какой другой странѣ нѣтъ такого громаднаго множества и такихъ колоссальныхъ монастырей, какъ въ Тибетѣ.

Всеобщимъ наименованіемъ для ламайскихъ монастырей служитъ „*гон-па*“, т. е. „уединенное мѣсто“. Но помимо этого общаго наименованія ламайскіе монастыри имѣютъ и другія названія, такъ или иначе характеризующія особенности склада и жизни этихъ монастырей, какъ напр. „*лабрангъ*“— „жилище ламъ“, „*тзуг—лаг—хангъ*“—„домъ ученыхъ“, *кӯріэ* (хурѣ)“— „ограда, станъ“, *сумэ*“ — „храмъ, кумирня“, „*кит*“ или „*хит*“—„монастырь“ и т. п. Первое изъ трехъ послѣднихъ наименованій дается такому монастырю, при которомъ постоянно живутъ ламы; второе прилагается къ такимъ монастырямъ, ламы которыхъ не живутъ въ нихъ постоянно, а

кочуютъ по степямъ и собираются къ своему монастырю только въ праздники и въ дни, назначенные для великихъ хураловъ: третье, наконецъ, усвояется такимъ монастырямъ, которые служатъ мѣстопребываніемъ монаховъ—отшельниковъ, каковы, напр., „даянчи"—созерцатели [1]). Впрочемъ, въ настоящее время такого строгаго различія монастырей не соблюдается и всѣ эти названія прилагаются безразлично ко всякому монастырю.

Не смотря на свое различіе, всѣ ламайскіе монастыри строятся и существуютъ по однимъ и тѣмъ же правиламъ. Центромъ ихъ служатъ всегда кумирни, которыя, какъ и самые монастыри, строятся также по однимъ и тѣмъ же правиламъ, а потому и не отличаются разнообразіемъ. Къ кумирнямъ то кругомъ, то правильными группами, то безъ всякаго порядка и плана примыкаютъ монастырскія зданія, изъ коихъ одни служатъ помѣщеніемъ для ламъ, другія вмѣщаютъ въ себѣ монастырскую библіотеку, различные хозяйственные запасы и пр. По большей части монастыри устраиваются на высокихъ мѣстахъ и обносятся высокою и крѣпкою стѣною, которая обыкновенно имѣетъ нѣсколько башенокъ съ мачтами, украшенными молитвенными флагами. Матеріалы, употребляемые для постройки монастырей, различны, смотря по мѣстности: такъ въ Тибетѣ, напр., за отсутствіемъ лѣса, монастыри строятся по большей части изъ камня. Саженяхъ въ 30 отъ монастырской ограды, прямо противъ главныхъ воротъ монастыря, ставятся двѣ слеги приблизительно саженей въ пять или шесть вышиною, которыя называются *„такилiин модон"*. Въ дни великихъ праздниковъ, когда въ кумирняхъ совершаются торжественные хуралы, ламы ставятъ на одну изъ этихъ слегъ сосудъ съ куреніями, а на другой утверждаютъ фонарь съ лампадою. Въ параллель этихъ слегъ, т. е. также точно не доходя саженей тридцать, вокругъ всего монастыря разставляется иногда по одному, а иногда и по нѣсколько десятковъ *„маніин курдэ"*, т. е. молитвенныхъ машинъ, состоящихъ изъ лилиндра, утверждающагося на вертикальной, подвижной желѣзной оси и наполненнаго нѣсколькими тысячами отдѣльныхъ листковъ, сплошь исписанныхъ магическою

[1]) Позднѣевъ, стр. 1—2.

формулой: „ом-ма-ни-пад-мэ-хом“ или вкладываютъ въ этотъ цилиндръ иногда листы другихъ молитвъ и даже цѣлыя религіозныя сочиненія. Назначеніе этого прибора состоитъ въ томъ, чтобы всякій вѣрующій, проходя мимо монастырской ограды, могъ повернуть его, для чего къ нижнему концу оси придѣлывается металлическая или деревянная рукоятка. По вѣрованію ламаитовъ, каждое круговращеніе этого прибора соотвѣтствуетъ прочтенію всѣхъ тѣхъ молитвъ, какія въ него положены. Помимо указанныхъ значеній „такиліин модонъ“ и „маніин курдэ“ имѣютъ еще значеніе пограничныхъ знаковъ принадлежащей монастырю земли. За этими знаками, т. е. на монастырской землѣ невозможно убивать животныхъ, приносить сюда вино, нельзя здѣсь оставлять ночевать женщину и т. п. Въ самой монастырской оградѣ, на южной сторонѣ ея устраиваются широкія створчатыя ворота, которыя всегда бываютъ на замкѣ, такъ какъ на телѣгахъ на монастырскій дворъ никто и никогда не въѣзжаетъ, ибо это воспрещено ламайскимъ уставомъ. Для прохода же ламъ, поклонниковъ и посѣтителей монастыря устраиваются особыя калитки въ оградѣ. Главныя ворота носятъ названіе „*богдоин зам*“, иии „*богдоин халга*“, т. е. „путь или ворота достопочтенныхъ, святыхъ“ и въ богатыхъ монастыряхъ нерѣдко представляютъ собою цѣлыя зданія. Расположеніе зданій на монастырскомъ дворѣ, какъ замѣчено, бываетъ невсегда одинаково. Но каково бы это послѣднее ни было, средину двора всегда занимаетъ кумирня.

Кумирня устраивается всегда такъ, что ея двери непремѣнно находятся прямо противъ главныхъ воротъ монастырской ограды. Отъ этихъ воротъ вплоть до самыхъ дверей кумирни устраивается съ нѣкоторымъ возвышеніемъ противъ общаго уровня двора широкая дорога, выстилаемая каменными плитами и иногда огораживаемая перилами. Это „высокій путь“, назначаемый для шествованія „гэгэновъ“, если бы имъ вздумалось посѣтить кумирню, а также и для торжественныхъ процессій, когда ламамъ нужно бываетъ выходить за монастырскую ограду для совершенія какихъ либо обрядовъ внѣ ея. Самыя кумирни представляютъ собою въ большинствѣ случаевъ квадратныя или же нѣсколько продолговатыя съ запада на востокъ зданія, хотя и очень высокія, но всегда одноэтажныя, въ которыхъ отъ самой ихъ основы

вплоть до верхушки крыши не выдается ни одинъ уголокъ, ни одной колонны, ни одного выпуклаго карниза и т. п. Крыша ихъ состоитъ изъ связанныхъ въ пучки и гладко обрѣзанныхъ корней самшитоваго дерева, накладываемыхъ толщиною приблизительно въ пять или шесть четвертей. Сверхъ этого слоя снова продолжается стѣна кумирни четверти на три или на аршинъ и этимъ зданіе оканчивается. Придавленные верхнею частью стѣны корни самшита выглядываютъ наружу, какъ прессованные и, почернѣвъ отъ времени, кажутся чернымъ бордюромъ для общаго фона бѣлыхъ стѣнъ кумирни. Окна въ кумирняхъ устраиваютея очень высоко, почти подъ самою крышою и при томъ только съ трехъ сторонъ: восточной, западной и южной, въ сѣверной же стѣнѣ оконъ никогда не дѣлаютъ, потому что эта стѣна бываетъ почти сплошь закрыта стоящими у нея бурханами. Кумирень этого чисто тибетскаго типа въ настоящее время встрѣчается сравнительно мало, большею же частію теперь встрѣчаются кумирни въ китайскомъ стилѣ, главное отличіе которыхъ состоитъ въ томъ, что крыша ихъ дѣлается не плоскою, а на два ската и покрывается или простою, или же зеленой, глазированной черепицей. Углы крыши такихъ кумирень всегда загнуты кверху и иногда оканчиваются лѣпнымъ изображеніемъ дракона съ разинутою пастью и высунутымъ, извивающимся жаломъ. По скатамъ, направляющимся отъ охлупня къ четыремъ угламъ зданія, разставляются, какъ украшенія, небольшія статуетки звѣрей, птицъ и баснословныхъ животныхъ. Входъ въ кумирни всегда устраивается съ юга, а главная часть ихъ всегда бываетъ обращена на сѣверъ, гдѣ, по вѣрованію ламаитовъ, находится „шамбалаин-орон“—современное мѣстопребываніе Шакья-муни На вершинѣ кумирень поставляется изображеніе лежащаго полукруга луны, водруженнаго на немъ солнца и выходящаго изъ него огненнаго языка въ знакъ того, что ламайская вѣра столь же благотворна и блестяща, какъ солнце и луна. Очень часто вмѣсто изображенія солнца и луны посреди крыши поставляется „ганчжиръ“, сдѣланный изъ мѣди и вызолоченный. Онъ представляетъ собою вазу съ высокимъ, съуживающимся кверху и закругленнымъ горломъ и бываетъ до верха наполненъ печатными „мани“. Кромѣ того принято еще ставить по одному или по нѣсколько „чжалцановъ“, т. е. мѣдныхъ, позолоченныхъ ци-

линдровъ, закрытыхъ съ обѣихъ сторонъ и наполненныхъ также печатными молитвами различныхъ родовъ. Сверхъ того въ „чжалцанъ“ всегда кладутъ цѣлое сочиненіе „боди мурӯн цзуил“. Этотъ послѣдній обычай вошелъ въ употребленіе со времени пребыванія въ Тибетѣ „Джу-Адиши“, автора названнаго сочиненія. Написавъ это сочиненіе, Джу-Адиша, по преданію, пожилъ его въ чжалцанъ и поставилъ на крышѣ кумирни, что́ и послужило причиной происхожденія указаннаго обычая. Наконецъ, надъ дверями кумирни, на кровлѣ поставляется еще одно позолоченное изображеніе, представляющее собою восьмирадіусный кругъ или колесо, на которое, поднявъ свои головы, смотрятъ двѣ стоящія на колѣняхъ газели. По преданію, когда тенгрій Эсруа поднесъ Шакья-муни тысячерадіусное колесо, сдѣланное изъ золота и просилъ его начать свою проповѣдь и когда послѣдній заговорилъ, то изъ лѣсу выбѣжали двѣ золотистыя газели, самецъ и самка и, глядя на верхушку этого колеса, прослушали ученіе будды. Поэтому,— говорится въ сочиненіи „Цокту ямандагаин эгусхэл“,—послѣдователи будды должны неусыпно бодрствовать надъ ученіемъ, къ которому стремятся даже неразумные звѣри.

Внутри кумирня ламайская состоитъ обыкновенно изъ одной комнаты во всю величину зданія, при чемъ въ сѣверной стѣнѣ устрояется иногда ниша для постановки бурхановъ а иногда дѣлается возвышеніе для той же цѣли, которое часто отдѣляется отъ общей залы рядомъ колоннъ; эта послѣдняя двумя, а иногда четырьмя параллельно идущими съ юга на сѣверъ рядами колоннъ раздѣляется на три или на пять частей. Всѣ колонны окрашиваются въ красную краску и украшаются рѣзными и рисованными изображеніями золотыхъ, синихъ, зеленыхъ драконовъ, львовъ, чудовищной птицы „гаруди“ и прочихъ могущественныхъ существъ, которыхъ ламаизмъ постоянно представляетъ въ своихъ священныхъ книгахъ то какъ образцы для дѣятельности человѣка, то какъ существа, имѣющія отношенія къ самой жизни и судьбѣ его. Между рядами колоннъ, параллельно восточной и западной стѣнамъ кумирни, устанавливаются сѣдалища ламъ, которыя они занимаютъ при совершеніи своихъ идолослуженій, при чемъ мѣста старшихъ ламъ располагаются въ первомъ рядѣ, а нисходящая постепенность мѣстъ выражается, во первыхъ, предпочтеніемъ лѣвой стороны правой, а во 2-хъ, приближеніемъ къ

югу, къ дверямъ, или что тоже удаленіемъ отъ бурхановъ. Около сѣверной стороны, предъ изображеніями главныхъ бурхановъ въ кумирнѣ поставляется „*такилін ширээ*“, т. е. столъ для жертвъ. Это обыкновенный, деревянный продолговатый столъ, шириною въ $1^1/_4$ или въ $1^1/_2$ аршина, а длиною до 5 и болѣе аршинъ, смотря по величинѣ и богатству кумирни. Онъ обтягивается матеріею и затѣмъ покрывается еще скатертью изъ шелковой матеріи, оторочиваемою позументомъ или шелковой бахромой. На этомъ столѣ, въ видѣ жертвъ передъ бурханами, располагаются слѣдующія вещи.

Прежде всего на сѣверной сторонѣ стола поставляются „*найман такил*“, т. е. „восемь жертвъ“, которыя состоятъ: 1) изъ „*ринчин дуидан*“,—пирамидки, сложенной изъ шариковъ, исходящихъ изъ линхоа и пріосѣненныхъ какъ бы зонтомъ; „*сернья*“—двухъ золотыхъ рыбокъ,—миніатюръ двухъ исполинскихъ рыбъ, которыя охватытая землю, не позволяютъ ей уклоняться отъ законовъ равновѣсія; „*дунгар*“—бѣлой раковины, вѣщательницы славы боговъ; „*бадма*“—бѣлаго цвѣтка, эмблемы царства сукавади, „*бумба*“—сосуда съ сладкою и ароматною водою, служащею символомъ той сладости, какую вкушаютъ небожители; „*бал-бэ*“—символа доведеннаго до окончанія совершенства духа или готовности человѣка къ принесенію въ жертву всего тѣлеснаго состава своего; „*чжалцан*“—четырехцвѣтной хоругви и „*хорло*“—золотаго, тысячерадіуснаго колеса.—Затѣмъ слѣдуетъ „*долон эрдэни*“, т. е. второй рядъ жертвъ, состоящій изъ семи предметовъ, въ составъ коихъ входитъ: 1) „*хүрдэ-эрдэни*“ или „*хорло-римбучи*“—священное колесо, изображающее собою вселенную и всѣ превратности судьбы; 2) „*чиндамани эрдэни*“—талисманъ, имѣющій восемь угловъ и испускающій изъ себя пятицвѣтные лучи; кромѣ того этотъ талисманъ обладаетъ свойствомъ въ жаркое время доставлять прохладу, а въ холодное—теплоту, уничтожать болѣзни, препятствовать или сохранять отъ безвременной смерти, исполнять всякое желаніе, а своимъ внѣшнимъ видомъ увеселять хана чакравартина: „**чиндамани эрдэни ину найман унцзук тай, табун унгэин гэрэл сацураксан, халагуну цак тур сэригун ба, куйдену цак тур дулаган болгакчи, тэрэ эрдэніин буй байксан газара збэчин ба цак бусуин ӱкул улӱ болху али кусэксэни сэткиксэн йосогар гаргаху бугэт ӱбэрун удээндэлун илгал йер чакраварти хагани баясхан уйлэдүю**“; 3) „*хатун*

эрдэни“ или „*дзумбэ римбучи*“—фигура сидящей женщины, олицетворенія всѣхъ благъ жизни и подательницы успокоенія при всякихъ душевныхъ треволненіяхъ, обладающая красотою и благовоніемъ; 4) „*тушимэл эрдэни*“ или „*норбо римбучи*“—фигура сидящаго сановника, идеала благотворительности, правосудія и вѣрности хану; 5) „*зан-эрдэни*“ или „*ломбо-римбучи*“—фигура слона, носящаго, по однимъ, на себѣ всѣ 84,000 свящ. книгъ ученія будды по всѣмъ странамъ, а потому и служащаго символомъ повсюднаго распространенія этого ученія; 6) „*дэгэду морин эрдэни*“ или „*дамчок римбучи*“—фигурка лошади, у которой на спинѣ водруженъ драгоцѣнный талисманъ „чиндамани“. Эта лошадь быстра, какъ вѣтеръ и обладаетъ способностію избавлять всякаго ѣдущаго на ней отъ всевозможныхъ страховъ; 7) „*цэригун ноян эрдэни*“ или „*макбон римбучи*“-витязь; борющійся за славу ученія будды и мечомъ премудрости уничтожающій всѣ козни противъ него.—Далѣе, ближе къ южному краю стола ставится еще семь и болѣе жертвенныхъ чашечекъ, изъ коихъ въ первую наливается вода „*бадим* (прохладительное для ногъ);“ во вторую также вода „*анзаманам* (прохладительное для лица)“; въ третью кладутъ цвѣтокъ или сѣмена ячменя и пшеницы; въ четвертую полагаются особыя душистыя свѣчи, приготовляемыя изъ алоеваго дерева и называемыя „*дүйбэ*“, пятая „*алоги*“ служитъ лампадой; въ шестую наливается благовонная вода „*ган ди*“, приготовляемая изъ лепестковъ индійскаго шафрана; въ седьмую, называемую „*ньйбди*“. полагаются хлѣбные плоды, фрукты, а также сахаръ, конфекты и т. п. Эти послѣднія жертвы должны быть ежедневно перемѣняемы.

Кромѣ жертвъ на „такиліин ширэгэ“ поставляются еще: а) „*изображеніе пяти небесныхъ дѣвъ*“, служащихъ символами пяти чувствъ человѣка, коими онъ долженъ служить бурханамъ; б) „*мандал*“—металлическое блюдо съ изображеніемъ на немъ всего міра въ томъ видѣ, въ какомъ существуетъ онъ по понятіямъ ламайской космологіи; в) „*толи*“—металическое зеркало, употребляющееся для освященія воды; г) „*бумба*“ съ „*рашіяной*“ или „*аршаномъ*“, т. е. сосудъ съ освященной водой и д) „*габала*“,—сосудъ, выпиливаемый изъ человѣческаго черепа и обдѣланный въ срединѣ и по краямъ серебромъ или золотомъ, онъ употребляется при служеніи „докшитамъ“ и наполняется кровью животныхъ, приносимою въ жертву этимъ божествамъ.

Надъ „такилiин ширэгэ“ устраивается сѣнь, которая носитъ названіе „*лабари*“; это—продолговатая четырехугольная рама, обтянутая какою либо матеріею и окаймленная по краямъ завѣсами. Кромѣ того предъ бурханами развѣшиваются еще, какъ украшенія и жертвы: 1) „*бадан*“—длинныя и широкія ленты, сшиваемыя изъ матерій пяти цвѣтовъ: синяго, бѣлаго, краснаго, желтаго и зеленаго; 2) „*чжалцан*“—круглые и продолговатые цилиндры, сшиваемые изъ трехъ матерій: желтой, красной и синей, величиною до $1^1/_2$ аршина и болѣе; 3) „*хадаки*“—продолговатые платки изъ матерій желтаго, чернаго, бѣлаго и сиреневаго цвѣтовъ; 4) „*шукӱр*“—большой круглый зонтъ изъ желтой шелковой матеріи, имѣющій два и болѣе аршинъ въ діаметрѣ; 5) „*чима—пурма*“—украшеніе, сшиваемое изъ одиннадцати продолговатыхъ и разноцвѣтныхъ мѣшочковъ, наполненныхъ душистыми травами, и 6) „*дэн—лу*“—фонари изъ различныхъ матеріаловъ и самыхъ разнообразныхъ формъ.—Всѣ эти украшенія по большей части прикрѣпляются къ жердямъ, которыя укрѣпляются на колоннахъ, а иногда прикрѣпляются и прямо къ потолку [1]).

Въ кумирняхъ хранятся также и употребляемые при идолослуженіяхъ музыкальные инструменты: 1) „*хонхо*“—небольшой колокольчикъ съ рукояткою, на наружной сторонѣ котораго начертывается магическая формула: „ом-ма-ни-падмэ-хом“, — онъ составляетъ принадлежность первенствующаго при идолослуженіяхъ ламы, который въ другой рукѣ непремѣнно имѣетъ „*вачир*“, родъ небольшаго скипетра, служащаго орудіемъ для отгнанія демоновъ, которые всегда стараются смущать духъ служащихъ ламъ. Иногда рукоятью у „хонхо“ служитъ изображеніе богини Дара-экэ, увѣнчанной вачиромъ, какъ эмблемою власти и такимъ образомъ „хонхо“ и „вачиръ“ соединяются въ одинъ инструментъ. Хонхо имѣетъ весьма важное значеніе: безъ него не совершается ни одна служба и онъ одинъ можетъ замѣнять собою всѣ музыкальныя орудія. 2) „*Дамару*“—родъ колотушки, состоящей изъ деревяннаго цилиндра, отверстія котораго обтягиваются кожей, а на срединѣ его прикрѣпляются на ремешкѣ два шарика, которые, при быстромъ поворачиваніи цилиндра, ударяютъ по натянутой на немъ кожѣ и производятъ звукъ въ родѣ бара-

[1]) У нашихъ калмыковъ эти украшенія вывѣшиваются только по праздничнымъ днямъ, въ будничные же дни они убираются.

банной дроби. Соединеніе двухъ шариковъ обозначаетъ ту мысль, что міръ небесный и земной находятся между собою въ столь тѣсной взаимной связи, что совершаемое на небѣ отражается на землѣ и обратно. 3) „*Кэнгэргэ*“—большой плоскій барабанъ, аршина въ $1^1/_2$ и болѣе въ діаметрѣ, укрѣпляемый на особой подставкѣ; ударяютъ въ него особою выгнутою палочкою, называемою „*докур*“, которая оканчивается изображеніемъ головы „матара (морскаго чудовища)“. 4) „*Цанъ*“ и „*цэльнингъ*“—мѣдныя тарелки, производящія звукъ при взаимномъ удареніи ихъ одна о другую 5) „*Харанга*“—походитъ на тазъ или сковороду, дѣлается изъ мѣди и служитъ для созыванія ламъ въ кумирню. 6) „*Дэншик*“—малые тарелки, соединенныя ремешкомъ за свои рукоятки и издающія мягкій и мелодичный звукъ. Эти тарелочки, по Нилу, употребляются для призыва блудящихъ духовъ: якшасовъ, ракшасовъ, асуровъ махораговъ и т. п. Эти духи считаются несчастными, а потому и призывъ ихъ имѣетъ не иную цѣль, какъ оказаніе имъ утѣшенія и вниманія къ ихъ судьбѣ. 7) „*Дударма*“—небольшой барабанъ, въ срединѣ котораго помѣщается отъ девяти до двѣнадцати мѣдныхъ тарелочекъ различной величины. Удары палочкою, производимые съ различною силою и по различнымъ частямъ тарелочекъ, даютъ возможность извлекать изъ этаго прибора множество различныхъ звуковъ. 8) „*Дун—буръ*“ или „*дунгар*“—обыкновенная морская раковина, звукъ которой подобенъ рогу. 9) „*Бишкур*“—родъ флейты, введенной въ употребленіе въ Тибетѣ будто бы Джу Адишою; она состоитъ изъ трехъ частей, изъ коихъ средняя дѣлается изъ дерева и рога, а обѣ конечныя изъ мѣди; звуки ея очень пискливы. 10) „*Ганлин*“—духовой инструментъ, состоящій также изъ трехъ частей, изъ коихъ средняя дѣлается изъ берцовой человѣческой, а иногда и медвѣжьей кости, а обѣ конечныя—изъ серебра; звуки его чрезвычайно пронзительны. 11) „*Бӱръ*“ и „*Укур—бӱръ*“—двѣ большія мѣдныя трубы: первая въ сажень, а вторая сажени въ $2^1/_2$ длиною; рычаніе этихъ трубъ весьма густо и производитъ потрясающее дѣйствіе на нервы. О происхожденіи этихъ послѣднихъ трехъ инструментовъ разсказывается, что когда приглашали Падму Самбаву въ Уджайнъ, то онъ отказался идти туда по той причинѣ, что въ Индіи онъ не могъ слышать, во 1-хъ, ржа-

нія „ачжинай морин (мифическаго коня)“, а во 2-хъ, рычанія небесныхъ слоновъ. Поклонники Падма—Самбавы, непремѣнно желавшіе имѣть его у себя и изобрѣли указанные инструменты для подражанія ржанію лошади и реву слона [1]). Таковъ внѣшній и внутреній видъ ламанскихъ кумирень.

---

[1]) Ibid стр. 24—44, 86—106; Архіеп. Нилъ, стр 93—101, 333—336; Koeppen. B. II, SS. 258, 299—301, 305—306.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ.

Изображенія ламайскихъ божествъ.

Самымъ главнымъ и важнымъ предметомъ ламайскихъ кумирень и въ то же время предметомъ самаго набожнаго благоговѣнія и поклоненія являются изображенія ламайскихъ божествъ: то литыя и кованныя, то рѣзныя и лѣпныя, а чаще всего рисованныя на полотнѣ. Эти изображенія божествъ, какъ и самыя божества, носятъ названіе „*бурхановъ*“. Происхожденіе этихъ бурхановъ ламаиты относятъ ко временамъ будды Шакья-муни и приготовленіе ихъ считаютъ заповѣдью самого будды. Въ одномъ ламайскомъ сочиненіи приводится такой разговоръ между Шакья-муни и Манджушри: „Всесовершенный,—обратился съ рѣчью къ буддѣ Манджушри,—нынѣ предметомъ чествованія для всѣхъ одушевленныхъ существъ являешься ты, дѣйствительно существующій и пребывающій среди насъ будда, какъ же поступать намъ, когда ты сдѣлаешься нирваною (умрешь)?“ Будда отвѣчалъ: „теперь друзья мои чествуютъ меня самого, въ будущемъ же времени, если будутъ благоговѣйно чествовать мои изображенія, то это хотя и будетъ нѣсколько разниться, однако добродѣтель въ сущности будетъ одна и таже и значеніе будетъ одно и тоже, потому что такое дѣяніе освящено буддою. Младенчествующіе умомъ и глупые не могутъ постигнуть этого“. Первыя изображенія, по вѣрованію ламаитовъ, были сдѣланы во время еще жизни Шакья-муни [1]) и самолично освящены имъ. Этихъ изображеній было только два; они извѣстны подъ на-

[1]) См выше, стр 72

званіемъ: „большаго и малаго чу“ и хранятся въ Лассѣ, столицѣ Тибета. Благоговѣйное почитаніе этихъ „чу“, а затѣмъ останковъ будды Шакья-муни и послужило зародышемъ для развившагося впослѣдствіи чудовищно-своеобразнаго культа ламаитовъ. Въ настоящее время ламаиты дѣлаютъ изображенія не только буддъ, бодисатвъ, но и всѣхъ боговъ и полубоговъ, которыми они населяютъ измышленные ими безчисленные міры. Но такъ какъ оразнообразить изображенія этихъ безчисленныхъ бурхановъ, т. е. придать каждому изображенію какія-либо отличительныя черты и признаки, по которымъ его легко можно было бы узнавать среди другихъ подобныхъ ему, отказался даже изобрѣтательный до невѣроятности умъ ламайскій, то ламаиты раздѣляютъ своихъ бурхановъ на нѣсколько отдѣловъ и всѣхъ относящихся къ извѣстному отдѣлу бурхановъ изображаютъ одинаково.

Прежде всего ламаиты раздѣляютъ бурхановъ на два главныхъ отдѣла: „*амурлингуй бурхановъ*“ и „*докшитъ бурхановъ*“, т. е. на „покойныхъ божествъ и на божествъ свирѣпыхъ и грозныхъ“.

Первые, въ свою очередь, подраздѣляются на два разряда: „*дэгэду амугуланту бурхановъ*“ и „*амугуланту бурхановъ*“, т. е. на „очень блаженныхъ и (просто) блаженныхъ или покойныхъ бурхановъ“. Вторые подраздѣляются на три разряда: „*ӱгзӱлӱргекӱй байдалтан, багатур байдалтан и сӱрхэй, говабусу байдалтан*“, т. е. на „божествъ въ сладострастныхъ позахъ, въ богатырскихъ позахъ и въ ужасныхъ позахъ“.

Смотря по тому, къ какому изъ указанныхъ отдѣловъ принадлежитъ бурханъ, онъ изображается уже извѣстнымъ, разъ навсегда опредѣленнымъ образомъ и художникъ отнюдь не имѣетъ права измѣнять узаконенный образецъ: изображеніе, сдѣланное не по узаконенному образцу, уже не можетъ быть предметомъ поклоненія и чествованія. Какъ образецъ наставленій, какія даетъ ламаизмъ своимъ художникамъ для изображенія бурхановъ, могутъ служить наставленія, изложенныя въ сочиненіи „*Дэгэду амугулан санвар*“, гдѣ говорится, что „форма лица блаженныхъ (амугулангту) буддъ подобна куриному яйцу, т. е. почти круглая, съуживающаяся книзу; у дакини (женскихъ божествъ) похожа на кунжутное зерно, т. е. болѣе продолговатая; у биритовъ и чертей (бута), а

также у бурхановъ докшитовъ она или совершенно круглая, или же четырехугольная. Въ тѣлахъ ихъ должно быть соблюдаемо слѣдующее различіе: у бурхановъ, принадлежащихъ къ отдѣлу высокоблаженныхъ (дэгэду амугулангту) тѣло равняется десяти ладонямъ, вышина головной повязки равна одной ладони; цвѣтокъ линхоа или падма, составляющій подножіе бурхана равенъ тремъ пальцамъ; изображеніе солнца на подножіи = одному пальцу; попираемыя бурханами существа долженствуютъ быть величиною въ восемь пальцевъ, все же подножіе вмѣстѣ взятое равно двѣнадцати пальцамъ или одной ладони, а въ итогѣ отъ подножія до вершины уснира (прически) бурханы помянутыхъ родовъ должны имѣть двѣнадцать ладоней. У всѣхъ „Дара экэ (женскихъ божествъ)“ величина тѣла должна быть въ девять ладоней, потому что только при этомъ условіи объемъ ихъ будетъ находится въ соотвѣтствіи съ изображеніями другихъ божествъ. Докшиты имѣютъ въ тѣлѣ восемь четвертей, поднятые на головѣ волоса ихъ равняются одной четверти, равно и подножіе—одной четверти, такъ что все вмѣстѣ изображеніе докшитовъ должно равняться десяти четвертямъ“. Въ томъ же самомъ сочиненіи кромѣ правилъ для изображенія всѣхъ вообще бурхановъ находятся болѣе подробныя наставленія относительно изображенія „Бурхан'абакши“, т. е. Шакья-муни. Вышина прически волосъ (усниръ) должна быть у него въ четыре пальца; длина глаза=четыремъ пальцамъ, а ширина—двумъ пальцамъ; длина отверстія уха—$^1/_2$ пальца; длина рта=четыремъ пальцамъ; отъ подбородка до горла у него восемь пальцевъ; ключица величиною=одной пяди; верхняя оконечность плечевой кости величины двухъ пальцевъ; отъ ямки мышцъ до оконечности пальцевъ четыре пяди; ладонь руки по длинѣ=семи пальцамъ; средній палецъ=пяти пальцамъ; указательный палецъ ниже его на половину верхняго сустава, на четыре ячменныхъ зерна ниже средняго пальца палецъ безымянный, а ниже его на суставъ мизинецъ. У этихъ четырехъ пальцевъ на третьемъ верхнемъ суставѣ ногти, а у большаго пальца ноготь на второмъ суставѣ; палецъ этотъ нѣсколько ниже половины перваго сустава пальца указательнаго Всѣ пальцы въ окружности должны имѣть величину двѣнадцати пальцевъ. Отъ мышцы до мышцы—двѣнадцать пальцевъ, таже мѣра и назади; впадина мышцъ=пяти пальцамъ. Сосокъ грудей величины ячменнаго зерна, а красноватое

вокругъ него величины четырехъ ячменныхъ зеренъ. Дѣторо́дный удъ величиною въ половину лица; шулята въ длину пять пальцевъ, а толщиною у основанія въ четыре пальца. Лядвія имѣютъ въ длину двадцать пять пальцевъ; въ промежуткѣ между ними голенная чашка равняется тремъ пальцамъ; щиколка величиною въ два пальца, толщина подошвы=четыремъ пальцамъ; толщина пятки шесть пальцевъ".

„*Амурлингуй бурханы*" по своимъ внѣшнимъ формамъ рѣзко отличаются отъ докшитовъ Въ свою очередь, и „*дэгэду амугуланту бурханай шӱтэн*",—т. е. изображенія такихъ божествъ, почитаніе которыхъ составляетъ основу ламайскаго вѣроученія, изображенія такихъ буддъ, о которыхъ проповѣдывалъ и училъ самъ Шакья-муни, или же которые жили и дѣйствовали въ его время,—по своей внѣшней формѣ отличаются отъ „*амугуланту бурханай шӱтэн*", т. е. изображеній такихъ божествъ, о которыхъ Шакья-муни не проповѣдывалъ, но которые достигли ламайской святости и сдѣлались буддами уже послѣ его пребыванія на землѣ, слѣдуя его ученію и заботясь о распространеніи и развитіи этого ученія. Бурханы „амурлингуй" хотя и люди, но люди совершеннѣйшей формы, обладающіе 32-мя высшими или главными и 84-мя второстепенными чертами красоты. Сообразно съ такимъ взглядомъ на нихъ, они всегда изображаются съ нѣжными чертами лица и съ красивыми формами тѣла. Какъ отрѣшившіеся отъ всѣхъ матеріальныхъ привязанностей и всецѣло погрузившіеся въ созерцаніе, такъ что ничто уже земное ихъ не касается, бурханы эти изображаются съ потупленными внизъ и полузакрытыми глазами, съ покойными и улыбающимися лицами, а въ рукахъ необходимо держатъ какія-либо принадлежности ламайскаго идолослуженія: вачиръ, хонхо, цвѣтокъ падма и т. п. Эти черты являются общими въ изображеніяхъ „блаженныхъ божествъ" обоихъ разрядовъ.

Формы, въ какихъ изображаются бурханы перваго разряда, не отличаются особымъ разнобразіемъ. Всѣ „дэгэду амугулангту бурханы" имѣютъ у себя волосы, всчесанные въ одинъ пучокъ на макушкѣ (усниръ) и, какъ особеннымъ признакомъ божественной красоты, обладаютъ необыкновенно длинными ушами. Тѣло ихъ наполовину обнажено и по большей части не имѣетъ на себѣ никакой одежды, кромѣ оркимчжи или широкаго плата, накидываемаго на лѣвое плечо, а от-

сюда спускающагося внизъ и плотно окутывающаго нижнюю часть тѣла. Поза, въ какой сидятъ эти бурханы и которую ламаиты называютъ „очир цзадилат“, есть поджатыя впереди себя ноги и переплетеныя такъ, что вывороченная стопа каждой ноги лежитъ на колѣнной кости другой ноги. Такова общая форма, въ какой изображаются всѣ „дэгэду амугулангту бурханы“. Такъ какъ физіономіи ихъ совершенно одинаковы, то различать ихъ можно главнымъ образомъ или по предметамъ, какіе они держатъ въ рукахъ, или же по цвѣту лица, такъ какъ бываютъ бурханы съ лицемъ бѣлымъ, синимъ, желтымъ, краснымъ, зеленымъ и т. д. Но подобныхъ отличій немного, между тѣмъ какъ бурхановъ этого рода нужно считать тысячами, а потому, при этой общности формъ, различать бурхановъ очень трудно, такъ что даже ученѣйшіе ламы не всегда бываютъ въ состояніи назвать бурхановъ, если только имена ихъ не будутъ означены подписью, хотя бы изображеніе было самое подробное [1]).

Изображенія бурхановъ втораго разряда, т. е. „*амугуланту*“, хотя отличаются бо̀льшимъ разнообразіемъ, чѣмъ изображенія бурхановъ перваго разряда, тѣмъ не мѣнѣе тоже очень трудны для распознаванія. Подъ именемъ „амугулангту бурхановъ“ ламаиты почитаютъ различныхъ ламъ, жившихъ въ

---

[1]) Если такъ затруднительно распознаваніе бурхановъ для ламъ ученыхъ, каковы тибетскіе и др., то ламы нашихъ калмыковъ въ этомъ отношеніи отличаются феноменальнымъ невѣжествомъ. Прекрасною иллюстраціей этого можетъ служить слѣдующая, правда, нѣсколько рѣзкая, но за то характерная и правдивая, прямо съ натуры, сценка. Въ лѣтніе мѣсяцы 1888 года мнѣ довелось побывать въ кочевьяхъ донскихъ калмыковъ. Проживая у гелюна, я неоднократно просилъ его убрать «хурулъ» по праздничному. Просьба моя, наконецъ, была исполнена и мы отправились съ гелюномъ въ праздничноразукрашенный хурулъ. Вошедши въ хурулъ, прежде всего подошелъ я къ «таклиіин ширѣ», гдѣ стояли три литыхъ изображенія бурхановъ На мой вопросъ что это за бурханы? гелюнъ безъ колебаній отвѣтилъ, что это изображенія «Шакчи-муни, Майдари и Манзушири». Но когда я обратился къ нему съ просьбою назвать мнѣ развѣшанныхъ по стѣнамъ и между колоннами рисованныхъ бурхановъ, то на первомъ же шагу мой гелюнъ пришелъ въ затрудненіе и только послѣ долгаго почесыванія въ затылкѣ отвѣтилъ: «это, должно быть, Ямандага На подобный же вопросъ о пятомъ къ южной сторонѣ кумирни изображеніи онъ долго, молча, чесалъ затылокъ, но въ концѣ концовъ только махнулъ рукою, сказавъ «а чёртъ его знаетъ!» .

разное время и такъ или иначе прославившихъ себя своею дѣятельностью на пользу ламаизма. Отсюда характеристическими чертами для распознаванія ихъ служатъ, прежде всего, ихъ одежды и шапки. Изображенія ламъ жившихъ, дѣйствовавшихся и прославившихся въ Индіи естественно разнятся отъ изображеній ламъ, культъ которыхъ обосновался уже въ Тибетѣ. Тибетскіе вѣроироповѣдники краснаго толка, въ свою очередь, разнятся отъ тибетскихъ же вѣроироповѣдниковъ желтаго толка. Такимъ образомъ не трудно отличить, напр., изображеніе Падма-Самбавы отъ изображенія Дзонкабы. Но какъ скоро дѣло доходитъ до различенія многочисленныхъ прославленныхъ ламаитами дѣятелей, принадлежащихъ одной какой-либо странѣ или одной школѣ, то это распознаваніе снова становится почти невозможнымъ, такъ какъ удержать въ памяти всѣ мелкія особенности, какими отличается одно изображеніе отъ другаго, весьма трудно и даже немыслимо, тѣмъ болѣе, что нѣкоторыя изображенія похожи одно на на другое, какъ двѣ капли воды.

Изображенія „*докшитовъ*“, т. е. божествъ грозныхъ и свирѣпыхъ, какъ бы въ совершенную противоположность „амурлингуй бурханамъ“, соединяютъ въ себѣ все, что могла измыслить безобразнаго и уродливаго человѣческая фантазія. Внушая ужасъ, они вмѣстѣ съ тѣмъ внушаютъ и чувство отвращенія къ нимъ. Общимъ въ изображеніяхъ божествъ этого рода является ихъ поза—поза пляшущаго: широко разставленныя ноги, съ изогнутымъ колѣномъ правой ноги, вслѣдствіе чего все туловище бурхана нѣсколько наклонено вправо; лѣвая нога обыкновенно далеко отставлена отъ туловища и опирается на пятку, отъ чего стопа ноги поднимается кверху; голова наклонена влѣво; руки распростерты и нѣсколько приподняты;—вотъ общія отличительныя черты докшитовъ. Кромѣ того они имѣютъ и еще нѣкоторыя отличительныя черты, смотря по тому, къ какому изъ вышеуказанныхъ трехъ отдѣловъ принадлежатъ.

Докшиты перваго отдѣла, т. е. *ӱцзӱӱгэкӱй байдалтан*“, изображаются въ формахъ самаго чувственнаго сладострастія, въ какихъ только можетъ представить это сладострастіе самая грубая фантазія. Совершенно обнаженное тѣло, ясно и грубочувственно обозначенные половые органы, часто изображаемые въ возбужденомъ состояніи, безумно-сладострастное выраженіе

глазъ и рта и заключеніе въ объятіяхъ своихъ женщины, совершенно нагой,—вотъ отличичельные признаки бурхановъ этого рода, каковыхъ у ламаитовъ не мало.

Докшиты втораго отдѣла *„багатур байдалтан“* изображаются съ богатырскими формами тѣла, которыя должны свидѣтельствовать о необычайной силѣ, крѣпости и могуществѣ божествъ этого рода. Сообразно съ этимъ, челюсти этихъ докшитовъ обладаютъ огромными глазными зубами, выдающимися наружу въ видѣ огромныхъ клыковъ; руки и ноги ихъ необыкновенно жилисты и толсты, съ огромными, похожими болѣе на когти, ногтями пальцевъ. Для показанія ихъ силы они изображаются или попирающими ногами своими какихъ-нибудь звѣрей и фантастическихъ чудовищъ, или же съ увеличеннымъ числомъ членовъ ихъ тѣла; такимъ образомъ бываютъ докшиты съ нѣсколькими головами, съ громаднымъ числомъ рукъ, ногъ и т д.

Что касается, наконецъ, докшитовъ третьяго отдѣла *„сӱрхэй, гова-бусу“*, то отличительными признаками изображеній божествъ этого рода служатъ, во 1-хъ, то, что они не попираютъ ногами чудовищъ, а стоятъ прямо на кругѣ солнца, или же изображаются сидящими верхомъ на какомъ-нибудь животномъ; во 2-хъ, въ рукахъ они всегда держатъ человѣческіе черепа, кости, разнаго рода оружіе, змѣй и пр., и въ 3-хъ, лицо у нихъ всегда бываетъ свирѣпое: брови нахмурены, черты лица искажены злобою, глаза выпучены, ротъ широко раскрытъ, зубы оскалены и т. д.

Вотъ тѣ общія формы, въ какихъ можно встрѣчать въ кумирняхъ изображенія ламайскихъ божествъ. Что касается уродливо-безобразныхъ и отвратительно-гнусныхъ изображеній докшитовъ, то все это, какъ ни странно, имѣетъ, по толкованію ламъ, свой великій смыслъ и свое таинственное значеніе. Всѣ эти безобразно-ужасныя формы докшитовъ служатъ выраженіемъ ихъ отвращенія отъ предметовъ матеріальнаго міра и постояннаго стремленія ихъ подавить матеріальное, грѣховное начало въ человѣкѣ Чудовищныя формы тѣла докшитовъ знаменуютъ собою ихъ страшную силу, которая даетъ имъ полную возможность бороться и побѣждать злое начало въ мірѣ. Изображеніе докшитовъ въ совершенной наготѣ свидѣтельствуетъ о полнѣйшемъ удаленіи (свободѣ) ихъ отъ всѣхъ препятствій къ спасенію. Попираніе ногами звѣрей и

фантастическихъ чудовищъ означаетъ, въ ооотвѣтствіе ламайской нравственной теоріи, силу этихъ божествъ укрощать тѣлесныя страсти людей; выдающіеся изо рта клыки означаютъ силу ихъ подавлять человѣческій языкъ, а широко выпученные глаза—силу ихъ укрощать грѣховныя мысли человѣка и въ тоже время непреклонность и непобѣдимость ихъ духа. Объятіямъ ими женщинъ придается иносказательный смыслъ полнѣйшаго удовлетворенія всѣхъ пожеланій и распространенія великаго блаженства.

Изъ безчисленнаго множества бурхановъ различныхъ родовъ чаще всего въ ламайскихъ кумирняхъ можно встрѣчать изображенія слѣдующихъ бурхановъ. Шакья-муни, Абиды, Амога-сидды, Бирюзаны, Ратна-самбазы, Манджушри, Аволокитешвары, Эркимъ-дары, Аюши, Майдари (Майтрейи), Точи, Махакалы, Ямандаги, Эрлик-хана, Окинтенгри, Ваджрапани (Очирвани), Тзонкабы, Нагарджуны, Джу-Адиши, Бром-бакши, Хормусды, четырехъ Махараджъ и др.

Изображенія бурхановъ, какъ выше было замѣчено, бываютъ литыя, лѣпныя, рѣзныя и рисованныя. Литыми дѣлаются попреимуществу изображенія главныхъ бурхановъ и поставляются на самомъ видномъ и почетномъ мѣстѣ у сѣверной стѣны на „такилиин ширѣ“. Второстепенные же бурханы по большей части изображаются на полотнѣ разноцвѣтными красками, хотя бываютъ иногда и лѣпные, и металлическіе бурханы этого разряда. Въ размѣщеніи этихъ второстепенныхъ бурхановъ, какъ говоритъ архіеп. Нилъ, особаго порядка не наблюдается и ламы даже не особенно заботятся о пріобрѣтеніи ихъ. Обычною формою рисованныхъ бурхановъ является продолговатый четырехугольникъ изъ полотна, а чаще изъ льняной холстины, на верхнихъ углахъ котораго изображаются солнце и луна, а самая фигура бурхана всегда обводится кругомъ, иногда окрашиваемымъ въ синюю краску и испещреннымъ золотыми лучами, исходящими отъ тѣла бурхана. Эти лучи указываютъ на то, что самый кругъ вокругъ бурхана есть не иное что, какъ сіяніе, исходящее изъ его тѣла. Кромѣ этого большаго круга дѣлается еще другой небольшой, обрамляющій собою только лицо бурхана; онъ называется „солонго“ и знаменуетъ собою радугу, которая, по вѣрованію ламаитовъ, всегда появляется надъ головою буддъ въ моментъ ихъ прославленія или прозрѣнія подъ деревомъ „бодн“. На

изображеніяхъ докшитовъ нѣтъ ни того, ни другаго круга, но взамѣнъ этого докшиты всегда изображаются окруженными пламенемъ, пожигающимъ, по толкованію ламъ, всѣ препятствія ко спасенію. Размѣры какъ литыхъ, такъ и рисованныхъ изображеній бурхановъ бываютъ самые разнообразные, начиная отъ величины въ четыре-три сажени и кончая фигурками меньше вершка. Но каковъ бы ни былъ размѣръ изображеній, всегда и неуклонно должны выполняться художниками всѣ вышеуказанныя правила для изображеній бурхановъ: каждая часть тѣла бурхановъ увеличивается или уменьшается совершенно пропорціонально съ общимъ увеличеніемъ или уменьшеніемъ ихъ изображенія, формы же каждаго бурхана остаются, конечно, однѣ и тѣ-же какъ въ большихъ, такъ и въ малыхъ изображеніяхъ.

Помимо изображенія буддъ, бодисатвъ, прославленныхъ ламъ и миѳическихъ животныхъ ламаизма, какъ, напр., драконовъ, птицы Гаруди и др., въ ламайскихъ кумирняхъ можно находить нерѣдко изображенія, сюжетомъ коихъ служатъ различные историческіе факты и событія. Такова, напр., картина, носящая названіе „*Бурхан-бикшиин—арбан—хояр цзохол*“, т. е. „двѣнадцать явленій изъ жизни Шакья-муни“, на которой изображены всѣ наиболѣе выдающіеся моменты жизни этого послѣдняго, какъ-то: пребываніе его на небѣ „тушита“, рожденіе, первые семь его шаговъ, его воспитаніе въ младенческомъ и отроческомъ возрастахъ, обученіе грамотѣ, медицинѣ, верховой ѣздѣ, побѣда его надъ товарищами, его загородныя прогулки, его бѣгство изъ дома отца, разставаніе его съ своимъ слугою и конемъ „кантакою“, искушеніе его дочерьми Мары, моментъ достиженія имъ достоинства будды, проповѣдническая дѣятельность его, его смерть и сожженіе его трупа. Встрѣчаются изображенія единичныхъ фактовъ изъ жизни отдѣльнаго какого-нибудь ламы, прославившагося на поприщѣ ламаизма. Кромѣ этихъ изображеній можно встрѣчать въ кумирняхъ еще особые рисунки, носящіе названіе „*хуто-мандал*“ изображающіе собою планы обиталищъ того или другаго бурхана. Есть также картины, на которыхъ изображены отдѣльныя части будды; таково, напр., изображеніе стопы Шакья-муни.

Кромѣ изображеній бурхановъ въ ламайскихъ кумирняхъ встрѣчаются картины и религіозно-нравственнаго содер-

жанія, изъ коихъ заслуживаетъ особеннаго вниманія рисунокъ, извѣстный подъ названіемъ „*сансарійн кӣрдэ*“, т. е. „колесо міра“. На этомъ рисункѣ кратко и образно изложено все нравственное ученіе буддизма съ показаніемъ ученія о возмездіи за дѣла. Происхожденіе его относится ко временамъ самого Шакьямуни. Рисунокъ этотъ состоитъ изъ трехъ заключенныхъ одинъ въ другой круговъ. Въ центральномъ, самомъ маломъ кругѣ изображаются свинья, змѣя и курица, эмблемы трехъ золъ, присущихъ природѣ человѣка и служащихъ основою для всякаго рода грѣховной дѣятельности: невѣжества, гнѣва и сладострастія, изъ коихъ первое олицетворяется въ образѣ свиньи, второй—змѣи и третье—курицы. Второй кругъ четырьмя радіусами раздѣляется на пять отдѣленій, изъ коихъ въ каждомъ изображается одно изъ царствъ матеріальнаго міра. Въ самомъ низу изображается царство ада, раздѣленное на двадцать отдѣловъ, въ первомъ изъ которыхъ возсѣдаетъ на престолѣ и производитъ судъ надъ явившеюся къ нему душою человѣка „Эрлик-хан“—царь ада. Онъ держитъ въ рукахъ своихъ магическое зеркало, въ которомъ отражаются какъ добрые, такъ и худые поступки человѣка, на основаніи коихъ „Эрлик-хан“ и произноситъ свой такой или иной приговоръ. Не смотря, однакожъ, на такое прекрасное средство знать истину о дѣятельности каждаго человѣка, „Эрлик-хан“ заставляетъ каждую представшую предъ нимъ душу человѣка разсказывать о своихъ дѣяніяхъ на землѣ. А дабы она не забыла чего-либо изъ своихъ дѣяній или, по лукавству, не утаила какого-либо изъ своихъ грѣховъ, вмѣстѣ съ нею на судъ къ „Эрлик-хан'у“ являются и родившіеся одновременно съ нею добрый и злой геніи. Эти геніи сопутствовали душѣ на всѣхъ путяхъ ея жизни, при чемъ первый записывалъ ея добрыя дѣла, а послѣдній—грѣховныя. На рисункѣ изображается тотъ моментъ, когда душа разсказываетъ о своихъ дѣяніяхъ на землѣ, а по бокамъ ея стоятъ ея геніи, изъ коихъ одинъ сыплетъ изъ мѣшка бѣлые кружки, а другой—черные, какъ олицетворенія добрыхъ и злыхъ дѣяній. Въ остальныхъ девятнадцати отдѣленіяхъ изображаются различныя мученія существъ. Въ слѣдующемъ отдѣленіи къ верху отъ ада, на лѣвой сторонѣ, если стать къ рисунку прямо лицемъ, изображается царство биритовъ, наполненное уродливо-безобразными скелетами съ всклокоченными

волосами на головѣ. Въ отдѣленіи, противоположномъ царству биритовъ, т. е на правой сторонѣ рисунка изображается царство животныхъ. Въ отдѣленіи надъ биритами изображается царство людей, а надъ царствомъ животныхъ—царство тенгріевъ и асуровъ, находящихся въ постоянной борьбѣ между собою. Эта-то борьба ихъ и изображается на рисункѣ: асуры держатъ въ рукахъ мечи и пики, а тенгріи стрѣляютъ въ нихъ очирами (скипетрами). Послѣдній, третій кругъ наполненъ символическими изображеніями двѣнадцати „нидань“ [1]), долженствующими напоминать вѣрующимъ основное ученіе ламаизма о причинахъ и слѣдствіяхъ, служащихъ причинами происхожденія какъ міра матеріальнаго, такъ и духовнаго, а равно и перерожденій.

Первая нидана образно представляется въ видѣ согбеннаго старика, едва могущаго стоять и принужденнаго балансировать своими руками, чтобы только не потерять равновѣсія и не упасть.

Вторая нидана изображается на рисункѣ въ видѣ обнаженной и прикрытой одѣяломъ женщины, между ногами которой виднѣ ребенокъ.

Третья нидана изображается на рисункѣ подъ видомъ курицы, насиживающей яйца.

Четвертая нидана на рисункѣ изображается подъ видомъ человѣка, собирающаго съ дерева плоды.

Пятая нидана изображается на рисункѣ въ видѣ человѣка, держащаго въ рукѣ стаканъ съ виномъ.

Шестая нидана на рисункѣ изображается въ видѣ человѣка, пораженнаго въ глазъ стрѣлою и вытаскивающаго эту стрѣлу.

Седьмая нидана изображается на рисункѣ подъ видомъ обнаженныхъ мужчины и женщины, заключившихъ другъ друга въ объятія.

Восьмая нидана на рисункѣ аллегорически изображается въ видѣ пустаго дома. Человѣкъ, говорятъ ламаиты, это— пустой домъ, безъ главы, безъ хозяина, безъ распорядителя, но домъ, занятый ворами, изъ которыхъ каждый дѣйствуетъ въ немъ безъ помѣхи, по собственному произволу. Эти воры

---

[1]) См. выше стр. 230—232.

суть наши чувства, развлекающія духъ и лишающія его возможности сосредоточиться: зрѣніе постоянно наслаждается наружностью предметовъ, слухъ внимаетъ звукамъ, обоняніе—запахамъ, вкусъ и осязаніе различнымъ, подлежащимъ имъ ощущеніямъ, между тѣмъ какъ внутреннее чувство (шестое) обращается ко всѣмъ этимъ ощущеніямъ въ отдѣльности.

Девятая нидана на рисункѣ изображается аллегорически подъ видомъ лодки.

Десятая нидана на рисункѣ символически изображена подъ видомъ обезьяны, перебѣгающей отъ одного предмета къ другому.

Одиннадцатая нидана на рисункѣ аллегорически изображается въ въ видѣ горшечника, окончившаго выдѣлкою три сосуда, которые и знаменуютъ собою три категоріи человѣческихъ дѣлъ: дѣла добродѣтельныя, дѣла грѣховныя и дѣла непоколебимыя.

Символическимъ изображеніемъ послѣдней, двѣнадцатой ниданы на рисункѣ служитъ фигура слѣпой старухи, которая совершенно не знаетъ, куда она идетъ.

Такимъ образомъ рисунокъ „сансаріин курдэ“ долженъ постоянно напоминать ламаитамъ основное ученіе Шакьямуни о томъ, что этотъ видимый нами міръ призраченъ и недѣйствителенъ. Одно только невѣжество придаетъ цѣну и значеніе предметамъ этого міра, тогда какъ въ сущности они—ничто. Привязываясь къ міру по невѣжеству, человѣкъ тѣмъ самымъ только увеличиваетъ свои страданія, такъ какъ привязанность къ міру неизбѣжно влечетъ за собою перерожденія и соединенныя съ ними страданія.

Всѣ три круга на рисункѣ представляются держимыми въ зубахъ чудовищнаго краснаго мангуса, слуги владыки смерти, а надъ головою его съ правой стороны изображается солнце и лама, объясняющій смыслъ „сансаріин-кўрдэ“.

Въ кумирняхъ можно находить еще рисунки съ изображеніемъ священныхъ для ламаитовъ городовъ, напр., Лассы, а также планъ самой кумирни.

Наконецъ, въ кумирняхъ встрѣчается еще одно изображеніе, совсѣмъ уже не ламайскаго происхожденія; это—изображеніе „Цаган-эбугэна“ или „Цаган-аба'я“, сѣдовласаго старца, одѣтаго въ бѣлый халатъ и держащаго въ рукѣ посохъ съ драконовой головой, а иногда и съ двумя. Многіе ламаиты

говорятъ, что и христіане почитаютъ „Цаган-эбугэна“, объединяя личность его съ святителемъ Николаемъ. Сами ламаиты почитаютъ „Цаган эбугэна“ потому, что, по преданію, съ нимъ встрѣчался во время своей жизни на землѣ Шакья-муни и удостоилъ его своею бесѣдою.

Въ заключеніе нужно еще упомянуть, что у главной, сѣверной страны на ряду съ главными бурханами часто поставляются бронзовыя фигуры, въ миніатюрѣ представляющія собою „*субурганы*“, т. е. памятники на мѣстахъ замѣчательныхъ событій, нерѣдко служившіе гробницами для особо прославившихся святостью своей жизни ламъ. Этимъ субурганамъ воздается такое же поклоненіе и чествованіе, какъ и кумирамъ бурхановъ [1]).

---

[1]) Позднѣевъ стр 44—86; Арх Нилъ, стр. 97, 101—103; Коерреп, В. II. SS 294—298.

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ.

Хуралы или идолослуженія.

I.

Ежедневное идолослуженіе.

Хуралы или идолослуженія раздѣляются у ламаитовъ на великіе и малые: „якэ хурал“ и „бага хурал“. Послѣдніе носятъ еще названіе „чжиса“, что̀ значитъ очередное, обычное служеніе. Эти малые хуралы или чжиса совершаются въ ламайскихъ монастыряхъ во всѣ дни года, за исключеніемъ только тѣхъ дней, когда положено совершать великіе хуралы, о чемъ рѣчь будетъ ниже.

Ежедневное идолослуженіе совершается въ ламайскихъ монастыряхъ трижды въ день: при восходѣ солнца, въ полдень и при заходѣ солнца и продолжается каждый разъ около получаса. Ламы являются на это идолослуженіе въ своихъ обычныхъ костюмахъ, т. е. въ халатѣ, съ пристегнутымъ къ поясу „цабри“ [1]) и съ перекинутымъ черезъ лѣвое плечо „оркимчжи“ [2]). Эта послѣдняя одежда составляетъ необходимую принадлежность каждаго ламы при идолослуженіи. Только одинъ гэбкӣй непремѣнно является къ хуралу въ „цзанчи“ или мантіи.

---

[1]) «*Цабри*» или, по просту, «чаврунъ» есть небольшой мѣшочекъ изъ краснаго сукна, въ который вставляется небольшая фляжка съ мѣднымъ горлышкомъ. Въ этой фляжкѣ хранится рашіяна, которою гелюны должны полоскать ротъ послѣ принятія пищи

[2]) «*Оркимчжи*»—широкій плотъ, накидываемый на лѣвое плечо, а отсюда спускающійся внизъ

Когда приближается время идолослуженія, то заранѣе назначенный для этого лама выходитъ къ входной двери кумирни и трубитъ въ морскую раковину, обращаясь на всѣ четыре стороны. Звукъ раковины долженъ раздаваться три раза. При первомъ звукѣ ея ламы выходятъ изъ своихъ жилищъ и устремляются къ кумирнѣ; при второмъ—они стоятъ уже предъ дверями кумирни, тихо перебирая свои четки и читая „микчжимъ“, т. е коротенькую молитву слѣдующаго содержанія: „молюсь у ногъ Хоншимъ бодисатвы [1])—великаго сокровища великаго милосердія;—Манчжушрія, обладающаго силою благозвучнаго вѣщанія;—Очирвани, подавляющаго всѣ полчища шимнусовъ; —святаго Цзонхавы—украшенія мудрецовъ снѣжной страны и — несравненнаго Сумади-кирти-шри гэгэна. Ликъ побѣдоноснаго Цзонхавы во всѣхъ моихъ перерожденіяхъ да будетъ моимъ ламою-руководителемъ къ высокимъ добродѣтелямъ и да не отвращаюсь я ни на одно мгновеніе отъ благаго пути, одобреннаго побѣдоносными; да войду я достойно въ собраніе ламъ-драгоцѣнности—вѣрныхъ наставниковъ и руководителей по пути къ нирванѣ“. Какъ только звукъ раковины раздается въ третій разъ, двери кумирни открываются и въ кумирню прежде всѣхъ входитъ „живой будда“—настоятель монастыря и садится на свое мѣсто. За нимъ, снявъ свою красную обувь на дворѣ, постепенно начинаютъ входить ламы въ глубокомъ молчаніи. Каждый изъ нихъ три раза палаетъ ницъ предъ настоятелемъ и затѣмъ занимаетъ мѣсто, сообразно своему сану. Всѣ сидятъ съ перекрещенными ногами и притомъ такъ, что всѣ ряды находятся лицомъ къ лицу. По данному настоятелемъ или унзатомъ знаку колокольчикомъ, каждый начинаетъ тихо читать молитву, кладетъ на колѣни молитвенникъ и читаетъ назначенную для даннаго дня главу. Потомъ наступаетъ пауза, во время которой водворяется самое глубокое молчаніе. Вторично подается колокольчикомъ знакъ и раздается двухоровое, торжественное и мелодичное пѣніе, чему способствуетъ подраздѣленіе тибетскихъ молитвъ на стихи, имѣющіе хорошій ритмическій тактъ. При нѣкоторыхъ отмѣченныхъ въ книгѣ мѣстахъ раздается инструментальная музыка, которая

[1]) «Хоншимъ», или вѣрнѣе. «Хонгшим-бодисатва—то же, что и Авалокитешвара (Монг. Хрест. II т, стр. 389)

составляетъ совершенную противоположность полнозвучному, хоровому пѣнію. Оркестръ состоитъ изъ оглушающаго набора колоколовъ, морскихъ раковинъ, трубъ и т. д., при чемъ каждый играетъ на своемъ инструментѣ такъ, какъ будто желаетъ заглушить всѣхъ своихъ товарищей [1]).

По своему составу и содержанію ежедневное ламское идолослуженіе является очень немногосложнымъ и довольно однообразнымъ. Читаемыя ежедневно молитвы по большей части имѣютъ своимъ предметомъ поклоненіе и хвалу тремъ драгоцѣнностямъ: буддѣ, сангѣ и ученію, прошенія же ихъ сливаются въ одномъ желаніи—достигнуть состоянія будды. „*Сумбумы*“ или молитвенники, по которымъ ламы совершаютъ ежедневное идолослуженіе представляютъ изъ себя сборники сочиненій, а въ томъ числѣ и молитвъ, разныхъ авторовъ, отъ чего они и носятъ различныя наименованія: „*сумбумъ Баньчэнъ богдо, сумбумъ Богдо-ламы или цзонжавинскій, сумбумъ Чжанцзя хутукты*“ и др. Эти молитвенники по своему составу раздѣляются на три части: первая часть содержитъ въ себѣ „*рапсалы*“ или собраніе гимновъ въ честь будды (бурхану мактагал). Въ нихъ среди пышныхъ похвалъ находится исчисленіе подвиговъ буддъ на пользу одушевленныхъ существъ. Въ составъ рапсаловъ входятъ: 1) „*харангу*“—исповѣданіе вѣры молящагося, 2) „*дзалбарил*“—молитва и 3) „*иргэл*“—благожеланія, благословенія. Вторая часть содержитъ въ себѣ службы въ честь докшитовъ,—а третья носитъ названіе „*ундусун*“—„корень, основаніе, тантра“ и содержитъ въ себѣ различныя заклинанія [2]). При ежедневномъ идолослуженіи читается не болѣе четырехъ-пяти рапсаловъ, которые читаются всѣми ламами вмѣстѣ. Впрочемъ

---

[1]) Гюкъ и Габе, стр. 64—65.

[2]) Заклинанія въ большинствѣ случаевъ представляютъ собою безсмысленный наборъ словъ и звуковъ на санскритскомъ языкѣ, но ему приписывается необычайная сила, если только эти слова и звуки произносятся въ извѣстномъ сочетаніи и съ соблюденіемъ извѣстныхъ условій. Примѣръ: тарни «сердце Шакья-муни»—«молюсь ясно созерцающему, всепобѣдителю, подобнымъ образомъ пришедшему буддѣ Шакья-муни Тататха-муни-муни—ма-ха—муни-соин-ха»! Кто хотя однажды прочитаетъ это тарни, тотъ въ теченіи 800,000,000 міровыхъ переворотовъ, хотя и совершитъ грѣхи, будетъ чистъ отъ нихъ.

есть нѣсколько „*иргэл'овъ* или *йорóлей*, чтеніе которыхъ предоставляется одному только первенствующему ламѣ. Въ содержаніи этихъ йоролей отъ лица самихъ буддъ разсказываются разнаго рода мученія и подвиги, понесенные ими за вѣру и для блага одушевленныхъ существъ и выражается желаніе распространенія и благоденствія вѣры, произносимое уже всѣми присутствующими ламами. Вотъ образецъ:

Первенствующій: „За благо одушевленныхъ существъ я въ древнее время испыталъ всѣ тягостныя невзгоды и пожертвовалъ своихъ спокойствіемъ и блаженствомъ, ради сего....

Всѣ ламы: „Чистая вѣра да свѣтится во вѣки“!

Первенствующій: „Ради больныхъ и увѣчныхъ я въ древнее время указалъ лекарства и средства, спасалъ и оказывалъ милости страдальцамъ, а посему....

Всѣ ламы: Драгоцѣнная вѣра да свѣтится во вѣки“!

Первенствующій: „Я пожертвовалъ женою, сыновьями и дочерьми, скотомъ, слонами и телѣгами ради пріобрѣтенія святости, а потому ...

Всѣ ламы: „Верховная вѣра да свѣтится во вѣки.

Внѣшнихъ тѣлодвиженій при чтеніи рапсаловъ не бываетъ никакихъ, за исключеніемъ единственнаго рапсала, извѣстнаго подъ названіемъ „*Цокту цзандан'у дзалбаргил*“— покаянная молитва о содѣянныхъ грѣхахъ, обращенная ко всѣмъ главнѣйшимъ буддамъ и бодисатвамъ Большую часть этой молитвы ламы читаютъ, стоя и при каждомъ отдѣлѣ ея, оканчивающемся словами: „поклоняюсь тому-то“, распростираются по землѣ.

Каждое идолослуженіе такимъ образомъ начинается рапсаломъ, составляющимъ первую часть сумбумовъ. Рапсалъ этотъ представляетъ собою образецъ ламайской вѣры и содержитъ въ себѣ перечисленіе всѣхъ основныхъ догматовъ ея. Онъ озаглавливается „*Итэгел ябугулхуин йосон*“ и читается такъ.

„Вѣрую въ величественнѣйшихъ и святѣйшихъ ламъ, которые послужили основою для всякихъ добродѣтелей (происходящихъ отъ) тѣла, языка и мысли моихъ собственныхъ, предковъ моихъ, всѣхъ одушевленныхъ существъ, населяющихъ небо и всѣхъ буддъ десяти странъ и трехъ временъ;— въ ламъ, бывшихъ споспѣшниками въ распространеніи вось-

мидесяти четырехъ тысячъ отдѣловъ священнаго ученія и послужившихъ главнымъ первообразомъ, корнемъ и основою для всѣхъ хутухтъ и хувараковъ.

Вѣрую въ будду.

Вѣрую въ священное ученіе.

Вѣрую въ духовенство.

Вѣрую во всѣ сонмы и собранія религіозно-буддійскія.

Вѣрую въ одаренныхъ очами премудрости, сохраняющей высоко-знаменитую вѣру.

Вѣрую въ будду и въ представителей соборовъ, какъ святыхъ.

О если бы мнѣ, для пользы одушевленныхъ существъ, сдѣлаться буддою въ награду за свою милостыню и тому подобныя (добрыя) дѣла! (*читается трижды*).

Вѣрую въ три сокровища.

Раскаяваюсь во всѣхъ грѣхахъ вообще и въ каждомъ отдѣльно.

Служа и сорадуясь благу одушевленныхъ существъ, содержу въ сердцѣ своемъ будду и бодисатвъ.

Для лучшаго устроенія блага собственнаго и чужаго полагаю въ основу святыя мысли.

О если бы мнѣ, послѣ того какъ рѣшусь я положить въ своей душѣ начало святымъ мыслямъ, оказывать привѣтъ и сочувствіе всѣмъ живымъ существамъ, а когда въ сердцѣ моемъ всецѣло водворится святость, сдѣлаться буддою для блага одушевленныхъ существъ! (*читается трижды*).

Да обладаютъ всѣ одушевленныя существа благоденствіемъ и причинами благоденствія!

Да освободятся всѣ одушевленныя существа отъ сильныхъ и несильныхъ страстей и вспышекъ и да пребываютъ равнодушными!

Да исполнятся всѣ одушевленныя существа того благоденствія, въ которомъ нѣтъ страданій! (*читается трижды*).

Поклоняюсь тому, который отрѣшился отъ вещественныхъ связей, не имѣетъ вида и перерожденій, ни бренень, ни вѣченъ, ни прибываетъ, ни отбываетъ, не отличается свойствами ни различными, ни исключительными, который довелъ себя до наслажденія миромъ глубокимъ, блаженствомъ безопаснымъ, который есть будда совершеннѣйшій и большій того, что о немъ сказано.

Поклоняюсь тому, который руководитъ къ миру нуждающихся въ мирѣ шраваковъ, который всезнаніемъ помогаетъ какъ одушевленнымъ существамъ, такъ и всему прочему, который вѣдѣніемъ путей созидаетъ благо міровъ; который составляетъ основу не только сонма всесовершенныхъ, могущественныхъ и разнообразно-просвѣщенныхъ шраваковъ и бодисатвъ, но и буддъ.

Поклоняюсь тому, который разрѣшаетъ сѣти сомнѣній и, обладая многообъятнымъ тѣломъ, посредствомъ лучей самади (созерцанія) исходитъ изо всего.

Ты, который составляешь всегдашнее упованіе всѣхъ живыхъ существъ, будда, побѣждающій несмѣтныя полчища шимнусовъ, истинно знающій всѣ предметы, гряди въ царство, гдѣ соединяются друзья совершенства!

Какъ я омываю статуи (духовъ) по мѣрѣ принятія ими на себя другаго (неблагообразнаго) вида, такъ посредствомъ омовенія божественною, святою водою чту лики святѣйшаго будды.

О, если бы мнѣ за то, что я благоговѣйно одѣлъ въ божественную хламиду алмазный ликъ бурхана Абиды, пріобрѣсти неразрушимое тѣло.

О, если бы за приношенія лику будды куренія, земнаго благовонія, разсыпанія цвѣтовъ, украшеній (въ видѣ) четырехъ двибовъ, горы Сумеру, солнца и луны, всѣ одушевленныя существа водворились въ святѣйшемъ царствѣ“!

Такъ какъ въ этомъ образцѣ находятся всѣ части, изъ коихъ только можетъ состоять рапсалъ, т. е. есть здѣсь исповѣданіе вѣры, есть хвала, есть прошеніе, есть и благожеланіе, то въ приведеніи другихъ образцовъ, представляющихъ собою исключительно или „харангу“, или „дзалбарил“, или „йороль“, не видится надобности, такъ какъ по содержанію своему они не представляютъ особаго разнообразія. Чтеніемъ подобныхъ рапсаловъ и оканчивается „бага хуралъ“ или малое идолослуженіе.

II.

„Якэ хурал“ или великое идолослуженіе.

Великіе хуралы свершаются въ слѣдующіе дни. Весною съ 1-го по 16 число включительно первой луны, затѣмъ 29 числа

той же луны; во второй лунѣ 15 и 30 числъ, въ третьей лунѣ 15 и 29 числъ. Лѣтомъ: въ первой лунѣ 7, 8 и по 15 включительно и 30-го числа; во второй лунѣ 15 и 29 числъ; въ третьей лунѣ съ 1-го по 15 включительно и 30 числа. Осенью: въ первой лунѣ 15 и 29 числъ; во второй лунѣ 15 и 30 числъ; въ третьей лунѣ 15, 22 и 29 числъ. Зимою: въ первой лунѣ 15, 23, 24, 25 и 30 числъ; во второй лунѣ 15 и 29 числъ и, наконецъ, въ третьей лунѣ 15, 27, 28, 29 и въ послѣдній день года. Однако далеко не во всѣхъ ламайскихъ монастыряхъ совершаются великіе хуралы въ эти дни, да и въ тѣхъ монастыряхъ, гдѣ въ эти дни совершаются великіе хуралы, эти послѣдніе совершаются не всегда сполна. Причинами этого служатъ, во 1-хъ, бродячая жизнь ламъ и отдаленность ихъ жилищъ отъ извѣстной кумирни, а во-2-хъ, недостаточность средствъ у большей части ламайскихъ монастырей.

Великіе хуралы, за исключеніемъ докшитскихъ, мало чѣмъ отличаются отъ малыхъ хураловъ: на нихъ прочитывается только большее, чѣмъ на малыхъ, число молитвъ.

Гораздо торжественнѣе и сложнѣе малыхъ хураловъ великіе хуралы въ честь докшитовъ. Эти послѣдніе хуралы совершаются всегда въ первой половинѣ дня, хотя могутъ затянуться и до глубокой ночи. Чтеніе и пѣніе молитвъ непремѣнно соединяется съ музыкой и сопровождается извѣстными тѣлодвиженіями, чего не бываетъ при чтеніи рапсаловъ. Помимо чтенія и пѣнія молитвъ здѣсь совершается еще принесеніе „балиновъ“, т. е. жертвъ.

Особенности докшитскихъ хураловъ касаются прежде всего одеждъ, въ какихъ совершаютъ эти хуралы ламы. Сверхъ обычныхъ одеждъ, въ какихъ ламы совершаютъ малые хуралы, при докшитскихъ хуралахъ надѣваются ими еще слѣдующія: „чжодбон“—родъ вѣнца, состоящаго изъ пяти карточекъ съ изображеніемъ пяти бурхановъ: Бирузаны съ тѣломъ синяго цвѣта, Акшобія съ тѣломъ бѣлаго цвѣта, Ратна-самбавы съ тѣломъ желтаго цвѣта, Абиды съ тѣломъ краснаго цвѣта и Амога-сидды съ тѣломъ зеленаго цвѣта. Этотъ околышъ покрываетъ надѣваемую ламами прежде его овальную шапку съ тонкими шелковыми снурками чернаго цвѣта, собранными на верху шапки въ одинъ пучекъ, увѣнчанный вачиромъ. Эта шапка называется „торджик“. Поверхъ

обычнаго халата ламы надѣваютъ вторую одежду докшитскаго хурала „додъ-икъ“—перелину съ пятью разноцвѣтными фестонами на нижнемъ концѣ и, наконецъ, третью—„банцзаль“—родъ короткой юбки, простирающейся отъ пояса до колѣнъ и надѣваемой также поверхъ халата, тогда какъ при обычныхъ хуралахъ эта послѣдняя одежда носится подъ халатомъ.

Затѣмъ при докшитскомъ служеніи увеличивается число чашечекъ для жертвъ: вмѣсто обычнаго числа семи ставится восемь или девять чашечекъ. Кромѣ увеличенія числа чашечекъ, предъ настоятелемъ ставится столикъ, на которомъ лежатъ хонхо и вачиръ, а около него на невысокой подставкѣ—габала, наполненная или чернымъ чаемъ, или виномъ, или же кровью, смотря по тому, какому докшиту совершается служеніе; бумба со вложеннымъ въ нее кропиломъ изъ павлиньихъ перьевъ и заключающая въ себѣ аршанъ и, наконецъ, блюдечко съ хлѣбными зернами, бросаемыми вверхъ въ жертву докшиту.

Внѣшнія тѣлодвиженія, входящія въ составъ докшитскихъ хураловъ, относятся или къ одному первенствующему ламѣ, или же ко всѣмъ участвующимъ въ служеніи ламамъ. Къ числу первыхъ принадлежатъ: а) кропленіе жидкостью изъ габалы, б) кропленіе аршаномъ балина и в) тѣлодвиженія, съ которыми должны быть перечисляемы приносимыя въ жертву докшитамъ семь предметовъ, каковы: троекратное движеніе въ воздухѣ распростертыми ладонями рукъ, какъ бы подгребающихъ къ себѣ воду, бросаніе вверхъ хлѣбныхъ зеренъ, приложеніе распростертой правой ладони къ правому уху, а лѣвой къ груди и т. п. Ко второму разряду относятся: а) хлопанье въ ладоши и б) щелканіе пальцами. Первое дѣйствіе производится, когда докшита просятъ объ искорененіи зла; напр. въ хуралѣ въ честь Махакалы:

„Все непотребное во всѣхъ странахъ сокруши“ (*ударъ правою ладонью лѣвой*).

„Уничтожь!“ (*тоже*).

„Укроти!“ (*тоже*).

Второе—при произнесеніи тарни (заклинаній) докшитовъ. Наконецъ, внесеніе въ кумирню балина, поднятіе его къ верху и круженіе его въ воздухѣ совершается особымъ ли-

цомъ, которое находится при немъ неотлучно во все время совершенія идолослуженія.

Но наиболѣе существеннымъ и наглядным отличіемъ служенія докшитскаго отъ недокшитскаго, какъ сказано, служитъ принесеніе „*балиновъ*“. Балинами называются приготовляемые по особымъ правиламъ и имѣющіе извѣстную форму и извѣстный цвѣтъ печеные хлѣбы. Тѣсто для этихъ хлѣбовъ приготовляется изъ пшеничной муки, замѣшанной на винѣ съ водой. Тѣсто это ставятъ на огонь и, когда оно упрѣваетъ, въ него подкладываютъ сахаръ, изюмъ и другія пряности, а затѣмъ ему даютъ ту или другую форму. Обыкновенно въ каждомъ докшитскомъ хуралѣ приносится три балина, изъ коихъ первый имѣетъ овальную, а два другіе—трехугольную, пирамидальную форму. Первый назначается генію—покровителю той мѣстности, въ которой совершается жертвоприношеніе, а два другіе—докшиту, въ честь котораго совершается служеніе. Первый балинъ бываетъ бѣлаго цвѣта, второй—того цвѣта, какой имѣетъ лицо докшита, которому онъ приносится. Эти два балина на вершинѣ своей украшаются изображеніями солнца, луны, чиндамани, нада; по бокамъ цвѣтками, а въ срединѣ (второй) имѣетъ букву такъ называемыхъ „сердечныхъ тарни“ докшита. Кромѣ того второй балинъ окружается большимъ или меньшимъ числомъ малыхъ балиновъ, назначаемыхъ въ жертву сотрудникамъ докшита, число которыхъ у каждаго докшита неодинаково. Эти балины, по окончаніи служенія, могутъ быть раздѣлены вѣрующимъ, или же оставлены при кумирнѣ. Третій балинъ всегда бываетъ коричневаго цвѣта и безъ всякихъ украшеній; у основанія его всегда кладутся изображенія человѣческихъ ногъ, рукъ, языка, сердца и мозга, какъ главнѣйшихъ факторовъ всякой человѣческой дѣятельности. Балинъ этотъ не можетъ быть ни раздѣленъ между вѣрующими, ни оставленъ при кумирнѣ, но по окончаніи служенія сожигается на кострѣ за стѣнами монастыря, что и означаетъ преданіе карѣ докшита всѣхъ враговъ и препятствій спасенія, символически изображенныхъ вышеперечисленными фигурами человѣческаго тѣла.

Самое служеніе докшитамъ начинается чтеніемъ короткаго мактала (хвалеб. гимна) кому-либо изъ „идамъ бурхановъ“, т. е. докшитовъ-буддъ, по большей части—Ямандагѣ.

По окончаніи чтенія мактала слѣдуетъ уже самое служеніе докшиту. Но прежде чѣмъ приступить къ этому служенію, всѣ присутствующіе ламы должны утвердить въ своихъ мысляхъ то или другое созерцаніе. Такъ, напр., предъ началомъ служенія докшиту Чжамсарану ламы должны утвердить въ своихъ мысляхъ слѣдующее созерцаніе или ясно и отчетливо представить себѣ такую картину. Прежде всего они должны мысленно прочитать тарни: „*омъ-ма—хумъ-свaха*“ и представить себѣ безграничное море человѣческой и лошадиной крови, въ которомъ трехугольникомъ волнуются волны; въ самой срединѣ этихъ волнъ—четырехугольную мѣдную гору и на вершинѣ ея, какъ бы въ нѣсколько рядовъ настланный коверъ, падму, солнце, человѣческій и лошадиный трупъ, а на нихъ Чжамсарана. Онъ имѣетъ красное лицо. Въ правой рукѣ, испускающей пламя, онъ держитъ мѣдный мечъ, упираясь имъ въ небо,—этимъ мечомъ онъ посѣкаетъ жизнь нарушающихъ обѣты. На лѣвой локтевой кости у него повѣшаны лукъ и стрѣлы, а въ самой рукѣ онъ держитъ сердце и почки враговъ вѣры; подъ лѣвой подмышкой онъ прижалъ кожаное красное знамя. Ротъ страшно открытъ: четыре острые клыка обнажены; онъ быстро движетъ языкомъ, имѣетъ три глаза и страшно гнѣвный видъ. Онъ коронованъ пятью человѣческими черепами. На немъ надѣты мѣдный панцырь, а сверху его красная, шелковая одежда; на ногахъ красные сапоги съ желтыми голенищами. Правая нога у него согнута, а лѣвая выпрямлена въ позу пляски. Стоитъ среди пламенѣющаго огня премудрости. По правую сторону этого бурхана должно представить стоящею Ухин-тенгри. Она имѣетъ три лица: красное, синеватое и лицо цвѣта кожи, только что снятой съ животнаго (блѣдно-розовое). Всѣ три лица съ зубами бѣлыми, какъ раковина, съ изумрудными бровями и огненными волосами, украшенными яшмою и лазурикомъ; на ушахъ привѣшены золотыя серьги. Она должна быть нагая. а въ лицѣ и глазахъ ея изображается страстное пожеланіе, Въ правой рукѣ ея находится поднятый на враговъ вѣры мѣдный мечъ, а въ лѣвой желѣзный гвоздь, приколачивающій къ одному мѣсту препятствія. (къ спасенію). На лѣвой сторонѣ Чжамсарана долженъ быть представленъ бурханъ „Аміпн-эзэнъ (владыка жизни)“ съ однимъ лицомъ и двумя руками. Правою рукою онъ поднялъ копье; лѣвою—держитъ

дьявольскую сѣть, которую бросаетъ на враговъ вѣры. Онъ одѣтъ въ шлемъ и панцырь и сидитъ на бѣшеномъ волкѣ. По десяти странамъ этихъ бурхановъ должно расположить восемь небесныхъ мечепосцевъ и двадцать одного божественнаго палача; всѣ они краснаго цвѣта и каждый изъ нихъ имѣетъ въ правой рукѣ поднятый мечъ, а въ лѣвой—одни держатъ гвозди; другіе придерживаютъ закушенныя зубами легкое, печень и сердце; третьи грызутъ кости и высасываютъ мозгъ изъ нихъ и т. д. Всѣ эти смертоносцы враговъ вѣры одѣты въ человѣческіе трупы и сырыя коровьи кожи. Кромѣ сего должно представить тысячу шимнусовъ, тысячу ракшасовъ и пр. Они окружаютъ Чжамсарана, какъ войско, по безчисленности подобное каплямъ воды великаго моря. У всѣхъ бурхановъ, восьми мечеиосцевъ и двадцати одного божественнаго палача должно представить на головѣ букву „омъ“, на горлѣ „ма“ и на сердцѣ „хумъ“.—Только утвердивъ въ своемъ воображеніи эту чудовищную картину, ламы приступаютъ къ собственному служенію докшиту, къ чтенію молитвы, выдержки изъ которой приводимъ ниже.

„Призываю на одно мгновеніе испускающихъ свѣтозарные лучи изъ „хумъ“ своего сердца Чжамсарана и его сподвижниковъ изъ дворца ихъ, находящагося на красной, яшмовой скалѣ въ сѣверо-восточной странѣ труповъ“.... Затѣмъ призываются сначала палачи, шимнусы, ракшасы и пр, потомъ одинъ Чжамсаранъ и, наконецъ, снова весь сонмъ его сподвижниковъ.

„Нынѣ и тотчасъ придите сюда и, поспѣшно принявъ жертву—балинъ, уничтожьте всѣ черныя стороны жизни, сокрушите въ прахъ вредоносныхъ враговъ и препятствія“.

„Хотя и непоколебимы свойства духовности и сфера спокойствія, однако для исправленія неправоты явились докшиты, исполненные чрезвычайной силы; они суть хранители вѣры и ученія. Поклоняюсь докшитамъ и краснымъ палачамъ“....

„Возношу эти жертвы явныя и тайныя Чжамсарану съ товарищами; примите и исполните мои потребности. *Омъ-рагма-бар-на-са-ва-ри-ва-ра-ар-гамъ-бра-ди-ца-сва-ха*“.

Потомъ слѣдуетъ перечисленіе жертвъ съ вышеуказанными тѣлодвиженіями и игрою на музыкальныхъ инструментахъ.

„Чтобы порадовать Чжамсарана и его сподвижниковъ, чествую ихъ великимъ моремъ разной крови. Омъ-ма-хумъ“.— При этихъ словахъ первенствующій приподнимаетъ наполненную кровью габалу и троекратно вращаетъ ее въ воздухѣ.

Далѣе слѣдуютъ въ перемежку поклоненія, просьбы и раскаяніе въ нарушеніи обѣтовъ и въ содѣянныхъ грѣхахъ; затѣмъ при звукахъ музыки:

„Передъ очами храпителей вѣры и священнаго ученія, передъ очами побѣдоносныхъ трехъ временъ и ихъ сподвижниковъ, исполненныхъ всякой сверхъестественной силы, возношу до неба разныя вещи, да удовлетворится ихъ желаніе!“...

„Величественный Чжамсаранъ, порѣши силою могущества твоей мысли злобныхъ враговъ и препятствія, устремляющіяся на мою мысль“.

Затѣмъ слѣдуетъ произнесеніе тарни при звукахъ колокольчика настоятеля и щелчковъ прочихъ сначала въ честь самого Чжамсарана:

„*Омъ-вар-на-ад-ма-чигра-пу-ра-хму-ки-да-сар-ва-мадъ-рунъ-марья-хомъ-падъ*“;

а потомъ въ честь супруги Чжамсарана:

„*Омъ-рат-ма-я-ма-цзи-да цза-ма-рамъ бра-ди-ди-ва-хонъ-са-рат-ла-я-ма-цзи-да-сар-ва-шадъ-рунъ марья-хомъ-падъ*“.

Прочитавъ эти тарни возможно большее число разъ, продолжаютъ:

„Языки хранителя священнаго ученія и его сподвижниковъ, сдѣлавшись обладающими трубочкою красно-алмазнаго цвѣта, выходящаго изъ хумъ, вытянули и скушали всю эссенцію балина. „*Омъ-рат-ма-а-вар-на-ад-ма-са-вар-гри-ва-ра-сар-ва-бан-цза-шадъ-рунъ-и-дамъ-ба-линъ-ха-ха-ха-хи-ха-хи*“.

Прочитавъ это тарни семь разъ, приподнимаютъ кверху балинъ и продолжаютъ чтеніе молитвы, въ которой просятъ всѣхъ вкусившихъ балина сохранять вѣру будды и сохранить на вѣки свѣтъ ламства; исполнить всѣ желанія приносящихъ, а враговъ ихъ испепелить....

Въ заключеніе всего служенія приподнимаютъ балинъ назначенный въ жертву геніямъ, покровителямъ страны и говорятъ:

„Охраняющіе съ сѣверо-восточной стороны придите сюда и примите этотъ балинъ, исполненный украшеній; примите эту жертву плоти и крови ненавистныхъ враговъ; примите

эти яства цзамбутиба; примите эту духовную жертву—ракта; примите духовную жертву-цзакатъ-бадаръ; примите жертву изъ красной водки и вина!

Нынѣ возношу вамъ свои прошенія: заботьтесь милостиво о содержащихъ вѣру! Поручаю вамъ мое, йогацзарическое мѣстопребываніе, мое существо, имущество и все необходимое. Могущественные хранители, позаботьтесь присматривать за всѣмъ этимъ и днемъ, и ночью; будьте моими вѣчными друзьями, побуждающими меня къ исполненію всякаго добраго дѣла; направьте меня на добродѣтельный путь, завѣщанный святыми ламами, покажите явныя знаменія ненавидящимъ врагамъ! О, могущественные и величественные, уничтожьте враговъ ламства и враговъ вѣры вообще, наносящихъ препятствія мнѣ, йогацзари, и удручающихъ одушевленныхъ существъ, потому что такимъ только путемъ вы сохраните вѣру и священное ученіе! Дарующіе верховныя сидди ламы священнаго ученія, истинныя три драгоцѣнности, хранительные божественные тенгри, безчисленные богатыри, дакини и весь сонмъ геніевъ, вашему покровительству вручаю я учителей и учениковъ йогацзари, всѣхъ одушевленныхъ существъ, всѣ вещи, всѣ мѣста и самый этотъ монастырь, всѣ предметы видимые и невидимые отъ настоящаго дня до времени пріобрѣтенія святости боди-хутукъ! Будьте неразрывною опорою для вѣры и всего существующаго“!

Этою молитвою и заканчивается докшитскій хуралъ. Ламы встаютъ съ своихъ мѣстъ, выходятъ изъ кумирни и, обошедши ее посолонь три раза, расходятся по домамъ. Въ кумирнѣ остается только джама и два гэцуля, которые выносятъ за ограду коричневый балинъ и сжигаютъ его тамъ на кострѣ.

III.

Дни покаянія, постовъ и великихъ годовыхъ праздниковъ.

Еще въ древнѣйшій періодъ буддизма, какъ извѣстно, послѣдователи Шакья-муни имѣли обычай собираться въ дни новолунія и полнолунія. На этихъ собраніяхъ происходило чтеніе дисциплинарныхъ правилъ, при чемъ участвовавшіе на

нихъ шраманы постились и приносили покаяніе въ содѣянныхъ ими нарушеніяхъ противъ дисциплины. Съ теченіемъ времени число этихъ покаянныхъ дней увеличилось до четырехъ и къ участію въ нихъ стали привлекаться и міряне. Это же число покаянныхъ дней удержано и у ламаитовъ, хотя торжественнымъ идолослуженіемъ сопровождаются только два дня: 15 и 30 числа каждаго мѣсяца. Эти дни носятъ названіе „*сочжин'овъ*“ или „*мацак'овъ*“; то и другое названіе означаютъ: очищаться, поститься.

Въ эти дни можно по правиламъ употреблять только мучную пищу и чай, но наиболѣе набожные воздерживаются отъ всякаго рода пищи цѣлый день. Идолослуженіе въ эти дни начинается рано утромъ и продолжается до поздней ночи. Чтеніе и пѣніе молитвъ совершается громче и дольше, чѣмъ въ обычное время, равно какъ и музыка гремитъ еще болѣе, еще оглушительнѣе, чѣмъ обычно. Совершивъ полагающійся въ эти дни докшитскій хуралъ, ламы немного отдыхаютъ и затѣмъ надѣваютъ нѣкоторыя одежды, употребляющіяся только исключительно при совершеніи „сочжина“, какъ то: „*ирангу*“ родъ кофты безъ рукавовъ, надѣваемой прямо на тѣло и ниспускающейся до поясницы; она не имѣетъ застежекъ и запахивается правою полою поверхъ лѣвой и сшивается изъ трехъ разноцвѣтныхъ матерій; „*тинюй*“ и „*шамтабъ*“—обѣ одежды одинаковаго покроя; имѣютъ видъ длиннаго плата изъ матеріи краснаго цвѣта; „*оркимчжи*“ и „*лагой*“ — продолговатые платы изъ желтой или красной матеріи и перекидываемые черезъ лѣвое плечо; „*намчжарг*“, подобный предъидущимъ платъ для прикрытія всего тѣла, эта одежда усвоивается только гелюнамъ; наконецъ, „*динва*“ или „*дэбискэр*“— коврикъ изъ красной матеріи съ нашивкой посрединѣ и оторочкой по краямъ; на немъ ламы сидятъ и стоятъ во время совершенія „сочжина“. Призываніе ламъ къ служенію сего послѣдняго совершается особымъ образомъ, чѣмъ въ обычное время. Именно: оно совершается посредствомъ „*ганьди*“ и „*ган-йик'а*“; первый представляетъ изъ себя граненое четырехугольное бревно изъ краснаго сандаловаго дерева, имѣющее въ длину пять локтей, а въ окружности около трехъ четвертей аршина и украшенное на концахъ изображеніями лягушекъ; второй—небольшая круглая палочка изъ того же дерева, имѣющая на своихъ оконечностяхъ изображенія мы-

шиныхъ головъ. Сначала лама тихо проводитъ „ган-йик'омъ“ по „ганьди“ три раза и какъ бы гладитъ его, а потомъ ударяетъ отдѣльно три раза и, наконецъ, дѣлаетъ трижды по тридцать пять ударовъ. Во время этого призыва ламы собираются къ кумирнѣ, тихо читая обычный микчжимъ, по окончаніи котораго входятъ въ самую кумирню.

Служеніе сочжина начинается чтеніемъ обычныхъ молитвъ и хвалебныхъ гимновъ, по окончаніи которыхъ ламы приступаютъ къ исполненію обряда покаянія. Каждый изъ нихъ раскладываетъ свой коврикъ и, ставъ на него, прежде всего дѣлаетъ три поклона предъ всѣми присутствующими. Потомъ всѣ ламы, образовавъ кругъ, наклоняются, складываютъ руки на груди и читаютъ краткую молитву къ божествамъ десяти странъ, въ которой просятъ ихъ принять покаяніе. Затѣмъ, по окончаніи молитвы, всѣ садятся на карточки, оставляя голову въ томъ же наклоненномъ положеніи. Первенствующій лама начинаетъ читать громко всѣ обѣты, какіе даются ламами при ихъ посвященіи, а всѣ присутствующіе повторяютъ за нимъ эти обѣты паизусть. Окончивъ чтеніе обѣтовъ гэцуля, первенствующій спрашиваетъ: „признаете-ли вы свои грѣхи за дѣянія противузаконныя и вредныя“?— „Признаемъ“, отвѣчаютъ ламы. „Обѣщаетесь-ли не дѣлать ихъ впослѣдствіи“? „Обѣщаемся“, отвѣчаютъ ламы. Послѣ этого всѣ ламы, имѣющіе степень гэцулей, выходятъ изъ кумирни и въ ней остаются ламы, имѣющіе степень не ниже гелюна. Прерванное чтеніе обѣтовъ продолжается въ томъ же родѣ, пока не окончится отдѣлъ обѣтовъ гелюна, послѣ чего первенствующимъ предлагаются вышеуказанные вопросы, на которые слѣдуютъ тѣже отвѣты и ламы, имѣющіе степень гелюна, выходятъ изъ кумирни, гдѣ остаются только ламы, принявшіе на себя обѣты бодисатвъ и представители высшей ламайской святости *„тарніин санвартан“*, т. е. принявшіе на себя тарнистическіе обѣты. Такимъ образомъ вышеописанная сцена повторяется еще дважды

Ламаиты—простолюдины, хотя, какъ выше замѣчено, и принимаютъ участіе въ этихъ служеніяхъ, но роль ихъ бываетъ чисто пассивная: они не допускаются въ кумирню, гдѣ происходитъ служеніе, а слушаютъ чтеніе, пѣніе и музыку издалека, тихо давая обѣтъ избѣгать пять главныхъ грѣховъ и цѣлыя тысячи разъ повторяя про себя формулу „омъ-ма-

ни-пацъ-ме-хомъ", или же занимаются исполненіемъ обряда „*сумэ эргиху*", т. е. „окружить монастырь или кумирню". Обрядъ этотъ состоитъ въ слѣдующемъ. Совершая поклоненіе, ламаитъ—простолюдинъ становится предъ дверями кумирни, складываетъ впереди себя ладони рукъ, потомъ подымаетъ ихъ надъ головою и отсюда опускаетъ, послѣдовательно прикладывая ихъ сначала ко лбу между бровями, потомъ противъ горла, захватывая при этомъ и часть лица до рта, наконецъ, къ груди, послѣ чего падаетъ на колѣна и распростирается ницъ на землѣ такъ, чтобы всѣ члены его лежали на ней. Поднимается онъ тѣмъ же порядкомъ, сначала становясь на колѣни, а потомъ на ноги. При совершеніи такихъ поклоненій ламаитъ произноситъ слѣдующую молитву: „**би бер гурбан эрдэни дэгэду дур мургуксэн эцэ би нигэт амитан бүкүну килинцэс түүниэр арилху болтогай**", или „**түүниэр арилчу бурхан болху болтогай**", т. е. „вслѣдствіе того" или скорѣе: „за то, что я поклоняюсь тремъ драгоцѣнностямъ, да очистятся грѣхи и препятствія (къ спасенію) мои собственныя и всѣхъ одушевленныхъ существъ и да сдѣлаемся мы буддами". Такимъ образомъ ламаитъ проситъ ни много, ни мало, какъ только лишь того, чтобы и самъ онъ, и даже грызущее его насѣкомое сдѣлались богами! Состояніе, конечно, хорошее и просить его не только для себя, а еще и для другихъ, безспорно, самая высшая степень человѣколюбія; но, — говоритъ г. Позднѣевъ,— поистинѣ становится и больно, и тяжело, когда подумаешь, что какой-нибудь грязный, подвыпившій и, конечно, не имѣющій даже и понятія о духовномъ ламаитъ тоже мѣтитъ въ будды, да еще съ спеціальною цѣлью спасать другихъ. Между тѣмъ каждое его тѣлодвиженіе расчитано на этотъ конецъ и такъ, или иначе знаменуетъ собою стремленіе къ достиженію достоинства будды. Такъ ламаитъ складываетъ впереди себя ладони своихъ рукъ въ ознаменованіе того, что въ своей жизни онъ будетъ руководствоваться „средствами" и „мудростью" для полученія степени будды; сложенныя руки онъ поднимаетъ надъ головою въ знакъ того, чтобы показать свое намѣреніе воспарить въ область всесовершенныхъ буддъ; прикладывая руки ко лбу, молится, чтобы очистились его грѣхи, происходящіе отъ тѣла; полагая руки противъ горла, проситъ, чтобы очистились грѣхи его языка; ниспускаетъ ихъ ко груди съ тѣмъ, чтобы очистились грѣхи его, происходящіе отъ сердца,

преклоняя къ землѣ колѣна, онъ выражаетъ желаніе шествовать по стезямъ пяти путей, возводящихъ къ высшему совершенству; распростираетъ свои четыре конечности (руки и ноги) по землѣ съ тѣмъ, чтобы въ его существѣ исполнились всѣ четыре рода благихъ дѣяній; вытягивается всѣмъ тѣломъ и выпрямляетъ всѣ изгибы его въ ознаменованіе намѣренія побороть и исправить всякую кривизну въ мірѣ матеральномъ, поднимается съ земли на ноги въ ознаменованіе того, что онъ не будетъ соприкасаться съ этою матеріальною землею, но направится по пути нирваны; въ молитвѣ онъ дѣлаетъ множество поклоновъ, изъ коихъ каждый знаменуетъ собою его намѣреніе извлечь одушевленныхъ существъ, обитающихъ въ низшихъ царствахъ перерожденій, изъ населяемыхъ ими странъ и возвысить ихъ въ блаженное царство сукавади

Помолившись такимъ образомъ, ламаитъ приступаетъ уже къ самому совершенію обряда Онъ становится предъ дверями кумирни или предъ монастырскими воротами, дѣлаетъ здѣсь три поклона, затѣмъ поворачивается лицомъ на западъ и дѣлаетъ первый поклонъ. Распростершись по землѣ, онъ вытягиваетъ впереди себя руки и пальцами проводитъ черту по землѣ, отмѣчая такимъ образомъ то мѣсто, до котораго достигало его тѣло. Поднявшись, онъ дѣлаетъ три шага такъ, чтобы третьимъ шагомъ наступить на проведенную имъ по землѣ черту и здѣсь снова дѣлаетъ поклонъ, снова распростираясь по землѣ и проводя черту, поднявшись и дойдя до которой, онъ снова кланяется и продолжаетъ дѣлать такіе поклоны до тѣхъ поръ, пока не придетъ къ тому мѣсту монастырской ограды, съ котораго онъ началъ дѣлать эти поклоны. Наиболѣе набожные продѣлываютъ эту процедуру по нѣсколько десятковъ и даже сотенъ разъ, а есть и такіе ревнители, которые проходятъ такимъ поклоненіемъ отъ дверей своей юрты до стѣнъ монастыря. И все это совершается только за тѣмъ, чтобы положить нѣсколько поклоновъ предъ дверями кумирни, приложиться лбомъ къ дверной притолкѣ или, въ самомъ крайнемъ случаѣ, войти въ кумирню и приложиться лбомъ къ подножію бурхановъ,—это самое высшее, что можетъ получить ламаитъ въ своей кумирнѣ.

Но вотъ наступаетъ, такъ сказать, кульминаціонный пунктъ праздника: совершается послѣднее служеніе, извѣст-

ное подъ названіемъ: „*ухіял ӱргиху*“—„возношеніе омовенія“. Необходимыми принадлежностями этого служенія являются, во первыхъ, „*толи* (зеркало)“, во 2-хъ, *бумба*, въ 3-хъ *кущэ* и, въ 4-хъ, *мандалъ*. Всѣ эти принадлежности поставляются на особомъ столѣ, посреди кумирни предъ бурханами. Затѣмъ слѣдуетъ чтеніе молитвы, которая раздѣляется на три части. Первая часть молитвы заключаетъ въ себѣ, во первыхъ, прошеніе объ очищеніи грѣховъ всѣхъ присутствующихъ на служеніи, какіе могли совершить они тѣломъ, языкомъ и мыслію, а во 2-хъ,—призваніе буддъ придти и ради блага одушевленныхъ существъ вселиться въ кумиры, стоящіе въ кумирнѣ. По окончаніи чтенія этой части четыре ламы встаютъ въ своихъ мѣстахъ и подходятъ къ столу: одинъ изъ нихъ беретъ и поднимаетъ предъ бурханами толи такъ, чтобы на лакированной поверхности его отпечатлѣлись ихъ лики; другой беретъ куцэ, наполненный чистою водою; третій подставляетъ и держитъ подъ толи „*ухіялун табак*“, т. е. „блюдо омовенія“, а четвертый имѣетъ въ рукахъ „*хадак*“ или особый, чистый шелковый платокъ. Затѣмъ слѣдуетъ чтеніе второй части молитвы, въ которой, во 1-хъ, воспоминаются всѣ омовенія, начиная съ того, которое поднесъ Хормусда Шакьямуни при его рожденіи, а во 2-хъ, исчисляются всѣ могущественныя свойства буддъ съ просьбою, чтобы чрезъ посредства аршана эти свойства были преподаны и всѣмъ одушевленнымъ существамъ. Во время чтенія этой части молитвы, состоящей изъ нѣсколькихъ отдѣловъ, лама держащій куцэ съ водою, при окончаніи каждаго отдѣла и произнесеніи тарни, льетъ воду на толи; вода, протекая по отражающимся въ толи ликамъ бурхановъ, получаетъ, по вѣрованію ламаитовъ, чудодѣйствительную и спасительную силу. Послѣ каждаго возліянія служащіе произносятъ тарни, а лама, держащій платокъ, отираетъ имъ толи. Эти дѣйствія повторяются послѣ каждаго отдѣла молитвы, число коихъ бываетъ пятнадцать. По окончаніи чтенія второй части молитвы аршанъ сливается въ бумбу и поставляется на „такилин ширѣ“ Наконецъ, слѣдуетъ чтеніе третьей части молитвы, въ которой излагается благодарность буддамъ, перечисляются жертвы, приносимыя въ знакъ этой благодарности и возсылается похвала могущественнымъ свойствамъ аршана, а свойства эти,—по сочиненію Тзонкабы—„Ламриму“,—таковы: „аршанъ, ниспустившись

по отраженіямъ частей тѣла всѣхъ буддъ и основныхъ ламъ и будучи воспринятъ одушевленными существами, освящаетъ тѣло и душу, равно и вслѣдствіе омовенія имъ очищаются грѣхи, совершенные отъ безначальнаго времени, всякія препоны и болѣзни (уничтожаются); тѣло исполняется истинныхъ свойствъ чистѣйшаго и яснаго свѣта, лѣта жизни умножаются, увеличивается стремленіе къ добродѣтели. а равно способность разсудочная и всякаго рода достоинства". По окончаніи чтенія третьей части молитвы, первенствующій лама раздаетъ этотъ аршанъ всѣмъ присутствущимъ ламамъ, наливая понемногу каждому въ подставленную ладонь. Всякій, получившій аршанъ, немного отпиваетъ его изъ своей ладони, а оставшимся смачиваетъ лобъ, темя и грудь. Этотъ аршанъ раздается и присутствующимъ мірянамъ, за что они, по словамъ Палласа, даютъ деньги.

Еще большею торжественностію и пышностью отличается празднованіе ламаитами четырехъ годовыхъ праздниковъ, три изъ которыхъ ламаизмъ заимствовалъ изъ буддизма, а четвертый—изъ шаманизма или шиваизма.

Первымъ и главнѣйшимъ изъ этихъ праздниковъ у ламаитовъ считается „*цаган-сара*", т. е. „бѣлый мѣсяцъ". Этотъ праздникъ падаетъ на послѣднія числа нашего февраля мѣсяца и на первыя—марта мѣсяца и продолжается шестнадцать дней. Въ теченіи этого времени совершаются хуралы, во первыхъ, по случаю новолѣтія, во 2-хъ, по случаю воспоминанія побѣды Шакья-муни надъ шестью лжеучителями, хотѣвшими торжественно опровергнуть его ученіе и тѣхъ чудесъ, какія онъ совершилъ для этой цѣли. Такъ 1-го числа первой луны воспоминается слѣдующее чудо: на пиру, устроенномъ для будды царемъ Празенаитомъ, Шакья-муни, въ виду всего множества собравшагося народа, воткнулъ свою деревянную зубочистку въ землю и тотчасъ же изъ нея выросло дерево, которое раскинуло свои вѣтви на 500 миль и имѣло плоды, величиною съ сосудъ, вмѣщающій въ себѣ пять ведеръ воды. Видъ и блескъ этого дерева подавляли своимъ величіемъ солнце и луну, а когда колыхалъ его вѣтеръ, то отъ него на все царство распространялось благовоніе; въ шелестѣ листьевъ его слышались слова молитвы... 3-го числа, во время принесенія жертвъ царемъ Шончжинтала, Шакья-муни выплюнулъ на землю воду, которою полоскалъ

свой ротъ и эта вода превратилась въ громадное озеро, величиною въ 200 миль, полное воды. Посреди озера выросло множество разноцвѣтныхъ падмъ, блескъ которыхъ освѣтилъ всѣ страны міра.... 14 числа приносилъ жертвы царь Удрайяна. Когда онъ посыпалъ цвѣты на будду, то послѣдній магическою силою произвелъ колесницу столь высокую, что она достигала до царства Ишвары. Вмѣстѣ съ нею образовалось еще 1250 другихъ колесницъ, въ каждой изъ которыхъ возсѣдало по одному хубилгану будды. Лучезарное сіяніе, исходившее отъ лица этихъ буддъ, наполнило своимъ блескомъ всѣ три тысячи міровъ... Вотъ образцы чудесъ, воспоминаемыхъ ламаитами въ теченіи шестнадцати дней. Въ теченіи этого времени не только происходятъ взаимныя поздравленія и пожеланія счастія, взаимный обмѣнъ подарками, но и взаимныя угощенія, танцы и различныя мимическія, акробатическія и драматическія представленія, устраиваемыя самими ламами.

Уже впослѣднюю ночь оканчивающагося года и въ первую новаго начинаются маскарады, въ которыхъ пантомимически представляется наступленіе новаго года, при самыхъ разнообразныхъ танцахъ и при появленіи масокъ всевозможныхъ родовъ. Въ тибетскомъ монастырѣ „Мо-ру“ въ это время совершается обрядъ *„изгнанія злыхъ духовъ“*. При громкихъ ликованіяхъ толпы, тѣснящейся по улицамъ, при трескѣ фейерверковъ, при громѣ музыки наступаетъ новый годъ. Въ теченіи трехъ дней прекращаются всякія занятія и лавки запираются. На второй день новаго года Далай-лама даетъ большой обѣдъ, на который онъ приглашаетъ китайскихъ и тибетскихъ сановниковъ и во время котораго нѣсколько мальчиковъ выполняютъ предъ гостями военный танецъ, между тѣмъ какъ на площадяхъ предъ монастырями комедіанты и фокусники потѣшаютъ празднично-разодѣтую толпу. На слѣдующій день совершается *„танецъ бѣгущихъ или слетающихъ духовъ“*, который состоитъ въ томъ, что замаскированные акробаты съ быстротою молніи взбираются и спускаются съ длиннаго каната, протянутаго съ вершины Поталинской кумирни къ подошвѣ горы. Затѣмъ слѣдуетъ праздникъ „Мон-лам“, учрежденный Тзонкабою. На этотъ праздникъ пріѣзжаютъ изъ самыхъ отдаленныхъ областей Тибета; для ламъ монастырей центральнаго Тибета, провинціи

„У“ находиться во время этого праздника въ священномъ городѣ составляетъ священную обязанность. Уже за день до этого праздника всѣ дороги, которыя ведутъ къ Лассѣ, кишатъ цѣлыми тысячами желтыхъ монаховъ, которые съ пѣніемъ и смѣхомъ то пѣшкомъ, то на якахъ и ослахъ спѣшатъ въ городъ, чтобы наполнить его шумомъ и поклониться разнымъ святынямъ и живымъ, и умершимъ святымъ. Они располагаются у родственниковъ, друзей или въ монастырѣ, а нерѣдко за недостаткомъ мѣстъ на улицахъ и базарныхъ площадяхъ, гдѣ дѣло доходитъ до скандаловъ, а иногда даже до кровавыхъ побоищъ между этими представителями добродѣтелей и всеобщей любви къ существамъ. Самый праздникъ состоитъ въ совершеніи всеобщихъ молитвъ, принесеніи жертвъ различнымъ божествамъ и въ большихъ, блестящихъ процессіяхъ къ священнымъ мѣстамъ, именно въ монастыри „Мору“ и „Лабрангъ“, при чемъ Далай-лама появляется не иначе, какъ на высокихъ носилкахъ и оттуда раздаетъ свои благословенія

Заключеніемъ всѣхъ празднествъ служитъ такъ называемый „*праздникъ цвѣтовъ*“. Эти цвѣты суть не иное что, какъ изображенія духовныхъ и свѣтскихъ лицъ разныхъ азіатскихъ народовъ въ ихъ національныхъ костюмахъ и съ ихъ племенными особенностями. Приготовленія этихъ фигуръ начинаются еще за три мѣсяца до этого праздника, при чемъ надъ ними работаетъ не менѣе двадцати ламъ, прославившихся своимъ художническимъ талантомъ, такъ какъ работа эта очень трудна, ибо всѣ фигуры, платье, ландшафты дѣлаются изъ свѣжаго масла и при томъ въ зимнее время. Въ самый праздникъ эти „цвѣты“ выставляются предъ кумирнями и освѣщаются дивнымъ свѣтомъ горящаго въ большихъ мѣдныхъ чашахъ коровьяго масла. „Цвѣты“ эти, по словамъ Гюка и Габе, бываютъ чудной работы и колоссальныхъ размѣровъ. Они представляютъ различные эпизоды изъ исторіи ламаизма. Особеннымъ искусствомъ отличается отдѣлка мѣховъ, такъ что многіе изъ зрителей дотрогивались до нихъ руками, чтобы удостовѣриться, не надѣты-ли на фигурахъ настоящіе мѣха. Украшенія, служившія рамками для этихъ фигуръ, представляли четвероногихъ животныхъ, птицъ и цвѣты,—все изъ масла, въ прекрасныхъ формахъ и краскахъ На дорогахъ, ведущихъ изъ одной кумирни въ другую, были выставлены барельефы меньшихъ раз-

мѣровъ, представляя собою войны, охоты и сцены кочевой жизни, а также виды знаменитыхъ монастырей Тибета. Передъ главной кумирней изъ масла былъ устроенъ цѣлый театръ. Фигуры здѣсь были вышиною въ одинъ футъ и представляли ламъ, идущихъ на хоры для идолослуженія. На пустую сцену, при звукахъ морскихъ раковинъ, изъ боковыхъ дверей выходили ламы въ праздничной одеждѣ, на минуту останавливались и опять уходили за кулисы Этимъ представленіе и кончилось. Черезъ нѣсколько времени раздался звукъ трубъ и морскихъ раковинъ, возвѣщавшій, что посмотрѣть на цвѣты вышелъ самъ великій лама, котораго сопровождало множество низшихъ ламъ, расчищавшихъ ему дорогу. Когда великій лама прошелся предъ „цвѣтами“, при чемъ ламаиты, выражая свое благоговѣніе предъ нимъ, складывали руки и нагибали низко головы, за невозможностью преклониться предъ нимъ до земли, и возвратился въ свое жилище, то народъ предался необузданному веселію: начались пѣсни, прыганье, пляски; всѣ тѣснились, толкались и кричали до того, что со стороны можно было принять ихъ за сумашедшихъ.—На другой день отъ большого праздника не осталось и слѣда. Фигуры и барельефы были разбиты и выброшены въ близъ лежавшія долины, гдѣ ими лакомились во́роны. Вся эта художественная работа сдѣлана и выставлена была только для одного вечера. Вмѣстѣ съ „цвѣтами“ не стало и поклонниковъ: они, молча, разбрелись по своимъ степямъ.

Что касается идолослуженій, то въ эти дни совершаются слѣдующіе: 1-го числа совершаются хуралы въ честь трехъ геніевъ—повелителей сансары; 2-го числа—совершаются хуралы и приносятся жертвы „Эрлик-хану и „Сюльдэ-тенгри“; 3-го—совершаются хуралы въ честь геніевъ—покровителей кумирень; 4-го—совершается внѣ монастырской ограды „санъ“ и развѣшиваются по угламъ монастырскихъ зданій и монастырской ограды „дарцоки“; 5-го—совершаются хуралы въ честь геніевъ—покровителей монастырей; 6-го и 7-го совершается по пяти хураловъ въ честь „Цаган-шухӱртэй“; 8-го—совершается хуралъ „Йэхэ харигулга“; съ 9-го по 14-е включительно совершается по три хурала: утромъ „ламайнъ тахиль“, „микчжимъ“, и „лама бурхану цзалбарил“; въ полдень—„ухіял“, „насуну тарни“ и „цаганъ балинъ“; вечеромъ—„рити хубилгану мактагалъ“, „ирӱгэл“ и „Дара-эхэ“; 15-го

числа совершается хуралъ докшитамъ, при чемъ читаются гимны въ честь „Ямандаги, Эрликъ-хана, Ухинъ-тэнгри, Бисман-тэнгри, Эгэчиду, Эсруа, Махакалы и хубилгана сего послѣдняго—„Цаган-Махакала“. Кромѣ того это единственное время, когда читаются гимны въ честь докшита „Хаинкирва“ или „Хаягрива“; 16-го числа въ честь его совершается послѣдній хуралъ и этимъ „Цаганъ-сара“ оканчивается.

Вторымъ великимъ годовымъ праздникомъ считается „*зачатіе или воплощеніе будды Шакья-муни*“, который падаетъ на конецъ апрѣля и начало мая. Отличительною чертою его служатъ процессіи съ изображеніями бурхановъ. Третьимъ праздникомъ изъ числа годовыхъ является „*праздникъ водъ*“, падающій на нашъ августъ и сентябрь мѣсяцы. Празднованіе его въ Тибетѣ продолжается двадцать дней, въ теченіи которыхъ ламы въ торжественныхъ процессіяхъ ходятъ на рѣки и озера и освящаютъ въ нихъ воды посредствомъ бросанія въ нихъ жертвъ, а народъ усердно пьетъ и купается въ этой водѣ, чтобы омыть свои грѣхи.

Но особенною любовью ламаитовъ пользуется четвертый годовой праздникъ „*Цзулакин-хуралъ*“—„праздникъ лампадъ“, празднующійся 25 числа 1-й зимней луны, когда воспоминается кончина основателя ламаизма—Тзонкабы. Приготовленія къ нему начинаются дней за десять и состоятъ въ дѣланіи лампадъ, которыхъ въ нѣкоторыхъ богатыхъ монастыряхъ приготовляютъ по нѣсколько сотъ тысячъ. Наступленіе праздника полагается въ вечернее время, при восхожденіи созвѣздія „бэчи (плеяды)“, за появленіямъ котораго наблюдаютъ молодые баньди. Какъ только появится это созвѣздіе, тотчасъ же внутри и снаружи юртъ и зданій зажигаются лампады, такъ что весь монастырь кажется въ эту пору залитымъ огнемъ. Въ тоже время раздается призывной звукъ кэнгэргэ и ламы являются въ кумирню, которая на этотъ разъ представляетъ тоже необычайный видъ. Посреди нея тремя уступами поднимается возвышеніе въ видѣ стола, на вершинѣ котораго поставляется 108 лампадъ; на двухъ же нижнихъ уступахъ количество лампадъ громадно. Кромѣ того лампады разставляются еще усердствующими ламами въ два порядка отъ южной двери кумирни до „такиліин-ширѣ“, равно какъ по карнизамъ и всюду, гдѣ только есть возможность поставить лампаду. Также разставляются лампады по кровлѣ кумирни, около ея стѣнъ,

на ея крыльцѣ и т. д. Сверхъ необычайнаго множества лампадъ на этотъ разъ въ кумирнѣ приготовляются въ особенно большомъ видѣ и количествѣ обычно приносимыя бурханамъ жертвы, а „такиліин-ширѣ“ бываетъ буквально заваленъ цвѣтами. Самое служеніе начинается благословеніемъ всѣхъ этихъ жертвъ и произнесеніемъ тарни:

„Омъ-бацзаръ-ами-рунъ-гунъ-дэми-ха-ха-хумъ.
Омъ-соб-да-ра-шарва-со-хо-ва-хумъ-ха-падъ“.

Вслѣдъ за этимъ наступаетъ молчаніе минуты на двѣ, въ теченіи коихъ каждый лама долженъ представить себѣ пустоту, а въ ней выходящіе изъ „омъ“ драгоцѣнные сосуды съ лампадами, растопившимися исходящими изъ „омъ“ лучами, равнымъ образомъ должны представить себѣ и всѣ другія жертвы наполняющими всю вселенную и всѣ царства свѣтлыхъ пространствъ. Потомъ, по запѣву унзата, начинаютъ молитву:

„Омъ-бацзаръ-алоги-а-хумъ-омъ-а-хумъ (трижды).
Омъ-сар-ва-бэтъ-му-ра-му-ра-сура-су-ра-а-вар-та-я-а-вар-та-я хомъ-бацзаръ-спа-ра-на-ха (трижды).
Омъ-арамъ-а-хум-а-хумъ.

Призываю на небо, вверхъ, ламъ, идамъ бурхановъ, бодисатвъ, шраваковъ, пратьекабуддъ, богатырей, дакини, хранителей священнаго ученія, тенгріевъ, драконовъ, владыкъ земли—всѣхъ ихъ, разсѣивающихъ свѣтъ изъ „хумъ“, находящагося въ сердцѣ ихъ“.

Затѣмъ слѣдуетъ призываніе тѣхъ же существъ, но съ болѣе подробнымъ перечисленіемъ ихъ, которое заканчивается такъ:

„Собирайтесь поскорѣе къ радости и соизвольте каждый сѣсть на своемъ коврѣ“.

Эти призыванія произносятся, стоя и сопровождаются поклонами. Далѣе слѣдуетъ возношеніе и перечисленіе возносимыхъ жертвъ, съ просьбою милостиво принять и даровать за нихъ сначала верховное и общее благо, а затѣмъ—долголѣтіе, богатство въ золотѣ и серебрѣ, въ разнаго рода плодахъ, животныхъ, одеждахъ, яствахъ и т. п. Потомъ слѣдуетъ выраженіе желанія, во 1-хъ, чтобы сосудъ лампадъ былъ величиною съ царства великаго тысячемірія трехъ тысячъ міровъ,

а во 2 хъ, чтобы блескъ ея былъ свѣтлымъ и виднымъ въ безграничныхъ царствахъ буддъ, въ мірѣ безформенномъ, въ царствѣ тенгріевъ, асуріевъ, людей, животныхъ, Эрлик-хана, биритовъ и ада, а также въ царствѣ блуждающихъ за предѣлами цзамбутиба среди непроницаемой тьмы, въ царствѣ драконовъ и великихъ Махараджъ. За этими пожеланіями слѣдуютъ просьбы объ избавленіи всѣхъ одушевленныхъ существъ отъ всякаго рода бѣдствій и несчастій. Послѣ чего ламы поднимаются и становятся на своихъ мѣстахъ, а первенствующему подаютъ на тарелкѣ жертву, состоящую изъ риса или другихъ какихъ либо зеренъ. Когда онъ возьметъ эту тарелку, унзатъ, а вслѣдъ за нимъ и всѣ ламы начинаютъ призывать счастіе:

„Благословеніе трехъ высочайшихъ драгоцѣнностей приди на счастіе этого мѣста въ настоящій день.

„Счастье и добродѣтель тенгріевъ, во главѣ которыхъ Эсруа, приди на счастіе этого мѣста въ настоящій день“ и т. д.

При каждомъ подобномъ призываніи счастія первенствующій трижды медленно поднимаетъ надъ головою тарелку съ жертвенными зернами, а всѣ остальные въ это время продолжительно звонятъ въ колокольчики. По окончаніи призыванія счастія первенствующій ставитъ тарелку на „такиліин ширѣ“, а ламы кладудъ свои колокольчики на стоящіе предъ ихъ мѣстами столики, послѣ чего, по запѣву унзата, стоя, они заканчиваютъ хуралъ такъ:

„Да соберутся здѣсь всѣ добродѣтели и счастіе какъ сущихъ въ мірѣ, такъ и прешедшихъ отъ міра. Да увеличатся величіе, жизнь и добродѣтель всѣхъ милостынедателей и друзей! Да увеличится добрая слава друзей и рабовъ! Да исполнятся всѣ ихъ завѣтныя желанія“!

„Да получатъ счастіе и святость тенгріи!
Да получатъ счастіе и святость драконы!
Да получатъ счастіе и святость асуріи!
Да получатъ счастіе и святость люди!
Да получатъ счастіе и святость всѣ и во всѣмъ!
Да распространится счастіе и святость на вѣки!“.

Помимо этихъ великихъ и всеобщихъ праздниковъ, у ламаитовъ существуетъ еще не малое число праздниковъ мѣстныхъ, отправляемыхъ съ неменьшею торжественностью и пышностью, какъ и вышеуказанные [1]).

[1]) Позднѣевъ, стр. 275—402; Koeppen, B. II, SS. 304—317; Архіеп. Нилъ, стр 114—125, Гюкъ и Габе, стр. 174—175, 180—183.

ГЛАВА ПЯТАЯ.

Хуралы, совершаемые по нуждамъ и требованіямъ народа.

Ламаиты въ общемъ не только очень религіозный, но и очень легковѣрный и суевѣрный народъ. По ихъ вѣрованію, не только жизнь человѣка, но и жизнь природы находится подъ непосредственнымъ вліяніемъ добрыхъ и злыхъ духовъ или боговъ. Поэтому всякое явленіе природы, всякое, хотя нѣсколько выходящее изъ обычной колеи, событіе, какъ напр: холодъ, буря, дождь, градъ, засуха, неурожай и урожай, здоровіе и болѣзнь, даже рожденіе и смерть человѣка,—все это, какъ мы уже видѣли выше [1]), есть дѣло злыхъ или добрыхъ боговъ. Не удивительно послѣ этого, что каждый ламаитъ первою и важнѣйшею задачею своей жизни поставляетъ нахожденіе въ мирѣ и согласіи не только съ добрыми богами своими, но и съ злыми, враждебными ему, для каковой цѣли онъ приноситъ жертвы и молится не только первымъ, но и послѣднимъ. Но такъ какъ не всякая молитва и не всякая жертва,—какъ это мы видѣли ранѣе [2]),—можетъ имѣть надлежащую силу и значеніе, а только тѣ, которыя совершены съ соблюденіемъ извѣстныхъ условій, то вполнѣ понятно, что простолюдину-ламаиту почти на каждомъ шагу необходимъ лама, который и можетъ только надлежащимъ образомъ совершить молитву, принести жертву, а слѣдовательно и склонить на сторону человѣка враждебныхъ ему духовъ. Въ силу этого каждый болѣе или менѣе зажиточный ламаитъ почти

---

[1]) См. стр. 246.

[2]) См. выше стр. 21—22.

всегда содержитъ при себѣ ламу, а бѣдный при всѣхъ болѣе или менѣе важныхъ событіяхъ въ своей жизни непремѣнно обращается къ нему. Но этого мало и ламы, какъ увидимъ ниже, не только сопровождаютъ человѣка съ перваго момента появленія его на свѣтъ и до гроба, но и по ту сторону гроба.

Не смотря, однакожъ, на такую набожность и религіозность ламаитовъ, среди нихъ не развито совершеніе моленій отъ лица цѣлыхъ обществъ, такъ что число общественныхъ хураловъ у нихъ очень ограничено. Изъ числа ихъ наиболѣе распространеннымъ является совершеніе хурала, извѣстнаго подъ названіемъ *„обоной танелга“*, т. е. „чествованія обо“, заимствованнаго ламаитами изъ шаманизма. По вѣрованію ламаитовъ, въ теченіи лѣтнихъ и осеннихъ мѣсяцевъ спускаются съ неба на землю драконы, которые и служатъ причиною различныхъ несчастій человѣка. Чтобы задобрить этихъ драконовъ и такимъ образомъ предотвратить отъ себя бѣдствія, ламаиты устраиваютъ въ извѣстномъ мѣстѣ тринадцать „обо“, которыя представляютъ изъ себя просто груды камней, но разной величины: находящаяся въ срединѣ груда камней бываетъ больше всѣхъ остальныхъ и знаменуетъ собою, по толкованію ламъ, гору Сумеру; по четыремъ сторонамъ этой первой груды складываются четыре груды камней меньшихъ размѣровъ, которые представляютъ собою четыре большихъ тиба земли, а около нихъ находится еще меньшихъ размѣровъ восемь грудъ камней, знаменующихъ собою восемь малыхъ тибовъ. Это „обо“ и посвящается драконамъ. О днѣ чествованія его ламаиты оповѣщаются впередъ „демчеями (сборщиками)“, которые въ тоже время собираютъ необходимые для хурала предметы. Въ назначенный день съ ранняго утра къ „обо“ со всѣхъ сторонъ начинаютъ съѣзжаться домохозяева, при чемъ женщинъ и дѣтей при этомъ чествованіи „обо“ не бываетъ. Когда соберется народъ, являются ламы. Эти послѣдніе, прежде всего, ставятъ вокругъ обо по четыремъ странамъ свѣта четыре шеста, между коими протягиваютъ веревки, а къ послѣднимъ приклѣпляютъ множество разноцвѣтныхъ дарцоковъ; потомъ на южной сторонѣ обо устраиваютъ три палатки, изъ коихъ одна предназначается для совершенія хурала, а двѣ остальныя для болѣе почетныхъ ламъ. У самого „обо“ расчищается мѣстечко, застилаемое бѣлымъ полотномъ, а на немъ поставляется „ширѣ“, покрытый также

бѣлымъ полотномъ. На этомъ столѣ ставятся изображенія Шакья-муни и другихъ бурхановъ, въ числѣ которыхъ непремѣнно долженъ быть Ваджрапани, равно какъ и всѣ предметы, поставляемые обыкновенно на „такиліин ширѣ“. Передъ ними ставится пять балиновъ, сдѣланныхъ изъ ячменной муки, затертой на коровьемъ маслѣ, съ примѣсью благовонныхъ и вкусныхъ травъ. Передъ первенствующимъ въ хуралѣ кладется вачиръ, хонхо, блюдечко съ ячменными зернами и чашка съ водою. На особомъ столикѣ раскладываются всѣ принадлежности „ухіяла“: бумба, толи, хадакъ и мандалъ. Кромѣ того къ подножію „обо“ полагаются: панцырь, шлемъ, лукъ, нѣсколько стрѣлъ, копье, мечъ и другіе предметы вооруженія. Установивъ все на должныя мѣста, ламы берутъ музыкальные инструменты и разсаживаются по своимъ мѣстамъ. Хуралъ начинается принесеніемъ балина „Очиръ-вани“, котораго восхваляютъ какъ верховнаго изъ обладающихъ таинственными тарни, какъ искоренителя препятствій, влекущихъ за собою все злое и какъ побѣдоноснаго врага всего грѣховнаго. Въ силу такихъ свойствъ его къ нему затѣмъ обращаются съ просьбою, чтобы силою своихъ тарни онъ очистилъ грѣхи какъ приносящихъ балинъ, такъ и всѣхъ другихъ существъ, а равно своимъ пламенемъ пожегъ бы всѣхъ демоновъ. Затѣмъ слѣдуетъ принесеніе балина „гацзаріин эцзену“, т. е. „владыкѣ извѣстной мѣстности“, котораго просятъ ниспослать свое благословеніе на эту мѣстность великое, какъ дождь. За этимъ балиномъ слѣдуетъ балинъ драконамъ, въ честь коихъ и воздвигнуто „обо“. Сначала ихъ просятъ придти сюда, т. е. на мѣсто, гдѣ совершается хуралъ, послѣ каковой просьбы первенствующій подбрасываетъ въ воздухъ ячменныя зерна и дѣлаетъ кропленіе виномъ, а ламы поютъ: „Эти тринадцать обо, воздвигнутые во вниманіе многоразличныхъ достоинствъ драконовъ, подобны горѣ Сумеру—царю горъ, четыремъ большимъ тибамъ и четыремъ малымъ тибамъ. Эти жертвоприношенія, представляя собою все необходимое для жизни (хлѣбъ, мясо, вино), составляютъ основу для существованія; поэтому мы и приносимъ ихъ вамъ, предметамъ вѣры. Укрѣпите основы умиротворенія всего злобнаго; укрѣпите основы стяжанія всего, что мы ни пожелаемъ; укрѣпите основы истребленія враговъ; укрѣпите основы распространенія вѣры и священнаго ученія; укрѣпите основы дружества народовъ; укрѣпите основы долго-

лѣтія; укрѣпите основы увеличенія рода; укрѣпите основы плодовитости скота. Шлемъ и панцырь, непроницаемые въ битвѣ и неподдающіеся мечу, составляютъ основу для сохраненія человѣческой жизни; поэтому мы и приносимъ ихъ вамъ, предметамъ вѣры. Укрѣпите основы умиротворенія всего злобнаго" и т. д. до конца. „Лукъ и стрѣлы, имѣющіе свойство попадать въ самое сердце злобныхъ враговъ, составляющіе основу для разсѣянія всякаго рода препятствій; поэтому мы и приносимъ ихъ вамъ, предметамъ вѣры. Укрѣпите и пр.".. „Острое, стальное копье, украшенное роговою оболочкой, уничтожая всѣхъ злобствующихъ, составляетъ основу для богатырской храбрости; поэтому мы и приносимъ его вамъ, предметамъ вѣры. Укрѣпите и пр... „Многоразличные, острые стальные мечи, разсѣкающіе въ прахъ всякаго врага, составляютъ основу для возвышенія боевой славы; поэтому мы и приносимъ ихъ вамъ, предметамъ вѣры. Укрѣпите и пр." „Укрѣпивъ основы всего этого, очистите 80,000 препятствій; очистите демоновъ 360-ти родовъ; очистите болѣзни 404-хъ родовъ; очистите 84 зловѣщихъ предзнаменованія; исполните съ легкостью всѣ благія начинанія; навсегда относясь къ намъ дружественно, заботьтесь и охраняйте насъ". За принесеніемъ балина драконамъ слѣдуетъ чтеніе рапсаловъ и длинное произнесеніе „йоролей", содержаніе послѣднихъ вкратцѣ таково: „цари драконовъ Нанти и Убананти и всѣ тенгріи, благоговѣющіе предъ вѣрою, да пріобрѣтутъ черезъ васъ вѣчное блаженство и ханы, и милостынедатели, и всѣ обѣднявшія существа; да потребятся отъ насъ всѣ враги наши; да отвратятся отъ насъ моръ, голодъ, болѣзни, несчастія дневныя, мѣсячныя и годовыя, набѣги волковъ на скотъ, воры и грабители, роса, градъ, вѣтеръ засуха и другія причины страданій, да будутъ идти дождь и разливаться рѣки въ потребное время, да увеличатся у насъ урожаи на хлѣбъ и траву, да умножится довольство всѣхъ одушевленныхъ существъ". По окончаніи чтенія йоролей ламы выходятъ изъ палатки, разбираютъ верхушку „обо" и кладутъ въ средину его балинъ, немного мяса приносившихся въ жертву барановъ, деньги и хадакъ. Затѣмъ снова закладываютъ верхушку „обо" и поливаютъ его виномъ и водою. Оставшееся мясо раздѣляютъ между присутствующими простолюдинами, изъ коихъ каждый считаетъ обязанностью привезти это мясо домой и раздѣлить по кусочку всѣмъ своимъ домо-

чадцамъ. Возвратившись въ палатку, ламы совершаютъ ухіялъ и, совершивъ надъ собою омовеніе аршаномъ, возвращаются домой, а простолюдины устраиваютъ себѣ игры, продолжающіяся до поздней ночи.

Какъ бы въ совершенную противоположность числу общественныхъ хураловъ число частныхъ хураловъ, т. е. хураловъ, совершаемыхъ по просьбамъ и требованіямъ отдѣльныхъ лицъ, является весьма значительнымъ: не только ни одно выдающееся событіе, какъ мы видѣли выше, въ жизни ламаита не проходитъ безъ религіознаго освященія, но и обыденная жизнь его не обходится безъ ламы. Такъ помимо родинъ, брака, болѣзни или смерти кого-либо, каждый ламаитъ призываетъ къ себѣ ламу въ годовщину своего „*мэнгэ*“, въ годовщину своего циклическаго знака, съ цѣлью освятить свое имущество и свой скотъ, а равно въ каждый изъ главнѣйшихъ праздниковъ: сверхъ того болѣе состоятельные ламаиты приглашаютъ къ себѣ ламу еще въ „мацаки“ или дни поста, т. е. 8, 15 и 30 числа каждаго мѣсяца

Когда у кого-либо изъ ламаитовъ родится ребенокъ, то чрезъ нѣсколько дней, въ Тибетѣ чаще всего на третій или на девятый, надъ нимъ совершается обрядъ „*хухэтъ аршалахуу*“, вмѣстѣ съ которымъ часто совершается и другой обрядъ,— обрядъ нареченія имени новорожденному. Предъ совершеніемъ этихъ обрядовъ отецъ послѣдняго идетъ къ „цзурухайчи“ и, подробно разсказавъ ему о днѣ, часѣ и обстоятельствахъ рожденія своего ребенка, проситъ его, во 1-хъ, опредѣлить, счастливъ-ли этотъ ребенокъ или нѣтъ, а во вторыхъ,—назначить день, когда слѣдуетъ совершить надъ нимъ вышеуказанные обряды, какіе номы прочитать и кѣмъ они должны быть прочитаны. Цзурухайчи, сообразивъ показанія отца съ показаніями астрологической книги „*Бидар гарбо* (Вайдурьякарпо, котораго ламаиты считаютъ хубилганомъ Манджушри)“ и медицинской—„*хлантабъ*“, опредѣляетъ, счастливъ или нѣтъ ребенокъ [1]), указываетъ счастливый день для совершенія надъ

---

[1]) Ребенокъ признается счастливымъ, если онъ родился правильно, если по выходѣ изъ утробы упалъ навзничь и грудь его обвилась пуповиною, если тотчасъ же по рожденіи онъ сильно закричалъ; если у него высокая макушка, твердыя головныя кости, небольшое темя, оконечности волосъ поднять кверху, тѣло чистое, уши оттопыренныя, если онъ сильно

нимъ омовенія, разсказываетъ, какіе должны быть совершены надъ нимъ хуралы и какимъ числомъ ламъ можно обойтись при отправленіи этихъ хураловъ [2]). Полное неполное или выполненіе всѣхъ указаній цзурухайчи зависитъ отъ состоятельности ламаита.

Что касается тѣхъ молитвъ, которыя лама читаетъ надъ новорожденнымъ, прежде чѣмъ приступить къ совершенію надъ нимъ обряда омовенія, то онѣ бываютъ различны, смотря по тому, въ какой „кўлилъ“ [3]) родился ребенокъ.

По окончаніи чтенія соотвѣтствующихъ дню рожденія ребенка молитвъ, лама приступаетъ къ совершенію надъ нимъ самого обряда омовенія особо приготовленною для сего водою,

---

сосетъ грудь и дрожитъ при сосаніи. Напротивъ, если ребенокъ не имѣетъ этихъ примѣтъ или имѣетъ ихъ несполна, особенно если онъ родится съ зубомъ, то считается несчастливымъ и для того, чтобы исправить его судьбу требуется совершеніе особыхъ хураловъ, помимо обычныхъ въ этомъ случаѣ.

[2]) Совершеніе хураловъ по правиламъ должно быть отправляемо четырьмя ламами, изъ коихъ одинъ непремѣнно долженъ быть цзурухайчи но бѣдняки приглашаютъ къ себѣ одного только ламу—цзурухайчи, тогда какъ къ богачамъ собираются цѣлыя сотни ламъ

[3]) «Кулил» значитъ собственно: узелокъ, линія, символическая черта. Этимъ именемъ ламаиты называютъ восемь стихій, послѣдовательно смѣняющихъ другъ друга; ими опредѣляются дни въ ламайской астрологіи. Названія этихъ кулиловъ слѣдующія. «Ли, Кэнъ, Два, Конъ, Камъ, Гинъ, Цзэнъ и Сонъ». Если ребенокъ родится въ кулилъ «Ли», то должно читать: 1) «Бацзаръ барабана, 2) Биликъ барамитъ, 3) Сидда, 4) Усниха бицзея и 5) Ча—дудба», если въ кумилъ «Кон»,—то 1) «Нама соганди, 2) Рэмо—муй ба 3) Зунъ-ду, 4) Чжат-дамба, 5) Лангаръ-шэкъ-ба и 6) Сай-нинбо»; если въ кулилъ «Два», то—1) «Найманъ гэгэнъ, 2) Тэмуръ хошунъ, 3) Очиръ хошунъ, 4) Бацзаръ бадарана, 5) Бацзаръ Махакала, 6) Биликъ барамитъ, 7) Сидда и 8) Нама сангади»; если въ куулилъ «Кэнъ», то—1) «Найманъ гэгэнъ, 2) Биликъ барамитъ, 3) Банза-ракша, 4) Литанъ гэрэлъ, 5) Ульдзей дабхурѣ и 6) Намка-нинбо»; если въ кулилъ «Камъ», то—1) «Бонгомъ-шакчжа, 2) Лунъ-бан-гонъ, 3) Усунъ-дурма, 4) Галдзанъ, 5) Биринъ-чэнбо и 6) Дорчжэ-намчжикъ-чу»; если въ кўлилъ «Гинъ», то—1) «Мачжа—ченбо, 2) Добоче, 3) Бицзея, 4) Ланъ-ро, 5) Кунъ-данъ, 5) Сидда, 6) Юмъ, 7) Бацзаръ бадарана и 8) Дорчже ри-рабъ»; если въ кўлилъ «Цзенъ». то—1) Алтанъ гэрель, 2) До-дамба, 3) Цэбэкъ, 4) Бацзаръ бадарона, 5) Банза-ракша, 6) Галдзанъ и 8) зунъ-ду; если въ кўлилъ «Сонъ», то—1) Гальзданъ, 2) Сидда, 3) Биликъ баралитъ 4) Найманъ-гэгэнъ, 5) Бацзаръ бадарана, 6) Цебекъ, 7) Лукдаръ накбо и 8) Докзуньритетъ лама четба».

а именно: чашку, наполненную дополовины водою, дополняютъ молокомъ и всыпаютъ туда еще нѣсколько щепотокъ благовонной травы, употребляемой для куренія предъ бурханами. Приготовленный такимъ образомъ составъ лама освящаетъ молитвою, возложеніемъ на чашку священной книги и собственнымъ дуновеніемъ съ произнесеніемъ тарни, послѣ чего составъ этотъ получаетъ названіе „чойгыйнъ усу“ и имъ-то и совершается омовеніе новорожденнаго. Сначала лама омокаетъ въ этотъ составъ средній палецъ лѣвой руки и мажетъ имъ ротикъ ребенка, но такъ какъ самъ ребенокъ не въ состояніи отплюнуть, высасываетъ попавшую ему въ ротъ каплю состава самъ и отплевываетъ за него. Это дѣйствіе онъ повторяетъ три раза. Потомъ наливаетъ нѣсколько капель состава на правую руку и омываетъ ими лицо и голову ребенка, чѣмъ и заканчивается обрядъ омовенія. Посредствомъ этого омовенія ребенокъ, по вѣрованію ламаитовъ, очищается отъ всѣхъ грѣховъ, совершенныхъ имъ въ прежнихъ его перерожденіяхъ. Для того же, чтобы онъ былъ стойкимъ въ добродители на будущее время, легко совершалъ добрыя дѣла и удобнѣе достигалъ спасенія, лама назначаетъ ребенку особыя тарни, которыя онъ, возросши, долженъ постоянно произносить въ теченіе всей своей жизни [1]).

Одновременно съ совершеніемъ обряда омовенія ребенку часто дается имя и опредѣляется его геній—хранитель, котораго онъ попреимуществу долженъ чествовать, чтобы избавиться отъ несчастій въ своей жизни. Имя же дается ребенку на основаніи соображеній года, мѣсяца и дня рожденія его съ показаніями 12-й главы сочиненія Вайдурья—карпо.

По совершеніи всего вышеизложеннаго ребенку для предохраненія его отъ несчастій привязываютъ пять „бу“ или талисмановъ, состоящихъ изъ клочковъ бумажки, на которыхъ бываютъ начертаны фигуры двухъ перекрещивающихся вачировъ и надписаны соотвѣтствующія тарни; бумажки эти свертываются квадратнымъ четырехугольникомъ, зашиваются въ лоску-

---

[1]) Эти тарни также раздѣляются по кумиламъ Такъ если человѣкъ родился въ кулилѣ «Ли», то ему назначаетѣя слѣдующія тарни: «Омъ-нанадъ-ѣ-сваха», если въ кулилъ «Конъ», то—«Омъ-ка-ка-шакъ-сваха»: если въ кулилъ «Два», то: «Омъ-намъ-намъ-дамъ-сваха»; если въ кулилъ «Кэнъ», то. «Омъ-гарши-сваха» и т д.

токъ матеріи и въ этомъ видѣ привѣшиваются. Одно изъ этихъ „бу", зашитое въ красную матерію, вѣшается на шею; два другихъ, зашитыхъ въ бѣлую матерію, привязываются къ рукамъ; прочія два „бу" зашиваются въ матерію желтаго цвѣта и привязываются къ ногамъ. По прошествіи года эти дѣтскія „бу" замѣняются однимъ „бу", называемымъ „банзаракшаин-бу", которое также состоитъ изъ кусочка бумаги съ тарнистическими изреченіями и, зашитое въ матерію краснаго или желтаго цвѣта, носится на груди. Тарнистическія изреченія этого послѣдняго „бу" бываютъ весьма различны въ силу различія самаго ихъ назначенія противъ 360 злыхъ духовъ. 404 болѣзней и 80,000 препятствій, препятствующихъ человѣку проводить жизнь счастливо и идти вѣрнымъ путемъ къ совершенствованію своего духа; для подавленія каждаго изъ этихъ духовъ, каждой болѣзни и каждаго препятствія есть свои особыя тарни, нерѣдко заключающіяся въ одномъ только словѣ

Въ силу тѣхъ привиллегій, какими пользуется ламское сословіе у ламаитовъ, каждый отецъ семейства непремѣнно отдаетъ одного изъ своимъ сыновей въ ламы и при томъ, какъ мы видѣли выше, въ очень раннемъ возрастѣ: отъ четырехъ до шести лѣтъ. Это обстоятельство побуждаетъ ламаита, имѣющаго у себя сына соотвѣтствующаго возраста, призывать къ себѣ ламъ для преподаванія послѣднему обѣтовъ баньди, что и описано выше

Затѣмъ надъ каждымъ ламаитомъ во всю его жизнь періодически, чрезъ каждыя девять лѣтъ совершается обрядъ „*мэнгэинъ цзасалъ*". При совершеніи этого обряда читается молитва, называемая „*мэнгэинъ голъ*"; въ ней испрашивается человѣку счастіе и благоденствіе во всѣмъ, что относится къ его нравственному и матеріальному благосостоянію; всѣ благожеланія этой молитвы раздѣляются на 108 отдѣловъ, заключающихся произнесеніемъ тарни. По прочтеніи этой молитвы человѣка, надъ которымъ совершается обрядъ, омываютъ „чойгыинъ усу" и читаютъ еще двѣ молитвы, извѣстныя подъ названіемъ „*Чжанакъ гакдунъ*" и „*Наймань гэгэнъ*". Послѣдняя изъ нихъ считается самою могущественною и дѣйствительною для отгнанія отъ человѣка всякаго рода жизненныхъ препонъ и несчастій, хотя по своему содержанію и составу она является очень незамысловатою. Вся эта молитва состоитъ изъ призы-

ванія разнаго рода буддъ, бурхановъ и геніевъ: послѣ обычныхъ поклоненій буддѣ начинается общее призываніе геніевъ, обитающихъ на небѣ, въ воздухѣ, на землѣ и въ водѣ и всѣхъ ихъ вообще умоляютъ придти и отнестись дружественно къ милостынедателю, надъ которымъ совершается обрядъ. Заканчивается эта молитва произнесеніемъ многочисленныхъ заклинаній всѣхъ этихъ геніевъ исполнить просьбу и принять приносимый имъ по этому случаю балинъ.

По окончаніи чтенія этой молитвы совершается еще обрядъ подъ названіемъ *„дзолик гариаху“*. Для совершенія этого обряда приготовляютъ землю, взятую съ девяти горъ, песокъ со дна большой рѣки, землю съ могилы покойника, девять дощечекъ съ изображеніемъ на нихъ эрликовъ, девять черныхъ и девять бѣлыхъ камней, а самъ лама дѣлаетъ небольшое изображеніе человѣка изъ тѣста и одѣваетъ эту фигурку во всѣ одежды того, за чье счастіе совершается обрядъ. Фигурка эта называется „дзолик'омъ“. Когда всѣ указанныя принадлежности обряда готовы, у лѣвой стороны юрты разстилаютъ двѣ овчины: бѣлую и черную. На послѣдней сажаютъ человѣка, надъ которымъ имѣетъ совершаться обрядъ, а впереди его ставятъ дзолика. Направо отъ черной овчины, по направленію къ мѣсту, занимаемому ламой, разстилаютъ бѣлую кошму и поперегъ ея дѣлаютъ девять дорожекъ изъ вышеупомянутой земли трехъ сортовъ. У каждой дорожки ставитси дощечка съ изображеніемъ эрлика. Обрядъ начинается чтеніемъ молитвы, содержаніемъ которой служитъ изложеніе девяти главнѣйшихъ причинъ смерти человѣка съ просьбою избавить милостынедателя, надъ которымъ совершается обрядъ, отъ каждой изъ этихъ причинъ. По окончаніи чтенія каждаго отдѣла молитвы, лама бросаетъ чернымъ камешкомъ въ дзолика, прося, чтобы черная стрѣла смерти упала бы именно на дзолика и затѣмъ произноситъ тарни; потомъ бѣлымъ камешкомъ бросаетъ въ человѣка и произноситъ новыя тарни, которымъ приписывается чудотворная сила сообщать человѣку бѣлый лучъ жизни. Человѣкъ же, надъ которымъ совершается обрядъ, послѣ всѣхъ вышеуказанныхъ дѣйствій ламы вставаетъ съ черной овчины и, перешагнувъ чрезъ одну изъ дорожекъ на кошмѣ, произноситъ: „я перешагнулъ черезъ одинъ перевалъ, ушелъ отъ одной смерти“. Тоже самое повторяется девять разъ, пока не будутъ пройдены всѣ до-

рожки. Послѣ девятаго повторенія всѣхъ означенныхъ дѣйствій человѣкъ, надъ которымъ совершается обрядъ поворачивается на правую сторону и, возвратившись назадъ къ овчинамъ, садится уже на бѣлую овчину. Тогда къ нему приближается лама, беретъ дзолика, трижды оборачиваетъ его надъ головою милостынедателя; затѣмъ опускаетъ дзолика къ лицу послѣдняго, который трижды плюетъ на дзолика. Послѣ этого лама передаетъ дзолика прислужникамъ и начинаетъ снова произносить тарни, учащенно хлопая въ ладоши. Въ это время дзолика выносятъ и бросаютъ въ степь, а милостынедателя самого окропляютъ аршаномъ, чѣмъ обрядъ и заканчивается. Впрочемъ, если жизнь человѣка въ теченіи девяти лѣтъ осложнилась какими-нибудь особенно несчастными обстоятельствами, то и совершеніе обряда „мэнгэинъ цзасалъ“ также осложняется. На ближайшей проѣзжей дорогѣ ламы дѣлаютъ изъ песку или изъ пыли небольшое возвышеніе, покрываютъ его хадакомъ, а на немъ ставятъ „*дурму* (пирамида изъ тѣста)“ и кладутъ девять драгоцѣнностей, девять сортовъ пищи и одну лампаду. По четырехъ сторонамъ возвышенія втыкаютъ четыре *хучжи*. Изъ муки приготовляютъ изображеніе человѣка и въ средину его кладутъ бумажку съ написаннымъ на ней именемъ и годомъ рожденія того, надъ кѣмъ совершаютъ обрядъ. Въ сторонѣ отъ возвышенія ставятъ животное черной масти (лошадь, корову или овцу), а у ногъ животнаго кладутъ костюмъ милостынедателя, сшитый изъ черной матеріи. Самого же виновника обряда омываютъ „чойгыинъ усу“, надѣваютъ на него бѣлую одежду и даютъ ему въ руки чашку, наполненную хлѣбными зернами. По окончаніи всѣхъ этихъ приготовленій, начинается чтеніе молитвъ „найманъ гэгэнъ“, „улдзэй дабхуръ“ и др., при чемъ въ это время виновникъ обряда долженъ подбрасывать вверхъ хлѣбныя зерна. По окончаніи хурала, возвышеніе тотчасъ же срывается, а всѣ жертвы, животное и платье поступаютъ въ пользу ламъ.

Періодически черезъ двѣнадцать лѣтъ надъ каждымъ ламаитомъ совершается другой обрядъ „*чжилігинъ оролгонъ*“ для испрошенія человѣку долголѣтія и отгнанія причинъ его смерти. Въ степи втыкаютъ въ землю палку, гладко выточенную, высотою болѣе маховой сажени; посрединѣ ея привязываютъ шелковую нитку краснаго цвѣта, а на верхушку ея надѣваютъ нарочито сшитую для этого шапку изъ заячей

кожи. Потомъ привязываютъ къ палкѣ зашитую въ бѣлый мѣшочекъ бумажку, на которой бываетъ написано имя виновника обряда, названіе его рода и племени. Впереди палки разстилаютъ бѣлый полотняный платокъ, на которомъ тушью очерчивается кругъ, а въ этомъ кругу пишутся наименованія животныхъ, именами коихъ называются года въ ламайскомъ лѣтосчисленіи. На этихъ именахъ животныхъ ставятъ изображенія ихъ же, сдѣланныя изъ тѣста, при чемъ наблюдаютъ, чтобы фигура того животнаго, именемъ котораго называется годъ рожденія виновника обряда, находилась противъ привязаннаго къ палкѣ мѣшочка съ его именемъ. Кромѣ этихъ фигуръ приготовляютъ еще изъ тѣста изображеніе тенгрія—повелителя годовъ, извѣстнаго подъ именемъ „тэсъ-хана“ и фигурку его сажаютъ верхомъ на фигурку животнаго того года, въ который родился человѣкъ. Посреди этихъ фигуръ кладутъ девять сортовъ яствъ и девять драгоцѣнностей, а сбоку платка—чулокъ съ лѣвой ноги и гашникъ отъ штановъ виновника обряда. Сверхъ того на южной сторонѣ платка ставятъ столько лампадъ, сколько лѣтъ человѣку прошло со времени его рожденія; лампады эти, по совершеніи обряда, бросаютъ въ ту сторону, гдѣ, по указаніямъ цзурухайчи, находятся пять читкуровъ человѣка, надъ которымъ совершается обрядъ. Весь хуралъ при этомъ состоитъ изъ чтенія двухъ молитвъ: „улдзей дабхуръ“ и „найманъ гэгэнъ“.

Хотя бракъ у ламаитовъ, по словамъ Гюка и Габе, составляетъ чисто коммерческую сдѣлку и зиждется главнымъ образомъ на частномъ договорѣ между родителями жениха и невѣсты, тѣмъ не менѣе и здѣсь дѣло не обходится безъ ламъ, особенно у богатыхъ и знатныхъ ламаитовъ. Такъ прежде всего лама необходимъ при разрѣшеніи вопроса о возможности извѣстнаго брака и о назначеніи дня для совершенія брака. Поэтому каждый ламаитъ, намѣреваясь женить своего сына и намѣтивъ для него невѣсту, непремѣнно идетъ къ цзурухайчи и спрашиваетъ его, возможенъ-ли предполагаемый бракъ. Цзурухайчи, распросивъ подробно о лѣтахъ, годѣ, мѣсяцѣ, днѣ рожденія жениха и невѣсты и объ ихъ отличительныхъ примѣтахъ, сопоставляетъ полученныя имъ свѣдѣнія съ показаніями священныхъ и астрологическихъ книгъ и произноситъ тотъ или иной приговоръ. Иногда оказывается, что судьба жениха и невѣсты на столько различна, что соединить

ихъ было бы положительнымъ несчастіемъ, а потому намѣченный бракъ объявляется невозможнымъ. Но въ большинствѣ случаевъ бываетъ такъ, что большая часть примѣтъ жениха и невѣсты обѣщаютъ имъ взаимное счастіе и только нѣкоторыя предвѣщаютъ имъ невзгоды. Въ такомъ случаѣ цзурухайчи объявляетъ, что предполагаемый бракъ можетъ быть заключенъ, но такъ какъ нѣкоторыя примѣты жениха и невѣсты не сходятся между собою, то для предотвращенія могущихъ произойти отсюда несчастій для жениха и невѣсты и для полнаго ихъ благополучія необходимо совершить такіе-то и такіе-то „*гурюмы*“, изъ коихъ одни предотвращаютъ безплодіе, другіе—смертность дѣтей, третьи—рожденіе однѣхъ только дѣвочекъ и т. д. По совершеніи назначенныхъ гурюмовъ, ламаитъ снова идетъ къ цзурухайчи, чтобы узнать отъ него счастливый день для свадьбы и обстоятельства, при какихъ она должна быть совершена. Цзурухайчи, на основаніи вторичнаго сопоставленія данныхъ о возрастѣ, годахъ, мѣсяцахъ и дняхъ рожденія жениха и невѣсты съ показаніями астрологическихъ книгъ, назначаетъ день и опредѣляетъ всѣ обстоятельства, при какихъ должна быть совершена свадьба, а равно и то, какой „номъ (законъ, ученіе)“ долженъ быть прочитанъ при совершеніи брачнаго обряда.

Этотъ послѣдній совершается у ламаитовъ слѣдующимъ образомъ. Предварительно прибытія невѣсты въ юрту жениха, на самомъ почетномъ мѣстѣ ставятъ изображенія бурхановъ, среди которыхъ непремѣнно долженъ быть бурханъ *Аюша*. Передъ этими изображеніями бурхановъ ставятъ лампаду, хучжи и семь обычныхъ жертвъ, и сверхъ того на особомъ столикѣ „*табунъ хусэлъ*“, т е. пять жертвъ, состоящихъ изъ маленькаго оловяннаго зеркала, небольшой деревянной дудочки, мушкатнаго орѣшка, нѣсколькихъ кусочковъ леденцоваго сахара и клока шелковой матеріи, а также блюдо съ растопленнымъ масломъ или курдючнымъ жиромъ, разрѣзаннымъ на кусочки. Все это назначается въ жертву огню, а потому и не ставится передъ бурханами. По прибытіи невѣсты, ее сажаютъ вмѣстѣ съ женихомъ у порога, а ламы начинаютъ чтеніе макталовъ и йоролей тѣмъ бурханамъ, въ года которыхъ родились женихъ и невѣста, а потомъ приступаютъ къ чтенію особаго, нарочито составленнаго на этотъ случай йороля, извѣстнаго подъ названіемъ: „*шинэ бэри ин мургул-*

ку ин дзанг“, т. е. „обрядъ поклоненія невѣсты“. Первенствующій лама встаетъ съ своего мѣста и произноситъ рѣчь, въ которой, во 1-хъ, указываетъ на то. что въ данномъ случаѣ отцы и матери жениха и невѣсты поступили согласно древнимъ обычаямъ, идущимъ отъ временъ „Сронгтзан'а-Гамбо“, а затѣмъ кратко напоминаетъ обстоятельства прибытія невѣсты и заканчиваетъ свою рѣчь такъ: „мы, при обстоятельствѣ этого перваго поклоненія невѣсты, воспоемъ по обычаю“. При этомъ приглашеніи первенствующаго, унзатъ немедленно начинаетъ, а прочіе ламы подхватываютъ свадебный йороль:

„Спасительный лама и три драгоцѣнности, обладающіе чрезвычайными силами геніи - хранители священнаго ученія, чрезмѣрно просвѣщающій всѣхъ и все тенгрій огня съ своими товарищами, милосердуя, соизвольте придти сюда!

Эту дѣвушку, пришедшую во благовременіи года и обладающую превосходными благожеланіями, мы преклоняемъ предъ руководительнымъ ламою-хранителемъ. Соизволь преподать ей благословеніе на всегдашнее довольство!

Эту дѣвушку, пришедшую во благовременіи мѣсяца и обладающую нерушимыми благожеланіями, мы преклоняемъ предъ благопришедшимъ бурханомъ. Соизволь благословить ее быть полезною ханскому правленію!

Эту дѣвушку, пришедшую во благовременіи дня и обладающую исключительно хорошими благожеланіями, мы преклоняемъ передъ верховнымъ и высокимъ ученіемъ. Соизволь исполнить ее всякаго рода добродѣтелями!

Эту дѣвушку, пришедшую во благовременіи часа и обладающую неисчислимыми благожеланіями, мы преклоняемъ предъ сонмомъ высокихъ хубараковъ. Соизволь сдѣлать ее нарочито счастливой и удачливой!

Эту дѣвушку, пришедшую изъ урочища, въ которое пріятно ходить, и обладающую старинными, прекрасными благожеланіями, мы преклоняемъ предъ Аюши бурханомъ, руководителемъ. Соизволь пожаловать ей святость долголѣтія!

Эту дѣвушку, пришедшую изъ мѣстъ, извѣстныхъ своимъ добрымъ правленіемъ и обладающую кроткимъ нравомъ, мы преклоняемъ предъ неудержимыми геніями - хранителями священнаго ученія. Соизвольте умирить все, что способно поставить ей препятствія къ доброй дѣятельности!

Эту дѣвушку, введенную человѣкомъ, приносящимъ счастіе и святость и прибывшую съ разрѣшенія правителей, мы преклоняемъ предъ геніемъ, хранителемъ имущества. Соизволь преподать ей полныя добродѣтель и счастіе!

Эту дѣвушку, пришедшую изъ всегда радостнаго урочища и обладающую прочнымъ спокойствіемъ, мы преклоняемъ предъ могущественнымъ геніемъ-хранителемъ огня. Соизволь обосновать ей распространяющееся во всѣ стороны благо!"

При каждомъ изъ этихъ стиховъ невѣста встаетъ съ своего мѣста и дѣлаетъ земной поклонъ; по окончаніи же всѣхъ стиховъ она садится рядомъ съ женихомъ, по правую сторону его, и имъ подаютъ баранью ляжку, которую они должны принять и держать за края каждый правою рукою. Затѣмъ начинается принесеніе жертвъ огню. Первенствующій беретъ со столика оловянное зеркальце, а ламы поютъ:

„Этотъ прекрасный предметъ, вполнѣ пріятный для зрѣнія, мы приносимъ прекраснѣйшему тенгрію огня и приглашаемъ поклониться (ему невѣсту). Да распространятся величіе и красота этой поистинѣ счастливой дѣвицы!" При этихъ словахъ невѣста дѣлаетъ поклонъ, а первенствующій бросаетъ въ огонь зеркальце. Тѣже дѣйствія повторяются и при произнесеніи нижеслѣдующихъ стиховъ:

„Этотъ прекрасный инструментъ, издающій вполнѣ пріятные для слуха звуки, мы приносимъ могущественному тенгрію огня и приглашаемъ поклониться. Да звучитъ добрая слава объ этой, обладающей прекрасною участью, дѣвушкѣ!

Эту благовонную вещь, чрезвычайно пріятную для обоняніа, мы приносимъ просвѣщающему мракъ тенгрію огня и приглашаемъ поклониться. Да будетъ въ совершенной милости у всѣхъ эта, имѣющая неотвратимыя, добрыя предопредѣленія, дѣвушка!

Эти прекрасныя яства, вполнѣ пріятныя для вкуса, мы приносимъ высочайшему генію огня и приглашаемъ поклониться. Да исполнится всѣми, какія только есть, вещами и имуществами эта, имѣющая непоколебимую и прекрасную судьбу, дѣвушка!

Эти шелковыя ткани, пріятныя на осязаніе, мы приносимъ мудрѣйшему тенгрію огня и приглашаемъ поклониться. Да исполнится прекраснѣйшихъ нарядовъ и украшеній эта

дѣвушка, обладающая счастливою судьбою, по которой ей приноситъ удачу всякій подарокъ!“

По принесеніи этихъ жертвъ, первенствующій беретъ чашку съ растопленнымъ масломъ, а всѣ присутствующіе по пяти кусочковъ сала; при чтеніи каждаго изъ нижеслѣдующихъ отдѣловъ первенствующій льетъ масло на огонь, а всѣ прочіе бросаютъ по кусочку сала.

„Могущественнѣшій тенгрій огня вмѣстѣ съ своими товарищами, вкусивъ этихъ жертвъ, соизвольте преподать покой, миръ, блескъ, величіе, долгоденствіе, богатство и силы этимъ (имена) брачущимся.

Всѣ дѣла, клонящіяся къ ихъ спокойствію и прославленію, устрояйте мирно и легко; кротко и благопристойно жалуя ихъ своимъ дружествомъ, исполняйте во благое все, что они задумаютъ!

Соизвольте навсегда исполнить ихъ единомыслія и здоровья, безграничнаго увеличенія рода, полнаго согласія въ дѣятельности съ священнымъ ученіемъ и всего добраго!

Небо и земля, представляя собою мудрость и средства, производятъ все доброе; подобно сему и эти двое (имена), соединившись вмѣстѣ, да распространяютъ вокругъ себя добродѣтели!

Солнце и луна, представляя собою мудрость и средства, постоянно освящаютъ своимъ свѣтомъ всю вселенную; подобно сему и эти двое (имена), соединившись вмѣстѣ, да пребываютъ во вѣки въ чистотѣ!

Омъ-ма-хумъ, Омъ-ма-хумъ, Омъ-ма-хумъ!“ Произнесеніемъ этого тарни и заканчивается хуралъ. Затѣмъ начинается уже пиръ, который продолжается отъ семи до восьми дней, при чемъ главными угощеніями являются жирная говядина или баранина, табакъ и водка, а иногда бываетъ и музыка съ пѣніемъ.

Помимо указанныхъ случаевъ, вынуждающихъ, такъ сказать, ламаита приглашать ламъ, каждый домохозяинъ, особенно богатый, считаетъ своимъ долгомъ пригласить ламъ по крайней мѣрѣ разъ въ годъ для освященія своего скота и всего имущества, что обыкновенно бываетъ въ лѣтнее время, когда скотъ успѣетъ въ значительной мѣрѣ оправиться отъ зимней голодовки, а хозяйки успѣютъ понакопить въ достаточной мѣрѣ разнаго рода молочныхъ продуктовъ для угоще-

нія ламъ. Пригласивъ къ себѣ послѣднихъ, домохозяинъ къ ихъ приходу дѣлаетъ у себя на дому слѣдующія приготовленія. Въ чистое ведро наливаетъ онъ молоко отъ коровы, отелившейся въ первый разъ и преимущественно бѣлой масти, такъ какъ такая жертва считается болѣе пріятною для бурхановъ. Затѣмъ на отдѣльныхъ тарелкахъ и въ отдѣльныхъ чашкахъ раскладываютъ и разливаютъ масло, таракъ [1]), айракъ [2]), уруме [3]), леденцовый сахаръ, кедровые орѣхи и т. п. Потомъ къ юртѣ сгоняется весь скотъ домовладѣльца, а самъ хозяинъ и всѣ его домочадцы одѣваются въ свои лучшія одежды. Ламы являются въ юрту также разряженными и прежде всего дѣлаютъ приготовленія къ совершенію хурала. Они приготовляютъ четыре балина: въ честь докшита своего монастыря, въ честь генія—хранителя имущества, въ честь пяти тенгріевъ—хранителей домохозяина и въ честь генія—покровителя той мѣстности, гдѣ находится юрта, потомъ приготовляютъ кадильницу и куренія; наконецъ, берутъ вышеупомянутое ведро съ молокомъ, разбавляютъ его водою и кладутъ туда немного благовонныхъ травъ. Сдѣлавъ эти приготовленія, ламы приступаютъ уже къ совершенію самаго хурала, называемаго „*сагуули*“, т. е. „кропленіе“. Прежде всего ламы освящаютъ вышеперечисленныя жертвы бурханамъ чрезъ произнесеніе тарни: „*Омъ-а-хумъ-омъ-сарва-бадъ бхура-бхура-говара-говара - авартайя - авиртайя базцаръ сапарана ха!*“, при чемъ первенствующій возвышаетъ балины въ воздухѣ. Потомъ слѣдуетъ призываніе геніевъ и приношеніе кажденія бурханамъ и тенгріямъ различныхъ родовъ, при чемъ послѣ каждаго стиха первенствующій приподнимаетъ по три раза „буйнуръ (кадильницу)“ съ благовонными куреніями. За симъ домохозяинъ съ однимъ изъ старшихъ своихъ родственниковъ беретъ помянутое ведро съ молокомъ и подноситъ его первенствующему, а этотъ послѣдній омокаетъ въ него кропило и кропитъ девять разъ вверхъ при произнесеніи прочими ламами перваго стиха дальнѣйшей части хурала, а при произнесеніи втораго и послѣдующихъ стиховъ—по три раза. Со-

---

[1]) Простокваша

[2]) Кумысъ.

[3]) Сметана.

держаніемъ произносимыхъ ламами стиховъ служатъ возношеніе жертвъ бурханамъ, тенгріямъ и геніямъ различныхъ родовъ и просьбы къ нимъ о томъ, чтобы они охраняли имущество и содѣйствовали исполненію всякаго желанія домохозяина. По окончаніи хурала всѣ присутствующіе выходятъ изъ юрты и первенствующій лама окропляетъ вышеуказаннымъ молокомъ весь скотъ и все имущество пригласившаго ихъ домохозяина.

Всѣ вышеописанные хуралы совершаются при обычномъ теченіи жизни ламаита. Но такъ какъ жизнь человѣческая не всегда течетъ ровно и спокойно, а бываютъ въ ней и скачки, т. е. разнаго рода несчастія, изъ коихъ первое мѣсто принадлежитъ разнаго рода болѣзнямъ, то ламаитъ волею-неволею долженъ приглашать къ себѣ ламъ и въ этихъ случаяхъ для совершенія тѣхъ или иныхъ хураловъ, число коихъ столь же велико, какъ велико число разнаго рода бѣдъ и болѣзней. Между прочимъ, одною изъ причинъ болѣзни человѣка, по вѣрованію ламаитовъ, служитъ оставленіе главною душею тѣла человѣка. По этому случаю у ламаитовъ совершается преоригинальный и преинтересный обрядъ подъ названіемъ „*сунесу дудалга* (призывъ души)“, который у архіепископа Нила описывается такъ:

„Когда не остается болѣе сомнѣнія, что душа похищена у больнаго „иргачиномъ“, то первымъ долгомъ считаютъ умилостивить адскаго бога Чойжила (Эрлик-ханъ), дабы при помощи его вызвать похитителя и отобрать душу. Съ этою цѣлью дѣлаютъ изображенія девяти иргачиновъ, съ надписаніемъ на оборотѣ именъ ихъ. Дождавшись полуночи, иргачиновъ кладутъ въ мѣшокъ изъ сырой пестрой кожи и завязываютъ такимъ же арканомъ въ девять оборотовъ. Потомъ нарочито избираемые изъ общества девять смѣльчаковъ, окруживъ заключенныхъ иргачиновъ и имѣя каждый въ готовности оружіе, какъ бы для ихъ пораженія, внимаютъ заклинаніямъ, произносимымъ ламою по руководству таинственной книги „сидилъ“. По окончаніи заклинаній одинъ изъ отважнѣйшихъ, схвативъ за арканъ и перекинувъ его черезъ плечо, увлекаетъ мѣшокъ изъ юрты и трижды обѣгаетъ ее въ сопровожденіи толпы, старающейся сколь можно болѣе встревожить духовъ ночи дикимъ воплемъ, стукомъ оружія, звуками трубъ и бубновъ А когда мѣшокъ съ иргачинами появляется въ

преддверіи юрты, его встрѣчаютъ стрѣльбою и поспѣшно выбрасываютъ истукановъ на землю, замѣчая, какъ они падаютъ: ницъ или на спину. И упадшихъ ницъ тутъ же раздробляютъ молотомъ, а лежащіе на спинѣ признаются требующими новыхъ жертвъ. Поэтому ихъ опять кладутъ въ мѣшокъ и подвергаютъ новымъ усиленнымъ заклинаніямъ, повторяя вмѣстѣ съ тѣмъ и сцену бѣготни. Репетиція эта съ дополнительными къ ней обѣтами, опредѣляемыми книгою „сидилъ“, продолжается дотолѣ, пока всѣ иргачины упадутъ ницъ и попадутъ подъ сокрушительный молотъ. Сокрушенные идолы еще разъ появляются въ мѣшкѣ и уже болѣе не выходятъ изъ него. Ихъ влекутъ въ пустыню и тамъ, зарывши, полагаютъ подъ черный камень съ надписью, выражающею ту мысль, что хищные духи, бывъ удовлетворены, не станутъ впередъ причинять вреда семейству, ради котораго совершился обрядъ. Засимъ все, обѣщанное иргачинамъ, въ томъ числѣ и бывшія въ дѣлѣ орудія, отдаются совершителямъ гурюма.

Но этимъ не всегда полагается конецъ дѣлу Случается и очень часто, что больной, понесши всю тяготу издержекъ, не чувствуетъ никакого облегченія. Тогда приступаютъ къ новымъ предположеніямъ о причинѣ гнѣздящагося въ человѣкѣ зла. Являются новые искусники, увѣряющіе, что прежній совершитель обряда не имѣлъ довольной опытности и не соблюлъ всѣхъ предписанныхъ правилъ. И потому семейство больнаго вторично обрекается на совершеніе гурюма и подъятіе разорительныхъ издержекъ.

Иногда же дѣло врачеванія получаетъ такой оборотъ: тайновѣдцы начинаютъ утверждать, что душа больнаго, силою заклинаній и дѣйствіемъ принесенныхъ жертвъ хотя и освободилась изъ подъ вліянія иргачиновъ, но не можетъ возвратиться въ тѣло, не находя къ нему дороги, или не хочетъ, пренебрегая бренностью тѣла.

Чтобы помочь этому горю, раскладываютъ вокругъ больнаго лучшую его одежду и все то, чѣмъ наиболѣе дорожитъ онъ и что удовлетворяетъ его вкусу и привычкамъ. Самъ же онъ омывается, окуривается и вообще приводится въ возможно хорошее и успокоительное положеніе. Тутъ же должны находиться ближайшіе родственники, друзья и пріятели больнаго. И всѣ эти лица въ дѣлѣ призыва души принимаютъ

живое участіе. Они три раза съ важностью обходятъ юрту и умиленно зовутъ по имени бѣдную скиталицу: „ире, ире!“, умоляя ее такимъ образомъ возвратиться въ тѣло. Для удобства же къ возвращенію души въ забытое ею, или потерянное жилище, проводится пятицвѣтной снурокъ, на протяженіи девяти аршинъ отъ головы больнаго за дверь юрты. Во время этой операціи лама, облеченный въ священную одежду, читаетъ во всеуслышаніе объ ужасахъ ада и объ опасностяхъ, какимъ подвергается душа, самовольно отдѣлившаяся отъ тѣла Наконецъ онъ обращается къ присутствующимъ и къ самому больному съ вопросомъ: „ире-ю“ — пришла-ли? И на вопросъ его всѣ въ одинъ голосъ отвѣчаютъ: „иребей, иребей, иребей“, давая симъ знать, что искомая душа возвратилась, что цѣль обряда достигнута и больной не замедлитъ придти въ нормальное состояніе. Вслѣдъ за симъ спѣшатъ съ привѣтами и поклонами къ возвратившейся странницѣ и, въ знакъ радости, бросаютъ на больнаго сѣмена. А снурокъ, послужившій проводникомъ для души, свиваютъ въ мотокъ и надѣваютъ больному на шею съ тѣмъ, чтобы онъ семь сутокъ носилъ его, не скидая. Всѣ же члены семейства обязуются не только не оскорблять больнаго и не пугать какою-либо нечаянностью, но и всячески угождать ему. Это нужнымъ считается для того, чтобъ душа, не привыкшая еще къ тѣлу, не рѣшилась вторично расторгнуть съ нимъ связь и такимъ образомъ подвергнуть жизнь и здоровіе паціента новой и горшей опасности“.

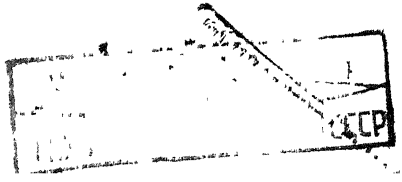
Наконецъ, безусловно необходимымъ является присутствіе ламы при одрѣ умирающаго ламаита, чтобы напутствовать душу его полезными совѣтами относительно загробной жизни и направить ее въ блаженныя нивы „сукавади“. Въ этомъ случаѣ ламамъ предписано читать *„цзурдаинъ судуръ“*, составленную будто бы Падма Самбавою, которую большинство ламъ знаетъ наизустъ.

Лама, призванный къ больному безнадежно, вошедши въ юрту, ни съ кѣмъ не видается, но прямо проходитъ къ нему, садится у его изголовья, нѣкоторое время смотритъ на него, пока больной не освоится съ его видомъ, затѣмъ кладетъ на грудь больнаго свой „гусунъ-тукъ“, послѣ чего больной обыкновенно уже сознаетъ безнадежность своего положенія. Тогда лама начинаетъ такую рѣчь: „слушай благородное чадо! Те-

перь приходитъ къ тебѣ смертный часъ; положи же въ своей душѣ начало желанію сдѣлаться буддою ради блага всѣхъ одушевленныхъ существъ; въ особенности же если ты пожелаешь даже умереть за благо одушевленныхъ существъ, то добродѣтель твоя возрастетъ безъ числа, какъ сказалъ то учитель нашъ Турбелъ учей. Когда духъ твой разстанется съ этимъ бреннымъ тѣломъ, онъ ясно сознаетъ тѣ три основныхъ зла, на которыхъ зиждутся всѣ наши пороки; предъ нимъ предстанутъ всѣ его грѣховныя дѣянія, всѣ тѣ грѣхи, которые служатъ препоною къ возвышенію его въ будущемъ. Въ ужасѣ ты вскрикнешь и въ это мгновеніе покажется тебѣ въ небѣ послѣдовательно, одинъ за другимъ необычайный и лучезарный свѣтъ пяти буддъ. Не страшись и не пугайся этого свѣта, но молись предъ нимъ. Среди этого свѣта будетъ находиться бурханъ Бирузана, блистающій и имѣющій синеватый цвѣтъ. Но одновременно съ этимъ покажется тебѣ и другой, не издающій лучей, бѣловатый свѣтъ тенгріевъ. У тебя явится чувство неудовольствія къ свѣту Бирузаны и напротивъ съ радостью будешь ты смотрѣть на свѣтъ тенгріевъ. Однако знай, что этотъ послѣдній свѣтъ есть свѣтъ невѣжества; онъ то именно и есть препона, заграждающая путь къ спасенію, а потому не стремись къ нему страстно. Если въ душѣ твоей явится желаніе соединиться съ этимъ свѣтомъ, никогда не разставаться съ нимъ, то пресѣки это желаніе, иначе ты возродишься въ царствѣ тенгріевъ и понесешь всѣ тѣ мученія, которыя они испытываютъ. При этомъ лама подробно разсказываетъ, какія именно страданія претерпѣваютъ тенгріи и наконецъ совѣтуетъ ему, отвратившись вовсе отъ свѣта тенгріевъ, молиться свѣту Бирузаны и сказать такой йороль: „Бирузана, обладающій лучезарно-синеватымъ свѣтомъ духовной премудрости! Когда буду возрождаться я въ орчиланѣ (міръ), соизволь возвысить меня, соизволь спасти меня изъ утесовъ промежуточнаго пространства“.

Подобнаго же рода наставленія даетъ лама умирающему и относительно явленія другихъ буддъ и совѣтуетъ предъ всѣми ими произносить тотъ же йороль. Затѣмъ продолжаетъ такъ:

„Но, можетъ быть, ты, увлекшись какимъ-либо грѣховнымъ свѣтомъ, забудешь сдѣлать йороль, тогда полное полученіе святости для тебя будетъ уже невозможно. Въ такомъ



ШУНДА ЦЕНТРАЛЬНАЯ
БИБЛИОТЕКА
Общественных Наук

случаѣ ты всетаки помни мои наставленія и примѣчай тѣ видѣнія, которыя покажутся тебѣ послѣ явленія свѣта бурхановъ. Если покажется тебѣ озеро, на которомъ будутъ плавать гусаки и гусыни, то это—признакъ того, что ты возродишься на „ӱлемчжи бэѣту тибѣ“, т. е. на островѣ, обитаемомъ великанами; если покажется тебѣ какой нибудь прекрасный городъ, то это—признакъ, что ты возродишься въ „цзамбутибѣ“, т. е. на островѣ, населенномъ людьми; если покажется тебѣ озеро съ людьми, лошадьми и другими домашними животными, то это—признакъ, что ты возродишься на островѣ, привольномъ для скота; если тебѣ покажется дворецъ, украшенный различными драгоцѣнностями, то это—признакъ, что ты возродишься у тенгріевъ: если тебѣ покажутся пищеры, скалы и пр., это—признакъ, что ты возродишься среди животныхъ; если тебѣ покажется короткая головня, это—признакъ, что ты возродишься у биритовъ; если тебѣ послышатся насмѣшки, или покажется мрачный домъ или черная тернистая дорога, то это—признакъ того, что ты возродишься въ аду. Теперь ты знаешь всѣ эти примѣты и если ужъ не пріобрѣтешь святости, то старайся пробудить въ себѣ стремленіе къ возрожденію въ царствѣ человѣковъ, такъ какъ всѣ остальныя перерожденія влекутъ за собою неисчислимыя страданія“.

Сверхъ этихъ наставленій лама читаетъ еще надъ умирающимъ три нома, содержаніе которыхъ составляютъ покаянныя молитвы, устрояющія спокойствіе духа и разсказъ о торжественной клятвѣ Майдари не допускать души одушевленныхъ существъ въ ниспаденія въ три злополучныя перерожденія.

Лишь только больной скончается, всѣ окружающіе его одръ уходятъ изъ юрты тотчасъ же и уже не входятъ въ нее до тѣхъ поръ, пока не найдется „буянчи“, который уже и можетъ убирать и ухаживать за покойникомъ, тогда какъ для другихъ, даже для родственниковъ прикоснуться къ покойнику, а тѣмъ болѣе ухаживать за нимъ и убирать его является дѣломъ невозможнымъ, такъ какъ никто, за исключеніемъ буянчи, не можетъ прикоснуться къ покойнику безъ вреда для себя и для будущности покойника. Поэтому-то одинъ изъ родственниковъ покойника немедленно по смерти его отправляются къ цзурухайчи и сообщаетъ ему о смерти

больнаго и проситъ опредѣлить, кто именно можетъ приготовить покойника къ погребенію, какіе хуралы должно служить надъ нимъ, въ какой день можно его хоронить, въ какой часъ и въ какую сторону его должно вынести и какимъ образомъ должно быть совершено его погребеніе. Получивъ надлежащіе отвѣты на всѣ эти вопросы, ламаитъ приглашаетъ подходящаго человѣка ухаживать за своимъ покойникомъ или „буянчи“, который одѣваетъ тѣло покойника, покрываетъ лицо его хадакомъ, кладетъ на правый бокъ, правую руку покойника подкладываетъ подъ правую его щеку и безымяннымъ пальцемъ затыкаетъ правую ноздрю, выпрямляетъ правую ногу, а лѣвую сгибаетъ въ колѣнѣ, лѣвую руку вытягиваетъ и кладетъ ее на бедро покойника. Такая поза является для ламатовъ особенно дорогою, такъ какъ по свидѣтельству священныхъ ламскихъ книгъ въ такой именно позѣ скончался Шакья-муни и ламаиты называютъ ее „арсалангыин кэбтэлгэ“, т. е. „львиною позою“.

Послѣ того, какъ „буянчи“ окончитъ всѣ свои занятія около покойника, приглашаются ламы, изъ которыхъ одни читаютъ надъ покойникомъ молитвы: „улдзей дабхуръ“ и „найманъ гэгэнъ“, а другіе отправляютъ внѣ кибитки хуралъ по книгѣ „сэрдэбэ чакчжай“ и время отъ времени обходятъ юрту покойника съ кадильницею. Чтенія, совершаемыя ламами, имѣютъ своею цѣлью отгнаніе злыхъ духовъ какъ отъ самаго покойника, такъ и отъ живущихъ въ хотонѣ его родственниковъ. Чтенія эти продолжаются вплоть до самаго выноса покойника изъ юрты, что бываетъ весьма различно по времени: бѣдные хоронятъ своихъ покойниковъ по большей части на другой день ихъ смерти, а богатые держатъ трупы своихъ родственниковъ до шести дней.

Что касается способовъ погребенія у ламаитовъ, то они бываютъ очень различны, смотря по сословію и состоянію умершаго, а также по астрологическиимъ и другимъ суевѣрнымъ примѣтамъ. Такъ трупы Далай-ламы и Панчена, какъ мы видѣли выше [1]), бальзамируются и поставляются въ надгробныхъ памятникахъ пирамидальной формы. Прославившіеся святостью своей жизни и своею ученостью ламы, по смерти,

[1]) См. стр. 205—206

сожигаются и ихъ пепелъ сохраняется, какъ святыня, въ небольшихъ металлическихъ конусахъ. Такъ же поступаютъ съ трупами знатныхъ лицъ: князей, хановъ. Наиболѣе же употребительнымъ способомъ погребенія покойниковъ является погребеніе ихъ „въ воздухѣ“, т. е. трупы покойниковъ выносятъ въ степь и кладутъ на открытомъ воздухѣ, предоставляя ихъ на растерзаніе птицамъ, а въ городахъ, какъ напр. въ Лассѣ, птицъ замѣняютъ собаки, такъ что черезъ какихъ-нибудь два-три часа отъ покойника не остаются цѣлыми даже кости его.

Покончивъ съ покойникомъ, ламы возвращаются въ его юрту и совершаютъ здѣсь очистительный хуралъ, цѣль котораго охранить оставшихся живыхъ родственниковъ покойника отъ несчастій, которыя могутъ быть навѣяны духомъ послѣдняго. При этомъ читается молитва, въ которой просятъ и заклинаютъ покойника не уносить добродѣтель и счастіе отъ его родственниковъ, а напротивъ дать ихъ, при чемъ добавляютъ: „если же не дашь ты счастіе и святость по звуку страшныхъ тарни „Падъ“, то да разлетится твоя голова на сто частей силою заступничества трехъ драгоцѣнностей!“

Для отвращенія несчастій отъ живыхъ людей, которымъ угрожаетъ опасность со стороны покойника вслѣдствіе соотвѣтствія года ихъ рожденія съ годомъ рожденія покойника совершается обыкновенно на второй или на третій день особый хуралъ, состоящій изъ чтенія молитвы „*тачіялунъ харигулга*“ и произнесенія тарни семи бурхановъ, послѣ чего читается еще краткая молитва „*лудъ*“, въ которой испрашивается покровительство докшитовъ человѣку, имѣющему несчастіе соотвѣтствовать покойнику по годамъ своего рожденія и три йороля, которыми выражаются благожеланія этому человѣку.

На седьмой день послѣ смерти человѣка ламы совершаютъ еще „*тулэши*“, т. е. поминки, которыя у бѣдныхъ ограничиваются однимъ днемъ, а у богатыхъ и князей продолжаются непрерывно въ теченіи 49 сутокъ, а иногда и цѣлаго года. Хуралъ, совершаемый ламами въ эти дни состоитъ изъ чтенія нома „додъ-янга“, къ которому, по завѣщанію Далай-ламы Габанъ-лубсанг-чжамцо, присоединяется еще чтеніе „Манлаинъ чога“. Хуралъ этотъ можетъ быть совершаемъ не

менѣе, какъ четырьмя ламами и доставляетъ монастырямъ очень большой доходъ: за этотъ трудъ ламамъ выдается не менѣе десятой части всего оставшагося послѣ покойника имущества, а иногда и цѣлая половина его [1]).

---

[1]) Позднѣевъ, стр. 403—474, Коеррен, В. II, SS. 317—325; Архіеп. Нилъ 125—150, Гюкъ и Габе, стр. 126—128, 269 и др Кромѣ того интересующихся бо́льшими подробностями какъ хураловъ, такъ и различныхъ ламайскихъ обрядовъ отсылаемъ къ сочиненію Палласа: «Sammlungen historischer Nachrichten über die mongolischen Volkerschaften» Th. II, SS 141—306.

ОПЕЧАТКИ:

Стр.	*Строка сверху.*	*Напечатано.*	*Должно быть.*
118	35	нп	на
120	35	вр мена	времена
145	25	*цэцэгун*	*цэцэгун*
164	3	**ло**	**до**
215	30	продолжительны,	продолжительны,
222	20	**янэ**	**янэ**
233	28	способности	способности
252	2	религіознахъ	религіозныхъ
„	12	цвѣтали	цвѣтами
„	15	возвращатья	возвращаться
254	35	ламазимъ	ламаизмъ.
255	21	положитетьною	положительною
257	13	**бэйө**	**бэйэ**
„	22	еретки	еретики
„	23	не способныхъ	неспособныхъ
„	36	достигнутъ	достигнуть
259	7	воспринявщими	воспринявшими.
260	33	„благовѣніе“	„благоговѣніе“
261	3	необходимио	необходимо
„	29	подобень	подобенъ
262	25	подкровомъ	покровомъ
263	2	органи-	ограни-
265	18	происходящиихъ	происходящимъ.
266	17	достіженію	достиженію
267	6	опроверженія	опроверженіе
272	9	неблаговѣйнымъ	неблаговѣйнымъ
273	17	неистины	неистинны.
274	17	имя	имъ
279	11	усовершенствиваній	усовершенствованій
280	25	равнодущіе	равнодушіе
„	30	усовершенствованімъ	усовершенствованіемъ
282	1	терпѣнія	терпѣнія,

283	10	странною	страною
„	11	узма	зума
286	11	теченіетъ	теченіемъ
297	14	не большимъ	небольшимъ
299	36	раск	рас
„	37	ладываютъ	кладываютъ
309	34	лилиндра	цилиндра
311	26	животныхъ,	животныхъ.
„	30	Шакья-муни	Шакья-муни.
316	12	малые	малыя
321	7	пальцовъ“.	пальцевъ“.
323	5	вавшихся	вавшихъ
325	1	ооотвѣтствіе	соотвѣтствіе
329	12	одиннадцатая	одинадцатая
331	19	гэбк й	гэбкуй
„	25	плотъ	платъ
333	19	гимноъъ	гимновъ
„	10	своихъ	своимъ
336	36	свершаются	совершаются
348	13	въ своихъ мѣстахъ	съ своихъ мѣстъ
„	30	дѣйствительную	дѣйственную
350	18	впослѣднюю	въ послѣднюю
352	27	слѣдующіе:	слѣдующія:
358	11	*танегга*	*тахилга*
362	26	барабана	бадарана
„	27	кумилъ-соганди	кӯлилъ-саганди
„	31	кулилъ	кӯлилъ
„	32	Аитанъ	Алтанъ
„	33	дабхурѣ	дабхуръ
„	38	рель-бадарона	рэль-бадарана
„	41	Докзуньритетъ лама четба	Докзуньритотъ лама чотба
363	24	опредѣтяется	опредѣляется
„	„	назначаетѣя слѣдующія	назначается слѣдующее
364	18	ламскоо	ламское
„	32	жоланія	желанія
„	33	моъитвы	молитвы
365	37	вставаетъ	встаетъ

ОГЛАВЛЕНІЕ.

Стр.

Предисловіе . . . . . III—X

Введеніе.

Глава I. Краткій очеркъ религіозно-философскаго развитія Индійцевъ до явленія Будды . . 1— 37.

Глава II. Жизнь и дѣятельность основателя буддизма—Будды Шакья-мупи по извѣстіямъ сѣверныхъ и южныхъ буддистовъ . . . 38— 78.

Глава III. Краткій очеркъ историческаго развитія буддизма до проникновенія его въ Тибетъ . . . . . 79—127.

Часть первая.

Глава I. Исторія Тибета до введенія въ немъ буддизма . . . . . 128—138.

Глава II. Исторія ламаизма въ Тибетѣ до катастрофы съ Лангдармою. . . . . 139—163.

Глава III. Исторія ламаизма въ Тибетѣ отъ катастрофы съ Лангдармою до начала Монгольскаго владычества . . . . . 164—168.

Глава IV. Исторія ламаизма въ Тибетѣ при Монгольскомъ владычествѣ и Мингахъ. . . 169—188.

Глава V. Исторія ламаизма въ Тибетѣ при Манджурскомъ владычествѣ . . . . . 189—209.

Стр.

Часть вторая.

Теоретическое или догматическое ученіе ламаизма.

Глава I. Ученіе ламаизма о мірахъ и ихъ обитателяхъ. . . . . 210—220.
Глава II. Ученіе ламаизма о міровыхъ переворотахъ . . . . . 221—228.
Глава III. Ученіе ламаизма о круговоротѣ существъ. 229—236.
Глава IV. Ученіе ламаизма о буддахъ, бодисатвахъ, богахъ, геніяхъ и злыхъ духахъ. . . . 237—250.
Глава V. Ученіе ламаизма о путяхъ спасенія . . 251—263.
Глава VI. Ученіе ламаизма о „хорошемъ другѣ—ламѣ“ и о средствахъ спасенія . . . 264—268.
Нравственное ученіе ламаизма . . . . . 269—284.

Часть третья.

Глава I. Іерархія ламаизма. . . . . 287—307.
Глава II. Ламайскіе монастыри . . . . . 308—317.
Глава III. Изображенія ламайскихъ божествъ . . 318—330.
Глава IV. Хуралы или идолослуженія . . . . . 331—336.
Глава V. Хуралы, совершаемые по требованіямъ и нуждамъ народа. . . . . 357—380.