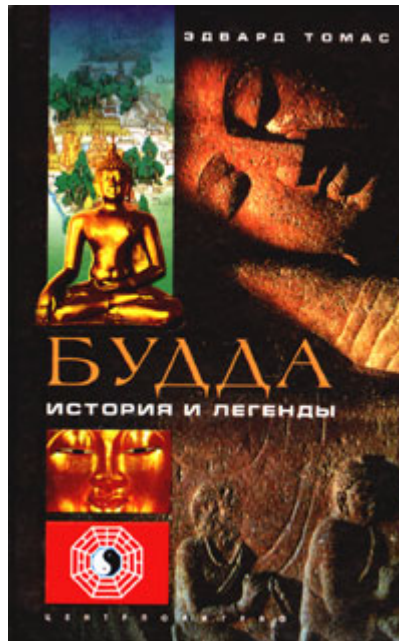


Эдвард Томас Будда. История и легенды



OCR by Ustas; Spellcheck by Ron Skay <http://lib.aldebaran.ru>
«Эдвард Томас. Будда: История и легенды»: ЗАО Центрполиграф; Москва; 2003
ISBN 5-9524-0683-1

Аннотация

Имеет ли место историческая основа рассказов о жизни Будды? Автор этой книги предлагает доказательства существования Просветленного, основанные на связанных с его жизнью фактах, датах и археологических находках. В книге дан обзор источников, проведены интересные аналогии, раскрываются значения терминов и понятий буддизма.

Томас Эдвард Будда. История и легенды

Имеет ли место историческая основа рассказов о жизни Будды? Автор этой книги предлагает доказательства существования Просветленного, основанные на связанных с его жизнью фактах, датах и археологических находках. В книге дан обзор источников, проведены интересные аналогии, раскрываются значения терминов и понятий буддизма.



Хронология

до н.э.

563 Рождение Будды Готамы

543 Восшествие на престол царя магадх Бимбисары (царь косал — Пасенади)

539 Кир завоевывает. Вавилон

534 Великое отречение

528 Просветление

516 Надписи Дария I, в которых упоминаются Индия и Гандхара как области его царства

491 Восшествие на престол Аджатакатты (смерть Пасенади и уничтожение шакьев)

490 Марафонская битва

483 Нирвана Будды. Первый собор в Раджагахе

480—479 Поход Ксеркса на Грецию. В его армии есть индийские солдаты

459 Вступление на престол Удайбхадцы

443—435 Правление Ануруддхи и Мунды, царей Магадхи

431—404 Пелопоннесская война

411 Вступление на престол Сусунаги

393 Вступление на престол Калашоки

383—382 Второй собор в Весали

365—343 Десять сыновей Калашоки

343—321 Правление девяти Нанд. Последний из них, Дханананда, убит Чанаккой

338 Битва при Херонее

333 Александр разбивает Дария при Иссе

327—325 Индийский поход Александра

323 Восшествие на престол Чандагутты (Чандрагупты). Смерть Александра

304—303 Договор между Селевком Никатором и Чандагуттой. Посольство Мегасфена при дворе Чандагутты

297 Восшествие на престол Биндусары. Деимах при дворе Биндусары

269 Восшествие на престол Ашоки

265 Коронация Ашоки

247 Третий собор в Паталипутте

247—207 Дэванампия Тисса — царь Цейлона

246 Посольство Махинды на Цейлон

237—236 Смерть Ашоки

Принятые в книге сокращения

Дигха — «Дигха-никая» (первое число в цитатах — том, второе — страница; страницы перевода «Dialogues of the Buddha» не указаны, так как в этом издании тоже приводятся номера страниц в оригинальном тексте).

Dial. — Dialogues of the Buddha, tr. by T.W. Rhys Davids. 3 vols., 1899-1921:

Мадж. — «Маджджхима-никая».

Сам. — «Самьютта-никая».

Анг. — «Ангуттара-никая».

Джат. — «Джатаки» (все цитаты из комментариев).

Дхп. — «Дхаммапада».

СНип. — «Сутта-нипата».

Вин. — «Виная».

Дпв. — «Дипавамса».

Мхв. — «Махавамса».

Лал. — «Лалитавистара» (страницы указаны по калькуттскому изданию и по Lefmann).

Мвасту — «Махавасту».

Лотос — «Саддхармапундарика».

Див. — «Дивья-авадана».

EB — Encyclopaedia Britannica, 11th ed.

ERE — Hastings' Encyclopaedia of Religion and Ethics.

JA — Journal Asiatique.

JPTS — Journal of the Pali Text Society.

JRAS — Journal of the Royal Asiatic Society.

SBE — Sacred Books of the East.

ZDMG — Zeitschrift der deutschen Morgenlandischen Gesellschaft.

Введение

Азия — колыбель религий, но она бывала и их могилой. Религии исчезали не только с гибелью древних цивилизаций, их сметало и победоносное шествие новых верований.¹ Одним из таких учений-завоевателей, распространившимся наиболее широко, стал буддизм, пришедший из Индии на обширные пространства Южной и Средней Азии. Проник он и в древние религии Китая и Японии.

Тем не менее вплоть до нынешнего времени о действительной природе буддизма не было известно ничего. Ученые исследователи, путешествовавшие в свите Александра Великого, описывали разные индийские религиозные секты, не выделяя среди них буддизм. Первым христианским автором, упомянувшим о Будде, был Климент Александрийский (конец II в.). Он писал об «индусах, повинующихся заповедям Бутты, которого почитают как бога, преувеличивая его достоинство»¹. Будда был известен и манихеям. Аль-Бируни цитирует принадлежащую Мани (ок. 216—276 гг.) книгу «Шабуркан», где великий еретик называет тремя своими предшественниками Будду, Зороастра и Иисуса². В «Деяниях Архелая» (начало IV в.), якобы представлявших собой запись спора между Мани и епископом Архелаем, рассказывается о Теревинфе, предшественнике Мани. Он распространял слухи, будто он преисполнен всей мудростью египтян и зовется не Теревинфом, а Буддой. Он заявлял, что был рожден от девы и воспитан в горах ангелом³. Этот текст был известен святому Иерониму. Возможно, именно оттуда он заимствовал свое утверждение, что Будда был рожден от девы.

¹ Strom., I, xv, 71.

² Al Biruni, Chronol. of ancient Nations, tr. Sachau, p. 190.

³ Hegemonius, Acta Archelai, LXIII, ed. Beeson. Leipzig, 1906. Этот текст не считается исторически достоверным, но в работе над ним Гегемонии использовал более старые документы. Чтение Buddam варьируется, но его правильность доказывают цитаты у Эпифания и у историка Сократа.

Однако в «Деяниях» не сказано о непорочном рождении Будды. Там лишь рассказывается, что на это претендовал Теревинф, называвший себя Буддой. Святой Иероним приписывает гимнософистам веру в то, что «Будду, главу их учения, родила из своего бока дева»⁴. Его утверждение о рождении от девы может быть таким же недоразумением, как и наименование последователей Будды гимнософистами. В Индии действительно существовали гимнософисты, или нагие отшельники, но они не были буддистами.

В XIII в. Марко Поло на Цейлоне слышал о Будде, которого называл по его монгольскому имени Сагамони Баркан (это может значить, что полученная им информация частично исходила из Монголии). Он описывал его как сына царя Цейлона и первого великого основателя религии идолопоклонников. Однако он знал, что Будда был выдающимся учителем нравственности, и заявил, что будь он христианином, то стал бы великим святым Господа нашего Иисуса Христа — такую добрую и чистую жизнь он вел⁵.

В 1660 г. Роберт Нокс, английский моряк, был захвачен в плен сингальцами и провел в неволе девятнадцать лет. Он упоминает Будду как «великого Бога, которого они называют Будду, ведающим спасением душ. Они верят, что некогда он сходил на землю и, когда был здесь, обычно сидел под большим тенистым Древом, называемым Богаха»⁶. Но более обстоятельный рассказ принадлежит Симону де ла Луберу, посланнику Людовика XIV при дворе короля Сиам в 1687—1688 гг.⁷ Он перевел некоторые фрагменты палийских книг, в которых была ясно изложена часть предания о Будде. Де ла Лубер тоже считал Будду сыном царя Цейлона. Более расплывчатым, чем у него, было представление о Будде у миссионеров, приезжавших в Индию в XVII—XVIII вв. Так, кармелит Паулинус да Бартоломео (1790) не только путал Будду с индуистским богом Будхой (планетой Меркурием), но и пытался отождествить его с египетским богом Тотом⁸.

Только знакомство с буддийскими сочинениями позволило получить европейцам настоящее знание, и помогли в этом два человека — Александр Чома де Кереш, венгерский ученый, и Брайан Хьютон Ходжсон, который более двадцати лет провел в Непале, причем десять из них (1833—1843) в качестве представителя британских колониальных властей. Чома в 1820 г. отправился в путешествие с целью выяснить происхождение своего народа и провел четыре года в буддийском монастыре в Тибете. Того, что искал, он не нашел, но в Калькутте обнаружил список тибетского Буддийского канона «Ганджур» (Бкан хгьюр), а также собрание комментариев и других текстов, составляющих «Данджур» (Бстан хгьюр). Его исследования обоих сборников, состоящих в основном из переводов с санскрита, были опубликованы в 1836-м и 1839 гг. вместе с «Заметками о жизни Шакьи, почерпнутыми из тибетских источников».

Результаты работы Ходжсона оказались еще важнее. Во время своего пребывания в Непале он собрал свыше четырехсот санскритских манускриптов, которые преподнес Азиатскому обществу Бенгала, Королевскому азиатскому обществу, французскому Азиатскому обществу и другим библиотекам. Кроме того, в его коллекции оказались многие тексты на современных языках и на тибетском. Манускрипты, переданные в парижские библиотеки, попали в руки Эжена Бюрнуфа, первого европейского исследователя санскритских текстов, и

⁴ Adv. Jovin., I, 42.

⁵ Bk. III, ch. 15 (Yule, ii, p. 138; Ramusio, III, ch. 23).

⁶ An Historical Relation of Ceylon, 1681; repr. Glasgow, 1911.

⁷ Description du Royaume de Siam, Paris, 1691; в переводе A New Historical Relation of the Kingdom of Siam. London, 1693, p. 163 ff.

⁸ Sidharabam, Rome, 1790, p. 57. Об исключительных трудностях, с которыми сталкивались величайшие ученые того и более позднего времени, пытаясь добраться до подлинных свидетельств, можно узнать из «Melanges posthumes» Ремюза (Paris, 1843).

именно на их основе, пользуясь данной в «Анализе» Чомы⁹ классификацией Канона, он написал свое «Introduction a l'histoire du Bouddhisme indien» («Введение в историю индийского буддизма», 1844). Он также перевел один из присланных Ходжсоном текстов — «Садхармалундарику» («Le Lotus de la bonne Loi», 1852).

Другие исследователи, работавшие в этой области, по большей части не занимались непосредственно историей буддизма. Однако два ученых, изучавших тибетские источники, ввели в научный обиход исторический материал, остававшийся важнейшим вплоть до открытия палийских текстов. Франц Антон фон Шифнер в 1845 г. опубликовал жизнеописание Будды, базировавшееся на тибетских источниках, а Филипп Эдуард Фуко в 1847 г. издал с французским переводом тибетский текст «Лалитавистары», где рассказывалось о жизни Будды до начала его проповеди. В 1853 г. Азиатское общество Бенгала начало публикацию санскритского текста «Лалитавистары». Эта работа стала для ученых того времени главным источником сведений, касающихся предания о жизни Будды.

Однако к тому времени уже началось изучение буддизма с опорой на совершенно другие источники. Джордж Тернер, находившийся на государственной службе на Цейлоне, в 1836 г. выпустил «Махавамсу», древнюю историю буддизма в Индии и на Цейлоне. Это была первая публикация важного палийского текста. Он также подготовил к печати и перевел с пали несколько рассуждений (сутт) Будды. Сразу возникла дискуссия, говорил ли Будда на пали или на санскрите, но никто из спорящих не замечал, что они обходят главный вопрос. Откуда мы знаем, что он вообще говорил на пали или санскрите? Мы не имеем права бездоказательно решить, будто один из этих языков был первоначальным; не можем мы и допустить, что любой санскритский текст относится к времени более позднему, чем любой палийский. Но вот что можно с уверенностью утверждать в отношении текстов, найденных Ходжсоном: они принадлежат к очень поздней стадии развития буддийского учения, которое иногда предстает в них искаженным. Все санскритские источники Бюрнуфа, за исключением ряда вкраплений более древних фрагментов, были намного младше палийских. Составители одной из групп этих санскритских текстов фактически заявляли, будто получили новые откровения от великого Майтреи, будущего Будды, в настоящее время находящегося на небесах. Неудивительно, что ученые не смогли найти в этом материале никакой исторической основы или даже прийти по этому поводу к какому-то общему соглашению. Так, Х.Х. Уилсон, имея перед собой результаты работы Бюрнуфа, писал, что «в конечном счете нет ничего невозможного в том, что Шакьямуни — это не реальное существо и все, что имеет к нему отношение, — такая же фикция, как то, что рассказывается о его предшествующих воплощениях»¹⁰. А русский ученый Васильев в том же году заявил, что «русские, французские, английские и немецкие ученые действительно много написали на эту тему. В свое время я основательно изучил их работы, но так и не узнал, что такое буддизм»¹¹.

Стала очевидной необходимость исследования палийских источников в независимости от их реальной значимости. Их исследование далеко еще не завершено. Однако следует отметить, что основной массив текстов был опубликован и введен в научный оборот усилиями трех ученых. Виктор Фаусбелль, датский ученый, в 1854 г. опубликовал «Дхаммападу» — собрание религиозных стихов — и первый текст Палийского канона, изданный в Европе. С 1877-го по 1896 г. он печатал «Джатаки» с длинным палийским комментарием, в котором содержится рассказ о раннем периоде жизни Будды. Герман Ольденберг издал «Винаю» (1879—1883), или «Устав», а в 1881 г. Томас Уильям Рис-Дэвиде основал Общество палийских текстов. Более сорока лет своей жизни этот ученый посвятил изданию всех неопубликованных еще текстов. Благодаря его увлеченности и энтузиазму, вдохновившим многочисленных коллег, ныне

⁹ Analysis of the Dulva. Asiatic Researches, xx, p. 41 ff. Calcutta, 1836-1839.

¹⁰ Buddha and Buddhism in JRAS, XVI (1856), p. 248.

¹¹ Предисловие // В.П. Васильев. Буддизм. Т. 1. СПб., 1857.

опубликованы все пятьдесят с лишним томов Сутты и Абхидхаммы, двух больших разделов Писаний (канона). Вместе с «Винаей» Ольденберга они образуют Палийский канон. Первым естественным побуждением специалистов, занявшихся изучением палийских текстов, было игнорировать все, что не относилось к палийской традиции. Однако позже мы многое узнали о других формах Буддийского канона, сохранившихся в китайских и тибетских переводах. Поэтому не стоит полагаться исключительно на палийские тексты, они лишь подчеркивают относительную важность и древность палийских текстов по сравнению с поздними и выродившимися формами, сохранившимися в Непале и в Тибете. Теперь уж невозможно противопоставлять «Лалитавистару» палийским текстам в качестве исторического источника или строить какие-либо теории, основываясь на документах, которые, что доказуемо, состоят из позднейших наслоений и вымыслов.

История Будды, несомненно, развивалась, и даже в старейших документах мы можем различить следы видоизмененной древней традиции. На страницах нашей книги будет предпринята попытка выделить самые ранние сообщения. Однако это не приблизит нас к ответу на фундаментальный вопрос: существует ли вообще историческая основа рассказов о жизни Будды? Не следует забывать, что многие признанные ученые отрицали и все еще отрицают, что в истории Будды присутствуют какие-либо упоминания исторических событий. Кроме того, бесспорно, что многие известные персонажи, некогда числившиеся историческими, в наши дни оказались вымышленными, например, Дидона Карфагенская, пресвитер Иоанн, папесса Иоанна и сэр Джон Мандэвил. Мы не ответим тем, кто считает Будду одним из них, серией силлогизмов, заключающейся словами: *следовательно*, его историчность доказана. Мы предложим оппонентам выдвинуть свою теорию, более правдоподобную, чем наша. Здесь мы находимся в той же ситуации, что и с любым другим историческим лицом, например Сократом, Мухаммедом или Бонапартом. Мы располагаем многими связанными с жизнью Будды фактами, датами и археологическими находками. Кроме того, у нас есть реально существующие народы, исповедующие буддизм. На что указывают эти данные — на то, что все они возникли в ходе развития и распространения мифа, при котором религиозная вера в существование некоего божества постепенно оформилась как память о, якобы, историческом событии, или же на то, что они основаны на существовании исторического лица, жившего в VI в. до н.э.? Прежде всего мы должны предоставить положительные доказательства нашей теории.

Источники

Писания и комментарии к ним.

Буддийские Писания часто сознательно или бессознательно сравнивали с Новым Заветом. Если сравнение проводится без учета их различия в качестве исторических свидетельств, результаты приводят к серьезным заблуждениям. Структура Евангелий и Посланий не так проста, однако вопросы возникновения и развития Буддийского канона куда сложнее. Буддийское учение распространилось быстро и вскоре разделилось на разные школы. В сингалезских «Хрониках» (как и в буддийских санскритских текстах) зафиксированы названия восемнадцати школ, возникших раньше, чем через двести лет после смерти Будды. Некоторые из них были всего лишь школами; они исчезли. Но другие оформились в настоящие религиозные течения со своими собственными Писаниями. Поскольку изначальное учение, заключавшееся в догматических высказываниях и рассуждениях Основоположника, не было зафиксировано письменно, а передавалось в рамках каждой из школ устно, в канонических текстах неизбежно возникали расхождения¹².

¹² Иногда заучивание наизусть считают более точным методом фиксации, чем записывание, но оно в большей степени подвержено опасности искажений. Даже в случае Вед, лишенных доктринального мотива, подверженного изменениям, для сохранения безупречной целостности которых были предприняты экстраординарные усилия, в гимнах, дошедших до нас в редакциях разных школ, существуют разительные отличия. Ту же особенность мы обнаруживаем во фрагментах, сохранившихся и в палийском, и в санскритском варианте. Другим аспектом

Самый ранний период, для которого мы располагаем свидетельствами о существовании корпуса Писаний, более или менее соответствующего современному Канону, это время Третьего собора, проводившегося в 247 г. до н.э., через 236 лет после смерти Будды. Но в Третьем соборе участвовали представители одной школы, Тхеравады. Сейчас мы располагаем именно ее Каноном. На основании китайских переводов и сохранившихся фрагментов санскритских текстов мы можем быть уверены, что разные формы Канона существовали тогда и в других школах. Канон Тхеравады «Школы Старших» делится, как и в других школах, на Дхамму — учение, содержащееся в суттах, или рассуждениях, Винаю — уставные правила для монахов и Абхидхамму — схоластические разработки Дхаммы. Считается, что изначальным языком Канона был магадхи, язык магадх, среди которых первоначально распространилось буддийское учение. Но современные Писания сохранились у сингальцев, бирманцев и сиамцев на диалекте, известном со времен составления комментариев как пали (букв. «текст» Писаний). Ученые не пришли к единому мнению относительно того, в каком регионе возник этот диалект.

В Дхамме и Винае мы располагаем не исторической схемой, в которую включены рассуждения, как в случае с Евангелиями. Там просто приводятся рассуждения и другие догматические высказывания, к которым были позже привязаны различные предания и изложенные в комментариях легенды. Это яснее всего видно в случае Винаи, весь текст которой, за исключением собственно изложения правил, представляет собой добавленный позже легендарный материал. Но то же верно и для рассуждений (сутт). Изложенные в них легенды не святы и не неприкосновенны, их могут считать таковыми лишь современные благочестивые буддисты. Уже комментаторы признавали их преданиями отдельных школ, в рамках которых воспроизводился текст. В суттах попадаются разнящиеся записи об одном и том же событии. Кроме того, некоторые пассажи в них комментаторы также недвусмысленно признавали редакторскими дополнениями¹³. В собственно комментариях и других текстах, основанных на них, мы обнаруживаем самостоятельные традиции, которые позже были переработаны в последовательный нарратив. Часто в них можно различить результаты переработки, отличающие их от легенд, содержащихся в самом Каноне.

Самая ранняя форма санскритской традиции — собрание легенд, сохранившихся в Тибетском каноне, преимущественно в Винае. Важнейшие были переведены У.У.Рокхиллом и изданы под названием «Жизнь Будды»¹⁴. Более поздние санскритские тексты — это «Махавасту» и «Лалитавистара». Ряд их особенностей свидетельствует о том, что в их основе лежали источники на народном диалекте. Обе работы в некоторых школах считались каноническими. «Махавасту», «Великое сказание», черпает из Винаи локоттары (локоттаравады) — ответвления школы махасангхиков. Она, как и Виная других школ, содержит множество легенд. Первоначальная ее основа приобрела собственное значение как собрание рассказов и стихов, в результате уставные правила по большей части исчезли или стали стертыми. Они нередко дословно совпадают с палийскими текстами, однако чаще с легендами в палийских комментариях. «Лалитавистара», «Подробное описание игр» (будущего Будды), представляет собой последовательное повествование о жизни Будды, начиная с его решения появиться на свет и вплоть до первой проповеди. В своем настоящем виде «Лалитавистара» является махаянской сутрой, но некоторые прозаические и стихотворные фрагменты в ней обнаруживают близкие соответствия с палийскими пассажами и, вероятно, так же стары, как и последние. Эти древние фрагменты, как и некоторые тексты, сохранившиеся в тибетских и китайских переводах, представляют собой примеры пережитков Писаний,

многочисленных искажений, связанным с заучиванием наизусть, является трудность определения источника или авторства отдельных документов. Сами буддисты, когда атрибуция некоторых канонических текстов лично Будде казалась им слишком несообразной, приписывали их тому или иному из более известных учеников.

¹³ Самостоятельной проблемой, не заботящей нас в настоящий момент, является определение того, где искать высказывания Будды в «Рассуждениях» после того, как мы отбросим легенды. См. главу 16.

¹⁴ The Life of the Buddha. Tr. by W.W. Rockhill. London, 1884 (Triib— ner's Or. Series).

по-видимому некогда существовавших бок о бок с Палийским каноном. Другие стихотворные фрагменты написаны на так называемом гатха-диалекте, то есть диалекте гатх, или стихов, который называют гибридным санскритом, хотя он в основном состоит из пракрита, народного диалекта, переделанного в санскрит в той степени, в какой позволял размер. Махаянская схема всего текста, по которой составитель расположил доставшиеся ему материалы, определенно относится к еще более позднему времени. Винтерниц датирует ее современную форму III в. н.э.

Другой санскритский текст, «Абхинишкрамана-сутра», сохранился только в китайском переводе¹⁵. Его сокращенный перевод на английский язык был опубликован С. Билом под названием «Романтическая легенда о шакье Будде»¹⁶. По словам китайского комментатора, это было одно из ряда жизнеописаний такого же рода. «Абхинишкрамана-сутра» излагает историю Будды вплоть до начала его пастырства, причем излагаемая в ней легенда похожа на ту, что содержится в «Махавасту», но, в отличие от последней, оформлена как последовательное повествование. В этих трех текстах нашла отражение более поздняя стадия развития легенды, чем та, которую мы находим в палийской и тибетской Винае. Это настоящие компиляции, составленные отдельными лицами на основе более ранних текстов и комментариев. По ним легко увидеть, как шло развитие легенды.

Существуют схожие тексты и на пали. «Ниданакатха», которая представляет собой введение к комментарию к «Джатакам», как и «Абхинишкрамана-сутра», дает историю Будды вплоть до событий после Просветления, но там рассказывается и о давних временах за калпы до этого, когда у ног тогдашнего Будды Дипанкары он впервые пришел к решению сделаться Буддой. В комментарии к «Буддхамсе» дается схожий рассказ. Но тот же комментарий также приводит, или скорее изобретает хронологию для первых двадцати лет проповеди. Именно на таком материале основаны позднейшие работы на сингальском и бирманском; и теперь, когда нам стали доступны их источники, они представляют собой интерес преимущественно в качестве примеров неутомимости агиографов. То же верно и для тибетского текста, написанного в 1734 г. и кратко изложенного по-немецки Шифнером под названием «Тибетское жизнеописание Шакьямуни»¹⁷, и для «Жизни Будды в монгольских книгах», изданной Клапротом¹⁸. О нескольких текстах на сиамском и камбоджийском не стоит упоминать специально¹⁹.

Сами по себе все эти документы не могут лечь в основу исторического повествования. Невозможно вывести из них какую-либо правдоподобную хронологию, это не удалось сделать и самим буддистам. Различные результаты вычислений даты смерти Будды в палийских и санскритских текстах отстоят друг от друга на столетия.

Хроники и пураны.

Основа для хронологии содержится в двух палийских хрониках и индуистских пуранах, а также в данных, почерпнутых из джайнских текстов. Пураны — это ряд сочинений в стиле эпических поэм, содержащих теологический, космологический и легендарный материал. Они стоят ближе всего к историческим текстам, чем какие-либо другие древнеиндийские книги. Однако их задачей была не простая фиксация событий, а прославление царственных

¹⁵ Существует тибетский текст, носящий то же название.

¹⁶ The Romantic Legend of Sakya Buddha, from the Chinese-Sanskrit by S. Beal. London, 1875.

¹⁷ Eine tibetische Lebensbeschreibung Cakja Muni's, in Auszuge mitgeteilt von A. Schiemer. St. Petersburg, 1851.

¹⁸ J. Klaproth. Vie de Bouddha d'apres les livres mongols JA. Vcl. 4, pp. 9 ff., 1824.

¹⁹ A. Leclere, Les livres sacres du Cambodge. Paris, 1906.

покровителей, при дворах которых они декламировались. С этой целью пураны приводят подлинные генеалогии многочисленных правящих семейств северной Индии. Но генеалогии эти подогнаны под общие космологические теории и возводятся через древнейшие эпохи к Ману, первому человеку этой калпы, сыну Вивасванта или Солнца. Другие линии родословных прослеживаются вплоть до Атри, отца Сомы, или Луны. Различные царские роды считали себя происходящими от солнечной или лунной династии, и, вероятно, именно благодаря влиянию пуран родословная Будды превратилась в линию, идущую от солнечной династии, а Будда, соответственно, получил эпитет адиччабандху, «родич солнца».

Палийские хроники как литературные произведения, несомненно, младше генеалогической части пуран. Они аналогичны пуранам в двух важных особенностях: во-первых, в них дается мифологическая генеалогия, которая доводится вплоть до семьи Будды, сделанной ветвью царского дома косал, а во-вторых, сообщаются исторические сведения о царях магадх. К хроникам подходили так, будто вопрос стоял об их историчности в противовес свидетельствам пуран. Однако на самом деле главный вопрос в том, существует ли историческая основа той традиции, которая в обоих случаях была сохранена очень несовершенным способом — в устной передаче. В данный момент нет необходимости обсуждать фактические исторические выводы из этих текстов, поскольку нас волнует лишь проблема возможности поместить жизнь Будды в какой-то определенный период истории Индии. Во всяком случае, нельзя сказать, что написанные на пали цейлонские хроники «одинокими в своих шатких утверждениях»: свидетельства хроник, касающихся индийской истории, отражают традицию, возникшую в Индии, и их следует оценивать в сочетании с остальными данными. Основной контур изложенных там событий находит подтверждение в пуранической и джайнской традициях; и, поскольку хроники не были составлены в качестве панегириков царям, их отличает меньшая по сравнению с пуранами вероятность искажения фактов.

Связь хронологии свидетельств об истории буддизма того периода была определена благодаря открытию сэра Уильяма Джонса, согласно которому Чандагутта (Чандрагупта), о котором говорится в хрониках и пуранах, — это Сандрокоттос Страбона и Юстина, индийский царь, заключивший около 303 г. до н.э.²⁰ договор с Селевком Никатором; и при его дворе несколько лет находился в качестве посла Мегасфен.

Хроники — это «Дипавамса» («Островная хроника») и «Махавамса» («Великая хроника»). Первая относится к IV н.э. и была составлена на пали на базе старых сингальских комментариев. «Махавамса» — это перекомпоновка того же материала плюс дополнительные сведения, имеющие отношение к сингальской истории. Она была написана в V в. Оба текста начинаются с Просветления Будды и событий, случившихся в начале его пастырства. Затем рассказывается легенда о том, как он чудесным образом посещал Цейлон, и приводится перечень царских династий этой калпы вплоть до времен Будды. После этого следует история трех соборов и царей магадх вплоть до Ашоки, а также говорится о посольстве его сына Махинды на Цейлон. В остальном тексте излагается история Цейлона до намного более позднего периода.

Об отношении палийских источников к санскритским текстам в интересном примечании к своему «Очерку истории индийской философии»²¹ недавно писал М. Массон Урсель:

« На протяжении второй половины XIX в. проблему буддийских источников обсуждали приверженцы аутентичности Палийского канона и приверженцы аутентичности санскритских текстов. Первая партия, во главе которой стоял Ольденберг, допускала относительно близкую к изначальной целостность Палийского канона, сохранившегося на Цейлоне. Довольнотаки бедно представленные санскритские тексты, главными из которых были «Лалитавистара» и «Махавасту», казались им фрагментарными, вторичными и не свободными от случайных элементов. Другие, те, кто, подобно Бюрнуфу, черпает из

²⁰ Последнее обсуждение хронологии содержится в книге Hultzsch, Inscr. of Asoka, p. XXXV.

²¹ M. Masson Oursel. Esquisse d'une histoire de la philosophie indienne.

материалов, привезенных из Непала Ходжсоном, основываются на северных документах. Учитывая разнообразие религиозных учений, наличие которых подтверждается самим древними свидетельствами, они отказываются считать Палийский канон единственно первичным, несмотря на всю его полноту. Ведущий представитель второго течения — Минаев. В XX в. обсуждение этого вопроса возобновилось. Тексты были подвергнуты детальной критике, а рамки дискуссии расширились. Объем Санскритского канона колоссально увеличился в результате открытия на тибетском и китайском языках текстов, переведенных с ныне утраченных санскритских оригиналов, но позволявших филологам все больше уточнять свои методы. Кроме того, китайское собрание текстов сохранило нам не один канон, а фрагменты нескольких канонов, а также пять Винай. Наконец, открытия в Средней Азии позволили убедиться в том, что существовало множество канонов, столь же развитых, как и Палийский. Поэтому ничто не оправдывает старомодное предубеждение, согласно которому один из этих канонов, например Палийский, должен быть старше, чем другие. У нас есть серьезные основания для вывода, что некая версия или версии лежали в основании и палийских, и санскритских, и других текстов, причем, без сомнения, прототексты были созданы на более древних диалектах.»

Этот пассаж является примером неточности, допущенной уже в самой постановке проблемы. Ни один ученый не утверждает, будто Палийский канон «единственно первичен». Кроме того, открытие китайских версий Канона лишь помогло разоблачить санскритские тексты как «фрагментарные, вторичные и не свободные от случайных элементов». Нет, реально в дискуссии двух направлений обсуждался вопрос об относительной ценности легендарного или квазиисторического материала. Так, Сенар говорил в своем «Очерке предания о Будде»²²: «Лалитавистара» остается главным, но не единственным источником сюжетов, которые являются предметом настоящего исследования». Эта позиция была понятной в 1873 г., когда Палийский канон был практически неизвестен. Однако с тех пор ни один сторонник санскритской традиции не нашел в китайских текстах или в найденных в Средней Азии документах ничего, что поддержало бы статус «Лалитавистары» как Соперника Палийского канона. Этот текст попрежнему, как писал Рис-Дэвиде, «обладает примерно той же ценностью, что и какая-нибудь средневековая поэма по отношению к подлинным фактам евангельской истории»²³. С другой стороны, существует один факт, который не всегда осознают. Даже в палийских текстах у нас нет ничего, что как-нибудь напоминало бы «подлинные факты евангельской истории». Нет фактов, которые мы могли бы поставить на место изложенной на санскрите легенды. Мы располагаем всего лишь другими формами той же легенды, причем некоторые из них сложились раньше, а некоторые — позже. Если бы вопрос заключался только в том, сколько сведений, обладающих чисто исторической ценностью, мы можем извлечь из «Лалитавистары», с ним можно было бы расправиться быстро. Но мы имеем дело с легендой, прошедшей ряд этапов развития, которые мы можем проследить. Точнее, речь идет о развитии целого ряда легенд, существовавших независимо друг от друга до того, как они были объединены в форме последовательной биографии в «Лалитавистаре» и других жизнеописаниях Будды. С этой точки зрения соперничества между школами не существует. Каждая крупница содержащихся в текстах данных представляет собой или свидетельство о развитии буддийской традиции, или материал, имеющий отношение к ее исторической основе.

²² E. Senart. Essai sur la legende du Buddha, son caractere et ses origines. Paris, 1882 (первая публикация в Journ., 1873 as., aout-sept).

²³ Hibbert Lectures, 1881, p. 197.



Глава 1 . Родословная Будды

Канон не дает последовательного описания жизни Будды²⁴. Отдельные упомянутые в нем события комментаторы иногда превращали в развернутое повествование, объединив их с рядом вставок. Автор комментария к «Джатакам» предпосылает историям о предыдущих рожденьях Будды рассказ о его жизни вплоть до момента, когда он, как полагают, начал иллюстрировать ими свою проповедь. Автор комментария к «Буддхавамсе» оказался в состоянии уточнить названия различных мест, где Будда проводил Уединение в сезон дождей в первые двадцать лет своего служения. Санскритские версии жизнеописаний Будды, видимо, развивались подобным образом. Первоначально существовали разрозненные предания в комментариях (они сохранились в тибетской версии) и в «Махавасту»; впоследствии они были специально переработаны в правильную биографию, что нашло отражение в «Лалитавистаре» и схожих текстах.

Невозможно провести точную границу между легендами в Каноне, с одной стороны, и легендами в комментариях — с другой. Некоторые из последних, несомненно, являются поздним вымыслом. Но и вообще все они относятся к периоду, весьма отдаленному от времени, когда можно было бы говорить о свидетельствах очевидца или о данных, основанных на таких свидетельствах. Все, даже в Каноне, прошло через несколько этапов передачи, и, когда бы ни были в действительности созданы сутты, обрамляющие их легенды ни в коем случае не современны им. Некоторые из канонических легенд — например предания о небесном происхождении Будды или о чудесах во время его рождения и смерти — самым отчетливым образом свидетельствуют о появлении вставок апокрифического характера, о развитии догматической системы верований о личности и делах Будды. Другим добавлением к традиции стало присвоение Будде титула царевича — потомка длинной линии предков, восходящей к первому царю настоящей калпы. Этим нельзя пренебречь, поскольку данные сведения встречаются и в Палийском, и в Санскритском канонах.

²⁴ Будда, «просветленный», — это, собственно, его обозначение после просветления. До этого он — Бодхисатта (на санскрите — Бодхисаттва), «существо просветления» или «тот, кому суждено просветление». В текстах ученики к нему — Просветленному — обращались Бхагава (Бхагават), «Господин». Это термин, которые разные индуистские школы используют как титул основателя или особо чтимого божества. Вежливое выражение «Благословенный», иногда используемое для передачи этого слова, ни в коем случае не перевод. «Татхагатай» Будда называет себя. Этимологически это значит «так пришедший (или ушедший)», но точный смысл спорен. Шакьямуни — «святой из шакьев» — обычное обозначение его в санскритских текстах. Не буддисты называли его фамильным именем Готама или махасамана — «великий отшельник». Его личное имя, Сиддхаттха или Сарвартхасиддха, будет обсуждаться ниже.

Единственной надежной отправной точкой для нас может стать не история, а факт существования предания в определенной форме уже в I и II вв. до н.э. после смерти Будды. Если мы будем судить о предании с точки зрения его исторической ценности, нам, очевидно, придется принять его в целом, включая самые невероятные и фантастические его части, которые в той же степени необходимо подвергнуть анализу, что и фрагменты, кажущиеся нам самыми достоверными. Можно отвергнуть то, что нам не импонирует, однако такое пренебрежение с необходимостью приведет к замалчиванию ценной информации об особенностях свидетельств, которыми мы располагаем.

В частности, современная мысль обычно не приемлет ничего чудесного; и элементы чудесного могут просто утаивать²⁵. Само по себе присутствие чуда не лишает легенду ценности. История о том, что некий архат посетил собрание, может быть истинной, даже если нам говорят, что он добрался туда по воздуху. Для летописца эта особенность была чудесной, но в то же время вполне нормальной для архата. Присутствие чуда в действительности имеет мало общего с вопросом о том, имеет ли легенда какое-либо историческое основание. Самые заурядные обстоятельства можно выдумать с тем же успехом, что и чудеса. Для проверки того, соответствует ли легенда действительности, куда важнее сравнить разные ее варианты. Она может не иметь ничего общего с действительностью, но точно так же мы можем столкнуться и с правдоподобной рационализацией выдумки. Бывают вставки, сделанные для сглаживания противоречий в предании, но встречаются и полностью противоположные друг другу изложения одного и того же события.

Часто мы можем четко разграничить пласты традиции, когда изложенная в Каноне легенда по своему характеру и подробностям отличается от вариантов, представленных в комментариях, и при этом варианты содержат противоречивые детали. Все такие детали могут быть отброшены как добавки. Различие в пластах легенд обнаруживается настолько часто, что мы получаем возможность предварительно определить более ранний этап традиции, когда не существовали вымышленные рассказы. Вывод, что во время составления канонических повествований о Просветлении ничего не было известно о предполагаемых словах, произнесенных в тот момент Буддой, основан не на молчании источников о них. Если бы сохранилась лишь одна версия этих слов, она могла бы представлять собой старую традицию, внешнюю по отношению к каноническому повествованию. Однако мы находим по меньшей мере шесть конфликтующих версий, причем две из них в Палийском каноне. Все они — более или менее обоснованные предположения, сделанные при поиске в Каноне первого высказывания Будды; они не имеют отношения к старой традиции, связанной с действительным содержанием этих слов²⁶.

Важно также различие между преданиями о жизни Будды до его Просветления, носящими фантастический характер, и историями, описывающими последующий период его пребывания в регионе первоначального скопления легенд. До того момента как Будда оставил свой дом и прибыл в Магадху, не упоминается ни о каких исторических или географических реалиях, не связанных с его личной жизнью. События, относящиеся к поре его юности, прошедшей в отдаленной стране, до того, как он снискал славу и почести как учитель, были если не полностью, то по большей части неизвестны. Тем легче и активнее заполнялся этот пробел в воображении его учеников.

Но если судить о легендах этого периода, оценивая их особенности в качестве исторических свидетельств, их следует рассматривать в той форме, в которой они дошли до нас, не подвергая рациональному очищению. Они проливают свет на природу канонических повествований, а также иллюстрируют буддийские теории космогонии и другие догматические верования. На деле нам следует начать с сотворения мира, поскольку именно до этого момента

²⁵ Например, написанное Кэноном Лиддоном жизнеописание Будды в *Essays and Addresses*, London, 1892 тщательно игнорирует любые чудеса, несмотря на то что он пользовался данными одной из позднейших и самых фантастичных версий истории. Ср. также статью Будда в ЕВ.

²⁶ См. главу 5.

прослеживается родословная Будды.

Начиная с ведического периода, брахманическая мысль не знала творения мира в том смысле, в каком о нем говорит иудаизм. Мир периодически появлялся и распадался на свои элементы, а его создателем и хранителем в начале нового цикла (кальпы) развития был бог Праджапати, или Брахма, с которым его идентифицируют (под этим именем он известен также в буддизме). Представление о повторяющихся мировых циклах разделяли и буддисты, однако взгляд, согласно которому создателем циклов был Брахма, прямо высмеивается в Буддийском каноне. Буддисты не отрицают существование Брахмы. В речи, приписываемой Будде, Брахма даже утверждает, будто он — «покоритель, непокоренный, наблюдатель всего, тот, от кого все зависит, бог²⁷ творящий, формирующий, главный управитель, — руководитель, отец тех, кто был и будет». Но это лишь иллюзия Брахмы. На самом деле, говорит буддист, он точно так же включен в цепь бытия, как и любое другое существо. В начале первого цикла он пробуждается первым и думает, что он — первое существо. Он желает обладать другими созданиями, а когда они, в свою очередь, появляются, думает, что это он их произвел²⁸. Это рассуждение — часть аргументации, направленной против тех, кто берется объяснять происхождение мира и души. Вопрос о том, вечны ли мир и душа, не станет задавать тот, кто сосредоточил свое внимание на цели, которой учит Будда.

Это учение, даже если оно не восходит к самому Будде, — доктрина, содержащаяся в Палийском каноне. Но в тех же текстах мы находим и повествование о возникновении мира. В «Патика-сутте»²⁹ рассказывается история, в которой глупый ученик выражает недовольство тем, что Будда не творит чудес и не высказывается о начале вещей.

После его ухода Будда заявляет, что в действительности он знает о возникновении вселенной, и объясняет, каким образом мир появляется в начале нового цикла, определенно отвергая взгляд, согласно которому это — дело бога или Брахмы. Это повторено в «Агганна-сутте», где затем идет рассказ о дальнейшем развитии первых существ. Существа эти первоначально были чисто духовными, но постепенно в них становилось все больше материального, пока в их среде не возникли страсти и дурные обычаи. Вслед за тем люди собрались и избрали наиболее честного и достойного, чтобы он мог, гневаясь на недостойных, бранить их и изгонять. Он стал Махасамматой, первым царем, и от него пошла каста кшатриев. Затем были выделены остальные три исходные касты. В данной версии происхождения каст мы имеем дело с еще одним непосредственным противоречием буддизма индуистской теории³⁰. Тем не менее версия эта непосредственно копирует распространенный в индуизме подход, выраженный в литературе пуран. Пураны составлялись прежде всего с целью объяснить происхождение мира и изложить генеалогии царских семей.

В комментариях и хрониках линия родословных царей доводится до Будды. Вся легенда о царском происхождении Будды содержится также в «Махавасту» и в тибетской Винае³¹. Это

²⁷ Бог или Господь, иссара (санскр. ишвара). Именно этот термин и проблема бога как правителя и руководителя мира были яблоком раздора между теистической и атеистической школами в индийской философии. Ср. Dasgupta, *Yoga as philosophy and religion*, p. 164.

²⁸ «Брахмаджала-сутта». Дигха, i, 18 и далее.

²⁹ Дигха, iii, 1 и далее.

³⁰ О ведической теории «творения» Праджапати см. Ригведа X, 121, о происхождении четырех каст X, 90; перевод см. *Vedic Hymns* E.J. Thomas, 1923. Пример намеренного отказа от брахманической теории каст содержится в «Мадхура-сутте», где упоминается об ортодоксальном взгляде, согласно которому брахман родился из рта Брахмы. «Маджджхима» ii, 84; перевод в *JRAS*, 1894, p. 341 M

³¹ Мвасту, i, 338 ff.; Rockhill, ch. I; генеалогии даны в Дпв., iii, Мхв., ii. История происхождения вещей и часть генеалогий в «Дигхе» вложены в уста Будды. Нет причины считать это благочестивым мошенничеством. Легенды создавались и сохранялись анонимно. Доктрина подразумевала, что Будда был всеведущ, и поэтому с буддийской точки зрения он должен был знать также и это. На самом деле, только он мог знать о всех этих вещах по-настоящему. Поэтому при кодификации канонов эти свидетельства вполне естественным образом

генеалогия царей государства Косала. Некоторые имена в ней идентичны с встречающимися в пуранах генеалогиями царей Косалы, например, это знаменитые Дасаратха, Рама и Икшваку. Нет сомнения в том, что просто отвергнуть невыгодную им позицию буддистам было недостаточно; вдобавок они развили теорию происхождения мира, прямо противоположную той, которой придерживались их соперники-брахманы. Соперничество с брахманизмом проявляется и в других деталях. Например, ведический термин брахман-«учитель» (*аджджхаяка*, санскр. *адхьяпака*) буддисты нелестно истолковывают как «тот, кто не думает» (*а-джджхаяка*). Хотя шакьи принадлежат к роду Солнца, это не означает, как в пуранах, что Солнце — их перввпредок; напротив, для буддистов это значит, что двое предков Шакьев были рождены из нагретых солнцем яиц, которые сформировались из свернувшихся крови и семени их отца Гаутама³².

Из одного из яиц появился знаменитый Икшваку. В пуранах он — родной сын Ману, сына Солнца. Но буддисты помещают между Икшваку и первобытным царем Махасамматой огромную генеалогию и делают Икшваку всего лишь предком позднейших косал и шакьев, которые, таким образом, оказываются ветвью солярного рода. Как бы то ни было, его имя на пали передается как Оккака, что никоим образом нельзя считать формой слова «Икшваку». Но буддийские санскритские повествования приводят это имя из пуран в том же месте, где на пали говорится об Оккаке. Палийское имя, очевидно, первично, поскольку имя одного из сыновей Оккаки — Оккамукха (факел-лицо), производное от Оккаки. Форма «Икшваку», принятая в санскрите, выглядит как намеренная привязка персонажа к имени, упомянутому в пуранах.

В изложенном в «Дигха-никае» предании об Амбаттхе говорится о происхождении самих шакьев. Амбаттха, талантливый юный молодой ученик³³ брахмана-наставника Поккхарасади, жалуется Будде на грубость, с которой шакьи отнеслись к нему на своем собрании. Будда рассказывает ему об их происхождении и о том, что они — непосредственные потомки царя Оккаки, а также о происхождении самого Амбаттхи от того же царя и девушки-рабыни:

Но, Амбаттха, если вспомнить твое имя и род с материнской и отцовской стороны, относится к шакьям шакьи благородным по рождению, а ты — сын девушки-рабыни из шакьев. Шакьи же полагают своим предком царя Оккаку. Давным-давно царь Оккака, чья царица была мила и дорога ему, пожелал передать царство ее сыну и изгнал старших принцев (сыновей другой жены) Оккамукху, Караканду, Хаттхинуку и Синипуру из царства. После изгнания они жили на склонах Гималаев у берегов лотосового пруда, где находилась большая роца деревьев сака. Они, опасаясь нарушить чистоту рода, женились на своих сестрах. Царь Оккака осведомился у министров в своей свите, где теперь обитают принцы. «О царь, на склонах Гималаев, у берегов лотосового пруда, есть большая роца деревьев сака. Там теперь живут принцы. Они, опасаясь нарушить чистоту рода, женились на своих сестрах». Тогда царь Оккака промолвил такие пылкие слова: «Поистине достойные (шакья) принцы, в высшей степени поистине достойные принцы». С этого времени они известны как шакьи. Оккака и есть предок племени шакьев.

приписывались ему.

³² Rockhill, p. 11.

³³ Его называют молодым брахманом, однако он не чистокровный брахман. Его имя — это название касты, к которой он принадлежал, а Амбаттхи (Амбаштхи), как видно из рассказа, были смешанной кастой. Согласно законам Ману (х, 13) они относились не к кшатриям и рабам (предположительно, шудрам): по отцу они происходили от брахманов, а по матери — от вайшьев. Происхождение касты — добуддийская проблема, как и теория о существовании четырех первоначальных каст, от смешения которых произошли все остальные. Нет нужды доказывать, что современные кастовые правила и сами касты, которым присуща постоянная тенденция к делению, очень сильно отличаются от описанных в буддийских книгах или даже в «Махабхарате» и в законах Ману. Однако строгость кастовых правил видна из самой легенды, поскольку брахманы и кшатрии могли изгнать члена касты, обрив ему голову и посыпав ее пеплом, отказывая ему в месте и воде, а также в участии в жертвоприношении и похоронных ритуалах. Дигха, i, 98. Не следует забывать, что отраженные в буддийских книгах представления о кастах относятся ко времени жизни составителей. Каковы были действительные общественные установления в племени Будды при его жизни, намного более проблематично.

Это всего лишь часть предания. Полностью оно приводится в «Махавасту», в тибетской Винае и в нескольких местах в палийских комментариях. Следующий текст из комментария Буддхагхоши на приведенный выше пассаж:

Вот история по порядку³⁴. Среди царей I в., говорят, царь Махасаммата имел сына по имени Роджа. Сыном Роджи был Варароджа, Варароджи — Кальяна, Кальяны — Варакальяна, Варакальяны — Мандхата, Мандхаты — Варамандхата, Варамандхаты — Упосатха, Упосатхи — Чара, Чары — Упачара, Упачары — Махадева. В потомстве Махадевы³⁵ было 84 тысячи кшатриев. После них были три рода Оккака, и в третьем роду Оккака было пять цариц — Бхатта, Читта, Джанту, Джалини и Висакха. У каждой из пяти было пятьсот фрейлин. У старшей было четыре сына — Оккамукха, Караканда, Хаттхиника и Синипура и пять дочерей — Пия, Суппия, Ананда, Виджита и Виджитасена. Родив девять детей, она умерла. Тогда царь женился на другой царевне, юной и прекрасной, и сделал ее главной царицей. Она родила сына по имени Джанту. На пятый день она нарядила его и показала царю. Царь был восхищен и предложил исполнить любое ее желание. Посоветовавшись с родственниками, она попросила царство для своего сына. Царь в гневе произнес: «Умри, низкая женщина, ты хочешь погубить моих сыновей». Но, оставшись наедине с царем, она всячески уговаривала его и молила, говоря: «О царь, ложь тебе не подобает» и т.д. Тогда царь обратился к своим сыновьям: «Сыновья, увидев младшего из вас, принца Джанту, я предложил его матери сделать все, что ей угодно. Она желает, чтобы я передал царство ее сыну. Уйдите же, взяв любых слонов, коней и колесницы, кроме царского слона, царского коня и царской колесницы, а после моей смерти возвращайтесь и правьте страной». И тогда он отослал их с восемью министрами.

Они жаловались и плакали, говоря: «Отец, прости нас». Простившись с царем и придворными дамами, они оставили царя со словами: «Мы уходим с нашими братьями» и, взяв с собой сестер, вышли из города в сопровождении армии, состоявшей из четырех частей. Многие, думая, что после смерти отца принцы вернутся и будут править царством, решили сопровождать их и последовали за ними. В первый день армия прошла одну лигу, на второй день — две лиги, а на третий — три. Братья держали совет и сказали: «Это великая сила. Если бы мы собрались сокрушить какого-либо царя по соседству и захватить его государство, завоеванной земли не было бы нам достаточно. Почему мы должны притеснять других? Джамбудипа велика, давайте построим город в лесу». Так, направляясь к Гималаям, они искали место для города.

В то время наш Бодхисатта был рожден в благородной семье брахманов. Он был известен как брахман Капила. Оставив мир, он стал святым и, построив хижину из листьев, жил на склонах Гималаев на берегах лotosового пруда в роще деревьев сака. Тогда он узнал науку землетрясений, благодаря которой смог воспринимать изъяны на восемьдесят локтей вверх в воздухе и вниз под землей. Когда львы, тигры и прочие хищники преследовали оленей и кабанов, а кошки гнались за лягушками и мышами, оказавшись на этом месте, они не могли больше продолжать погоню. Жертвы даже угрожали хищникам, и тем приходилось уходить восвояси. Зная, что это лучшее место на земле, Капила выстроил там свой шалаш.

Увидев, как принцы в поисках места для города пришли к его жилищу, он осведомился в чем дело, а получив ответ, выразил им свое сочувствие. Он сказал: «Город, выстроенный на месте этой хижины, станет главным городом Джамбудипы. Рожденный здесь даже в одиночку сможет одолеть сотню или даже тысячу человек. Постройте здесь город и устройте царский дворец на месте шалаша. Ведь даже если сын чандалы построит здесь дворец, он превзойдет своей мощью владыку мира». — «Уважаемый, не принадлежит ли это место вам?» — «Не думайте, что это мое место. Сделайте для меня шалаш на склоне, постройте город и назовите его Капилаваттху». Они сделали так и поселились там.

Тогда министры подумали: «Юноши выросли. Если бы они жили со своим отцом, он заключил бы брачные союзы, но теперь это наша задача». Итак, они посоветовались с

³⁴ Это фраза, регулярно используемая комментатором, когда он повторяет более раннее повествование.

³⁵ Этот царь с более подробной генеалогией упоминается в Мадж., ii, 74.

принцами, которые сказали: «Мы не находим ни дочерей кшатриев, подобных нам (по рождению), ни принцев-кшатриев, подобных нашим сестрам, а если заключить союз с теми, кто не подобен нам по рождению, родятся сыновья, чья кровь будет нечиста или с материнской, или с отцовской стороны. Давайте возьмем в супруги наших сестер». Понимая кастовые различия, они отвели старшей сестре место матери и взяли в жены остальных. Когда у них появились сыновья и дочери и их стало больше, старшую сестру поразила проказа, и ее конечности стали похожи на цветы ковилара. Принцы, думая, что эта болезнь пристанет ко всякому, кто будет сидеть, стоять или есть с ней, однажды посадили ее в колесницу, будто собираясь отвезти на прогулку в парк, и, въехав в лес, вырыли лотосовый пруд и землянку. Туда они посадили ее, оставили ей разную пищу, покрыли землянку грязью и уехали. В то время царь Бенареса по имени Рама болел проказой, и, когда его возненавидели жены и танцовщицы, он в смятении отдал царство старшему сыну, отправился в лес и там, питаясь лесными листьями и плодами, вскоре выздоровел, а тело его приняло золотистый оттенок. Блуждая по окрестностям, он увидел большое дуплистое дерево, выдолбил в нем пространство в шестнадцать локтей, устроил дверь и окно, прикрепил лестницу и поселился там.

По ночам, поддерживая огонь в жаровне, он обычно лежал, прислушиваясь к зверям и птицам. Он замечал, где шумели львы или тигры, на рассвете отправлялся туда, подбирал остатки мяса и готовил их.

Однажды, когда он на заре сидел у костра, к пруду пришел тигр, привлеченный запахом царевны, разрыл ил и проделал в крыше дыру. Увидев через дыру тигра, она пришла в ужас и закричала. Царь услышал шум, различил женский голос и поутру отправился туда.

- «Кто там?» — спросил он.
- «Женщина, господин».
- «К какой касте ты принадлежишь?»
- «Я дочь царя Оккаки, господин».
- «Выходи».
- «Я не могу, господин».
- «Почему?»
- «У меня болезнь кожи».

Расспросив ее обо всем и обнаружив, что она не выйдет из-за своей кшатрийской гордости, он сообщил ей, что он — кшатрий, дал ей лестницу и вытащил ее. Приведя ее к своему жилищу, он показал ей целебную еду, которую ел сам. Вскоре он добился того, что она стала здоровой, а кожа ее — золотистой, и взял ее в жены. Первый раз она родила двух сыновей, и снова двух, и так шестнадцать раз. Таким образом, их стало тридцать два брата. Они постепенно росли, и отец научил их всем искусствам.

Однажды некий обитатель города царя Рамы, отправившись на гору искать драгоценности, увидел царя и узнал его. «Я знаю ваше величество», — сказал он. Тогда царь расспросил его о новостях. Тут явились мальчики. Увидев их, он осведомился, кто это, и, когда ему сказали, что это сыновья Рамы, спросил о семье их матери. «Теперь у меня есть что порассказать», — подумал он, отправился в город и известил об этом царя. Царь решил вернуть своего отца, пошел туда с армией, составленной из четырех частей, и, приветствовав его, попросил принять царство. «Довольно, сын мой, — отвечал тот, — ради меня сруби это дерево и построй город».

Царь так и сделал. Поскольку, расчищая место для постройки города, он срубил дерево кола, а сам город выстроил на тигриной тропе, городу дали два имени — Коланагара³⁶ и Вянгхападжа. Приветствовав отца, царь вернулся в свой город. Когда принцы выросли, мать сказала им: «Дети, шакья, живущие в Капилаваттху, — это ваши дяди по матери. Дочери ваших дядей причесываются и одеваются так же, как вы. Когда они придут купаться, отправляйтесь туда и возьмите каждый ту, что ему понравится». Они отправились туда, и, когда девушки искупались и стали сушить волосы, каждый овладел одной из них. Затем юноши представились им и удалились. Раджи шакьев, услышав об этом, подумали: «Пусть будет так, они, конечно, из

³⁶ В версии «Махавасту» изгнанный царь назван Колой, откуда выводится этноним колии. Мвасту, i, 353.

нашей родни» — и промолчали. Вот каково происхождение шакьев и колиев. Шакьи и колии женились между собой, и эта линия родословной дошла непрерывной до времен Будды.

Из «Махавасту» мы узнаем, что Икшваку был царем Косалы, и в этом нет ничего неожиданного. Городом, из которого изгнали принцов, была Сакета, то есть Айодхья. По-видимому, это позднейшая особенность сюжета, поскольку в более ранние времена столицей была Саваттхи — именно она часто упоминается в суттах как столица. Под выражением «позднейший» мы подразумеваем все, что относится ко времени в пределах тысячи лет со смерти Будды; а внутри этого периода мы не можем отрицать возможности добавлений как к Палийскому канону, так и к другим формам Канона. К какому бы раннему времени мы ни относили формирование Канона, мы с уверенностью можем сказать, что изначально в его состав не входили такие легенды. Для комментатора, которому предание, очевидно, казалось истинным, было вполне естественно допустить, что всеведущий Будда мог рассказать об этих событиях, поскольку точно о них знал.

Родословная царей от первых шакьев продолжена в «Махавасту», тибетской и палийской хрониках, но различия между этими версиями слишком велики, и поэтому их значение прежде всего в том, что они свидетельствуют об отсутствии единого варианта генеалогии. Списки в хрониках явно искусственны, поскольку туда вставлены несколько царей, которые в «Джатаках» названы предшествующими воплощениями Будды.

Но проблема происхождения легенды о шакьях имеет особое значение. Фаусбеллем³⁷ было указано, что в этой истории есть соответствия «Рамаяне», и одна из ее версий содержится в «Джатаке». Это «Дасаратха-джатака» (№ 461). У Дасаратхи, царя Бенареса, трое детей — Рама, Лаккхана и дочь Сита. Царица умирает, и следующая царица добивается для своего сына Бхараты права преимущественного престолонаследия. Царь, опасаясь ее зависти, изгоняет Лаккхану и Раму, и Сита сопровождает их по своей воле. Они уходят в Гималаи на двенадцать лет, поскольку предсказатели сообщили царю, что именно столько ему осталось жить. Но через девять лет он умирает от печали, и Бхарата отправляется за братьями. Рама отказывается вернуться до истечения предписанных двенадцати лет, и оставшиеся три года правят царством его сандалии, после чего он возвращается на царство и делает своей царицей Ситу.

Здесь мы видим определенные отличия от поэмы «Рамаяна». Изгнанники отправляются в Гималаи (обычное явление в «Джатаках»), а не в Деккан. Нет похищения Ситы, которая здесь не дочь царя Видехи, а сестра Рамы, и царь в поэме умирает вскоре после ухода Рамы. Но имена всех упомянутых персонажей совпадают, и общий ход событий такой же, как в «Айодхье-канде», включая даже установление сандалий в отсутствие Рамы. Бенарес замещает Сакету или Айодхью, возможно, в результате постоянных механических вставок в текст «Джатак» упоминаний о царе Бенареса. Вариант сказания, изложенный в «Дасаратха-джатаке», относится к V в. и является обратным переводом на пали с сингальской версии. Поэма, бесспорно, старше этого варианта, но нет причин предполагать, что один из этих текстов непосредственно происходит от другого. Само предание, вероятно, существовало и до поэмы. Оно могло сохраняться в фольклорной традиции независимо от добавлений и выдумок Вальмики. Стихи «Джатаки», в отличие от некоторых стихов в других повествованиях, не кажутся очень старыми. Одно из них находится в самой «Рамаяне», а пять остальных — в «Саммапариббаджания-сутте» «Сутта-нипаты» (578, 576, 583, 585, 591). Они, по всей видимости, были заимствованы из сутты, а не наоборот. Специфическая мораль «Джатаки» о том, что не следует грустить по умершим, присуща и «Рамаяне» (II, глава 105). Для нас история Рамы важна, поскольку она напоминает легенду о шакьях. Главный мотив совпадает: старшие сыновья изгнаны из-за зависти любимой жены, которая добивается царства для собственного сына. О том, что это сходство признавалось и палийскими комментаторами, свидетельствует также тот факт, что в каждой из историй присутствуют идентичные выражения. Другой необычной особенностью является женитьба четырех изгнанных сыновей на своих сестрах; параллельно этому в «Джатаке» Рама женится на своей сестре Сите. Один из рассказов

³⁷ Indische Studien, v 412 ff. (1862). Фаусбелль дает там историю шакьев из комментария на СНип., II, 13, ныне опубликованную в издании PTS, vol. ii, 356 ff.

построен по образцу другого, и для нас несомненно, что моделью была именно история Рамы. Альтернативой было бы предположение, будто и «Дасаратха-джатака», и «Рамаяна» основаны на легенде о шакьях. То, что буддизм являлся важным источником индийских легенд, было любимой теорией Т. Бенфея, но все в «Джатаках» свидетельствует против этого³⁸. Небуддийские и даже антибуддийские рассказы были включены в собрание «Джатак» и адаптированы для иллюстрации этических максим (а иногда составители даже не трудились придать им буддийскую окраску).

И буддийский рассказ о происхождении вселенной, и генеалогия шакьев, и связанные с ней легенды явно испытали воздействие индуистской, в особенности пуранической, традиции. Противоречия между различными версиями, а также заимствование имен и родословных исключают всякую вероятность того, что у генеалогии шакьев была историческая основа. В действительности ее основой был исторический факт существования шакьев и колиев, который и задал художественную структуру легенды. Эта легенда (если и не во всех деталях) была включена в текст, который обычно считают самым древним свидетельством. Он действительно самый древний, насколько вообще можно говорить о выделении уровня свидетельств в самом Каноне. Можно предварительно определить этот уровень без опоры на какие-либо субъективные критерии при помощи исключения многочисленных пассажей, которые сами тексты приписывают не Будде, а другим авторам, а также посредством отбора легендарных элементов, которые часто зафиксированы в качестве комментариев и не рассматриваются как высказывания Будды. Субъективный элемент вводится, поскольку присутствует стремление сконструировать из легенд вероятную историю; оно обычно и реализуется, причем на абсолютно произвольных основаниях. Легенды, о которых мы только что говорили, в таких случаях игнорируют, и историю начинают с современников Будды шакьев и его ближайших родственников. Кроме того, используют только одну форму предания о семье Будды, или же ту ее часть, которая кажется правдоподобной, а остальные спокойно опускают. Сейчас мы рассмотрим именно эту часть предания.

Справка о географии раннего буддизма

Родина буддизма находится в районе, который теперь называется южным Бихаром, к западу от Бенгала и к югу от Ганга. Это была страна магадх со столицей в Раджагахе (Раджгире). К востоку оттуда жили анги, главным городом которых был Кампа. К северу от магадх и по другую сторону Ганга жили племена ваджей (главный город Весали), а еще дальше к северу — маллы. К западу от магадх жили каси, чьим главным городом был Бенарес на Ганге. Царство косал (столица Саваттхи, или Шравасты) простиралось к северу от краев каси до Гималаев, а на северных границах обосновались шакьи и их соседи на востоке — колии. Все это — названия племен, и для того периода неправильно использовать термины Анга, Магадха и прочее, как если бы это были названия стран. В VI в. до н.э. магадхи и косалы из племен развились в соперничающие царства, каси были захвачены косалами, а анги — магадхами. Это все народы, которые могут претендовать на какое-либо отношение к местам, где протекала жизнь Будды. Самые ранние свидетельства предоставляют нам «Дигха» и «Маджджхима», там во вводных или поясняющих пассажах к рассуждениям рассказывается о местах, где они были произнесены. Эти упоминания нельзя считать подлинными свидетельствами, современными Будде; они лишь принадлежат к основной традиции двух школ воспроизведения слов Будды; но они возникли действительно давно, и это подтверждается тем, о чем они умалчивают. Так, в этих компендиумах не говорится, что Будда останавливался в местах, расположенных за пределами земель каси, косал, анг, магадх, куру, ваджей и малл. Даже Бенарес, который многократно возникает в комментариях, редко упоминается в Каноне.

В Каноне несколько раз приводится упорядоченный перечень местностей, и мы можем видеть из его вариаций и расширяющейся географии, как он постепенно увеличивался. Даже

³⁸ См. Jathaka Tales, Introd. p. 2 ff.

самая короткая версия перечня, вероятно, относится к позднему периоду, когда географические познания были более обширны, чем те, что отражены в сводных списках названий мест, где произносились речи. Она находится в «Джанавасабха-сутте»³⁹, где Будда рассказывает о судьбе учеников, умерших в разных странах. В этой сутте, помимо перечисленных выше народов, упоминаются чети и вамсы (ватсы), живущие к западу от Праяги (Аллахабад), куру-панчалы, живущие к северо-западу от косал, и маччи и сурасены, обитающие еще дальше на западе. Получившийся перечень из двенадцати названий расширен в «Ангуттаре»⁴⁰, где к нему прибавлены: 1) ассаки в южной Индии, 2) аванты к северу от виндхьев и на крайнем севере, 3) гандхары, 4) Камбоджи. Это так называемые шестнадцать сил. Перечень из шестнадцати наименований считается очень старым, возможно даже добуддийским. Но скорее всего, он сложился в результате постепенных дополнений, в особенности это касается последних четырех названий, которые полностью отсутствуют в самых ранних сборниках, зато часто упоминаются в комментариях и позднейших документах.

В более поздней «Ниддеше» перечень претерпевает дальнейшие изменения. Туда вставлены сагары и калинги из юго-восточной Индии, а гандхаров заменяют ионы (греки или персы). Сиамская редакция «Ниддешы» сокращает количество названий до одиннадцати. В любом случае нас могут интересовать лишь первые шесть названий, поскольку к остальным не привязаны никакие события жизни Будды, и они фактически отстоят очень далеко от региона первоначального распространения буддизма. Нигде в четырех Никаях не упомянуты ни Бенгал (Ванга), ни Цейлон⁴¹.

Ни о каких районах Деккана толком ничего неизвестно. В перечне из шестнадцати названий сказано, что ассаки обитали у берегов Годавари. Единичное упоминание этой реки содержится также во вводных стихах к «Параяне» — части «Сутта-нипаты» (977). «Параяна» действительно составлена достаточно рано, но она открывается легендой, четко обозначенной как *ваттхугатха*, «стихи к истории». Нет причины думать, что эта легенда в той форме, которой мы располагаем, является ровесницей «Параяны». По стилю она совершенно отлична от остального текста. Как и в прозаических введениях к другим рассуждениям в «Сутта-нипате», в ней рассказывается об обстоятельствах возникновения последующего текста, и большая часть ее написана стихами. Вероятно, более ранняя прозаическая версия предшествовала стихам, поскольку история все же имеет два окончания, первое — в прозе, а второе — в стихах, по содержанию повторяющих прозаический фрагмент и частично совпадающих с ним лексически. Несомненно, легенда может быть старой, но этого нельзя сказать о подробностях, которыми она могла обрести при переработке. В ней описано путешествие — круговой путь от Годавари мимо Уджени. Текст включает в себя большинство известных буддийскому преданию мест: Косамби, Сакету, Саваттхи, Сетавью, Капилаваттху, Кусинару, Паву, Бхоганагару, Весали и город магадх (Раджагаху). Вполне возможно, что маршрут путешествия соответствует действительному маршруту, проложенному в то время, когда эти места стали объектами паломничества. Кроме того, существует перечень городов, принадлежащий к тому же слою предания, что и перечень стран. В рассказе о смерти Будды Ананда говорит, что господину не подобает умирать в таком маленьком месте, как Кусинара, ведь есть большие города, например, Кампа, Раджагаха, Саваттхи, Сакета, Косамби и Бенарес⁴². Английская Кампа находилась поблизости от современного Бхагалпура. Раджагаха носила также название Гириббаджа. Это была старая Раджагаха — город, окруженный пятью

³⁹ Дигха, ii, 200 и далее.

⁴⁰ Список из шестнадцати названий, как утверждают, встречается в текстах несколько раз, но это всего лишь повторение одного и того же пассажа (Анг., i, 213; iv, 252, 256, 260). О шестнадцати странах говорится в Лал., 24 (22), где приводятся названия только восьми мест, и Мвасту, i, 198; ii, 2, где названий нет.

⁴¹ Отсюда абсурдность наименования палийской доктрины «южный буддизм».

⁴² Дигха, ii, 146, 169.

холмами. Новый город, как говорят, был построен Бимбисарой. Впоследствии столицей магадх стала Паталипутта⁴³. По преданию, перед смертью Будда пророчествовал, что крепость, строящаяся царем Аджатакатту на Ганге в Паталигаме для защиты от ваджей, станет столичным городом Паталипуттой. Традиции, повествующей о возвышении этого города, очевидно, можно доверять, если воспринимать ее не как предсказание, а как реальное знание составителя в то время, когда данный город действительно был столицей.

Саваттхи была столицей косал, и ее местонахождение обсуждается ниже. «Рамаяна» называет столицей Айодхью (на пали — Айоджха, современный Оудх или Айодхья недалеко от Физабада). В позднейших текстах Айодхью идентифицируют с Сакетой. Вряд ли можно сомневаться в том, что Сакета — это Айодхья санскритских текстов. Различие названий может объясняться тем, что Сакета — это название района (так и Бенарес называют Каси); или же какой-нибудь победоносный царь нарек город новым именем Айодхья, что значит «непобедимая». Существует возможность, что с расширением власти Косалы на юг Сакета или Айодхья заняли место Саваттхи в качестве столицы. Следовательно, традиция «Рамаяны» может быть выражением исторически более позднего этапа, чем буддистская традиция. Айоджха дважды упоминается в Каноне (Сам., ш, 140, iv, 179), причем в обоих случаях сказано, что она стоит на Ганге. Но поскольку Айоджха определенно не находилась на этой реке, здесь мы, по-видимому, имеем дело с традицией, основанной на недоразумении, что касается особенно того фрагмента, где вместо Айоджхи говорится о Косамби. Косамби была столицей вамс или вате, и Каннингем идентифицировал ее с двумя деревнями Косам на Джамне примерно в девяносто милях от Аллахабада. Очевидно, пассаж «Самьютты», который помещает ее на Ганге, нельзя считать обоснованным. В.А. Смит считал, что она находилась дальше к югу, в одном из штатов Багхелкханда⁴⁴.

Весали (Вайшали) все отождествляют с руинами в Басаре в районе Музаффарпур северного Бихара⁴⁵. Таккасила, известная грекам как Таксила, была столицей гандхаров. Она часто упоминается в комментариях, особенно как место обучения. Несомненно, когда буддизм распространился на северо-западе, это было фактом. Но она никогда не упоминается в суттах, и нет причины полагать, что она была известна в более раннее время.

Глава 2 . Родина и семья Будды

О стране сакьев (на санскрите — шакьев) известно только из буддийских текстов. Согласно современным исследованиям, она простиралась вдоль границы Непала между Бахраичем и Горакхпуром, в северо-восточной части Объединенных Провинций⁴⁶. Самая ранняя информация о ней содержится в вводных пассажах к рассуждениям, где часто упоминаются столица Капилаваттху (на санскрите — Капилавасту), различные деревни или селения страны шакьев и Саваттхи (на санскрите — Шравасты), столица косал. Из источников этих мы узнаем очень мало собственно о географическом положении упомянутых местностей, хотя и можем предположить, что их названия, как и названия таких известных мест, как Раджагаха, Весали и Бенарес, реальны. Это именно те элементы традиции, которые вряд ли можно считать вымышленными. Наше реальное знание об этих местах основано на трех источниках:

⁴³ Известная грекам как Палиботхра, современная Патна.

⁴⁴ JRAS., 1898, 503 и далее.

⁴⁵ Cunningham, Arch. S. Reports, i, 55; JRAS, 1902, 267.

⁴⁶ В.А. Смит пишет: «Я склонен думать, что страна шакьев находилась в Терай и простиралась на восток от точки, где Рапти отделяется от холмов по направлению к малому Гандаку, то есть между Шравасты и Рамаграмой (от 81 градуса и 53 минут до 83 градусов и 49 минут восточной долготы). Южную границу в настоящее время определить нельзя» (P.C. Mukherji, A Report on a Tour of exploration of the antiquities of the Tarai, p. 18).

- на традиции, сохранившейся в комментариях, и основанных на ней компиляциях;
- на отчетах китайских паломников, посетивших святы места Фасяня (399—414) и Сюаньцзана (629—645);
- на современных археологических находках.

Название города, из которого были изгнаны принцы шакьев, позже основавшие Капилаваттху, в палийском рассказе не упоминается. В «Махавасту» этот город назван Сакетой (Айодхьей), а город царя каси — Косалой. Рассказывается, что принцы отправились на север и основали Капилаваттху на склонах Гималаев. Сакета кажется единственным местом, которое удовлетворяет обеим формам легенды, и можно предположить, что рассказ в том виде, в каком он до нас дошел, не старше того времени, когда Сакета заменила Саваттхи в качестве столицы Косалы⁴⁷.

Город, откуда ушли принцы, не мог быть Саваттхи китайских паломников, поскольку они сообщают, что он располагался на северо-западе от Капилаваттху. По преданию, город этот находится в шести лигах (йоджанах) к югу от Капилаваттху, и, если мы примем вычисления Чайлдерса, согласно которым в йоджане двенадцать миль, этому описанию будет точно соответствовать Сакета⁴⁸. Для паломников, судя по всему, йоджана насчитывала около семи миль.

Каннингем идентифицировал Саваттхи с Сахет-Махет, руинами на западной границе района Гонда в Оудхе к югу от реки Рапти, в 58 милях от Физабада⁴⁹. В 1875 г. А.С.Л. Карлейль по результатам своих раскопок в Бхуйле (районе Басти) сделал вывод, что проведенная им идентификация этого места с Капилаваттху была «почти бесспорной, если не абсолютно убедительной»⁵⁰. Но дальнейшие раскопки привели к приблизительной идентификации Капилаваттху как места к востоку-северо-востоку от Сахет-Махет, а по сведениям китайских паломников, она находилась на юго-востоке. В результате В.А. Смит поместил Саваттхи дальше к северо-западу. Он заявил, что обнаружил этот город на Рапти в пределах границ Непала, за несколько миль к северо-востоку от железнодорожной станции Найпалгандж⁵¹. Но там были всего лишь остатки руин, расположение которых, по его расчетам, больше соответствовало рассказам китайских паломников. Тем не менее даже и тогда ему пришлось, как Каннингему, «исправлять» расстояния и числа в свидетельствах китайцев, пока он не согласовал их, решив, что Капилаваттху, куда проводили Фасяня, была не тем местом, которое видел Сюаньцзан. Однако дальнейшие открытия надписей в Сахет-Махет показали, что, скорее всего, именно там располагалась Саваттхи, по крайней мере в историческое время⁵². Затруднение все же остается — Сахет-Махет находится к западо-юго-западу от Капилаваттху, а паломники помещали Саваттхи на северо-западе.

Более определенные результаты дали находки в районе Капилаваттху. В марте 1895 г. на берегу большого водоема Нигали-Сагар неподалеку от деревни Ниглива в Непале, в 38 милях к северо-западу от станции Уска-Базар в районе Басти была обнаружена надпись на колонне на языке магадх. В ней говорится, что царь Пиядаси (санскр. Приядарсин, титул Ашоки в

⁴⁷ В тибетской версии, отражающей еще более поздний этап, говорится, что этим городом была Потала (в дельте Инда); Rockhill, p. 11. Р.С. Харди (Map. Budh., p. 135) пишет, что речь идет о Бенаресе. Это, вероятно, ошибка, поскольку в легенде Бенарес был городом Рамы или Колы, предка колиев.

⁴⁸ Комментарий на «Ангуттару-никаю» (i, 384, 406) помещает Саваттхи в семи йоджанах от Сакеты и сорока пяти — от Раджагахи.

⁴⁹ Four Reports made during the years 1862—1865. Arch. Survey, i, p. 330 ft. Anc. Geog. of India, i, p. 407.

⁵⁰ Report of tours in the Central Doab and Gorakhpur in 1874—1875 and 1875—1876. Arch. Survey, xii, p. 108.

⁵¹ Kausambi and Sravasti, JRAS, 1898 p. 503; cp. S. Konow, Ind. Ant. 1908, p. 180.

⁵² См. сэр J. Marshall, Notes on archeological exploration in India, 1908-1909, JRAS, 1909, p. 1061.

надписях) после своего священного пребывания на троне в течение четырнадцати лет вдвое увеличил ступу Будды Конакаманы, а после священного пребывания на троне (в течение двадцати лет) пришел туда сам и поклонился Будде⁵³.

Поскольку эта ступа упоминается Фасянем, который помещает Капилаваттху в йоджане (около семи миль) от нее, сначала решили, что место города определено. Однако колонна находилась не там, где ее первоначально установили, и никаких следов ступы не было обнаружено⁵⁴. В следующем, 1896 г. была найдена еще одна колонна, также в пределах границ Непала, в тринадцати милях южнее реки Нигливы, у деревни Падарии⁵⁵. На ней оказалась надпись, которую доктор Хульцш перевел следующим образом⁵⁶:

Когда после коронации царя Девамприи Приядарсина прошло двадцать лет, он лично явился и поклонился этому месту, поскольку здесь родился Будда Шакьямуни. Он приказал установить камень с лошадью (?) и возвести каменную колонну (чтобы обозначить), что Благословенный был рожден здесь. (Он) освободил деревню Луммини от налогов, разрешив ей платить (только) восьмую часть (урожая).

И в палийском, и в санскритском повествовании это место названо Лумбини⁵⁷. В индуистском храме неподалеку хранится изображение рождения Будды царицей Майей.

Это позволяет точно определить место, где, согласно традиции, родился Будда, и предположить, что сам город Капилаваттху находится в нескольких милях к западу оттуда. Но в рассказах паломников столько расхождений, что исследователи не смогли прийти к согласию относительно идентификации всех упомянутых в них мест. В.А. Смит пишет: «Хотя почти все святые места, показанные Фасяню, были показаны и Сюаньцзану, который упоминает еще несколько других, их описания различаются в таких существенных деталях, что трудно поверить, будто авторы описывали те же места»⁵⁸. Соответственно, Смит приходит к заключению, что Капилаваттху, показанный Фасяню, находился в Пиправе, девятью милями южнее Падарии, и что Тилаура-Кот в четырнадцати милях к северо-западу — это Капилаваттху,

⁵³ *Inscriptions of Asoka*, ed. Hultzsch, p. 165; ср. *Ep. Ind.* v. 1, p. 6.

⁵⁴ Доктор Фюрер, нашедший колонну, заявил также, что неподалеку он обнаружил и самую большую ступу, и дал подробное ее описание. Но к несчастью для него, впоследствии он обнаружил более важную колонну в Падарии, исследования которой привели к обнаружению вымысла в его отчете. Необходимо лишь процитировать высказывание В.А. Смита, согласно которому в отчете «каждое слово было неверным» и надписи, предъявленные Фюрером, были «бесстыдным подлогом». Смит пришел к заключению, что колонну переместили приблизительно на восемь или тринадцать миль от ее первоначального местоположения в Сисании или Пальта-Деве. Mukherji, *Report*, p. 4. Отчет Фюрера изложен в «*Monograph on Buddha Sakyamuni's birth-place in the Nepalese Tarai*». Allahabad, 1897. Он был изъят из обращения.

⁵⁵ Согласно Фюреру, «это пустынное место здешние жители все еще называют Румминдеи» (*Monograph*, p. 28). Это утверждение принималось на веру, пока не стало известно о богатом воображении доктора Фюрера, и даже сейчас его неосторожно повторяют. Все же он признавал, что это название не используется непальскими властями. «Любопытно (пишет он), что истинное значение этого старинного буддийского названия давно забыто, поскольку сейчас непальские чиновники считают это слово обозначением стана Рупа-деви». В.А. Смит писал: «Название Румминдеи, известное горцам в варианте Рупадеи (sic), относится к святилищу неподалеку от вершины холма, где расположены руины». *Ind. Ant.* 1905, p. 1. Он не приводит дополнительных доказательств в пользу утверждения Фюрера, и, по всей видимости, ни непальские чиновники, ни горцы не называли это место Румминдеи.

⁵⁶ *Inscriptions of Asoka*, p. 164; ср. Бюлер, *JRAS*, 1897, pp. 429, 615. Эту колонну видел Сюаньцзан, который говорит о фигуре лошади на ее вершине: из-за козней злого дракона колонна переломилась пополам и упала на землю. Лошадь пропала, а колонна была расколота до середины, очевидно, молнией.

⁵⁷ Джат., i, 52; Лал., 94 (82); адъективная форма этого имени один раз встречается в суттах, но только в легенде об Асите, привязанной к «Налака-сутте»; см. начало 4-й главы нашей книги.

⁵⁸ Mukherji, *Report*, p. 15. Ср. его статью *Kapilavastu* в *ERE*. Теория двух Капилаваттху была отвергнута доктором Хоуи и майором У. Востом, *JRAS*, 1906, pp. 453, 553.

который видел Сюаньцзан. Предположение, согласно которому они видели разные места, не лишено вероятности. Обитатели этого района, конечно, были готовы указать любые нужные искателям достопримечательностей места; кроме того, может быть и так, что за право считаться местом действия легенды соперничали несколько населенных пунктов.

Ясно, что предания и чудеса были известны паломникам, проблемой для них было лишь определение мест, где происходили все интересующие их события. Очевидно, они увидели все, что желали, включая места, где молодой Будда послал слона через городской ров и где он пустил стрелу на тридцать ли (десять миль). Капилаваттху, показанный Фасяню, был местом, где «нет ни царя, ни народа; он в точности похож на пустыню, там есть только священнослужители и несколько десятков семей». Тремя столетиями позже Сюаньцзан нашел Капилаваттху покинутым, деревни в этих краях были малочисленны и безлюдны. Примерно в сорока милях дальше на восток паломники в стране малла обнаружили город Рамагаму, а еще дальше — Кусинару, где умер Будда. Оба места ныне неизвестны.

Еще одно замечательное для позднейшей истории Будды открытие было сделано двумя годами позже, когда У.С. Пеппе в 1898 г. нашел в Пиправе ступу, содержащую пять сосудов. Надпись на одном из них была выполнена буквами, схожими с использованными в инскрипциях Ашоки. Содержание сочли относящимся к мошам Будды⁵⁹.

И в комментариях, и в санскритских текстах преобладает представление, согласно которому Будда был царевичем, потомком длинной линии знаменитых предков, и стал бы властелином вселенной, когда бы не отверг мир. Только в редких фразах, пришедших из ранней традиции или же отражающих достоверное знание о племени шакьев, можем мы найти следы иных представлений. Эпоха больших царств, таких, как Косала и Магадха, наступила, судя по всему, позже, а титул раджи необязательно подразумевал нечто большее, чем обозначение вождя племени. Мы знаем о племенах, таких, как ваджи, где организация была аристократической, причем каждый представитель знати был раджей. Легенды, связанные с шакьями, сохранили память об аристократическом правлении. Мы находим упоминания о собрании шакьев и о раджах, о которых говорится во множественном числе. Существуют также легенды, по которым можно понять, что их город был не особенно значительным. В повествовании о смерти Будды Ананда упоминает шесть больших городов, где Будде более подобало бы умереть, но в их перечень не включен Капилаваттху; среди тех, кто получает долю мошей в этом рассказе, — царь Аджасатту и шакьи из Капилаваттху, но царь шакьев там не упоминается. К шакьям относятся так же, как и к другим окрестным племенам — колиям, маллам, различным группам личчхави и прочим, которые были подчинены империей магадхов. В равной мере значимо то, что в диалоге царя Пасенади с Буддой царь говорит и о себе, и о Будде как о косалах⁶⁰.

Ольденберг ссылается на содержащуюся в «Сутта-нипате» поэму о визите Аситы к маленькому Будде в доказательство того, что его отец не был царем. Там сказано, что Асита приблизился к жилищу (бхавана) Суддходаны. Но упоминание жилища, а не дворца, вряд ли может быть аргументом, если помнить, что поэма написана сложным размером, и в то же время слово «бхавана» часто означает жилище богов. Более важна поэма о встрече Бодхисатты с Бимбисарой вскоре после Великого отречения. Когда Бодхисатта странствующим отшельником прибывает в Раджагаху, царь Бимбисара отправляется навестить его, предлагает ему богатство и спрашивает о его происхождении. Бодхисатта отвечает: «Есть, о царь, страна на склоне

⁵⁹ Надпись обсуждается в 11-й главе этой книги. В пуранах приведен любопытный список царей, потомков Икшваку, где перечислены последовательно Санджая, Шакья, Суддходана, Рахула (или Ратула, или Сиддхартха, или Пушкала) и Прасенаджит. Санджая упоминается также в буддийской генеалогии. Название племени шакьев здесь стало именем собственным. Сам Будда под именем Сиддхартхи оказался царем, наследующим своему отцу Суддходане. Но кроме того, пураны смешивают Будду с его сыном Рахулой; ему наследует Прасенаджит (в палийских текстах — Пасенади), который был современником Будды — царем Косалы. Список, вероятно, представляет собой пример нечеткого отражения буддийской традиции. Vishnu-pur., iv, 22, 3; Vayu-p., xxxvii, 28304; Matsya-p., ccixxi, 12. В позднейшей «Бхагавата-пуране» Будда сделан девятым воплощением Вишну.

⁶⁰ «Маджджхима-никая», ii, 124.

Гималаев, изобильная богатствами и героями, живущими среди косал. По своему роду они потомки солнца, шакьи по происхождению. Из этой семьи я ушел, о царь, отвергнув чувственные желанья»⁶¹. Сходным образом в «Сонадандасутте» в длинном перечне восхвалений Будды сказано, что «отшельник Готама ушел из знатной семьи, из чистокровной семьи кшатриев. Он ушел из семьи богатой, имущей, с большими владениями»⁶². Однако эти примеры — всего лишь отражение обстоятельств, о которых сами летописцы не знали. Воспоминания о действительном происхождении Будды перекрыло предание о царской семье, которая могла бы получить мировую империю. Сама «Сутта-нипата» содержит теорию признаков великого человека, согласно которой Будда стал бы властелином мира, если бы не оставил мир и не стал царем Дхаммы. Брахман Села обращается к нему:

«Подобает тебе быть царем, Господином, властелином мира, Победителем четырех путей земли, Господином широкой страны Сизигия.

Кшатрии и меньшие цари Объединились в верности тебе; Как царь царей и господин людей Правь твоим царством, о Готама.»

Будда отвечает:

«Царь я и вправду, о Села, Царь Дхаммы, несравненный, Посредством дхаммы я вращаю колесо, Колесо, которое не остановить.»

Племя шакьев принадлежало к клану (*готта*, санскр. *готра*) Готама. Готра (буквально «коровье стойло») — это клан, чьи члены притязают на происхождение от одного предка, в данном случае от древнего брахмана риши Готама. Его потомки известны как Готамы или на санскрите под производным именем Гаутамы⁶³. Точно так же потомки риши Васиштхи — это Васиштхи (на пали — Васеттхи). Здесь мы сталкиваемся с одной трудностью. Почему семья кшатриев — воинов, гордых своим происхождением, претендует на принадлежность к готре брахманов? Ольденберг в первом издании своего «Будды» упомянул в качестве возможного, хотя и не вполне удовлетворительного, объяснения догадку Бюрнуфа. Бюрнуф полагал, что это связано с церемонией правара в начале ведического жертвоприношения, когда предки-риши жертвователя перечисляются жрецом-хотаром в формуле, адресованной Агни; в случае, если жертвователю не брахман, перечисляются предки родового жреца⁶⁴. Но у нас недостаточно данных, чтобы с уверенностью утверждать, что этот обычай действительно послужил причиной наименования шакьев Готами. Мы не знаем, насколько были распространены брахманические обычаи в этом регионе в VI в. до н.э. От комментаторов мы не получаем никакой информации, да и не похоже, чтобы они были в состоянии объяснить общественные практики, существовавшие за несколько веков до них. Но есть другие факты, подтверждающие предположение, что наличие некоего подобного обычая могло бы стать ответом на интересующий нас вопрос. Мы обнаруживаем, что соседние племена малла, которые тоже считали себя кшатриями, называли васеттхами в честь другого ведийского риши Васиштхи. В то же время первые три будды из шести предшествовавших названы кшатриями из готры Конданна⁶⁵. Самого же Будду называют Ангирасой, то есть потомком Ангираса, который наряду с Готамой является одним из трех предков клана Готама, перечисляемых при

⁶¹ СНип., 422—423; та же поэма с вариациями в Мвасту, ii, 198—199; рассказ в Rockhill, p. 27, видимо, представляет собой перевод этой же поэмы.

⁶² Дигха, i, 115.

⁶³ О готрах см.: Макс Мюллер. History of Ancient Sanskrit Literature, p. 380, а также комментарии Джолли к его переводу «Вишну-смрити», p. 106, и «Нарада-смрити», p. 166. SBE, vii, xxxiii.

⁶⁴ Айтарейя Брахмана, VII, 25; ср. комментарии в переводе Naug и Keith.

⁶⁵ Джотипала в «Сарабханга-джатаке» (522) принадлежит к клану Конданна, но он брахман и сын родовых жрецов. Это относится и к Конданне, одному из первых учеников Будды; он был одним из брахманов, пророчествовавших при выборе имени.

церемонии правара⁶⁶.

Позднейшие буддисты, по-видимому, полностью забыли о ведийских риши. Об этом свидетельствует то, что тибетская легенда объясняет имя Гаутама, называя Гаутаму просто одним из предков Будды⁶⁷. Проще было бы считать Готама шакьев другим человеком — тезкой риши, но тогда останется необъясненным такой эпитет Будды, как Ангираса, а также ведийское название племени малла. За неимением точного объяснения нам остается принять на веру тот факт, что некоторые племена кшатриев притязали на принадлежность к брахманским готрам.

Среди этих народов могли сохраняться неарийские обычаи. Названия селений шакьев по большей части совсем не похожи на арийские, и существуют предания, посвященные таким событиям, что вряд ли они могли быть созданы в полностью проникнутом брахманизмом сообществе. Одно из них — это история о женитьбе шакийских принцев на своих сестрах. О ней вспоминают в рассказе о ссоре между шакьями и колиями во времена Будды: колии попрекают шакьев их происхождением. Будда, как и его отец, женился на родственнице, принадлежавшей к той же готре, причем в той степени родства, при которой брак запрещается.

У нас нет причин предполагать, что народы северо-восточной Индии были арийцами в том смысле, в котором арийцами были ведические индийцы. Основную часть населения, судя по всему, составляли колы или мунды. Язык мундов полностью отличен от дравидийских, он родственен языкам сообществ, которые ныне живут на границах Ассама⁶⁸. Брахманизм распространялся мирно, поскольку, несмотря на характерную для него кастовую замкнутость, присоединение новых племен к культурной общности происходило веками. Те, кто принимал его религиозную практику, входили в брахманическую систему при помощи фикции дополнительных каст⁶⁹. Однако под всем этим покровом культуры жили старые поверья и обычаи другой цивилизации.

История рождения и юности Будды — это продолжение предания о царской родословной шакьев, но в Каноне об этом сказано даже меньше, чем о ранней генеалогии царского дома. Кроме того, канонические фрагменты, имеющие отношение к первой половине его жизни, по общему мнению, не относятся к изначальному тексту. Каковы их подлинное значение и ценность, можно увидеть, осуществив их подробный анализ. Керна упрекали за то, что он объединял предания, принадлежащие различным школам, в одно повествование. Это, бесспорно, ненадежный метод, желаем ли мы проверить ценность разнящихся друг от друга отчетов или же стремимся просто воспроизвести их в том виде, в котором они сложились в различных буддийских школах. В результате применения такого метода выходит нечто, чего не признала бы ни одна школа. С другой стороны, воспроизвести версию, бытовавшую лишь в одном течении, значит скрыть противоречия и пожертвовать полнотой картины. Сравнивая работы различных школ, мы получаем яснейшее доказательство того, что предания развивались, к ним добавляли новые имена, а события, о которых ранее лишь намекали или упоминали вскользь, различными путями обрастали подробностями и толкованиями. Никто не считает ни одну из этих версий исторической. Однако игнорировать все эти изменения тоже невозможно, если только нас не удовлетворяет в высокой степени субъективная подборка событий, которую осуществляют западные ученые, дабы представить правдоподобное или заслуживающее доверия повествование. Приведенная выше легенда о шакьях кончается так:

« И вот шакьи и колии заключали между собой браки, и от них произошли потомки. Линия эта дошла до царя Сихахану. У Сихахану было пять сыновей, Суддходана, Амитодана,

⁶⁶ Asvalayana, Srauta-sutra, 12, 11, 1.

⁶⁷ Rockhill, p. 10, ранее p. 5.

⁶⁸ Baines, Ethnography (Castes and Tribes), par. 3. Strassburg, 1912.

⁶⁹ Baines, ibid., par. 4.

Дхотодана, Суккодана и Суккходана . Царством же правил Суддходана. Его жена Махамайя зачала Великое Существо, когда он достиг совершенств, как рассказывается в джатаке «Ниданы»».

Цейлонские хроники, черпающие информацию из комментариев, добавляют еще Джаясену, отца Сихахану, сестру Сихахану Яшодхару, кроме пяти сыновей и двух дочерей Амиты и Памиты. В тибетской версии упоминаются только четыре сына; там не говорится о Суккходане или Суккодане, а также о Памите, но добавлены другие три дочери — Суддха, Сукла и Дрона; их имена, несомненно, имеют своей моделью имена братьев. В «Махавасту» также сказано об этих четырех сыновьях и дочери Амите. Палийская версия и «Лалитавистара» знают только Майю или Махамайю и Махападжапати — жен Суддходаны; согласно палийской версии, они дочери Анджаны, сына Дэвадахи шакьи⁷⁰.

Махападжапати в «Лалитавистаре» также названа Махапраджавати — эта форма имени, возможно, в действительности оно означает «богатая потомством»⁷¹. Другие источники говорят о женах Суддходаны по-разному. В Тибетском каноне даны имена Майя и Махамайя, то есть одно имя удваивается, а в «Лалитавистаре», как и в тибетской версии, имя их отца — Супрабудда шакья. В «Махавасту» Майя превращается в четырех персонажей. Согласно этой любопытной истории, ее отца звали Субхути — шакья из Дэвадахи, женой же его была дама из колиев. У него было семь дочерей — Майя, Махамайя, Атимаия, Анантамайя, Кулия, Коливаса и Махапраджапати. Суддходана приказал своим министрам найти для него подходящую жену, и они доложили, что прекраснейшая их всех — это Майя. Он попросил ее руки, но ему ответили, что ему отдадут ее, когда будут выданы замуж шесть старших сестер. Тогда Суддходана попросил в жены всех семерых и получил их. Он поместил Майю и Махапраджапати в свой гарем, а остальных пять отдал своим братьям. Здесь есть противоречие, для «Махавасту» совсем не удивительное: только что говорилось, что у Суддходаны было только три брата. В тибетской версии рассказывается абсолютно другая история, согласно которой Супрабудда предложил обеих своих дочерей царю Симхахану для его сына принца Суддходаны. Он принял младшую, Махамайю, но должен был отказать Майе (то есть, по другим легендам, Махападжапати), поскольку закон шакьев разрешал иметь только одну жену. Впоследствии, когда Суддходана одержал победу, ему разрешили иметь двух жен, и он женился на Майе.

Глава 3. Рождение Будды

Датой рождения Готама Будды обычно считают приблизительно 563 г. до н.э.⁷² В двух

⁷⁰ Его селение Дэвадаха по всем свидетельствам шакийское, оно не идентично (как иногда считают) колиийской Вьяггхападже или Колиянагаре. Трижды оно упомянуто как место, где была произнесена сутта. Комментарий трактует «дэва» как «царь» и говорит, что название селения связано с прудом шакийских раджей, которым пользовались во время празднеств; он назывался Дэвадаха, поскольку был «устроен царями» (Мадж., ii, 214). На пали это слово, конечно, означало бы «пруд бога», но нет уверенности, что это палийское название. В «Махавасту» дается название Дэвадаха.

⁷¹ Имя никак не связано (хотя такое сравнение и проводилось) с ведийским богом Праджапати, «господином существ». Виндиш говорит, что это не собственное имя, оно показывает ее функции, место в семье. Возможно, когда-то данное слово обладало таким смыслом, поскольку употреблялось в значении «жена», но в предании это всего лишь имя собственное. Майя также беспокоила исследователей мифологии, и была сделана попытка связать ее с доктриной майи в веданте. Но представление о майе — космической иллюзии нельзя проследить ни в палийских, ни в санскритских текстах, где упоминается это имя. Майя — это волшебная сила, морок. Женские имена часто выражают идею магической силы красоты. Ср., например, Уммаданти (Отравляющая), Пабхавати (Очаровывающая), Манохара (Захватывающая ум).

⁷² Это основывается на том, что смерть Будды в возрасте восьмидесяти лет, по сингалезской традиции, прилась на 544 г. до н.э. Это не древняя традиция, она сложилась при помощи обратного отчета и сложения годов правления царей Магадхи. Причиной изменения было то, что, согласно хроникам, Ашока был коронован через 218 лет после нирваны; и, если считать датой восшествия на трон его деда Чандрагупты 323 г. до н.э., это дает дату 483 г. до н.э. Фундаментальной датой для установления прочих является дата договора Чандрагупты с

местах в Каноне он назван сыном Суддходаны и царицы Майи. Первый из этих пассажей в «Махападана-сутте» фактически представляет собой повествование о жизни Будды, городе, откуда он был родом, о его касте, родителях и главных учениках. Кроме того, там в тех же самых выражениях изложены те же детали относительно шести предыдущих будд, первый из которых — Випассин — жил за девяносто одну кальпу до Готама. Другой фрагмент содержится в «Буддхавамсе», поэме, признававшейся канонической не всеми школами. В ней использована во многом сходная фразеология, но там говорится уже о двадцати четырех предшествовавших буддах⁷³. Это свидетельствует о развитии предания, поскольку последовательность последних шести будд (Випассин или Випашит, Сикхин, Вессабху или Вишвабху, Какучханда или Кракучханда, Конагамана или Канакамуни и Кассапа или Касьяпа) совпадает с принятой другими школами.

В других школах предание тоже развивалось, хотя и по-разному. В «Лалитавистаре» перечисляется пятьдесят четыре будды, а в «Махавасту» — больше сотни, причем в оба списка включен Дипанкара — будда, при котором Готама решил достичь просветления. Даже самая ранняя форма палийской легенды повествует о рождении, отречении, просветлении и первой проповеди Випассина почти в тех же словах, что и о жизни Готама. Все варианты предания о рождении Будды основываются на представлении о том, что он был царским сыном. Однако общепризнанно, что это не исторично. Среди исследователей существует обычная практика исключения явно неправдоподобных фрагментов и принятия всего остального за исторически достоверные сведения. Действительно, мы находим места, где просто говорится, что Будда принадлежал к знатному роду кшатриев и в его роду насчитывалось семь поколений чистокровных кшатриев и с материнской, и с отцовской стороны. Однако там нет информации об именах и событиях, связанных с его рождением. Только в легенде о его царском происхождении мы находим упоминания имен его родителей, и остается открытым вопрос: оправдано ли выделение в ней внешне правдоподобных фрагментов? Не является ли все предание о происхождении Будды позднейшим вымыслом, в который добавлены не только имена его дядей и кузенов, но и имена его жены и родителей?⁷⁴

Фрагменты этой легенды есть и в Каноне. Впервые ее последовательное изложение встречается в комментарии к «Джатакам» и в «Лалитавистаре». Готама, который во время предыдущего рождения при Дипанкаре принял решение стать Буддой, возродился после многих жизней на небесах Тушита⁷⁵. Там он оставался, пока не наступила пора его возрождения в последнем существовании. Когда боги объявляют, что должен появиться новый Будда, Бодхисатта раздумывает пять раз.

Прежде всего, он выбирает время. В начале кальпы, когда люди живут более ста тысяч лет, они не понимают, что такое старость и смерть, и потому это еще не время для проповеди. Когда же их век слишком короток, призыв к ним не успеет возыметь действие; им нужно проповедовать, когда длительность человеческой жизни составляет приблизительно сто лет. Он обнаруживает, что ему следует родиться именно в это время.

Затем он обдумывает, какой континент ему подходит, и выбирает Джамбудипу (остров

Селевком Никатором; она не определена с полной точностью и колеблется в пределах нескольких лет. Верно и то, что мы не можем непосредственно проверить число 218, но оно соответствует тому, что известно из пуран и джайнских текстов о преемственности царей Магадхи. Лишнее время в сингалезских вычислениях могло возникнуть из-за того, что неполные годы царствования сменяющихся друг друга царей считались как полные. Нет надобности обсуждать подсчеты других школ. Так, общая для Китая и Японии дата — это 1067 г. до н.э. Четырнадцать остальных дат приводит Чома из тибетских источников. *Gram. Tib. par. 255.*

⁷³ Это не означает, что существовали только двадцать четыре предшествующих будды: просто лишь они пророчествовали о Готаме. В поэме упомянуты и другие будды.

⁷⁴ См. главы 15 и 16.

⁷⁵ От глубочайшего ада до предела существования вселенная разделена на мир желаний (кама), мир формы и мир бесформенного. Небеса Тушита — это четвертое из шести небес мира желаний.

Сизигий), то есть Индию, согласно древним географическим представлениям — один из четырех больших континентов (в центре мира лежит гора Меру). Третьей он выбирает страну. Это Маджджхимадеса, Средний район, поскольку именно там рождаются будды, великие адепты учения и владыки мира; там и находится Капилаваттху⁷⁶.

Четвертой он обдумывает семью — она должна быть брахманской или кшатрийской, но не ниже. Поскольку тогда в чести были кшатрии, каста воинов, он выбрал их, сказав: «Царь Суддходана будет моим отцом». Затем, обдумав достоинства матери, он выбрал царицу Махамайю — Майю Великую, и увидел, что ее жизнь будет длиться еще десять (лунных) месяцев и семь дней.

В «Лалитавистаре» Бодхисатта не раздумывает над выбором родителей, а описывает шестьдесят четыре качества, требуемых от семьи, и тридцать два — требуемых от матери. Основываясь на этом, боги определяют, кто станет его родителями. Когда все это было установлено, он расстался с богами, сойдя на землю; и тогда же, согласно «Лалитавистаре», назначил своим заместителем на небесах Бодхисатту Майтрею, который должен стать следующим буддой.

Нижеследующую историю о зачатии и рождении отличают две черты, делающие полезным анализ ее различных форм. Этот рассказ есть и в самом Каноне, и в позднейших текстах, и, следовательно, мы располагаем примером старейшего свидетельства. Во-вторых, всю эту историю сравнивали с чудесным рождением в Евангелиях, и она составляет один из элементов проблемы исторических отношений между буддизмом и христианством. Канонический ее вариант изложен в «Рассуждении о дивных и замечательных событиях»⁷⁷, где любимый ученик Ананда рассказывает Будде о зачатии и рождении. Ананда также по тексту утверждает, что он слышал о них от Господина. Это не вдохновенное утверждение; для комментатора было естественно сделать такую ремарку, поскольку для него это, безусловно, было истинным. Ананда, как полагали, запомнил и изложил все рассуждения, а правда о замечательных событиях могла исходить только от Будды.

Лицом к лицу, о уважаемый, слышал я от Господина, лицом к лицу я вместил: «Родился в памяти и в сознании, Ананда, родился Бодхисатта в теле Тушита». И, уважаемый, о том, что Бодхисатта в памяти и сознании родился в теле Тушита, помню я как о дивном и замечательном деянии Господина⁷⁸.

В памяти и сознании пребывал Бодхисатта в теле Тушита.

На протяжении всей своей жизни Бодхисатта пребывал в теле Тушита.

В памяти и сознании Бодхисатта, сойдя из тела Тушита, вошел во чрево своей матери.

Когда Бодхисатта, сойдя из тела Тушита, вошел во чрево своей матери, в мире с его богами, марами и брахмами, среди созданий, включая отшельников и брахманов, богов и людей, появляется⁷⁹ великое безграничное сияние, превосходящее дивную славу богов. И в пространствах между мирами, мрачных, открытых, темных, во тьме и мгле, где и луна с солнцем не могут светить так мощно и величественно, даже там возникает великое безграничное сияние, превосходящее дивную славу богов. И существа, возродившиеся там, различают друг друга при этом сиянии и думают: конечно, господа, есть и другие существа, возродившиеся здесь. И эта вселенная десяти тысяч миров сотрясается, и дрожит, и колеблется,

⁷⁶ Здесь комментатор цитирует комментарий Винаи, но местоположение Среднего района идентификации не поддается. Очевидно, это не то же, что классическая Мадхьядеша в Мапи, ii, 21.

⁷⁷ «Аччариябхутадамма-сутта», Мадж., iii, 118. Об идентичных событиях в связи с Буддой Випассином рассказывается в «Махападана-сутте», Дигха, ii, 12.

⁷⁸ Вводное и заключительное предложения этого абзаца повторяются во всех последующих абзацах с соответствующими изменениями в формулировках.

⁷⁹ Здесь время меняется от исторического прошедшего к настоящему, поскольку эти события, как считается в тексте, случаются со всеми бодхисаттами.

и появляется в мире великое безграничное сияние, превосходящее дивную славу богов.

Когда Бодхисатта вмещается в свою мать, четыре бога приближаются к ней, чтобы защитить четыре четверти, говоря: «Пусть ничто человеческое, или сверхчеловеческое, или что-либо еще не повредит Бодхисатте или матери Бодхисатты».

Когда Бодхисатта вмещается в свою мать, мать Бодхисатты обладает надлежащими моральными качествами — воздерживается от убийства, от воровства, от вредного потакания чувственным желаниям, ото лжи и легкомысленного употребления опьяняющих напитков.

Когда Бодхисатта вселяется в свою мать, в ней не возникает чувственных мыслей о мужчинах, мать Бодхисатты не может поддаться страсти никакого мужчины.

Когда Бодхисатта вселяется в свою мать, мать Бодхисатты владеет пятью чувствами, она защищена и наделена пятью чувствами.

Когда Бодхисатта вселяется в свою мать, она не болеет, она блаженна, поскольку ее тело неутомимо. И мать Бодхисатты видит в своем теле Бодхисатту со всеми его конечностями и всеми органами чувств. Он подобен драгоценному бериллу, чистому, благородному, восьмигранному, прекрасно обработанному, пронизанному синей, желтой, красной, белой или желтоватой нитью: тот, кто мог бы его увидеть, взял бы его в руку и, глядя на него, сказал бы: «Этот драгоценный берилл, чистый, благородный, восьмигранный, прекрасно обработанный, пронизан синей, желтой, красной, белой или желтоватой нитью». Именно таков Бодхисатта...

Когда исполняется семь дней с рождения Бодхисатты, мать Бодхисатты умирает. Она возрождается в теле Тушита.

Другие женщины рожают детей через девять или десять (лунных) месяцев после зачатия. Не так рождает мать Бодхисатты. Мать Бодхисатты рождает Бодхисатту через десять месяцев после зачатия. Другие женщины рожают детей сидя или лежа. Не так рождает мать Бодхисатты. Мать Бодхисатты рождает Бодхисатту стоя.

Когда Бодхисатта родится, сначала принимают его боги, а потом люди.

Когда Бодхисатта родится, он не падает на землю. Четыре бога подхватывают его и показывают матери со словами: «Радуйся, госпожа. Могучий сын родился у тебя».

Когда Бодхисатта родится, он родится чистым, не запачканным жидкостью, не запачканным слизью, не запачканным кровью, не запачканным никакой грязью, но незапятнанным и чистым. Точно так же, если поместить жемчужину на ткань из Бенареса, ни жемчужина не запачкает ткань, ни ткань — жемчужину, и почему? Поскольку и то и другое чисто, и так, когда рождается Бодхисатта, он рождается чистым...

Когда Бодхисатта рождается, с неба стекают две струи воды, одна холодная, другая горячая, и ими омываются Бодхисатта и его мать.

Родившись, Бодхисатта сразу же, твердо упираясь ногами, делает семь больших шагов на север, причем над ним (боги) держат белый зонтик. Он осматривает все вокруг, и благородным голосом заявляет: «Я — глава мира. Я — лучший в мире. Я — первый в мире. Это — мое последнее рождение. После этого не будет других жизней».

Затем следует описание землетрясения в тех же выражениях, в которых описывалось его зачатие. Эти события упоминаются также в длинной истории в «Ниданакатхе», и именно в этой форме они наиболее известны.

В то время в городе Капилаваттху объявили о торжестве в честь полнолуния месяца асалха (июнь—июль), и многие праздновали его. Царица Майя с седьмого дня перед полнолунием праздновала торжество. Она не пила опьяняющих напитков, но украсила себя гирляндами и умастилась благовониями. Поднявшись на седьмой день поутру, она искупалась в ароматной воде и раздала в милостыню четыреста тысяч монет — великий дар. В полном уборе она поела отборных кушаний и приняла обеты упосатхи. Она вошла в свою украшенную княжескую спальню, легла на кровать и, уснув, видела сон: четыре великих царя, казалось ей, подняли ее вместе с кроватью. Принесши ее в Гималаи, они опустили ее на плоскогорье Маносила, простирающееся на шестьдесят лиг, под большим деревом сал в семь лиг высотой и встали сбоку. Тогда явились их царицы и отвели ее к озеру Аноатта, искупали, чтобы смыть людскую грязь, облачили в небесные одежды, помазали ее ароматами и украсили дивными цветами. Невдалеке находилась серебряная гора, а на ней золотой терем. Там они приготовили чудесное ложе, изголовье которого смотрело на восток, и положили ее туда. Тогда Бодхисатта

стал белым слоном. Недалеко оттуда была золотая гора. Он сошел с нее и опустился на серебряную гору, приблизившись к ней с севера. В своем хоботе, который был похож на серебряный канат, он нес белый лотос; трубя, он вошел в золотой терем, описал три правильных круга вокруг ложа своей матери, ударил ее в правый бок и оказался внутри ее чрева. Так, когда луна была в лунном доме Уттарасалха⁸⁰, он обрел новую жизнь. На следующий день царица проснулась и рассказала о своем сне царю. Царь позвал 64 знаменитых брахмана, оказал им почести, ублажил их прекрасной едой и другими дарами. Когда они насладились этими удовольствиями, он велел царице рассказать сон и спросил, что должно случиться. Брахманы сказали: «Не тревожься, о царь, царица понесла младенца мужского, а не женского пола, и у тебя будет сын; если он будет жить дома, он станет царем, властелином мира; если он оставит дом и уйдет от мира, он станет Буддой, тем, кто снимет с мира покров (неведения)».

Затем следует рассказ о землетрясении и перечень явленных в это время тридцати двух знамений. Первое из них — это великий безграничный свет; и, будто жаждая созерцать его славу, слепые прозревают, глухие слышат, немые говорят, у калек выпрямляются члены, хромые идут, огонь во всех адах потухает. Далее, вплоть до рождения, изложены другие события, совпадающие с описанными в сутте; и затем повествование продолжается.

Царица Махамая, носившая Бодхисатту десять месяцев, как масло в кубке, когда пришло ее время, пожелала отправиться домой к своим родственникам и обратилась к царю Суддходане: «Я хочу, о царь, пойти в Дэвадаху, город моей семьи». Царь согласился и велел, чтобы дорогу от Капилаваттху к Дэвадахе разровняли и украсили сосудами, наполненными бананами, флагами и знаменами. И, усадив в позолоченный паланкин, который несла тысяча придворных, отослал ее с большой свитой. Между городами есть прелестная роща деревьев сал, принадлежащая обитателям обоих городов; она называется рощей Лумбини. В то время от корней до кончиков ветвей она представляла собой сплошную массу цветов, и среди ветвей и цветов порхали рои пятицветных пчел и стаи разных мелодично щебетавших птиц. Когда царица увидела это, ей захотелось развлечься в роще. Придворные внесли царицу в рощу. Она подошла к подножию большого садового дерева и захотела ухватиться за ветку. Ветка, как гибкий тростник, согнулась и оказалась недалеко от ее руки. Протянув руку, она схватила ветку. Вслед за тем у нее начались схватки. Тогда свита, установив перед ней ширму, удалилась. Сжимая ветку и стоя, она разрешилась. В этот момент четыре Махабрахмы, обладающие чистым сознанием, явились с золотой сетью и, приняв в нее Бодхисатту, показали его матери со словами: «Радуйся, о царица, могучего сына ты родила». Другие создания, рождаясь, запятнаны грязью, но не Бодхисатта. Бодхисатта, как проповедник Учения, нисходящий с места учения, как человек сходит по лестнице, распрямил руки и ноги и, не замаранный и не запятнанный никакой грязью, сияя как жемчужина на ткани Бенареса, родился у своей матери. Однако, чтобы почтить Бодхисатту и его мать, два потока воды пролились с неба, осуществив положенную церемонию над телами Бодхисатты и его матери. Тогда из рук брахм, которые стояли, принимая его в золотую сеть, четыре великих царя получили его, поместив на торжественный покров из мягкой антилопьеи кожи, а из их рук получили его люди, поместив на шелковую подушку. Когда он освободился из рук людей, он ступил на землю и посмотрел на восточную четверть земли. Тогда боги и люди воздали ему честь, украсив ароматными гирляндами, и сказали: «О великий, нет никого, кто был бы подобен тебе, и тем более нигде нет превосходящего тебя». Итак, изучив четыре четверти мира, промежуточные четверти надир, зенит и десять четвертей и не видя никого, подобного ему, он сказал: «Это северная четверть»⁸¹ — и сделал семь шагов. Когда Махабрахма держал над ним

⁸⁰ Индийский лунный зодиак делится на 27 или 28 созвездий. У буддистов сохранились все 28, Niddesa, i, 382. Их перечень дается в Лал., 502—506; Див., 639 и далее; Mahavayutpatti, 165. Ср. Sun, Moon and Stars (Buddhist) в ERE.

⁸¹ Это может также означать: «Это главная четверть». Здесь, вероятно, присутствует игра слов, поскольку в Лал., 96 (84) она точно есть: там он делает семь шагов на каждую четверть, на надир и зенит и по поводу каждой произносит фразу-каламбур, относящуюся к названию четверти. В каноническом повествовании говорится только,

белый зонтик, суяма — веер, а остальные божества следовали за ним с другими символами царского величия в руках, на седьмом шагу он остановился и, возвысив свой благородный голос, прорычал львиным рыком: «Я главный в мире».

В этот день начинают свое существование и семь других созданий: Дерево просветления, мать Рахулы (его будущая жена), четыре вазы с сокровищами, его слон, его конь Кантака, его возница Чанна и Калудайин — сын министра. Все они вновь появляются в легенде. Обитатели обоих городов в тот же день проводили Бодхисатту обратно в Капилаваттху. Его мать умерла, как и все матери бодхисатт, через семь дней.

День его зачатия был днем полнолуния уттарасалха, второго из двух лунных созвездий, по которому назван месяц асалха или асадха (июнь—июль). Это согласуется с традиционной датой его рождения в день полнолуния висакхи или вайсакхи (апрель—май)⁸². Но в «Лалитавистаре» это дата зачатия; кроме того, санскритский текст содержит и много других отличий. Так, он описывает нисхождение Бодхисатты в виде белого слона как действительное событие, непосредственно за которым следует явно более старый стихотворный рассказ о том же событии, представленном, однако, как сон царицы Майи. Проснувшись, она отправляется со своей служанкой в рощу деревьев ашока и посылает за царем. Но он не может войти в рощу, пока боги Чистого жилища не сообщают ему, что произошло. Она просит его послать за брахманами, которые толкуют сон. Затем следует подробное описание состояния Бодхисатты и того, как ему поклоняются неисчислимые боги и бодхисатты на протяжении десяти месяцев.

Майя не упоминает о своем намерении пойти в Дэвадаху, она просто желает погулять в роще Лумбини⁸³. Она выражает свое желание царю в стихах, где говорится о деревьях сал, но в дальнейшем прозаическом повествовании она, рожая, хватает не ветку садового дерева, а ветку плакши. И «Лалитавистара», и «Махавасту» говорят, что Бодхисатта вышел из ее правого бока, и специально добавляют, что ее правый бок казался неповрежденным⁸⁴. В конце концов, Бодхисатту приносят обратно не в тот же день, а на седьмой день после рождения.

Ясно, что ни одна из форм этой легенды в таком виде не может быть воспринята как запись реальных событий. Но почему «Ниданакатху» надо воспринимать как по меньшей мере эскиз вероятной истории, а остальные версии игнорировать? Очевидно, потому, что палийский текст считается старше. Это чистая иллюзия. Здесь речь идет не о возрасте Канона, а о возрасте комментария (это совсем другое дело). Что же до этого, у нас нет причины считать палийский текст старше, чем «Лалитавистара». Комментарий основывается на более старом сингалезском комментарии, который, в свою очередь, восходит к раннему индийскому материалу. Но «Лалитавистара» также содержит более ранние материалы, и она не прошла через процесс обратного перевода (если не считать перевод текста с народного диалекта на санскрит). В результате язык санскритской версии часто дословно соответствует фрагментам Палийского канона в большей степени, чем палийский комментарий, который прошел через перевод на сингалский и обратный перевод на пали. Легендарный и, вероятно, традиционный материал и в палийском, и в санскритском текстах идет от более ранних комментариев, и у нас нет причины считать один из них более достойным доверия, чем другой⁸⁵.

что он шел по направлению к северу.

⁸² Это также традиционная дата его Просветления и смерти. Хотя год, вероятно, в это время был солнечным, месяцы были лунными, и были необходимы календарные вставки. В 1922 г. праздник Весак (Висакха) на Цейлоне приходился на полнолуние 10 мая.

⁸³ В Мвасту, ii, 18 ее отец Субхути посылает к царю с просьбой: «Пусть царица придет и родит здесь».

⁸⁴ Лал., 109 (96); Мвасту, ii, 20. Кажется, что святой Иероним знал об этом случае. См. Введение.

⁸⁵ О названии Лумбини доктор Хакманн (*Buddhism as a Religion*, p. 2) пишет: «На том месте, где родился ребенок, несколькими веками позже царь Ашока воздвиг мемориал с надписью в память об этом событии, и именно его открыли в декабре 1896 г.; таким образом, несомненно и то, что это событие произошло, и то, что определено место, где оно произошло». Стоит только отметить приведенное здесь замечательное умозаключение:

Доктринальный аспект учения о воплощении бодхисаттвы или потенциального будды включает в себя ряд очень характерных для индуистских верований черт. Философский аспект ведийской религии развился в доктрину души (*атмана*) как предельной реальности. Атман означал и индивидуальную душу, и бесконечность душ, заключенных в материи. Буддизму, по всей видимости, было известно только второе значение, в том виде, в котором оно рассматривается в философии санкхьи и джайнизма. Именно в этом значении буддисты и отрицали атман, утверждая, что за пределами психических и ментальных элементов, составляющих эмпирического индивида, ничего не существует. Элементы постоянно изменяются, но никогда не рассеиваются полностью, пока не уничтожена сила, удерживающая их вместе и вынуждающая их возрождаться. Эта сила — жажда, стремление, желание существовать (*танха*, на санскрите — *тришна*).

Со смертью индивид переселяется, переходя в новое тело и новое существование, которое бывает в большей или меньшей степени счастливым в зависимости от суммы хороших или дурных поступков (*карма*), совершенных им до этого. Переселение, согласно буддийской теории, может происходить различными путями, но в случае возрождения в качестве человека обычно должны присутствовать отец, мать детородного возраста и *гандхабба* — развоплощенный индивид, который должен переродиться⁸⁶.

Самые старые повествования о родословной Будды, видимо, не предполагают, что его рождение было в чем-то необычным. Там просто говорится, что и со стороны матери, и со стороны отца семь поколений его предков были благородными⁸⁷. По более позднему преданию, он родился не так, как другие люди, напротив, как и властелин мира (чакравартин), он сошел с небес Тушита по своему выбору, причем его отец не имел к этому никакого отношения. Это не непорочное зачатие в полном смысле слова, но мы можем говорить о партеногенезе в том смысле, что Суддходана не был его родителем. Согласно «Лалитавистаре», во время праздника середины лета Майя подошла к царю и попросила его о благодеянии, сказав, что она приняла восьмеричные обеты упосатхи. «О властелин людей, не желай меня... Да не покажется тебе недостойным, о царь; позволь мне долгое время соблюдать нравственные обеты»⁸⁸. Это также подразумевается в «Ниданакатхе» не только по ходу повествования, но и потому, что там сказано, будто царица на определенный период приняла обеты упосатхи.

Делалась попытка обнаружить доктрину непорочного зачатия в «Махавасту» (i, 147), во французском переводе Барта: «Даже и в мыслях они (то есть матери бодхисаттв) не имеют никакого плотского сношения со своими супругами»⁸⁹. Но в действительности в тексте сказано: «Даже в мыслях не возникает в них страсти (*рага*) к какому-либо мужчине, начиная с их мужей». «Махавасту» в действительности не подразумевает представлений, отличных от отраженных в других текстах, что доказывается обращенной к Суддходане просьбой царицы (И, 5, i, 201): «Это мое желание, о услада шакьев, провести ночь без тебя»⁹⁰.

Именно в этой истории А.Дж. Эдмунде предлагает видеть индийское влияние на христианство. Он соотносит это со словами евангелиста Луки (i, 35): «Дух Святой найдет на Тебя, и сила Всевышнего осенит Тебя». Нет необходимости излагать его доводы, поскольку вся сила этого сравнения основывается на сомнительном сходстве этих историй. Достаточно ли они

достоверность события доказывается тем, что несколькими столетиями позже существовала легенда о нем.

⁸⁶ Мадж., i, 266; Avadanasat., 13 f.

⁸⁷ Дигха, i, 113.

⁸⁸ Лал., 46 (42).

⁸⁹ Journ. des Savants, aout, 1899, p. 488.

⁹⁰ Даже это представление не разделяется всеми школами, поскольку тибетская Виная эксплицитно признает совокупление родителей.

похожи друг на друга, чтобы навести на предположение о том, что евангельский рассказ представляет собой искаженное заимствование индийского? Окончательно оценить эту проблему можно тогда, когда будут приняты во внимание другие, более примечательные параллели.

Глава 4 . Детство и юность

В день рождения Бодхисатты мудрец (*исси*, на санскрите — *риши*) по имени Асита, «черный», живущий в Гималаях, замечает богов неба Тридцати трех, веселящихся в небе, и спрашивает, чему они так рады. Они рассказывают ему, что Бодхисатта родился в мире людей в селении шакьев в стране Лумбини и что он повернет Колесо Учения в парке Исипатана (олений парк в Бенаресе). Асита идет к жилищу Суддходаны и просит, чтобы ему дали посмотреть на мальчика. Шакьи показывают ему ребенка, он восторгается и ликует. Распознав в нем признаки великого человека, Асита провозглашает: «Велик он, наивысший из людей». Затем, вспоминая о своей смерти, он плачет, и шакьи с беспокойством спрашивают его, не будет ли беды для мальчика. Асита отвечает, что он не видит ничего вредного для мальчика: он достигнет просветления и будет проповедовать Учение; но Асита расстраивается, поскольку его собственная жизнь коротка и он не сможет услышать проповедь Учения. Мудрец возвращается и будит своего племянника Налаку. Когда его племянник услышит о приходе Будды, он должен пойти и расспросить об этом и вести благочестивую жизнь вместе с этим господином. Налака живет, сдерживая свои чувства в ожидании Победителя, и, когда приходит время, отправляется к Будде и просит принять его в монахи (*муни*).

Это общее изложение, вероятно, старейшей версии истории Аситы, буддийского Симеона, представленной в «Налака-сутте» «Сутта-нипаты». Она являет собой хороший пример того, что зачастую принимают за канонический материал. Ряд отдельных стихотворений в этом тексте содержит прозаические вкрапления. В них рассказывается об обстоятельствах, при которых были произнесены стихи. Никто не утверждает, что они того же возраста, что и поэмы, они с тем же успехом могли быть созданы веками позже. В некоторых стихотворениях этого текста присутствуют стихотворные вставки; они четко отделены от самих стихотворений тем, что названы *ваттхугатха*, «стихами к истории», как в случае с этой суттой. Вопрос о датировке сутты не связан с вопросом о происхождении предания и его привязке к сутте. Оно, очевидно, более позднее, как ясно из упоминания о тридцати двух признаках; и, поскольку в общем оно согласуется с санскритскими рассказами, ничто не доказывает, что оно может относиться к такому раннему периоду, как дохристианский. В самой сутте нет ни малейшего упоминания о предании, это обычный пример рассуждения с привязанным к нему отчетом об обстоятельствах, при которых оно было произнесено.

В «Лалитавистаре» существуют две версии, прозаическая и стихотворная, и в ней нет следов связи с повествованием о Налаке. Их основное отличие от палийского текста — подробное изложение разговора с царем (в палийской версии упомянуто жилище Суддходаны, но герой беседует только с шакьями). В санскритском прозаическом пассаже об этом рассказано так:

Тогда царь Суддходана, созвав всех шакьев, обсудил с ними, станет ли мальчик царем, властелином мира или же отвергнет мир, чтобы странствовать как отшельник. А в то время в стороне вершины Гималаев жил великий мудрец по имени Асита, у которого было пять совершенств, вместе со своим племянником Нарадаттой. Когда родился Бодхисатта, Асита созерцал множество замечательных чудес: боги в небесном пространстве славили имя Будды, одежды их развевались, и они проносились туда и сюда, ликуя. Он подумал: что, если понаблюдать за ними? Наблюдая своим божественным оком, он увидел всю Джамбудипу и в большом городе, называемом Капила, в доме царя Суддходаны мальчика, родившегося в сиянии ста достоинств, почитаемого всем миром, украшенного тридцатью двумя признаками великого человека. И, созерцая вновь, он обратился к своему ученику Нарадатте.

Он рассказывает своему ученику о рождении сына Суддходаны и излагает ему пророчество, которое впоследствии тот повторит царю.

Так великий мудрец Асита со своим племянником Нарадаттой, как королевский лебедь,

поднялся и пролетел через воздух к большому городу Капилаваттху и, прибыв туда, отказался от волшебной силы, вошел в Капилаваттху пешком, пришел к жилищу царя Суддходаны и встал у двери его дома. Тут мудрец Асита увидел, что у дверей дома царя Суддходаны собрались многие сотни тысяч существ; и тогда он подошел к привратнику и сказал: «Пойди и скажи царю, что мудрец стоит у дверей». Тогда привратник приблизился к царю и сказал со сложенными руками: «Узнай, о царь, что престарелый мудрец, дряхлый и в преклонных годах стоит у двери и говорит, что он желает видеть царя». Царь приготовил место для Асита и сказал привратнику: «Пусть мудрец войдет». Тогда он, выйдя из дворца, сказал Асите войти. Тут Асита приблизился к царю Суддходане и сказал: «Победа, победа, о царь, живи долго и правь царством праведно». Затем царь почтительно поклонился Асите и предложил ему место; увидев, что он удобно уселся, он сказал: «Не помню, чтобы я видел тебя, о мудрец. С какой целью пришел ты сюда? Какова причина?» Асита сказал царю: «Сын родился у тебя, о царь; я пришел, желая увидеть его». Царь сказал: «Мальчик спит. Мудрец, подожди немного, пока он проснется». Мудрец сказал: «Недолго, о царь, спят такие великие существа. Такие добрые существа по природе своей бдительны». Тогда Бодхисатта из сочувствия к великому мудрецу Асите пошевелился, чтобы стало ясно, что он проснулся. Царь, взяв мальчика Сарватхасиддху крепко и должным образом в обе руки, принес его пред лицо мудреца. И вот Асита, наблюдая, увидел, что Бодхисатта наделен тридцатью двумя признаками великого человека и украшен восьмьюдесятью мелкими знаками, его тело превосходит тела Шакры, Брахмы и защитников вселенной, а слава его больше в сотни и тысячи раз. И он выдохнул такие торжественные слова: «Поистине замечателен сей человек, явившийся в мир» — и, поднявшись со своего места, сложил руки, упал к ногам Бодхисатты, описал правильный круг и, взяв Бодхисатту, стоял в созерцании. Он видел тридцать два признака великого человека на теле Бодхисатты; а у наделенного ими может быть только два жизненных пути. Если он живет в доме, он станет царем, властелином мира...⁹¹ Но если он уходит из дома к бездомной жизни, он станет Татхагатой, громко провозглашенным, полностью просветленным Буддой. И, глядя на него, он заплакал и, проливая слезы, глубоко вздохнул.

Царь заметил, что Асита плачет, льет слезы и глубоко вздыхает. И когда он это заметил, волосы на его теле встали дыбом, и в расстройстве он поспешно сказал Асите:

— «Почему, о мудрец, ты плачешь, льешь слезы и глубоко вздыхаешь? Уверен ли ты, что не будет беды для мальчика?»

На это Асита сказал царю:

— «О царь, я плачу не из-за мальчика. Не будет ему беды; но я плачу из-за себя».

— «Но почему?»

— «Я, о царь, стар и дряхл, в преклонных годах, а этот мальчик, Сарватхасиддха, без сомнения, достигнет полного высшего просветления. И, достигнув, повернет Колесо Учения, которое не поворачивали ни отшельник, ни брахман, ни бог, ни Мара и никто в мире; ради благоденствия и счастья всего мира будет он наставлять в Учении. Он провозгласит благочестивую жизнь и Учение, что хороши в начале, хороши в середине и хороши в конце, полны и по букве, и по духу, целостны, чисты... О царь, как цветок удумбара⁹² в определенное время и в определенном месте появляется в мире, точно так в определенное время и в определенном месте после бесчисленных кальп почтенный Бодхисатта является в мире. Этот мальчик, без сомнения, достигнет полного высшего просветления. Достигнув же, перенесет бесчисленных существ через океан переселения душ на другой берег и сделает их бессмертными. Но мы не увидим эту драгоценность Будды. Поэтому, о царь, я плачу и глубоко вздыхаю в скорби, ведь я не смогу почтить его. По тому, что есть в наших мантрах, Ведах и книгах закона, не сможет этот мальчик Сарватхасиддха жить в доме».

— «Но почему?»

⁹¹ Здесь в тексте дан полный перечень атрибутов властелина мира.

⁹² Удумбара — это разновидность фигового дерева, которая не дает видимых цветов. В «Сутта-нипате», 5, ищущий реальности в существовании уподобляется тому, кто ищет цветок дерева удумбара.

Затем Асита перечисляет тридцать два признака⁹³ и восемьдесят мелких знаков и повторяет свое пророчество. Обрадованный царь падает к ногам своего сына и произносит благоговейные стихи.

Тогда царь усладил великого мудреца Аситу и его племянника Нарадатту подобающей едой и, дав им одежды, описал вокруг них правильный круг. Затем Асита при помощи своей волшебной силы отбыл оттуда по воздуху и прилетел в свое уединенное жилище. Вслед за этим он сказал своему племяннику Нарадатте:

— «Когда ты услышишь, Нарадатта, что в мире появился Будда, иди и оставь мир, чтобы учиться у него. Долгое время это будет приносить тебе благо, благоденствие и счастье».

Непосредственно за этим следует та же история в стихах, написанных в сложном классическом размере, известном как сардулавикридата. В отличие от некоторых стихотворных вариантов повествования в ней нет серьезных отличий от прозаической части. Особенностью и прозаического, и стихотворного вариантов является то, что Асита берет с собой своего племянника и ученика, здесь названного Нарадаттой, и, хотя он летит по воздуху при помощи волшебной силы, нет никаких упоминаний о способе передвижения его ученика. В версии «Махавасту» его ученик назван Налака, как в палийском тексте, но там говорится, что Асита пришел с юга. Он — сын брахмана из Уджени и живет в уединенной хижине в горах Виндхья. Но самое поразительное отличие от канонического палийского рассказа — палийский текст «Ниданакатхи», где сказано:

« В самый день (его рождения) боги веселились в небесах Тридцати трех, радуясь и потрясая одеждой, и говорили: «В городе Капилаваттху у царя Суддходаны родился сын. Этот мальчик сядет на место просветления и станет Буддой». В то время отшельник по имени Каладэвала, обладатель восьми совершенств, который часто бывал в доме царя Суддходаны, отправился после еды на свежий воздух, к месту пребывания Тридцати трех; и, сидя на свежем воздухе, увидел богов и спросил: «Почему вы так ликуете и веселитесь? Скажите и мне причину этого». Боги сказали: «Господин, у царя Суддходаны родился сын. Он воссядет на место просветления, а став Буддой, повернет Колесо Учения, и мы сможем увидеть его бесконечную Буддовую милость и услышать Учение. Вот почему мы радуемся». Отшельник, услышав их слова, быстро спустился из мира богов, вошел в царское жилище и, усевшись на приготовленное для него место, сказал: «Говорят, о царь, у тебя родился сын, и я хотел бы увидеть его». Царь приказал, чтобы принесли мальчика, облаченного в украшения, и хотел побудить его поклониться отшельнику. Ноги Бодхисатты поднялись и оказались на спутанных волосах отшельника. Поскольку природе Бодхисатты несвойственно кланяться, то, если бы кто-нибудь в своем невежестве поместил голову Бодхисатты у ног отшельника, голова отшельника раскололась бы на семь частей. Отшельник подумал, что не стоит навлекать на себя погибель, встал с места и простер сложенные руки к Бодхисатте. Царь, видя такое диво, сам поклонился своему сыну. Отшельник знал о прошедших сорока кальпах и о следующих сорока, всего о восьмидесяти, и, видя знаки на теле Бодхисатты, стал припоминать, станет ли тот Буддой, узнав же, что он определенно станет Буддой, сказал: «Это замечательный человек» — и улыбнулся. Потом он стал припоминать, сможет ли он увидеть его, когда тот станет Буддой, и узнал, что не сможет, и когда умрет, не сможет достичь просветления при помощи сотни или даже тысячи будд и возродится в мире Бесформенного. И, подумав: «Я не смогу увидеть такого замечательного человека, когда он станет Буддой; поистине велика будет моя потеря», он начал плакать. Люди, увидев это, спросили: «Наш благородный только что улыбался, а теперь заплакал. Может быть, почтенный господин, будет какая-нибудь беда для нашего благородного сына?» — «Не будет ему беды. Без сомнения, он станет Буддой». — «Тогда почему ты плачешь?» — «Думая, что я не смогу увидеть его, когда он станет Буддой, — и велика поистине будет моя потеря — плачу, горюя о себе». Затем, задумавшись, есть ли среди его родственников такой, кто сможет увидеть его, когда он станет Буддой, он стал припоминать и увидел своего племянника, мальчика Налаку. Он отправился домой к своей сестре и спросил: «Где твой сын

⁹³ См. список в главе 15.

Налака?» — «В доме, благородный». — «Пригласи его». Когда Налака пришел к нему, он сказал: «Дорогой мой, в семье царя Суддходаны родился сын, зародыш Будды. Через тридцать пять лет он станет Буддой. Ты сможешь увидеть это. Оставь мир прямо сейчас». Мальчик родился в доме, владеющем богатством в восемьсот семьдесят миллионов, но, подумав, что дядя не будет приказывать ему без причины, купил в лавке желтые одежды и глиняную чашку. Он сбрил волосы, надел желтые одежды и, простирая сложенные руки по направлению к Бодхисатте, сказал: «Мой уход под водительством этого высшего существа». Тогда он поклонился ему, положил чашку в суму, перекинул ее через плечо и, уйдя в Гималаи, зажил жизнью отшельника. После Великого просветления он пришел к Будде, который произнес перед ним рассуждение «Путь Налаки». Тогда он вернулся обратно в Гималаи, достиг архатства, продолжал жить в течение семи месяцев, следуя превосходнейшей стезей, и около золотистого холма достиг нирваны.»

В этой версии речь идет не о риши, а о тапаса — отшельнике-аскете. Его зовут Каладэвала, «Дэвала черный», и царь не знает, но он кормится, часто навещая дворец. Увидев мальчика, он улыбается, а затем плачет.

Улыбка и следующий за ней плач — очень распространенная в индийском фольклоре черта. Перечисленные бросающиеся в глаза отличия можно объяснить, если знать об источнике рассказа — сингалезском комментарии, который был переведен на пали. Поэтому риши становится здесь тапаса, а его имя Асита превращается в синонимичное Кала(дэвала)⁹⁴.

Не только Зейдель и Эдмунде, но и Пишель видят в этой истории оригинал истории о Симеоне (Лк., ii: 22—32). Различий между ними, говорит Пишель, меньше, чем соответствий. Эдмунде также упоминает о явлении ангелов пастухам (Лк., ii: 8—15) в качестве параллели к богам, резвящимся в небе. Тем не менее Асита не ждал Будду, он скончался не мирно, а с жалобой и не дожил до пришествия Будды. Усматриваемое здесь преобладание схожих мест зависит от крайне субъективных соображений, и об этом вопросе можно будет судить справедливо, лишь когда учтут все схожие истории.

На пятый день состоялась церемония наречения именем. На праздник во дворце пригласили сто восемь брахманов, причем восемь из них были толкователями знаков на теле. В день зачатия им приснился сон, и семь из них, выставив два пальца, пророчествовали, что тот, у кого есть такие телесные признаки, как у Бодхисатты, станет или властелином мира, или Буддой; но восьмой, молодой человек, родовое имя которого было Конданна, выставил один палец и определенно предрек ему буддовость. Брахманы также сказали царю, что его сын оставит мир после того, как увидит четыре знака: старика, больного, труп и отшельника. Поэтому на всех четырех направлениях царь разместил войска, чтобы предотвратить явление сыну этих четырех знаков.

В этом рассказе из «Ниданакатхи» сначала не говорится, каким именем нарекли младенца, но впоследствии там употребляется имя Сиддхаттха. В «Лалитавистаре» его имя Сиддхартха, «тот, чья цель совершенна»; но в позднейшем источнике и в «Махавасту» обычно используют имя Сарвартхасиддха — «тот, кто добился всех своих целей». Между этими двумя формами нет реального противоречия, поскольку обе значимы и несут один и тот же смысл, и модификация вполне понятна. Но в этом отношении мы располагаем лишь свидетельством поздних источников. Имя, согласно «Лалитавистаре», не означает того, что мы могли бы предположить: его дал Бодхисатте отец в знак того, что сам он, Суддходана, достиг всех своих целей. Для учеников же было естественным называть просветленного Будду таким титулом. Конечно, можно предположить, что простой эпитет превратился в собственное имя, что и легло в основу вариаций рассказа о наречении имени.

Самый яркий пример разногласий в преданиях, посвященных одному событию, можно

⁹⁴ Вероятно, это имя происходит от имени брахмана — риши, Асита Дэвала; ср. Windish в Kuhn Festschrift, p. 1 и далее. В тибетском тексте присутствуют серьезные расхождения с этой версией. Налака, оставив мир, идет в Бенарес и сначала присоединяется к компании брахманов, среди которых приобретает известность как Катьяяна, а после своего обращения — как Махакатьяяна, то есть его идентифицируют с величайшим из учеников. Rockhill, p. 18.

видеть в четырех разных интерпретациях единственного фрагмента Писаний. В «Маджджхиме» Будда, описывая аскезу, которой он предавался перед просветлением, рассказывает, как он вспомнил, что в то время, когда его отец шакья работал, он сидел в прохладной тени дерева сизигии и достиг первого транса⁹⁵. Когда это произошло и какой работой занимался его отец? Это вопрос, на который приходится отвечать комментатору, и если он не знает ответа, то должен его придумать. Так мы получаем объяснение в комментарии на «Маджджхиму», которое повторено и в «Ниданакатхе». Согласно ему в определенный день проводилась государственная церемония вспашки под руководством царя. Была тысяча плугов, сто восемь из них серебряные — для придворных, кроме одного золотого — царского. Крестьяне же пользовались остальными. Мальчика оставили на ложе за ширмами под деревом сизигия. Когда няньки отлучились, он сел с перекрещенными ногами, тренируя вдохи и выдохи, и достиг первого транса. Когда же няньки вернулись, то увидели, что от других деревьев тень ушла, но под деревом сизигия осталась. Когда царь услышал об этом, он пришел туда, увидел чудо и поклонился своему сыну со словами: «Дорогой мой, второй раз тебе кланяются»⁹⁶.

Согласно «Махавасту», царь, отправившись в парк со своим гаремом, взял мальчика с собой. В этой версии он был достаточно большим, чтобы ходить, и ушел к крестьянскому селению, где увидел змею и лягушку, перевернутых плугами. Лягушку взяли, чтобы съесть, а змею выбросили. Это очень взволновало Бодхисатту, он все утро просидел под деревом сизигия и достиг первого транса. Пять риши, пролетавших по пути из Гималаев в Виндхья, не смогли продолжать свой путь мимо него, и боги рассказали им, в чем причина этого. Они спустились и продекламировали стихи в его честь. Когда пришло время еды, мальчика не могли найти, но когда министры поискали, то нашли его под деревом, тень которого не сдвинулась; тогда царь пришел и земно поклонился ему.

В «Лалитавистаре» есть две версии, прозаическая и стихотворная, тесно связанные с рассказом в «Махавасту», поскольку многие из стихов и эпизод с риши совпадают. Но там сказано, что все это произошло, когда Бодхисатта был уже взрослым. Он отправился в путь с несколькими сыновьями придворных поглядеть на крестьянское селение. Увидев селение, он вошел в парк, сел с перекрещенными ногами под деревом сизигия и достиг всех четырех степеней транса. Прибыли риши и продекламировали свои стихи. Отец, не видя его, забеспокоился, и тогда один из придворных обнаружил его в тени дерева.

Тибетский текст относит это событие к еще более позднему периоду его жизни. Оно произошло, когда ему было двадцать девять лет и он уже видел четыре знака, предвещавшие, что он оставит мир. Отец, чтобы развлечь его и отвратить от таких мыслей, послал его в крестьянское селение. Там он увидел тяжелый труд пахарей и освободил их. Затем он стал медитировать под деревом, как и в вышеупомянутых текстах. Такое же развитие событий подразумевается в «Дивья-авадане», где об этой медитации упоминается между явлением четырех знаков и Великим отречением⁹⁷.

Санскритские тексты излагают версию, которая, судя по всему, возникла точно так же — из объяснения канонических фраз в комментарии⁹⁸. Будда назван *дэватидэва*, «бог,

⁹⁵ Мадж., i, 246 (далее цитируется полностью, с. 64 и далее); Лал., xviii, 330 (263). Это пример старого канонического фрагмента, включенного в более поздний текст. За исключением вариантов и дополнений, он дословно совпадает с палийской версией, но вместо пишу саккасса камманте («во время работы моего отца из шакьев») там сказано питур удьяне («в парке моего отца»). Отсюда отличие в санскритских рассказах, где всегда упоминается парк. Ср. Мвасту, ii, 45 и далее; Rockhill, p. 22. О трансах см. главу 13.

⁹⁶ Церемониальная вспашка может иметь связь с реальным древним обычаем, но нет причин предполагать, будто он существовал у шакьев. Если этот обычай был известен комментатору, его следует искать не у шакьев, а там, где составлялся комментарий.

⁹⁷ Rockhill, p. 22; Див., p. 391. Эту историю также воспринимали как источник одного из евангельских событий. Можно предложить читателю угадать, какого, не заглядывая в главу 17.

⁹⁸ Лал., 134 (117); Мвасту, ii, 26; Rockhill, p. 17. Согласно ван ден Бергу ван Эйзингу, это источник рассказа о

превосходящий богов». Этому посвящена глава о «Принесении в храм» в «Лалитавистаре». Когда он родился, старейшины шакьев собрались и попросили царя, чтобы мальчика принесли в храм. Царь согласился и приказал Махападжапати нарядить мальчика. Когда она делала это, он мелодичным голосом спросил тетю, куда его берут. Узнав, он улыбнулся и отметил, что боги уже обращались к нему как к *дэватидэве* и что нет бога, подобного ему, а более великого, чем он, нет и подавно. Но он отправился туда в согласии с обычаями мира. Как только правая нога Бодхисатты оказалась в храме, лишенные сознания образы богов Шивы, Сканды, Нараяны, Куверы, Луны, Солнца, Вайсраваны, Шакры, Брахмы, Защитников мира упали к ногам Бодхисатты; они явили свои очертания и хвалили его в стихах.

В версии «Махавасту» Бодхисатту приносят в храм богини Абхайи («бесстрашной», или «не опасющейся») — это имя известно как титул нескольких богов. В тибетском рассказе по этому случаю отец чтит его как *дэватидэву*, и этим объясняется его наименование как «бога, превосходящего богов». Здесь традиция «Дивья-аваданы» снова совпадает с тибетской⁹⁹.

Среди очень поздних вставок в повествование «Лалитавистары» — визит Бодхисатты в школу, где учатся писать. Его приводят туда с большой пышностью, и учитель Вишвамित्रа падает ниц перед лицом его славы. Мальчик берет табличку для письма, спрашивает, какой азбуке собирается его учить учитель, и перечисляет шестьдесят четыре начертания, включая письма китаев и гуннов. Когда мальчики повторяют алфавит, он произносит моральные истины, соответствующие каждой букве, — они или начинаются с этой буквы, или содержат ее в себе; все это происходит посредством дивной силы Бодхисатты.

В Каноне лишь один раз упоминается о периоде жизни Бодхисатты от рождения до ухода из мира. Это упоминание — рассказ Будды о своей роскошной жизни в то время, когда он был царевичем:

« Я был изнежен, о монахи, крайне изнежен, чрезмерно изнежен. Там, где жил мой отец, были вырыты лotosовые пруды, в одном из них были голубые лotosы, в другом — красные, в третьем — белые, и все это для меня. Я не пользовался сандаловым деревом, если оно было не из Бенареса, моя одежда была из ткани, изготовленной в Бенаресе, — моя туника, мое нижнее платье и плащ. И ночью и днем надо мной держали белый зонтик, чтобы меня не коснулись ни холод, ни жара или же пыль, сорняки и роса.

У меня было три дворца: один для холодного времени года, другой для жаркого, третий для сезона дождей. На протяжении четырех дождливых месяцев певичцы развлекали меня во дворце для сезона дождей, и я не выходил оттуда. И как в жилищах других слугам и работникам давали рисовую шелуху и прокисшую кашу, так в жилище моего отца слугам и работникам давали рис и мясо .»

Часть этого описания, относящаяся к трем дворцам, повторяется несколько раз в связи с разными людьми и является настолько общей, что ее могли приписать и Будде, не взяв ни единого слова из подлинной традиции. Очевидно, это более старый этап развития легенды, чем содержащийся в комментариях, как будет подробнее показано в следующей главе о Великом отречении. Знакомясь с этим этапом, мы получаем важное свидетельство в пользу того, что дополнительные детали историй, сгруппированные вокруг эпизода с тремя дворцами, полностью вымышлены. Существует два рассказа об этом в палийских комментариях и несколько в санскритских. Что касается последних, мы можем ограничиться рассмотрением версии «Лалитавистары» в качестве типической. Все они отличаются друг от друга разной мотивировкой событий и их последовательностью.

В палийском комментарии к вышеприведенному пассажиру сообщается о чудесных особенностях трех дворцов, построенных для Бодхисатты, когда ему исполнилось шестнадцать. Далее следует текст:

« Итак, когда три дворца были готовы, царь подумал, что, поскольку его сын вырос, он поднимет над ним царский зонтик и увидит славу его царствования. Он послал шакьям письма,

Крещении.

⁹⁹ Rockhill, p. 17; Див., 391.

где говорилось: «Мой сын вырос, и я хочу поставить его на царство. Пусть все пришлют в этот дом девушек, выросших в их домах». Услышав это послание, они сказали: «Юноша просто красив, на него приятно посмотреть; но он не знает никаких искусств. Он не сможет содержать жену. Мы не пошлем наших дочерей». Когда царь услышал это, он пришел к сыну и спросил: «Какое искусство явит Бодхисатта, о сын мой?» — «Я должен натянуть лук, для натягивания которого необходима сила тысячи человек, так что пусть его принесут». Царь велел принести лук и дал его сыну. Великий, сидя на ложе, велел поднести к себе лук и, обернув тетиву вокруг пальца ноги, потянул ее пальцем ноги и натянул лук. Взяв палку в левую руку, он натянул лук правой и ударил по тетиве. Весь город всполошился. Люди спрашивали, что это был за звук, и говорили, что прогремел гром. Но другие сказали: «Разве вы не знаете, что это был не гром, но что царевич Ангираса натянул лук, для натягивания которого необходима сила тысячи человек? Он бьет по тетиве, а это звук удара». Такое уже убедило шакьев. Великий спросил, что еще нужно сделать. (Затем описываются двенадцать замечательных приемов стрельбы из лука.) И это было еще не все; в тот же день Великий, приноравливаясь к обычаям мира, явил людям все свое искусство. Тогда цари шакьев нарядили своих дочерей и отослали их. Они стали сорока тысячами танцовщиц. Итак, Великий зажил в своих трех дворцах подобно богу.»

Комментарий к «Джатаке» говорит о дворцах и танцовщицах, предоставленных ему отцом, когда он достиг шестнадцати лет, но не говорит, прислали ли девушек шакьи; кроме того, там сказано, что «мать Рахулы была его главной царицей». Затем там приведен рассказ о приемах стрельбы из лука, которые он продемонстрировал по требованию шакьев не для того, чтобы доказать свою пригодность для женитьбы, а потому, что они спрашивали, что будет делать тот, кто не обучался искусствам, если разразится война.

Простота этого повествования контрастирует с санскритским преданием. Тем не менее было бы неправильным считать, что оно ближе к историческим событиям. Оно относится к этапу, на котором два комментатора одной школы еще не успели согласовать подробности одного и того же рассказа; так, один из них даже не упоминает о женитьбе царевича. Ольденберг сообщает, что в одном из позднейших текстов имя жены Будды — Бхаддакачча, и, основываясь на нем, можно предположить, что она была единственной законной его супругой. Он также говорит, что в северных текстах приведены другие имена. Вероятно, Ольденберг не считал, что этот рассказ строго следует историческим фактам. Однако игнорирование им всех остальных свидетельств создает впечатление, будто в палийских текстах существовал единственный рассказ о жене Будды, который мог восходить к ранней традиции. Позднейший текст, на который он ссылается, это «Буддхавамса» в издании Морриса (XXVI, 15): «Его жену звали Бхаддакачча (или Бхаддикача), имя его сына — Рахула». Но в издании комментария у Коломбо, где цитируется этот пассаж, не сказано о Бхаддакаче. Оно дает имя Яшодхара, использование которого обычно считают ограниченным северными текстами, а также приводит чтение другого варианта — Субхадакка. Бхаддакачча, как и Субхадакка, — просто метрическая переделка имени Бхадда Каччана, или, как в «Махавамсе», Бхаддакаччана. На деле она упомянута в более старом тексте (Анг., i, 25) в перечне тринадцати монахинь; там сказано, что она — глава тех, кто приобрел сверхъестественные психические способности (*абхинна*). Но в перечне она не названа женой Будды. Это в комментарии говорится, что она вышла замуж за Бодхисатту. В нем приводится мало конкретной информации, только то, что она была дочерью Суппабуддхи шакьи; кроме того, там дается неверное объяснение смысла ее имени. Каччана — это название брахманского клана (как и Готама), но комментатор знает об этом так мало, что объясняет через *канчана* — «золото», и говорит, что ее называли так потому, что тело ее было подобно чистому золоту. Ясно, что идентификация с женой Будды принадлежит комментатору, а если бы существовала старая авторитетная традиция, не было бы нужды сочинять четыре разных имени, упоминавшиеся в палийских текстах, поскольку здесь перечислены еще не все имена¹⁰⁰.

¹⁰⁰ Даже в «Буддхавамсе» упоминание о его жене, вероятно, является добавлением. В этом тексте биография Будды встречается дважды. Впервые в виде пророчества, сделанного Дипанкарой, который называет имена его родителей, но не говорит об имени его жены, а затем рассказывает о просветлении и главных учениках. Во втором

Трактовка данной проблемы Пишелем удивляет еще больше. Он говорит, что «старые тексты не сообщают нам имени жены Будды. Они всегда называют ее Рахуламата, «мать Рахулы»». Старые тексты, на которые он ссылается, — это «Джатаки», но они вообще не упоминают о жене Будды. Это поздний комментарий к ним называет ее матерью Рахулы, и то не всегда. Так, в комментариях на две джатаки (281 и 485) она названа Бимбой и Бимбасундари — «Бимбой прекрасной». Эта традиция не одинока: комментарий к «Махападана-сутте» при перечислении жен последних семи будд также называет ее Бимбой и добавляет, что «царица Бимба после рождения царевича Рахулы стала известна как мать Рахулы». «Джиначарита», труд XIII в., составленный на Цейлоне, следующий комментаторской традиции, называет ее в одном месте Яшодхарой, а в другом Бимбой (тт. 172, 395). Поскольку именем Яшодхара она названа в «Махавасту» и в поэме Ашвагхоши, а также в палийских текстах, и в «Лалитавистаре» встречается поэтический вариант этого имени — Яшовати, его, по-видимому, принимали различные школы. По сравнению с Бхаддой, Субхаддакой и Бимбой именно это имя, по всей вероятности, является самым распространенным, если и не отражает старейшую традицию.

В прозе «Лалитавистары» жена Будды — Гопи¹⁰¹, дочь шакьи Дандапани. Когда царь решает женить своего сына, пятьсот шакьев предлагают своих дочерей, и царь решает предоставить выбор ему. Он выбирает Гопу, но ее отец отказывается выдать дочь замуж, пока царевич не докажет, что владеет искусствами, которые включают не только стрельбу из лука, но также письмо, арифметику и многие другие науки¹⁰². И Бодхисатта, приноравливаясь к обычаям мира, жил с Гопой среди восьмидесяти четырех тысяч женщин.

Несмотря на множество чудес, о которых рассказывается в этой версии, она интересна, поскольку, как и палийские тексты, представляет собой попытку заполнить пробел между его рождением и просветлением. Она отличается от обоих палийских рассказов тем, что относит эпизод с тремя дворцами не ко времени его женитьбы, а к периоду тринадцатью годами позже, когда он уже размышлял об уходе из мира. Комментарии взяли событие, упомянутое в Каноне, как и в случае с медитацией под деревом сизигия, и по-разному разработали его.

Глава 5 . Великое отречение

В возрасте двадцати девяти лет после жизни, проведенной в мирских наслаждениях, Готама лишился своей беззаботности, впервые увидев старость, болезнь и смерть, и, тайно сбежав ночью из дома, стал отшельником¹⁰³. По сути, об этом мы узнаем из позднейшей традиции. В Писаниях сохранились более старые истории о его обращении. Они не только свидетельствуют о том, что раньше этой традиции не существовало, но и противоречат ей. Одно из противоречий содержится в продолжении цитированного выше описания пышной жизни в трех дворцах.

«Тогда, о монахи, я, наделенный таким величием и такой чрезмерной изнеженностью, подумал так: невежественный, заурядный человек, который подвержен старости и не может ее избежать, увидев старика, тревожится, стыдится и раздражается, думая, что случится с ним, когда и он состарится. Я тоже подвержен старости и не могу ее избежать, но следует ли мне, подверженному старости и не могущему ее избежать, увидев старика, тревожиться, стыдиться и раздражаться? Это показалось мне неподобающим. И пока я

случае говорит сам Будда, и там уже добавлены названия трех дворцов, имена жены и сына и другие подробности.

¹⁰¹ Все другие имена даются Рокхиллом. Однако он объединил несколько легенд и не выяснил, было ли у Будды три жены или же были совмещены противоречащие друг другу рассказы.

¹⁰² В их перечне существует значительное сходство с перечнем достоинств героя в романах «Кадамбраи» и «Дасакумарачарита».

¹⁰³ То, что он оставил мир в возрасте двадцати девяти лет и умер в восемьдесят, подразумевают стихи, которые цитируются в «Махапариниббана-сутте», Дигха, ii, 151.

размышлял над этим, весь восторг юности полностью исчез.»

То же самое повторено затем о болезни и смерти — «восторг жизни полностью исчез». Здесь мы имеем первое упоминание о знаках, которые, согласно преданию, заставили Готаму задуматься о превратностях жизни; эти знаки — его первая встреча со стариком, с больным, первый раз увиденное им мертвое тело; добавлен и четвертый знак — встреча с отшельником. Легко увидеть, как из приведенного выше рассказа могла родиться история, повествующая, как он действительно столкнулся с упомянутыми им вещами; но, если предположить, что здесь говорится о реальном биографическом событии, не так-то легко понять, каким образом оно смогло обрести такую абстрактную форму.

Другой фрагмент канонического текста, Сутта Благородного Поиска (Мадж., i, 163), вкладывает в уста Будды еще более неконкретное описание его обращения:

« Так, монахи, перед моим просветлением, когда я был еще Бодхисаттой и не был полностью просветлен, будучи сам подвержен рождению, я отыскивал природу рождения, будучи сам подвержен старости, я отыскивал природу старости, болезни, смерти, печали, загрязненности. Затем я подумал: что, если я, и сам подверженный рождению, должен отыскать природу рождения... и, увидев несчастье природы рождения, должен отыскать нерожденный высший мир нирваны. (То же повторяется о старости, болезни, смерти, печали и загрязненности.)»

В этих рассказах нет упоминаний конкретных исторических обстоятельств. Кроме того, там нет и намека на события предания, содержащегося в комментариях и поздних текстах. Версии этого предания отличаются таким обилием противоречий, что приходится воспринимать их как независимые друг от друга измышления, основанные на отвлеченных утверждениях более ранних текстов.

Согласно комментарию к «Джатакам», в день наречения имени Суддходана, услышав от восьми брахманов пророчество, что его сын оставит мир, если увидит четыре знака, поставил стражу, чтобы предотвратить это. Но когда Бодхисатта жил в роскоши в своих трех дворцах, боги решили, что пора расшевелить его.

И вот однажды Бодхисатта, желая отправиться в парк, призвал своего возницу и велел ему запрячь колесницу. Он повиновался, украсив большую богатую колесницу всеми ее украшениями, запряг четырех царских коней, белых, как лепестки лотоса, и сообщил об этом Бодхисатте. Бодхисатта взошел на колесницу, подобную повозке богов, и направился к парку. Боги подумали: «Близится время, когда царевич Сиддхатха достигнет Просветления; мы явим ему предвестие». И вот они сделали так, что показался бог, изнуренный старостью, со сломанными зубами, седыми волосами, согбенный, с разбитым телом, с палкой в руках, трясущийся. Его видели (лишь) Бодхисатта и его возница. Бодхисатта спросил возницу, как в «Махападана-сутте»: «Что это за человек? Даже его волосы не такие, как у других» — и, услышав ответ, сказал: «Горе рождению, когда старость узнает тот, кто был рожден». Он с взволнованным сердцем вернулся и поднялся в свой дворец. Царь спросил, почему его сын вернулся так быстро. «О царь, он видел старика, и, увидев старика, он оставит мир». — «Этим вы губите меня. Соберите танцовщиц для моего сына. Если он будет наслаждаться роскошью, у него не будет мыслей об уходе от мира», — и, сказав так, он увеличил стражу и разослал ее по всем направлениям на расстоянии половины лиги.

В другие дни боги показали ему больного и мертвое тело, и в каждом случае он возвращался взволнованным.

Наконец наступил день Великого отречения. Он отправился в парк, как и раньше, и увидел человека, удалившегося от мира. Возница, вдохновленный богами, объяснил ему, кто это, и восхвалил добродетели отречения от мира. В тот день Бодхисатта, радуясь мысли об уходе из мира, продолжал идти по парку. Искупавшись, он сел на царской скале, чтобы одеться, а вокруг него стояла свита. Тогда Сакка, царь богов, постиг, что Великое отречение произойдет в полночь, и послал бога Виссакаму в образе царского брадоброя облачить его. Когда Бодхисатта в своем величии возвращался в город, его отец послал ему весть, что мать Рахулы родила сына. Бодхисатта, услышав это, сказал: «Рахула родился, оковы родились», и поэтому

его отец велел: «Пусть его называют царевичем Рахулой»¹⁰⁴. При его въезде приключилось известное событие, составляющее параллель к случаю в Лк., xi, 27: «В то время девица из кшатриев по имени Киса Готами забралась на дворцовую крышу. Увидев красоту и славу Бодхисатты, объезжающего город, она преисполнилась радости и удовольствия и произнесла такие торжественные слова:

*« Поистине счастлива мать,
Поистине счастлив отец,
Поистине счастлива жена,
У которой такой муж. »*

Бодхисатта услышал это и подумал: «Правду она сказала. От того, что она видела, сердце матери становится счастливым, сердце отца становится счастливым, сердце жены становится счастливым»¹⁰⁵. Так, значит, то, что истощается, приносит счастье сердцу?» И, испытывая в своем сердце отвращение к стремлениям, он подумал: Когда огонь страсти истощается, оно счастливо, когда огонь иллюзии, когда гордость, ложные взгляды и все влечения и страдания истощаются, оно счастливо. Она преподала мне хороший урок, ведь я ищу истощения (*нирваны*). Именно сегодня я должен отвергнуть домашнюю жизнь, отказаться от нее и уйти от мира, чтобы устремиться к нирване. Пусть это будет ей платой за обучение». Он расстегнул и снял с шеи жемчужное ожерелье, которое стоило сто тысяч монет, и послал его Кисе Готами. Она решила, что царевич Сиддхатта послал ей подарок, влюбившись в нее, и преисполнилась радости. Однако Бодхисатта с великой славой и величием поднялся к себе во дворец и улегся на кровати¹⁰⁶.

Он проснулся и обнаружил своих певиц спящими вокруг него в некрасивых позах. Тогда, преисполнившись отвращения к своей мирской жизни, он принял решение и приказал своему вознице Чанне оседлать коня Кантаку.

Отослав Чанну, Бодхисатта подумал: «Теперь я взгляну на своего сына» — и, поднявшись с того места, где сидел со скрещенными ногами, отправился к жилищу матери Рахулы и открыл дверь горницы. Горела лампа с ароматным маслом. На кровати, усыпанной грудями жасмина и других цветов, спала мать Рахулы, рука ее покоилась на голове ее сына. Бодхисатта ступил ногой на порог. Он смотрел на них и думал: «Если я отодвину руку царицы и возьму сына, царица проснется, и это помешает моему уходу. Когда я стану Буддой, я вернусь навестить его». И он вышел из дворца. Но слова комментария к «Джатакам»¹⁰⁷ о том, что «в то время царевичу Рахуле было семь дней от роду», не встречаются в других комментариях. Поэтому следует принять изложенный выше рассказ.

¹⁰⁴ Этот случай, видимо, представляет собой попытку объяснить имя Рахула, но Рахула не значит «оковы». Это уменьшительное от Раху, чудовища, которое глотает солнце или луну во время затмения, и вполне естественное имя для того, кто родился в такое время. (См.: Art. Sun, Moon, and Stars, Buddhist, ERE.) Личные имена, производные от звезд или созвездий, широко распространены. Это астрономическое объяснение имени дается в Schiefner, Tib. Lebensb. par. 10, где сказано, что при рождении Рахулы случилось лунное затмение. В Мвасту, ii, 159 он сходит с небес Тушита ночью Великого отречения, поскольку, согласно этому тексту, он, как и Бодхисатта, родился без участия отца. В Rockhill, p. 24 он оказывается зачатым за семь дней до этого.

¹⁰⁵ Слово «счастливый» — ниббута, буквально «истощенный», и это его значение обыгрывается в следующем предложении. Состояние истощенности — это ниббана, палийская форма санскритского нирвана. Как будет видно из данного фрагмента, это не связано с проблемой затухания индивидуальности или личности во время смерти. Для буддистов это отдельный вопрос.

¹⁰⁶ Согласно Мвасту, ii, 157, женщину звали Мриги, она была матерью Ананды. В рассказе в Rockhill, p. 24 она становится женой Бодхисатты за семь дней до того, как он оставил дом.

¹⁰⁷ Старый, вероятно, сингалезский комментарий, использованный комментатором при составлении собственного текста, показывает, что даже в школе Тхеравады существовали разные традиции.



Верху — Искусение дечрами Мары,
внизу — поворот Колеса

Он оставил город на своем коне Кантаке, за чей хвост держался возница. Божества заглушили звук его ухода, а городские ворота открыл живший в них бог. В этот момент явился искуситель Мара и, стоя на воздухе, сказал: «Господин, не уходи. На седьмой день, начиная с сегодняшнего, появится драгоценное колесо империи, и ты станешь править четырьмя великими островами и двумя сотнями малых островов вокруг них. Поверни назад, Господин». Бодхисатта отказался, и Мара сказал: «Отныне, когда бы у тебя ни возникла мысль о страсти, злобе или жестокости, я буду знать об этом». И в поисках входа, как тень, никогда не отлучаясь, он последовал за ним¹⁰⁸.

Бодхисатта ушел в полнолуние месяца уттарасалха (июнь—июль). У него возникло желание снова взглянуть на город, и земля повернулась так, что ему нельзя стало обернуться. Здесь он указал место, которое должно было стать святилищем Кантаканиваттана (Поворот Кантаки). Сопровождаемый богами, он вышел за пределы трех царств на расстояние тридцати лиг, достиг реки Аномы, и его лошадь перескочила ее одним прыжком. Затем, отдав свои украшения вознице, он взял меч и обрезал свои волосы. Так они укоротились до двух пальцев и, завившись направо, прилегли к его голове; как и его борода, они оставались такими всю его жизнь. Он бросил волосы и бороду в небо. Они поднялись на лигу в высоту и, оставаясь там, явили знак, что он станет Буддой. Появился Шакка и поместил их в святилище на небе Тридцати трех богов. Тогда Махабраhma, который в прошлой жизни был его другом Гхатикарой, пришел и дал ему восемь монашеских принадлежностей: три одеяния, чашку, бритву, иглу, пояс и фильтр для воды. Когда он отослал своего возницу, конь, который прислушивался к их разговору, подумал, что больше не увидит своего хозяина, умер от разрыва сердца и возродился как божество.

Этот рассказ целиком нельзя найти в Писаниях, но основные элементы данной истории рассказываются о Будде Випассине в «Махападана-сутте» (Дигха, ii, 21 и далее), которая, как мы видели, относится к периоду, когда были разработаны доктрины о замечательном жизненном пути всех бодхисатт и шести предыдущих будд. То, что в ней нет таких подробностей о всех семи буддах, вероятно, объясняется только практикой сокращения повторений. В целом это предание не претендует на то, чтобы быть историческими словами Будды. «Джатаки» добавляют к нему несколько характерных эпизодов, некоторые из них противоречат другим постканоническим версиям и, вероятно, свойственны только палийскому тексту. Два из них особенно интересны. Святилище Поворота Кантаки (Кантаканиваттана), вне сомнений, было реальным святилищем, известным источникам, на которые опирался палийский комментатор. Но вряд ли он правильно интерпретировал название, поскольку сам

¹⁰⁸ Это первое зафиксированное в источниках искушение Мары. Мара, как полагают, исполнил свою угрозу, пользуясь каждой возможностью для искушения Будды на всем протяжении его жизни.

рассказывает, что на этом месте повернул вовсе не Кантака; напротив, «Бодхисатта заставил его повернуть на дорогу, по которой он должен был ехать». Больше похоже на то, что это было место, где возница с конем наконец распрощались с хозяином, идентичное с упомянутым в «Лалитавистаре» святилищем Возвращения Чандаки (Чандаканивартана). Святилище Возвращения Чандаки было воздвигнуто там, где возница Чанна или Чандака оставил Бодхисатту и вернулся в город с конем. Другой эпизод повествует о том, как волосы Бодхисатты завились направо, когда он остриг их. Он соответствует реальной практике изображения кудрей на голове Будды. Но такие образы, как мы увидим, не относятся к самым ранним изображениям Будды, их нельзя датировать раньше, чем II в. до н.э. Это полностью гармонирует с заключением, которое можно сделать о позднем происхождении самого комментария.

Другой эпизод этого предания встречается в каноническом «Виманаваттху» (VII, 7) и в «Махавасту», где старший ученик (*ихера*) Моггаллана, посетив небеса Тридцати трех, видит бога Кантаку, который объясняет, что раньше он был конем Бодхисатты, и рассказывает историю бегства.

«Лалитавистара» отличается от палийских текстов не только большим количеством эпизодов, но и махаянскими добавлениями. Одно из них — вся 13-я глава, носящая название «Увещание». Боги говорят, что по Уставу (*дхармата*) Бодхисатту в его последнем существовании должны увещевать будды с десяти сторон света, явившись в его гарем. Они увещевают его в 124 строфах, и даже музыка в гареме превращается в слова, укрепляющие его решимость.

Собственно повествование начинается с 14-й главы Бодхисатта делает так, чтобы царь уснул, и во сне тот видит, как его сын оставляет мир. Проснувшись, он строит для него три дворца, каждый из которых охраняют пятьсот человек. Посещения парка описаны почти так же, как в других повествованиях. Гопа затем снятся зловещие сны, но Бодхисатта толкует их в благоприятную сторону¹⁰⁹. Ему также снится сон, и, проснувшись, он просит разрешения у отца оставить мир, но обещает остаться, если тот дарует ему четыре благодеяния: чтобы он мог быть всегда молодым, всегда здоровым, бессмертным и всегда счастливым. Царь заявляет, что это невозможно, и тогда Бодхисатта просит освободить его от перерождений. Царь отказывает ему и усиливает охрану. Тогда Бодхисатта в гареме погружается в раздумья, в полночь принимает решение и зовет своего возницу Чандаку, который тщетно пытается убедить его предаться удовольствиям. Боги усыпляют город, и в их сопровождении он уходит за пределы страны шакьев, кодиев (колиев) и малла и на рассвете достигает города майньев Анувайнеи, находящегося в шести лигах от его дома. Там он отдает Чандаке украшения и коня. На том месте, где Чандака повернул обратно, было выстроено святилище под названием «Возвращение Чандаки». Там, где Бодхисатта срезал свои волосы и переделался в желтые одежды, которые дал ему один из богов Чистого приюта, было построено святилище под названием «Принятие желтых одежд» (Кашаяграхана).

Гарем и царь пробуждаются и, увидев бога, который приносит царское платье Бодхисатты, и Чандаку с конем и украшениями, решают, что Бодхисатту убили из-за его драгоценных одежд. Но Чандака рассказывает им, что вернуть Бодхисатту невозможно, пока тот не достиг полного просветления. Долгое время украшения носили Бхадрика Маханама из шакьев и Анируддха, но, поскольку они были слишком тяжелы даже для Нараяны (Вишну), Махападжапати, будучи не в состоянии вынести самого их вида в своей печали, бросила их в лотосовый пруд. Он стал известен как пруд Украшений (Абхарананушкарини).

Итак, возникает вопрос: вправе ли мы предположить существование исторической основы для этих двух легенд? Нам не должны мешать явления богов и чудеса, поскольку они вполне могли быть вставлены в повествование о реальном событии людьми, которые искренне верили в такие вещи. Противоречия также не смертельны, поскольку они могут объясняться

¹⁰⁹ Образ жены Бодхисатты сильно отличается от данных палийского текста, где она идентифицируется с монахиней, достигшей архатства. Здесь Бодхисатта трактует один из ее снов в том смысле, что в следующем рождении она станет мужчиной.

сделанными независимо друг от друга дополнениями. Утверждение, что Бодхисатта прошел тридцать лиг (свыше двухсот миль) между полночью и утренней зарей, вполне может быть преувеличением, к тому же в одном из рассказов говорится лишь о шести лигах (около сорока пяти миль). Но когда в одном рассказе говорится, что конь умер, а во втором — что его привели обратно, или один утверждает, будто Рахула родился в ночь Отречения, другой относит его рождение ко времени за семь дней до этого, а третий говорит, что тогда он был только зачат, даже одно из повествований, если не вообще все, не соответствует истине. Упоминание о святилищах, воздвигнутых в память разных чудесных событий, доказывает только, что по меньшей мере через семь-восемь столетий после смерти Будды распространились легенды о них.

Если Будда — историческая личность, ясно, что Отречение состоялось, причем уже одного этого факта было достаточно для формирования не имеющих больше ничего общего с действительностью легенд. Что касается четырех знаков, в Писаниях мы располагаем подтверждением, что рассказ о четырех посещениях парка родился из стремления придать видимость историчности каноническому пассажи, в котором на самом деле не содержится никакой информации об этих событиях. Изложенные выше события были просто сконструированы на материале изложенных в Каноне размышлений Будды о старости, болезни и смерти. То же самое мы обнаруживаем и в истории Отречения. Приведенные выше древние канонические повествования об уходе Готамы из мира ничем не напоминают позднейшую легенду. Они повторяются в различных частях Писаний и механически объединены в сутте, обращенной к джайну Махасаччаке (Мадж., i, 240).

« И вот перед моим просветлением, когда я был еще Бодхисаттой и не был полностью просветлен, я подумал: тягостна жизнь в доме, в пыльном месте. Под открытым небом отречение от мира. Нелегко для того, кто живет в доме, вести совершенно полную, совершенно чистую и безупречную благочестивую жизнь. Что, если я избавлюсь от волос и бороды и, надев желтые одежды, оставлю дом для бесприютной жизни?

И вот в другой раз, когда я был еще мальчиком, черноволосым юношей в расцвете молодости, в начале жизни, когда не желавшие этого мать и отец рыдали и их лица были заплаканы, я срезал волосы и бороду и, надев желтые одежды, оставил дом для бесприютной жизни.»

Это все; и даже если составитель этой сутты знал позднейшую легенду, здесь он использует фразеологию того периода, когда о ней не было ничего известно. Согласно этому тексту, Бодхисатта оставил мир не в возрасте двадцати девяти лет, а еще будучи мальчиком (*Захара*). Упоминание о волосах и бороде представляет собой чисто формальное утверждение, поскольку оно используется при описании любого отшельника, даже мальчика Налаки, племянника Аситы. Лишить легенду всех ее чудес и противоречий значит оставить ядро, в той же степени чуждое старейшим источникам, что и все остальное. Ольденберг отвергает эти сведения, находя в них поэтические преувеличения, и признает только канонические рассказы, представляющие собой неприкрашенные фрагменты того, что знало (или думало, что знало) об этих событиях старшее поколение.

Важный элемент легенды — история жены Будды и его сына Рахулы. Ольденберг пишет, что рассказы о них можно считать вымышленными тем меньше, чем чаще образы Рахулы или его матери встречаются в старой традиции не в дидактических целях или не для создания патетических ситуаций¹¹⁰. В определенном смысле это верно. В старой традиции действительно отсутствуют связанные с ними патетические ситуации, поскольку эти персонажи там вообще не упоминаются. Бхадда Каччана — только одна из трех или четырех личностей, которые поздняя традиция отождествляет с женой Будды, а более старые тексты такую идентификацию не проводят¹¹¹. Точно так же дело обстоит с Рахулой. В старых текстах он никогда не упоминается в качестве сына Будды. Действительно, существует четыре или больше

¹¹⁰ Buddha, p. 119. Но они определенно используются в дидактических и патетических целях в комментариях.

¹¹¹ См. выше главу 4.

«Рахула-сутты» и три «Рахуловада-сутты»¹¹², где он появляется как собеседник, подобно другим монахам. В «Тхеригатхе», позднем тексте, частично, как признают и сами комментаторы, созданном не раньше Третьего собора, Рахула говорит: «Я — сын Будды». Но на этом основании мы могли бы сделать и заключение о том, что у Будды было четыре сына, поскольку три других старейшины в этом тексте говорят то же самое. Сириваддха говорит: «Я — сын несравненного»; Касьяпа из Гаи говорит: «Я — истинный сын Будды»; Калудайин говорит: «Я — сын Будды». Но всех учеников Будды часто называют в тех же выражениях истинными или подлинными сынами Будды, *путта ораса*, «сынами души»¹¹³.

Так описывает себя Кассапа Великий, Сам., И, 221. Кроме того, когда ученики спрашивают Будду, кто они, он отвечает, что они — истинные сыны Господина. Дигха, ш, 84.

То, что у Будды была жена, не только естественно, но и, согласно индийским понятиям, неизбежно. Женитьба — одна из обязанностей того, кто живет в мире. Историкам нет нужды начинать с того факта, что у Будды были жена и сын. Это может быть правдой и может основываться на устной традиции, но традиция определенно не сохранила информацию о них. Что касается различных предположений, кем была жена Будды, мнение о ее тождестве с Бхаддой Каччаной, больше ничем не известной монахиней из перечня великих учеников, не разделяется единодушно даже палийскими комментаторами. Они поискали в Каноне и нашли в том же перечне Рахулу, названного «главой тех, кто желал наставлений». Даже в палийской комментаторской традиции нет уверенности, что он был сыном Будды, и анализ других традиций также показывает, что они по большей части не могут сообщить о нем ничего определенного.

Глава 6 . Аскетизм и Просветление

Оставив свой дом, Готама отправился на восток, и по меньшей мере вероятно, что маршрут его путешествия проходил через три района — страны шакьев, колиев и малла, которые он, как говорят, миновал. Но куда он прибыл впервые, неизвестно. Палийские комментарии называют реку Анома, протекавшую в тридцати лигах от Капилаваттху, и говорят, что затем он отправился к манговой роще в Анупии, в местности, которую Канон называет селением. «Махавасту» упоминает не о реке, а о городе Аномия, расположенном в двенадцати лигах от главного города шакьев, в стране племени малла. В «Лалитавистаре» это селение, находившееся в шести лигах от Капилаваттху под названием Анувайнея или Анумайнея в стране майнеев, живших за племенем малла. Возможно, эти данные отражают память о расположенной восточнее Капилаваттху реальной местности, куда бежал Готама (по крайней мере, по преданию). Но если это так, они свидетельствуют также о полном отсутствии какого-либо действительного знания об этой местности. Предположить, что истину сохранила палийская версия, было бы просто легковерием. Содержащаяся в ней информация находится не в тексте Канона, а в комментариях, которые, как и санскритские тексты, были составлены на века позже предполагаемых событий¹¹⁴.

Основные события последующих лет вплоть до просветления зафиксированы в Писаниях. Кроме того, мы также располагаем посвященными им параллельными (и более пространными) повествованиями в комментариях и санскритских текстах. Можно задаться вопросом, являются

¹¹² СНип., 335; Сам., iii, 135, 136; iv, 105; Анг., ii, 164; Мадж., i, 414, 420; iii, 277.

¹¹³ Therag., 295, 41, 348, 536; ср. Сам., iii, 83:

«Кто понимает пять кханд, В добром учении проводит жизнь, Достойные хвалы, праведные люди — Это истинные сыны Будды.»

¹¹⁴ Джат., i, 65; Мвасту, ii, 189; Лал., 277 (225). Очевидно, нельзя найти определенное объяснение всем этим названиям, но можно предположить следующее. Анупия — реальное место в стране малла, упомянутое в Каноне. Вероятно, его традиционно стали отождествлять с местом первого пристанища Готамы, а все другие названия — искажения слова «Анупия» в народном языке, лежащем в основе языка текстов и на пали, и на санскрите.

ли вариации и добавления в последних позднейшими вставками, или же в канонических рассказах отобраны определенные события из более длинной истории, существовавшей в то время, о которой полное представление мы получаем только в комментариях. Эту проблему можно будет исследовать надлежащим образом лишь после изложения событий. Тем не менее последовательное изложение событий того периода не однажды встречается в Каноне¹¹⁵, и несколько поразительных фактов, известных комментариям, не раз упоминаются в четырех Никаях. Некоторые из событий в комментариях и в Каноне позже были разработаны по-разному или же вводятся в разном хронологическом порядке, и существует вероятность, что в канонических повествованиях изложено все известное в качестве предания в то время, когда составлялись рассказы, теперь включенные в сутты.

Из Канона мы узнаем, что Готама сначала обратился с просьбой обучить его к двум наставникам, но не был удовлетворен тем, что они ему дали, и шесть лет практиковал аскезу в обществе пяти учеников. Затем он оставил посты и самоистязание, обратившись к новому методу религиозной практики, и тогда добился просветления. Сначала он колебался, не зная, стоит ли ему сделать попытку обратить мир, а затем отправился в Бенарес, где встретил пятерых учеников, которые оставили его, когда он перестал практиковать аскезу, и обратил их. В дополнение к этому существует несколько записанных в балладной форме эпизодов, которые, несмотря на то что на них обычно ссылаются как на «старые предания», вероятно, являются стихотворными переложениями материала из комментариев.

Именно на этом отрезке описания жизни Будды мы впервые сталкиваемся с личностями и местами, о которых существуют другие свидетельства, помимо буддийских источников. Рассказы подаются как имеющие отношение к самому Будде, но легко увидеть, что благочестивые хронисты переработали более старые легенды. Эти пассажи привести необходимо и потому, что они проливают свет на характер позднейших повествований, и потому, что они содержат некоторые самые ранние формулировки фундаментальных доктрин. Важным результатом шестилетней аскезы Будды было открытие правильного пути мистического сосредоточения. Учение двух наставников, к которым он первоначально обратился, не имело отношения к философии: они преподавали определенный метод медитации, который следовало выучить и практиковать.

«Махасаччака-сутта» (Мадж., i, 240 и далее) после рассказа об уходе из дому, приведенного выше, продолжает:

« Так, уйдя от мира, я стремился к добру; в поисках высшего покоя отправился я к Алара Каламе и, обратившись к нему, сказал: «Я желаю, друг Калама, вести благочестивую жизнь в этой доктрине, в этом учении». Вслед за этим Калама сказал мне: «Останься, друг; такова доктрина, которую разумный человек может за недолгое время уразуметь, осознать и достичь, обучаясь у меня, и пребывать в ней». За недолгое время я быстро овладел этой доктриной. И вот до этой степени, просто шевеля губами и повторяя то, что произносили, я с другими произносил обеты: «Я провозглашаю доктрину знания, доктрину старшего я знаю и воспринимаю». Затем я подумал: не из-за простой уверенности Алара провозглашает свою доктрину (говоря), что сам он уразумел, осуществил и достиг ее и пребывает в ней. Поистине Алара пребывает в ней, осуществляя и воспринимая ее. Тогда я обратился к Аларе и сказал ему: «Друг Калама, каков предел этой доктрины, которую ты сам уразумел, осуществил и достиг и которую ты провозглашаешь?» Вслед за этим Алара провозгласил достижение Ничто . Затем я подумал: у Алары есть вера, но и у меня есть вера. Не только у него есть энергия, у меня тоже есть энергия. Не только у него есть внимательность, у меня тоже есть внимательность. Не только у него есть сосредоточение, у меня тоже есть сосредоточение. Не только у него есть мудрость, у меня тоже есть мудрость. Что, если я приложу усилия к осуществлению той доктрины, о которой Алара заявляет, что он сам уразумел, осуществил, достиг ее и пребывает в ней. Затем за недолгое время я быстро осуществил доктрину, осознал

¹¹⁵ См. Мадж., i, 23, 117, 167, 247—249; ii, 93-94. Это повторения, что значит, что редактор или редакторы этой Никаи включили в нее более старый документ. Цепь Причинности там не упоминается, хотя редактору о ней известно.

и достиг ее и пребыл в ней.

Тогда я обратился к Аларе и сказал ему: «Это ли предел доктрины, которую ты сам уразумел, осуществил, которой ты достиг и которую ты провозглашаешь?» — «Это предел, друг». — «Я тоже, друг, сам уразумел, осуществил эту доктрину, достиг ее и пребываю в ней». — «Успех, друг, великий успех это для нас, кто находит друга в таком товарище по занятиям. Такова она, доктрина, которую я сам уразумел, осуществил и достиг и провозглашаю... Такова она, и как я, так и ты, как ты, так и я. Приди же, друг, мы вдвоем посвятим себя этому обществу». Так это было, учитель мой Алара принял меня, своего ученика, как равного себе и почтил меня великой честью. Тогда я подумал: эта доктрина, предел которой состоит в достижении состояния Ничто, не приводит к отвращению, отсутствию страсти, остановке, спокойствию, высшему знанию, нирване. И так, не заботясь об этой доктрине, я оставил ее с неприязнью.»

Затем описывается визит к Уддаке Рамапутте почти в тех же самых словах, но здесь идет речь о доктрине, которую осознал и провозглашает Рама, отец Уддаки. Это достижение состояния Ни-сознания-ни-несознания (четвертое буддийское достижение). Уддака не предложил Готаме стать равным ему, а хотел поставить его над всей общиной учеников в качестве учителя. Эту доктрину он также нашел неудовлетворительной и отбросил.

«Затем, стремясь к добру и в поисках высшего покоя, я постепенно продвигался по дороге к магадхам и прибыл в Урувелу, военное селение. Там я увидел приятное место с усладительной рощей, речку, чьи чистые воды приятно текли, а струи были хороши, и вокруг лежало место, где можно было просить подаяние. Тогда я подумал: вот поистине приятное место с усладительной рощей, речка, чьи чистые воды приятно текут, а струи хороши, и вокруг место, где можно просить подаяние. Это, конечно, подходящее место для усилий высокородного, желающего приложить усилия. Тогда я уселся там, это было подходящее место для усилий.»

Рассказ об аскезе предварен тремя сравнениями, которые тогда пришли на ум Готаме. Первое из них — сравнение с человеком, пытающимся разжечь огонь посредством трения палочки о сырое зеленое полено, погруженное в воду. Он не сможет зажечь огня, и ему подобны аскеты, чьи страсти не успокоены. Испытывают они внезапные, острые, резкие и жестокие боли или нет, они не могут достичь знания и просветления. Это касается и второго случая, — когда человек трет палочку о сырое зеленое полено, даже если оно не в воде. В третьем случае он берет сухое полено и может разжечь огонь. Точно так аскеты, которые лишились страстей, имеют возможность достичь знания и просветления. Важность этого пассажа частично в том, что он очень стар, так как содержится и в санскритских текстах¹¹⁶; но, кроме того, он существенен и для прояснения вопроса о том, обязан ли чем-нибудь буддийский метод сосредоточения другим системам. Мы увидим, что согласно этому фрагменту Готама начинает с принятия известных практик:

Тогда я подумал: что, если я сейчас стисну зубы, прижму язык к нёбу и сознанием сдержу, сокрошу и выжгу свое сознание. (Я сделал так), и пот заструился из подмышек. Точно как силачу пришлось бы схватить более слабого человека за голову или за руку... так я стиснул зубы... и пот заструился из подмышек. Я сделал решительное усилие, придя к целостной внимательности; но мое тело было беспокойно и тревожно, несмотря на мучительное усилие, которое овладело мной. Тем не менее эти возникшие мучительные ощущения не сломили мое сознание¹¹⁷.

Тогда я подумал: что, если я теперь осуществлю транс без дыхания. Так я сдержал вдохи и выдохи изо рта и из носа. И когда я сделал так, раздался свирепый звук дуновения ветров, исходящих из моих ушей. Раздался свирепый шум, подобный свирепому реву из кузнечных мехов, когда я сделал так... Тогда я подумал: что, если я теперь осуществлю транс без дыхания.

¹¹⁶ Лал., 309 (246); Мвасту, ii, 121.

¹¹⁷ Этот фрагмент (Я сделал решительное... сознание) повторяется после описания каждой из последующих аскетических практик.

Так я сдержал вдохи и выдохи изо рта, из носа и из ушей. И когда я сделал так, свирепые ветры взвихрились в моей голове. Будто силач сокрушил чью-то голову острием меча, точно так свирепые ветры взвихрились в моей голове.

(Он снова трижды практикует сдерживание дыхания и страдает так, как если бы ремень обмотали вокруг его головы, как если бы мясник резал его тело острым ножом, как если бы два силача держали более слабого человека над пылающими углями.) Тем не менее эти возникшие мучительные ощущения не сломили мое сознание.

Некоторые божества, увидев меня тогда, сказали: «Отшельник Готама мертв». Некоторые божества сказали: «Не мертв отшельник Готама, но умирает». Некоторые сказали: «Не мертв отшельник Готама, да и не умирает. Отшельник Готама — архат; так ведут себя архаты».

Затем я подумал: что, если я совершенно воздержусь от еды. И так, божества обратились ко мне и сказали: «Господин, не воздерживайся совсем от еды. Если ты сделаешь так, мы будем кормить тебя божественной пищей через поры твоих волос и так сохраним тебе жизнь». Тогда я подумал: что, если бы я полностью воздержался от еды, а эти божества кормили бы меня божественной пищей через поры волос и так сохраняли бы мне жизнь, это было бы нечестно с моей стороны¹¹⁸. Тогда я отступился, сказав: не будем больше об этом.

Затем я подумал: что, если я буду есть только понемногу, не больше, чем уместится в горсти, фасолевый сок, вику, турецкий горох или бобы. (Он делает так.) Мое тело стало крайне худым. Как растения аситикапабба или калапабба¹¹⁹ стали мои члены, оттого что я мало ел. След, оставшийся на земле, когда я вставал, стал подобен следу верблюжьего копыта, оттого что я мало ел. Кости моего позвоночника были похожи на ряд веретен и когда я был согнут, и когда распрямлялся, оттого что я мало ел. Как торчат балки старой хижины, так торчали мои ребра, оттого что я мало ел. И как в глубоком колодце виден блеск низко стоящей воды, так в моих глазницах был виден блеск моих запавших глаз, оттого что я мало ел. И как ободранная ножом горькая тыква трескается и вянет от ветра и солнца, так увяла кожа моей головы, оттого что я мало ел. Когда я думал, что коснусь кожи на животе, я на деле хватался за кожу на спине, и, когда я думал, что коснусь кожи на спине, я на деле хватался за кожу на животе, так приклеилась кожа моего живота к спине, оттого что я мало ел. Когда я думал успокоиться, я падал ничком, оттого что мало ел. Чтобы мне стало легче, я ударял по своим членам рукой, и, когда я делал так, погибшие волосы осыпались с моего тела, оттого что я мало ел.

Некоторые люди, увидев меня тогда, сказали: «Черен отшельник Готама». Некоторые сказали: «Не черный отшельник Готама, он коричневый». Другие сказали: «Не черный и не коричневый отшельник Готама, его кожа цвета рыбы мангуры»¹²⁰, настолько изменился чистый и незапятнанный цвет моей кожи, оттого что я мало ел.

Тогда я подумал, что отшельники и брахманы прошлого, страдавшие от внезапных, острых, резких и жестоких болей, в любом случае не страдали больше, чем я теперь. (То же об отшельниках и брахманах в будущем и настоящем.) Но посредством этих жестоких мучений я не достиг сверхчеловеческого и истинно благородного знания и понимания. Возможно, существует другой путь к просветлению. Тогда я подумал: вот я ясно представляю, как, когда мой отец шакья работал¹²¹, я сидел в прохладной тени дерева сизигия и без чувственных желаний, без злых мыслей достиг первого транса радости и удовольствия и пребыл в нем¹²². И

¹¹⁸ Лал., 330 (264) добавляет: «Крестьяне, живущие неподалеку, решат, что отшельник Готама не ест».

¹¹⁹ Названия растений (и то и другое означает «с черными узлами»).

¹²⁰ На санскрите — мадгура; полагают, что это сем.

¹²¹ См. главу 4.

¹²² Или «состояния счастья» (сукха) — «удовольствие» часто слишком сильное слово. Этот термин используется для обозначения приятного или счастливого в любом смысле, особенно в отношении чувств, и противоположен понятию дуккха — «мучительный». См.: Rhys Davids, Pali-English Dictionary, s.v. Dukkha.

транс этот возник от уединения и был объединен с раздумьем и обнаружением. Возможно, это путь к просветлению. Тут возникло в согласии с внимательностью сознание того, что это и был путь к просветлению. Тогда я подумал: зачем мне бояться этого счастливого состояния, лишённого чувственных желаний и злых мыслей? И я подумал, что я не боюсь этого счастливого состояния, лишённого чувственных желаний и злых мыслей.

Тогда я подумал, что нелегко добиться этого счастливого состояния, когда мое тело так истощено. Что, если теперь я приму сытную пищу, рис и кислое молоко... А в то время пять монахов сопровождали меня, думая: когда отшельник Готама обретет Учение, он расскажет нам о нем. Но когда я принял сытную пищу, рис и кислое молоко, пять монахов в отвращении оставили меня, говоря: «Отшельник Готама живет в изобилии, он оставил усилия и обратился к жизни в изобилии».

И вот, приняв плотную пищу и приобретя силу, без чувственных желаний и злых мыслей я достиг и пребыл в первом транссе радости и удовольствия, возникающем от уединения и объединенном с раздумьем и обнаружением. Тем не менее возникшее тогда приятное ощущение не сломало мое сознание¹²³. Когда я прекратил раздумье и обнаружение, я достиг и пребыл во втором транссе радости и удовольствия, возникающем от сосредоточения, сопровождающемся внутренней ясностью и закрепляющемся сознание на одной точке, без раздумья и обнаружения. С невозмутимостью по отношению к радости и отвращению я пребывал внимательным и в сознании и испытал телесное удовольствие, которое благородные описывают как «пребывание невозмутимое, внимательное и счастливое», и достиг третьего трансса и пребыл в нем. Отказавшись от удовольствия и отказавшись от боли, вплоть до исчезновения восторга и уныния, я достиг четвертого трансса и пребыл в нем, а в нем нет ни боли, ни удовольствия, но есть чистота внимательности и невозмутимости.

Так с сознанием сосредоточенным, очищенным, незапятнанным, лишённым загрязнений, гибким, ловким, твердым и неуязвимым я направил свое сознание на знание воспоминаний о моих прежних существованиях. Я вспомнил многие предшествующие существования: одно рождение, два рождения, три, четыре, пять, десять, двадцать, тридцать, сорок, пятьдесят, сто, тысячу, сто тысяч рождений; многие циклы распада вселенной, многие циклы ее развертывания, многие циклы ее распада и развертывания. И вспомнил, как там меня звали, к какому я принадлежал роду, какого был цвета¹²⁴, чем зарабатывал на жизнь, какие удовольствия и боль переживал, каков был конец моей жизни. Умерев там, я родился в другом месте. И так я вспомнил многие мои бывшие существования с их частными способами и подробностями. Это было первое знание, которое я приобрел в первую стражу ночи. Невежество было рассеяно, возникло знание. Мрак был рассеян, возник свет. Так бывает с тем, кто пребывает бдительным, напряженным и решительным.

Так с сознанием сосредоточенным, очищенным, незапятнанным, из которого ушли загрязнения, гибким, ловким, твердым и неуязвимым я направил свое сознание на гибель и перерождение существ. При помощи божественного, очищенного, сверхчеловеческого зрения я видел, как существа гибнут и возрождаются низкими или высокими, хорошего или дурного цвета, в счастливых или несчастных существованиях в соответствии с их кармой. Те существа, которые живут дурной жизнью по своим деяниям, словам или мыслям, кто плохо говорит о благородных, с ложными взглядами, приобретающие карму через свои ложные взгляды, при распаде тела после смерти перерождаются в жалком и страдающем состоянии в аду. Но те существа, которые живут хорошей жизнью по своим деяниям, словам или мыслям, кто не говорит плохо о благородных, с правильными взглядами, приобретающие карму через свои правильные взгляды, при распаде тела после смерти перерождаются в счастливом состоянии в небесном мире... Это было второе знание, которое я приобрел во вторую стражу ночи...

¹²³ Это предложение повторяется как рефрен после каждого этапа трансса. В аналогичном рассказе в Мадж., i, 21 оно вообще не встречается.

¹²⁴ Или «касты». Комментарий воспринимает это буквально и говорит, что Будда в своем предпоследнем рождении был золотистого цвета.

Так с сознанием сосредоточенным, очищенным, незапятнанным, из которого ушли загрязнения, гибким, ловким, твердым и неуязвимым я направил свое сознание на познание разрушения асав¹²⁵. Я вполне постиг (истину): «это боль»; я вполне постиг (истину): «это причина боли»; я вполне постиг (истину): «это разрушение боли»; я вполне постиг (истину): «это путь, который ведет к разрушению боли». Я вполне постиг: «это асавы»... «это причина асав»... «это разрушение асав»... «это путь, который ведет к разрушению асав». Когда я так узнал это и так воспринял, мое сознание было освобождено от асавы чувственного желания, от асавы тяги к жизни и от асавы невежества. И во мне, освобожденном, возникло знание о моем освобождении. Я постиг, что разрушено перерождение, ведется благочестивая жизнь, сделано то, что следовало сделать, для меня нет ничего за пределами этого мира. Это было третьим знанием, которое я приобрел в последнюю стражу ночи. Невежество было рассеяно, возникло знание. Мрак рассеялся, возник свет. Так бывает с тем, кто пребывает бдительным, напряженным и решительным.

Самая замечательная особенность этого повествования — полное отсутствие какого-либо упоминания об искушении Марой. Не говорится даже о знаменитом дереве, под которым было достигнуто просветление (*бодхи*). Мы увидим также, что более поздние источники делают вставки в разных местах истории об аскезе. Это свидетельствует, что такие вставки не были частью первоначальной истории, их добавляли в то или иное место согласно личным представлениям редакторов об их соответствии контексту. В «Джатаках» рассказывается, как Готама после семи дней пребывания в Анупии отправился пешком прямо к Раджагахе, столице Магадхи, пройдя за один день расстояние примерно в двести миль, и начал просить подаяние. Царские офицеры сообщили о его прибытии царю (Бимбисаре), который, в изумлении увидев его из дворца, приказал им следовать за ним и наблюдать. Если он не был человеком, он должен был пропасть; по мнению Бимбисары, если это был бог, он растворился бы в воздухе, а если нага — ушел бы в землю. Но если это человек, он должен был съесть то, что получил в подаяние. Видели, что он пошел к холму Пандава и, переборов свое недовольство необычной для него едой, съел ее. Тогда к нему пришел царь и, довольный его манерами, предложил ему полную верховную власть, но Готама отказался, сказав, что он оставил мир, желая высочайшего просветления. Тем не менее, хотя он отверг повторные просьбы царя, он обещал прийти в его царство первым после того, как станет Буддой, и затем ушел, посетив по очереди наставников Алару и Удаку. Комментарий к «Тхеригатхе», который, вероятно, является поздним текстом, сообщает, что сначала он отправился к уединенному жилищу Бхагавы.

«Джатака» добавляет, что полный отчет об этом можно найти в сутте об Отречении («Паббаджа-сутте») и в комментарии к ней. Тем не менее эта сутта, содержащаяся и в Палийском каноне, и в «Махавасту»¹²⁶, отличается от «Джатаки». Сначала царь видит его и, заметив его красоту и потупленный взор, посылает гонцов узнать, где он живет, затем навещает его, предлагает ему богатство и спрашивает, из какой он семьи. Готама рассказывает ему об этом, не упоминая, что он царевич, и говорит, что он не желает удовольствий, а видит в них зло, и, стремясь достичь спокойствия в отречении от мира, он отправляется практиковать аскезу. Здесь сутта кончается, но «Махавасту» добавляет две строфы другого размера, которые содержат просьбу Бимбисары и обещание Готамы, что он вернется и будет проповедовать

¹²⁵ Мы знаем точно, что понималось под асавами, поскольку здесь утверждается, что они состоят из чувственного желания (кама), желания существовать (бхава) и невежества (авиджджа). К этому перечню позже был добавлен ложный взгляд (диттхи) в качестве развития авиджджи. Слово «асава» переводили как «порочность», но оно необязательно влечет за собой склонность к греху. Оно может включать в себя самые невинные природные импульсы в той мере, в которой они являются выражениями привязанности к существованию. Это слово соответствует санскритскому асрава — «впадение», и этот буквальный смысл соответствует джайнскому словоупотреблению (джайнизм воспринимал карму как нечто материальное и полагал, что она входит в индивида и пропитывает его). В буддизме этого значения нет; он, по-видимому, принял этот термин почти в техническом смысле и заново интерпретировал его.

¹²⁶ СНип., 405—424; Мвасту, ii, 198—200; тибетское повествование у Рокхилла, вероятно, представляет собой перевод этих же стихов; в Лал., 297 (240) дано другое стихотворное повествование.

учение в его царстве. Этот эпизод также добавлен палийским комментатором сутты.

Но «Махавасту» помещает это событие после визита к Аларе и говорит, что Готама, оставив Кантаку, навестил уединенное жилище Васиштли и затем остался с Аларой. Именно уйдя от последнего, он отправился в Раджагаху и встретился с Бимбисарой и там же принял за постижение наставлений Удраки (Уддаки). «Махавасту» приводит и другой рассказ, согласно которому, оставив мир, он отправился прямо в Вайшали, ни к кому не зайдя по дороге, присоединился к Аларе и, отвергнув его учение, отправился в Раджагаху, где практиковал учение Удраки. Здесь мы имеем более ранний рассказ, который, как и самая ранняя палийская версия, не знает ничего об истории с Бимбисарой¹²⁷.

«Лалитавистара» дает намного более разработанное повествование. После того как Готама получил отшельнические одежды, он был принят в уединенном жилище женщины Шаки¹²⁸ из касты брахманов, затем у женщины Падмы из касты брахманов, а затем у брахманского мудреца Райваты и у Раджаки, сына Тримандика. Затем он прибыл в Вайшали и присоединился к Аларе. История встречи с Бимбисарой в Раджагахе рассказывается в стихотворной вставке на гибридном санскрите, которую заключают слова о том, что Готама оставил город и отправился к берегам Неранджары; таким образом, здесь игнорируется визит к Уддаке (Рудраке). Прозаический текст в следующей главе продолжает рассказ об его обучении у Уддаки почти в тех же выражениях, что и палийская версия.

Другие события шести лет аскезы интересны в основном как примеры изобретательности комментаторов. Когда он потерял сознание от аскетической практики и его отцу сообщили, будто он умер, Суддходана отказался верить этому из-за пророчества Каладэвалы. Его мать прибыла с небес и произнесла трогательную жалобу в стихах, но он пришел в себя и обещал, что будет жив и скоро станет Буддой. Когда он решил снова принять обычную пищу, говорит «Джатака», он получил ее от девушки Суджаты¹²⁹, рожденной в семье домохозяина по имени Сенани в селении Сенани¹³⁰ близ Урувелы. Она рассказала баньяну о своем желании родить сына и обещала каждый год делать ему подношения, если оно исполнится. Родив сына, она послала свою служанку Пунну приготовить место для подношения. Это было в самый день просветления, в полнолуние месяца висакха (апрель—май), и Пунна, обнаружив сидящего под баньяном Готаму, решила, что он — сошедший на землю бог дерева. Ночью накануне ему приснились пять великих снов¹³¹, и он проснулся с уверенностью, что в этот день станет Буддой. Пришла Суджата, предложила ему еду в золотой чаше, и та глиняная чаша, которую он

¹²⁷ Мвасту, ii, 117—120; ср. ii, 195—206. Другой признак вставного характера истории Бимбисары заключается в том, что в каноническом рассказе до того, как Готама оставил обоих своих учителей, он не приходит в государство Магадха.

¹²⁸ Вероятно, Фуко не прав в своем переводе «из семьи шакьев».

¹²⁹ В Лал., 334—337 (267—270) говорится еще о девяти девушках, которые обеспечивают его едой на протяжении периода аскезы. В Див., 392 говорится о двух девушках по имени Нанда и Нандабала.

¹³⁰ Так комментатор «Джатак» трактует неясные слова текста «Маджджхима-никаи»; см. главу 6.

¹³¹ Сны приведены в Каноне:

) мир представился ему большим ложем, а Гималаи — подушкой. Его левая рука была погружена в восточный океан, правая — в западный, а ноги — в южный. Это означало полное Просветление, достигнутое Татхагатой;

) растение под названием тирия выросло из его руки и, поднявшись, достигло неба. Это был Благородный Восьмеричный путь;

) белые черви с черными головами вползли на его колени и покрыли их. Это были домохозяева в белых одеждах, которые пришли к Татхагате как к убежищу;

) четыре птицы разных цветов явились с четырех сторон и, упав к его ногам, стали абсолютно белыми. Это были четыре касты, которые, оставив домашнюю жизнь для учения, преподанного Татхагатой, постигли высочайшее освобождение;

) он шел по горе из навоза, не пачкаясь. Это означало Татхагату, который получает необходимое ему и наслаждается им, не привязываясь. Анг., ш, 240; Мвасту, ii, 136.

чудесным образом получил при своем отречении, исчезла. Он взял чашу с собой на берег реки, искупался у брода или на пляже под названием Суппатиттхита и поел. Это была его единственная трапеза за сорок девять дней. Тогда он пустил чашу по воде со словами: «Если я сегодня смогу стать Буддой, пусть эта чаша поплывет вверх по течению; если же нет, пусть она поплывет вниз по течению». Она доплыла до середины реки, а затем понеслась вверх по течению так быстро, как лошадь может пробежать расстояние восьмидесяти ладоней, и утонула в водовороте, попав в жилище Калы, царя нагов. Там она натолкнулась на чаши трех предыдущих будд (этой кальпы) и осталась под ними. Проведя день в роще садовых деревьев, вечером он отправился по широкой дороге к дереву Бодхи в сопровождении божеств, которые пели и воздавали ему почести, осыпая душистыми цветами. Тут его встретил косец Соттхия (Свастика) и дал ему восемь пригоршней травы. Поразмыслив, какое из четырех направлений ему нужно, он выбрал восток: именно с востока все будды неизменно приступают к уничтожению загрязненности; держа траву за кончики, он рассыпал ее, и получилось сиденье длиной в четырнадцать ладоней. Он сел, выпрямившись со скрещенными ногами, и сказал: «Кожа, жилы и кости могут иссохнуть, мои плоть и кровь могут высохнуть в теле, но, не достигнув полного просветления, я не оставлю этого места».

В этот момент началась атака Мары, Властелина мира страстей. Прежде всего следует рассмотреть канонический пассаж, содержащий, возможно, первое указание на эту легенду. Это «Падхана-сутта» («Рассуждение о борьбе») ¹³². Согласно изложенному в ней преданию, Мара приходит к Готаме, когда тот на берегу Неранджары практикует аскезу, и искушает его оставить аскезу и посвятить себя добрым делам. Палийская версия представляет собой комбинацию по крайней мере двух стихотворений; но, несмотря на современное пристрастие к расчленению документов, в данном случае анализ, по-видимому, стоит доверить палийскому комментатору, который указывает и на самостоятельные части, и на добавления в тексте. Не может быть сомнений в том, что в основном он прав, поскольку первая часть, повествующая о событиях до Просветления, содержится в обеих санскритских версиях как отдельное стихотворение; правда, в них есть небольшие отличия от текста на пали, но упоминать о них нет необходимости. «Лалитавистара» предпосылает стихотворению слова: «О монахи, в то время как Бодхисатта практиковал аскезу шесть лет, за ним следовал злой Мара, ища и добываясь входа и ни разу не преуспев в этом. И, не преуспев, он отошел, угрюмый и печальный». Палийская версия такова:

Ко мне, сосредоточенному на усилиях у реки Неранджары, старающемуся в созерцании добиться мирного спокойствия, пришел Намучи ¹³³ и произнес сочувственную речь:

«Худой ты и изможденный, смерть близка к тебе. Смерть владеет тысячью частей тебя, и лишь одной частью — жизнь. Живи, добрый господин; жизнь лучше. Если ты будешь жить, ты будешь совершать добрые дела.

Если ты будешь жить благочестивой жизнью и будешь приносить огненную жертву, много добра накопится. Зачем тебе аскеза?

Тяжел путь аскезы, трудно его осуществлять и трудно достигнуть».

Эти стихи проговорил Мара, стоя перед Буддой ¹³⁴.

Тогда, обращаясь к Маре, так сказал Господин:

«Друг нерадивых, злой, ради себя самого ты явился сюда. Нет такого достоинства, каким бы я не обладал. Тех, кому не хватает достоинств, пусть удостаивает Мара своим обращением.

Вера есть во мне, героизм и мудрость. Почему ты просишь у меня, настолько целеустремленного, о жизни?

¹³² «Сутта-нипата», 425—449; санскритские версии в Мвасту, И, 238; Лал., 327 (261).

¹³³ Имя ведического демона, примененное к Маре.

¹³⁴ Очевидно, тогда он не был Буддой, как указывает комментатор. И в Мвасту, и в Лал. говорится «Бодхисатта».

Когда высыхает кровь, высыхают желчь и флегма. Когда плоть чахнет, еще спокойнее становится сознание. Тем тверже становятся моя внимательность, мудрость и сосредоточенность.

Когда я живу так, достигнув последнего ощущения, не к страстям обращено мое сознание. Созерцай же чистоту существа.

Страсти (кама) — это твоя первая армия, вторая же называется Недовольство (арати). Третья — Голод и Жажда. Четвертая называется Стремление (танха). Пятая — Лень и Праздность, шестая называется Трусость. Седьмая — Сомнение, восьмая — Лицемерие и Глупость.

Нажива, Известность, Почести и Слава, ложью достигнутые, Восхваление себя и Пренебрежение к другим.

Такова, Намучи, твоя армия, воинство тебя — Черного. Трус не победит ее, но тот, кто победит, обретет счастье.

Я несую траву мунджа ; позор жизни в этом мире! Лучшие для меня погибнуть в битве, чем жить побежденным.

Некоторые отшельники и брахманы (не) погружены в эту битву. Они не знают пути, по которому идут добродетельные.

Видя армию со всех сторон, я иду встретить Мару, который со своим слоном изготовился к битве. Он не уведет меня с поста.

Эту твою армию, которую не одолеет мир богов и людей, разобью я своей мудростью, как чашку из необожженной глины разбивают камнем.

Управляя своим стремлением и неослабной внимательностью, буду я скитаться от царства к царству, повсюду наставляя учеников.

Лишенные беззаботности, целеустремленные и осуществляющие мое учение — учение того, кто свободен от страсти, они пойдут туда, где не будут печалиться».

В «Лалитавистаре» на этом рассказ кончается: последние стихи опущены. За приведенной цитатой в ней следует прозаический пассаж: «При этих словах злой Мара опечалился, расстроился, огорчился и в тоске исчез оттуда». Остаток стихотворения в палийском тексте звучит следующим образом:

(Мара говорит): *«Семь лет шел я за Господином след в след. Я не смог найти доступа к Всепросветленному, бодрствовавшему.*

Точно так ворона шла за камнем, показавшимся ей ломтем сала, думая: конечно, здесь я найду мягкий кусочек, здесь, возможно, что-то вкусное. И, не найдя в камне вкуса, ворона улетела оттуда. Так, подобно вороне, клевавшей скалу, в неудовольствии оставляю я Готаму».

Лютня Мары, побежденного горестью, выскользнула из-под его руки, и в унынии якша исчез оттуда.

Виндиш предположил, что в упоминании о семи годах кроется расхождение с традицией, согласно которой аскеза продолжалась только шесть лет¹³⁵. Но палийская традиция не только в комментарии, но и в «Сутте о семи годах» (Сам., i, 122), где повторяются последние два стиха из приведенных выше, предполагает, что эти слова Мары относятся к более позднему искушению на седьмой год после Отречения — когда Будда стал, как Мара называет его, Всепросветленным. В сутте приведен лишь монолог Мары, и нет диалога Будды с Марой, как в первой части.

Вся история о столкновении с Марой представляет собой мифологическую фантазию, и на теориях о ее происхождении мы остановимся позже. Ее нет в Палийском каноне, но ряд выражений в некоторых из поздних его частей, например, армия Мары (Марасена), собрание Мары (Марапариса), победитель Мары (Марабхибу)¹³⁶, позволяет предположить, что их

¹³⁵ Ольденберг также отвергает мнение о противоречии в традиции. Что касается мифологических аспектов, работа Виндиша «*Maṅga und Buddha*» очень важна, но, конечно, она имеет мало отношения к историческим проблемам.

¹³⁶ Дигха, ii, 261; iii, 260; Therag., 839.

составителям было известно предание о Маре. Даже сомнения Готама, которые рационалисты считают источником предания о противоборстве с Марой, не входят в рассказ о Просветлении. Комментатор этой сутты, по всей видимости, знал легенду в целом, поскольку он предполагает, что шесть стихов, начинающихся со слов «При виде армии», были произнесены Готамой под деревом Бодхи. Это описание страстей и дурных побуждений, персонифицированных как армии, вполне может быть началом истории о сверхъестественных существах, отвлекающих богов и тщетно атакующих Готаму, угрожая ему тучами сверкающего оружия и прочими ужасами, которую мы находим в комментариях и в «Лалитавистаре». В «Махавасту» повествование (ii, 281) значительно отличается и от версии палийских комментариев, и от версии «Лалитавистары» и, вероятно, является более ранним, чем они. Некоторые из многословных повторов здесь сокращены:

Тогда, о монахи, злой Мара, подавленный, удрученный, внутренне пылая от стрелы боли, собрал большую армию, состоящую из четырех частей, и, стоя перед Бодхисаттой, взревел: «Схватите его, тащите его, убейте его! Пусть удача будет с войском Мары». Тогда Бодхисатта, храбрый, неустрашимый, без дрожи убрал из одеяния свои золотистые руки с ловащими кистями и ногтями медного цвета и, будто легко касаясь весов правой рукой, ударил правой рукой три раза по голове, правой рукой ударил свое ложе и ею же стукнул по земле. Тогда земля взревела, произведя глубокий и жуткий звук. Армия Мары — такая могучая, хорошо вооруженная — пришла в тревогу, испугалась, задвигалась, забеспокоилась и ужаснулась, рассеялась и исчезла. Слоны, кони, колесницы, пехота и наемники упали. Некоторые пали на руки, некоторые — на лица, некоторые — в судорогах, некоторые — на спины, некоторые — на левые бока, а некоторые — на правые. Тогда злой Мара подумал и написал тростинкой на земле: «Отшельник Готама спасется из моего царства».

Две черты, общие для разных рассказов, — это прикосновение к земле с целью призвать ее в свидетели (излюбленная поза, воспроизводимая скульпторами) и первые слова после Просветления. Палийский комментатор дает их в таком виде:

Ныне Мара, услышав эти слова («Страсти — твоя первая армия и т.д.»), сказал: «Неужто ты не пугаешься при виде такого якши, как я, монах?» — «И правда, я не боюсь, Мара. — «Почему ты не пугаешься?» — «Поскольку я достиг наилучшего в добрых делах, в раздаче милостыни и в других». — «Кто знает, что ты давал милостыню?» — «Есть ли нужда в свидетеле здесь, злой? Когда в одном из рождений я был Вессантарой и раздавал милостыню, от власти этой земля сотряслась семь раз в шести направлениях, свидетельствуя». Вслед за этим земля до самого океана сотряслась, издав жуткий звук. И Мара, испугавшись его, как падающего камня, спустил свой флаг и бежал со своим воинством. Тогда Великий, за три стражи приобрета три знания, произнес на рассвете эту удану:

*Через мирской круг многих рождений
Тек безостановочно мой ход
В поисках строителя дома:
Больно рождаться вновь и вновь.
Строитель! Тебя теперь я вижу,
Больше ты не построишь дома,
Сломаны у тебя ныне все стропила,
И конек крыши разрушен;
Части сознания моего разлетелись,
Предел стремлений достигнут.*

Мара при звуках этой уданы приблизился и сказал: «Он знает, что он — Будда. Поистине последую я за ним, чтобы посмотреть на его поведение. Заметив в его делах или словах какой-нибудь промах, я потревожу его». И, следовав за ним шесть лет, пока он был Бодхисаттой, он следовал за ним еще год после того, как он достиг буддовости. Тогда, не найдя ни единого промаха у Господина, он в недовольстве произнес эти стихи: «Семь лет и т.д.»

Приведенные выше стихи, вложенные в уста Будды, встречаются в «Дхаммападе» (153, 154), но в них нет ничего применимого специально к Будде. Они говорят о просветлении, которого может достичь на Благородном Восьмеричном пути любой адепт. Вряд ли следует сомневаться, что это «блуждающие» стихи какого-то неизвестного архата не только потому,

что более ранние рассказы игнорируют их, но и потому, что самый ранний фрагмент, где упомянута удана, дает совсем другой набор строф (это «Махавагга» в Винае¹³⁷). Комментатор «Дхаммасангани»¹³⁸ также следует повествованию в Винае, но добавляет стихи из «Дхаммапады», поскольку они соответствуют первым словам Будды в «Дигхе». В Винае приведены такие стихи:

«Когда поистине явились вещи
Усердному в созерцании брахману,
Его сомнения полностью исчезают,
Потому что он узнает вещи с их причинами.

Когда поистине явились вещи
Усердному в созерцании брахману,
Его сомнения полностью исчезают,
Поскольку он достиг разрушения причин.

Когда поистине явились вещи
Усердному в созерцании брахману,
Он стоит и поражает воинство Мары,
Будто солнце, освещающее небосвод.»

В этом пассаже говорится, что Будда трижды медитировал над Цепью Причинности в прямом и обратном порядке и к концу каждой из трех страж ночи произнес первую, вторую и третью строфы уданы соответственно. Поскольку стихи, где упоминаются причины, судя по всему, отсылают к догмату о Цепи Причинности и непосредственно соответствуют ему, они не так правдоподобны, как стихи «Дхаммапады», ведь эта формула полностью отсутствует в более ранних рассказах о Просветлении.

Но это не все. В одном из рассказов в «Махавасту» в качестве первых слов дается другая удана, где представлена совершенно новая точка зрения:

*« Приятно созревание достоинств,
Сверх того приятен успех желаний;
Быстро приходит он к достижению
Высочайшего мира и блаженства.
Перед ним зловещий отблеск
Божеств из воинства Мары;
Они не могут стать помехой,
Когда он пришел к совершенству .»*

Для этих стихов главное — не просветление, по сравнению с которым накопление достоинств не имеет значения, а совершенные ранее добрые дела, при помощи которых адепт побеждает Мару. Но представление о достоинствах занимает важное место в позднейшей доктрине пути бодхисатты, и эти стихи очень похожи на первое стихотворение с определенно махаянским текстом, приведенное в качестве первых слов Будды в «Лалитавистаре»¹³⁹. Они написаны на гибридном санскрите, и размер их отличается от стихов в «Махавасту», поскольку должен соответствовать размеру поэмы, в которую они входят:

*« Созревание совершенства приятно, всю боль утоляет;
Желания сбываются у обладающего совершенством человека.
Быстро он коснется просветления, сокрушив Мару;
Тропой мира он идет к спокойному состоянию блаженства.
Кто тогда будет насыщен исполнением совершенства?»*

¹³⁷ Вин., i, 2; Vinaya Texts, i, 78; весь фрагмент появляется снова в Udana I, i.

¹³⁸ Глава 2. Комментарий Буддхагхоши к «Дигхе» (i, 16) дает оба набора стихов; даже комментарий на саму Винаю приводит стихи из «Дхаммапады», но добавляет: «Некоторые говорят, что он произнес стихотворение-удану в Кхандаке «Когда поистине проявились вещи».

¹³⁹ Лал., 454 (355); стихи, приведенные в Beal, Rom. Legend, p. 225, вероятно, эквивалентны тому же оригиналу.

Кто будет насыщен слышанием бессмертного учения?

В одиноком жилище кто будет насыщен?

Кто будет насыщен добрыми делами?»

Эти стихи составляют часть поэмы, вставленной автором «Лалитавистары» в конец главы, повествующей о Просветлении Будды; но в прозаической части текста несколькими страницами ранее составитель дает рассказ, в котором говорится, что боги после Просветления Будды ожидали от него знака:

« Так Татхагата, видя, что боги смущены, поднялся в воздухе на высоту семи палм и, стоя там, произнес эту удану:

Отрезан путь, пыль улеглась, высохли асавы, они больше не польются.

Когда путь отрезан, возврата нет.

Это действительно называется концом боли .»

Это повествование также приводится в «Махавасту» (ii, 416) при изложении другой версии Просветления:

« Боги, держа ароматные гирлянды, стояли, сомневаясь, было ли освобождено сознание Господина. Господин, постигнув своим сознанием сознание этих богов, в то время, обратившись к богам, проговорил удану, которая рассеяла их сомнения:

Обрезав стремления, я ушел от праха.

Высохли асавы, они не текут.

Путь отрезан, и нет возврата.

Это действительно конец боли.»

В этих двух рассказах мы, по всей видимости, находим ту же удану. Хотя это стихи (*арья*), они так искажены, что в обоих местах их напечатали как прозу. Несмотря на это, мы можем проследить более старую и явно метрическую форму уданы в палийском тексте. Там она читается так:

« Он пресек стремления, он ушел к отсутствию желаний.

Высох поток и не течет.

Путь отрезан, и нет возврата.

Это действительно конец боли .»

Как показывает сохранение размера, это более первичная и правильная форма уданы. Но в палийском тексте она не упоминает о Просветлении Будды. Две санскритские версии явно переделаны и приспособлены к легенде о просветлении. «Махавасту» не удовлетворяется этим рассказом, она дает еще три строфы в продолжение. Первые две описывают, как боги разбрасывают цветы, выяснив правду. Третья строфа совпадает с первой уданой, приведенной в Винае. Затем идут слова: «Это Цепь Причинности в прямом порядке». На самом деле здесь не говорится о Цепи Причинности, хотя упоминания о ней и встречаются в палийской Винае. Однако текст так искажен, что трактуемое о цепи причинности место просто могло оказаться пропущенным. Затем следует вторая из винайских строф с утверждением: «Это Цепь Причинности в обратном порядке», и, наконец, третья строфа предваряется словами: «Итак, затем Господин произнес в то время эту удану». Но сразу за этим говорится: «И вот затем Господин, впервые достигнув Просветления, в то время произнес эту удану», и снова приводится удана «Приятно созревание совершенства», которая была изложена там же в предыдущем рассказе.

Существует и еще один рассказ, который подсказывает, как именно появились эти первые легенды о словах Будды. В тибетской Винае¹⁴⁰ в качестве первых слов Будды даются три строфы, абсолютно непохожие на какие-либо из приведенных выше. Копии двух из них встречаются в палийских Писаниях, но они изолированы друг от друга и находятся в совсем разных местах¹⁴¹. Однако в тибетской «Уданаварге» они появляются вместе и в том же

¹⁴⁰ Rockhill, Life of the Buddha, p. 33.

¹⁴¹ Udana, II, 2; Samy., iii, 26; и, возможно, Theragatha, 254. Рокхиллова версия третьей строфы «Уданаварги» отличается от той, которую он дает в Винае, что, вероятно, объясняется различием в тибетских переводах с санскрита.

порядке, что в тибетской Винае:

*« Радость мирских удовольствий
И великая небесная радость
В сравнении с радостью разрушения стремлений
Не стоят и шестнадцатой части.
Жалок тот, чье бремя тяжело,
Счастлив тот, кто его сбросил;
И, однажды его сбросив,
Не захочет снова стать отягощенным.
Когда все жизни оставлены,
Когда все мысли пришли к концу,
Когда все вещи познаны в совершенстве,
Не вернется больше стремление.»*

Вполне естественно предположить, что эти строфы стало, возможно, воспринимать как одно целое только после объединения в их настоящей последовательности в антологии «Уданаварги». И уже после этого появилась возможность считать их тремя стихами, произнесенными Буддой после Просветления. Примечательно, что первая из этих строф появляется в большом фрагменте «Махабхараты»¹⁴², где нет никаких следов остальных двух.

Ученики полагали, что в рассказе о смерти Будды засвидетельствованы его последние слова. Им было ясно, что где-то в собрании высказываний Будды должны были содержаться и его первые слова. Поэтому и были предприняты многочисленные попытки найти их. Но в отличие от некоторых других преданий здесь к единодушию так и не пришли. Единодушия не было даже в пределах одной и той же школы, даже в пределах одной и той же книги.

Таковы основные события шести лет аскезы и Просветления. Между каноническим рассказом и обычным изложением событий разрыв в несколько столетий. При этом следует учесть, что даже каноническое повествование не современно описываемым событиям. Первый вопрос, который следует задать, не касается того, являются ли вставные рассказы историческими. Этот вопрос: так ли стары вставные рассказы, как каноническое повествование? В некоторых случаях они противоречат ему; другие противоречат друг другу и выглядят изобретениями комментаторов, в разных школах разработанными по-разному. Это проявляется не только в различных разработках сюжета о борьбе Будды с Марой, но и в разных версиях преданий о медитации под деревом сизигия, о путешествии в Раджагаху или Весали и о первых словах Будды. О встрече с Бимбисарой не только рассказывается по-разному, меняется даже ее место в общей последовательности событий. Другой пример — история о пяти монахах. Впервые они упомянуты в Каноне как пять монахов (*панна бхиккху*), которые оставили Готама, когда он перестал практиковать аскезу. Позднее они становятся известны как «старшие из пятеричного ряда» (*панчаваггиятхера*). «Джатаки» говорят нам, что одним из них был Конданна, младший из восьми брахманов, изрекших пророчества при рождении Готама. Семь остальных умерли, и, когда Готама оставил мир, Конданна отправился к их сыновьям и попросил их уйти с ним, но согласились только четверо. Согласно «Лалитавистаре», это были ученики Уддаки, которые, обнаружив, что Готама отверг учение Уддаки, решили, что он станет мирским наставником, и отправились с ним в Раджагаху. В этом тексте они названы *бхадраваргия*, «ряд богатых»; но в палийской версии *бхадраваргия* — это совсем другие люди. Тибетский рассказ (Rockhill, p.28) говорит, что Суддходана, услышав, что его сын находится у Уддаки, послал ему свиту из трехсот человек, а Суппабудха — из двухсот. Но Готама оставил только пять человек, которые стали пятью монахами. Очевидно, по меньшей мере две школы ничего не знали о том, что произошло в действительности. Все три рассказа выглядят так же,

¹⁴² Mbh., xii., 174, 48. Возможно, стихи не были заимствованы непосредственно из эпоса, а принадлежали к многочисленным эпическим стихотворениям, разбросанным повсюду в индийской литературе и в самом Палийском каноне. Они приводятся в санскритской работе XIII в. о стиле (Sahityadarpana, 240), для иллюстрации спокойного (шанта) состояния сознания.

как многие заимствованные комментаторами истории.

Каноническое повествование говорит нам о том, что было известно (вероятно, обо всем, что было известно), через сто или двести лет после смерти Будды. Оно дает сведения, значимые главным образом в доктринальном и психологическом аспектах. Так, в описании аскезы мы находим информацию, что Будда считал неправильными путями усилий. Из описания Просветления мы узнаем о «правильном сосредоточении» на благородном Восьмеричном пути, поскольку каждый благородный адепт может следовать по Пути, открытому Всепросветленным.

Глава 7 . Первая проповедь

За историей Просветления, рассказанной в «Маджджхиме», непосредственно следует повествование о путешествии в Бенарес и обращении пяти монахов.

Тогда я подумал: вот я обрел учение, глубокое, трудное для восприятия, трудное для знания, спокойное, запредельное, вне сферы рассуждений, тонкое, которое могут познать мудрые. Человечество погружено в свои привязанности и находит в них отраду и удовольствие. Человечеству, погруженному в свои привязанности... трудно увидеть принцип причинности, причинное происхождение. Трудно увидеть принцип прекращения существования всех сложных вещей, отказа от привычки к перерождениям, затухания всех желаний, отсутствия страсти, прекращения, нирваны.

Но если бы мне пришлось наставлять в Учении, а другие не понимали бы его, это стало бы для меня скукой и томлением. К тому же затем сами собой пришли мне на ум строчки, не слышанные мной раньше:

*« Посредством мучительных усилий обрел я это,
Но не стану провозглашать;
Ведь осажденные страстью и ненавистью
Не обратятся охотно к этому Учению.
Это Учение прекрасное, против течения,
Тонкое, глубокое, трудно увидеть,
Они не увидят его, охваченные страстями,
За сгустившейся покровом тьмой.»*

И так, монахи, пока я размышлял, сознание мое обратилось к бездействию, а не к наставлению в Дхамме. Тогда Брахма Сахампати, зная, какие мысли появились в моем сознании, подумал: поистине мир рушится, поистине мир идет к распаду, поскольку сознание архата Татхагаты, полностью просветленного, обращается к бездействию, а не к наставлению в Дхамме. Тогда Брахма Сахампати с той же легкостью, с какой сильный человек мог бы выпрямить согнутую руку или же согнуть выпрямленную, исчез из мира Брахмы и явился предо мной. Закинув край одежды на плечо, он опустил предо мной сложенные руки и сказал: «Пусть почтенный Господин будет учить Дхамме, пусть Сугата¹⁴³ будет учить Дхамме. Есть существа, в которых мало скверны, и они пали, поскольку не слышали о Дхамме». Так сказал Брахма Сахампати и, окончив эти речи, продолжил:

*« Среди магадхов уж давно возникло
Ученье скверное, в котором измышлено пороков много было.
Открой для них Бессмертного врата.
Услышат пусть они о Дхамме чистое повествованье.
Как тот, кто на горе стоит скалистой,
И видит весь народ, что есть вокруг,
Так ты, наполнен мудростью, восходишь
В дворец Учения и видишь все.
Взгляни же вниз, о беспечальный, на народ,*

¹⁴³ Другой титул Будды: «тот, кто хорошо ушел».

*Что погружен в печали, побежден рождением и годами.
Воспрянь, герой, о ратный победитель,
Ведущий караван, свободный от долгов (рождения), иди по свету.
Пусть Господин изволит рассказать о Дхамме,
И узнают о ней они.»*

Тогда, поняв просьбу Брахмы и жалея существа, я оглядел мир при помощи моего буддového зренья. Я увидел существа, в которых было мало скверны и много скверны, с обостренными или притупленными способностями, в хороших или плохих условиях; некоторых из них было легко обучать, а некоторых — трудно; и некоторых увидел я также, переживающих опасности и совершающих проступки, которые влияют на будущую жизнь. И как синие, красные или белые лотосы, некоторые из них рождаются в воде, растут в воде, не поднимаются из воды, но растут погруженными в нее; некоторые рождаются в воде, растут в воде и обрызганы водой, а некоторые рождаются и растут в воде, но выдаются из нее, и вода на них не попадает — точно так, обозревая мир при помощи моего буддového зренья, я увидел существа, в которых мало скверны (и т.д., как выше). Тогда я обратился к Брахме Сахампати, произнеся такие стихи:

*«Открыты для них двери Бессмертного, о Брахма.
Пусть те, кто имеет уши, отбросят свою веру.
В досаде я молчал об Учении
Замечательном и непревзойденном среди людей, о Брахма.»*

Тогда Брахма Сахампати с мыслью: я был причиной того, что Господин стал проповедовать Учение, приветствовал меня, обошел меня по часовой стрелке и скрылся.

И вот я подумал: кого я прежде всего стану наставлять в Учении? Кто быстро постигнет Учение? И подумал я: этот Алара Калама учен, мудр и разумен, кроме того, в нем уже долго мало скверны; что, если я прежде всего наставлю в Учении его? Он быстро постигнет Учение. Тогда приблизилось ко мне божество и сказало: «Почтенный, Алара Калама семь дней как умер». И возникли во мне знание и прозрение того, что Алара Калама умер семь днейназад. (Затем Будда думает об Уддаке, но и он умер накануне вечером, и тогда он думает о пяти монахах.) Пять монахов много для меня сделали, они сопровождали меня, когда я был поглощен аскетическими усилиями. Что, если я прежде всего наставлю в Учении пять монахов? И тогда я подумал: где теперь находятся пять монахов? И посредством моего божественного зренья, очищенного, сверхчеловеческого, я увидел, что пять монахов находятся в Бенаресе, в оленьем парке Исипатана. Тогда, пробыв в Урувеле так долго, как мне хотелось, я направился в Бенарес.

Когда я вышел на большую дорогу между Гаей и деревом Бодхи, меня увидел Упака, отшельник из адживиков, и, увидев меня, сказал: «Твое восприятие, друг, чисто, твоя кожа чиста и незапятнанна. Кому ты следуешь, друг, в оставлении мира?» И я произнес такие стихи, отвечая адживику Упаке:

*«Я — победитель всего, всезнающий,
Не оскверненный ни одной вещью (в мире),
Оставил все, стремление пропало, освобожден я,
И все знание приобрел сам, так кому мне следовать?
Нет у меня ни наставника, ни учителя,
Нигде не найти такого, как я,
В мире с его богами и людьми
Нет мне соперника.
В мире я архат,
Я превосходнейший учитель,
Только я — Всепросветленный,
Я добился покоя, добился нирваны.
Чтобы раскрутить Ученья Колесо,
Иду теперь я в город каси;
И в ослепленном мире я ударю
В бессмертья барабан.»*

«Тогда, по твоим словам, друг, ты достоин безграничной победы», — сказал Упака.
*« И вправду, победители те,
 Кто, как я, разрушил асавы,
 Побеждены мной злые существа,
 Поэтому я победитель, Упака.»*

Тут Упака сказал: «Хорошо бы это было так, друг», покачал головой и ушел по боковой тропинке. Тогда я отправился в путь и постепенно достиг Бенареса и оленьего парка Исипатана¹⁴⁴. Пять монахов увидели меня, идущего издалека, и, увидев, решили между собой: «Это, друзья, идет отшельник Готама, живущий в изобилии, оставивший усилия и обратившийся к жизни в изобилии. Мы не станем приветствовать его, и не поднимемся в знак уважения, и не возьмем его чашу и одежды, но мы приготовим ему место. Если он захочет, может садиться». Но когда я приблизился, пять монахов не смогли выполнить свое решение. Один из них подошел и взял у меня чашу и одежды, другой приготовил мне место, а третий поставил воду, чтобы я вымыл ноги. И тогда они обратились ко мне по имени, и назвали меня «друг»¹⁴⁵. На это я сказал пяти монахам: «Монахи, не обращайтесь к Татхагате по имени и не называйте его «друг». Я архат, Татхагата, полностью просветленный. Слушайте, монахи, я достиг бессмертия, я наставляю, я обучаю Учению. Если вы будете жить согласно этим наставлениям ради того, из-за чего родовитые юноши должным образом уходят из дома к бесприютной жизни, вы уже в этой жизни постигнете благочестивую жизнь, полностью осуществите ее и пребудете в ней». И тогда пять монахов сказали мне: «При помощи такой подготовки, друг Готама, при помощи таких действий и практики самоотречения ты не обрел сверхчеловеческое истинное благородное знание и понимание. Обретешь ли ты теперь, живя в изобилии, оставив усилия и обратившись к жизни в изобилии, сверхчеловеческое истинное благородное знание и понимание?» И тогда я сказал монахам: «Монахи, Татхагата не живет в изобилии, не оставил усилия и не обратился к жизни в изобилии. Татхагата, монахи, это архат, полностью просветленный. Слушайте, монахи (и т. п., как выше; монахи задают вопрос во второй и в третий раз)». И тогда я сказал пяти монахам: «Заметили ли вы, монахи, что я никогда не говорил так с вами раньше?» — «Ты никогда так не говорил, почтенный». — «Я архат (и т. п., как выше)». И тогда я смог убедить пять собратьев. Я стал наставлять двух монахов, а трое отправились за подаянием. Когда три монаха вернулись с подаянием, мы шестером кормились им. Потом я стал наставлять трех монахов, а два отправились за подаянием. Когда два монаха вернулись с подаянием, мы шестером кормились им. Так пять монахов были наставлены и обучены мной, и они, будучи сами подвержены рожденьям, увидев злосчастие природы рождения и отыскивая лишенный рожденьем высший мир, нирвану, обрели лишенный рожденьем высший мир, нирвану... В них возникли знание и понимание того, что их освобождение непоколебимо, это последнее рождение, больше не будет жизней.

На этом кончается последовательное повествование в Каноне. Во введении ко второй части Винаи («Кхандакам»)¹⁴⁶ рассказывается о периоде от достижения просветления и до обращения двух главных учеников. Затем мы не находим последовательного описания деятельности Будды нигде вплоть до «Махапариниббана-сутты», где рассказывается о последнем годе его жизни, смерти и похоронах. Существуют поздние компиляции, претендующие на изложение всей его биографии, но то, что в них может притязать на статус древней традиции, уже содержится в комментариях.

¹⁴⁴ Lai., 528 приводит подробности этапов пути. Будда, не имея денег, чтобы заплатить перевозчику, пересек Ганг по воздуху. В результате Бимбисара отменил плату за переправу для отшельников.

¹⁴⁵ Авусо — обращение старших друг к другу. Вероятно, это звательный падеж от аясма, «старший».

¹⁴⁶ Эти повествования, несмотря на то что сейчас они составляют часть Винаи, не являются каноническими в том смысле, как сутты, хотя там много ссылок на канонический материал. Это исторический комментарий, как показали Рис-Дэвидс и Ольденберг в своем переводе в Vin. Texts, i, pp. XV—XXI.

Согласно Винае¹⁴⁷, Будда четыре недели оставался у дерева Бодхи. На протяжении первой недели он находился под самым деревом Бодхи, где размышлял о Цепи Причинности. Вторую неделю он провел у баньяна козьего пастуха (*аджапала*), где к нему обратился надменный брахман, который спрашивал его, каковы признаки брахмана. На третьей неделе он отправился к дереву Мукалинда, и там во время грозы, продолжавшейся семь дней, нага, змеиный царь Мукалинда, обвивался вокруг его тела, защищая его своим капюшоном. Именно тогда, согласно джатаке, явились дочери Мары и предприняли последнюю попытку поколебать его¹⁴⁸. Последнюю неделю он провел в размышлениях под деревом раджаятана. Название означает «приют царя», возможно, бога дерева. Более поздние источники увеличивают этот срок до семи недель¹⁴⁹. В джатаке добавления к этому сюжету начинаются после первой недели; там сказано, что вторую неделю Будда провел возле дерева Бодхи, на которое он смотрел не моргая, и поэтому там было воздвигнуто святилище Анимиса — «Святилище не-морганья». На третьей неделе он отправился на драгоценную прогулку (Святилище Ратана-чанкама), а четвертую провел в драгоценном доме (Святилище Ратана-гхара), где продумал Абхидхамма-питаку. Эти святилища, как и те, что были воздвигнуты в честь побега Будды из дома, вероятно, действительно существовали во времена комментаторов и были подходящими объектами для возникновения преданий.

Когда четыре недели (или семь недель) подошли к концу, явились два купца, Тапусса и Бхаллика, ехавшие из Уккулы (Ориссы). Предупрежденные божеством, они, приблизившись к Будде, предложили ему рис и медовые пряники. Будда подумал: «Татхагаты не принимают еду в руки. Куда мне принять рис и медовые пряники?» Тогда четыре великих царя, боги четырех стран света, принесли четыре каменные чаши. Он принял чаши и поел, когда в них положили еду¹⁵⁰.

После трапезы купцы отвесили ему земной поклон и сказали: «Господин, мы идем к вам, как в убежище, мы идем к Учению, как в убежище. Примите нас отныне и на всю жизнь как мирян — последователей, которые пришли к нему как в убежище». Вот какими были первые буддийские миряне, посвященные при помощи двойной формулы¹⁵¹. Рассказ об этом посвящении неудачно помещен непосредственно перед фрагментом, в котором говорится о сомнениях Будды в необходимости наставлять людей; однако он действительно не обучал купцов. В «Лалитавистаре» он произносит долгое заклинание, даруя им богатство и счастье в четырех четвертях мира и под двадцатью восемью лунными созвездиями. Все события вплоть до этого момента оказываются вставками в более старый рассказ, который снова продолжается в Винае. Там в тех же канонических выражениях, что и в «Маджджхиме», но от третьего лица, рассказывается о посещении Будды Брахмой, о желании обучить своих бывших учителей, о встрече с Упакой и о путешествии в Бенарес к пяти монахам.

Согласно Винае, вслед за этим Будда произнес речь в наставление монахам. Более ранний рассказ не только опускает это, но и утверждает, что Будда обучал двух монахов, в то время как трое уходили за подаянием, и трех монахов, в то время как двое уходили за подаянием, и так до тех пор, пока они не достигли нирваны. Другими словами, когда складывалось это

¹⁴⁷ Vin., i, 1 ff.; Vin. Texts, i, 73 ff.

¹⁴⁸ Джат., i, 78; об этом также рассказывается в Сам., i, 124, Нал., 490 (378).

¹⁴⁹ Джат., i, 77; Лал., 488 (377); Мвасту, iii, 273. В стихотворном рассказе в Лал., 499 (385), как указал Ольденберг, очевидно, имеется в виду срок лишь в одну неделю, что видно и в тибетской версии; Rockhill, p. 34.

¹⁵⁰ В «Джатаках» сказано, что боги сначала предложили ему четыре сапфировые чаши, от которых Будда отказался. Затем он взял четыре каменные чаши, которые слились воедино. В Лал., 495 (382) предложены и отклонены чаши из золота и серебра и из разных видов драгоценных камней. Эти вставки сделаны явно из-за того, что именно такие чаши запрещены правилами Винаи. Вин., ii, 112; Vin. Texts, iii, 82.

¹⁵¹ В ней опущена просьба об убежище в сангхе, поскольку тогда она еще не существовала.

повествование, легенда о первой проповеди еще не возникла. Конечно, можно считать, что повесть о первой проповеди относится к старой традиции, независимой от Канона, но в каноническом повествовании ничто не свидетельствует о том, что его составителю было известно о ней. Именно каноническую версию принимают и комментаторы, вставляя в нее повесть о первой проповеди. Комментаторы знали, что Будда должен был произнести проповедь, и в Каноне они нашли — точно так же, как нашли первые слова Будды, — проповедь, которая определенно содержит фундаментальные принципы буддизма.

Первая проповедь

Эти две крайности, о монахи, не должен практиковать тот, кто удалился от мира. Что это за крайности? Соединенная со страстями, низкая, пошлая, грубая, низкая и бесполезная и соединенная с самоистязанием, мучительная, низкая и бесполезная. Избегая этих двух крайностей, Татхагата обрел знание Срединного пути, дающего зрение и знание и стремящегося к покою, постижению, просветлению, нирване.

Что такое, о монахи, Срединный путь, дающий зрение?.. Это Благородный Восьмеричный путь, а именно правильное понимание, правильное стремление, правильная речь, правильное действие, правильный образ жизни, правильное усилие, правильная внимательность, правильная концентрация. Вот это, о монахи, Срединный путь...

1. И вот, о монахи, благородная истина о страдании: рождение — страдание, старость — страдание, болезнь — страдание, смерть — страдание. Печаль, плач, уныние и отчаяние — страдание. Соединение с неприятными вещами — страдание, недоступность желаемого — страдание. Одним словом, пять кханд привязанностей — это страдание.

2. И вот, о монахи, благородная истина о причине страдания: стремление, ведущее к перерождению, соединенное с удовольствием и страстью, которое находит повсюду удовольствие, а именно стремление к страсти, стремление к существованию, стремление к несуществованию.

3. И вот, о монахи, благородная истина о прекращении страдания: прекращение без остатка этого стремления, отказ, отречение, освобождение, отсутствие привязанностей.

4. И вот, о монахи, благородная истина о пути, ведущем к прекращению страдания: это благородный Восьмеричный путь, а именно правильное понимание, правильное стремление, правильная речь, правильное действие, правильный образ жизни, правильное усилие, правильная внимательность, правильная концентрация. Это благородная истина о страдании. Так, о монахи, среди ранее несслыханных учений возникли во мне зрение и знание, возникли мудрость, знание и свет. Следует постигнуть эту благородную истину о страдании. Так, о монахи, среди ранее несслыханных учений была постигнута мной эта истина. И так, о монахи, среди ранее несслыханных учений возникли во мне зрение и знание (повторяется в тех же выражениях об остальных истинах с теми отличиями, что причина боли во второй истине должна быть отброшена, третья — о прекращении боли — должна быть осознана, а четвертая — Благородный Восьмеричный путь — осуществлена).

Пока не были как следует очищены мое троичное знание и понимание в этих благородных истинах с их двенадцатью подразделениями, о монахи, в мире с его богами, Марой, Брахмой, с отшельниками, с брахманами, богами и людьми я не достиг высшего полного просветления. Это я знал.

Но когда были как следует очищены мое троичное знание и понимание в этих благородных истинах с их двенадцатью подразделениями, тогда, о монахи, в мире... я достиг высшего полного просветления. Это я знал. Знание возникло во мне, возникло понимание того, что освобождение моего сознания непоколебимо; это моя последняя жизнь; больше перерождений не будет.

К концу проповеди Конданна достиг знания о том, что все подверженное происхождению также подвержено прекращению. И боги, живущие в земле, провозгласили весть о том, что Господин повернул Колесо Учения. Весть эта, передаваясь через богов разных разрядов, поднялась вверх к миру Брахмы. Тогда господин произнес такую удачу: «Поистине Конданна

достиг знания (*аннаси*); поистине Конданна достиг знания». Поэтому его стали звать Анната-Конданна, «Конданна, достигший знания». Тогда он попросил, чтобы над ним свершили *паббаджа*, церемонию оставления мира, и *упасампада*, церемонию рукоположения, и был посвящен со словами: «Приди, монах (*эхи, бхиккху*), учение провозглашено; веди благочестивую жизнь, чтобы полностью положить конец страданию». Это считается первоначальной формулой рукоположения, созданной самим Буддой. После дальнейших наставлений были посвящены Ваппа и Бхаддия, а за ними Маханама и Ассаджи.

Тогда Будда стал проповедовать им о несуществовании души. Душа (*атман*), существование которой отрицается, это не самость, данная в актуальном опыте. Оспаривается теория постоянной природы души, реальности, которая крылась за всеми психическими феноменами. Доказательством служило то, что, какую бы часть индивида мы ни взяли, телесную или умственную, мы не сможем указать в ней ни на один постоянный элемент, и, когда индивид свободен от всех страстей (*рага*) или стремлений (*танха*), которые вынуждают эти элементы перерождаться, он освобожден.

Проповедь о приметах Не-Души

Тело, монахи, бездушно. Если бы тело, монахи, было душой, это тело не было бы подвержено болезни и о теле можно было бы сказать: «Пусть мое тело будет таким, пусть мое тело не будет таким». Но вот потому, что тело бездушно, монахи, оно подвержено болезни и невозможно о нем сказать: «Пусть мое тело будет таким, пусть мое тело не будет таким».

Чувство бездушно... восприятие бездушно... совокупности бездушны...¹⁵²

Сознание бездушно. Ведь если бы сознание было душой, это сознание не было бы подвержено болезни и о нем можно было бы сказать: «Пусть мое сознание будет таким, пусть мое сознание не будет таким».

Но вот потому, что сознание бездушно, монахи, оно подвержено болезни и невозможно о нем сказать: «Пусть мое сознание будет таким, пусть мое сознание не будет таким».

— Как вы думаете, монахи, тело постоянно или непостоянно?

— Непостоянно, Господин.

— Но непостоянное мучительно или приятно?

— Мучительно, господин.

— Но подобает ли думать о том, что непостоянно, мучительно и подвержено переменам: «Это мое, это я, это моя душа?»

— И вправду нет, господин.

(То же о чувстве, восприятии, совокупностях и сознании.) По этой причине действительно, монахи, какое бы тело, прошлое, будущее или настоящее, внутреннее или внешнее, грубое или тонкое, низкое или замечательное, близкое или далекое, должно рассматриваться тем, кто должно и правильно понимает, так: «Все это тело не мое, это не я, не моя душа». (То же о чувстве и пр.)

Постигая это, монахи, ученый благородный ученик испытывает отвращение к телу, к чувству, к восприятию, к совокупностям, к сознанию. Чувствуя неприязнь, он избавляется от страсти, посредством избавления от страсти он освобождается, и в освобожденном возникает знание об его освобождении. Он понимает, что перевоплощение разрушено, ведется благочестивая жизнь, совершено то, что надо было совершить, нет (для него) ничего за пределами этого мира.

Так сказал Господин. Пять монахов порадовались словам Господина, и, когда было произнесено это объяснение, сердца пяти монахов, не цепляясь (за существование), освободились от асав¹⁵³.

¹⁵² То же повторяется о каждом элементе.

¹⁵³ То есть они достигли полного просветления как архаты.

В это время юноша по имени Яса, сын богатого ювелира, жил в роскоши в Бенаресе. Как-то ночью, проснувшись, он обнаружил людей из дворцовой свиты и музыкантов спящими в непристойных позах, и с тем же возгласом неприязни, с каким Будда оставил мир, ушел из дому и из города (ворота которого открыли ему божества) в олений парк Исипатана, где на рассвете встретил Будду¹⁵⁴, который утешил его и научил Четырем истинам. Отец Ясы по следам туфель пришел за ним в парк, но Будда сделал его невидимым. Затем он прочел наставление ювелиру, который нашел убежище в Будде, в Учении и в сангхе в качестве ученика-миряннина. Таким образом, он стал первым мирянином, посвященным посредством троичной формулы. Тем временем Яса, услышав это наставление, достиг полного просветления с разрушением асав. Тогда Будда снова сделал его видимым и объяснил его отцу, что тот, чей ум полностью освободился от привязанности к миру, не может снова вернуться в него. Затем Ясу посвятили в сан, и он стал седьмым членом сангхи.

Первые две женщины, ставшие мирянками-ученицами, были мать и бывшая жена Ясы, в доме которых Будда принял еду. Затем четыре друга Ясы, а за ними пятьдесят его друзей вступили в сангху и достигли архатства. Монахов стало шестьдесят, и тогда Будда разослал их в разных направлениях проповедовать Дхамму. Этот рассказ, по-видимому, должен был служить введением к формуле посвящения новых членов сангхи самими монахами: проповедники привели с собой так много кандидатов на вступление в сангху, что Будде пришлось позволить монахам проводить эту церемонию. Она состояла в сбривании волос, принятии желтых одежд и трехкратном повторении троичной формулы об убежище в Будде, в Учении и в сангхе. Это считается второй формой рукоположения, созданной Буддой. Позже в Винае был описан намного более сложный ритуал, который используется и сейчас.

После Уединения¹⁵⁵, то есть трех месяцев, проведенных в одиночестве в период дождей (*васса*), Будда, возвращаясь в Урувелу, встретил тридцать молодых богачей, забавлявшихся со своими женами в роще. У одного из них не было жены, и для него взяли куртизанку, но, когда все отвлеклись, она убежала, прихватив с собой их вещи. Они пошли искать ее и спросили у Будды, не видел ли он женщину. «Как вы думаете, юноши, — отвечал Будда, — что для вас лучше: искать женщину или искать себя?» — «Лучше для нас, Господин, искать себя». Тогда Будда велел им сесть и, произнеся перед ними проповедь, обратил их и принял в сангху. Здесь наличествует странное расхождение с санскритской традицией. В этом месте тридцать человек названы «друзьями богачей» (*бхаддаваггия*), но санскритские источники называют этим именем в форме *бхадраваргия* пять монахов. Противоречие это остается без объяснения, но с исторической точки зрения необходимости в объяснении нет¹⁵⁶.

В Урувеле жил с пятью сотнями учеников косматый отшельник, известный как Урувельский Кассапа. Вниз по реке жили его братья — Нади Кассапа (речной Кассапа), у которого было три сотни учеников, и Гая Кассапа (из деревни Гая), у которого их было две сотни. Особенности рассказа об обращении Буддой этих отшельников контрастируют с характером Будды и его обычными методами, обрисованными в канонических повествованиях. Он напоминает повести о чудесах и волшебстве архатов в позднейших санскритских компиляциях. Согласно этому рассказу, с помощью своей магической силы Будда победил двух нагов, изрыгавших дым и пламя, вызвал многих богов, прочел мысли Урувельского Кассапы,

¹⁵⁴ Это описание побега содержательно и лексически во многом совпадает с историей Великого отречения, которую Рис-Дэвид считал созданной по образцу повести о Ясе. Vin. Texts, i, 102. Это явно приводит к невозможности найти в предании о побеге Будды историческую основу; все же определить, какой именно рассказ из двух послужил моделью, нелегко.

¹⁵⁵ Здесь говорится о двух так называемых искушениях Мары, одно из которых произошло после отправки учеников с проповедью, а второе — после Уединения. Они изложены в стихах, где Мара утверждает, что Будда в его власти, а Будда отрицает это (Сам., i, 105, 111).

¹⁵⁶ Даже значение словосочетания сомнительно. Рис Дэвид интерпретирует его как «богатые», Пишель — «die schone Gruppe bildend»; оно может также значить «группа, возглавляемая Бхадрой».

наколол дров и создал печи, у которых отшельники могли греться после купания в холодной воде. В общей сложности он сотворил 3500 чудес. Но Кассапа все же упорствовал, думая: «Великий отшельник владеет большой магической силой и большой властью, но я — архат, а он — нет». В конце концов Будда решил напугать его и сказал: «Ты не архат, Кассапа, ты не достиг пути архатства; и таким способом ты не станешь архатом, не достигнешь архатства». Вслед за этим Кассапа поклонился ему до земли и попросил посвящения в монахи. Будда велел ему посоветоваться об этом с учениками, и тогда все они обрезали свои спутанные волосы, побросали их в реку, швырнули туда же свою священную утварь и были приняты в сангху. Ученики Нади Кассапы, увидев плывущие по течению вещи, пришли спросить, не случилось ли какой беды. Узнав правду, они сделали то же самое и были посвящены в монахи. Так же случилось с Гаей Кассапой и его учениками. На холме у Гаи Будда прочел им Огненную проповедь, и все они достигли архатства.

Взяв с собой Кассап и тысячу их учеников, Будда отправился дальше, в Раджагаху. Царь Сеня Бимбисара, услышав о его приходе, явился навестить его с толпой горожан. Люди из толпы стали спрашивать, учился ли «великий отшельник» благочестивой жизни у Кассапы из Урувелы, или же, наоборот, Кассапа был его учеником. Будда, чтобы объяснить им истинное положение дел, стал задавать вопросы Урувельскому Кассапе. Кассапа, объяснив, почему он оставил свое огнепоклонничество, поднялся со своего места, отвесил Господину земной поклон и сказал: «Мой учитель, Господин, это Господин; я ученик. Мой учитель, Господин, это Господин; я ученик». После проповеди Будды Бимбисара встал и сказал: «Раньше, Господин, когда я был царевичем, у меня были пять желаний, и теперь все они исполнились. Я думал: вот бы мне стать помазанным царем. Это было моим первым желанием, и сейчас оно исполнилось. Вот бы пришел архат, Всепросветленный, в мое царство; это было мое второе желание, и сейчас оно исполнилось. Вот бы я мог почтить Господина; это было мое третье желание, и сейчас оно исполнилось. Вот бы Господин наставил меня в учении; это было мое четвертое желание, и сейчас оно исполнилось. Вот бы я понял учение Господина; это было мое пятое желание, и сейчас оно исполнилось»¹⁵⁷. Затем он пригласил Будду с учениками пообедать у него на следующий день. Будда принял приглашение и отправился во дворец. Перед ним шел Сакка, царь богов, в обличье юного брахмана-ученика, распевая хвалы. Царь лично прислуживал Будде и затем подарил Будде и сангхе парк под названием Велувана («Бамбуковая роща»), удобно расположенный вблизи Раджагахи.

Для первого года проповеди Будды предание предоставляет нам совершенно ясную и последовательную хронологию. Просветление произошло в полнолуние месяца висакха (апрель—май). Затем произошли события, предшествующие трем месяцам Уединения (с июля до сентября). Следующие три месяца до посещения Бимбисары Будда провел, согласно джатаке, с Кассапами. То, что тогда стояло холодное время года, соответствует упоминанию об устройстве печей для отшельников, купавшихся в холодной воде. Затем он провел два месяца в Раджагахе. Именно в этот период произошло следующее событие, запись о котором содержится в Винае.

В Раджагахе жил Санджая, отшельник с 250 учениками, среди которых были Сарипутта и Моггаллана, пообещавшие друг другу, что тот из них, кто первый достигнет Бессмертного, непременно сообщит об этом другому. Однажды рано утром Сарипутта увидел, как старший ученик Ассаджи шел за подаянием. Ассаджи отличался чинной походкой, благородными движениями рук и наружностью, потупленным взором и прекрасной осанкой. Сарипутта подумал: конечно, это один из монахов-архатов или же из монахов, вступивших на путь архатства. Но, решив, что сейчас не время задавать вопросы, он следовал за ним, пока тот не закончил просить милостыню. Тогда он приблизился к нему, произнес приветствие и сказал: «Твое восприятие, друг, чисто, цвет твоей кожи чист. Кому ты следуешь друг, оставив мир? Кто твой учитель и чье учение ты одобряешь?» Ассаджи сказал ему, что он следует за великим отшельником, сыном шакьи из рода шакьев. Тогда Сарипутта спросил его", чему учит его

¹⁵⁷ Это не вполне соответствует рассказу о первой встрече Бимбисары с Буддой, поскольку он был царем уже тогда.

Господин, но Ассаджи ответил, что он только недавно оставил мир и не может подробно рассказать о доктрине и обучении, но может объяснить смысл вкратце¹⁵⁸. Сарипутта сказал:

*«Что ж, друг, расскажи мало или много,
Но расскажи о сути.
Мне нужна суть.
К чему многие слова?»*

Тогда Ассаджи изложил учение в таких словах:

*«Вещи, что происходят от причины.
Об их причине рассказал Татхагата,
А также о том, как они прекращают быть.
Вот чему учит великий отшельник.»*

Тогда безукоризненное око учения открылось у Сарипутты, знание о том, что все подверженное происхождению подвержено и прекращению, и он ответил:

*«Если это — мера учения,
Ты постиг беспечальное состояние,
Которого не знали в прошлом
Многие тысячи веков.»*

Тут Сарипутта отправился к своему другу, чтобы рассказать ему хорошие новости, и Моггаллана сказал: «Твое восприятие, друг, чисто, цвет твоей кожи чист, возможно, ты достиг Бессмертного?» — «Да, друг, я достиг Бессмертного», — и Сарипутта рассказал ему все. При его словах то же самое сознание истины возникло в Моггаллане. Тогда два друга отправились к другим ученикам Санджаи и сообщили им, что теперь они признали своим учителем Будду и собираются уйти к нему. Остальные ученики заявили, что они оставались у Санджаи исключительно из-за Сарипутты и его друга, и поэтому уйдут вместе с ними. Сам Санджая трижды отказывался идти с ними, и, когда ученики оставили его, горячая кровь потекла у него изо рта. Когда Будда увидел, что идут Сарипутта и Моггаллана, он изрек пророчество:

*«Вот идут два товарища,
Колита и Упатисса;
Эти двое станут моими учениками,
Главными, непревзойденными.»*

Они отвесили ему земной поклон, попросили о посвящении и были приняты в сангху посредством формулы «Придите, монахи».

Комментаторы сообщают нам намного больше подробностей о жизни этих двух знаменитых учеников¹⁵⁹.

Сарипутта родился недалеко от Раджагахи в деревне Упатисса; поэтому его и называли Упатиссой. Его матерью была Рупасари, женщина из рода брахманов, поэтому он был известен также как Сарипутта, «сын Сари». В санскритских текстах его называют Шарадватипутра, а также употребляют другие формы имени. Моггаллана родился в соседней деревне Колита. Поскольку он принадлежал к главному роду деревни, его называли Колитой. Его матерью была женщина из рода брахманов Моггали. Оба они родились в один день, а войдя в возраст, вместе оставили мир, чтобы научиться освобождению у Санджаи. Узнав все, что он мог им сказать, они отправились путешествовать по всей Индии в поисках наставника. Дав друг другу обещание, о котором говорилось выше, они вернулись домой и жили там, пока Сарипутта не нашел Ассаджи. В отличие от остальных учеников они не достигли полного просветления сразу же. Моггаллана достиг его через неделю, а Сарипутта — только через две. Это объяснялось величием совершенств (*парамы*), достигнутых учениками, — ведь и царю, отправляющемуся в путешествие, нужно готовиться намного дольше, чем бедняку. Другие ученики роптали на то, что Сарипутту с Моггалланой сразу же назначили главными через голову более старших,

¹⁵⁸ Это не соответствует тому факту, что он был архатом и одним из шестидесяти монахов, посланным проповедовать.

¹⁵⁹ Комментарий к Дхп., i, 88 и далее; комментарий к «Ангуттараникае», i, 155 и далее.

например первых пяти монахов. Но Будда сказал, что в его поступке не было пристрастности; эти два человека в прошлых жизнях пожелали стать главными учениками Будды, и теперь их желание исполнилось.

Независимо от нашей оценки более старой истории изложенная выше версия выглядит сплошной выдумкой. Она в важнейших пунктах отличается от рассказов, сохранившихся на тибетском и китайском языке (Rockhill, p. 44), и дает невозможные интерпретации имен. На самом деле Упатисса означает «младший Тисса», обычное имя для человека, чьего отца звали Тисса. Тисса — распространенное имя собственное.

Такое объяснение действительно дается в тибетском тексте¹⁶⁰. Комментарию неизвестно даже название деревни Сарипутты — Налака, в санскритских текстах — Наланда. Моггаллана (санскритское Маудгальяна) — это родовое имя, а Колита — личное имя. Деревня Упатисса и деревня Колита — вымысел, основанный на именах главных учеников. Возможно, комментатор подразумевал деревни кланов Упатисса и Колита.

Помимо этого, нам доступно немного исторической информации о Сарипутте и Моггаллане. Они не участвовали в событиях после смерти Будды, и этот факт в большей степени, чем предания об их смерти, свидетельствует, что они умерли раньше его. Сарипутта, «глава одаренных проникательностью», часто изображается проповедующим или наставляющим младших монахов. Его титул Дхаммасенапати, «полководец Учения», отражает продолжение мысли о том, что Будде суждено было стать властелином мира. Как Будда, отвергнув мировое владычество, стал Дхаммараджей, царем Учения, так Сарипутта становится его полководцем и вслед за ним вращает Колесо. Моггаллана, «глава обладающих магической силой» (*иддхи*), часто посещал небеса и другие миры, чтобы узнать о судьбах умерших.

Учитывая большое количество обращений, неудивительно, что в Винае засвидетельствована растущая враждебность к новому учению среди жителей Магадхи, обвинявших Будду в том, что он отнимает детей у родителей, мужей — у жен и стремится к разрушению семей. Они читали издевательские стихи об учениках Санджаи, но Будда научил монахов другому стихотворению, которое они стали рассказывать в ответ магадхам, и в течение недели шум улегся.

Глава 8 . Распространение учения

В середине зимы Будда вернулся в Раджагаху с обращенными Кассапами и, как пишут комментаторы, оставался там два месяца¹⁶¹. Затем он посетил дом своего отца. В Каноне об

¹⁶⁰ Rockhill, 44. В комментарии к Дхп. его отец — Ванганта. Предания о том, как они умерли, приведены в главе 10.

¹⁶¹ Согласно принятому здесь летосчислению, это случилось в 528 г. до н.э. (год Просветления). Последовательность событий на протяжении сорока пяти лет пастырства Будды часто можно установить приблизительно, но в ней нет и намека на точную хронологию, если не считать Отречения в возрасте двадцати девяти лет, Просветления шестью годами позже и смерти в возрасте восьмидесяти лет. Комментаторы изобрели хронологию для первых двадцати лет, вставив туда различные предания. Это стало основой схемы, принятой в бирманском жизнеописании, переведенном Биганде. Ей следуют Керн и РисДэвидс. Места, где Будда останавливался каждый год, перечислены в комментарии к «Буддхавамсе»:

-) Бенарес,
- 4) Раджагаха,
-) Весали,
-) холм Манкула,
-) небеса Тридцати трех,
-) Бхагга у холма Сумсумара,
-) Косамби,
-) лес Парилейяка,
-) брахманская деревня Нала,
-) Веранджа,
-) холм Чаляя,
-) Джетавана (Саваттхи),
-) Капилаваттху,

этом не сказано, но стихи старшего Калудайина из сборника «Тхеригатха» намекают на рассказ о посещении шакьев и без него непонятны¹⁶². Согласно комментарию на эти стихи, Калудайин (Удаин Черный) был сыном придворного Суддходаны, он родился в один день с Буддой. Калудайин с Сиддхатхой росли вместе и были друзьями детства. Когда Суддходана услышал, что Будда проповедует в Раджагахе, он послал придворного с тысячной свитой, чтобы пригласить Будду к себе. Они пришли к нему в то время, когда он проповедовал, и, стоя неподалеку от слушателей и внимая учению, достигли архатства. Будда сразу же принял их в сангху, и вдруг они обратились в старших монахов в рясах и с чашами. Поскольку архаты безразличны к мирским вещам, они не передали Будде поручения его отца. Суддходана послал другого придворного с тысячной свитой, что кончилось тем же, и так девять раз. Тогда он попросил Калудайина пойти туда, и тот обещал привести Будду, если ему позволят оставить мир. Как и все остальные, он вступил в сангху, но откладывал передачу сообщения до начала весны, полнолуния месяца фаггуна (февраль—март). К тому времени Будда пробыл в Раджагахе уже два месяца. Тогда Калудайин, видя, что подходит сезон путешествий, обратился к Будде с приглашением — это его стихи, приведенные в «Тхеригатхе»:

*« Деревья в огне, почтенный учитель,
Принеся плоды, они сбросили прошлогодние листья,
Как пылающие огни, сияют в славе,
Приятно это время года, о великий герой. »*

«Джатака» сообщает, что он продолжал и произнес в общей сложности шестьдесят строф, но «Тхерагатха» приводит только девять. Особенно интересна та, в которой он напоминает Будде о семье:

*« Суддходана — отец великого мудреца,
Мать Будды зовут Майей,
Она носила Бодхисатту в своем лоне
И после смерти радуется в Трех небесах. »*

Будда неторопливо отправился в Капилаваттху с двадцатью тысячами архатов. Калудайин перед этим по воздуху отправился к царю, который не узнал его, и представился ему следующим образом:

*« Я сын Будды, достигшего невозможного,
Ангирасы, несравненного и совершенного;
Ты — отец моего отца, о шакья,
А по учению ты, Готама, мне дед . »*

-
-) Алави,
 -) Раджагаха,
 -) холм Чалия,
 -) Раджагаха.

После этого он постоянно оставался в Саваттхи, или в вихаре Джетаваны, или в Пуббараме. Этот список фактически привязан к событиям, описанным в легендах из комментариев: Весали — место, где Будда жил, когда согласился образовать женскую сангху, в Парилейяку он отправился, когда монахи серьезно поссорились, и т.д. В тибетском тексте зафиксированы сведения о всех сорока пяти годах — семнадцать из них Будда провел в Джетаване, восемь — в Раджагахе, остальные — в различных местах. Schiefner, Tib. Leb., 11.

¹⁶² Therag., 527—536 и комментарий; комментарий к Анг., i, 301; Джат., i, 87; Дхп., com. i, 115, iii, 163, где рассказ продолжается.



Парное чудо в Саваттхи

Затем он стал проповедовать царю и его двору и заслужил их благоволение; так он стал «главой добывающихся расположения в семьях».

Когда прибыл Будда со спутниками, шакьи предоставили им резиденцию в парке Нигродха. Но, увидев, что гордые родичи не собирались ему поклоняться, он поднялся в воздух и совершил Парное чудо¹⁶³. Отец, впервые поклонившийся сыну при его рождении, а второй раз — после чуда с деревом сизигия, теперь третий раз отвесил сыну земной поклон, и никто из шакьев не смог удержаться от того же.

Когда Будда спустился с неба, разразилась гроза, но дождь промочил только тех, кто хотел промокнуть. Они дивились этому, и Будда сказал: «Не только сейчас ливень пролился на собрание моих родичей, но и в далеком прошлом». И вслед за этим рассказал им о своей прошлой земной жизни, когда он был царем Вессантарой: она непосредственно предшествовала его рождению в небесах Тушита¹⁶⁴. После речи люди разошлись, но ни один раджа¹⁶⁵ или министр не предложил ему прийти за подаянием. Поэтому на следующий день он со своими монахами отправился просить милостыню в городе от дома к дому. Разошлась весть, что царевич Сиддхаттха просит подаяние, и множество людей открыли окна, чтобы взглянуть на него. Жена Будды тоже увидела его и сказала об этом царю, который с взволнованным сердцем поспешил к нему и спросил, почему он позорит свою семью. «Таков наш обычай, о царь», — сказал Будда. «Но, Господин, несомненно, что наша родословная кшатрийская, мы ведем свой род от Махасамматы, и ни один кшатрий никогда не просил милостыню». — «Эта царская родословная — твоя, о царь, но моя родословная Будды идет от Дипанкары, Конданны (и др.

¹⁶³ Ямака-патихария. Долго природа этого необычайного зрелища оставалась непонятной для исследователей, но сейчас мы располагаем его каноническим описанием. Patisambhidamagga, i, 125; Мвасту, iii, 115. Будда поднялся в воздух, причем языки пламени вырвались из верхней части его тела и потоки воды — из нижней. Потом процесс повторился наоборот. Затем огонь вышел из его правого бока, а вода — из левого, и так на протяжении двадцати двух парных вариаций. После этого он устроил в небе драгоценную дорогу для прогулок и, идя по ней, создавал иллюзию, будто он стоит, или сидит, или лежит, и сходным образом варьировал эти иллюзии. «Джатака» говорит, что он совершал это чудо также в трех других случаях: при просветлении, чтобы рассеять сомнения богов, при встрече с Патикой и у мангового дерева Ганды.

¹⁶⁴ «Вессантара-джатака», № 547.

¹⁶⁵ Упоминание раджей отсылает нас к традиции, согласно которой все знатные шакьи были раджами. Другие комментарии выделяют царя как махараджу и говорят, что, хотя он и не пригласил к себе Будду, он приготовил для него трапезу. Но Будда все равно отправился просить подаяние от дома к дому, потому что так делали все предыдущие будды.

вплоть до) Кассапы¹⁶⁶. Эти будды и многие тысячи других будд жили подаянием». И, стоя посередь улицы, он сказал:

*« Следует восстать и не лениться,
Осуществлять как должно Дхамму,
Кто осуществляет Дхамму, пребывает в блаженстве
И в этом мире, и в следующем. »*

Царь тотчас укрепился на первой ступени обращения, обретя плод Входа в поток¹⁶⁷. Он взял чашу Будды и провел его вместе с монахами во дворец, где их покормили. Затем все женщины во дворце, кроме матери Рахулы, пришли и поклонились ему. Будда сказал:

*« Следует осуществлять как должно Дхамму,
Не следует делать зло.
Кто осуществляет Дхамму, пребывает в блаженстве
И в этом мире, и в следующем. »*

Тогда Махападжапати обрела плод первой ступени, а Суддходана — второй. Вторая ступень — это ступень Однажды возвращающегося; тот, кто находится на этой ступени, возвращается только один раз, чтобы переродиться перед достижением нирваны. Мать Рахулы, когда свита попросила ее прийти к Будде, сказала: «Если у меня есть хоть какое-нибудь достоинство, мой господин придет ко мне сам, и, когда он придет, я поклонюсь ему». Будда вручил свою чашу царю и со словами «Царевна может поклониться, как она желает, ее нельзя винить» отправился с двумя главными учениками в ее комнату и сел на предписанном месте. Она быстро подошла, сжала его лодыжки, обвила его ноги вокруг своей головы и поклонилась ему, как желала. Царь поведал о ее великой любви и сказал: «Господин, когда моя дочь слышала, что ты надел желтые одежды, она надела желтые одежды; когда она слышала, что ты ешь один раз в день, она сама стала есть один раз; когда она узнала, что ты отказался от широкой постели, она стала спать на узком ложе; узнав, что ты отказался от венков и ароматов, отказалась от них и она»¹⁶⁸.

Будда указал, что свою преданность она доказала также в прошлой жизни: когда она была феей по имени Чанда, царь застрелил ее мужа отравленной стрелой, надеясь завоевать ее любовь. Но она так насмехалась над богами, говоря: «Наверное, нет стражей мира, или же они ушли в другие края, или умерли — и потому не защищают моего мужа?», что Сакка спустился и оживил его¹⁶⁹.

На следующий день отмечали царское посвящение Нанды, единокровного брата Будды, сына Махападжапати. Судя по всему, это было его посвящение в статус наследника престола, через которое прошел и Будда, когда ему было шестнадцать. Кроме того, это совпало с женитьбой Нанды и церемонией его входа в дом. Будда пришел и дал Нанде подержать свою чашу; затем, произнеся мангалу, или формулу пожелания счастья, он поднялся, чтобы уходить, но не забрал чашу. Нанда не отважился попросить его забрать чашу, даже когда к нему обратилась невеста, и последовал за Буддой до монастыря. Тогда Будда спросил его, не собирается ли он оставить мир, и из почтения к Учителю Нанда сказал: «Да, я собираюсь

¹⁶⁶ Последний перед Готамой будда. Его часто называют дасабала, «десятисильный»: это титул, общий для всех будд, но к будде Кассапе применяется специально, чтобы отличить его от других Кассап.

¹⁶⁷ Здесь «Джатаки» упоминают, что царь достиг всех четырех ступеней, но не утверждают, что это случилось тогда же. См. комментарий на Дхп., 9 и Therag., 157—158.

¹⁶⁸ Об этом также рассказывается в Мвасту, И, 234, где дальше говорится, как она, оставаясь верной мужу, отвергла ухаживания Дэвадатты и Сундурананды, ii, 69. Кроме того, она нарядилась и, когда Будда посетил ее, пыталась убедить его вернуться; она даже послала ему любовный напиток, но Будда отдал его Рахуле, и в результате никто не смог воспрепятствовать уходу Рахулы вслед за Буддой, Ш, 141-143, 255-271.

¹⁶⁹ «Чандакиннара-джатака» (485), iv, 282.

оставить мир». Тогда Будда велел принять его в сангху¹⁷⁰.

Через семь дней мать Рахулы нарядила сына и послала его к Будде, сказав: «Взгляни, дорогой, на этого золотистого отшельника, видом подобного Брахме и сопровождаемого двадцатью тысячами отшельников. Он — твой отец. У него были четыре драгоценные вазы, но с тех пор как он оставил мир, мы их не видим. Пойди и спроси о твоём наследстве, скажи, что ты царевич, а когда взойдешь на трон, станешь владыкой мира. Тебе нужны эти сокровища, потому что сын владеет тем, что принадлежало отцу».

Он отправился к Будде, который обедал во дворце, и, охваченный любовью к нему, сказал: «Приятна твоя сень, отшельник» и многие другие подобающие слова. После еды он сказал: «Отдай мне мое наследство, отшельник» — и последовал за Буддой, который не прогонял его. Свита также не смогла вернуть царевича. Придя в парк, Будда подумал: «Богатство его отца, о котором он просит, подвержено изменению и бедам. Так дам же я ему семеричное благородное богатство, которое я получил у подножия дерева Бодхи, и сделаю его владельцем наследства, лежащего за пределами этого мира». И он велел Сарипутте принять царевича в сангху.

Вся история этого посещения Капилаватху, строго говоря, изложена в текстах, сложившихся позже, чем Канон, однако об упомянутом выше посвящении Рахулы в сангху рассказывается в Винае, хотя и менее подробно¹⁷¹. После посвящения Рахулы Суддходана пришел к Будде и попросил о благодеянии. «Когда Господин оставил мир, немалая мука была это для меня, так же было и при уходе Нанды и особенно когда это сделал Рахула. Любовь к сыну проникает сквозь кожу, проникнув сквозь кожу, она проникает сквозь плоть, жилы, кости, костный мозг. Разреши, Господин, чтобы благородные не могли получить посвящение паббаджа без разрешения матери и отца». Это было разрешено и стало правилом Винаи. Упоминание в этом месте Нанды показывает, что его история, как и история Рахулы, была известна Винае и что составитель, вероятно, записал только ту часть предания, которая объясняла правило из его предположительного исторического источника.

На следующий день после ранней трапезы Суддходана, сидевший рядом с Буддой, сказал: «Господин, в то время когда ты практиковал аскезу, ко мне пришло божество и сказало: «Твой сын умер», но я не поверил ему и ответил: «Мой сын не умрет, не достигнув просветления». Тогда Будда рассказал ему историю о том, как в прошлой жизни Суддходана, даже когда ему показали кости и сказали, что они принадлежат его сыну, отказался поверить в его смерть. Тогда царь обрел плод Третьего пути, пути Невозвращающегося, а кто его достигает, никогда не возродится в этом мире.

Именно к этому посещению приурочено обращение двух самых известных последователей Будды: Ананды, любимого ученика, и Дэвадатты, буддийского Иуды¹⁷².

Нам рассказывают, что при рождении Будды 80 тысяч шакьев решили, что их сыновья станут ему свитой, когда он, исполнив пророчество, станет Буддой или властелином мира. Теперь эти молодые люди вступили в сангху и пошли с Буддой, когда он направился в Раджагаху. Все же в некоей семье оставались два знатных человека, Маханама и Ануруддха, сыновья Амитоаны, ни один из них не оставил мир¹⁷³. Маханама сказал, что одному из них

¹⁷⁰ Неудивительно, что существовала история о том, как Нанда захотел оставить сангху. Будда взял его на небеса Тридцати трех и там показал ему нимф (апсар), настолько превосходивших своей красотой его жену, что он решил остаться в сангхе, чтобы добиться возрождения на этих небесах в следующей жизни. Но насмешки других монахов заставили его отказаться от этого намерения. Udana, III, 2.

¹⁷¹ Вин. i, 82; Vin. Texts, i, 210.

¹⁷² Комментарий к Дхп., i, 133; iv, 124; комментарий к Анг., i, 183, 292; Джат., i, 87. Рассказ об обращении шести, приведенный здесь, следует более раннему и простому рассказу в Вин., ii, 180.

¹⁷³ В другом месте (комментарий к Анг., i, 292) Ананда тоже назван сыном Амитоаны. Однако соль этой истории в том, что у Амитоаны было только два сына, один из которых был обязан оставить мир. Поскольку все эти родословные были придуманы для отдельных лиц позже, нет необходимости искать разгадку несоответствий в

необходимо уйти с Буддой. Ануруддха, которого воспитали изнеженным и у кого, как и у Будды, было три дворца для трех времен года, заявил, что для него это невозможно. Но Маханама убедил его уйти, указав на трудности домашней жизни и на бесконечность крестьянского труда. Мать Ануруддхи, которая сначала отказалась отпустить его, разрешила ему уйти, если его товарищ Бхаддия, шакийский раджа, уйдет с ним. Она подумала, что это будет невозможно, поскольку Бхаддия правит шакьями. Бхаддия обещал и, сначала предложив отсрочить уход на семь лет, постепенно сократил это время до семи дней, на протяжении которых передавал управление своим сыновьям и братьям. Затем они вдвоем отправились с четырьмя товарищами — Анандой, Бхагу, Кимбиллой и Дэвадаттой — в парк, словно шли повеселиться, взяв с собой брадобрея Упали. Пройдя некоторое расстояние, они сняли свои украшения и отослали с ними обратно Упали, но он, боясь гнева шакьев, вскоре вернулся и проводил шестерых товарищей дальше. Они догнали Будду в Анупии на пути к Раджагахе — в том самом месте, где он остановился первый раз, сбежав из дому. Там они попросили, чтобы сначала в сангху приняли Упали: они хотели, чтобы бывший слуга стал старшим над ними, поскольку стремились смирить свою шакийскую гордость.

На протяжении последующего периода Уединения Бхаддия обрел три знания и, следовательно, стал архатом. Ануруддха обрел второе из этих знаний, божественное зрение, при помощи которого можно было видеть появление и исчезновение существ, а Ананда постиг плод Первого пути. Дэвадатта приобрел ту магическую силу (*иддхи*), которая доступна необращенным людям. Приобретение Анандой статуса личного спутника Будды и раскол Дэвадатты относятся к намного более позднему времени.

Другие подробности этой истории, приведенные в комментариях, показывают, как продолжался процесс формирования легенды. Там так же подробно описаны и детали предшествующих жизней шести товарищей. Но не стоит искать историческую основу даже для самой ранней формы этой легенды. Судя по всему, рассказ имеет своей моделью повествование о побеге Будды. В обоих преданиях присутствует изнеженный юноша, тайный побег в Анупию и слуга, отосланный с украшениями. Бхаддия назван раджей шакьев, но нет необходимости предполагать здесь противоречие с утверждением о том, что царем был Суддходана. Он мог быть раджей в том же смысле, что и остальные знатные шакьи, и, возможно, он правил в том смысле, что разделял управление с другими аристократами. В рассказе не *говорится ни о каких препятствиях для его ухода*: Бхаддия лишь договаривается с собственной семьей о передаче дел. Позже он говорит о своем блаженном одиночестве в лесу, противопоставляя его прежней жизни в качестве раджи, когда он чувствовал себя несвободно, хотя и был защищен со всех сторон. Однако он не упоминает, что оставил царские обязанности. В этом рассказе, как кажется, сохранились следы представлений, что городом управляли несколько раджей или знатных людей. Но в тибетском тексте царь — это монарх, такой, какого знали в более поздние времена магадхи. Тибетское повествование сообщает, что Суддходана отрекся и предлагал трон каждому из своих братьев, но они не соглашались на его предложение. Тогда царем стал Бхадрика (то есть Бхаддия), и, когда его попросили стать монахом, сначала он отказался, поскольку в случае его отречения царем должен был стать Дэвадатта. Чтобы предотвратить это, Дэвадатту также убедили стать монахом. Эти разноречивые версии важны для исследователя, поскольку свидетельствуют, что позже были созданы предания и еще больше становится в них расхождений в процессе разработки сюжета разными школами.

Вернувшись в Раджагаху, Будда остановился в Ситаване. Именно тогда, согласно комментариям, в Саваттхи был основан известный монастырь Джетавана¹⁷⁴. Об этом без упоминания даты рассказывается в Винае. Судатта, домовладелец из Саваттхи, известный из-за своей щедрости как Анатхапиндика или Анатхапиндада, «тот, кто предоставляет милостыню незащищенным», прибыл в Раджагаху по какому-то делу. Его сестра была женой ювелира из Раджагахи. Когда Анатхапиндика приехал в город, ювелир готовил такую большую трапезу для

них. Они во многом отличаются от приведенных в тибетских текстах.

¹⁷⁴ Вин., и, 154; Джат., i, 92; комментарий к Анг., i, 384.

Будды и его монахов, что он решил: здесь либо справляют свадьбу, либо пригласили в гости царя. Узнав правду, он захотел посетить Будду и явился к нему на следующий день. Он был обращен, *пригласил Будду* на обед и обеспечил все продукты сам, несмотря на просьбы ювелира и царя, которые хотели сделать это. После трапезы он пригласил Будду провести Уединение в Саваттхи, и Будда согласился, сказав: «Татхагаты, домовладелец, находят усладу в пустых жилищах». Анатхапиндика ответил: «Ты приказал, Господин, ты приказал, Сугата» — и приготовил парки, места для привалов и подарки на разных отрезках пути к Саваттхи.

Поняв, чего просил Будда, он стал высматривать спокойное место неподалеку от Саваттхи, где бы мог жить Будда, и увидел парк царевича Джеты. Джета сказал ему, что парк не продается, даже если бы его покрыли десятью миллионами золотых монет. Анатхапиндика предложил купить его на этих условиях, но Джета сказал, что не заключал сделку. Министры, которым представили на рассмотрение этот вопрос, решили, что сделка состоялась, и Анатхапиндика привез возы золота, чтобы покрыть им рощу Джеты (Джетавана). Небольшой участок остался непокрытым золотом, и Джета предложил его в подарок. Когда Анатхапиндика согласился, Джета выстроил там ворота и кладовую. Комментарии добавляют и другие подробности, включая точную цену земли (пятьсот сорок миллионов) и размер парков шести предыдущих будд, которые все были расположены на этом месте.

Имя Анатхапиндики, названного «главой раздающих милостыню», встречается в перечне восьмидесяти старших учеников. Так же называли знаменитую мирянку, Висакху из Саваттхи, предание о которой уместно привести здесь¹⁷⁵. Она была дочерью ювелира из Бхаддии, города в стране анг. Будда обратил ее, когда она была еще молодой. Ее отец Дхананджая был послан Бимбисарой к Пасенади, который попросил прислать к нему в царство какого-нибудь богача. По пути в Саваттхи он остановился за семь лиг от города и, найдя это место приятным, попросил Пасенади, чтобы ему позволили там поселиться. Разрешение было дано, и, потому что он впервые поселился в этом месте вечером (*саям*), он назвал его Сакета. Висакха вышла замуж за Пуннаваддхану, сына Мигары, ювелира из Саваттхи. Мигара был последователем нагих отшельников, и они, узнав, что она была ученицей Будды, посоветовали ему прогнать невестку. Хотя Мигара не сделал этого, впоследствии он всячески упрекал ее. Успешно доказав безосновательность обвинений, Висакха отказалась оставаться в доме, если ей не позволят помогать буддийским монахам. Когда пришел сам Будда, Мигара обратился, и, поскольку он обрел плод Первого пути через свою невестку, он приветствовал ее как мать. Поэтому ее называют также «матерью Мигары».

Как-то раз она отправилась послушать проповедь Будды и, войдя в монастырь, сняла свой яркий головной убор. Ее прислуга забыла забрать его, когда они уходили домой, и Ананда отложил его в сторону. Потом Висакха отказалась принять его и велела продать в пользу монахов. Он был тахим дорогим, что покупатель на него не нашелся, и тогда она пожертвовала сумму, в которую его оценили, на постройку монастыря в Саваттхи, в Пуббараме — «Восточном парке». Когда Будда поселился в Саваттхи, он проводил Уединение поочередно там и в Джетаване.

Это пример одного из позднейших преданий в комментариях. Все оно, вероятно, позже любого из упоминаний о Висакхе в Винае. В Винае интереснее всего следующий эпизод: она попросила позволить ей раздавать восемь видов постоянных даяний и сказала, что будет очень рада, если, услышав о смерти монаха из Саваттхи, поймет, что он один из тех, кому она смогла сделать добро. Будда спросил, какое благо она рассчитывает получить от этого. Она ответила: «Вот какое, Господин: когда монахи, проводившие Уединение в разных местах, придут к Господину и спросят: «Господин, умер такой-то монах, что с ним станет в будущем?» — и Господин объяснит, что он достиг плода первой, второй или третьей ступени или что он достиг архатства¹⁷⁶. Тогда приду я и спрошу: «Приходилили этот благородный когда-нибудь в

¹⁷⁵ Комментарий к Дхп., i, 384; комментарий к Анг., i, 404; комментарий к «Агганна-сутте» (Дигха), где подробнее рассказывается об основании ее монастыря. В тибетских рассказах присутствуют расхождения; Rockhill, p. 70; Schiefner, Tib. Tales, 110.

¹⁷⁶ Будда мог сообщить об этом ученикам при помощи второго из трех архатских знаний.

Саваттхи?» И если они скажут мне, что этот монах приходил в Саваттхи, моя цель будет достигнута: я подумаю, что, без сомнения, у этого благородного было платье для дождливой погоды, была еда, когда он приходил или уходил, или когда болел; еда была и для того, кто ходил за ним. Было лекарство, и всегда был запас каши¹⁷⁷. И когда я подумаю об этом, возникнет веселость, а из веселости — радость, и в веселье сердца я вся успокоюсь, и, успокоившись, почувствую счастье, и в этом счастье сосредоточится мое сердце. Это будет упражнением для моих способностей, для моих сил и элементов просветления. Это, Господин, благо, которое я постигаю, прося Татхагату о восьми благодеяниях»¹⁷⁸.

Этот случай иллюстрирует особенность, которая станет понятнее, когда мы перейдем к обсуждению доктрины буддизма. Она заключается в том, что новое учение было не просто путем к спасению для тех, кто пришел к ощущению пустоты всех земных удовольствий. Оно было также руководством к жизни для тех, кто находился в мире. При этом буддизм учил мирян выполнять обязанности общественной жизни не только для накопления достоинств, но и в качестве нравственной тренировки. Приведенный выше фрагмент, даже если он не соответствует действительности, представляет собой свидетельство того, какой энтузиазм и нравственное просвещение — это исторический факт — несло мирянам учение Будды.

Предшествующие легенды относят основание трех важнейших монастырей — в Раджагахе, в Капилаваттху и в Саваттхи — к периоду в пределах двух лет после первой проповеди. Нет необходимости считать эту датировку исторической, поскольку ее нет нигде в более старых источниках. Упомянутые даты, по-видимому, произвольно добавлены составителями преданий. Ноиспользование постоянных резиденций, вероятно, началось действительно рано, поскольку на протяжении трех-четырёх месяцев сезона дождей путешествовать было невозможно.

Создание сангхи женщин-отшельниц привязано к трем легендам. Первая из них — посвящение Махападжапати в качестве первой монахини и (как естественная вставка) предшествующая смерть Суддходаны и посещение Буддой дома с целью разрешить спор между шакьями и колиями¹⁷⁹. На пятый год после своего Просветления Будда остановился в Весали в Вознесенном зале (Кутагарасала). В это время Суддходана умер, придя к архатству «под белым зонтиком», то есть еще обладая символом царского достоинства. Будда прилетел к нему по воздуху и проповедовал отцу на его смертном ложе. Именно в это время, согласно одному из рассказов, между шакьями и их соседями колиями случилась ссора из-за орошения при помощи реки Рохини, пролежавшей между их владениями. Будда убедил их помириться. Тогда-то овдовевшая Махападжапати и пришла к нему в парк Нигродха и попросила, чтобы женщинам позволили оставлять мир, следуя Дхамме и Винае (Учению и Уставу) Татхагаты¹⁸⁰. Будда трижды отказал ей и вернулся в Весали. Тогда Махападжапати обрезала волосы, надела желтые одежды и последовала за ним вместе с другими женщинами из шакьев. Они явились с опухшими ногами, покрытые пылью, и Ананда обнаружил их плачущими за дверями. Он встретил их и передал их просьбу Будде, который снова трижды отказал им. Тогда Ананда сказал: «Способна ли, Господин, женщина, ушедшая из дому к бездомной жизни в учении и уставе, что провозглашены Татхагатой, познать плод Входа в поток, или Единичного возвращения, или Невозвращения, или Архатства?» — «Женщина способна, Ананда». — «Если так, Господин, то Махападжапати Готами, тетя Господина, во многом послужила ему, она была нянькой для Господина и кормилицей, и давала ему молоко; и, когда его мать умерла, кормила

¹⁷⁷ Восьмое благодеяние, о котором она здесь не упоминает, — снабжение монахинь купальными костюмами.

¹⁷⁸ Вин., i, 293; Vin. Texts, ii, 223.

¹⁷⁹ Джат., v, 412; Therig. com., 141; комментарий к СНип., 357; комментарий к Анг., i, 341.

¹⁸⁰ Последующая история изложена по рассказу в Анг., iv, 274 (повторен в Вин., ii, 253), но там не указаны даты.

его своей грудью. Было бы хорошо, Господин, если бы женщинам позволили уходить...» — «Если, Ананда, Махападжапати обязуется выполнять восемь Строгих правил, пусть это станет ее посвящением».

Ананда пришел к Махападжапати, изложил ей правила и сказал: «Если, Готами, ты обязуешься выполнять эти восемь Строгих правил, это станет твоим посвящением». Махападжапати ответила: «Почтенный Ананда, как девушка или юноша, любящие наряжаться, вымыв голову, принимают обеими руками венки из лотосов, или цветов жасмина, или цветов атимуттака и надевают его на голову, так и я обязуюсь выполнять эти восемь Строгих правил, которых мне не преступить во всю мою жизнь».

Восемь строгих правил (*гарудхамма*):

1. Даже если монахине сто лет, она должна (первой) приветствовать монаха и подниматься перед ним, пусть даже его только что посвятили.

2. Монахиня не должна проводить Уединение в месте, где нет монахов.

3. Дважды в месяц монахиня должна узнавать у сангхи монахов о периоде Упосатхи (происходящее раз в две недели собрание) и о времени, когда должен прийти монах с наставлением.

4. После Уединения монахини должны проводить церемонию окончания и в собрании монахов, и в собрании монахинь.

5. Определенные проступки должны разбираться обоими собраниями.

6. Послушница, которую учили шести правилам в течение двух лет, должна просить о посвящении у обоих собраний.

7. Монахиня не должна осуждать или ругать монаха ни под каким предлогом.

8. Начиная с этого дня, слова (то есть официальные заявления) монахинь, обращенные к монахам, запрещены, слова монахов, обращенные к монахиням, не запрещены.

Ананда вернулся, приветствовал Будду, сел рядом и рассказал ему, что Махападжапати приняла правила. Будда ответил: «Если бы женщины не приняли уход от мира к жизни в учении и уставе, религиозная система (*брахмачарья*) существовала бы долго, доброе учение пребывало бы на протяжении тысячи лет, но, раз женщины уходят от мира, система не будет существовать долго, и доброе учение сохранится лишь на протяжении пятисот лет. Ведь грабителям легко вломиться в дома, где много женщин и мало мужчин, и точно так же в учении и уставе, жить в которых уходят женщины, религиозная система не будет долговечной¹⁸¹... Ведь в большом водоеме делают дамбу, чтобы вода не переливалась через край, и подобно этому, Ананда, я установил для монахинь эти восемь Строгих правил, которые они не должны нарушать за всю свою жизнь».

Этот приговор целесообразности посвящения женщин в монахини, несомненно, отражает свойственные сангхе представления. Этот же подход прослеживается в истории о Первом соборе, в конце которого Ананда был вынужден просить прощение за ряд проступков. В частности, он заявил, что не считает проступком свои уговоры, целью которых было посвящение в монахини Махападжапати, воспитавшей Будду, но, тем не менее, признает свою вину из верности почтенным участникам собора.

В буддийской традиции нет истории женской сангхи. В рассказе о смерти Будды монахини не упоминаются лишь в формальном описании сообщества как состоящего из монахов, монахинь, мирян и мирянок¹⁸². То, что мы о них знаем, исходит непосредственно из разрозненных легенд и из набора правил для монахинь в Винае. По-видимому, Ольденберг считает, что рассказ о Махападжапати имеет историческую основу. Тем не менее подобная легенда вполне могла быть создана специально для объяснения исторического факта образования сангхи. Наиболее подробный разбор вопроса о женской сангхе принадлежит мисс

¹⁸¹ Затем следуют два других сравнения: с болезнью, поражающей рисовое поле, и болезнью, поражающей поле сахарного тростника.

¹⁸² Согласно более поздней традиции, когда Будда умер, Ананда позволил женщинам (вероятно, из племени малла) первыми приветствовать его тело.

М.Е. Лулиус ван Гоор, которая полностью отвергает эту легенду¹⁸³.

Хотя основание сангхи монахинь состоялось на пятом году пастырства Будды, Ананда в изложенном выше предании предстает спутником Будды. Это не соответствует традиции, согласно которой он достиг этого положения только на двадцатом году, когда Будда поселился в Саваттхи. С другой стороны, вряд ли возможно отнести смерть Суддходаны к такому позднему времени. Причина, по которой возникла легенда, что первой монахиней была Махападжапати, очевидна; но она не могла беспрепятственно стать монахиней до смерти своего мужа. В рассказах, относящихся к еще более позднему времени, говорится, что тогда же были приняты в сангху жена Будды Бхадда Каччана и дочь Махападжапати Нанда. В «Тхеригатхе» сказано более чем о семидесяти монахинях¹⁸⁴. Двадцать монахинь, упомянутых вместе с Махападжапати в списке восьмидесяти великих учеников, можно было бы с большей вероятностью считать историческими лицами, но все, что мы о них знаем, исходит из того же набора легенд, что и в комментарии к «Тхеригатхе». Кхема была женой Бимбисары и, согласно традиции, наставляла царя Пасенади¹⁸⁵. Дхаммадине, «главе тех, что рассуждают об учении», приписывается целая сутта¹⁸⁶. Киса Готами, «Тошяя Готами», согласно одному из рассказов, была дамой, которая произнесла стихотворение во славу Будды, когда он с триумфом въезжал в Капилаваттху непосредственно перед уходом из мира. В комментариях, что она родилась и вышла замуж в Саваттхи. Ее сын умер в том возрасте, когда только начинал играть. Скорбя, она посадила его на бедро и ходила всюду, прося для него лекарства. Некий мудрый человек подумал, что о таком лекарстве может знать только Будда, и послал ее к нему. Будда сказал: «Ты хорошо поступила, придя сюда за лекарством. Пойди в город и достань горчичное семя в доме, где никто не умирал». Она ушла, ободренная, но скоро обнаружила, что Будда, сочувствуя ей, хотел, чтобы она узнала правду. Она отправилась на кладбище, положила там свое дитя и, взяв его за руку, сказала: «Сынок, я думала, что смерть приключилась только с тобой, но это не так, она приходит ко всем». Там она оставила его и вернулась к Будде, который спросил ее, не достала ли она горчичного семени. «Это сделано, Господин, — сказала она, — поддержи меня». Будда ответил:

*« К нему, чье сознание направлено на
Любовь к детям и к скоту,
Как спящее селение заливают вода,
Точно так приходит смерть и завладевает им. »*

Тогда она оказалась на ступени Входа в поток и попросила о посвящении. Достигнув архатства, она стала «первой из тех, кто носит грубые одежды».

Утверждали, что во время Будды существовали небуддийские отшельницы, что нельзя опровергнуть, хотя никаких исторических свидетельств в пользу этого не существует. О таких отшельницах действительно есть рассказы в комментариях, составленных в то время, когда между буддистами и джайнами было серьезное соперничество, причем у тех и у других существовала община монахинь. Сказано, что Сарипутта обратил джайнскую девушку Патачару, которая предложила выйти замуж за того, кто победит ее в споре, если он будет мирянином, или присоединиться к его сангхе, если он будет монахом. Судя по всему, это та самая Патачара, о которой в другом месте рассказывается совсем другая история¹⁸⁷. Печально

¹⁸³ De Buddhistische Non. Leiden, 1915.

¹⁸⁴ Об исторической основе этого см. миссис Рис-Дэвиде, Psalms of the Sisters.

¹⁸⁵ Сам., iv, 374, цитируется ниже, в главе 13.

¹⁸⁶ «Чуллаведалла-сутта», Мадж., i, 299; это одна из ряда сутт, состоящих из серии вопросов и ответов; она выглядит как катехизис, переделанный в рассуждение.

¹⁸⁷ Джат., iii, 1; ср. Psalms of the Sisters, p. 68.

известная Чинча не названа джайнкой, она была ученицей (*манавика*) в каком-то отшельническом ордене. Члены враждебной буддизму секты убедили ее притвориться, что она ходила к Будде в Джетавану, и затем симулировать беременность. Ее ложь была разоблачена при помощи бога Сакки. Тогда земля разверзлась и поглотила ее, и она оказалась в самом нижнем из адов¹⁸⁸.

Похожая история рассказывается о Сундари, отшельнице (*париббаджика*). Члены ее секты также склонили ее притвориться, будто она ходила к Будде в Джетавану. Затем заговорщики подстроили ее убийство. Труп девушки был найден в Джетаване. Когда монахов Будды обвинили в убийстве и осудили, Будда сказал на это:

*« В ад отправляется тот, кто говорит о небывшем,
И тот, кто, совершив, говорит, что не делал,
И в другой жизни та же судьба выпадает
В следующем мире тем, кто подло поступит. »*

Тогда люди сказали, что сыны шакьев не могли сделать этого, и в течение недели слухи умолкли. Согласно комментариям, наемные убийцы напились и, ссорясь открыли истину. Царь узнал об этом через своих шпионов и вынудил заказчиков убийства провозгласить об истинном положении дел по всему городу. Тогда слава Будды возросла еще больше¹⁸⁹.

Глава 9. Предания о двадцати годах странствий

Даже те из изложенных ранее преданий, которые связаны с несомненно историческими событиями, имеют мало отношения к реальной хронологии. Еще в большей степени это относится к последующим преданиям. Чем старше свидетельства, тем неопределеннее датировка событий безотносительно к тому, сверхъестественные они или нет. Даже если некоторые даты соответствуют действительности, теперь их невозможно выделить в цепочке событий, связанных с перечнем мест, где, как говорят, Будда сохранял Уединение на протяжении первых двадцати лет¹⁹⁰. К четвертому году проповедования относится обращение Уггасены. Уггасена, сын ювелира из Раджагахи, влюбился в циркачку и женился на ней. Когда он обнаружил, что она презирает его, он выучился ее искусству и стал умелым акробатом. Будда узнал, что он готов к обращению, и, придя в город в тот момент, когда Уггасена демонстрировал свое искусство, отвлек внимание народа от его трюков. Затем он стал проповедовать Уггасене, который сразу же достиг архатства. Это произошло потому, что в прошлой жизни он накормил архата и пожелал принять его учение. Желание Уггасены исполнилось. Была обращена и его жена, с которой дело обстояло так же¹⁹¹.

На пятый год Будда остановился в Весали, откуда он, как рассказывалось выше, по воздуху прилетал домой, когда его отец умирал.

На шестой год им снова было совершено Парное чудо. Ювелир из Раджагахи, чтобы узнать, действительно ли существуют архаты, установил сандаловую чашу на вершине длинного бамбукового шеста и предложил всем желающим подняться в воздух при помощи магической силы (*иддхи*) и снять ее оттуда. Предводители шести сект¹⁹² не смогли сделать

¹⁸⁸ Джат., iv, 187; комментарий к Дхп., iii, 178.

¹⁸⁹ Ud., IV, 8; Джат., ii, 415; Дхп., iii, 474.

¹⁹⁰ Ни одно из событий, изложенных в этой главе, не отнесено к определенной дате в канонических пассажах, где изложены некоторые из них.

¹⁹¹ Комментарий к Дхп., iv, 59.

¹⁹² Обычно шесть сект называют еретическими. Это шесть религиозных учений, соперничавших с буддизмом. См. следующую главу.

этого, но старший Пиндола Бхарадваджа по предложению Моггалланы выполнил этот трюк. Когда пришел Будда, он запретил использование деревянных чаш и демонстрацию магических сил. Это понравилось еретикам, поскольку они получили возможность говорить, что станут совершать чудеса, если их будут совершать и последователи Будды. Тогда Будда обещал сотворить чудо сам и объяснил Бимбисаре, что он вправе поступить так, подобно тому как царь может есть плоды манго из своего сада, но наказал бы любого другого, взявшего их.

Этот случай был так важен, что Будда решил выполнить свое обещание четырьмя месяцами позже в Саваттхи у подножия мангового дерева Ганды. Когда наступил назначенный срок, еретики выкорчевали все манговые деревья на лигу вокруг, но Ганда, царский садовник, нашел спелый плод манго и преподнес его Будде. Тот велел ему посадить семечко, и Будда не успел вымыть над ним руки, как из него выросло дерево высотой в пятьдесят ладоней. Тогда Будда создал в небе драгоценную дорогу для прогулок и, ответив отказом шести ученикам, желавшим явить чудеса, совершил Парное чудо, как раньше в Капилаваттху.

Размышляя, Будда узнал, что прежние будды, сотворив это чудо, отправлялись на небеса Тридцати трех, чтобы проповедать Абхидхамму своим матерям. Поэтому тремя большими шагами он поднялся в небо, где и провел свое седьмое Уединение. На протяжении трех месяцев в этот период его посещали Сарипутта и Моггаллана. Последнему он сказал, что сойдет на землю не в Саваттхи, а в Санкассе, расположенной в трех лигах оттуда. Затем он спустил с неба лестницу из драгоценностей. С правой стороны, по которой спускались боги, лестница была из золота, а с левой стороны, по которой мог сходить вниз Брахма, — из серебра. На том месте, куда все будды ставили свою правую ногу, спустившись на землю, было воздвигнуто постоянное святилище. Китайские паломники посещали это место, но к тому времени лестница почти совсем ушла в землю¹⁹³. Именно в этот период слава Будды возросла настолько, что еретики, как говорят, попытались подорвать его репутацию посредством заговора Чинчи.

Когда Будда путешествовал среди бхагг на восьмой год, он пришел в город Сумсумарагири, и тогда к нему явился домовладелец Накулапита со своей женой. Увидев его, они сказали: «Это наш сын» — и упали к его ногам со словами: «Сын, ты оставил нас на такое долгое время, где же ты жил?» Это объяснялось тем, что Накулапита пятьсот раз был его отцом во время прошлых рождений и еще пятьсот раз — дядей по матери. А жена Накулапиты — Накуламата была его матерью, тетей и бабушкой. Вот почему они не смогли скрыть, что узнали его. Будда не подал виду, что заметил это, но стал им проповедовать. Тогда они утвердились в плоде Входа в потек. Когда он посетил супругов впоследствии, они накормили его и провозгласили, что никогда не обижали друг друга ни мыслью, ни, тем более, делом, и выразили желание и дальше жить вместе и в этой жизни, и в следующей. Будда рассказал монахам эту историю, выделяя категории главных учеников, и назвал этих супругов главами тех, кто добился доверия¹⁹⁴.

На девятый год Будда был в Косамби¹⁹⁵. У брахмана Магандии была дочь Магандия, и он решил, что Будда — единственный подходящий для нее муж. Но ее мать знала три «Веды» и стихи о телесных знаках и, увидев след Будды, поняла, что он свободен от страстей. Отец все же настаивал на том, чтобы предложить Магандию Будде, но не добился успеха. Комментарии приводят это повествование, объясняя, как была сложена «Магандия-сутта», где Будда рассказывает, как он избег оболыщения дочерью Мары:

« Увидев Пристрастие,

¹⁹³ Комментарий к Дхп., ш, 199; Джат., IV, 265; Fa-hien (Giles), p. 24; Hiuen Tsiang (Beal), i, 203. Рассказ о чуде Пиндолы приведен в Вин., ii, 110; к сошествию с неба, как полагают, относятся слова в Suttanipata, IV, 16; это ответ на вопрос, заданный Сарипуттой Будде, спустившимся на землю.

¹⁹⁴ Комментарий к Анг., i, 400.

¹⁹⁵ Сомнительно, чтобы Будда когда-нибудь заходил так далеко на запад. Позже там располагались важные монастыри. Этого достаточно для объяснения существования легенд о деяниях Будды в Косамби. Тамашняя община связала с определенными местностями уже существовавшие легенды или создала новые.

*Отвращение и Похоть,
Не захотел я удовольствий любви;
Тела, наполненного мочой и калом,
Даже ногой не желал я коснуться.»*

Но Магандия решила, что он оскорбил ее, и, даже став супругой Удены, царя Косамби, продолжала питать ненависть к Будде. Когда Магандия узнала, что Самавати, другая жена Удены, стала сторонницей буддизма, то стала строить против нее козни. В конце концов она велела поджечь дворец Самавати, погубив ее и пятьсот человек из ее свиты¹⁹⁶.

Десятым годом странствий датируют первые разногласия в сангхе. Виная содержит определенные правила разрешения споров. Как и все остальные правила, они отнесены к отдельным случаям, в которых у Будды был повод провозгласить нормы решения таких вопросов. В данном случае в Винае говорится об отказе безымянного монаха из Косамби признать, что он совершил преступление. Согласно буддизму, действие не может быть признано дурным, если нарушитель не намеревался его совершить сознательно. Тем не менее этот монах был отлучен. Тогда возникли серьезные разногласия. С одной стороны, монах нарушил правило, и с ним обошлись как с нарушителем, но, с другой стороны, с ним не следовало так обходиться, поскольку он не мог понять, что же дурного он сделал. Вероятно, этот случай не был вымышлен, чтобы проиллюстрировать правило, однако его связь с этим правилом вполне может быть случайной.

Будда посоветовал им пойти на компромисс и рассказал историю Дигхити, бывшего царя косал. Царь этот потерпел поражение от Брахмадатты, царя каси, и, переодевшись, скрылся в Бенаресе вместе со своим сыном Дигхаву. Его выдал цирюльник, и царя казнили, но он успел дать сыну некий совет. Сохраняя инкогнито, его сын получил место личного слуги Брахмадатты. Когда однажды на охоте царь оказался в его власти, Дигхаву открылся ему по совету своего отца, сказав: «Не смотри долго и не смотри мало, потому что не ненавистью успокаивается ненависть, ненависть успокаивается посредством отсутствия ненависти», — и простил царя. Тогда Дигхаву было возвращено его царство¹⁹⁷. Насколько бы легендарной ни была эта история, она, несомненно, отражает более раннюю политическую ситуацию, предшествующую подчинению каси власти косал.

Все же Будда не смог помирить монахов и удалился в одиночестве, чтобы уединиться в лесу Парилейяка, где уставший жить со своим стадом дружелюбный слон защищал его и прислуживал ему. По истечении трех месяцев монахи раскаялись и явились к Будде в Саваттхи просить прощение¹⁹⁸.

На одиннадцатый год Будда находился в деревне Эканала в стране Магадхе. Брахман-крестьянин Касибхарадваджа пахал и раздавал еду. Будда подошел к нему и стоял, ожидая подаяния, но брахман сказал: «Я пашу, сею и затем ем. Пашешь ли ты, сеешь ли ты, отшельник, и затем ешь?» Будда ответил, что пашет и сеет, и брахман сказал: «Не видим мы ни ярма, ни плуга или лемеха, ни кнута, ни быков». Будда ответил стихами:

*« Вера — семя, раскаяние — дождь,
Мудрость — ярмо и плуг у меня;
Сдержанность — шест, сознание — привязь ярма,*

¹⁹⁶ СНип., IV, 9; комментарий к Дхп., i, 199—222; о сожжении Самавати упоминается в Udana, IV, 10.

¹⁹⁷ Это почти повторяет слова Дхп., 4:
Ибо не от ненависти успокаивается ненависть
Здесь в мире в любое время,
От отсутствия ненависти она успокаивается,
Это вечная Дхамма.

¹⁹⁸ Вин., i, 337; Джат., iii, 486; комментарий к Дхп., i, 53; об уходе Будды в лес рассказывается в Udana, IV, 5. Но там причиной названо то, что Будда нашел жизнь в Косамби неудобной, поскольку это место было переполнено монахами, монахинями, мирянами и еретиками. Согласно традиции, по случаю этой ссоры были составлены «Косамбия-сутта» и «Уппакилеса-сутта», Мадж., i, 320, iii, 152.

*Внимательность — лемех и кнут.
 Осторожный в действии, осторожный в речи,
 Умеренный в еде и питье,
 Я мотыжу правдой,
 Доброта — мое спасение.
 Усилие — мое вьючное животное,
 Оно несет меня к состоянию покоя;
 Идет оно, не возвращаясь,
 Туда, где нет печалей.
 Вот так вспахиваю я паашню;
 Плод ее — бессмертное.
 Тот, кто вспахал эту паашню,
 Освобождается от всех страданий .»*

Рассказ о пребывании у Веранджи составляет введение к Винае. Комментарии относят упомянутые в нем события к двенадцатому году. Брахман Веранджа узнал о славе Будды и пришел к нему. Он сообщил, что слышал, будто Будда не приветствует пожилых брахманов и не встает перед ними, предлагая сесть. Будда ответил, что он не видел в целом мире брахмана, перед которым ему следовало бы поступить так. Если бы Татхагате пришлось поступить так по отношению к кому-либо, голова этого человека разлетелась бы на куски. Затем Веранджа задал ряд вопросов о буддийской практике, и Будда завершил беседу, рассказав, как он достиг Просветления. Разговор заканчивается обращением Веранджи, который пригласил Будду с его монахами провести у него Уединение.

В это время был голод, и монахов снабжали едой пятьсот конных купцов. Моггаллана предложил достать еду при помощи своих магических возможностей, но Будда отсоветовал ему делать это. Сарипутте Будда объяснил, почему религиозные системы трех предыдущих будд сохранялись долгое время, а религиозные системы трех их предшественников — нет. После Уединения Будда пошел проститься с Веранджей перед отправкой в путь — будды всегда поступают так, получив подобное приглашение. Веранджа признал, что он пригласил Будду провести с ним Уединение и не сдержал свое обещание, но оправдался тем, что у него было очень много домашних дел. Он пригласил Будду с монахами на трапезу на следующий день и затем подарил Будде три платья, а монахам — по два. Этот в некоторой степени отрывочный рассказ был дополнен в комментариях, которые относят пренебрежение, проявленное брахманом, на счет того, что им овладел Мара¹⁹⁹.

Тринадцатый год был проведен на холме Чалика. В то время спутником Будды был старший ученик Мегхия. Он получил позволение отправиться за подаянием в деревню Джанту. Возвращаясь, он увидел славную манговую рощу у реки и спросил Будду, может ли он пойти туда медитировать. Будда велел ему подождать, потому что они были одни, но после трехкратной просьбы дал разрешение. Мегхия отправился туда, но с удивлением обнаружил, что его одолевают дурные мысли. Как объяснил ему Будда, это произошло потому, что для человека, чье сознание еще не созрело для освобождения, необходимо пять вещей: добрый друг, нравственная сдержанность, правильная речь, ведущая к нирване, силы для решительного отказа от дурных мыслей и зарождения хороших мыслей, а также обретение пронизательности. Пока монах не прошел эту предварительную тренировку, он не в состоянии осуществлять более высокие уровни медитации²⁰⁰.

На четырнадцатый год, который Будда провел в Саваттхи, Рахула получил полное посвящение (*упасампада*). Его не посвящали так долго, поскольку Виная предписывает, чтобы посвящение не совершалось до двадцатилетнего возраста²⁰¹, а к тому времени, согласно

¹⁹⁹ Вин., iii, 1—11; Джат., iii, 494; комментарий к Дхп., ii, 153.

²⁰⁰ Анг., iv, 354; Udana, IV, 1.

²⁰¹ Вин., i, 78, 93.

палийской традиции, ему как раз исполнилось двадцать.

Суппабуддха, тесть Будды, в позднейших легендах приобретает злой нрав. Он умер на пятнадцатый год странствий Будды. Суппабуддха досадовал, что Будда отказался от своей жены (дочери Суппабуддхи). Он напился и уселся на улице в Капилаваттху, отказываясь пропустить Будду. Будде пришлось повернуть обратно, но он сказал Ананде, что в течение семи дней Суппабуддха будет поглощен землей у своего дворца. Когда о предсказании сообщили Суппабуддхе, он решил не выходить из дворца и расставил людей на каждом из семи этажей, чтобы предотвратить это. Но Будда заявил:

*« Ни в воздухе, ни среди океана,
Ни в горной пещере
Не найти в мире места,
Где бы не смогла одолеть его
Смерть. »*

На седьмой день конь Суппабуддхи сорвался с привязи, и он побежал ловить его. Двери на каждом из этажей открывались сами собой, и выставленные там караульщики сталкивали его. Когда он достиг самого низа, земля разверзлась и поглотила его; он провалился в самый глубокий ад — Авичи²⁰².

События «Алавака-сутты» датируют шестнадцатым годом. Будда был в Алави и остановился на ночь в жилище якши Алаваки, демона, питавшегося человеческим мясом. Демон пришел и велел Будде выйти, а потом войти, и так четыре раза, до тех пор пока Будда не отказался больше так делать. Тогда Алавака стал угрожать, что погубит Будду, если тот не сможет ответить на его вопрос. Сутта и состоит из четырех стихотворных вопросов и ответов и завершается обращением демона²⁰³.

Комментарии специфически объясняют всеведение Будды. Дважды в день он «обозревает мир» и натягивает свою «сеть знания» над всем, что только есть на свете²⁰⁴. Когда на семнадцатый год Будда находился в Саваттхи, обозревая мир утром, он заметил в Алави бедного крестьянина, который был готов к обращению. Тогда он решил отправиться туда проповедовать. Крестьянин весь день искал убежавшего от него вола, но потом решил, что у него все же есть время, чтобы засвидетельствовать свое почтение Будде, и отправился в путь не поев. В Алави Будду с монахами покормили, но он ждал прихода крестьянина, чтобы начать благодарить за трапезу (благодарность состояла в произнесении речи). Когда он пришел, Будда велел, чтобы ему сначала дали поесть, и тогда, видя, что его потребности удовлетворили и его сознание успокоилось, прочел рассуждение о Четырех истинах, отчего крестьянин установился в плоде Входа в поток²⁰⁵.

Схожую историю, которую относят к восемнадцатому году, рассказывают о дочери ткача, которая за три года до этого слышала от Будды речь, посвященную размышлениям о смерти. Услышав, что Будда собирается снова проповедовать в Алави, она захотела туда пойти, но сначала ей нужно было закончить задание, которое дал отец. Ради нее Будда прошел тридцать лиг и ждал, не начиная проповедь, как он сделал и для бедного крестьянина. Он знал, что ее смерть близка, и хотел ее обращения, чтобы она обрела уверенность относительно своего будущего состояния²⁰⁶. Благодаря практиковавшейся ей ранее медитации она смогла ответить

²⁰² Комментарий к Дхп., Ш, 44.

²⁰³ СНип., I, 10.

²⁰⁴ См. главу 15.

²⁰⁵ Комментарий к Дхп., iii, 262.

²⁰⁶ См. «Зеркало Учения».

на четыре вопроса, не понятых другими, и достигла ступени Входа в поток. Когда девушка вернулась домой, деталь ткацкого станка случайно свалилась и убила ее. Тогда Будда утешил ее отца соображениями о том, что смерть — обычное дело²⁰⁷.

Даже если эти рассказы обязаны своим появлением благочестию общины, они тем более показывают, как дух основателя буддизма вдохновлял последователей. В «Дхаммападе» есть стихи:

*«Недолго это тело пробудет на земле,
Брошенное, без сознания, подобное никчемному чурбану.»*

Можно подумать, что здесь подразумевается полное пренебрежение к телесному благополучию, которое самым заметным образом присутствовало в идеале отшельников. Но именно в связи с этим стихотворением рассказывают одну из самых поразительных историй о настоящем человеческом сочувствии Будды. Монах Тисса из Саваттхи ужасно страдал от кожной болезни, и его тело стало таким отвратительным, что его выставили на улицу и оставили без присмотра. Будда, обозревая мир, заметил его, пришел в монастырь, согрел воду, чтобы искупать его, и собрался отвести в баню, но монахи настояли на том, чтобы самим сделать это. Тогда он выстирал и высушил одежды Тиссы и сам вымыл его. Когда монах был одет в сухую одежду, его тело освежено, а сознание успокоено, он получил от Будды наставление о теле. Тогда он достиг архатства и умер, и Будда объяснил, какие его прошлые поступки повели к болезни, а какие — к достижению нирваны²⁰⁸.

На двадцатый год Будда обратил печально известного грабителя, которого называли Ангулимала — «с гирляндой из пальцев», поскольку он отрубал пальцы у своих жертв. Когда Будда пошел в Саваттхи за подаянием, Ангулимала последовал за ним. Будда остановил его при помощи магической силы, но сказал ему, что он не стоит. Ангулимала спросил?

*Ты идешь, монах, и говоришь: «Я стою».
А мне, стоящему, ты говоришь: «Ты не стоишь».
Я задам тебе, монах, такой вопрос:
«Как это ты стоишь, а я — нет?»
— Я стою, Ангулимала, как ни посмотри;
Я отказался от жестокости по отношению ко всем существам,
Но ты по отношению к ним необуздан.
Поэтому я стою, а ты не стоишь.*

Ангулимала обратился и стал монахом. О нем услышал царь Пасенади и, посетив Будду, выразил отвращение к преступлениям Ангулималы. Тогда Будда, к тревоге Пасенади, велел ему сесть рядом с ними. Будда сказал царю, что ему нечего бояться, и тогда царь предложил подарить Ангулимале одежду и другие вещи. Но Ангулимала отвечал: «Мне, о царь, хватает и моих трех одежд», и Пасенади приветствовал Будду как укротителя неукротимых.

Как-то Ангулимала, отправившись за подаянием, увидел женщину в родовых муках и сказал об этом Будде. Будда велел ему пойти, свершить Дело Правды²⁰⁹ и сказать: «Пусть от той истины, сестра, что я со дня своего рождения не лишил сознательно никакое создание жизни, будешь здорова ты и будет здорово твое нерожденное дитя». Ангулимала заметил, что он не может сказать этого о себе, и Будда велел ему сказать то же, но добавить слова «со дня своего Благородного Рождения». Он так и сделал, и женщине сразу же стало легче. В другой раз его пбили камнями, и его чаша разбилась. Будда объяснил, что к этому привело созревание

²⁰⁷ Комментарий к Дхп., iii, 170.

²⁰⁸ Комментарий к Дхп., i, 319.

²⁰⁹ Дело Правды (саччакирья) — распространенное индуистское поверье. Когда этот обряд совершают с полной искренностью, ему подчиняются даже боги. Ухаживая за Дамаянти, четыре бога приняли вид ее возлюбленного Налу, и она не могла узнать, кто они. Но, торжественно заявив, что она избрала себе в мужья Налу и никогда ни мыслью, ни словом не нарушала своего решения, она добилась того, что они приняли свой настоящий вид. Nalopakhyana, V, 17 ff. (Mbh., III, 6).

его кармы и что он пострадал в результате дурных поступков, из-за которых он мог бы долго мучиться в аду²¹⁰.

На двадцатом же году Ананда сделался постоянным спутником Будды. До этого монахи несли его чашу и одежды по очереди, сменяя друг друга каждый день. Как-то раз Будда шел в сопровождении старшего Нагасамалы, который в тот день был его спутником, и на развилке старший сказал: «Там путь, Господин, мы пойдем тем путем». Но Будда сказал: «Здесь путь, Нагасамала, мы пойдем этим путем». Однако старший, хотя Будда говорил ему об этом трижды, положил чашу и одежды на землю и ушел со словами: «Вот, Господин, твоя чаша и одежды»²¹¹. По пути он встретил разбойников, которые побили его, разбили чашу и порвали рясу. А старшего Мегхию, который как-то оставил Будду, чтобы уйти медитировать в манговой роще, одолели дурные мысли. В конце концов, находясь в Саваттхи, Будда заявил, что ему нужен постоянный спутник, потому что он стареет. Сарипутта поднялся и предложил свои услуги, но Будда сказал ему, что его дело — наставления. Отверг он и предложения Моггалланы и восьмидесяти главных учеников. Ананда сидел молча и не смел просить, чтобы выбрали его, пока не заговорил сам Будда, и тогда он предложил себя, но с восемью условиями. Он собирался отклонить четыре вещи. Во-первых, он не хотел, чтобы ему давали хорошее платье, если его давали Будде. Во-вторых, он не желал брать подаяние, предназначенное Будде. Кроме того, он заявил, что не будет жить в ароматной комнате Будды и, если Будда получит личное приглашение в гости, он не должен будет идти с ним. Он попросил также, чтобы ему разрешили четыре вещи: если Будду позовут куда-то, чтобы он сопровождал его; если люди издалека придут навестить Будду, чтобы он представил их ему; чтобы он мог обратиться к Будде, когда бы ни пожелал; и чтобы, какое бы наставление ни давал Будда в его отсутствие, он повторил бы это, когда он вернется.

Так Ананда стал постоянным спутником Будды на следующие двадцать пять лет. Приведенное выше предание о его обращении подразумевает, что до этого он пробыл монахом уже двадцать лет, но в стихах Ананды (Therag., 1039) от его лица говорится, что он двадцать пять лет был учеником. Значит, он должен был стать монахом на двадцатый год проповеди Будды. Несомненно, это более ранняя традиция, и поэтому она дискредитирует всю рассказанную выше историю о его приходе в сангху вместе с Дэвадаттой. Рис-Дэвиде принимает ее, но передвигает на двадцать лет вперед²¹².

Глава 10. Соперничающие школы. Дэвадатта и Аджатасатту

Учение Будды частично было реформой, а частично новацией. Поэтому в буддийских текстах важное место занимает полемика и с доминировавшим тогда брахманизмом, и с другими школами, выступавшими против ортодоксальных взглядов. Мы располагаем большим количеством современных буддизму и более старых, чем он, брахманистских работ о ритуале и философии, но ни в одной из них не отразился непосредственный контакт с новыми движениями. Центр брахманистской культуры находился намного дальше к западу²¹³.

²¹⁰ Все это предание каноническое. «Ангулимала-сутта», Мадж., ii, 98; комментарий к Дхп., iii, 169.

²¹¹ Udana, VIII, 7. Согласно комментарию, Будда заставил его снова взять их. Случай с Мегией изложен в Udana, IV, 1; Будда в конце концов отпустил его, но, согласно комментарию, Мегия проявил упрямство. В некоторых подробностях отличается от изложенного здесь рассказ о назначении Ананды в комментарии на «Махападана-сутту», Дигха, ii, 6.

²¹² См. статью Devadatta, ERE.

²¹³ Разобщение между ранним буддизмом и известным нам брахманизмом также становится ясным из брахманистских источников. «Все ранние и более поздние ведические тексты обнаруживали явную антипатию к жителям Магадхи... В литературе смрити Магадха была включена в перечень стран, переселение в которые было строго запрещено, и после поездки туда требовалось покаяние». J.N. Samaddar. The Glories of Magaddha, p. 6. Patna, 1925.

Ольденберг описывает эту культуру так: «Брахманы, находившиеся вне племени и народа, составляли большое сообщество, которое простиралось на то расстояние, на которое распространялись ведические предписания. Они были кастой мыслителей, и сила и слабость их уклада жизни содержали в зачаточном состоянии силу и слабость их мысли. Они были заключены в пределах созданного ими самими мира, отрезаны от свежего ветра настоящей жизни, непоколебимые в безграничной самоуверенности и в вере в свое всемогущество. И с этой позиции все, что придавало подлинную значимость жизни других, с необходимостью казалось им незначительным и ничтожным»²¹⁴.

Это описание брахманизма согласно идеалам его священных книг, но мы вправе сомневаться, верно ли они отражают реальное положение дел даже внутри самой этой касты. Брахманы не были отшельниками, у них были и общественные, и семейные обязанности. Еще меньше мы можем принять это описание в качестве изображения социальных условий во времена Будды. Многие неизбежно останутся проблематичными, поскольку мы фактически зависим от буддийских и джайнских рассказов о брахманизме у магадх и косал. Важнейшую проблему представляет собой определение содержания брахманистской доктрины, противостоявшей буддийским догмам, но в текстах, созданных оппонентами брахманов, их взгляды могут быть частично искажены из-за недостатка знаний о них и полемической предвзятости.

К брахманам как к касте никогда не относились как к философам. С ними спорили по определенным пунктам: претензии формировали их мнение по поводу природы каст, ценности жертвоприношений и почитания Брахмы. Протест вызывали и общие этические основания брахманизма, и то, что касалось пути освобождения. Мы не находим в Палийском каноне ничего, что можно воспринять в качестве сообщения об исторических событиях, имеющих отношение к полемике с брахманизмом. Мы располагаем рядом сутт со стереотипными аргументами, которые часто воспроизводятся в разных контекстах дословно. Они, очевидно, разработаны на базе традиционного материала, который иногда неправильно понимается редакторами. Одна из наиболее известных — это «Тевиджджа-сутта», трактующая о трехсоставном знании²¹⁵. Два брахмана, Васеттха и Бхарадваджа, один из них — ученик Поккхарасади, а другой — Таруккхи, спорят о прямом пути, ведущем того, кто ему следует, в общество богов Брахмы²¹⁶. Они соглашаются представить возникшее затруднение на суд Будды. Васеттха говорит, что существуют различные пути, и упоминает несколько брахманистских школ. Их названия искажены, но трудно сомневаться в том, что они относятся к двум школам «Яджурведы» (адхварью и тайттирии), школе «Самаведы» (чхандогье) и школе «Ригведы» (бахвриче). Васеттха говорит, что все эти учения верны, подобно тому как разные дороги к деревне все равно ведут к деревне. Будда вынуждает его признать, что ни один брахман и даже ни один древний мудрец никогда не видел Брахму лицом к лицу. Они не в состоянии даже указать путь к луне и солнцу, которые они могут видеть. Они похожи на влюбленного, который не может сказать, кто его дама сердца, или на того, кто строит лестницу, не зная, где будет дворец, или на того, кто, желая пересечь реку, зовет к себе другой берег. Брахманы трех Вед отвергают то, что делает человека истинным брахманом, они привязаны к пяти чувственным удовольствиям и не могут увидеть заключающуюся в этом опасность или понять, что не могут найти поддержку в этом. Они не могут после смерти оказаться в обществе богов Брахмы.

Это не дает нам сколько-нибудь существенной позитивной информации об учении

²¹⁴ Buddha, p. 15.

²¹⁵ Дигха, i, 235.

²¹⁶ Этот перевод дает Рис-Дэвиде в словаре Общества палийских текстов. Более ранний перевод, «состояние союза с Брахмой», приводил к обманчивому сходству с аллюзией на доктрины Упанишад, чего нельзя найти нигде в суттах.

брахманизма, да и ученики брахманов в этом повествовании не используют никаких аргументов в свою защиту. Этот пассаж — лишь драматическое введение к последующему прямому изложению буддийского учения Брахма-вихары. Отличительная черта буддийского метода полемики — принятие выражений оппонентов и придание им нового смысла. Один из примеров — название этой сутты, поскольку трехсоставное знание, то есть знание трех Вед, в буддизме означает три знания, которых архат достигает при просветлении. Так и «брахман» означает не только члена касты брахманов, это слово часто применяют к буддийскому архату: именно он — истинный брахман. Точно так же корень *брахма* используется в составе сложных слов, не имеющих никакого отношения к богу, видимо в смысле «отличный, превосходный». Возможно, Брахма-вихара — это брахманистский термин, но нам известно лишь его использование буддистами для описания определенного вида сосредоточения. Буквально это слово должно означать «пребывание с Брахмой», и оно частично сохраняет это значение: думали, будто практикующий эту форму сосредоточения возрождается в мире Брахмы.

В остальном тексте сутты описываются две первые ступени обучения монаха, нравственные правила и сосредоточение. Однако когда речь заходит о сосредоточении, вместо описания четырех трансов и других мистических практик, как в предыдущих суттах, даются четыре *брахма-вихары*:

Монах живет, пронизывая одну четверть с сознанием, которому сопутствует любовь, и со второй четвертью так, и с третьей, и с четвертой. Так вверху, внизу, вокруг, повсюду он пребывает, пронизывая весь мир своим сознанием, которому сопутствует любовь, с изобильной, великой неограниченной свободой от ненависти и злобы.

Три остальные вихары описываются сходным образом, монах пронизывает мир сочувствием, состраданием и самообладанием.

Эту форму сосредоточения Буддхагхоша помещает непосредственно перед достижениями Бесформенного мира. Она могла быть заимствована из другой школы, поскольку, как сказано в «Макхадэва-сутте» (Мадж., ii, 76), практиковалась целым рядом древних царей. В сутте ее ценность принижена, так как она ведет лишь к перерождению в мире Брахмы, в отличие от Восьмеричного пути, посредством которого достигают просветления и нирваны²¹⁷.

Более определенны утверждения брахманов в «Сонаданда-сутте» (Дигха, i, 111). В ней брахман Сонаданда заявляет, что существуют пять вещей, при наличии которых человека можно поистине назвать брахманом:

1. Он должен иметь хорошую родословную и с материнской, и с отцовской стороны на протяжении семи поколений.
2. Он изучает три Веды и связанные с ними науки.
3. Он красив, обладает кожей брахмового цвета и брахмовым сложением.
4. Он добродетелен.
5. Он ученый и мудрый человек и первый или второй из тех, кто протягивает ложку для жертвоприношений.

Три первых признака Сонаданда сразу соглашается отбросить как излишние (это самое меньшее, чего требовала буддийская традиция), но настаивает на том, что добродетель и мудрость необходимы, и Будда начинает рассказывать ему, в чем состоят добродетель и мудрость.

Затронутый здесь кастовый вопрос намного полнее рассматривается в нескольких других суттах²¹⁸. О притязаниях брахманов, которые содержатся уже в «Ригведе», рассказывается в «Мадхура-сутте» (Мадж., ii, 84) так: «Брахманы — это лучший цвет (каста); другой цвет низок. Брахманы — это белый цвет; другой цвет черный. Брахманы очищены, а не не-брахманы. Брахманы — истинные сыны Брахмы, рожденные из его уст, рожденные Брахмой, созданные Брахмой, наследники Брахмы». Эта доктрина опровергается с двух точек зрения. Во-первых, о

²¹⁷ Такое сосредоточение действительно упоминается в «Йога-сутрах», I, 33, так что здесь не исключена вероятность заимствования из какой-нибудь формы йоги.

²¹⁸ Дигха, i, 87; iii, 80; Мадж., ii, 83, 125, 147, 177, 196 (= СНип., III, 9); см. сноску на с. 32.

незначительности кастовых отличий не говорится; напротив, сказано, что лучшая каста — это каста кшатриев. Будда цитирует старинное стихотворение:

*«Кшатрии — лучшие в народе
Том, что доверяет кланам;
Мудрый и учтивый человек —
Лучший среди богов и людей.»*

Этого представления, вне сомнений, по большей части придерживались в кшатрийских семьях; источники часто упоминают, как шакьи гордились своей кастой. Согласно преданию, будды дождались только в одной из двух высших каст. Ничто не свидетельствует о том, что Будда пытался отменить касты как социальный институт. Ему не нужно было делать этого, поскольку он мог добиться соблюдения учения о том, что истинный брахман — это добродетельный брахман. Но в пределах сангхи каста действительно исчезает. Было много примеров того, как монахами становились люди низкой касты.

Утверждали, что сначала сангха была аристократической, а ее члены привлекались в нее из высших каст — естественная реакция против полностью несостоятельного взгляда, согласно которому это движение несло проповедь спасения бедным и убогим. У нас нет никаких данных о сангхе, вызывающих ассоциации с душевным складом первых евангелистов. Традиция приписывает Будде такие слова:

«Подобно тому, о монахи, как великие реки — например, Ганг, Джамна, Ачиравати, Сарабху и Махи, — впадая в океан, теряют прежние имена и готры и обретают имя океана, так и четыре касты кшатриев, брахманов, вайшьев и шудр, ушедших из дома к бездомной жизни в Учении и Уставе, которым учит Татхагата, теряют прежние имена и готры и обретают имя отшельников, сыновей шакьи.»

Это учение, несомненно, первично, и, если способ его изложения относится к более позднему времени, он тем яснее свидетельствует о том, каким стало сформировавшееся учение. Такое положение дел существовало не только в одной школе, поскольку в «Лалитавистаре» приводится предназначенное для мирян нравоучение, где сказано, что Бодхисатта, выбирая жену, не думал о касте.

Ритуальные вопросы жертвоприношений и употребления в пищу мяса рассматриваются все с той же этической точки зрения. Моральное действие выше, чем даже бескровное жертвоприношение, а еще выше Благородный путь. В почитании шести четвертей нет ничего неправильного, однако его следует осуществлять через выполнение морального долга по отношению к шести классам ближних.

Поскольку употребление в пищу мяса было сделано этическим вопросом, ритуальный аспект потерял для буддистов смысл. Отсюда практика мясоедения была осуждена не сама по себе, но в той степени, в какой тот, кто ест, способствовал убийству или причинению боли. Эта позиция яснее всего изложена в «Дживакасутте» (Мадж., i, 368). Дживака²¹⁹ сказал Будде, что он слышал, будто люди убивали животных специально, чтобы дать Будде, и будто он ел это мясо. Он спросил, правду ли ему сказали, не ложно ли они обвиняли Господина. Будда ответил, что это неправда; мясо нельзя есть в трех случаях: если человек видел, слышал или подозревал, что оно предназначалось для него. Если монах, практикующий брахма-вихару любви, принимает приглашение в деревне, он не думает: «Поистине этот домохозяин дает мне прекрасную еду; вот бы он давал мне прекрасную еду и в будущем». Он ест пищу, не привязываясь и не увлекаясь.

— *«Как ты думаешь, Дживака, думает ли в это время монах о вреде себе, другим, и себе, и другим?»*

— *«Конечно нет, Господин».*

— *«Разве не безвинно ест в это время монах?»*

²¹⁹ Знаменитый врач Бимбисары и Аджатасатту. Комментарии объясняют его титул Комарабхачча как «воспитанный царевичем» и рассказывают сложную историю, которая базируется на этом значении, но Рис-Дэвиде говорит, что Комарабхачча значит «детский врач». Все постканонические рассказы о нем, вероятно, необоснованны.

— «Точно так, Господин».

Это учение совпадает с отраженным в Винае: в ней говорится, что Будда принял еду от главы джайнов Сихи, который дал ему мяса. Разошелся слух, будто он убил быка для Будды, но на самом деле он послал за мясом уже убитого животного. Виная запрещает определенные виды мяса — человеческое, слоновье, лошадиное, собачье, а также мясо некоторых диких животных²²⁰.

Часто упоминаются еретические школы. В легенде о посещении Будды Аджатасатту царь говорит, что до этого он навещал шесть наставников еретических школ, и рассказывает об их учениях. Это были:

Пурана Кассапа, преподававший доктрину недеяния, то есть отсутствия заслуги в любом добродетельном поступке и вины даже в самых серьезных преступлениях;

Маккхали-Госала, который допускал факт испорченности, но говорил, что очищение достигается только посредством перерождения, а не поступками индивида;

Аджита Кешакамбалин, который преподавал доктрину «обрыва», то есть полного уничтожения со смертью;

Пакудха Каччаяна, который утверждал, что существует семь постоянных, несозданных сущностей;

Нигантха (джайн) Натапутта, который учил, что Нигантха («свободный от уз») ограничен в четырех направлениях;

Санджая Белаттхапутта, который уклонялся от прямого ответа и отказывался от положительного или отрицательного изложения какой-либо доктрины.

Это, несомненно, старый пассаж, поскольку в нем содержатся следы диалекта, отличного от пали. Некоторые из наставников известны как исторические лица, но из этого изложения их учений нельзя извлечь исторической информации, поскольку их доктрины были неправильно поняты и перепутаны буддистами. Взгляды первых четырех наставников изложены также в «Сандака-сутте» (Мадж., i, 513), где названы «безнравственными системами» (*абрахмачария*), но там не упоминаются имена, и та часть учения, которая в предшествующем отрывке была приписана Госале, соединена с учением Пакудхи, а классификация существ Госалы в «Ангуттара-никае» (iii, 383) приписана Пурана Кассапе. Очевидно, даже если этим доктринам и учили во времена Будды, нельзя быть уверенным в том, что буддисты провели их правильную атрибуцию определенным лицам.

Госала хорошо известен из Джайнского канона, где назван Адживикой. Слово «адживика», говорит Хернле, вероятно, было именем, присвоенным оппонентами; оно означает того, кто следует отшельнической жизни, чтобы прокормиться (*аджива*). Следовательно, мы не можем предположить, что это имя, которое находим только в XIII в., всегда относилось к последователям Госалы; его не называли этим именем и в буддийских текстах. Госала примкнул к джайнскому лидеру, но затем они поссорились и разошлись²²¹. Большая враждебность по отношению к этой секте была проявлена буддистами. Так, она проявилась в рассказе, где Будда говорит, что он не думает, чтобы на протяжении девятиста одной кальпы, которую он помнит, кто-то из адживиков попал на небо, кроме одного, да и тот верил в карму²²².

²²⁰ Вин., i, 218, 237; мацхамсамса определено позволено. Обычно считают, что это слово значит «мясо рыбы», но оно может значить и «мясо и рыба», как трактует его смысл Керн. В любом случае, как показывают вышеприведенные примеры, мясо позволялось есть при надлежащих условиях.

²²¹ См. издание Хернле «Uvasagadasao» и его статью «Ajivikas» в ERE; В. Ваша. The Ajivikas, in Journal of Dep. of Letters, Univ. of Calcutta vol. 2.

²²² Мадж., i, 483; такая жесткость объясняется тем, что эту систему относили к безнравственным. Джайнизм помещен среди неудовлетворительных систем, но терпимость буддизма по отношению к нему доказывает приведенная выше история о Сихе. Будда одобрял, что Сиха даже после своего обращения давал подаяние джайнам.

Натапутта, известный джайнам как тиртханкар Махавира, часто упоминается в Буддийском каноне, но в приведенном пассаже нет четкого изложения джайнской позиции. Согласно Якоби, в нем буддисты перепутали философию Махавиры со взглядами его предшественника Паршвы. Отношение его доктрины к буддизму рассмотрено ниже. «Сандака-сутта» дает дальнейший перечень четырех религиозных систем, которые, хотя и не являются безнравственными, все же неудовлетворительны. Первая из них, очевидно, соответствует философии нигантх, потому что наставник описан точно в тех же словах, в каких ученики Натапутты описывают своего учителя в «Чуладуккхаккхандха-сутте» (Мадж., i, 92). Но в остальном тексте просто описывается его глупое поведение: он говорил, что делал определенные вещи, потому что должен был их сделать. Там нет описания какой-либо опознаваемой джайнской доктрины. При описании четвертой из неудовлетворительных систем не упоминается о ее учении, а просто говорится об уклончивости наставника, явно идентичной с методом Санджаи.

Единственный серьезный раскол внутри сангхи при жизни Будды — это раскол Дэвадатты. Ясно, что к разным фрагментам рассказа о жизненном пути этого ученика были добавлены отдельные эпизоды. К ним наверняка относятся все события его юности. Согласно «Хроникам», он был сыном Суппабуддхи и, таким образом, двоюродным братом и шурином Будды. Но санскритские тексты называют его отцом Амритодану, другого дядю Будды. Истории о его юности служат примерами проявлений его злобного характера. Кульминацией в конце концов стали его попытки убить Будду и раскол в сангхе. Когда молодой Бодхисатта собирался продемонстрировать свои умения в разных искусствах, для него привели белого слона, и Дэвадатта из зависти убил его. Он поссорился с Бодхисаттой из-за гуся, которого тот подстрелил, а после Отречения ухаживал за Яшодхарой, которая в этом рассказе приходилась ему не сестрой, а кузиной. Палийским текстам эти истории неизвестны, там говорится, что впервые он обиделся на Будду, когда ему не позволили занять ведущее место в сангхе.

Даже палийские рассказы о раннем периоде жизни Дэвадатты, по-видимому, не имеют ничего общего с основным преданием. Там говорится, что он вступил в сангху в самом начале служения Будды. Разрозненные упоминания о нем в Никаях, вероятно, представляют собой развитие позднейшего предания. Он упомянут без малейшей враждебности в списке одиннадцати главных старших учеников, которые приблизились к Будде. Когда они пришли, Будда сказал: «Вот идут брахманы, о монахи». Некий монах, брахман по рождению, спросил: «В каком смысле, Господин, человек бывает брахманом и что это за вещи, делающие его брахманом?» Будда отвечал:

*« Те, что изгнали злые мысли,
А в поведении всегда внимательны,
Просветленные, те, чьи оковы разрушены,
Они поистине брахманы в мире .»*

Здесь ничто не предполагает в Дэвадатте будущего схизматика. Однако в другом случае Будда, глядя на определенную группу монахов, заявил, что Дэвадатта и те, кто с ним, обладали злыми желаниями²²³. Мы располагаем связной историей его отступничества лишь в Винае и в более поздних текстах, хотя фрагменты ее встречаются и в «Ангуттаре»²²⁴.

Примерно за восемь лет до смерти Будды Дэвадатта, стремясь к наживе и почестям, задумал подчинить себе царевича Аджатасатту²²⁵. В ходе обучения он приобрел магические силы и, приняв облик ребенка с поясом из змей, напугал Аджатасатту, появившись у него на коленях. Затем он принял свой настоящий вид, и Аджатасатту, дивясь чуду, оказал ему великие

²²³ Сам., ii, 156.

²²⁴ Вин., ii, 196; Джат., v, 333; комментарий к Дхп., i, 133; ср. Анг., ii, 73; iii, 123, 402; iv, 160.

²²⁵ Он наследовал своему отцу Бимбисаре, согласно принятой здесь хронологии, в 491 г. до н.э. Его титул — Ведехипутта, «сын дамы из Видехи». Существуют разные рассказы о том, кто она была такая вероятно, все они придуманы для объяснения этого имени.

почести. От этого его гордыня возросла, и у него возникла мысль стать главным в сангхе вместо Будды. Но как только он подумал об этом, пропала его магическая сила. Моггаллана узнал о плане Дэвадатты от своего покойного ученика, дух которого явился к нему с вестями. Но Будда сказал, что об этом говорить не надо, поскольку глупец разоблачит себя сам.

Когда Будда однажды проповедовал в Раджагахе, явился Дэвадатта и попросил, чтобы Будда, поскольку он уже стар, передал сангху в другие руки и позволил Дэвадатте возглавить ее. Будда отказался и, когда Дэвадатта стал настаивать, сказал: «Даже Сарипутте и Моггаллане не передал бы я сангху, и передам ли тебе, подлому, которого извергнут, как слюну?» Тогда Дэвадатта отошел сердитый и обиженный. Будда добился, чтобы сангха приняла декларацию, по которой, что бы Дэвадатта ни сделал, за это не несли бы ответственности ни Будда, ни Дхамма, ни сангха, но только он сам.

Тогда Дэвадатта отправился к Аджатасатту и предложил убить Будду. Аджатасатту же должен был убить своего отца Бимбисару. Аджатасатту взял кинжал и отправился к отцу, но, когда его обнаружили министры, признался в своем намерении. Министры посоветовали царю, чтобы и его, и всех заговорщиков казнили, но тот, выяснив, кто был истинным зачинщиком, простил сына и передал ему царство.

Тем временем Дэвадатта, получив от Аджатасатту лучников, поставил одного из них на первой дороге, двух — на второй, и так на шестнадцати дорогах, и велел им убить Будду. Но когда первый из них приблизился к Будде, он испугался и оцепенел. Будда сказал, чтобы он не боялся, и тогда он бросил оружие и признался, что собирался совершить преступление, после чего Будда прочел ему проповедь, обратил его и отправил обратно по другой дороге. Следующие двое лучников, не дождавшись возвращения товарища, пошли и обнаружили Будду сидящим под деревом. Они подошли к нему и были обращены. То же случилось и со всеми остальными. Первый человек вернулся к Дэвадатте и сказал, что не смог убить Будду, потому что тот обладает очень большой магической силой²²⁶. Тогда Дэвадатта решил сам убить Будду.

Когда Будда шел в тени холма Гиджджхакута, Дэвадатта столкнул вниз большую скалу. Она застряла между двумя вершинами, но осколки попали Будде в ногу, и у него потекла кровь. Будда взглянул наверх и сказал: «Великий ущерб, злой человек, сделал ты себе тем, что с намерением убить ты пролил кровь Татхагаты». Монахи хотели, чтобы у него был охранник, но Будда объяснил им, что никто не может лишить его жизни, потому что татхагаты достигают нирваны при обычных обстоятельствах.

Затем Дэвадатта устроил так, чтобы свирепый слон Налагири убежал от зрителей, сорвавшись с привязи на той дороге, где должен был пройти Будда. Монахи трижды предупреждали об опасности Будду, но он отказался повернуть назад и снова напомнил, что убить его невозможно. Когда появился слон, он наполнил его любовью, и тот стал совсем послушным.

После этого удача и слава Дэвадатты уменьшились, и он с тремя другими монахами решился на раскол. Они пошли к Будде и попросили, чтобы он установил пять правил:

- 1) чтобы монахи всю жизнь жили в лесу;
- 2) чтобы они жили только на милостыню и не принимали приглашений;
- 3) чтобы они носили только выброшенную ветошь и не принимали платья от мирян;
- 4) чтобы они жили у подножия деревьев, а не под крышей;
- 5) чтобы всю свою жизнь они не ели ни рыбы, ни мяса.

Будда указал, что все эти правила допустимы, правда, не следует спать под деревьями в дождливый сезон. Однако он отказался сделать их обязательными. Дэвадатта обрадовался и, несмотря на предупреждения Будды об ужасных для кармы результатах греха раскольничества, стал ходить везде со своими приверженцами, распространяя глупый слух, будто Будда предался роскоши и жизни в изобилии. Затем он рассказал Ананде, что собирается провести Упосатху без участия Будды, и, убедив пятьсот недавно посвященных монахов из Весали присоединиться к нему, ушел к холму Гаясиса.

Будда послал Сарипутту и Моггаллану вернуть заблудших монахов, и, когда Дэвадатта

²²⁶ Рис-Дэвид говорит: «Иддхи здесь, вероятно, означает силу религиозного убеждения».

увидел их, он подумал, несмотря на предупреждение своего друга Кокалики, что они идут присоединиться к нему. Они сидели, слушая проповедь Дэвадатты, до глубокой ночи, пока тот не устал. Тогда он попросил Сарипутту обратиться к собранию, пока он отдохнет, и Сарипутта и Моггаллана проповедовали так эффективно, что убедили всех монахов вернуться. Когда Дэвадатту разбудил Кокалика и тот обнаружил, что произошло, горячая кровь потекла из его рта. Будда принял отколовшихся монахов и отказался установить правило, согласно которому их нужно было вновь посвящать; достаточно было их признания в своей вине. Но он заявил, что Дэвадатте назначено наказание в аду, ему суждено оставаться там на протяжении всей кальпы, он неисправим.

Другие эпизоды, о которых есть записи в комментариях, свидетельствуют, что все происходило не так быстро. Но поскольку они кажутся апокрифическими, они могут быть и совершенно искусственным добавлением к изложенной истории. Один из этих эпизодов касается монахини в общине Дэвадатты. Когда замужняя женщина приходила в сангху, в монастыре вполне могли родиться дети. Одна такая женщина присоединилась к партии Дэвадатты, но, когда оказалось, что она беременна, ее изгнал Дэвадатта. Ее принял Будда, и ее целомудрие было доказано. Ребенка воспитал царь, и поэтому он стал известен под именем Кумара (царевич) Кассапа. Комментарии говорят, что, когда Будда был ранен Дэвадаттой, его отвели в манговую рощу врача Дживаки, и Дживака ухаживал за ним. Когда явился бешеный слон (которого напоил допьяна Дэвадатта), Ананда встал перед ним и сказал: «Пусть этот слон сначала убьет меня», и Будде пришлось использовать свою магическую силу, чтобы он отошел. Дэвадатта после своего поражения болел девять месяцев и затем пожелал видеть Будду, но Будда сказал, что в этой жизни это невозможно. Его все же понесли к Будде на носилках, но, достигнув Джетаваны, он провалился под землю в самый ад Авичи. Будда заявил, что через сто тысяч кальп он возродится как паччека-будда по имени Аттахисара²²⁷.

Согласно «Саддхарма-пундарике», он должен стать не паччека-буддой (который не проповедует), а настоящим Буддой, Татхагатой по имени Дэвараджа²²⁸. Это соответствует учению Махаяны, согласно которому будцовости может достичь любой индивид. Тот же источник сообщает, что в прежней жизни Дэвадатта помог Готаме приобрести шесть совершенств и другие качества Бодхисатты. Как конкретно Дэвадатта помогал ему, объяснено в монгольском тексте, идущем от махаянской традиции, и, вероятно, кое-что заимствовавшего из нее. «Глупцы неверно полагают и утверждают, будто Дэвадатта был противником или врагом Будды. Высокий Бодхисатта Дэвадатта на протяжении пятисот рождений, когда Будда проходил путь Бодхисатты, причинял ему все возможное зло и страдание, но это было сделано просто для того, чтобы утвердить превосходство и высокие качества Бодхисатты»²²⁹.

С первого взгляда палийское предание кажется постканонической разработкой отдельных упоминаний в Каноне. Дэвадатта ни разу не упомянут в «Дигхе» и только два раза в «Маджджхиме», но в последней о нем говорится в предании, которое подразумевает существование всей истории. В «Абхаяраджакумара-сутта» сказано, что царевич Абхая общался с нигантами в Раджагахе. Натапутта предложил царевичу отправиться к Будде и добиться славы, задав ему вопрос, который поставил бы того в затруднительное положение. «Пойди к отшельнику Готаме и спроси его, способен ли он сказать то, что неприятно другим. Если ответит утвердительно, спроси его, чем же он отличается от обычных людей, поскольку обычные люди говорят неприятные для других вещи. Но если будет отрицать это, спроси его, почему он сказал, будто Дэвадатте назначено наказание в аду и ему суждено оставаться там на протяжении всей кальпы, он неисправим; ведь Дэвадатта рассердился и расстроился из-за этих слов. Если задать отшельнику Готаме этот вопрос, он не сможет на него ответить». Абхая ушел,

²²⁷ Комментарий к Дхп., i, 147.

²²⁸ Лотос, ch. XI, tr. p. 246.

²²⁹ Цитируется в I.J. Schmidt, *Geschichte der Ost-Mongolen*, p. 311. St. Petersburg, 1829.

но, взглянув на солнце, решил, что уже поздно, и пригласил Будду на трапезу на следующий день. Тогда он и спросил Будду о том, говорил ли он когда-нибудь неприятные слова. Будда, однако, отвечал: «Не совсем». «Нигантхи об этом слышали», — сказал Абхая. Будда спросил, почему он так сказал, и тогда Абхае пришлось объяснить всю интригу. В это время на коленях у Абхай сидел маленький ребенок, и Будда спросил: «Как ты думаешь, царевич, если бы этот мальчик из-за твоей невнимательности или невнимательности его няньки засунул себе в рот палку или камень, что бы ты стал делать?» — «Я бы отнял это у него, Господин, и если бы у меня не получилось сразу, я бы схватил его голову левой рукой и, согнув палец, достал это правой рукой, даже если бы у него пошла кровь. И почему? Потому что мне жаль мальчика». — «Точно так же, царевич, слов, о которых Татхагата знает, что они лживы и бесполезны, а также неприятны другим, он не говорит. Слов, о которых он знает, что они истинны, но бесполезны, а также неприятны другим, он не говорит тоже. Что касается слов, о которых он знает, что они истинны и полезны, но неприятны другим, он выбирает подходящее время, чтобы высказать их. Слов, о которых он знает, что они лживы и бесполезны, но также приятны другим, он не говорит. Слов, о которых он знает, что они истинны, но бесполезны, но также приятны другим, он не говорит. Что касается слов, о которых он знает, что они истинны, полезны и приятны другим, он выбирает подходящее время, чтобы высказать их».

Этот эпизод свидетельствует, что историю Дэвадатты составители «Маджджхима-никаи» считали достоверной. Сколько бы вымысла в ней ни было, нам неясно, действительно ли произошел раскол или же весь рассказ о Дэвадатте — чистая выдумка, родившаяся на основе эпизодов, связанных с непокорным монахом.

Рис-Дэвиде как-то писал, что намек на упоминание секты Дэвадатты можно найти в перечне десяти классов отшельников, содержащемся в «Ангуттара-никае» (iii, 276), где упомянута секта готамака: здесь *Готама* может означать клановое имя Дэвадатты. Но комментатор не располагает такими сведениями, да и сам Рис Дэвидс, видимо, отбросил эту догадку, поскольку в его статье о буддийском законе он рассматривает эти секты как существовавшие до возникновения буддизма²³⁰. Это подкреплено тем фактом, что готамаки упомянуты как Гаутамы в «Лалитавистаре» (492) в перечне девяти сект. Они явно идентичны, поскольку некоторые из классов в этом списке совпадают с выделенными в палийском тексте, но здесь их доктрина названа предшествовавшей учению Будды. Рни встретили Будду и обратились к нему, когда он направлялся к дереву козьего пастуха на шестой неделе после Просветления. В последующей истории нет никаких упоминаний об этой группе.

Нет причин, по которым источники могли игнорировать существование партии Дэвадатты (если она продолжала существовать). Ведь тексты, например, зафиксировали инцидент с мятежным Субхаддой, засвидетельствовали более поздний спор с монахами из племени ваджей и сообщили о деятельности восемнадцати школ. О вероятности наличия исторического зерна в этом предании свидетельствует, как показал Ольденберг, изложение пяти правил²³¹, которое до некоторой степени может быть косвенным отражением реального спора в сангхе. Рассказы о преступлениях Дэвадатты могут с тем же успехом быть вымыслом его врагов, что и те, в которых говорится о злодеяниях, совершенных им в юности. Когда мы переходим к V в. н.э., мы обнаруживаем, что Фасянь упоминает о существовании группы, которая следовала Дэвадатте и поклонялась трем предшествовавшим буддам, но не Шакьямуни²³². Вполне возможно, что эта группа сознательно приняла правила Дэвадатты, но нет никаких причин предполагать, что она продолжала существовать в полной неизвестности на протяжении тысячи лет со времен Дэвадатты.

²³⁰ Dial., i, 222; статьи «Devadatta» и «Law» (Buddhist) в ERE.

²³¹ Первые четыре правила включены в дхутанги, 13 аскетических правил (в санскритских текстах — 12), которых факультативно могут придерживаться монахи. Они встречаются в приложениях к Винае (v, 131) и не похожи на ранние.

²³² Ed. Giles, p. 35.

Предание в Винае рассказывает, что Бимбисара отказался от трона в пользу своего сына Аджатасатту. Из «Дигхи» мы узнаем, что Аджатасатту в конце концов все же убил своего отца, поскольку при встрече с Буддой, выслушав рассуждение о преимуществах отшельнической жизни, он сказал: «Грех победил меня, Господин, ведь в безумии, глупости и злобе ради власти я лишил жизни моего праведного отца, праведного царя. Да сочтет Господин мой грех грехом, чтобы я мог быть сдержан в будущем»²³³. Согласно «Хроникам», он убил своего отца за восемь лет до этого. Хернле выводит из джайнских источников, что он взошел на престол после отречения его отца за десять лет до этого. Согласно джайнским текстам, Аджатасатту в начале своего правления был вовлечен в большую войну с Чедагой, царем Весали, ради обладания замечательным слоном²³⁴. Палийские источники ничего не сообщают об этом царя, который мог быть одним из раджей аристократического правительства ваджей, но там говорится о намерении Аджатасатту завязать войну с ваджами в год, предшествовавший смерти Будды²³⁵.



Аджатасатту убивает Будду

Подобно тому, как Бимбисара стал сторонником Будды в Магадхе, Пасенади, царь косал, изображается его царственным покровителем в Саваттхи. История о последующей жизни этого царя изложена в комментариях, но аллюзии на нее встречаются и в Каноне. Бимбисара был женат на сестре Пасенади, и, когда он был убит своим сыном, она умерла от печали. Ей был определен доход от деревни каси в качестве части приданого, но после убийства Бимбисары Пасенади отказался его выплачивать. Поэтому он стал воевать со своим племянником с переменным успехом, пока, последовав стратегическому совету неких старых монахов, не захватил Аджатасатту живым. В результате мир был заключен, когда он отдал свою дочь за Аджатасатту и дал ей доход от спорной деревни в качестве денег на мытье²³⁶.

Именно ко времени правления сына Пасенади предания относят гибель шакьев. Говорится, что Пасенади пожелал приобрести доверие буддийских монахов и решил, что достигнет этого посредством брачного союза с шакьями. Поэтому он послал к ним гонцов,

²³³ Будда принимает его признание. Это воспринималось в том смысле, что тем дело и кончилось и Аджатасатту легко отделался. Но последствия содеянного должны были сказаться в будущем, поскольку его поступок повлиял на карму, как произошло и с великим Моггалланой в самый день его смерти. Будда после ухода Аджатасатту упомянул об одном из наказаний, настигшем его в этой жизни: именно из-за упомянутого греха чистое зрение Дхаммы не возникло в Аджатасатту во время встречи с Буддой.

²³⁴ См. ссылки в статье Хернле Ajjivikas, ERE.

²³⁵ Дигха, ii, 72; ср. Мадж., i, 231.

²³⁶ Сам., i, 68 и далее; Джат., ii, 403.

прося себе в жены девицу из шакьев. У шакьев было слишком много родовой гордости, чтобы согласиться на это. Но, боясь вызвать его гнев, они предложили ему Васабхакхаттию, дочь шакьи Маханамы от рабыни. Гонцы были настороже, опасаясь вероломства, но их хитростью заставили поверить, что она ела с одного блюда со своим отцом и, значит, ее кровь была чистой. Она вышла замуж за Пасенади и родила сына Видудабху, который вырос и, посетив родственников своей матери, случайно узнал о своем низком происхождении. Тогда он поклялся отомстить им, когда станет царем.

Генералом Пасенади был Бандхула, но царь, опасаясь его растущей власти, умертвил его и его сыновей. Вместо него он назначил племянника Бандхулы Дигху Караяну, который тайно ненавидел царя. Как-то раз царь взял Дигху с собой, когда отправился посетить Будду в деревне шакьев. Именно об этом посещении говорится в «Дхаммачетия-сутте» (Мадж., ii, 118). В конце визита царь сказал: «Господин кшатрий, и я кшатрий; Господину восемьдесят лет, и мне восемьдесят лет». Но пока Пасенади разговаривал с Буддой, Дигха поспешил обратно с большей частью свиты и символами царской власти в Саваттхи, где посадил на трон Видудабху. Пасенади, обнаружив, что его бросили, отправился к Раджагахе, желая найти помощь у Аджатакатты, но по пути умер от непогоды, и племянник похоронил его. Видудабха, став царем, припомнил свою обиду на шакьев и стал строить планы относительно карательного похода. Будда, обозревая мир, понял намерение Видудабхи, отправился к нему и склонил его повернуть обратно. Три раза он делал это, но на четвертый обнаружил, что последствия кармы шакьев, которые отравляли речные воды, не могут быть долее предотвращены, и не пошел к нему. И тогда царь перебил всех шакьев вплоть до грудных младенцев.

Невозможно установить, насколько истинно это предание, но лучшим объяснением его появления может быть предположение, что резня действительно произошла. Это вступает в конфликт с описанием распределения мощей Будды, согласно которому шакьи послали за своей долей и построили над ней ступу. Но мы узнаем из этого рассказа только то, что во время его возникновения существовало пять содержащих мощи святилищ, об одном из которых сообщали, что оно принадлежит шакьям. Вероятно, это противоречие послужило стимулом для возникновения более поздних легенд о спасении некоторых шакьев. Комментарий к «Дхаммападе» описывает резню почти в тех же словах, что и «Джатака», но вместо «всех» шакьев говорит об «остальных» и рассказывает, что некоторые беглецы хитростью спаслись от мщения Видудабхи. Сюаньцзан повествует об этом еще подробнее. По его словам, один из спасшихся шакьев достиг Удьяны (на крайнем северо-западе Индии) и стал там царем. Ему наследовал его сын Уттарасена. Когда делили мощи Будды, явился Уттарасена и заявил право на долю. Но поскольку он прибыл из пограничного края, другие обращали на него мало внимания. Тогда дэвы огласили сызнова слова, произнесенные Татхагатой перед смертью: он отдавал долю Уттарасене. И царь получил свою часть мощей, которые увез с собой. Впоследствии он воздвиг над ними ступу в своем городе Мунгали²³⁷.

В комментариях сказано, что два главных ученика, Сарипутта и Моггаллана, умерли незадолго до смерти Будды. Но более надежное, чем эти отчеты, свидетельство состоит в том, что после смерти Будды о них никогда не упоминают как о живых. Для комментаторов трудность возникла из-за истории в «Махапариниббанасутте», согласно которой Сарипутта высказал свою веру в Будду, когда последний совершал свое последнее путешествие из Раджагахи к месту своей смерти. Поэтому смерть Сарипутты пришлось отнести к более позднему времени, — к полнолунию месяца каттика (октябрь-ноябрь). Смерть Моггалланы, согласно комментариям, последовала двумя неделями позже. Буддхагхоша, таким образом, был вынужден поместить эти события после последнего Уединения, которое Будда провел неподалеку от Весали²³⁸.

В то время, когда Будда пошел из Весали в Саваттхи, говорит Буддхагхоша, явился Сарипутта и предстал перед Буддой. Затем Сарипутта сосредоточился и, обнаружив, что

²³⁷ Дигха, ii, 165; Джат., iv, 144; комментарий к Дхп., i, 344; Hiuen Tsiang (Beal), ii, 126.

²³⁸ Комментарий к Дигха, ii, 102; смерть Моггалланы в Джат., v, 125; комментарий к Дхп., iii, 65.

главные ученики достигают нирваны раньше, чем Будды, понял, что ему осталось жить одну неделю. Но перед этим он решил обратиться к своей матери и умереть в той комнате, где родился. Получив разрешение от Будды, после последней демонстрации своей волшебной силы и последнего наставления братии он отправился в Налаку, в свой дом неподалеку от Раджагахи. Мать приготовила там ему комнату и помещения для пятисот монахов. Во время его болезни четыре великих царя, Сакка, Брахма и остальные боги навещали его. Его мать изумилась, когда узнала, кто они такие, и подумала: «Вот каково величие моего сына. Ах, каким же будет величие Господина и учителя моего сына!» Сарипутта решил, что наступил момент обучить ее, и сделал так, что она утвердилась в плоде Первого пути. Тогда он подумал: «Ныне я дал матери, женщине из брахманов Рупасари, возмещение за то, что она меня содержала, этого ей хватит» — и отпустил ее. Он собрал монахов, обратившись к ним в последний раз, попросил прощения за все свои дела, которые пришлось кому-то не по нраву, и на рассвете достиг нирваны. Старший Чунда отнес его чашу, одежды и сито с мощами в Саваттхи, и Будда, велел построить для этих вещей святилище, отправился в Раджагаху.

В это время Моггаллана жил в Раджагахе на холме Исигили. Он бывал в мире богов и рассказывал об учениках Будды, возродившихся там, и об учениках еретиков, возродившихся в аду. Еретики увидели, что их слава ослабевает, и решили погубить его. Они заплатили тысячу монет разбойнику, чтобы тот пошел и убил его. Однако Моггаллана, увидев его приближение, поднялся в воздух при помощи своей волшебной силы. Так повторялось шесть дней, но на седьмой он не смог этого сделать, поскольку его одолела старая карма. В прошлой жизни он с женой решил убить престарелых родителей, и они отвезли их в повозке в лес. Там, шумя, словно появились разбойники, он стал бить стариков. Но у них было плохое зрение, и, не узнав сына, они закричали, что их убивают разбойники, и велели ему бежать. Тогда Моггаллана подумал: «Даже когда их бьют, они думают о моем благе. Плохо я поступаю». Он разыграл бегство разбойников и отвез родителей домой²³⁹. Но его карма оставалась неисчерпанной, тлея, как огонь под золой, и в последнем воплощении наконец одолела его. Поэтому он и не смог подняться в воздух. Разбойники переломали Моггаллане кости и бросили его умирать, но он сохранил сознание и, посредством силы сосредоточения накрыв себя покровом трансa, отправился к Будде, попросил разрешения уйти и достиг нирваны. Будда взял его останки и велел сделать для них святилище у входа в монастырь Велувана. Затем, произнеся речь о нирване этих двух учеников в Уккачеле, он вернулся в Весали и продолжил свой путь.

Из этих двух преданий, если они и не дают нам достоверных сведений, все же можно извлечь информацию, что в Саваттхи было известно святилище, содержащее мощи Сарипутты, а в Раджагахе — святилище, содержащее мощи Моггалланы. Несомненно, они существовали там в более поздние времена. Вот в чем причина странного маршрута Будды, который прерывает свое путешествие, чтобы пойти в Саваттхи, а затем в Раджагаху, — он шел за останками своих учеников. Их смерть комментаторам пришлось отнести к этому периоду просто потому, что один из эпизодов с Сарипуттой был вставлен в палийское повествование о последнем путешествии Будды. Но в тибетском тексте такого эпизода нет; это, видимо, вставка палийского составителя, которую он счел удачным дополнением к сюжету. То, что Сарипутта умер в той комнате, где родился, а Моггаллана умер насильственной смертью, похоже на подлинную традицию, но вряд ли правомерно считать, что здесь мы имеем дело с достоверными историческими фактами.

Глава 11 . Последние дни

Рассказ о последних днях Будды содержится в трех суттах²⁴⁰. Сутты эти представляют

²³⁹ По комментарию к Дхп., он действительно убил их.

²⁴⁰ В «Махапариниббана-сутте», разбирающейся в этой главе, в «Махасудассана-сутте», речи, произнесенной Буддой на смертном ложе, и в «Джанавасабха-сутте» — рассказанной Буддой в Надике истории о посещении этого мира Бимбисарой после смерти; «львиный рык» Сарипутты также присутствует в отдельных суттах, где, вероятно, является вставкой.

собой части предания, в которые вкраплены рассуждения. Главная из этих сутт — «Великое рассуждение о достижении нирваны» («Махапариниббана-сутта»), — как известно, существовала в нескольких школах. Она рассказывает о путешествии Будды из Раджагахи через Ганг к Весали, где он провел свое последнее Уединение, и затем с остановками до Кусинары в стране малл, где он и умер. Упомянутый там маршрут связан с практикой паломничества; кроме того, в ней упомянуты позднейшие события в форме пророчеств, а также присутствуют аллюзии, свидетельствующие о развитой форме Канона. Все это указывает на то, что «Махапариниббана-сутта» — один из позднейших фрагментов Писаний.

Сутта начинается с посещения министра царя Аджатакатты Будды, остановившегося на холме Гиджджхакута в Раджагахе. Министр сообщил ему, что царь собрался воевать с племенами ваджей. В ответ на это Будда изложил ему рассуждение о семи условиях благоденствия, которое он однажды прочитал перед ваджами, и министр признал, что план царя не сможет осуществиться, если он только не посещет между ними вражду. Затем Будда собрал монахов, прочел им рассуждение о тех же семи условиях благоденствия и дал им четыре других перечня, а также перечень из шести пунктов.

После этого Будда в сопровождении большого числа монахов отправился к Амбалаттхике, а потом к Наланде, по-видимому двигаясь в северном направлении, так как местом его назначения был Весали. Именно там, в Наланде, Сарипутта изрек свой «львиный рык» (*сиханада*) о вере в Будду. «Такова, Господин, моя вера в тебя, что не было, не будет и нет другого отшельника или брахмана, более великого или мудрого, в просветлении». Будучи спрошен, он признал, что его знание не проникло в умы будд прошлого и будущего, и даже в ум Будды настоящего. Но Сарипутта знал смысл учения, подобно привратнику в крепости на царской границе, где есть только одни ворота и нет другого входа, куда могла бы проскользнуть хотя бы кошка, который знает, что все входящие должны пройти через ворота. Подобно буддам прошлого и будущего, «Господин, архат, полностью просветленный, отбросивший пять помех, понявший ослабляющие загрязнения ума, утвердивший сознание на четырех предметах внимания, должным образом осуществлявший семь составляющих просветления, просветлен высочайшим полным просветлением».

Затем Будда продолжил свой путь к Паталигаме, деревне на южном побережье Ганга, и обратился к крестьянам в их зале собраний, рассказав о пяти дурных последствиях безнравственности и о преимуществах нравственного поведения. В то время министры Магадхи строили там крепость, чтобы отражать нападения ваджей. Будда своим божественным зрением увидел богов-покровителей²⁴¹ строящихся домов; и, так как это были божества высокого ранга и внушали могущественным людям вести строительство именно здесь, он предрек будущее величие этого места, которое должно было стать городом Паталипутта. На следующий день министры угостили его. Когда же Будда ушел, они сказали: «Ворота, из которых уйдет отшельник Готама, будут названы воротами Готама, и брод, по которому он пересечет Ганг, будет назван бродом Готама». Трудно сомневаться в том, что во времена составителя предания действительно существовали два места под такими названиями.

Ганг разлился, и люди пересекали его на лодках и плотях, но Будда без особого напряжения, подобно тому как сильный человек мог бы вытянуть или согнуть руку, исчез вместе со своими монахами на одном берегу Ганга и появился на другом, произнеся удану:

*« Те, кто пересекает простор океана,
Наведя мост через воды,
В то время как люди связывают плоты,
Те, кто так достиг другого берега, — мудрые.»*

Затем он продолжил свой путь к Котигаме и обратился к монахам, рассказав о Четырех истинах. Эта его проповедь кончалась словами:

²⁴¹ Идея богов-покровителей домов — распространенное индуистское поверье, присутствующее уже в Ведах (гимн Ватошпати, Ригведа, VII, 54). «Джатака» (i, 226) рассказывает о таком божестве, жившем на четвертом этаже дома Анатхапиндики, которое пыталось убедить его прекратить служение Будде.

*« Не постигая Четыре благородные истины,
Возрождаются веками, рождение за рождением,
Восприняты эти истины; покончено с тем, что ведет к существованию;
Корень страдания отсечен; не будет больше перерождений. »*

На следующий раз он остановился у Надик из Надики (или Натйки). Во время этой остановки Ананда перечислил ему имена многих монахов, монахинь и мирян, умерших здесь; и Будда рассказал, на какой из четырех ступеней находился каждый из них во время своей смерти²⁴². Но он заявил также, что для него это было трудно совершить, и дал Ананде формулу *Зеркала Учения*. С помощью этого Зеркала ученик получал возможность сказать о себе, что он свободен от перерождений в аду, в качестве животного, в сфере привидений (*пета*), свободен от низших состояний страдания, что он вошел в поток и ему суждено просветление. Зеркало — это наличие непоколебимой веры в Будду, Дхамму и сангху. Верящий в них человек обладает нравственными правилами, важными для Благородных, правилами целостными, ненарушенными, незапятнанными, безупречными, рождающими свободу, перевозносимыми мудрыми, чистыми и приводящими к сосредоточению.

Продолжая свой путь к Весали, Будда остановился в роще Амбапали, где прочел монахам короткое рассуждение о том, что необходимо быть бдительным и внимательным в своих действиях. Амбапали, известная весалийская куртизанка, услышав о приходе Будды, выехала ему навстречу и, выслушав наставления, пригласила на следующий день его вместе с монахами на трапезу. Будда принял приглашение, и поэтому ему пришлось отказать личчхавам из Весали, которые пришли к нему с такой же просьбой. После еды Амбапали уселась у его ног и сказала: «Я отдаю, Господин, этот парк сангхе с Буддой во главе». Будда принял подарок и, пробыв там некоторое время, продолжил свой путь к деревне Белува. Там он решил провести Уединение, а монахам велел провести Уединение в Весали. Во время Уединения он сильно занемог, но подавил болезнь, сказав: «Не подобает мне достигать нирваны, не обратившись к моим спутникам и не попрощавшись с сангхой». Ананда встревожился, но сказал, что у него одно утешение: «Господин не достигнет нирваны, не оставив сангхе последнего наставления». Будда ответил на это: «Чего ждет от меня сангха? Я учил Дхамме, не делая разделения на внутреннее и внешнее, здесь Татхагата не сжимал кулак, скупясь на наставления. Пусть тот, кто скажет: «Я возглавлю сангху» или «Сангха рассчитывает на меня», решит что-нибудь для сангхи. Но Татхагата не думает: я возглавлю сангху или сангха рассчитывает на меня. Почему же Татхагата должен решать что-то для сангхи? Я теперь стар и в преклонных летах, мне восьмидесятый год. Как старая повозка держится, связанная ремнями, так держится и тело Татхагаты. Когда Татхагата не раздумывает ни о каких внешних знаках (ощущениях) и с прекращением каждого из чувств достигает беззнакового сосредоточения сознания и пребывает в нем, только тогда, Ананда, хорошо телу Татхагаты. Поэтому, Ананда, живите, находя убежище в себе самих, утешение²⁴³ в себе самих и больше нигде, находя убежище в Дхамме, утешение в Дхамме и больше нигде». В заключение он предложил обсудить четыре объекта внимания и заявил, что *«все, кто сейчас или после моей смерти станет жить, находя убежище в себе самих, утешение в себе самих и больше нигде, находя убежище в Дхамме, утешение в Дхамме и больше нигде, все мои монахи, пожелавшие научиться этому, Ананда, достигнут предела темноты (перерождения)»*.

На следующий день он отправился в Весали за подаянием и, вернувшись, вместе с Анандой уселся у святилища Капала. Там он сказал Ананде, что тот, кто осуществлял четыре магические практики, может сохранять жизнь на протяжении кальпы²⁴⁴ или на протяжении

²⁴² Сообщают, что именно по этому случаю он рассказал историю, составившую «Джанавасабха-сутту».

²⁴³ Аттадипа не означает «ваши светочи»; слово дипа (двипа), «остров» — лишь синоним для сарана, «убежище».

²⁴⁴ Космический цикл — изначальный смысл слова каппа, и в «Махавасту», iii, 225 явно имеется в виду именно это, но Буддхагхоша говорит, что здесь каппа означает полную протяженность человеческой жизни в тот момент — сто лет.

остатка кальпы и что сам он осуществлял их. Но хотя намек был таким ясным, Ананда не смог понять его и не попросил Будду остаться — так сильно Мара овладел сердцем Ананды. Второй и третий раз Будда повторил эти слова — все безрезультатно. Тогда он отпустил Ананду, который пошел и сел у подножия дерева неподалеку, и Мара, обратившись к Будде, сказал: «Пусть же Господин сейчас достигнет нирваны, пусть Сугата достигнет нирваны. Пришла пора Господину достичь нирваны». Будда ответил, что он не сделает этого, пока его монахи не искусны и не учены, и не могут толковать, наставлять и объяснять. Мара сказал, что все это уже достигнуто, повторил свою просьбу и получил такой же ответ о монахинях и в тех же стандартных выражениях о мирянах и мирянках. Затем Будда сказал, что он не сделает этого, пока его религиозная система не будет благоденствовать и процветать, пока она не распространится, пока ее не станут придерживать многие, пока она не будет широко известной и провозглашаемой среди богов и людей. Мара в своем ответе утверждал, что все это уже случилось, и Будда, остроумно добившись этого признания от врага, сказал: «Не беспокойся, злой, Татхагата вскоре достигнет нирваны. Татхагата достигнет нирваны через три месяца, начиная с этого дня». Тогда он стряхнул с себя остаток жизни, и в это время сотряслась земля и раздался гром. Удивленный Ананда подошел к Будде осведомиться о причине происшедшего. Будда прочитал ему рассуждение о восьми причинах землетрясений:

1) Земля стоит на воде, вода — на ветрах, а ветры — на пространстве, и, когда дуют ветры, они сотрясают воду, а вода — землю.

2) Когда отшельник или брахман, обретший магическую силу (*иддхи*), или очень сильное божество осуществляет ограниченное постижение земли или неограниченное постижение воды, он сотрясает землю.

Остальные шесть причин — это: зачатие Бодхисатты; рождение Бодхисатты; достижение просветления Бодхисаттой; вращение Буддой колеса Дхаммы; стряхивание Буддой срока своей жизни; достижение им нирваны без остатка *упади*.

Далее в тексте сутты следует перечень восьми собраний и описание участия в них Будды, перечни восьми стадий мастерства и восьми стадий освобождения. Два последних перечня — это классификации состояний сознания, достигаемых посредством сосредоточения. Затем Будда рассказал, как сразу после его просветления Мара искушал его в тех же выражениях, что и сейчас, и повторил весь происшедший разговор. И только тогда Ананде пришло в голову попросить Будду, чтобы тот остался на кальпу. Но Будда упрекнул Ананду в том, что он не попросил об этом раньше, и перечислил шестнадцать мест, где он мог сделать это. «Если бы, Ананда, ты попросил Татхагату, он мог бы отказать дважды, но на третий раз уступил бы. И вот здесь, Ананда, была твоя вина, это был проступок».

Можно быть уверенным в том, что этот упрек исходил не от Будды; его суровость объясняется чувствами общины после возникновения этого предания. Он встречается также в повествовании о Первом соборе, где рассказывается, как Ананде пришлось признать свою вину перед сангхой.

Затем Будда отправил Ананду собрать монахов Весали в зале собраний и призвал их осуществлять доктрину, которой он их учил, чтобы благочестивая жизнь могла продолжаться долго. После этого он добавил: «Итак, монахи, я обращаюсь к вам: подвержены распаду сложные вещи, так что усердствуйте. Вскоре Татхагата достигнет нирваны. Татхагата достигнет нирваны через три месяца, считая с этого дня».

На следующий день Будда просил подаяние в Весали. Вернувшись, он последний раз оглянулся на этот город и отправился к деревне Бхандагама, где произнес проповедь о четырех вещах, понимание которых разрушает перерождения: о нравственности, о сосредоточении, о постижении и об освобождении. Затем он прошел через деревни Хаттхигама, Амбагама и Джамбугама²⁴⁵ и остановился в Бхоганагаре. Там он говорил с монахами о четырех Великих

²⁴⁵ Названия означают Слоновая деревня, Манговая деревня и Сизигиевая деревня. Эти местности неизвестны, но нет причины предполагать, что они вымышлены. Они, очевидно, находились на дороге, ведущей к северу от страны малл, и, вероятно, были известны составителям преданий. Заслуживает внимания то, что Анупия, хотя она и находилась в стране малла, не упомянута. Это свидетельствует о том, что путь в Кусинару далее уходил к

Авторитетах. Согласно этому методу определения истинной сути учения доктрина Будды состоит не только из Дхаммы и Винаи, ее частью является также Матика, «списки», в которых дается систематическое изложение Дхаммы, известное как Абхидхамма. Это не вымысел составителя; такой подход он нашел в другой части Писаний, вероятно, там же, где мы находим его и сейчас, — в «Ангуттара-никае» (ii, 167 и далее). Это нечто вроде проверки, которую, как мы можем предполагать, проводила сангха, чтобы разрешить сомнения по поводу легитимации учения до начала формирования Канона. Существуют четыре возможности получения сангхой новой информации:

1) когда монах заявляет, что он слышал что-либо непосредственно от Господина как Дхамму или Винаю и учение Господина; тогда монахи должны изучить сутту или Винаю и выяснить, есть ли это там. То же самое делается:

2) если он утверждает, что слышал это от собрания сангхи в определенном месте;

3) от ряда ученых старших монахов, которые изучили Дхамму, Винаю и Матику;

4) от одного ученого старшего монаха.

Оставив Бхоганагару, Будда отправился в Паву²⁴⁶ и остановился там в манговой роще кузнеца Чунды. Чунда устроил трапезу²⁴⁷, обеспечив прекрасную еду, и твердую и мягкую, и, между прочим, приготовил много *сукарамаддавы*. Перед трапезой Будда сказал: «Поддай мне, Чунда, сукарамаддаву, которую ты приготовил, и отдай сангхе остальную твердую и мягкую еду». Чунда сделал это, а после трапезы Будда велел ему выбросить остаток сукарамаддавы в яму, поскольку он не видел никого в мире, кто мог бы переварить ее так же, как Татхагата. Затем он сильно занемог, у него началось кровотечение, жестокие и беспощадные боли, но Будда, не жалуясь, внимательно и в полном сознании превозмог их и отбыл с Анандой в Кусинару.

По пути он подошел к дереву и, страдая, попросил Ананду расстелить на земле сложенную одежду. Будда просил дать ему воды из ручья, но Ананда сказал, что мимо только что проехали пятьсот повозок и вода стала грязной и мутной, зато неподалеку протекает река Какуттха (или Кукуттха), где Господин сможет попить и омыть свои члены²⁴⁸. Три раза обращался к нему Будда с просьбой, и когда Ананда подошел к ручью, то обнаружил, что в нем *течет* чистая вода, которую он набрал в чашу, дивясь невиданной силе Татхагаты.

Когда Будда отдыхал там, пришел Пуккуса, малла и ученик Алары Каламы, и рассказал, как Алара однажды, сидя под открытым небом, не заметил пятисот проезжающих мимо повозок, хотя был в сознании и бодрствовал. Будда ответил, что, когда он сам был в Атуме, там шел проливной дождь и сверкала молния, поразившая двух крестьян и четырех быков. Собралась толпа, и Будда, спросив, что случилось, получил ответ. Однако, хотя в это время он бодрствовал и находился под открытым небом, сам он ничего не видел и не слышал. Пуккуса был так поражен, что стал последователем Будды в миру и подарил ему пару золотистых одежд. Будда принял их, сказав: «Надень на меня одну, Пуккуса, а ты, Ананда, другую». Когда Пуккуса ушел, Ананда поднес одежды к телу Господина²⁴⁹, и они будто бы потеряли свой блеск. Они поблекли по сравнению с замечательным сиянием и чистотой самого Будды, который сказал Ананде, что это бывает в двух случаях: ночью, когда Татхагата достигает

востоку.

²⁴⁶ Махавира, джайнский наставник, по преданию, умер в Паве (санскритское Папа), однако это место джайны идентифицируют с современной деревней Павапури в районе Патна. Пава Будды находилась в пределах одного дня пути от Кусинары.

²⁴⁷ Это была последняя трапеза Будды. Все последующие события происходили в течение того же дня.

²⁴⁸ В тибетском тексте Какуттха — мутный ручей, а река, где он искупался, — упомянутая ниже Хираннавати.

²⁴⁹ Одну из них он надел как белье, а другую как верхнюю одежду, говорит Буддхагхоша.

просветления, и той ночью, когда он достигает нирваны без остатка упади²⁵⁰, что и произойдет в последнюю стражу ночи в Кусинаре.

Прибыв к реке Какуттха, он искупался и попил, пришел в манговую рощу и лег на правый бок в позу льва, положив одну ногу на другую, думая о правильном времени подъема. Затем он сказал Ананде, что Чунду могут обвинить в том, что он дал им еду, но его угрызения совести надо успокоить, сказав ему следующее:

«Повезло тебе, друг Чунда, очень повезло, что Татхагата принял свое последнее подаяние от тебя и достиг нирваны. Лицом к лицу, друг Чунда, слышал я, лицом к лицу я воспринял, что два подаяния равны по плоду и результату, далеко превосходя по плоду и благу другие подаяния. Какие это два подаяния? Подаяние, которое Татхагата принимает, достигая высшего полного просветления, и подаяние, которое он принимает, достигая нирваны, лишенной упади. Кузнец Чунда совершил поступок (буквально — накопил карму), ведущий к долгой жизни, хорошему рождению, счастью, славе, небесам и власти. Так нужно успокоить угрызения совести Чунды.»

Пересекши реку Хираннавати, Будда достиг рощи деревьев сал у Кусинары²⁵¹ и сказал: «Пойди, Ананда, устрой постель с изголовьем на севере, я страдаю и хочу лечь». Затем он лег в позе льва на правый бок, и, хотя стояло неподходящее для этого время года, с цветущих деревьев сал осыпались цветы и покрыли его тело. Божественные цветы мандарава и сандаловый порошок посыпались с неба, и в воздухе раздались неземная музыка и пение в его честь. Но Будда сказал, что его почитают не только так. «Будь он монахом, монахиней, мирянином или мирянккой, тот, кто живет в преданности большему и меньшему учениям, полон решимости поступать правильно и действует согласно с учениями, чтит и славит Татхагату, благоговеет и преклоняется перед ним высочайшим поклонением».

В то время старший Упавана стоял перед Буддой, обмахивая его веером. Будда сказал: «Уйди, монах, не стой предо мной». Ананда удивился, почему Будда так сурово говорит с Упаваной, долго прислуживавшим ему. Но Будда пояснил, что боги десяти мировых систем собрались навестить его и на двадцать лиг вокруг и волосу негде было упасть, потому что везде было полно этих богов, жаловавшихся, что монах им все загораживает.

Тогда Ананда попросил у него наставлений по нескольким вопросам. Для монахов было обычаем после Уединения приходиться к Будде и сопровождать его, но что им следует делать после смерти Господина? Есть четыре места, сказал Будда, которые стоит увидеть верному ученику, места, которые возбудят его преданность: место, где родился Татхагата, место, где он достиг просветления, где он начал вращать Колесо Учения, где он достиг совершенной нирваны. Все, кто совершит паломничества к этим святыням и умрет, пребывая верным, после смерти возродятся на небесах.

— «Как мы должны действовать, Господин, по отношению к женщинам?»

— «Не видеть их, Ананда».

— «Если мы увидим их, как мы должны действовать?»

— «Не говорить, Ананда».

— «Что следует делать тому, кто говорит?»

— «Следует быть осмотрительным, Ананда».

Когда ему был задан вопрос, как его хоронить, Будда сказал, что похороны увидят верующие миряне, кшатрии и другие. Похороны должны быть такими, как у владыки мира, и пирамида из камней или ступа должна быть воздвигнута на перекрестке четырех дорог. Затем он перечислил людей, которые достойны ступы.

Вслед за тем Ананда вошел в монастырь²⁵² и, держась за притолоку, стоял и плакал:

²⁵⁰ Элементы самости, существующие вплоть до своего конечного распыления в момент смерти того, кто достигает нирваны.

²⁵¹ Это место Каннингем идентифицирует с Касией в районе Горакхпур. В.А. Смит считал, что это еще необнаруженное место в Непале примерно в 30 милях к востоку от Катманду. JRAS, 1902, p. 139.

²⁵² Вихара; по-видимому, составителем была сделана вставка, не согласующаяся с предшествующими

«Увы, я ученик, которому осталось еще так много узнать, а Учитель, который был так добр ко мне, скоро достигнет нирваны». Будда послал за ним и утешил, напомнив, что все вещи изменятся, и о том, как он прислуживал Будде с честной и безграничной любовью делом, словом и мыслью, и призвал его усердно трудиться и поскорее избавиться от асав. Далее он указал монахам на четыре замечательных качества Ананды.

Ананда пытался убедить его не умирать в таком маленьком и незначительном городке, как Кусинара. Но Будда сказал ему, что некогда это место звалось Кусавати и было столицей властелина мира Махасудассаны, процветая, подобно городу богов²⁵³, и незамедлительно послал Ананду объявить малла в Кусинаре, что он умрет в третью стражу ночи, и пригласить их навестить его в последний раз. Они явились со своими семьями, и так многочисленны были они, что Ананда не смог объявить о приходе каждого из них Будде и объявлял о них по семьям.

Весть услышал местный отшельник по имени Субхадда и, думая, что Будда способен разрешить его сомнения, пришел навестить его. Ананда попытался прогнать отшельника, но Будда, случайно услышав их разговор, позволил ему войти и обратил его. Субхадда был принят в сангху и вскоре стал архатом.

В этих обстоятельствах было введено несколько второстепенных уставных правил. В частности, было определено, как следует обращаться к более молодым и старшим монахам, было позволено отменить некоторые незначительные предписания и велено наказать монаха Чанну²⁵⁴. В конце концов Будда попросил собравшихся монахов сказать, есть ли у кого-нибудь сомнения. Все молчали, и Ананда выразил свое изумление и заявил о своей вере в то, что нет ни одного монаха, который в чем-либо сомневался бы. Будда сказал: «Верой говорил ты, Ананда, но Татхагата вправду знает, что в этой сангхе нет ни единого монаха, который сомневался бы или был не уверен в Будде, в Дхамме, в сангхе, в Пути или Способе. Даже самый последний монах из этих пятисот вошел в поток, не подвержен возрождению в страдающем состоянии, и каждому определено суждено просветление». Затем, обращаясь к монахам, он сказал: «Послушайте, монахи, я к вам обращаюсь. Подвержены распаду сложные вещи, усердно стремитесь». Такими были последние слова Татхагаты.

Затем, войдя в первый, второй, третий и четвертый транс и достигнув пяти уровней достижений, он оказался на уровне прекращения сознания и чувства. Ананда сказал: «Почтенный Ануруддха, Господин достиг нирваны». — «Нет, Ананда, Господин не достиг нирваны, он достиг уровня прекращения сознания и чувства». Затем он прошел обратно через все ступени к первому трансу и снова прошел все ступени вплоть до четвертого транса. С этого уровня он достиг нирваны²⁵⁵.

Тут случилось большое землетрясение, раздался ужасный гром, и Брахма Сахампати произнес такие стихи:

*« Пусть все существа в мире.
Утратят сложное состояние.
Так же как Учитель,
Человек, соперника которому нет в мире,
Татхагата, наделенный властью,*

обстоятельствами.

²⁵³ Это было расширено и превращено в историю об этом царе, следующую непосредственно за этой суттой, — «Махасудассана-сутта».

²⁵⁴ Эти правила Винаи, вероятно, вставлены сюда из легенд «Винаи».

²⁵⁵ Причина такого порядка уровней транса, видимо, в том, что в первоначальной форме легенды Будда достиг нирваны с четвертого уровня транса, а когда были добавлены остальные уровни, четвертый все же оставили последним. Приведенные ниже строчки отличаются от санскритского текста и версий, сохранившихся в тибетской и китайской версиях, количеством и последовательностью. Они обсуждались Ольденбергом. *Studien zur Gesch. des buddh. Kanon*, p. 169 (K. Ges. d. Wiss. Gott, Philhist. Kl., 1912); M. Przymusiński, *Le Parinirvana et les funeraillles du Buddha*, JA, mai—juin, 1918, p. 485 ff.

Просветленный, достиг нирваны.»

Сакка, царь богов, сказал:

« Непостоянны, увы, сложные вещи;

Они возникают и исчезают,

Появившись, они кончаются,

И их уничтожение — счастье.»

Старший Ануруддха произнес такие стихи:

« Не было ни вдоха, ни выдоха

У него, чье сердце укрепилось,

Когда великий мудрец, достигнув покоя,

Свободный от страстей, отошел;

Тогда он с сердцем, избавившимся от привязанностей,

Превозмог и вынес свое страдание.

Как угасает пламя, Так освободилось и его сердце.»

Старший Ананда произнес такие стихи:

« Был жуткий трепет,

Был страшный ужас,

Когда тот, кто обладал всеми знаками,

Просветленный, достиг нирваны.»

Среди всеобщих жалоб (не стонали лишь те из братии, кто освободился от страстей) Ануруддха утешал плачущих при помощи наставления Учителя о том, что расставание со всеми приятными вещами необходимо и все, у чего есть начало, должно прийти к распаду.

На следующий день Ануруддха послал Ананду в Кусинару, чтобы оповестить малла, и они явились с благовониями, венками, музыкантами и пятью сотнями платьев, чтобы почтить тело Господина танцами, пением, музыкой, венками и благовониями. Это продолжалось шесть дней, а на седьмой они решили взять тело на юг и сжечь его. Восемь вождей малла собрались совершить это, но не смогли поднять тело. Ануруддха объяснил им, что боги хотят, чтобы они пошли на север, отнесли тело в центр города через северные ворота, вынесли его из восточных ворот к святилищу Макута-бандхана и там совершили церемонии. Немедленно вслед за тем, как они согласились с этим, весь город покрыли слоем вышиной по колено цветы мандарава, упавшие с неба. Затем Ананда сказал малла, как приготовить тело к сожжению согласно инструкциям, полученным им от Будды.

В этом месте повествование прерывается двумя инцидентами. Из Павы прибыл Кассапа Великий с группой монахов. По пути он встретил отшельника из адживиков с одним из цветов мандарава, упавших с неба, и от него узнал о смерти Будды. Среди группы монахов был некий Субхадда²⁵⁶, присоединившийся к сангхе в старости. Он сказал: «Довольно, друзья, не печальтесь и не горюйте. Мы освободились от великого отшельника. Нас беспокоили, говоря: «Это приличествует вам, а это не приличествует». Теперь мы можем делать все, что хотим, и воздерживаться от того, чего не хотим». Но Кассапа утешил монахов при помощи наставления Учителя о том, что расставание со всеми приятными вещами неизбежно.

Тем временем четыре вождя малла попытались зажечь погребальный костер, но у них не вышло. Ануруддха объяснил им, что в намерения богов входило, чтобы костер не загорался, пока не пришел Кассапа Великий и не приветствовал его. Когда Кассапа с пятьюстами монахами прибыл и почтил погребальный костер, он загорелся сам. Он горел, не оставляя ни кожи, ни плоти, ни жил, ни суставной жидкости, ни пепла или копоти. Потоки воды с неба стали заливать костер, и малла погасили его ароматной водой. Затем они огородили это место, воткнув в землю копыя, и продолжали торжества семь дней.

Аджатасатту, царь магадх, услышал новости и послал гонца передать такие слова: «Господин был кшатрием. Я тоже кшатрий. Я достоин доли в останках господина. Я воздвигну

²⁵⁶ Этого монаха безосновательно отождествляли с упомянутым выше Субхаддой. Но последний не входил в группу Кассапы. Он находился в Кусинаре и был обращен в день смерти Будды, о чем этот мятежный Субхадда ничего не слышал. Согласно тибетскому тексту, он получил от Будды разрешение умереть раньше его.

ступу над останками Господина и устройю праздник». Также и личчхавы из Весали, шакьи из Капилаваттху, були из Аллакаппы, кольи из Рамагамы, брахман из Ветхадипы и малла из Павы попросили себе доли. Однако малла из Кусинары на своем собрании отказались делить останки, поскольку Господин достиг нирваны в их владениях. Тогда брахман Дона посоветовал им прийти к согласию и предложил разделить останки на восемь равных частей для каждого из восьми претендентов. Сделав это, он попросил себе мерный сосуд, над которым воздвиг ступу и устроил праздник. Мории из Пиппхаливаны пришли слишком поздно и не получили долю, но получили золу от костра. За этим следуют два перечня: один касается упомянутого выше десятиричного деления, а другой, стихотворный, дает расширенный список мест, где почитаются меры (*дона*) останков Будды. Эти пассажи обсуждаются ниже.

«Махапариниббана-сутта» некогда считалась одной из самых ранних в Палийском каноне, но ее анализ, проведенный Рис-Дэвидсом²⁵⁷, показывающий, что большая часть ее текста встречается в других частях Писаний, с первого взгляда заставляет сомневаться в том, можно ли воспринимать ее как целое. Тем не менее более подробное исследование проясняет, что это не фрагменты, объединенные в одну сутту. Напротив, в сплошной нарратив сутты вставлены отдельные рассуждения. Сам нарратив — поздняя легенда, как свидетельствуют упоминания о святилищах и методах определения того, что является словами Будды. Некоторые из рассуждений могут даже принадлежать Будде, но мы располагаем лишь свидетельством рассказчика, что они были произнесены в определенных обстоятельствах. У нас есть весомые причины считать, исходя из характерной формы этих рассуждений, что они были заимствованы непосредственно из других частей Канона (в основном из «Ангуттары» и «Уданы»), где находятся и до сих пор. В первом тексте все материалы расположены согласно количеству обсуждаемых предметов, и фрагменты «Ангуттары», находящиеся в этой сутте, обладают той же особенностью; так, там говорится о семи условиях благосостояния, пяти последствиях дурных дел, восьми причинах землетрясений и т.д. Утверждают, что первый из этих фрагментов в действительности был произнесен Буддой ранее. Точно так же фрагменты, встречающиеся в «Удане», кончаются в «Махапариниббана-сутте» восторженными фразами — уданой, как и в сборнике, носящем это название.

Ясно также, что повествовательная часть сутты была расширена. Параллельные повествовательные части находятся в «Самьютте». Три эпизода так разрослись, что в Палийском каноне стали самостоятельными суттами. Это «Махасудассана-сутта», «Джанавасабха-сутта» и «Сампасадания-сутта». Первая из них и в тибетской, и в китайской редакциях включена в сутту. Последняя из них (расширенная версия «львиного рыка» Сарипутты) — это вставка, как видно из ее отсутствия в тибетской версии, и ее пропуск — не случайность, он связан с тем, что там говорится о более ранней дате смерти Сарипутты. Общее ядро, рассказ о смерти Будды от его последних слов и вплоть до сетований окружающих, также содержится в отдельной сутте²⁵⁸.

История о смерти Будды была записана раньше, чем приведенные в комментариях рассказы о его юности. Но из содержащихся в ней упоминаний о зачатии и рождении, а также о преданиях относительно жребия властелина мира или Будды ясно, что во время ее фиксации легендарное повествование о его рождении уже существовало. Различие между ними как историческими свидетельствами в том, что рассказы о рождении и детстве относятся к периоду, относительно которого подробности биографии и даже сама ее основа вряд ли были известны. Но во время смерти Будды существовала община, заинтересованная в сохранении свидетельств о нем, которая, вероятно, располагала многими устными рассказами. Мы не можем сказать, что действительно знали и помнили его современники, потому что в нашем распоряжении находится лишь традиция, четко зафиксированная намного позже, хотя и до правления

²⁵⁷ Dial., ii, 72.

²⁵⁸ Сам., i, 157; самое обширное сравнение с другими редакциями — у Пржилуского. Prżyluski. JA, 1918, 85 ff, 401 ff.; 1919, 365 ff.

Ашоки²⁵⁹. По крайней мере, составители пытались представить свои записи современным Будде документом, о чем свидетельствует высказывание о величии Паталипутты, облеченное в форму пророчества, — оно не может быть свидетельством позднего происхождения фрагмента только для истово верующих. Так же дело обстоит с упоминаниями о паломничествах к святилищам, о почитании Будды, троичном делении Писаний и многочисленных чудесах; в них неразделимо переплетены сущностно важные факты и догматические верования, касающиеся личности Будды.

Подразумеваемая хронология событий в сутте нечеткая, но можно понять, что она не согласуется с поздней традицией. После Уединения, то есть примерно в конце сентября, Будда встретил монахов и сказал им, что достигнет нирваны в течение трех-месяцев. Это означает последующий декабрь или январь и соответствует утверждению, согласно которому садовые деревья (*Shorea robusta*) расцвели несвоевременно, когда он умер²⁶⁰. Но дата, которую дает более поздняя палийская традиция, на три месяца позже — это полнолуние месяца висакха (апрельмай). Того факта, что это также традиционно считается временем рождения и Просветления Будды, достаточно, чтобы предположить, как возникла эта датировка.

Сюаньцзан²⁶¹ также дает эту дату в качестве основной традиции, но говорит, что сарвастивадины считают, что Будда умер восьмого числа второй половины месяца карттика (октябрь—ноябрь), то есть за неделю до полнолуния в этом месяце. Такая дата не могла появиться путем подгонки к сутте, поскольку в этом случае выходит менее трех месяцев. Историчность этой даты пытался доказать Флит, принимая ее за 13 октября 483 г.²⁶² Его доводы о принятии года за 483-й основывались на том, что Уединение, соответственно, должно было начаться 25 июня и что предсказание о его смерти, высказанное Маре, вполне может быть отнесено к концу первых трех недель Уединения. Однако идентичное предсказание было высказано и перед монахами, и на следующий же день после этого Будда возобновил свое путешествие, что свидетельствует о необходимости отнесения предсказания к концу периода Уединения. Традиция сарвастивадинов может быть древней, но ничто не свидетельствует о том, что она была канонической, и, даже если когда-нибудь установят точную каноническую дату, вполне вероятно, что это лишь вставка, а не действительно старая традиция, утерянная составителями сутты, которой мы сейчас располагаем.

Сутту завершают два перечня мощей, и мы вместе с палийским комментатором вполне можем считать их поздними добавлениями. В первом вновь перечислены десять долей, о которых было сказано выше (над каждой из них была воздвигнута ступа). Этот перечень завершается словами «именно так было в прошлом». Его целью, очевидно, было описание того, что составитель считал первоначальным распределением мощей. Комментатор говорит, что эти слова (видимо, он имеет в виду весь перечень) были добавлены во время Третьего собора, то есть во времена Ашоки. Затем следует другой перечень в стихах:

«Есть восемь мер мощей Будды.

Семь мер почитают в Джамбудипе;

И одну меру Несравненного В Рамагаме царей нага почитают.

Одному зубу поклоняются боги Тидива, А другому — в городе Гандхара;

Одному также — в царстве раджи Калинги.

Еще один, кроме того, почитают цари нага.»

²⁵⁹ Последняя редакция может быть еще более поздней, поскольку даже комментарий, как мы увидим ниже, признает, что в ней присутствовали поздние добавления.

²⁶⁰ Вряд ли это цветение могло быть названо несвоевременным в мае. «Они никогда не теряют полностью листьев, и молодая листва появляется в марте вместе с цветами. Семена созревают в июне». D. Brandis, *Indian Trees*, p. 69. London, 1906; ср. Roxburgh, *Flora Indica*, p. 440. Calcutta, 1874.

²⁶¹ Beal, ii, 33.

²⁶² The day on which Buddha died, *JRAS*, 1909, p. 1 ff.

Этот перечень, говорит комментатор, принадлежит старшим монахам с Цейлона, которые, возможно, добавили его к Палийскому канону, но составили его не они, поскольку он содержится также в тибетской версии сутты. Его целью, по всей видимости, является описание более позднего распределения мощей по сравнению с обрисованным в первом перечне положением дел в прошлом. Упоминание о Гандхаре говорит о том, что это поздний перечень, поскольку миссионеры с проповедью Дхаммы были посланы туда только при Ашоке²⁶³. Здесь также подразумевается, что Рамагама находилась не в Индии. Это объясняется преданием в «Махавамсе», которое говорит, что Рамагама была затоплена, а урна с мощами вынесло в море. Там ее нашли наги и сохранили в своем жилище, Рамагаме нагов²⁶⁴. Какую-то историю такого рода, очевидно, подразумевает присутствующее в стихотворении упоминание о нагах, а исчезновение из Рамагамы малла одной меры мощей, вполне возможно, соответствует действительности.

Затем комментарий рассказывает о судьбе восьми святилищ с мощами вплоть до времен Ашоки²⁶⁵. Махакассапа, беспокоясь за мощи, убедил Аджатакатту сделать для них одно святилище в Раджагахе. Старший собрал мощи, но оставил в каждом из святилищ долю, достаточную для почитания. Из Рамагамы он не взял ничего, поскольку оттуда мощи забрали наги, и он знал, что впоследствии они будут содержаться в великом святилище в Великом Монастыре на Цейлоне. Те, которые собрал он, тщательно хранились Аджатакатту в земле, и над ними была выстроена каменная ступа. Старший в должное время достиг нирваны, а царь и народ умерли. Судя по всему, это значит, что место было забыто.

Когда на трон взошел Ашока, он выстроил 84 тысячи монастырей и пожелал распределить мощи среди них. Он вскрыл святилище в Раджагахе, но не нашел мощей. Он тщетно проверял и другие места, кроме Рамагамы, попасть в которую ему не позволили наги. Вернувшись в Раджагаху, он созвал четыре собрания и спросил, слышали ли они о каком-нибудь хранилище мощей. Старый монах рассказал, как его отец отдал на хранение в некое каменное святилище шкатулку и велел ему запомнить это место. Тогда царь с помощью Сакки вскрыл святилище и нашел мощи, которые поместил туда Аджатакатту. Он оставил там достаточно для поклонения, а остальное распределил между 84 тысячами монастырей.

Это едва ли выглядит традицией, достойной доверия. История о 84 тысячах монастырей означает, что в то время, когда по всей Индии существовало множество святилищ, их основание приписывали Ашоке. Но в наших рассуждениях мы не можем исходить из того, что данная сутта — современным событиям рассказ о постройке восьми святилищ, одно из которых оставалось нетронутым до конца XIX в. Эта легенда вряд ли возникла бы, если бы местоположение мощей действительно не изменилось. Вопрос этот стал актуальным при обнаружении святилищ с мощами в регионе Капилаваттху, а также в Гандхаре.

В 1898 г. В.С. Пеппе, согласно сообщению доктора Бюлера²⁶⁶, произвел раскопки ступы, которую ныне называют Пиправакот, расположенной на его земле в полумиле от границы Непала и четырнадцатью милями южнее руин Капилаваттху. В ее внутреннем каменном помещении он нашел несколько сосудов с мощами — две каменные чаши, одну небольшую каменную шкатулку, одну большую каменную лоту и хрустальный кубок с ручкой в виде рыбы.

²⁶³ Мхв., xii; это подтверждается надписями Ашоки.

²⁶⁴ Будда на своем смертном одре пророчествовал, что эти мощи окажутся в мире нагов, а затем будут храниться в большой ступе на Цейлоне. Эта ступа была построена Дуттхагамани, царем Цейлона (101—77 гг. до н.э.), и монахи послали Сонуттару, который достал для нее эти мощи у нагов. Мхв., xxx, 17 и далее.

²⁶⁵ Рассказ о мощах в Bigandet, ii, 91 ff., 134 fT. непосредственно взят из этого комментария. Похожая история о них есть в Див., 380.

²⁶⁶ JRAS, 1898, 387; более позднее обсуждение этой находки см.: W.C. Peppe, 573; V.A. Smith, 868; T. Bloch, 1899, 425; Rhys Davids, 1901, 397; J.F. Fleet, 1905, 679; 1906, 149, 655, 881; F.W. Thomas, 1906, 452; R. Pischel в ZDMG, 1902, 157; A. Barth в Journal des Savants, 1906, 541, пер. в Ind. Ant., 1907, 117.

Они содержали кости, тесаные камни, звезды и квадратные куски золотой фольги с оттиском изображения льва. По ободку одного из каменных сосудов бежит надпись, сделанная символами, похожими на буквы надписей Ашоки, но без долгих гласных. Каждое слово ясно, но в отношении перевода и общего значения надписи возникли большие разногласия; без некоторого обсуждения невозможно даже ее транскрибирование. Надпись образует полный круг. К сожалению, первые интерпретации доктора Бюлера были сделаны по копии, пересланной пресловутым доктором Фюрером, который опустил все конечные *m* и первую букву слова *иям*, состоящую из трех точек: он явно принял ее за обозначение конца надписи. Все ранние толкователи, таким образом, были введены в заблуждение. Только семью годами позже Дж.Ф. Флит указал, что в одном месте буквы *янам* находятся над строкой *и*, очевидно, были написаны последними. Это был конец надписи, и у гравера не оставалось места, чтобы вписать их в круг. Еще позже доктор Ф.У. Томас показал, что надпись сделана стихами в размере *арья*. Однако большая часть дискуссии по этому вопросу прошла до того, как были обнаружены эти важные факты. Согласно чтению Пеппе с изменениями, внесенными Флитом, надпись приобретает следующий вид:

Sukitibhatinam sabhaginikanam saputadalanam

Iyam salilanidhane budhasa bhagavate sakiyanam.

«Братьев Сукити с их сестрами, детьми и женами: это хранилище мошей господина Будды из шакьев»²⁶⁷.

Но это не решает все затруднения. Были мнения, что первое слово означает «братья Сукити», «Сукити и его братья», «благочестивые братья» или опять же «братья обладающего доброй славой». Пишель считал, что следует читать *сукити*, а не *сукиити*, что значит «благочестивое основание (fromme Stiftung) братьев». Последнее слово *sakiyanam* — «из шакьев» можно прочесть и как *sakiyanam*; в этом случае оно может значить «собственный, родственники». Флит считал, что именно это и было верным значением, и переводил надпись так: «Это хранилище мошей; (именно) родственников Будды Благословенного»²⁶⁸. С такой точки зрения это святилище, где находятся останки не Будды, а каких-то людей, претендовавших на родство с ним, и оно было воздвигнуто шакьями, выжившими в резне Видудабхи, которая случилась за несколько лет до смерти Будды²⁶⁹.

Самый полный обзор различных объяснений предпринял Барт²⁷⁰. Те, которые основываются на первоначальном ошибочном прочтении, следует отбросить сразу. Другим недоразумением было мнение, по которому надпись современна смерти Будды, если мы не имеем дело с подделкой. Но все позитивные данные — размерстихов и тот факт, что буквы идентичны с буквами инскрипций периода правления Ашоки, — свидетельствуют в пользу того, что она относится ко времени Ашоки. Там опущены долгие гласные, но та же особенность отличает и некоторые надписи времен Ашоки. Единственной причиной ее датировки двумя столетиями раньше фактически была надежда на идентификацию данной находки с долей мошей, доставшейся шакьям. Предполагалось, что надпись утверждала, будто моши были помещены в ступу шакьями, однако это мнение возникло из-за неверной последовательности и чтению первого слова как «братья обладающего доброй славой», то есть Будды. Неизвестно

²⁶⁷ Людерс, следуя порядку Фюрера, переводит: «Это вместилище мошей Будхи (Будды), святого (бхагават), из шакьев (шакьяс) братьев Сукити (Сукирти), совместно с их сестрами, сыновьями и женами». Приложение к Epigr. Ind., x, № 931.

²⁶⁸ Основаниями для такого перевода были:

) порядок слов, однако здесь его доводы, по-видимому, так и не убедили других ученых;
) любопытная природа мошей, которые, что более вероятно, принадлежали какой-то семье, а не Будде, но остается вопросом, что могли о них думать буддисты в III в. до н.э.

²⁶⁹ Согласно версии этого предания в «Дхаммападе».

²⁷⁰ A. Barth, loc. cit., где можно найти подробности о грамматических трудностях.

использования эпитета *сукити* в качестве определения Будды; кроме того, маловероятно, чтобы Будду в короткой надписи именовали двумя разными способами. Удобнее всего интерпретировать это слово как личное имя члена семьи, поместившей на хранение мощи. Если принять какое-либо из других прочтений — например, «благочестивые братья» или «благочестивое основание братьев», — помимо грамматических трудностей, останется не уточненным, что за братья имеются в виду.

Таким образом, у нас есть надпись, просто фиксирующая имя жертвователей, характер хранимого и имя того, принадлежащими кому считались мощи. Возможно, во время Ашоки эти мощи считали долей, доставшейся некогда шакьям. Данные свидетельствуют в пользу того, что в III в. н.э. мощи эти были помещены в святилище, где их и обнаружили, но сами они могут относиться к значительно более раннему времени, и у критиков нет никаких доводов против их подлинности.

Во втором списке мощей упоминаются четыре зуба, два из них — в Индии и оба упомянуты в более поздних рассказах. Зуб из Гандхары может быть тем самым, о котором писал Сюаньцзан: он говорит о ступе за пределами столицы Кашмирского царства, где находится зуб Будды. Зуб, принадлежавший Калинга-радже, находился в Дантапуре в южной Индии. Согласно «Махавамсе», он был отвезен на Цейлон в царствование Мегхаванны в IV в. н.э. и испытал много превратностей судьбы. Именно он, как полагают буддисты, хранится в Канди²⁷¹.

Китайские паломники упоминают и другие ступы в Гандхаре, где находились мощи. Они не имеют прямого отношения к упомянутым в древних перечнях, но представляют интерес в связи с вопросом хранения мощей.

Ступа в Ша-джи-ки-дхери за пределами Пешавара была раскопана доктором Спунером; а в марте 1909 г. там нашли шкатулку для мощей. Он говорит: «Сама шкатулка для мощей... представляет собой круглый металлический сосуд, 5 дюймов в диаметре и 4 дюйма в высоту от основания до края крышки. Эту крышку изначально поддерживали три металлические фигуры по кругу, сидящий Будда в центре (он все еще на месте) и стоящие фигуры Бодхисатт по обе его стороны. Эти две фигуры, а также нимб из-за головы Будды отстали от шкатулки... Видимо, тот же удар, которым были сбиты Бодхисатты, привел к отделению ее дна... На дне была найдена шестигранная хрустальная рака размером примерно 2, 5 на 2, 5 дюйма, а рядом с ней круглая глиняная печать... Эта печать изначально закрывала маленькое отверстие, которое было выдолблено на глубину приблизительно одного дюйма в торце шестигранного куска хрусталя. Внутри его все еще были плотно уложены священные мощи. Они состоят из трех маленьких фрагментов кости, это, без сомнения, подлинные мощи, хранившиеся в ступе Канишки, о которых Сюаньцзан рассказывает как о мощах Гаутамы Будды»²⁷². Имя Канишки вырезано на шкатулке, которую, таким образом, следует датировать концом I в. н.э.

В 1913—1914 гг. сэр Джон Маршалл обнаружил в Таксиле²⁷³ еще более древние мощи. Часть из них была передана цейлонским буддистам, и их открыватель, преподнося их в Канди 8 февраля 1917 г., описал их так: «Камера для мощей была прямоугольной и малых размеров и находилась не в самой дагобе, как обычно делается, а на глубине шести футов под ее основанием. В ней помещалось четыре маленькие керамические лампы — по одной в каждом углу, четыре монеты скифских царей Мауэса и Азеса I и стеатитовая ваза. В вазе находилась миниатюрная золотая шкатулка вместе с тремя золотыми безопасными булавками и бусинами из рубина, граната, аметиста и хрусталя; внутри миниатюрной золотой шкатулки находились

²⁷¹ Мхв., продолжение xxxvii; Dathavamsa, JPTS, 1884, английский перевод сэра М. Кумарасвами, 1874; текст и перевод доктора Б.С. Лой. Calcutta, 1925. J. Gerson da Cunha, Memoir on the history of the Tooth— relic of Ceylon. London, 1875.

²⁷² Arch. Surv., Report 1908-1909, p. 49.

²⁷³ Отождествлена с руинами к востоку и к северо-востоку от Сарайкулы, располагающейся в 20 милях к северо-западу от Равалпинди.

несколько костяных и рубиновых бусин с несколькими кусками серебряной фольги, коралла и камня, и с ними мощи — кость. Все эти предметы, за исключением ламп, которые не представляют особого интереса, помещены в шкатулку из золота и серебра. Сама она является репликой одной из малых дагоб древней Таксилы. Два царя — Мауэс и Азес I, ко времени правления которых относятся монеты, — принадлежат к скифской династии или династии Сака; известно, что они царствовали в I в. до н.э. Присутствие их монет вместе со структурным характером дагобы и остальными дополнительными данными не оставляет сомнений в том, что мощи были помещены в святилище до начала христианской эры»²⁷⁴.

Глава 12. Сангха

Древнейшее повествование об истории сангхи после смерти Будды содержится в последних двух главах «Чуллагагги» в Винае. Там рассказана история Первого и Второго соборов²⁷⁵. Это означает, что запись о Первом соборе была сделана через сто или двести лет после самого события. В тексте говорится, что, когда весть о смерти Будды была принесена к Кассапе Великому и его монахам, один из них, Субхадда, выразил свое удовлетворение, сказав, что теперь на них больше не давит авторитет Будды. Именно этот инцидент, по словам «Чуллагагги», послужил поводом к предложению Кассапы прочесть наизусть Дхамму и Винаю. Но более ранний рассказ «Дигхи» не упоминает о соборе. Следовательно, говорил Ольденберг, это доказывает, что составителям «Дигхи» ничего не известно о Первом соборе и повествование о нем является чистым вымыслом²⁷⁶. Однако на самом деле это не доказывает ничего, кроме того, что составитель «Дигхи» не связывает слова Субхадды с созывом собора. Нет и причины, почему ему следовало бы это сделать в середине рассказа о смерти Будды. Возможно, случай с Субхаддой и не был настоящим поводом для созыва собора. Это доказывает не то, что собор — вымысел, а лишь то, что предположение «Чуллагагги» о его причине было ошибочным. Только в этом аспекте можно говорить о доказанном вымысле или, скорее, об ошибке по отношению к собору как историческому факту. Тем не менее, если допустить, что собор действительно состоялся, это совсем не означает, что сохранилось достоверное свидетельство о его деятельности.

Поскольку в то время записи не велись, это повествование представляет традицию, модифицированную при помощи известных составителю более поздних данных. «Чуллагагга» говорит, что Кассапа обратился к монахам и сказал, что получил весть о смерти Будды и о замечании Субхадды, которое в этой части Винаи изложено почти в тех же словах, что в «Махапариниббана-сутте». Далее сказано, что Кассапа предложил прочесть наизусть Дхамму и Винаю, чтобы все могли узнать, что они собой представляют в действительности. Монахи попросили его выбрать участников собора, и он выбрал 499 архатов. Его также попросили избрать Ананду, поскольку Ананда знал Дхамму и Винаю, хотя еще и не стал архатом. Они решили провести Уединение в Раджагахе, и затем прочесть наизусть Дхамму и Винаю²⁷⁷.

В течение первого месяца они восстановили утерянное. Накануне собрания Ананда стремился до поздней ночи достичь полного просветления и на рассвете преуспел в этом. Кассапа по инициативе собрания сначала расспросил о Винае Упали: он задал вопросы, где было провозглашено первое правило, кого оно касалось, каков был его предмет, а также о

²⁷⁴ The Pioneer, March 16, 1917; полное сообщение в Arch. Surv., Report 1912-1913, p. 18 ff.; JRAS, 1914, 973 ff.

²⁷⁵ Вин., it, 284 и далее; это тхеравадское повествование. Другие, намного более поздние отчеты приведены в Schiefner, Tib. Leb., и в «Истории буддизма» Таранатхи.

²⁷⁶ Вин., I, Introd., p. xxxvii; в «Будде», с. 391, он просто говорит, что этот рассказ «durchaus unhistorisch». Он может быть таким и в том случае, если данное событие было вполне историческим.

²⁷⁷ Согласно традиции «Хроник», собор был проведен под покровительством Аджатасатту на Вебхаре — одном из холмов Раджагахи при входе в пещеру Саттапанни — и продолжался семь месяцев.

других подробностях и так далее по всей Винае. Эти подробности — то, что полагалось знать изучающему Винаю; они попали в текст, так как составитель предположил, что весь порядок и способ произнесения совпадали с известными и современными ему. Точно так же Ананду расспросили о каждой сутте Дхаммы, и, начиная с «Дигхи», он произнес наизусть все пять Никай.

Затем Ананда сообщил собранию, что Господин сказал ему: если сангха пожелает, она может отменить незначительные предписания. Но так как Ананда забыл спросить, что это за предписания, собрание приняло решение сохранить все. Ананда же был осужден за забывчивость и признал это своим проступком. Он также должен был признать свою вину в том, что, зашивая одеяние, которое Господин носил во время Уединения, наступил на него; что был причиной того, что первыми приветствовали тело почившего Господина женщины, так что его запятнали их слезы; что не попросил Господина остаться на кальпу; что добился допущения женщин в сангху. Во всем этом он сознался из веры в сангху, хотя и не понимал, в чем его вина.

Даже эти неисторические подробности — ни в коем случае не вымысел составителя. Он считал их историческими и объединил с самим созывом собора, который тоже не был его вымыслом. Убеждение в том, что собор действительно проводился, должно основываться на праве на достоверность традиции, сообщающей, что он был. Тот факт, что повествование отягощено неподходящими или анахроническими деталями, не доказывает, что это вымысел.

Составитель пишет, что на соборе были произнесены пять Никай, и это показывает, что он считал, будто тогда Дхамма уже существовала в известной ему форме. Неупоминание Абхидхаммы свидетельствует лишь о том, что тогда она еще не была известна в качестве отдельной питаки. В то же время необязательно предполагать, что при первом произнесении Дхаммы существовало нечто подобное Абхидхамме. Встречающиеся в Каноне упоминания о Матике, перечнях Абхидхаммы, вероятно, младше Первого собора²⁷⁸.

Два факта показывают, что современной компоновке предшествовала другая, менее сложная. Буддхагхоша в дополнение к современному порядку приводит компоновку, в которой пять Никай были подразделениями всего Канона, а не только Дхаммы, причем в пятую были включены и Виная, и Абхидхамма. Кроме того, он упоминает, вероятно, еще более раннюю компоновку Канона по девяти ангам или составляющим²⁷⁹. Судя по всему, она относится к более раннему времени, чем разделение на Никай, и описывает разные части Канона согласно их содержанию и литературному характеру. Поскольку анги содержатся только в традиционном перечне, нельзя точно определить значение некоторых терминов. В ангах выделены *сутта* (рассуждение), *гейя* (проза и стихи), *вейякарана* (анализ), *гатха* (стихи), *удана* (пылкие слова), *итивуттака* (фрагменты, начинающиеся со слов «Так было сказано»), *джатака* (повести; вероятно, повести о рождении), *аббхутадхамма* (замечательные события) и *ведалла* (термин, применяемый к определенным суттам). В санскритских текстах этот перечень был расширен до двенадцати разделов.

Составитель сообщает, что, когда Винаю произносили наизусть, упоминали и об обстоятельствах, по поводу которых были установлены правила; очевидно, он думал, что на соборе был зачитан и позднейший легендарный комментарий. Как бы то ни было, у нас больше оснований, чем в случае с Дхаммой, думать, что сами правила Винаи оформились во время жизни Будды. Они составляют «Патимоккху», сборник из 227 правил, которые читают в дни Упосатхи в полнолуние и новолуние на происходящих раз в две недели в каждом районе собраниях сангхи. Но даже они в комментарии дополнены оговорками и исключениями, которые неизбежно развиваются в любой казуистической системе. Невозможно предположить, что мы располагаем текстом «Патимоккхи» в первоначальной форме, так как, хотя данный корпус правил и признают разные школы, их количество не везде одинаково. Определение

²⁷⁸ Сообщения о соборе, встречающиеся во многих местах в санскритской версии, не добавляют более правдоподобных деталей. В частности, санскритские тексты сообщают, что Абхидхамму произнес сам Кассапа. Schiefner, Tib. Leb. Hiuen Tsiang (Beal), ii, 164.

²⁷⁹ Мадж., i, И3, и так далее.

правил Устава (Винаи), вероятно, было наиболее насущным, поскольку это правильно для Второго собора. В обоих случаях историческим зерном целесообразно считать именно то, что говорится о Винае.

Единого главы сангхи не существовало, но строго соблюдался порядок старшинства. При рукоположении для определения точного порядка старшинства проводили церемонию измерения тени от солнца²⁸⁰. «Дипавамса» говорит о главах Устава (*винаяпамоккха*) и дает их перечень вплоть до Третьего собора: Упали, Дасака, Сонака, Сиггава вместе с Чандаваджжи, Тисса Могалипутта. Возможно, это перечень главных старших учеников (*ихер*) в Раджагахе, однако его точность проверить невозможно. Есть и другие перечни, почерпнутые из санскритских источников, которые не согласуются с этим²⁸¹. В каждом районе существовало самоуправление сангхи, и этого факта достаточно для объяснения количества школ, возникших впоследствии²⁸².

Согласно «Хроникам», после смерти Будды Аджатасатту правил еще четырнадцать лет. Он был убит своим сыном Удайбхаддой, который правил шестнадцать лет. Он тоже был убит своим сыном, Ануруддхакой, который, в свою очередь, был убит своим сыном Мундой. Общая протяженность царствования двух последних составляла восемь лет. Сын Мунды, Нагадасака, также убил своего отца и царствовал после этого двадцать четыре года. Тогда граждане сказали: «Это род отцеубийц», низложили Нагадасаку и поставили на царство министра Сусунагу, который правил восемнадцать лет, и затем ему унаследовал его сын Калашока, Ашока Черный²⁸³. Именно в его царствование, через сто лет после смерти Будды, некие монахи в Весали ввели смягчение правил. Они считали, что позволительны следующие десять вещей:

1. Держать соль в роге.
2. Есть, когда тень солнца прошла с полуденного времени расстояние, равное в ширину двум пальцам.
3. Для того, кто уже поел, снова отправиться в деревню за едой.
4. Для монахов, живущих в одном районе, проводить больше одной Упосаты.
5. Проводить заседания, когда собрание не в полном сборе.
6. Делать что-то потому, что так делает наставник или учитель.
7. Для того, кто окончил трапезу, выпить молока, которое прокисло, но еще не створожилось.
8. Пить крепкий напиток до того, как он перебродил.
9. Сидеть на коврике (не должного размера), если у него нет бахромы.
10. Пользоваться золотом и серебром.

Критического момента ситуация достигла, когда старший Яса, сын Какандаки, явился в Весали и обнаружил, что миряне в день Упосатхи жертвуют сангхе деньги. Он выступил против этого, и подробно описанные дальнейшие действия привели к осуждению этих десяти пунктов на соборе семисот, который прошел в Весали. Что могло быть историческим зерном этого рассказа, помимо упомянутых выше десяти пунктов, определить труднее, чем в случае Первого собора. Одна из причин этого — относительная многочисленность свидетельств о Втором соборе. «Чуллагага» называет его собором Винаи. «Махамсамса» в общих чертах рассказывает

²⁸⁰ Служба рукоположения, *Urasampada-kammapasa*, была опубликована и переведена Дж.Ф. Диксоном, Venice, 1875, и JRAS, 1875.

²⁸¹ Kern, *Gesch.* ii, 266.

²⁸² Упоминается о том, что Ананда заявил некому брахману: ни Будда, ни сангха не установили никакого монаха, который был бы убежищем для них после смерти Будды. Они находят убежище в самих себе и в Дхамме: Мадж., iii, 9, ср. с. 217.

²⁸³ Хронологию см. в Geiger, перевод Мхв.; V.A. Smith, *Early Hist. of India*, ch. 2; Kern *Gesch.* ii 226 ff. Хроники отличают этого Ашоку от жившего позднее Дхаммашоки. В Таранатхе они смешаны или отождествлены.

о том же, но затем сообщает, что после определения десяти пунктов старший Ревата провел собор Дхаммы под покровительством Калашоки; следует этому рассказу и Буддхагхоша в своем комментарии к Винае.

«Дипавамса» сообщает, что нечестивые монахи, потерпев поражение, откололись от сангхи и провели альтернативный собор, известный под названием Великого собора (*махасангити*), в котором участвовали десять тысяч человек; там была составлена искаженная редакция Канона. Редакция Писаний, отличная от тхеравадской, несомненно, существовала, даже если ее связь со Вторым собором сомнительна. Именно к этому времени все свидетельства относят возникновение восемнадцати школ. Семнадцать из них, говорит «Дипавамса», были еретическими. Первая из них — школа махасангхиков, которые провели альтернативный собор. О большинстве остальных школ известно мало определенного²⁸⁴. Некоторые из их названий подразумевают, что это были общности, находившиеся в определенных районах; уже это могло способствовать возникновению отличающихся от общепринятых взглядов. Некоторые названы по специфическим для них доктринам, а другие, по всей видимости, по именам своих лидеров. Миссис Рис-Дэвиде показала, что автор комментария к «Катхаваттху» упоминает меньше половины из этих восемнадцати школ в качестве современных ему. Некоторые из них, вероятно, существовали недолго, но перечень сохранился и стал традиционным.

История Третьего собора показывает, что процесс раскола зашел намного дальше. В то время как рассказы о первых двух соборах содержатся и в санскритских, и в палийских источниках, то есть в текстах разных школ, этот собор признает только Тхеравада. Калашока царствовал двадцать восемь лет, ему наследовали десять его братьев, которые вместе правили двадцать два года. Затем поочередно царствовали девять Нанд, чье правление в совокупности также составляло двадцать два года; последним из них был Дханананда, убитый великим министром Чанакхой (Чанакьей), возведшим на трон Чандагутту (Чандрагупту) из рода Мориев. Именно этот царь, известный на Западе как Сандрокоттус или Сандрокиптос, заключил договор с Селевком Никатором около 304 г. до н.э. Он царствовал двадцать четыре года, его сын Биндусара — двадцать восемь. Биндусаре наследовал его сын Ашока.

Изложенная в «Хрониках» легенда о великом Ашоке гласит, что при жизни отца он был царским наместником в Уджени, где у него родились сын Махинда и дочь Сангхамитта. Когда его отец умер, он убил сто своих братьев и завладел тронном, а через четыре года после этого короновался. Это произошло через 218 лет после Nirваны. Услышав проповедь старшего Нигродхи, он утвердился в Убежищах и Наставлениях и в честь 84 тысяч частей Дхаммы велел построить 84 тысячи монастырей. Он стал известен как Дхаммашока, и его дети Махинда и Сангхамитта присоединились к сангхе.

Тогда еретики потеряли доходы и почести; они проникли в монастыри, и поэтому семь лет церемонии Упосатхи было невозможно проводить. Министр, посланный царем с приказом возобновить Упосатху, был настолько глуп, что попытался навязать выполнение распоряжения силой, убив нескольких монахов. Ашока был очень взволнован этим событием и обратился к старшему Тиссе Моггалипутте, чтобы узнать, есть ли на нем грех кровопролития. Но старший сказал ему, что, если сознание не было запятнано, не будет и кармических последствий. Тогда Ашока собрал всех монахов и спросил их, в чем состоит учение Будды. Всех, кто дал еретические ответы, а таких было 60 тысяч человек, он прогнал. Остальные заявили, что они — вибхаджджавадины, последователи учения об анализе. Старший подтвердил, что это и есть учение Будды. С тех пор сангха проводила Упосатху в согласии.

Тисса избрал тысячу ученых монахов, чтобы они составили сборник Дхаммы и провели собор Дхаммы, как проводили старшие монахи Кассапа и Яса. На этом соборе он произнес текст «Катхаваттху», чтобы сокрушить другие школы.

Второй и Третий соборы обычно воспринимают как исторические, но их можно объявить вымышленными, воспользовавшись теми же критическими принципами, на основании которых говорят, что не было Первого собора. Так, доктор Франке вполне последовательно считает, что

²⁸⁴ Обсуждение палийского и санскритского повествования об этих школах см.: Prefatory Notes to Points of Controversy (перевод Kathavatthu) миссис Рис-Дэвидс.

сообщения о них не соответствуют действительности. Это связано с конфликтом исторических принципов, который мы рассмотрим позже при обсуждении историчности периода вплоть до царствования Ашоки.

Доступные нам свидетельства при фиксации фактов неизбежно подвергались вставкам позднейших преданий, составители их текстов зачастую неверно истолковывали события, так что получившееся в результате повествование не было историей в современном смысле слова. Однако его основой служило центральное событие, без которого предания не стали бы накапливаться. Должны ли мы отвергнуть их целиком из-за противоречий в деталях или же нам следует заключить, что хронисты, которые, несомненно, намеревались сообщить правду, сохранили общее ядро событий?

Глава 13. Буддизм как религия

Изначальной формулировкой буддийского вероучения, вероятно, была доктрина Четырех Благородных истин²⁸⁵. Она включает в себя определенные представления о природе мира и человека. В первых трех истинах утверждается, что страдание есть факт жизни, излагается теория его причины и постулируется существование способа его преодоления. Сам этот способ изложен в четвертой истине о Благородном Восьмеричном пути. Конституирует буддизм как религию именно способ избавления от страдания через достижение постоянного состояния покоя, который должен практиковаться индивидом в качестве курса нравственной и духовной тренировки.

Все индийские религии подчинены одному представлению, восходящему к доиндийским временам. И в ведийском, и в староперсидском языках оно обозначено одним и тем же словом²⁸⁶ со смыслом «закон». Согласно этому подходу все вещи и существа следуют или должны следовать определенному курсу, предписанному им. Этот курс основан на подлинной природе и устройстве существующего мира. Из-за него должным образом встает солнце, сменяются времена года, и каждая индивидуальная часть вселенной выполняет собственное назначение. Такое представление могло сформироваться очень рано при возникновении и развитии контактов индивидов в обществах. Член племени должен действовать при помощи определенных способов, которые считаются выгодными для индивидов — его сотоварищей и его самого, а ряд других действий ему запрещен. Начиная с позднего ведийского периода, это представление выражается в концепции *дхармы*, покрывающей любую форму человеческого действия. Она включает в себя нормы нравственного поведения, но сама намного шире, и ее ритуальный аспект отражен в брахманической литературе буддийских и добуддийских времен, посвященной жертвоприношениям. Там регламентируются мельчайшие их подробности, вплоть до формы и количества кирпичей в жертвеннике, и, вероятно, из-за нашего фрагментарного знания источников эта литература приводит к впечатлению, будто жертвоприношения и ритуалы затмевали любую другую деятельность. Это было дхармой жрецов, под чьим контролем находились жертвоприношения; они же брали на себя толкование соответствующей дхармы воинов, домохозяев и рабов²⁸⁷.

²⁸⁵ См. Первую проповедь.

²⁸⁶ Ведийское *рита*; староперсидское *арта*-, встречающееся в именах (например, Артаксеркс); авестийское *аша*.

²⁸⁷ Слово *дхарма* (палийское *дхамма*) включает в себя представления, которым не соответствует ни одно слово в западных языках. Миссис Рис-Дэвиде перевела этот термин как «норма» (Buddhism, ch. 2). *Дхарма* в качестве принципа, при помощи которого человек регулирует свою жизнь, часто соответствует «религии», но включает в себя также социальную и ритуальную деятельность. Потому это слово иногда можно переводить как «закон». Это не внешний закон, но принципы, согласно которым должен действовать человек. Когда доктрина о *дхарме* систематически разработана, *дхарма* становится совокупностью учения, именно в этом смысле *Дхамма* Будды переводится как «учение». Другое специальное употребление слова — в смысле «вещь» или «объект». В этом смысле *дхаммы* — объекты сознания, поэтому они могут быть идеями или представлениями. В первоначальном буддизме это представления об объективной реальности, но и они являются отправной точкой позднейших субъективистских теорий.

Но в VI в. до н.э. люди стали протестовать — не против дхармы, а против отношения класса брахманов к своим функциям и против того, что брахманы навязывали в качестве дхармы другим слоям общества. Но крайнего востока Индии брахманизм еще не достиг и даже на родине буддизма, вероятно, был достаточно недавним явлением, чтобы столкнуться с противостоянием и встречными претензиями. Претензии шакьев на принадлежность к наилучшей касте, касте воинов, известны; и, хотя в суттах — рассуждениях присутствует почтительное отношение к брахманам, их претензии подвергаются критике и отвергаются. Это не было индивидуальной особенностью буддизма, поскольку нет причин сомневаться в том, что предания о других наставниках и отшельниках — не-брахманах, оставивших мир, отражают реальное состояние дел. Все эти наставники восставали против установившегося представления о дхарме, предлагали новые системы и учения о жизни в мире и пути спасения: от чистого гедонизма и материализма до самых крайних форм самоистязания. Две другие концепции, заимствованные буддизмом из современной ему мысли, — это догмы о карме, «действии» и сансаре, переселении душ или перерождении.

Это индийские ответы на вечные проблемы страдания и зла. Человек поступает дурно и страдает от этого. Но он может страдать и тогда, когда не сделал ничего очевидно дурного. Значит, что-то дурное было совершено им в прошлой жизни, а если он поступает дурно и на первый взгляд не получает возмездия, он будет наказан за свой грех в другом рождении. Как и все теории, считающие грех и зло достоверной реальностью, доктрина перерождения покоится на вере и в конечном счете на вере в то, что грех непременно будет наказан. Буддизм перенял установившееся верование без возражений. В пользу этой доктрины свидетельствовали даже истории о буддийских архатах, способных узнавать судьбы умерших и об индивидах, вернувшихся с другого света, чтобы предсказать свою судьбу. Итак, когда мир представлял как место, где для благоденствия была необходима определенная линия поведения, а индивид был уверен, что за любую свою ошибку он когда-нибудь будет наказан, людям было необходимо знать, какой дхарме следовать и какова истинная природа мира (в той степени, в какой это влияло на их линию поведения). Соперничающие наставники были готовы ответить на эти вопросы, и каждый из них заявлял, что нашел верный путь.

Буддизм лучше всего известен на Западе именно с этической стороны. Именно с этой стороны очевидны величие и оригинальность системы основателя буддизма, рассматривается ли ее отказ от бытовавших тогда представлений или их реформа, предпринятая в ходе исторического развития буддизма, или же отношение ее к другим системам, отмеченное определенным прогрессом в этических идеалах человечества. Это были не просто правила жизни для отшельников, но также и система для мирян, применимая во всех обязанностях повседневной жизни. Кроме того, и в монашеской сангхе существенной частью обучения того, кто стремится к достижению высочайшей цели в своей настоящей жизни, оставались моральные принципы. У нас нет нужды сомневаться в том, что Будда взял все лучшее из этических учений, что только смог найти. Каждая система возникает на основе предшествующих ей, и сам Будда, согласно традиции, обвинял брахманов в том, что они изменили своей прежней чистой нравственности. Как сказал Брахма Будде при начале его проповеди, в мире было много тех, кто был готов принять новое учение; и к ним откровение пришло с той властью, которой жаждала их нравственная природа. Кроме того, так как эту Дхамму считали «вечной» и внутренне присущей истинной природе вещей, думали, что Будда вновь открыл истину, которая была почти забыта.

Две черты, отличавшие буддийскую этику, — это практичная и осуществимая система, выработанная для мирян, и искусство, с которым были возвышены и облечены нравственным смыслом практики в современных ей верованиях или ритуалах. В рассуждении, обращенном к брахману Кутаданте, Будда рассказывает, как древний царь захотел совершить великое жертвоприношение и как в конце концов родовой жрец убедил совершить его так, чтобы не были убиты ни быки, ни козлы, ни домашняя птица, ни свиньи или другие живые существа, чтобы для столбов жертвенника не были бы срублены деревья и не была бы срезана трава для подстилки; чтобы не били слуг и рабов, а они делали бы свою работу, не плача и не боясь

наказания²⁸⁸.

Кутаданта спрашивает, какое жертвоприношение лучше и приносит большие плоды, чем это. Будда говорит, что это подаяние добродетельным отшельникам. Еще лучше — постоянное подаяние четырехсоставной сангхе, еще лучше — принятие убежища в Будде, и еще лучше — соблюдение с добрым расположением сознания изречений для учеников. Это пять моральных правил, обязательных для всех мирян: воздержание от убийства, от присвоения того, что не было дано, от превратного потворства страстям, от лжи и употребления опьяняющих напитков.

В проповеди, обращенной к Сингалаке²⁸⁹, рассказывается, как Будда обнаружил, что некий домохозяин почитает шесть четвертей (стороны света, надир и зенит). Он говорит, что так велел ему делать отец. Будда не бранит его за это, но говорит, что четвертям не следует поклоняться таким способом. Он указывает на четыре греха — убийство, воровство, превратное потворство страстям и ложь; на четыре повода к дурному поведению — пристрастность, ненависть; глупость и страх; на шесть способов потерять богатство и шесть опасностей в каждом из них; на четыре вида врагов, которые выглядят как друзья, и на четыре вида истинных друзей.

Истинный адепт почитает четверти, глядя на мать и отца как на восток. Он говорит: «Они лелеяли меня, и я буду лелеять их; я буду служить им, я поддержу семью и буду приносить жертвы их отлетевшим душам». И родители отвечают ему пятью способами. Так же говорится и о других четвертях. Он почитает юг, выполняя обязанности по отношению к своим учителям, запад — лелея свою жену и будучи ей верным, север — будучи предан своим друзьям, надир — заботясь о своих рабах и слугах, а зенит — заботясь об отшельниках и брахманах. Это называлось «всеобъемлющим долгом буддийского мирянина», однако в действительности долг мирянина совсем не ограничивался такой установкой. Нравственное действие ведет к вознаграждению в виде счастья в настоящем или следующем существовании, чему учат со всей настойчивостью. Однако это не может привести к спасению, к полному избавлению от той жизни, в которой все преходяще, и поэтому приносит страдание. Даже мирянин считал своей задачей курс обучения (четыре ступени Пути), который сразу поднимал его выше стремления к блаженству, обретаемому при вознаграждении добрых дел.

О четверичной структуре Пути часто упоминается в поздних текстах, и, хотя в Каноне о ней также сказано, это, вероятно, изменение классификации более раннего учения. Часто рассказывается о том, как миряне достигали первых его трех ступеней.

На первой ступени тот, кто вступил в поток (*сотапанна*), разрушает трое оков (убеждение в том, что существует постоянная самость, сомнение и веру в добрые дела и церемонии). Он освобожден от подверженности перерождению в состоянии страдания, ему становится суждено просветление.

На второй ступени, разрушив трое оков и удалив страсть, ненависть и умственный беспорядок, человек становится возвращающимся один раз (*сакадагами*) и (если он умирает в этом состоянии) возвращается в мир только однажды перед достижением прекращения страданий.

В-третьих, разрушив пять низших оков (три упомянутых выше, сладострастие и злобу)²⁹⁰, он возрождается в более высоком существовании и, не подверженный возвращению в этот мир (*анагами*), достигает там нирваны.

²⁸⁸ «Кутаданта-сутта», Дигха, i, 127. Интересная особенность предания в том, что, услышав эту историю, Кутаданта спрашивает Будду, почему он не сказал «так я слышал», а сказал «так это было» и «вот так это случилось». Причина состояла в том, что Будда рассказывал о своем личном опыте, поскольку семейным жрецом тогда был он.

²⁸⁹ «Сингаловада-сутта», Дигха, iii, 180; это, без сомнений, очень поздний текст, но он показывает, как буддийское этическое учение развивалось, эффективно продолжая тенденции, заложенные в учении основателя.

²⁹⁰ Пять высших оков, которые разрушаются в конечном счете, — это желание мира форм, желание бесформенного мира, гордость, высокомерие и невежество.

На этих трех ступенях нет стремления к накоплению заслуг. Нравственная тренировка остается существенной частью, в которой действительные тенденции и принципы, ведущие к безнравственным действиям, искоренены, но более важным является искоренение всех тенденций, являющихся проявлениями жажды или страстного стремления (*танха*) к любой форме существования во вселенной. Это стремление, которое в его разных формах классифицируют как оковы, помехи и асавы, разрушается посредством знания об источнике страдания и пути его прекращения. Затем достигается четвертая ступень, ступень архатства, и индивид, если он еще не оставил мир, перестает *ipso facto* быть мирянином. Он избавил себя от стремления, которое делает желанной для обычного человека мирскую жизнь, и «пребывает в реализации освобождения сердца и освобождения постижения»²⁹¹. Дорога к этому высшему опыту — Благородный Восьмеричный путь: правильное понимание, правильное стремление, правильная речь, правильное действие, правильный образ жизни, правильное усилие, правильная внимательность, правильное сосредоточение.

Рассматривая наш предмет в историческом плане, естественно задаться вопросом не только о том, что содержится в разившейся системе, но и о том, что можно считать подлинным учением Будды. Мы можем указать на определенные элементы, которые, вероятно, являются фундаментальными, и на многое, что явно представляет собой схоластическое добавление, но между этими двумя группами нельзя провести четкой дистинкции. Первые тринадцать сутт «Дигхи», например, содержат перечень моральных правил, известных как *Сила*. Он, несомненно, был вставлен редактором, который приурочил его к рассуждениям. И все же нельзя сказать, что он старше самих рассуждений; он явно старше лишь их современной редакции. Но другие фрагменты сутт являются древними и могут принадлежать к первоначальному учению. Это секции, которые повторно появляются в других местах. Как и все подобные фрагменты, они могут быть вставками, и мы вправе утверждать лишь то, что если это и не *ipissima verba* Будды, то, во всяком случае, старейшие пассажи, представляющие Учение так, как его понимали ученики Будды. Рассмотрев одно из этих рассуждений, можно будет составить представление о том, каким было учение на определенном этапе, и, исходя из этого, судить о попытках, предпринятых в направлении реконструкции первоначального учения. По сути дела, фрагменты, которые оказываются добавлениями, не стремятся модифицировать доктрины или вводить новые принципы, противоречащие более раннему учению.

Среди этих рассуждений наиболее полное представление о буддийском воспитании дает сутта о плодах отшельничества²⁹². Она вставлена в предание о царе Аджатакатту, который осведомился о предводителях шести соперничающих школ, а затем пришел к Будде. Будда в ответ на заданный им вопрос об отшельничестве описал прохождение монаха через ступени нравственности и сосредоточения к пронизательности с достижением полного просветления.

Царь спросил, может ли Будда объяснить, какой зримый плод (преимущество) можно обрести в этом мире от отшельнической жизни. Будда, указав на преимущества, которые даже раб или домохозяин получает, просто оставляя мир, рассматривает случай, когда в мире явился Будда. Человек слышит Дхамму и обретает веру в Будду. Он обнаруживает, что не может вести истинно религиозную жизнь в доме и оставляет мир. Он 1) соблюдает правила нравственности, 2) защищает врата своих чувственных способностей и, 3) приобретает внимательность и бдительность, становится 4) удовлетворен. Подробное объяснение первого из этих пунктов дано в разделе, известном как *Сила*. Текст об основах морали, которые подразделяются на

²⁹¹ Буддизм называли пессимистичным, но он таков только в том смысле, что и все религии, которые внедряют аскетизм и помещают истинное счастье выше чувственных удовольствий. «Если и постольку, поскольку Будда считал эту земную жизнь в состоянии породить усовершенствованные виды человечности, то даже если он не вынашивал грезы о невыразимом вечном блаженстве и мечты о будущем братстве очищенного человечества на земле, он был определенным образом и до определенной степени скорее оптимистом, чем наоборот, в той ценности, что он придавал жизни». Миссис Рис-Дэвиде в *Buddhism*, vol. 2, Rangoon, 1907.

²⁹² «Саманнапхала-сутта», Дигха, i, 47.

малые, средние и великие, приводится здесь в несколько сокращенном виде.

Основы нравственности

В первом подразделении нравственных правил монах отказывается от убийства живых существ, отрекается от использования палки или ножа, и, полный жалости, он живет сочувствуя благоденствию всех живых существ.

Отказываясь брать то, чего ему не давали, он принимает и рассчитывает только на то, что ему дали, и живет не воруя.

Отказываясь от невоздержанности, он живет обособленно в совершенном целомудрии.

Отказываясь от лжи, он говорит правду, он правдив, верен, достоин доверия и не нарушает своего слова, данного людям.

Отказываясь от злословия, он не говорит того, что где-то слышал, чтобы произвести разногласия в другом месте. Он улаживает разногласия и поощряет дружбы, находя удовольствие в согласии и говоря то, что способствует согласию.

Отказываясь от грубых выражений, он невинен в своей речи, его речь приятна уху, достигает сердца, учтива и привлекательна для народа.

Отказываясь от легкомысленных выражений, он говорит то, что должно, в согласии с Учением и Уставом, его речь запоминается, она изысканна, ясна и по существу.

Затем следует ряд других правил, относящихся непосредственно к монашеской жизни. Монах ест в правильное время, не смотрит на танцевальные и музыкальные представления, не использует венки, ароматы и украшения или высокое ложе. Он не принимает золота и серебра и определенные виды еды, а также не принимает собственность в виде рабов, животных или земли. Он не действует в качестве посредника, не принимает участия в покупках и продажах, а также в связанных с этим мошенничествах.

Средние основы нравственности включают в себя уклонение от повреждения ростков, хранения еды и различных вещей, посещения зрелищ, представлений, боев животных, состязаний, соревнований, игрищ и военных маневров, от всех видов азартных игр, от использования роскошной обстановки, косметики, мытья головы и различных способов ухода за телом. Монах не позволяет себе вульгарных бесед и рассказов или пререканий об Учении, а также не действует в качестве посланника — ни царского, ни чьего-либо другого — и не осуществляет ложных толкований примет.

Великие основы нравственности включают в себя уклонение от многих искусств и практик, в которых специально обвиняли брахманов, таких, как толкование знаков на теле, дурных предзнаменований, снов, отметин, сделанных крысами, совершение различных жертвоприношений и магических церемоний, толкование счастливых знаков на вещах, людях и животных, пророчество военной победы, предсказание астрономических событий, голода, эпидемий, счастливых дней и использование заклинаний.

Хотя буддийская этика аскетична в том смысле, что она влечет отказ монаха от всех чувственных удовольствий, акцент на простое воздержание от удовольствия в этих моральных правилах замечательно слаб. Умерщвление плоти, с другой стороны, сурово осуждено, как в первой проповеди, и его порицание подразумевается в описании ошибочной аскезы Будды перед его Просветлением. Неоднократно встречается также перечень отшельнических практик нагих философов, например в «Дигхе», i, 166; ср. введение Рис-Дэвидса к этой сутте, Dial., i, 206.

Сосредоточение

Затем Будда продолжает описывать преимущества сосредоточения (*самадхи*). Этот термин намного шире, чем «мистическая медитация», и включает в себя духовные упражнения и все методы умственной тренировки, ведущие к просветлению. Среди них — практика сосредоточения сознания на отдельном объекте. При ее посредстве внимательность постепенно

усиливается, сознание проходит через определенные психические фазы по мере того, как сфера осознания сужается и становится более напряженной и в то же время закрытой от внешних влияний. О сходстве с западным мистицизмом в методах и порождаемых ими явлениях будет упомянуто ниже.

Монах охраняет дверь своих чувственных способностей, будучи сдержанным во всем, что он постигает своими пятью чувствами и внутренним восприятием сознания в качестве шестого чувства, не вдаваясь подробно в физические детали²⁹³. Таким образом, он защищен от жадности и разочарования, им не овладевают злые мысли, и он наслаждается незатронутым счастьем.

Затем монах приобретает внимательность и полное сознание относительно того, что он собирается делать, приходя и уходя, глядя, потягиваясь, нося свое платье и чашу, и во всех действиях повседневной жизни, чтобы из-за беззаботности не вышло, что он действует неподобающим образом. Тогда он становится доволен и несет свое платье и чашу, как птица — крылья.

С этими четырьмя ограничениями — нравственностью, охраной чувств, внимательностью в поведении и довольством — монах живет в уединенном месте, у подножия дерева в лесу, на холме, или в горной пещере, или на кладбище и после еды сидит прямо, скрестив ноги, тренируя внимательность. Он отказывается от жадности, живет с сердцем, откуда исчезла жадность, и очищает свое сердце 1) от жадности, 2) от злости и живет с сочувствием к благу всех живущих существ, 3) от лености, 4) от рассеянности и 5) от сомнения. Когда он замечает в себе исчезновение этих пяти помех, возникает ликование; пока он ликует, возникает радость, когда его сознание ощущает радость, его тело становится безмятежным и ощущает удовольствие, а когда оно ощущает удовольствие²⁹⁴, его сознание сосредоточено.

Затем следует описание четырех стадий транс²⁹⁵. Они порождаются различными методами медитации на различные темы, и здесь приведено только описание результирующих стадий осознания.

1. Монах, свободный от страстей и злых помыслов, достигает первого транс²⁹⁵ удовольствия и пребывает в нем с радостью. Этот транс сопровождается размышлением и раздумьем и возникает от уединения. Монах наполняет, заполняет и пронизывает свое тело удовольствием и радостью, возникающими от уединения, и нет ничего в его теле, что не было бы затронуто удовольствием и радостью, возникающими от уединения.

2. Вновь с прекращением размышления и раздумья, в состоянии внутренней безмятежности, с сознанием, зафиксированным на одной точке, он достигает второго транс²⁹⁵ удовольствия с радостью и пребывает в нем. Этот транс возникает от сосредоточения без размышления и раздумья. Монах наполняет, заполняет и пронизывает свое тело удовольствием и радостью, возникающими от сосредоточения, и нет ничего в его теле, что не было бы этим затронуто.

3. Вновь с невозмутимостью по отношению к радости и отвращению он пребывает внимательным и осознающим и переживает удовольствие, которое благородные называют «жизнью с невозмутимостью, внимательной и счастливой», достигает третьего транс²⁹⁵ и

²⁹³ Например, если он принимает еду, он не будет приглядываться к ней; см. объяснения Буддхагхоши в *Visuddhi-magga*, ch. 1, pp. 20, 28.

²⁹⁴ Это удовольствие — особенность Среднего пути. Чувственные удовольствия отвергнуты, но отвергнута и другая крайность, ведущая к умерщвлению плоти. Согласно традиции, Будда открыл в ходе своей аскезы, что в правильном сосредоточении есть удовольствие, которое не следует отвергать. «Радость» — это неточный перевод слова *пиши*, как говорит мистер Онг. Это жар, ощущаемый субъектом в процессе деятельности, или волнение чувств, сопровождающее особое внимание к некоему предмету. Сotr. p. 243.

²⁹⁵ Джхана, санскритское *дхьяна*; термин «транс» — только условная его передача, а «мистическая медитация» — слишком смутная. Перевод «экстаз», который в западном мистицизме представляет собой кульминацию всего процесса в невыразимом опыте, неуместен, поскольку джханы — лишь четыре стадии, включенные в намного более обширную схему. Конечно, может быть и так, что некогда они составляли весь мистический процесс.

пробывает в нем. Он наполняет, заполняет и пронизает свое тело удовольствием, без радости, и нет ничего в его теле, что не было бы им затронуто.

4. Вновь отказавшись от удовольствия и страдания, даже до исчезновения восторга и расстройств, он достигает четвертого транса и пребывает в нем. В этом трансе нет ни страдания, ни удовольствия, с чистотой внимательности и невозмутимости. Монах сидит, пронизывая свое тело сознанием, очищенным и лишенным скверны, и нет ничего в его теле, что не было бы этим затронуто.

Проницательность

На этом этапе монах очистил свое сознание и сердце и продолжает тренировку, причем его внимание направлено на реализацию истин. Осуществляя эти практики, он приобретает сверхъестественные силы.

С сознанием сосредоточенным, очищенным и лишенным скверны, незапятнанным, из которого пропало загрязнение, с гибким и готовым к действию, он направляет свое внимание на познание и проницательность. Он понимает, что это мое тело обладает формой, состоящей из четырех элементов, оно было произведено на свет матерью и отцом, это собрание молока и кашицы, подверженное трению, битью, разрушению и распаду, и на этом покоится мое сознание, к этому оно привязано.

Затем он направляет свое внимание на создание тела, сформированного сознанием. Из своего тела он создает тело, сформированное сознанием, обладающее формой, и со всеми членами и способностями.

Он направляет свое внимание на различные виды магических сил (*иддхи*). Быв одним, он становится многими, быв многими, становится одним. Он беспрепятственно проходит через стены и холмы, погружается в землю и выныривает оттуда, идет по воде как посуху, пролетает по воздуху, сидя со скрещенными ногами, даже касается могучих луны и солнца своей рукой и достигает мира Брахмы.

Очищенным божественным слухом он слышит божественные и человеческие звуки и далекие, и близкие.

Он понимает состояние сознания других существ.

Последние достигаемые им три стадии называются познаниями (*виджджа*).

1. Монах направляет свое внимание на память о своих прошлых существованиях. Он вспоминает тысячи рождений и многие кальпы существования и узнает, что в таком-то месте он был существом такого-то имени и рода и имел определенные переживания, а также вспоминает о продолжительности жизни в каждом из этих рождений.

2. Он направляет свое внимание на познание гибели и перерождения существ. Божественным очищенным зрением он видит, как делатели зла возрождаются в аду, а добродетельные — на небесах, подобно тому как человек во дворце может видеть входящих и выходящих из дома.

3. Затем он направляет свое внимание на познание разрушения асав²⁹⁶. Он должным образом понимает: «Вот страдание», «Вот причина страдания», «Вот прекращение страдания», «Вот путь, ведущий к прекращению страдания». Он должным образом понимает: «Вот асавы», «Вот причина асав», «Вот прекращение асав», «Вот путь к прекращению асав». Когда он так знает и так постигает, его сознание освобождается от асавы вождления, от асавы (желания) существования, от асавы невежества. В освобожденном — познание его освобождения; он понимает, что перерождение разрушено, он вел благочестивую жизнь, свершив то, что должен был сделать, нет ничего больше за пределами этого мира²⁹⁷.

²⁹⁶ Важно, что это достижение истин не выражено согласно формуле Цепи Причинности; не упоминается эта формула и в каноническом повествовании о Просветлении Будды.

²⁹⁷ Пример другой и более поздней классификации учения находится в тридцати семи принципах, ведущих к просветлению (бодхипаккхика дхамма), которые включают:

Легко допустить, что та схема, которой мы располагаем сегодня, подверглась расширению и доработке. Возможно, было сделано много добавлений и к перечням нравственных проступков, и к перечням разных типов сосредоточения. Но даже в таком случае схема, по-видимому, достаточно стара, поскольку в ней нет ряда разработок, содержащихся в поздних текстах, например в «Висуддхи-магге» Буддхагхоши, где присутствует разделение на сорок методов медитации (*камматтхана*), при помощи которых добиваются трансов и других стадий сосредоточения²⁹⁸. Четыре (или пять) из них — это достижения (*саманатти*), о которых необходимо упомянуть здесь специально, поскольку сказано, что их добился Будда при окончательной нирване. Поскольку более старые повествования не упоминают их в качестве части тренировки, вероятно, они изначально были независимым и параллельным методом сосредоточения; но их стали рассматривать как продолжение трансов. Достижения вместе с трансом составляют восемь или (с добавлением пятого) девять достижений. Посредством четырех трансов адепт поднимается из сферы чувственной страсти (*карма*), а посредством достижений он выходит за пределы сферы очертаний или формы (*рупа*).

1. Выйдя совершенно за пределы восприятий телесной формы, с исчезновением восприятий сопротивления (он постигает), что «пространство бесконечно», достигает этапа бесконечности пространства и пребывает на нем.

2. Выйдя совершенно за пределы этапа бесконечности пространства (он постигает), что «осознание бесконечно», достигает и пребывает на этапе бесконечности осознания.

3. Выйдя совершенно за пределы этапа бесконечности осознания (он постигает), что «не существует ничего», достигает этапа ничто и пребывает на нем.

4. Выйдя совершенно за пределы уровня ничто, он достигает этапа ни осознания, ни неосознания и пребывает на нем²⁹⁹.

Обычно считается, что практика сосредоточения была заимствована из методов школы йоги. Такая вероятность существует, но в нашем распоряжении мало непосредственных свидетельств этого. В преданиях говорится, что Будда учился у Алары Каламы и Уддаки, сына Рамы, но мы узнаем лишь, что первый ставил целью достижение этапа ничто, а второй — достижение этапа ни осознания, ни неосознания. Это буддийские термины, обозначающие два из достижений, и у нас нет причин предполагать, что в предании зафиксированы точные фактические подробности о двух учителях, умерших до того, как Будда начал свою проповедь. Составитель использует единственные известные ему термины, чтобы описать несовершенные усилия предшественников Будды³⁰⁰.

-
-) четыре медитации на теле, чувствах, сознании и мыслях (то есть на помехах и составляющих просветления);
 -) четыре правильных старания;
 -) четыре вида магической силы;
 -) пять способностей — веру, храбрость, внимательность, сосредоточение и пронизательность;
 -) пять сил (те же, что и способности, но с другой точки зрения);
 -) семь составляющих просветления: внимательность, изучение Дхаммы, храбрость, радость, безмятежность, сосредоточение и невозмутимость;
 -) Благодный Восьмеричный путь.

²⁹⁸ Десять медитаций косина (когда внимание фиксируется на земле, воде и т.д.), десять медитаций на разных стадиях разложения трупа, шесть или десять воспоминаний (о Будде, Дхамме, сангхе, нравственности, отречении, богах и т.д.), четыре Брахмавихары (появление любви, сочувствия, жалости и невозмутимости и пронизание ими всего вокруг), четыре достижения арупа (бесформенного), размышления над одним из четырех видов пищи и одним из четырех элементов. Практики касина упомянуты в более поздних частях Канона, Анг., v, 46, Дигха, iii, 268 и полностью истолкованы Буддхагхошей в «Висуддхи-магге».

²⁹⁹ В повествовании о нирване мы видим дальнейшую разработку схемы, поскольку там добавлен пятый этап — этап прекращения осознания и чувства, но Будда умирает, находясь на другом этапе. Он возвращается к первому трансу, снова проходит до четвертого, и затем «из четвертого транса Господин немедленно достиг нирваны».

³⁰⁰ В Каноне об Аларе упоминается и в другом месте. Это упоминание свидетельствует о том, что Алару считали практиковавшим сосредоточение. Ко II в. н.э. мы находим намного более подробные рассказы об его

Все, что нам известно о системе йоги, относится к времени более позднему, чем эпоха возникновения буддийского вероучения, поэтому их истоки нельзя непосредственно сравнивать. Однако в буддийских текстах мы находим допущение того, что практика сосредоточения не была изначально буддийской. На изначальность претендовал лишь истинный метод — правильное сосредоточение. Более важная причина сходства между буддийской практикой и йогой — тот факт, что они развивались бок о бок. Между ними могли существовать не только сравнение и подражание; приверженец одного течения мог обратиться к другому и принести туда свои методы. Возможно, именно соперничеством систем объясняется то, что среди буддийских методов сосредоточения мы находим обретение исключительных психических сил. Согласно индийским представлениям, они исключительны, но не аномальны и не сверхъестественны в строгом смысле слова, поскольку представляют собой нормальные результаты следования предписанным практикам. Они выделяются в поздних буддийских повествованиях, где мы находим двойное отношение к ним. С одной стороны, существует тенденция рассматривать их, подобно чудесам, в качестве свидетельств для обращения неверующих. Такую роль сыграло использование волшебной силы в истории обращения трех Кассап и чудес Будды в Капилаваттху. Часто рассказывается, как он посылал собственный ментальный образ, чтобы помочь ученику или предостеречь его, а также читал чужие мысли. С другой стороны, в другом месте приобретение этих сил осуждается, поскольку не ведет к конечной цели совершенствования. Сам Будда, как упоминалось выше, запретил своим ученикам применять их, хотя допускается, что различные архаты обладали ими в разных степенях.

Даже знание своих прошлых жизней, говорит Буддхагхоша, может быть достигнуто небуддистами, хотя они способны вспомнить лишь сорок кальп из-за неповоротливости своего рассудка. В рассуждении, обращенном к Махали, Будда описывает силу видения божественных форм и слышания божественных звуков, но «не ради осуществления этих практик сосредоточения монахи вместе со мной следуют благочестивой жизни».

Практика сосредоточения занимает доминирующее место и в «Дигхе», и в «Маджджхиме», но отнюдь нельзя предположить, что достижение даже самого высокого мистического состояния было единственным необходимым для адепта путем. Эти состояния ни в каком смысле не являются концом, они всего лишь средства к приобретению знания, «достижения, уразумения и понимания уже в этой жизни освобождения сердца и освобождения пронизательности». В предании о начале жизненного пути Будды Випассина основные события соответствуют фактам биографии Готамы: пророчество о его рождении, основанное на тридцати двух признаках, три дворца, четыре знака, отречение и просветление. Но в рассказе о просветлении Випассина ни слова не сказано об особых мистических процессах. Он размышлял и продумал десятичленную Цепь Причинности, и с познанием о прекращении каждой связи в нем возникали видение и знание.

В практике буддийского мистицизма больше соответствий, чем может показаться, с традицией, для которой целью является единение с Богом. Последний тип определен Бремоном, высказывание которого, сделанное со строго католической точки зрения, проявляет их общие черты. Он описывает его как естественное расположение, ведущее определенные души к постижению непосредственному и любовному посредством некоего внезапного понимания духовного, скрытого под чувственными переживаниями, одного во многом, порядка в хаосе, вечного в преходящем и божественного в тварном³⁰¹.

Это почти полностью применимо к буддийскому мистицизму, который является не только продуктом субъективного психического состояния, но в идеале по меньшей мере достижением реальности в явлениях, правильного постижения вечной истины. «Одно и все, — говорит доктор М. Ба-хан, — постигается всепоглощающим желанием (которое становится глубоким

философии в главе 12 «Буддхачариты» Ашвагхоши. Их рассматривали даже как свидетельство о ситуации в VI в. до н.э. Их историческая ценность рассматривается в главе 16.

³⁰¹ H. Bremond, *Histoire litteraire du sentiment religieux en France*, i, 517. Paris, 1916.

религиозным опытом) достижения прямой и непосредственной реализации Предельно Истинного, как бы его ни называли, здесь и сейчас. Чтобы прийти к своей цели, неизменно пробуждают врожденные божественные задатки, сохраняя сознание полностью безмятежным при помощи абсолютной изоляции от внешней реальности»³⁰².

В этих традициях существуют и соответствия ряда методов и психических процессов. В обоих случаях необходим предшествующий курс моральной тренировки, за которым следуют медитация и сосредоточение, где внимание приковано к одному объекту, причем сфера осознания суживается, а само оно становится более интенсивным. Это сопровождается определенными эмоциональными изменениями, и внезапно возникает новый опыт. Для христианского мистика он не обусловлен никакими его усилиями, это нечто дарованное — «ощущение божественного присутствия». Буддист не признает внешней помощи. Он уверен, что уже достиг намного более высокого уровня, чем любое существо, признаваемое им за бога. Однако он действительно переживает внезапное постижение (*саччикирия*), при котором для него становится явным совершенное знание истины, и он достигает состояния архата³⁰³.

Состояние, которого достигает при этом монах, — это другой берег, бессмертное (то есть постоянное) или фиксированное состояние, нирвана. Слово «нирвана» (палийское *ниббана*), «угасание, затухание» не является специфическим для буддизма, и его применение варьируется в зависимости от представлений о главной цели человека, сформированных в каждой религиозной школе³⁰⁴. Для буддистов это, как видно из предыдущих цитат, затухание стремления, желания существовать во всех его формах и вытекающее из этого прекращение страдания³⁰⁵.

*« От страстей от желаний отделен,
Монах с пронизательностью здесь и сейчас
Отошел к вечному спокойствию,
Неизменному состоянию нирваны. »*

Нет необходимости обсуждать взгляд, согласно которому нирвана означает угасание личности. Такое представление не поддерживают тексты, а о его реальном значении, угасании стремления в этой жизни свидетельств предостаточно, на чем всегда настаивал Рис-Дэвидс. Часто встречается метафорическое обозначение стремления как огня и его дления как схватывания (применения горючего). Оно используется в «Сутте о топливе» (или схватывании):

В том, кто живет, обзревая удовольствие в вещах, способствующих схватыванию, возрастает стремление. Схватывание возникает от стремления, желание существовать — от схватывания, рождение — от желания существовать, а старость и смерть — от

³⁰² William Blake, his mysticism, p. 194. Фундаментальное различие между ортодоксальным католическим мистицизмом и индийским мистицизмом в том, что последний пантеистичен и предполагает предельное единство божественного и человеческого, то есть разница скорее в подразумеваемой космологической теории, чем в психическом состоянии.

³⁰³ Ср. F. Heiler, Die buddh. Versenkungen, pp. 366, 379 (Aufsatze E. Kuhn gewidmet. Breslau, 1916), который, к изумлению нашему, утверждает, что достигший четырех дхьян — это архат, и заявляет, что этот уровень, для которого характерна невозмутимость (совершенное равновесие различных эмоций), параллелен единению с Гейоном у Плотина. Читатель может составить собственное мнение об этом из приведенных выше текстов. Однако далеко не так просто установить равенство между соответствующими психическими состояниями. Совершенно здоровое суждение об этом вопросе см. у миссис Рис-Дэвиде в «Buddhism and Buddhist Psychology».

³⁰⁴ Слово париниббати — «достичь угасания» стали связывать с другим корнем (вар), означающим «накрывать». Однако этимология не проясняет доктринальный вопрос о том, что, собственно, уничтожается.

³⁰⁵ Нет нужды специально упоминать здесь работы Рис-Дэвидса и Ольденберга. Ранее эта проблема обсуждалась в Colebrooke, Essays, ii, 424; Burnouf, Introd., 18, 589; Max Mueller, Introd. to Buddhaghosha's Parables, xxxix; J. d'Alwis, Buddhist Nirvana; Childers, Pali Diet. (Nibbanam); см. также статью «Nirvana» в ERE (библиография); L. de la Vallee Poussin, The way to Nirvana; F.O. Schrader, On the problem of Nirvana, JPTS, 1904-1905.

рождения. Печаль, жалобы, страдание, тоска и желание возрастают. Именно таков источник всего этого множества страданий.

Точно так, если в огромный костер, сжигающий десять, двадцать, тридцать, сорок порций вязанок хвороста, человек время от времени будет подбрасывать сено, кизяки и сухие дрова; именно так большой костер, снабжаемый этим топливом, будет гореть долгое время...

В том, кто живет, обзревая горе в вещах, способствующих схватыванию, прекращается стремление. С прекращением стремления прекращается схватывание, с прекращением схватывания прекращается желание существовать, с его прекращением прекращаются рождения, с их прекращением прекращаются старость и смерть. Печаль, жалобы, страдание, тоска и желание прекращаются. Именно таково прекращение всего этого множества страданий.

Подобно тому как, если в огромный костер, сжигающий десять, двадцать, тридцать, сорок порций вязанок хвороста, человек не будет время от времени подбрасывать сено, кизяки и сухие дрова, именно так большой костер потухнет, когда его первоначальное топливо сгорит, а больше в него не добавят.

Именно так, когда человек живет, обзревая горе в вещах, способствующих схватыванию, в нем прекращается стремление. С прекращением стремления прекращается схватывание... Именно таково прекращение всего этого множества страданий.

Более сложный вопрос касается того, что случается в момент смерти с тем, кто достиг нирваны в этой жизни. Невозможно определенно указать на какое-нибудь место в Каноне и сказать: вот собственные слова Будды, однако мы находим там понимание этой доктрины учениками. Замечательная особенность фрагментов, собранных Ольденбергом, в том, что они показывают: самые важные утверждения даже в самом Каноне не представлены собственными словами. Будды, они даны как толкования учеников, которым, по-видимому, приходилось полагаться на свои умозаключения.

Отшельник Малункьяпутта, как там сказано, задал Будде ряд вопросов, и в том числе — существует ли Татхагата после смерти. Будда отказался сказать, существует ли он, не существует ли он, или же он существует и не существует, или же он не существует и не существует после смерти.

И почему, Малункьяпутта, я не объяснил этого? Потому что это не ведет к преимуществу в благочестивой жизни, к отвращению, отсутствию страсти, прекращению, покою, пронизательности, просветлению, нирване. Вот почему я не объяснил этого³⁰⁶.

Убеждение, что Господин не объяснял этого, проходит через все имеющие отношение к данной проблематике фрагменты, причем молчание Будды объясняется по-разному. Одна из интерпретаций содержится в диалоге, приписываемом монахине Кхеме и царю Пасенади. На все его вопросы она отвечает: «Господин не объяснял».

«Почему Господин не объяснял?» — «Позволь мне задать тебе вопрос, о царь, и ответь на него, как тебе подходит. Как ты думаешь, царь, есть ли у тебя счетовод, или бухгалтер или оценщик, который мог бы сосчитать песок в Ганге и сказать, сколько там песчинок, или сотен, тысяч, или сотен тысяч песчинок?» — «Нет, уважаемая». — «Есть ли у тебя счетовод, который может измерить воды океана и сказать, сколько там мер воды, или сотен, тысяч, или сотен тысяч мер?» — «Нет, уважаемая». — «А почему?» — «Уважаемая, океан глубок, неизмерим, бездонен». — «Точно так, о царь, тело, по которому можно определить Татхагату, становится брошенным, обрезанным под корень, выкорчеванным, как пальма, сведенным к ничто, чтобы не возникнуть более в будущем. Освобожденный от наименования тела, Татхагата глубок, неизмерим, бездонен, как океан».

Она повторяет это и об остальных четырех составляющих личности. Здесь задан вопрос о Татхагате, но, как показывает следующий пример, эта проблема имеет отношение к каждому индивиду, достигшему нирваны.

³⁰⁶ «Чуламалункьяпутта-сутта», Мадж., i, 426; ср. «Брахмаджала-сутта», Дигха, i, 4: «Тело Татхагаты остается с тем, что ведет к обрыву существования. Пока его тело остается, будут боги и люди воспринимать его. С разрушением его тела, после завершения жизни, боги и люди не будут воспринимать его».

Ученик Ямака еретически понимал учение Будды, говоря, что свободный от асав монах после уничтожения своего тела исчезает, разрушается и не существует после смерти. Опровержение этого взгляда также приписано ученику. Сарипутта спрашивает его, является ли Татхагата телом, или, может быть, находится в теле, или является отличным от тела (и так же о других составляющих), является ли он всеми пятью составляющими вместе или же лишен их всех. На каждый из этих вопросов монах отвечает отрицательно, и Сарипутта говорит, что в этой жизни Татхагату нельзя понять истинно и действительно, и поэтому Ямака не имеет права говорить, будто свободный от асав монах после разрушения своего тела исчезает, разрушается и не существует после смерти.

Самое ясное опровержение мнения об уничтожении (*уччеда*), содержится в более позднем сборнике «Удан» (VIII, 1-4):

Существует уровень (аватана), на котором нет ни земли, воды, огня и ветра, ни уровня бесконечности пространства, ни уровня осознания, ни неосознания. Ни этого мира, ни другого мира, ни солнца и луны. Вот что, монахи, я называю ни приходом, ни уходом, ни пребыванием, ни отходом, ни возникновением; без поддержки или продолжения или основы. Это конец страдания.

Существует там нерожденное, неставшее, несотворенное, несмешанное; если бы не было, то не было бы и спасения от рождения, становления, сотворения, смешивания.

Но это не вело ни к какой позитивной концепции³⁰⁷, и мы находим в относящихся к намного более позднему времени «Вопросах Милинды» (73) тенденцию к негативной интерпретации:

Господин достиг нирваны с пресечением корня, которое состоит в полном удалении кханд. Господин исчез, и невозможно указать на него со словами «вот он» и «он здесь». Но на Господина можно указать в теле Учения, поскольку в Учении наставлял Господин.

Вид нирваны, упомянутый здесь, отсылает нас к разделению на две нирваны, проведенному комментаторами. Им пришлось объяснять, почему сказано, что Будда достиг нирваны под деревом Бодхи, а также в момент смерти. В старых текстах упоминается только о первой нирване (более вероятно, что во время их составления это разделение не было еще проведено). В «Дхаммападе» (89) мы читаем:

*« Те, которые на путях просветления
Полностью развили сознание
И в оставлении приверженности
К удовольствию лишились полностью схватывания,
Свободные от асав, сияющие,
Добились нирваны в этом мире.»*

Комментатор, толкуя слова «добились нирваны» (*париниббута*), объясняет, что существуют два вида нирваны: первый — описанный здесь, наступающий при достижении архатства и отказе от круга загрязненности, однако с остатком *упади* (то есть кханд, которые все еще составляют его как личность). Второй вид наступает с прекращением последней мысли, с отказом от круга кханд, без остатка *упади*. Вряд ли такое разделение существовало изначально, но найденное комментаторами решение не противоречит остальной буддийской психологии³⁰⁸.

³⁰⁷ Кроме того, ничто и не доказывает, что это относится к существованию после смерти. Нет сомнений, что в учении Махаяны существует позитивная концепция нирваны. В «Лотосе», когда Будда проповедует на холме Хищников, бесчисленные миллионы прошлых татхагат приходят услышать чтение этой сутры. См. перевод Керна, глава 11. Эта сутра также учит тому, что все существа могут стать татхагатами.

³⁰⁸ Обсуждение этого вопроса западными учеными по большей части было бесплодным, поскольку оно началось до того, как стали известны какие-либо имеющие отношение к данной проблематике фрагменты Писаний. Умозаключения строились не на действительных утверждениях Канона, а на том, что считали логически следующим из буддийских принципов. Сейчас ясно, что в Каноне не существует мест, отстаивающих так называемый негативный взгляд. А доктрина уничтожения, согласно которой освобожденный «прерван, разрушен и не существует после смерти», отвергнута. Кроме того, известно, что нирвану считали видом существования, полностью отличным от преходящей и непостоянной природы земного опыта. Поэтому его нельзя было выразить в

Если где бы то ни было вообще можно найти положительное утверждение о сути нирваны, то его следует искать во вдохновенных высказываниях просветленных учеников. Но вот какое заключение было сделано наиболее понимающей толковательницей стихов монахинь:

Ее (монахиню) никогда не склоняли предвкушать блаженство в понятиях *времени*, позитивных или негативных... Может быть, распевая под арфу и сообщая о высшем ликовании обретения и прикосновения к Пути Амброзии — *Аматам Падам* — Ниббане, они подразумевали некоторое состояние, непостижимое мыслью, невыразимое языком, — и мысль, и язык ограничены понятиями и терминами жизни; и все же это состояние, которое, будучи и не временным, и не пространственным, составляет положительный результат славных и блаженных дней остатка жизни. Тем не менее в их стихах не видно ничего, что можно было бы истолковать как осознание ожидающей их скрытой славы, более чудесной, чем краткий миг «прохлады» и спокойствия, известный им ныне как архатам³⁰⁹.

Глава 14. Буддизм как философия

История в комментарии к «Дхаммападе» показывает различие, проводимое в буддизме между буквой и духом, между простым знанием предписаний и принципов системы и действительным достижением состояния спасения. Два друга вступили в сангху. Один из них был стар и не мог много заучивать наизусть, поэтому ему велели практиковать созерцание, и он достиг архатства. Другой выучил весь Канон и стал великим наставником. Однажды он отправился навестить своего старого друга. Будда, уловив его намерение, подумал, что ученый монах может попытаться смутить старика, и отправился расспрашивать их. Он задал ученому вопрос о первом трансе, на который тот ответил правильно, как и на прочие замысловатые вопросы о Достижениях. Но когда он спросил его о пути Входа в поток, тот не смог ответить, в то время как старик, который действительно вошел в поток и достиг всех остальных уровней, ответил на вопросы один за другим. Последователи ученого наставника стали роптать по поводу того, что Будда хвалит невежественного монаха, но он сказал им, что их учитель похож на человека, держащего коров для сдачи в аренду, а его друг — на владельца коров, который сам наслаждается мясом продуктами, получаемыми от них.

Правильные взгляды — сущностно важная часть Благородного пути, и буддизм, как он ни стремится избегать бесполезных вопросов, неизбежно занимает метафизическую позицию, постулируя Четыре истины. Действительно, утверждали, что в буддизме нет метафизики, но, если под метафизикой мы подразумеваем систематическую интерпретацию опыта, буддийская философия имеет столько же прав на это название, как и любая другая индийская система. Метафизическая окраска присуща не только изложению ее фундаментальных принципов; она многое унаследовала от мировоззрения, свойственного индуистской мысли. Буддизм, как и все индийские философии, никогда не был, как это свойственно западным течениям мысли, только теоретической структурой, возникшей в результате любопытства по поводу того, как функционирует мир. Все индийские системы настаивают на необходимости знания, поскольку истинное знание считается сущностно важным для достижения спасения.

В первой истине буддизма содержится общее утверждение о природе мира: существование мучительно — не только здешнее существование, но и любая форма жизни во вселенной (*лока*) в представлении буддистов. Это одна из фундаментальных истин, понимаемых только при достижении полного просветления. Вторая истина о том, что страдание имеет причину, привела к тем разработкам, которые представляют собой главные притязания буддизма на статус философии. Третья истина утверждает, что страдание можно прекратить. Эти две истины были расширены, в результате чего возникла Цепь Причинности — Пратитьясамутпада, «причинное происхождение».

От невежества как причины возникают совокупности (санкхара), от совокупностей как

позитивных терминах, относящимся к известному нам существованию.

³⁰⁹ Mrs. Rhys Davids, Psalms of the Sisters, Introd., xxxi.

причин возникает сознание, от сознания как причины возникают имя-и-форма, из имени-и-формы как причины возникает сфера шести (чувств), из сферы шести как причины — контакт, из контакта как причины — ощущение, из ощущения как причины — стремление, из стремления как причины — схватывание, из схватывания как причины — становление, из становления как причины — рождение, из рождения как причины возникают старость, смерть, печаль, жалоба, страдание, уныние и отчаяние. Именно таково происхождение всего этого множества страданий.

Было сделано много попыток выявления точной логической связи мысли в этой формуле. Когда существование логической связи допускали, ее оставалось только обнаружить. Однако у нас нет причин думать, что формула Цепи Причинности была создана на раннем этапе развития буддизма, или предполагать, что она была придумана как целое. В Каноне мы находим несколько подобных схем причинных отношений, которые различаются и порядком звеньев, и их количеством.

В «Дигхе», где находится наиболее полная каноническая трактовка, она один раз встречается с десятью, а другой — с девятью звеньями. В «Рассуждении о топливе» первые семь звеньев опущены, и ряд достаточно естественно начинается с коренной причины — стремления³¹⁰.

Пишель, полагая, что теоретический буддизм строится полностью на философии санкхья-йоги, сравнил и по большей части отождествил каждое звено Цепи с соответствующими терминами санкхьи или йоги и решил, что практически все они были заимствованы из санкхьи. Санкхары — это васаны, виньяна тождественна лингасарире, намарупа — буддхи, упадана — дхармадхарма, а бхава — самсрити. Все это совершенно недоказуемо, поскольку мы не знаем даже, существовала ли санкхья со своими техническими терминами, когда сложилась формула Цепи. В любом случае эти построения не говорят нам ничего о том, что под Цепью Причинности понимали буддисты. Термины санкхьи означают эволюцию от первоначальной материи (*пракрити*). Такой концепции в буддизме нет, и Буддхагхоша намеренно отвергает мнение, по которому невежество понимается как ничем не обусловленная коренная причина, подобная *пракрити*³¹¹.

Исследование Сенара приводит к совсем другому и более правдоподобному результату. Цепь — это не логическое целое, а поздняя конструкция, в которой соединен ряд категорий, разрабатывавшихся в первоначальном буддизме³¹². Некоторые ранние попытки ее формулировки мы видим уже в самом Каноне. Вполне вероятно, что в ходе разработки концепции Цепи Причинности определенные термины были заимствованы из какой-то формы санкхьи и йоги или, по крайней мере, из каких-то философских концепций того времени. Но теоретическая реконструкция исторического источника этих терминов не скажет нам, как их понимали буддисты. Предпочтем сочинению еще одной шаткой гипотезы об их первоначальном значении рассказ о том, как их понимали сами ранние комментаторы. Их интерпретация не является первоначальной, но в ней мы имеем дело с традиционными для буддистов представлениями. Кроме того, как мы увидим, в некоторых отношениях эта интерпретация отличается от трактовки «Маханидана-сутты», приписываемой самому Будде.

Буддхагхоша³¹³ говорит, что особенность невежества — это незнание, его сущность —

³¹⁰ См. ранее цитированную супу. Находятся и другие различия; ср. миссис Рис-Дэвиде о «Маханидана-сутте» в *Dial.*, ii, 42. Приведенная выше форма схемы с двенадцатью звеньями, в конце концов, была принята всеми школами. *Sam.*, ii, 1, Лал., 444 и далее.

³¹¹ *Vis. M.* 525; он признает, что в определенном смысле и невежество, и стремление к существованию могут быть названы коренными причинами, однако ничем не обусловленными, поскольку невежество происходит из асав.

³¹² E. Senart, *Melanges de C. Harlez*, p. 281 ff., Leyde, 1896.

³¹³ *Vis. M.* Ch. 17; санскритский комментарий в Чандамахарошанатантра, *JRAS*, 1897, p. 463; другие буддийские интерпретации, в основном не противоречащие друг другу, см. в *Cotr. of Philosophy* (с комментариями Онга), и в

это заблуждение, оно появляется как покров, а его непосредственная причина содержится в асавах. В другом месте мы встречаем упоминание невежества как одной из асав, а не как их действия. Это не единственный случай, когда термины, включенные в ряд, употребляются отдельно в другом значении.

Из невежества возникают совокупности (*санкхары*). Мы находим использование термина *санкхара* в трех смыслах. Он может означать любую составную вещь. Он также используется для обозначения группы ментальных составляющих при пятичастном делении личности, но в этой формуле Буддхагхоша считает совокупности выражением воли. «Их особенность — это действие, сущность — стремление, они появляются как воля, их непосредственная причина — невежество». Совокупности — не просто воля как способность, это акты воли, которые становятся причиной хорошей или плохой кармы. Все вместе они и есть карма.

Из совокупностей возникает сознание (*виньяна*). «Его особенность — это знание, сущность — предшествование³¹⁴, оно появляется при перерождении». Так сознание интерпретируется в качестве сознания перерождений. Это состояние, в котором индивид существует воплощенным в момент зачатия. Такое сознание не является континуумом, сохраняющимся от одного перерождения к другому, это всего лишь фактор в постоянно меняющихся формах индивида, который на определенном этапе становится причиной следующего.

Последующие звенья более просты, и здесь этимологии Буддхагхоши не помогают объяснению. Из сознания возникают имя-и-форма (*намарупа*), конкретный индивид, состоящий из нематериальной (*нама*) и материальной (*рупа*) частей. *Намарупа* — термин, взятый из традиции Упанишад. Еще большую вероятность его заимствованию придает существование другого, более обычного деления индивида на пять *кханд*, одна из которых — это тело (*рупа*). *Нама* же соответствует остальным четырем нематериальным группам.

Из имени-и-формы возникает сфера шести (*салаятана*), то есть шесть органов чувств, включая ум (*mano*).

Из сферы шести возникает контакт (*фасса*), не просто «соприкосновение», но контакт каждого органа чувств, зрительный контакт и так далее через присущую ему «дверь».

Из контакта возникает ощущение (*ведана*). Этот термин обычно означает чувства, которые делятся на приятные, мучительные и безразличные. Но для Буддхагхоши, судя по всему, он означает преимущественно ощущение, поскольку он выделяет шесть ведан и заявляет, что ощущение возникает посредством контакта глаза и контактов каждого из других органов чувств. Он не исключает и значение «чувство», поскольку говорит: «Три веданы — это причина стремления».

Из ощущения возникает стремление, жажда (*танха*). Вне этой формулы стремление — фундаментальная причина привязанности к существованию каждого индивида в любом состоянии. Здесь Буддхагхоша прибегает к трехчастному делению на стремление к чувственным удовольствиям (*кама*), стремление к существованию и стремление к не-существованию и подразделяет их согласно каждому из чувств. Когда стремление к видимым вещам входит в поле зрения и продолжает свое действие посредством наслаждения объектом через средства чувственного удовольствия, наличествует стремление к чувственному удовольствию. Когда индивид думает, что объект устойчив и постоянен, и стремление продолжается с заблуждением касательно постоянства, наличествует стремление к существованию, поскольку страсть, сопровождаемая заблуждением касательно постоянства, и есть такое стремление. Но когда индивид думает, что объект уничтожен и разрушен, и стремление развивается вместе с заблуждением уничтожения, наличествует стремление к не-существованию. Это Буддхагхоша применяет и к каждому из других чувств, проводя также

Ямаками, «Системы буддийской мысли». Об образе колеса см.: Georgius, *Alphabetum Tibetanum*. Rome, 1762, воспроизведено в Waddell, *The Buddhism of Tibet*.

³¹⁴ Поскольку оно идет первым при постижении объектов; ср. Дхп., 1: «Вещам (объектам) предшествует ум». Буддхагхоша определенно отождествляет читта — «мысль», мано — «ум», и виньяна — «сознание».

разделение между внутренними и внешними объектами, а затем между прошлым, настоящим и будущим.

Из стремления возникает схватывание (*упадана*). Упадана, что также означает «топливо», — это то, что сохраняет активность стремления и питает его, подобно топливу. Его четыре формы — чувственное удовольствие, заблуждение, вера в ритуалы и церемонии и доктрина атмана.

Из схватывания возникает становление (*бхава*). Одно из канонических значений бхавы — это существование или подготовка к существованию в одной из трех сфер (чувственного желания, формы и бесформенного). Но в рассматриваемой формуле Буддхагхоша делит становление на становление как карму и на становление как возникновение перерождения (*уппатти*). Первое отождествляется с различными проявлениями воли (жадностью и т.д.), которые, таким образом, идентичны санкхарам. Становление как возникновение — это целостность кханд индивида, порождаемая кармой. Именно в этом смысле говорится, что становление возникает из схватывания. Но когда говорят, что из становления возникает рождение (*джати*), подразумевают становление как карму. Становление — это и результат предыдущего звена, и причина следующего. Здесь, как и в переходе от второго к третьему звену, есть переход от одного существования к другому, а уже из-за рождения возникают старость и смерть.

Мы увидим, что, согласно этой интерпретации, ряд покрывает три существования. Первые два его звена отнесены к прошлому существованию, звенья от сознания до становления — к существованию в настоящем, а последние два звена — к будущему существованию. Это делает данную последовательность более понятной. Но не приводится причина повторения, по сути, одного и того же в каждом рождении. Мистер Онг акцентирует это тождество, располагая одну из групп под двумя другими и показывая, в чем они соответствуют друг другу. Уровень от сознания к ощущению, как говорит мистер Онг, иллюстрирует пассивную сторону жизни (*уппати-бхава*), а уровень от стремления к становлению — активную сторону жизни (*камма-бхава*), получающуюся из возникновения как кармы. На уровне от рождения к старости и смерти выражена только пассивная сторона, а на уровне от невежества к действию (*санкхарам*) — только активная.

Явно более старая интерпретация данной формулы встречается в «Маханидана-сутте» (Дигха, и, 55). Здесь присутствуют только девять звеньев, а первые два и пятое (шесть чувств) опущены. Причиной контакта являются не шесть чувств, а имя-и-форма. Существуют и другие особенности. В «Маханидана-сутте» схема изложена сначала в обратном порядке, начиная со старости и смерти, причиной которых является рождение, и вплоть до имени-и-формы, причина которых — сознание. Но затем добавлен другой пункт, согласно которому причиной сознания являются имя-и-форма. Очевидно, в то время еще не было представления о циклическом повторении всего ряда. Затем схема приводится в прямом порядке, начиная с сознания. Десятое звено образовано путем деления последнего звена надвое, так что печаль, жалобы и так далее становятся конечным звеном, причиной которых являются старость и смерть.

Затем следует интерпретация каждого звена в обратном порядке. Она отличается от толкования Буддхагхоши тем, что объясняет становление, не делая никаких отсылок к карме. *Бхава* — это просто подготовка к существованию в одной из трех сфер существования. Четверичное деление схватывания такое же, как и у Буддхагхоши, а ощущение поделено согласно шести чувствам. Сознание также описывается как сознание перерождения, даже с большим акцентом, чем у Буддхагхоши: утверждается, что не было бы ни зачатия, ни рождения индивида (имени-и-формы), если бы сознание младенца не сходило в материнскую утробу. Отсюда причина имени-и-формы — это сознание. Но описание продолжается так: «Если бы сознание не нашло основания в индивиде, было бы в будущем появление и возникновение рождения, старости, смерти и страдания?» — «Нет, Господин». — «Вот почему это, то есть имя-и-форма, — причина³¹⁵ сознания». Так сознание с именем-и-формой сделаны причинами

³¹⁵ В этом тексте использованы четыре синонимичных слова со значением «причина». Одно из них — нидана, имя, под которым часто известны термины данной формулы.

друг друга.

Другая особенность этого текста — то, что в середине описания после ощущения вставлена другая цепь причин, в которой ощущение — это причина стремления, и затем идет последовательность: стремление — жадность — пристрастие — желание и страсть — привязанность — приобретение — корыстолюбие — накопление; оканчивается она «использованием палки и ножа, ссорами, спорами, взаимными упреками, злословием, ложью и многими другими дурными поступками». Это, без сомнения, интерполяция, поскольку приведенный перечень встречается в «Ангуттаре», iv, 400, а для обозначения причины взято слово *патичча*, которое не используется в основных звеньях. Считается, что все описанное Будда сообщил Ананде, который необдуманно сказал, что возникновение путем причины кажется ему совершенно ясным. Текст сутты, очевидно, старше толкования Буддхагхоши и, вероятно, является самой старой записью попытки придать логическую сообразность этой последовательности. То, что составитель этой сутты не считал последовательность обладающей ясным и очевидным значением, понятно из вложенного в уста Будды упрека Ананде, который заявил, будто она ясна, в то время как на деле она «глубока даже по своей внешности».

Следовало ожидать, что свободные от догматических допущений, сковывавших адептов буддизма, независимые исследования современных ученых приведут к обнаружению в Цепи Причинности хода мысли, находящегося ближе к первоначальному. Однако в результате своих штудий ученые так и не смогли прийти к согласию по этому поводу³¹⁶. Это усиливает позицию Сенара, который считает, что в последовательности, части которой взяты из различных источников, вообще нельзя найти реальную логическую связь. Даже буддийским комментаторам при толковании использованных в ней терминов приходилось выискивать их особые значения и членить последовательность на части, связанные с тремя жизнями, выделяя таким образом независимые элементы, соответствующие некоторым более простым формам в Каноне.

Хотя сама по себе данная формула обладает только историческим интересом, она важна, поскольку это ранняя попытка сформулировать рациональный закон причинности, которым могли быть обусловлены действия индивида. Этот факт особо подчеркивает миссис Рис Дэвиде. В сердцевину универсума мысли, пропитанного представлениями анимизма и политеизма, помещена концепция правильной последовательности событий, причина которых — не произвольное желание божества; каждая группа событий, в ней обусловлена предыдущей. Это подразумевается в самой формуле. Но и независимо от формулы Цепи Причинности буддисты распознали саму концепцию и дали ей теоретическую формулировку, как в «Маджджхиме», ii, 32.

Пусть будет начало, Удаин, пусть будет и конец. Я научу тебя Дхамме: когда существует то, существует это; с возникновением того возникает это; когда то не существует, это не существует; с прекращением того прекращается это.

Но это утверждение никогда не играло роль универсального философского принципа. Главное не в том, что существует общая Цепь Причинности, а в законе причины страдания, стереотипно упоминавшемся в формуле причинности. Жизнь в мире — это страдание, а посредством познания причинного соотношения вещей становится возможным избавление от страдания. Это логическая сторона, но для истины, которую следовало не просто утверждать, но и постигать в качестве результата долгого курса обучения, логическая связность не была первостепенным требованием. Постулировали, что существование Цепи Причинности относится к истинам, находящимся за пределами сферы логики, могущим быть воспринятыми мудрыми при вспышке проницательности, приходящей после долгих размышлений и сосредоточения.

Наиболее полное каноническое изложение отношения буддизма к другим системам содержится в «Брахмаджала-сутте» (Дигха, i, 1). Там упомянуты и отвергнуты 62 учения, но ни

³¹⁶ См. анализ десяти теорий, проведенный Олтрамаром в *La Formule des douze causes*. Geneve, 1909, библиографию в статье миссис Рис-Дэвиде *Patikasamuppada* в *ERE, Sebart, loc. cit.* и *Keith, Buddhist Philosophy*, p. 97.

одно из них нельзя полностью отождествить с доктриной какой-либо индийской системы из известных нам сейчас. Главная причина, вероятно, в том, что буддизм не находился в близком контакте с мыслью, относящейся к традиции Упанишад. Однако дальше мы обнаруживаем, что эти теории — вообще не системы, как их называли. В сутте мы не находим конкретных свидетельств о диспутах с какими бы то ни было реальными оппонентами. В ней содержатся абстрактные классификации определенных принципов. В тексте каждый из них вписан в то же стандартизированное изложение, где нет следов настоящих дискуссий с живыми представителями других направлений. Даже если к формулировке этих принципов буддисты действительно пришли в ходе дебатов с оппонентами, в результате перечисление ложных взглядов превратилось в формальные перечни догм. Но если нельзя принять их за достойное доверия изложение взглядов оппонентов, они по меньшей мере сообщают нам о буддийской позиции в отношении рассматриваемых вопросов. Они разделяются на две группы.

Существуют те, кто придерживается взглядов о происхождении вещей 18 способами (*пуббантакаппика*):

1) некоторые утверждают четырьмя способами, что личность или душа (*атман*) и вселенная (*лока*) вечны;

2) некоторые утверждают четырьмя способами, что личность и вселенная в некоторых отношениях вечны, а в некоторых — нет;

3) некоторые утверждают, что вселенная конечна, или бесконечна, или конечна и бесконечна, или ни конечна, ни бесконечна;

4) некоторые извиваются, как угри, четырьмя способами и отказываются дать ясный ответ;

5) некоторые заявляют двумя способами, что личность и вселенная возникли без причины.

Некоторые придерживаются взглядов о будущем 44 способами:

1) они утверждают 16 способами, что личность после смерти обладает сознанием;

2) восемью способами, что она после смерти не обладает сознанием;

3) восемью способами, что она после смерти ни обладает, ни не обладает сознанием;

4) они семью способами утверждают, что индивид уничтожается;

5) они пятью способами утверждают, что нирвана состоит в удовольствии в этой жизни, или в чувственных удовольствиях, или в одном из четырех трансов.

Судя по всему, это взгляды, которых, по мнению составителя, придерживались другие. Все еретики пойманы в эту «сеть Брахмы». Точно так рыбак с хорошей сетью может протянуть ее в маленьком пруду и думать: все живые существа любого размера, которые водятся в этом пруду, находятся в сети. Только кажется, что в этом перечне приводится большое количество представлений, многие из них различаются только в несущественных пунктах. Первые четыре взгляда фактически тождественны. Единственное их различие в том, что сторонник первого взгляда может вспомнить сто тысяч прошлых рождений, сторонник второго — свои рождения на протяжении десяти кальп, а сторонник третьего взгляда — на протяжении сорока кальп. Четвертый случай более важен, поскольку сторонник такого взгляда предан логике и изысканиям и говорит: вечны личность и вселенная, бесплодны стоящие, как на вершине, стоящие твердо, как колонна. И существа переселяются, исчезают и возникают, но это вечно. Франке³¹⁷ отождествляет этот взгляд с представлениями санкхьи, и он действительно описан так неясно, что такую возможность отрицать нельзя. Ольденберг³¹⁸ склоняется к тому, чтобы видеть отражение философии санкхьи в восьмом взгляде, согласно которому органы чувств формируют непостоянный, изменчивый атман, но, помимо него, существует и постоянный атман, не подверженный переменам, который называют мыслью, умом или сознанием. Это так далеко от известной нам санкхьи, что скорее противостоит ее учению, для которого атман или пуруша — это высшая сущность, лежащая за всеми формами феноменального сознания.

Свойственные санкхье в этом перечне найти сложно, однако в нем полностью отсутствует

³¹⁷ Дигха, перевод, р. 23.

³¹⁸ Die Lehre der Upan. P. 295.

опровержение (или даже признание существования) теории веданты, согласно которой атман или брахман — это единая высшая реальность. Хотя в буддизме признается личный Брахма, в нем отвергается не доктрина веданты, а взгляд, согласно которому Брахма — это создатель или управитель новой кальпы. Фактически это индивид, который возродился после жизни на более высоком уровне из-за того, что его достоинства истощились, и просто не помнит своего прошлого рождения.

Два из упомянутых представлений в других суттах приписаны определенным наставникам не-буддийских учений. Так, из этих текстов мы узнаем, что доктрина тех, кто извивается подобно угрям, принадлежит Санджае Белаттхапутте, а доктрина уничтожения — Аджите Кешакамбалину³¹⁹.

Все эти представления отвергнуты не потому, что они слишком глубоки или непостижимы. Татхагата знает и другие вещи, намного выше этих, глубокие, которые трудно увидеть, трудно понять, спокойные, превосходные, за пределами сферы логики, тонкие; их могут воспринять лишь мудрые, и вот эти-то вещи он сам постиг и осознал, и теперь провозглашает.

Те же пункты рассматриваются немного по-другому в известном перечне неопределенных вопросов³²⁰:

- 1) вечна вселенная или нет;
- 2) конечна вселенная или нет;
- 3) является ли жизненный принцип (*джива*) тем же, что тело, или чем-то отличным;
- 4) существует ли после смерти Татхагата, или он существует и не-существует, или он ни существует, ни не существует.

Здесь опять же говорится не о том, что эти вопросы непостижимы, а только о том, что Будда на них не отвечал, «...поскольку дело это не приводит к преимуществу, к принципу религиозной жизни, к отвращению, отсутствию страсти, прекращению, спокойствию, постижению, просветлению, нирване».

В этом отношении буддизм действительно может быть назван агностическим учением, но не таким, как агностицизм спенсерианского толка, настаивающий на фундаментальной непознаваемости природы вещей. Буддизм исключает из сферы исследования определенные проблемы³²¹, которые были бесполезны для практических целей того, кто стремился найти избавление от страдания. Но он не отрицал, что они остаются проблемами для человеческого разума.

Поскольку основным объектом теоретического осмысления для буддистов был факт страдания, фундаментальной проблемой в их философии стала природа личности. Учение об этом сформулировано в разделении индивида на пять групп или кханд: тело (*рупа*), чувство (*ведана*), восприятие (*санья*), совокупности (*санкхара*) и сознание (*виньяна*). Не только личность, но и все вещи разложены на воспринимаемые элементы. «Все вещи лишены атмана», точно так же, как колесница — это всего лишь совокупность дышла, оси, колес, рамы и шеста для флага. У этого аргумента есть замечательная параллель с позицией Юма:

«Идея субстанции, равно как и идея модуса, не что иное, как совокупность простых идей, объединяемых воображением и наделяемых особым именем, с помощью которого мы можем вызвать эту совокупность в собственной памяти или в памяти других людей. Различие же между этими идеями в том, что мы относим обычно особенные качества, образующие субстанцию, к некоему неизвестному нечему, которому они, по нашему предположению, принадлежат.»

³¹⁹ Р. 130.

³²⁰ Дигха, i, 187; Мадж., i, 431; Дхармасанграха, 137.

³²¹ Только на этом основании в буддизме можно найти агностические элементы. Однако один из интерпретаторов несколько запутывает данный вопрос: «Все вопросы о просветлении и учении о сверхъестественном он постоянно отвергал, если можно верить священным книгам». Статья God (Buddhist) в ERE.

Что касается вопроса об атмане, буддийская позиция черпает свою силу в смелости противоположной теории. Буддистам было легко приводить доводы против теории души, базирующейся на самонадеянных утверждениях, которые не могли получить опытного подтверждения. Тем не менее уверенность в существовании души подразумевает наличие того принципа, который, несмотря на построения буддистов и последователей Юма, так и не исчез из философии. Почему эти группы ощущений и мыслей кажутся независимыми центрами, каждый из которых представляет собой мир в миниатюре? Как говорит Уильям Джеймс, «...когда Петр и Павел просыпаются в одной кровати и понимают, что они спали, каждый из них обращает свое сознание назад и устанавливает связь с только одним из двух потоков мысли, прерванных на время сна»³²². Проблема индивидуальности волновала и веданту. В ее философии вопрос решался или через рассмотрение каждого индивида как предельной сущности внутри параматмана, или через обращение к доктрине, согласно которой множественность — это иллюзия, *майя*. Но в раннем буддизме не упоминается концепция *майи*, и общепризнано, что, когда она встречается в веданте, она представляет собой заимствование из более поздних форм самого буддизма³²³. Неясно, против какой именно формы доктрины атмана была направлена выраженная в канонических текстах буддизма концепция. Она могла изначально опровергать какую-то форму санкхьи или учения джайнов (*нигантх*), но в терминах, использованных в ней, ничто не свидетельствует о том, что возражения адресованы непосредственно санкхье. Однако доктрина атмана не является главной темой и в записях диспутов с нигантхами.

Решить, насколько близка к первоначальным буддийским представлениям формула пяти кханд в качестве выражения доктрины не-души, так же трудно, как и в случае с Цепью Причинности. Она изложена во второй проповеди, которую приписывают Будде, но эта проповедь с ее формальной классификацией, вопросами и ответами кажется продуктом метода Абхидхаммы, превращенным в диалог. Как бы ни была впервые сформулирована данная доктрина, в настоящее время она вместе с Цепью Причинности составляет главную теоретическую основу буддизма. В Абхидхамме количество санкхар увеличено, там приведен перечень из 52 составляющих, различных психических состояний, возникающих и исчезающих. Чувства и органы чувств также подразделены согласно их функциям и возможностям, и целью их оказывается разложение личности на элементы, ни один из которых нельзя отождествить с постоянным атманом. Было сделано много попыток выйти за пределы этой формулировки буддийских принципов. Одно время было модно представлять Будду абсолютным рационалистом, выступающим против всех форм «анимизма», учащим атеизму и конечному уничтожению. По мнению другого автора:

«Этому аристократическому и философичному буддизму... историк должен противопоставить не клерикальный буддизм, существование которого, хотя и засвидетельствовано не так подробно, не становится от этого менее определенным: в разных кругах вера принимает разные формы. Гениального человека, которым считали Будду рационалисты, почитал и народ. Поглощенные тонкой медитацией и выполнением обрядовых практик, миряне не забывали и о завещанных Упанишадами молитвах и поклонении, будучи пылкими сторонниками катенотеизма, сговорчивыми и суеверными» .

Для миссис Рис-Дэвиде Будда, тем не менее, милосердный наставник, чье учение намного приятнее, чем те доктрины, которые его ученики сохранили, по их мнению, так бережно:

« Со временем этот первоначальный спор с атманистской позицией отклонился от своего оригинального направления. В буддизме он стал иррациональным отрицанием человека, как такового. Человек был сведен к своим орудиям, телу и сознанию... Когда была отвергнута присущая личности божественность, тем самым отвергли и саму личность, человека, индивида, дух, использующий сознание и тело .»

Это достаточно суровое суждение о буддизме, однако благочестивую надежду на то, что

³²² Textbook of Psychol. P. 158.

³²³ Dasgupta. A History of Indian Philos. vol. i, p. 437, 494.

он некогда был лучше, прежде чем стал «иррациональным отрицанием», следует оставить там же, где и остальные взгляды этих *пуббантакаппика*, пока нельзя будет достичь некоторой позитивной точки соглашения. Все они соглашаются в том, что первоначальное учение должно было быть чем-то отличным от того, чем его считают самые ранние тексты Канона и комментаторы.

Позиция буддизма в отношении кармы и переселения душ отличается от обычных индийских представлений не с теоретической точки зрения, а с точки зрения самого подхода к схеме спасения. Считали, что буддийская доктрина самости противоречила переселению душ, однако индивид может переселяться независимо от того, состоит он из атмана или из связки кханд. Он переселяется лишь потому, что не смог добиться конечного распада кханд. Этому противоречит не буддизм, а теория Чайлдерса, согласно которой при смерти кханды разрушались и единственной связью между двумя жизнями была карма. Ошибка Чайлдерса была неизбежной в то время, когда не было возможности изучения несомненных текстов, однако ее повторяли, ни в малейшей мере не пытаясь проверить данные по источникам. Можно сказать, что постоянно меняющаяся связка кханд обновляется от одного момента к другому, и отсюда — от рождения к рождению. Но от рождения к рождению она остается изменяющейся связкой, пока не распадется окончательно с угасанием стремления³²⁴. Согласно другому ошибочному мнению, причина перерождений — карма, а нирвана достигается, когда карма истощилась. Конечно, именно карма определяет вид перерождения, хороший или дурной, согласно достоинствам индивида, но движущей силой является стремление. Это видно тем яснее, что истощение кармы было идеалом джайнов³²⁵, а против джайнской позиции буддисты непосредственно выступали. После теории атмана это был главный принцип, в истолковании которого расходились эти две системы. В «Маджджхиме» Будда говорит:

« Я отправился к нигантам и сказал: «Правда ли, друзья, что вы, нигантхи, придерживаетесь этой теории и взгляда, по которой, что бы индивид ни переживал, приятное, мучительное или безразличное, это все результат его предшествующей кармы и что так посредством истощения старой кармы через раскаяние и несвершение новой кармы не будет потока в будущем. А из-за отсутствия потока в будущем произойдет разрушение кармы, через разрушение кармы — разрушение страдания, через разрушение страдания — разрушение чувства, а через разрушение чувства все страдание истощится?»

Спрошенные мной так нигантхи признали это, и я сказал: «Знаете ли вы, что ранее вы существовали, а не не существовали?» — «Нет, друг». — «Знаете ли вы, друзья, что вы совершили такую-то и такую-то дурную карму?» — «Нет, друг». — «Что же, друзья, знаете ли вы об отказе от дурных принципов в этой жизни и о приобретении хороших?» — «Нет, друг» .»

Будда говорит им, что, если бы они знали эти вещи, им бы и подобало придерживаться их учения о карме. Нигантхи говорят, что их учитель всезнающ, и он сказал им:

« Вы ранее совершили дурную карму. Ее вы истощите этой суровой аскезой. Но ограничьте свое тело, речь и сознание здесь и сейчас. Это есть несвершение дурной кармы в будущем. Так посредством исчезновения старой кармы и несвершения новой кармы не появится потока в будущем.»

Будда продолжает доказывать, что нигантхи противоречат собственным принципам и их усилия не принесут плодов, но интереснее всего доктрина, которую Будда предлагает взамен. Монах может обнаружить, что, пока он живет бестревожно, в нем возрастают дурные мысли, и он может практиковать усилия, направленные на страдания (то есть форму аскезы, включающую мучительное напряжение). Но в другое время он не делает этого, так же как мастер, изготавливающий стрелы, может поднести к стреле две головни, чтобы выпрямить ее, но не-сделает этого, работая над ближним к себе концом. Монах — приверженец Будды оставляет мир, отказывается от грехов убийства, ранения, воровства, невоздержанности, лжи,

³²⁴ Ср. Windisch, Buddha's Geburt, p. 37 и буддийскую теорию переселения.

³²⁵ См. главу 16.

сквернословия и т.д. Он следует монашескому уставу, освобожден от уз жадности, злобы, лености, смятения, раскаяния и сомнения. Он практикует транс и в конечном счете освобождается от асав вожделения, желания существовать и невежества. Вся цель этого обучения — не уничтожение эффектов уже совершенных действий, а искоренение в индивиду тех принципов и тенденций, которые ведут к дурным поступкам и усиливают узы, связывающие его с чувственным существованием. Последние разрушенные оковы — это невежество, которое заставляет индивида цепляться за существование в любой его форме. Такая привязанность — схватывание (*упадана*), а в другой форме — стремление (*танха*), и к этому он должен быть полностью безразличен. Он не должен быть привязан даже к безразличию. В другом рассуждении, после того как Будда объяснил, что привязанность к существованию даже в высших сферах ведет к перерождению, Ананда спрашивает:

«В этом случае, Господин, монах достиг безразличия, в котором он говорит: «Этого не должно быть, этого не может быть для меня, этого не будет, этого не будет для меня, что есть, что было и от чего я отказываюсь». Достигает ли тот монах нирваны, Господин?» — «В этом случае, Ананда, один монах может достичь нирваны, а другой нет». — «Какова причина, Господин, каково основание, по которому один может достичь нирваны, а другой нет?» — «Монах достигает безразличия, в котором он говорит: «Этого не должно быть (и т.д.)», но ему приятно безразличие, он приветствует его и привязан к нему. Его сознание зависит от него и схватывает его. Монах со схватыванием не достигает нирваны».

Джайнизм — это крайняя форма *кириявады*, доктрины, согласно которой спасение достигается посредством трудов. Противоположно ей учение о недеянии, согласно которой путь к спасению лежит лишь через познание или, как в случае Пурана Кассапы и других, что все действия предопределены. В буддизме не видно разрешения антиномии свободной воли, кроме учения без какой-либо тонкости о том, что верное действие является частью Благородного пути. Существует свидетельство, согласно которому джайн-мирянин спросил Будду, наставляет ли тот в доктрине недеяния, и Будда отвечал:

« С одной стороны, можно обо мне сказать, что отшельник Готама придерживается принципа недеяния, учит доктрине недеяния и посредством этого руководит своими учениками. С другой стороны, можно справедливо сказать обо мне, что отшельник Готама придерживается принципа деяния, учит доктрине деяния и посредством этого руководит своими учениками.

Как же можно справедливо сказать обо мне, что отшельник Готама придерживается принципа недеяния? Я провозглашаю, что нельзя совершать дурных поступков ни посредством тела, ни посредством речи, ни посредством мысли. Я провозглашаю, что нельзя делать разные дурные и скверные вещи.

Как же можно справедливо сказать обо мне, что отшельник Готама придерживается принципа деяния? Я провозглашаю, что следует совершать хорошие поступки посредством тела, речи и мысли. Я провозглашаю, что следует делать разные хорошие вещи .»

Не стоит подробно останавливаться на деталях буддийской космологии, поскольку ее фантастическая структура оказывается основанной на астрономических и географических представлениях того времени, хотя многое в ней, очевидно, было разработано и расширено более или менее независимо самими буддистами. Вся вселенная, соответствующая яйцу Брахмы, разделена на три региона. Первый — *камалока*, чувственный мир, простирающийся от самого глубокого ада под землей до земной поверхности, а также включающий в себя шесть низших небес. Выше находится *рупалока*, который включает в себя шестнадцать уровней небес Брахмы и простирается дальше вверх до самой границы *арупалоки* — бесформенного мира, разделенного на ярусы по степеням достижений. Но это только одна вселенная. Существуют и другие системы таких сферических вселенных, а в пространствах между ними расположены особые ады³²⁶.

Что отличает данную картину от общего индийского политеизма, так это позиция богов. Весь пантеон, как он существовал в народных поверьях, был заимствован и даже преумножен,

³²⁶ Подробно см. в *Cosmology and State of the Dead* в ERE.

но доктрина не-души была распространена и на богов. Это никак не сказывалось на их действительной функции управления. Они оставались существами, которые могли жаловать милости и наказывать. Каждый бог пребывал столько, сколько продолжалось действие заслуг, поместивших его на это место. А когда он исчезал, другой был уже готов занять его место. Это полностью отличается от выраженного атеизма санкхьи, так, размышление о богах — это одно из шести Раздумий, Буддхагхоша излагает следующим образом:

« Тот, кто желает осуществить раздумье о божествах, должен делать это, будучи одарен добродетелями веры и так далее, которые возникают в результате согласия с Благородным путем. В одиночестве, уединившись, он должен призвать божеств в свидетели, вспоминая о своих добродетелях веры и так далее так: есть боги — четыре Великих царя, боги Таватимса (живущие на небесах Тридцати трех), боги Яма, Тушита, Нимманарати и Параниммитавасаватти; есть боги мира Брахмы и боги помимо этих. Эти боги, наделенные такой верой, ушли оттуда (от своего прежнего состояния) и возникли здесь (то есть на любом небе, где бы они ни находились). Во мне также находится такая вера. Наделенные такой нравственностью... такой ученостью... таким самоотречением... такой мудростью, эти боги ушли оттуда и возникли здесь. Во мне также находится такая мудрость.»

Это боги современного раннему буддизму политеизма, и о них размышляют не для того, чтобы поклоняться им, но чтобы постичь их на правильных местах в схеме вещей. Сомнительно, чтобы буддизм представлял себе Бога как высшую реальность, *ens realissimus*, как в веданте или платонизме; напротив, отрицание такой концепции подразумевается и определенно отрицается, что Брахма — это Господь, или создатель вселенной, или всезнающее существо. Равно важным с точки зрения теистической религии представляется исключение богов из какого бы то ни было участия в плане спасения. Адепт не желает оказаться на небесах Брахмы и не обращается к нему за помощью в достижении своей цели. Он стремится к обретению высшей реальности, то есть к нирване. Об этом не говорится такими словами, чтобы мы могли отождествить высшую реальность с Богом, но можно сказать, что это нащупывание выражения той же истины.

Большинство метафизических принципов в наиболее ранней форме, о которой нам известно, можно назвать имплицитными. Они скорее были приняты как факты, чем были определены в качестве доктрин, противостоящих соперничающим учениям. Учение санкхьи об атмане было осознанной теорией духовного монадизма, противопоставленной пантеизму. Буддизм обращался к очевидному факту существования отдельных индивидов. Доктрины дхармы и кармы, которые, судя по всему, делали излишним существование задающего нравственные законы правителя мира, были для индийцев не теориями, возникшими внутри социальной системы, а неоспоримыми фактами. Более поздние теории, развившиеся из этой элементарной системы, были обязаны процессу постоянного осознания скрытых проблем. Доктрина, которой придерживались некоторые сарвастивадины, учила, что все вещи существуют (*сарвам асти*). Согласно «Катхаватху», их специфическая теория возникла при исследовании проблемы времени. Можно ли сказать, что прошлое и будущее существуют? А если нет, является ли реальное существование только мгновенным? Наиболее важным достижением буддийской философии были эпистемологические теории махаянских школ, которые возникли столетиями позже безропотного принятия объективности внешнего мира³²⁷.

Можно поставить вопрос о том, верно ли представлена первоначальная позиция в самой ранней, доступной нам форме этих доктрин. Если буддизм «стал иррациональным отрицанием», каким он был прежде? Никто не сделал серьезной попытки доказать, что когда-либо существовала более ранняя форма буддийского учения или что буддизмом могли называться какие-то другие взгляды, отличные от известных нам. В своем отрицании высшего Бога буддизм был согласен с санкхьей и джайнизмом, а его основное притязание на интеллектуальную независимость от этих систем состояло в том факте, что он отрицал существование постоянной самости. Между палийской и другими школами нет соперничества в отношении канонических источников. Они разрабатывали новые проблемы, но принимали в

³²⁷ Об этих разработках см.: Dasgupta, op. cit., ch. 5; A.V. Keith, Buddhist Philosophy, part 3.

качестве авторитета те же слова Писаний. В Каноне мы можем увидеть тенденцию к анализу и развитию новых формулировок и классификаций, но ничто не показывает, что буддизм когда-либо выпускал из рук доктрины, однажды преподанные ученикам, до тех пор, пока субъективный идеализм Махаяны не стал растворителем, в котором пропала внешняя реальность, а нирвана стала тождественна сансаре. Однако другим немаловажным аспектом этой эволюции было развитие Махаяной мифологических представлений, которые, вероятно, сложились из взглядов, свойственных более ранним школам. Махаянская философия затронула соображения о природе Бодхисатты и природе Будды, что вызвало логически последовательные модификации концепции жизненного пути адепта. Это подводит нас к проблеме Будды как мифологического персонажа.

Глава 15. Будда и миф

В Тройной Драгоценности серьезной проблемой всегда была личность Будды. Учение и Устав, которые были засвидетельствованы официально, определить можно, но образ Просветленного претерпел сильные изменения. Из этого исходят и современные теории, которые или рационализируют все, или мифологизируют, или же утверждают, что притязания Будды вели к присвоению ему места величайшего из богов³²⁸.

Поэтому первый вопрос не касается возможности рационализации традиций. Как подчеркивает профессор Кейт, в первую очередь мы должны спросить, оправдывают ли такую рационализацию свидетельства традиции о ранних буддийских верованиях. Оппозиция пали *versus* — санскрит уже не имеет того значения, как когда-то. В то время она означала соперничество между преданиями в палийских комментариях и в «Лалитавистаре» как исторических источниках³²⁹. Но все эти предания привязаны к более старым, чем сами они, документам разных школ. Из них сейчас мы можем извлечь исторические данные, обладающие большей степенью достоверности, чем те, которые содержатся в преданиях. То есть мы фактически можем выяснить, что эти школы в действительности думали о природе Будды и что они считали ложными взглядами других школ.

Несомненно, в Палийском каноне содержатся наиболее ранние материалы. Тем не менее, поскольку это собрание текстов одной школы, следует определить, противоречила ли в своих утверждениях и отрицаниях эта школа другим догматическим взглядам, которые также могут претендовать на первичность. Необходимо также не уходить от проблемы, допуская, что представление о Будде как о простом человеке является наиболее ранним, а более сложные концепции возникли позже. Можно с уверенностью указать на одно важное различие между ранними и поздними документами, то есть между каноническими утверждениями и комментариями: в последних мы находим догмы, некоторые из них никогда не встречались в текстах Писаний, а другие появляются в местах, которые, по общему признанию, представляют собой самые поздние части Канона. Внутри самого Канона разделение между ранним и поздним часто проводилось, исходя из весьма спорных соображений, но существует и общее деление на сутты первых четырех Никай и Абхидхамму. Сутты, если и не во всех своих подробностях, были общими для нескольких школ, но Абхидхамма, вероятно, была исключительно тхеравадским корпусом текстов. Ее относительно позднее происхождение доказывается тем, что в ней цитируются сутты в том виде, в котором мы находим их сейчас. Она также содержит в качестве одного из разделов «Катхаваттху» или «Расхождения» между школами, каждая из которых признавала авторитет сутт.

«Маджджхима» содержит несколько рассказов о знаниях и возможностях, приобретенных

³²⁸ Эта последняя точка зрения принадлежит профессору Э.Б. Кейту, но при его воззрениях на историчность свидетельств трудно понять, как можно доказать, что исторический Будда имел какие-либо подобные притязания.

³²⁹ Ср. Oldenberg, *Buddha*, pp. 89, 91.

Буддой при Просветлении³³⁰. Это всего лишь четыре транса и три знания, которых достигает каждый архат. Они включены в более длинный перечень плодов монашества. И все сверхъестественные способности, чудеса, искусство левитации и чтения мыслей считаются достижимыми для всех практикующих правильное сосредоточение. Хотя эти качества являются общими для Будды и его учеников, Будда отличается от них в двух отношениях: во-первых, он не просто, как все архаты, знает Путь, — он открыл его. Как провозгласил Ананда:

«Нет ни одного монаха, всецело и полностью одаренного теми качествами, которыми был одарен Господин, архат, Всепросветленный. Причина этого в том, что Господин создал не созданный Путь, он проповедовал Путь, который не возникал, он знал, постиг, воспринял Путь. И сейчас ученики следуют по Пути, который получили после него.»

Это, по-видимому, все, что в данном фрагменте отличает Будду от архата. Но иногда утверждают о существовании второго качества, которое в постканонической литературе становится постоянным эпитетом Будды: он — всезнающий (*саббанну*). Это объясняется по-разному. По буддийским свидетельствам, на данное качество притязал вождь джайнов, провозглашавший, что ему известно и видно все, и заявлявший, что он обладает совершенным знанием и проницательностью, и, когда ходит, стоит, спит или бодрствует, знание и проницательность постоянно присутствуют в нем. Будду спросил блуждающий отшельник, скажет ли правду тот, кто опишет самого Будду такими словами. Будда ответил отрицательно и сказал, что если бы кто-нибудь захотел правильно, не пороча, описать его, то сказал бы: «Отшельник Готама обладает тремя знаниями», то есть тремя знаниями, достигаемыми при просветлении³³¹. В этом фрагменте он не притязает ни на что большее, чем любой архат, однако учение о его всеведении фактически стало общепринятым представлением.

Царь Пасенади, услышав о том, что Будда заявил о невозможности для любого отшельника или брахмана быть всезнающим, спросил Будду, говорил ли он это или что-нибудь подобное. Будда ответил, что на самом деле он говорил о невозможности для кого-либо знать и видеть все в один и тот же момент. И именно этот способ описания всеведения использовали позже, особенно в комментарии к «Дхаммападе»³³². В уме Будды не присутствует актуально все знание. Однако он может распространить сеть своего знания над всем миром и таким образом поместить все части мира в свое сознание. Наиболее развернутый рассказ об этом дан в «Ниддеше» (I, 355). У Будды наличествует пять видов зрения:

1. Плотским взглядом он может видеть на лигу вокруг и днем и ночью.
2. Божественным взглядом он может видеть, как рождаются и исчезают существа, и знает их достоинства и недостатки. Если он захочет, то сможет увидеть один мир, два мира и так вплоть до трех тысяч мировых систем, а также может увидеть то, что за их пределами.
3. Взглядом мудрости (*панна*) он порождает нерожденный Путь, которого придерживаются сейчас его последователи. Для его мудрости нет ничего неизвестного, невидимого, непонятого, непостижимого, незатронутого. Все прошлое, настоящее и будущее находится в пределах досягаемости для его знания.
4. Своим зрением Будды он обозревает мир и видит существа небольшой загрязненности, большой загрязненности, с острыми или слабыми способностями, в хороших или плохих условиях³³³. Он знает, что один человек предан страсти, а другие — ненависти, иллюзии, рассуждениям, вере или знанию. И согласно их нуждам он проповедует каждому о загрязненности, любви, созерцании и т.д. Это расширенное до бесконечности человеческое

³³⁰ Сейчас мы не спрашиваем, историческими ли были эти и упомянутые выше случаи. Здесь важно то, что для последователей они были фактами и именно в их свете они разрабатывали свои взгляды на природу Будды.

³³¹ Мадж., i, 482.

³³² Например, i, 319; этот текст также объясняет, почему Будда расспрашивает монахов, когда ему все известно заранее. На самом деле, конечно, это объясняется тем, что более ранним текстам чужда теория всеведения.

³³³ Выражения, использованные здесь, извлечены из рассказа о том, как Будда впервые решил проповедовать.

знание, поскольку сказано, что все обладающие мудростью, даже, например, Сарипутта, движутся в области знания Будды, как птицы в пространстве.

5. Его всевидящее зрение называется всеведением. Так как он им одарен, нет ничего, чего он не видел бы.

В этих утверждениях совершенно ясно прослеживается дальнейшее развитие вопроса от ранних канонических высказываний, где иногда даже не говорилось о всеведении Будды, до разработанных теорий, содержащихся в текстах периода Абхидхаммы. Мы увидим, что в «Ниддеше» без колебаний приписывают Будде качества, считающиеся божественными. В этом тексте обсуждается значение слова *дэва* (бог) и выделяются три класса богов:

1) боги по соглашению, то есть цари, царевичи и царицы, поскольку *дэва* — обычная форма обращения к царским особам;

2) боги по рождению, то есть боги в обычном смысле слова, от четырех великих Царей до богов Брахмы и далее;

3) боги чистоты, то есть ученики, которые стали архатами и паччекабуддами.

Сам Господин — бог, сверхбог (*атидэва*), бог выше богов (*дэватидэва*), над богами по соглашению, над богами по рождению и богами чистоты.

Таким образом, можно сказать, что Будду называют богом, однако только в том смысле, в котором термин «бог» определялся буддистами. Каждый архат обладает качествами, которые помещают его выше политеистических богов того времени. Но ни Будда, ни архат не могли стать богом в смысле творца вселенной или ее высшей реальности. Такая концепция действительно никогда не встречается, поскольку политеистическая позиция присутствовала в доктрине существования множества будд, а также в представлении о том, что все архаты — «боги». И даже эта классификация богов, возникшая из необходимости объяснить термин *дэватидэва*, никогда не встречается в суттах³³⁴.

В одном каноническом пассаже мы находим отрицание того, что Будда является богом, но там отрицается и то, что он был человеком. Когда некий брахман спросил его, бог ли он, гандхарва ли, якша ли, человек ли, на все это он отвечал отрицательно, и на вопрос брахмана, кем же он тогда может быть, Будда отвечал:

« Те асавы, не отринув которые я мог бы стать богом, были отринуты и срублены под корень, как срубленная пальма, с полным прекращением становления и без обязанности возникновения в будущем; и так же дело обстоит с асавами, посредством которых я мог бы стать гандхарвой, якшей или человеком. Как голубой, красный или белый лотос, рождающийся и растущий в воде, поднимается и находится за ее пределами, незапятнанный водой, точно так, родившись и выросши в мире и превзойдя мир, живу я, незапятнанный им. Запомни, брахман, что я — Будда .»

Боги и другие существа являются теми, что они есть, потому что их бытие подвержено асавам. Бог, то есть «бог по рождению», — это тот, кто достиг такого места посредством своих асав. И таким образом, отрицание того, что Будда — человек, является отрицанием того, что он, как и не-архаты, все еще находится в зависимости от асав. Очевидно, о возможности существования бога, свободного от всех уз, даже никогда и не думали. Уровень, которого достиг Будда, называется *локуттара*, надмирный. Весь Путь с нирваной — *локуттара*, поскольку он поднимает индивида над причинной цепью рождения и распада и ставит его на дорогу, ведущую к постоянному, бессмертному состоянию.

Такое представление о надмирном было развито в Абхидхамме и стало особым догматом для нескольких школ. Будда, как считали некоторые, был надмирным во всех отношениях и поэтому не был подвержен некоторым условиям существования, как обычные люди; этот

³³⁴ Политеистическая позиция проявляется также в одном из стихотворений монахинь, где Кхема провозглашает, что почитает Будду, в то время как остальные почитают лунные созвездия и огонь. Therig., 144, 145. Дальнейшая стадия обожествления проявляется, когда Будды прошлого считаются все еще существующими. Уодделл говорит, что «Лотос Доброго Закона» — это «теистическое развитие теории буддовости, которое представляет Шакьямуни в качестве высшего бога вселенной», ст. Lotus в ERE. Но идущая сразу за ней статья де ля Балле Пуссена говорит, что «этот бог — не Бог. В «Лотосе» нет ни единого слова, которое не допускало бы ортодоксальной, то есть «атеистической», интерпретации».

взгляд фактически представляет собой параллель к христианской ереси докетизма. «Катхаваттху»³³⁵ говорит нам, согласно школе Ветульяка, поскольку Будда был «незапятнан миром», он не был действительно рожден, а на земле он изобразился через возникший в сознании образ; согласно представлениям другой школы, поскольку он был выше человеческих чувств, он не испытывал сочувствия. Андхаки также были докетичными, считая, что в своих обычных действиях он был надмирным и что его возможность творения чудес была безграничной. Докетизм проявляется также и в «Махавасту», что косвенно выражено в названии школы, к традиции которой этот текст относится, — локоттаравадина. Там (ii, 20) говорится, что Татхагаты рождаются из правого бока своих матерей, который остается неповрежденным, поскольку тело будд сформировано сознанием³³⁶.

Показать, что Будду считали человеком, недостаточно для доказательства того, что его изначально рассматривали как простое человеческое существо. Воплощение божества — известная черта индийской мифологии, и следует остановиться на том, не был ли Будда просто очередной аватарой некоего бога. Этот взгляд был предложен и разработан Х. Керном³³⁷. Керн заявил, что во всей чудесной истории Будды (а в его изложении не упущено ни единого чуда) он не смог отыскать ни малейшей лжи. Она целиком правдива, но это правда мифа, поскольку все предания о Будде — это описания солнца и других небесных тел. Он не отрицал, что Будда мог существовать, но считал, что все рассказы о нем, которыми мы располагаем, являются мифологическими описаниями явлений природы. Размышление Будды о двенадцатеричной цепи причинности изображает восход солнца в весеннее равноденствие и двенадцать месяцев, но это также и миф творения и т.д. «Солнечный бог должен был быть представлен не только как создатель, но и как целитель, как Аполлон, врач и спаситель... В результате исцеляющие Четыре истины были также приспособлены к этой концепции, и поэтому под обликом сухой схоластической формулы мы видим рациональное слияние описания восхода солнца с обозначением начала года, соединение мифов о творении и о спасении».

Два бывших наставника Будды, умерших прежде него, означают две звезды, исчезающие в свете солнца. Гаутама, который, согласно тибетским текстам, был предком Будды, — это рассветная заря или, возможно, планета Юпитер. Его свет тоже меркнет перед встающим солнцем. Длившееся восемнадцать часов путешествие в Бенарес в летнее солнцестояние с целью произнести первую проповедь означает, что солнце 18 часов находится над горизонтом в самый длинный день года³³⁸. Урувельский Кассапа, который стал учеником Будды, — это также персонифицированная заря, и его яркость также исчезла в великолепии солнечных лучей. Шесть еретиков — это поддельный свет пяти планет и луны. Мара — это дух тьмы, потерпевший поражение и обращенный в бегство солнечным богом³³⁹. Сам Будда — Вишну, воплощенный в Кришне³⁴⁰. Было бы неудивительно, если бы в ходе развития легенды

³³⁵ Kathav., XVIII, 1-3; И, 10, etc.

³³⁶ О позднейшем развитии докетистских взглядов см. статью Анесаки Docetism (Buddhist), а о доктрине школы Локуттара — де ля Балле Пуссена, статью Bodhisattva в ERE.

³³⁷ Geschiedenis, i, 232 etc., и еще подробнее в его переводе «Лотоса».

³³⁸ В Индии сутки делятся на тридцать часов, и отсюда мы должны предположить, что это место находилось примерно под 33 градусом северной широты, возможно, в Пенджабе или в Кашмире. Kern, loc. cit., i, 240.

³³⁹ Имя Мары как мифологического существа не встречается вне буддизма. В санскрите это слово означает «смерть». Керн в согласии со своей теорией проигнорировал это и связал его с mala «грязный» и латинским malus или, возможно, с санскритским маричи «отблеск, мираж».

³⁴⁰ Ничто не свидетельствует о том, что представления об аватарах Вишну существовали в то время, когда были составлены Сутты. В Niddesa, i, 89 почитание Кришны под именем Васудэва упомянуто в перечне народных религий.

какие-нибудь особенности она заимствовала бы из индуистской мифологии. Но даже те, на которые было указано, не позволяют нам сделать окончательных выводов, а для Керна они не были простыми добавлениями, так как это испортило бы его теорию, он считал их элементами основы мифа. Столкновение между Бодхисаттой и Марой, писал Керн, по меньшей мере в своих основных чертах относится к древнейшим преданиям нашей расы. Любой желающий вполне может поместить его рядом со сражением Индры с Вритрой, битвой Беовульфа с Гренделем и с подвигами Геракла, но нельзя утверждать, что это — одна из старейших частей предания о Будде. В самых ранних повествованиях нет его следов. Этот сюжет можно назвать и солнечным мифом, но это может доказать только, что предание, к которому он был привязан, было чем-то другим³⁴¹.

Адитьябандху (родич солнца), титул Будды, также не свидетельствует в пользу солнечного мифа, даже если переводить его, как Керн, «нечто вроде солнца». Это явно часть семейного предания, согласно которому шакья, как и многие другие благородные индийские семьи, принадлежат к солнечному роду.

Чакравартин со своим имперским колесом — также, вероятно, добуддийский образ. Для буддистов колесо не было солнцем. Можно утверждать, что некогда оно обладало таким значением, но это было до того, как оно стало известно буддистам.

Однако теория солярного мифа не базируется ни на чем столь же определенном. Она просто рассматривает описания людей и событий как аллегории астрономических явлений и принимает за доказательство своей истинности соответствие построенной ими модели, наложенной на астрономическую схему. Для Керна это была одна из важнейших частей сравнительной арийской мифологии, но в настоящее время не признается очевидным представлением, согласно которому все мифы — это природные мифы или что все мифы — доисторические³⁴². Воображение индусов продолжает изобретать истории и развивать новые представления о богах вплоть до наших дней, но нет никаких свидетельств о том, что привычка рассказывать аллегорические повести о явлениях природы, существование которой допускают до ведического периода, была жива через тысячи лет.

В учении о природе Будды мы можем видеть развитие новых представлений. Самые важные из них (помимо вышеупомянутых) — это вера в предшествовавших будд, теория Великого Человека (*махануруша*), который должен стать или правителем вселенной, или Буддой, тридцать две отметины на теле такого существа, и теория Бодхисатты.

Некоторые полагали, что вера в предшествовавших будд свидетельствует о том, что хотя бы кто-то из них действительно существовал. Мы знаем, что Ашока увеличил ступу Конагаманы, пятого из шести предшествующих будд, и китайские паломники посетили ступы, по крайней мере три из них. Это доказывает лишь, что существовали предания о них, но доказательством историчности этих будд может быть не в большей степени, чем след Будды на Адамовом пике — доказательством того, что он посетил Цейлон³⁴³.

Шесть предыдущих будд упомянуты в суттах. Эти упоминания соответствуют приводящемуся перечню в санскритских текстах шести будд. Однако более длинные перечни разнятся, хотя во всех них упомянут Дипанкара, при котором Готама (в качестве брахмана Сумедхи) поклялся стать Буддой и который первым изрек пророчество о его жизненном пути.

³⁴¹ То, что Будда поднимался на небеса Тридцати трех тремя большими шагами, как Вишну, могло бы послужить свидетельством в пользу Керна. Но это дополнение позднего комментария.

³⁴² «Известно, что возникновение мифов и их связь с историческими фактами объясняют по-разному. Теперь склоняются к той точке зрения, что единый общезначимый принцип сконструировать невозможно, потому что мифы возникают по-разному и по-разному относятся к историческому, а потому каждый круг мифов следует объяснять, исходя из их собственных предпосылок». E. Bernheim, *Lehrbuch der historischen Methode*, p. 459.

³⁴³ Керн говорит, что было бы вопиющей несправедливостью обвинять сингалезцев в том, что они придумали эту историю из национальной гордости. Будда (солнце) каждый год посещает Цейлон (Ланку) в своем ходе на юг. *Geschiedenis*, i, 270.

Теория преемственности наставников (*тиртханкаров*) обычна у джайнов, и есть свидетельство тому, что по меньшей мере один исторический наставник действительно предшествовал Махавире³⁴⁴. В случае с буддистами нет причины сомневаться, что все меняющиеся дополнения к перечню шести будд — более или менее независимые разработки и расширения более ранней формы легенды. Упоминания же шести будд в большей части Палийского канона отсутствуют, а потому вполне вероятно, что и сведения об этих буддах не принадлежат к древнейшей традиции. Так же обстоит дело и с будущим Буддой Меттейей (Майтрейей), который в суттах упомянут лишь один раз.

Теория Великого Человека, несомненно, изначально не была буддийской. Здесь необходимо обсудить ее, поскольку она была развита в буддизме. Мы встречаем ее в качестве части легенды о том, что Будда был царевичем и обладал знаками Великого Человека. Если бы он остался в мире, то стал бы правителем вселенной, *чакравартином*. Изначальное значение этого термина, как признавал даже Керн, вероятно, было «тот, кто контролирует (*вартаяти*) или правит над сферой своей власти (*чакра*)», но его стали понимать как «тот, кто вращает *чакру*». При этом изменении интерпретации *чакра* стала пустым термином, которому можно придать любое удобное для комментаторов значение. Обычно его понимают как «колесо», но ясного образа этого колеса в преданиях нет.

Колесо — одно из семи сокровищ правителя вселенной, в «Махасудассана-сутте» оно описано как «божественная драгоценность колеса с тысячью спицами, совершенное во всех своих частях с ободком и ступицей». Точно в таких же выражениях описываются и знаки в виде колес на ногах Будды. Сутта повествует, как в древние времена драгоценность колеса явилась в восточной четверти Махасудассане, царю Кусавати (позже Кусинара), который окропил его и сказал: «Пусть явится почтенная драгоценность колеса, пусть победит почтенная драгоценность колеса». Он последовал за колесом с четырехсоставной армией и получил дань со всех царей в восточном крае. Затем колесо погрузилось в восточный океан и явилось таким же образом на юге, западе и севере, и в каждом из этих краев цари платили дань. В результате драгоценность колеса, завоевав всю землю между океанами, вернулась и остановилась у двери внутренних покоев³⁴⁵. Что бы ни означало колесо до этого, здесь это символ владычества миром, и вся фразеология, связанная с вращением Колеса Учения, — применение этого символа к духовному царствованию царя Дхаммы.

Тридцать два телесных признака (*лаккхана*) — это, очевидно, заимствование народного поверья. Среди практик, осуждавшихся как низменные науки в Великих Нравственных установлениях, — толкование телесных отметин женщин, мужчин, детей и рабов. Еще более подробно об этом искусстве говорится в «Ниддеше»³⁴⁶. Как бы то ни было, осуждение такой науки не уничтожило веру в ее существование, и во всех формах легенды о рождении Будды мы находим упоминание о признаках, истолкованных мудрецом Лситой или брахманами. Существует тридцать два таких признака, которые свидетельствуют, что индивид является Великим Человеком и станет или правителем вселенной, или Буддой³⁴⁷.

У него

³⁴⁴ Н. Jacobi, art. Jainism in ERE.

³⁴⁵ Рис-Дэвиде называет это «ни больше ни меньше, чем аллегорическим изложением солнечного мифа», не объясняя странного поведения солнца. Dial., ii, 196. Более обыкновенное объяснение чакры — колесо царской колесницы. Однако не кажется, чтобы миф когда-то был рационализирован до этой степени. Это одно из замечательных сокровищ царя, каждое из которых обладает особой добродетелью. Среди этих сокровищ — волшебная жемчужина, чей свет простирается на лигу вокруг, летающие слон и лошадь и домохозяин, который может видеть зарытые в земле богатства. Чакра обладает особой властью подчинения всех соперников.

³⁴⁶ Дигха, i, 9, см. выше с. 258; Niddesa, I, 381.

³⁴⁷ Дигха, ii, 17, в рассказе о Випассине; iii, 142 в описании Будды; в Лал., 120 (105) и «Дхармасамграхе», lxxxiii, порядок другой, и существуют небольшие отличия.

- 1) крепкие ноги,
- 2) колеса с тысячью спиц, ободом и ступицей на ступнях,
- 3) выступающие пятки,
- 4) длинные пальцы,
- 5) мягкие кисти и ступни,
- 6) сплетенные кисти и ступни,
- 7) торчащие лодыжки,
- 8) антилопыи руки и ноги,
- 9) когда он стоит или не сутулится, его руки доходят до колен,
- 10) половой член заключен в оболочку,
- 11) тело золотистого цвета,
- 12) мягкая кожа,
- 13) на каждую пору кожи приходится по одному волоску,
- 14) волоски на теле черные, вздымающиеся прямо и завивающиеся направо,
- 15) очень прямая осанка,
- 16) у него семь выпуклостей,
- 17) передняя часть его тела подобна львиной,
- 18) у него расправлены плечи,
- 19) его рост равняется расстоянию между его распростертыми руками,
- 20) у него ровные плечи,
- 21) тонкий вкус,
- 22) львиный подбородок,
- 23) сорок зубов,
- 24) ровные зубы,
- 25) он не редкозубый,
- 26) его зубы очень белые,
- 27) у него большой язык,
- 28) голос, подобный голосу Брахмы, и нежный, как голос кукушки,
- 29) очень черные глаза,
- 30) ресницы как у быка,
- 31) белые волоски между бровями,
- 32) его голова имеет форму шапки (*унхисасиса*).

Помимо этого, есть восемь меньших признаков (*анувьянджана*): медноцветные, блестящие и выпуклые ногти, яркие (?) и красивые пальцы, скрытые сухожилия без выступов и т.д.³⁴⁸

Некоторые признаки особенно интересны в свете практики изображений Будды. Их истинное значение обсуждалось Фуше³⁴⁹. В самых ранних изображениях сцен из жизни Будды, например найденных в Бхархуте (относятся к III в. до н.э.), отсутствует фигура самого Будды: первая проповедь обозначается при помощи фигуры колеса, а тот факт, что это происходило в парке, показан при помощи изображений оленей. В Санчи в сцене обращения Урувельского Кассапы изображены все, кто имел к этому отношение, кроме Будды. Мы не знаем, какое чувство в действительности привело к этому пропуску. Это не было обычаем, говорит Фуше.

Первые изображения Будды находятся именно в скульптурах школы Гандхара. В традиции наступил прорыв, когда появились новые верующие в лице иноземных захватчиков. Новые скульпторы ввели идеалы эллинистического искусства и, без сомнения, способствовали становлению особой школы буддизма. Был создан образ Будды, моделью для которого послужили изображения Аполлона. В гандхарских изображениях у Будды длинные волосы, они собраны лентой в пучок и образуют выступ на макушке головы. Именно эта черта, по мнению

³⁴⁸ Перечни в Лал., 121 (106); Dharmasamgraha, lxxxiv; упом. в Джат., 112; Vimanav. com. 323.

³⁴⁹ О проблеме в целом см. A. Foucher, L'art Greco-bouddhique du Gandhara и The Beginnings of Buddhist art.

Фуше, объясняет особую форму головы в более поздних индийских изображениях. Там остается выпуклость, но она становится частью черепа, и скульптор, не будучи в состоянии воспроизвести очертания ниспадающих волос, покрывает голову небольшими круглыми выступами, которые иногда подвергаются дальнейшей разработке, превращаясь в локоны, закручивающиеся в правую сторону. Волосы головы вообще не упомянуты в Палийском каноне, но «Лалитавистара», где опущены 15-й и 24-й признаки, вставляет два других: ровный и широкий лоб и волосы на голове, закручивающиеся в правую сторону черными локонами, подобно фазаньему хвосту или сливающимся каплям.

Доктрина признаков может быть старой, но перечни, которые есть в нашем распоряжении, развились из гандхарских, и их нельзя отнести ко времени более раннему, чем начало нашей эры. Ясно, что перечни признаков также очень поздние, и необходимо учитывать две вещи. Сутты, в которых говорится о чакравартине, очевидно, входят в число позднейших частей Канона. Они принадлежат к этапу, когда все предание о чакравартине было полностью сформулировано в том виде, в каком мы находим его в комментариях. Вероятно также, что находящиеся в нашем распоряжении перечни признаков относятся к еще более позднему времени и были добавлены как толкования к тексту. Они претерпели изменения, что видно из расхождений между палийскими и санскритскими перечнями. Список меньших признаков был составлен еще позже, и в палийском тексте он содержится только в комментариях. В любом случае мы не можем быть уверены, что существующие перечни идентичны тем, что могли существовать во время принятия доктрины признаков.

Считалось, что выражение «кисти и ступни с сетью (сплетенные)» или, как говорит «Лалитавистара», «пальцы, кисти и ступни с сетью» означает, что пальцы на руках и ногах были соединены, и у некоторых статуй школы Гандхара действительно соединенные пальцы. Но поскольку эта особенность встречается, только когда пальцы выступают, ее можно считать лишь приемом скульптора для придания силы частям, которые, кажется, сейчас распадутся. Буддхагхоша, по всей видимости, знал об этом представлении, поскольку отрицает, что пальцы Будды срослись³⁵⁰, и говорит, что с таким телесным недостатком нельзя принимать посвящение. Достаточным объяснением будет то, что имелось в виду переплетение линий ладони. Не похоже, чтобы собственное мнение Буддхагхоши совпадало с первоначальным значением слов «кисти и ступни с сетью»; он говорит, что четыре пальца руки и пять пальцев ноги были равной длины (как он, несомненно, видел у скульптурных изображений) и, когда Будда переплетал свои пальцы, они были похожи на окно с решеткой, сделанной искусным столяром.

И в палийской, и в санскритской версиях сказано, что между бровями Великого Человека находится *унна* белых волос (санскритское *урна*, букв. «шерсть»). Буддхагхоша говорит, что у Будды *унна* возникла между бровями над переносицей, а затем поднялась и стала расти в середине лба. Она изображается на статуях в виде круглого выступа, а иногда при помощи вставки драгоценного камня. В сутрах Махаяны оттуда исходит, озаряя мир, луч света, иногда выпускаемый челом Будды.

В палийских комментариях говорится, что из тела Будды исходят лучи шести цветов (шесть — традиционное число цветов). Обычно не указано, что они идут из *унны*: их представляли расходящимися в виде ореола ото всех частей тела на расстоянии одной сажени. По желанию он может скрывать их под одеждой и ходить как обычный монах. В одном случае, тем не менее, он испустил из *унны* темный луч, погрузивший все в непроглядную тьму, а затем другой, который походил на восход тысячи лун³⁵¹.

Теория Бодхисатты явно была создана как логическое продолжение доктрин о Будде. Готама был Бодхисаттой с тех пор, как поклялся стать Буддой. Затем в своих последующих жизнях он шел по predeterminedенному жизненному пути и приобретал достоинства, которые вели к его последней цели. В частности, он осуществил десять высших добродетелей или

³⁵⁰ Na sammena parinaddho angulantaro. Сплетение, видимо, подразумевается в Див., 56, jalavanaddhena.

³⁵¹ Джат., i, 444; Vimanav. com. 323; комментарий к Дхп., ii, 41, iii, 102.

совершенств (*парамит*), которые таким же образом осуществляются каждым бодхисаттой: раздачу, подаяния, нравственность, отречение, мудрость, энергия, терпение, правдивость, решимость, любовь и самообладание.

Это учение о клятве, жизненном пути и совершенствах отсутствует в четырех Никаях, и, очевидно, было совсем неизвестно, когда их составляли. Но нельзя сделать допущение, что его первое появление в Тхераваде совпадает с изначальным вариантом, так как оно могло быть заимствовано у другой школы. Из «Катхаваттху» мы знаем, что разные школы контактировали, апеллировали к тем же влиятельным текстам, так что тхеравадины могли перенять современную им доктрину, находившуюся в гармонии с их принципами. В ней мы уже находим все факторы для всеобъемлющего развития, которое она получила в махаянских школах. Отличительный признак последних — то, что каждый индивид может принести обет стать бодхисаттой и, в конце концов, Буддой. К тому же он стремится не только к собственному спасению, но к достижению достоинств, при помощи которых сможет добиться спасения бесчисленных других существ³⁵².

Полагают, что официальная доктрина, содержащаяся в Палийском каноне, представляла собой выражение неклерикального буддизма, однако среди мирян, преданных молитвам и религиозному поклонению, некоторые обожествляли Будду и почитали его как бога. Это было бы неудивительным, но наименование доктрины Палийского канона неклерикальным буддизмом, пожалуй, похоже на квалификацию поверий итальянского крестьянина как неклерикального католицизма. Когда мы приходим к махаянским высказываниям, мы находим достаточно ревностного религиозного почитания, который не нужно было черпать из энтузиазма мирян.

В одном из самых длинных содержащихся в суттах высказываний, касающихся того, что миряне думали о Будде, не упоминается ни о чем божественном³⁵³. Брахман Сонаданда заявляет, что он собирается посетить Будду, поскольку слышал о нем добрые вести. Описав отшельника Готама как человека безупречного происхождения до седьмого поколения предков, он продолжает повествование:

« Отшельник Готама оставил большой семейный круг. Он оставил великое богатство, состоящее из золота (хранящегося), и под землей, и над землей. Еще когда он был мальчиком, черноволосым юношей в первом цвете юности, на первом этапе жизни он ушел из дома к бездомной жизни. Когда его упрямыи мать и отец плакали и их лица были в пятнах от слез, он обрезал свои волосы и бороду и, облачившись в желтые одежды, ушел из дома к бездомной жизни. Он пригож, прекрасен, привлекателен, с красивым цветом лица, как у Брахмы, в его цвете кожи и осанке не видно ничего низкого. Он добродетелен, обладает благородной добродетелью, наделен должной добродетелью. Его голос и речи прекрасны. Он наделен учтивым голосом, ясно и раздельно излагает свои речи. Он наставник наставников многих, без возжеления, страсти или непостоянства. Он учит брахманский род учению действия и рассказывает о справедливости. Он ушел из высокородной семьи, из ненарушенной семьи кшатриев, из семьи, богатой великими богатствами, великими владениями. Люди пересекают царства и страны, чтобы задать ему вопросы. Многие тысячи божеств приняли убежище у него. Эта добрая весть распространилась о нем: «Он Господин, архат, полностью Просветленный, одаренный знанием и поведением, хорошо ушедший (сугата), знающий мир, высший возница, влекущий людей к покорности, Будда, Господин». Он наделен тридцатью двумя отметинами Великого Человека, он проявляет радушие, вежливость, не хмурится, говорит откровенно и охотно. Его уважают, почитают, чтят, перед ним благоговеют четыре собрания. Многие боги и люди преданы ему. В какое бы селение или дом он ни пришел, существа, отличные от людей, не причиняют вреда людям.»

Далее описывается его известность, из-за которой цари Бимбисара и Пасенади и брахман

³⁵² О всеобъемлющем развитии доктрины бодхисатты, когда она стала центральным верованием, см. статью Bodhisatva в ERE.

³⁵³ Дигха, i, 115 и далее; приписано Чайкину в Мадж., И, 166.

Поккхарасади со всеми своими семьями приняли у него убежище.

Нельзя назвать слова Сонаданды точным отражением представлений не-буддийского мирянина. Это лишь те взгляды, которые составитель сутты считал естественными для сочувствующего мирянина. В процитированном фрагменте мы находим обобщение того, что мы говорили выше о развитии канонического предания. Будда происходит из богатой кшатрийской семьи. Он отказался от большого богатства и стал широко известным учителем. Богатство комментатор естественно связывает с четырьмя драгоценными вазами, появившимися при его рождении, и настоящая аллюзия вполне может быть источником позднейшей легенды. Как и в истории о встрече с Бимбисарой, о его рождении в царской семье не упоминается. Упоминание о тридцати двух признаках естественно в устах брахмана, если принять изложенное выше представление, согласно которому это заимствование народного поверья о знаках на теле, за толкованием которых обычно обращались к прорицателям. Существующая трактовка признаков может быть всецело обязана сообразительности позднейших буддистов; из изучения особенностей индийской иконографии мы знаем, как действительно были изобретены некоторые из них.

Здесь возникают два отдельных вопроса: один об исторической жизни учителя в северной Индии и второй — о достоверности историй, которые рассказывают о нем. Так же как и в случае с Буддийским канонам, который сравнивали с Евангелиями, личности основателей религий соотносили, не опираясь на исследование реальных фактов. Со времени Давида Страусса в европейской исследовательской литературе существовала подсознательная тенденция к мифологизации евангельского повествования. При исследовании буддизма тот же импульс возымел обратный эффект. Это был не просто переход к бунту против деспотичной теологии: в буддизме увидели религию в равной степени нравственную и намного более рационалистичную, чем христианство. Поэтому обычной позицией по отношению к буддизму в Англии и Германии стало рассмотрение Будды в качестве исторического персонажа и восприятие событий его жизненного пути в качестве исторических фактов. Однако при этом в большинстве случаев основывались на изображении жизни Будды, представленном в благоразумно сокращенных рассказах, с которыми познакомился западный читатель.

Археологические данные важны, но они не столь бесспорны, как думают. «Когда сам Ашока выступает в качестве свидетеля, — говорит Ольденберг, — усомнится ли кто-нибудь, что здесь (в Пиправе) поистине и в действительности находилось царство шакьев?» Надпись Ашоки свидетельствует только о том, что он верил, что в месте, посмотреть на которое он отправился, двести лет назад произошло некое событие. В равной степени он верил в Конагаману. Само по себе это доказывает не больше, чем свидетельство любого истово верующего об истинности почитаемых им реликвий. Надпись Ашоки показывает, что Пиправа в III в. до н.э. определенно считалась местом рождения Будды. Именно то обстоятельство, что это не единственное свидетельство в пользу местонахождения Капилаваттху, делает невозможным указать земли шакьев где-нибудь в другом месте, а не в регионе Гималаев к северу от Сакеты или Айодхьи. Сами археологические данные опираются на традицию, но они позволяют с уверенностью датировать ее намного более ранним временем, чем было бы возможно при их отсутствии. С археологическими свидетельствами согласуются топографические данные в суттах. Они могут не быть старейшей частью Канона, но они старше, чем легенды в комментариях, они были составлены теми, кто располагал реальным знанием об упомянутых в них местах. Кроме того, сведения, почерпнутые из сутт, могут быть объяснимыми только при предположении, что сохранились подлинная традиция и подлинное знание о местностях. Эта традиция непрерывна, и в ее центре находится личность Будды. Какими бы ни были добавления к преданию, чем дальше мы уходим назад, тем меньше мы находим особенностей, придающих краски теории солнечного мифа или другим подобным концепциям, и в результате приходим к взгляду, согласно которому он был историческим персонажем, великим религиозным реформатором, учителем нравственности и провозгласителем Благородного Восьмеричного Пути.

Глава 16. Будда и история

Согласно самому раннему из доступных нам представлению о природе Будды, он был человеком. Ему приписывали сверхчеловеческие атрибуты, однако они были отличны от атрибутов, которыми обладали боги из пантеона народного политеизма того времени. Атрибуты эти также развивались, но по совершенно другим линиям, чем представления многобожия, современного возникновению буддизма. Об этом свидетельствуют канонические документы, и данные преданий о жизни Будды говорят о том же.

Вопрос, не имеющий никакого отношения к вопросу о природе Будды, — какая доля действительной биографической истории содержится в сообщениях о жизни Готама. Есть три периода, вокруг которых группируются легенды: первый этап жизни, Отречение и Просветление, общественная деятельность. Мы вправе думать, что предания базируются на реальном жизненном пути некоего человека. Но совсем другое дело полагать, что, подвергнув каноны историческому критицизму, мы сможем найти в них сюжет правдоподобного повествования. Прежде всего можно выделить биографический элемент Канона. Принцип разделения содержится в самом материале, поскольку эти канонические пассажи явно столетиями старше комментариев. Итак, в юности Готама оставил своих плачущих родителей, отказался от богатства высокородной кшатрийской семьи и стал отшельником. После достижения просветления и основания сангхи он проводил жизнь, путешествуя и проповедуя в землях магадх и косал, пока не осел в Саваттхи. Следует отметить, что в определенных частях Канона мы находим более пространные легенды, но они все же очень отличаются от приведенных в комментариях.

Обычно со сведениями о биографии Будды обращаются следующим образом: объединяют более поздние и более ранние рассказы, причем реальной основой такого объединения служат позднейшие предания. Однако и представление о том, что палийские тексты, поскольку они содержат самую раннюю и полную форму Канона, отличаются по сути от санскритских повествований в части привязанных к ним легенд, иллюзорно. Не останавливаясь на этом подробнее, достаточно будет упомянуть о фактических результатах, достигнутых при составлении биографии на основе легенд о юности Будды. Их основные элементы — это упоминания о его родителях, о его обучении в молодости, об отречении, о двух учителях и об искушении Марой.

Во всех четырех Никаях единственный раз имя отца Будды встречается в «Махападана-сутте», которая приводит также имена отцов шести предыдущих будд. Там он назван Суддходаной, а его столицей — Капилаваттху. Четыре имени его братьев, которые все кончаются на «-одана», очевидно, вымышлены, говорит Ольденберг. Но как знать, возможно, и само имя Суддходана является вымышленным, подобно именам отцов остальных шести будд? У нас нет средств решить эту проблему, и мы можем сказать лишь, что имя, означающее «имеющий чистый рис», было бы естественным для человека, чье благосостояние зависело от культуры риса. Для традиции также было бы естественным сохранить реальное имя и расширить легенду, придумав другие имена по той же модели. Правление шакьев, вероятно, было аристократическим, при котором каждый представитель знати был раджей, но говорить, что Суддходана был одним из этих представителей знати, было бы простой рационализацией позднейшей легенды. Более старые легенды не знают ничего ни о царе, ни о Суддходане и говорят просто о племени шакьев, богатом золотом, и о высокородной семье незапятнанного кшатрийского происхождения.

История о случаях, послуживших поводом для ухода Готама из дому, имеет параллель в Каноне. Мы не находим там упоминания о его встрече со стариком, больным и трупом, но вместо этого видим размышление о старости, болезни и смерти. Имеем ли мы право думать, что о встречах была бы сделана такая абстрактная запись, если бы составители этих частей Канона знали о них? Хотя позднейшая легенда говорит, что Будда женился в возрасте шестнадцати лет и оставил мир в двадцать девять, можно считать, что она не содержит непосредственного противоречия с каноническим утверждением, согласно которому он оставил дом «мальчиком, черноволосым юношей в первом цвете молодости», поскольку это повторение стереотипного описания. Но выглядит это так, будто живописные подробности его бегства или фактически любые подробности были тогда неизвестны. То, что у него были жена и сын, мы с готовностью можем допустить, но не стоит искать дополнительную информацию о них, учитывая то, что

было сказано выше об имени и семье «матери Рахулы», и об иллюзорном убеждении в том, что сын Будды упомянут в Каноне.

О шестилетней аскезе из Канона нам известно только то, что говорится в «Маджджхиме». Его два учителя описаны как отшельники, практикующие сосредоточение. Они обучали двум так называемым Достижениям, которые также входят в буддийскую систему, хотя она сложилась позже. Не похоже на то, чтобы составитель сутты через столетие или два располагал какой-нибудь реальной информацией о содержании их учения. Когда ему пришлось описывать их несовершенные методы, он воспользовался описанием двух буддийских практик.

О философских системах этих учителей ничего не говорится ни в Каноне, ни вне его, вплоть до поэмы Ашвагхоши, созданной в I или II в. н.э.³⁵⁴ Там говорится, что Арада или Алара сначала изложил Готаме свою философию. В изложении Ашвагхоши она напоминает философию санкхьи, лишенную некоторых характерных для нее доктрин. Р. Шмидт называет ее более старой формой санкхьи. Виндиш предполагает, что Ашвагхоша произвольно ввел изложение каких-то представлений, необходимых для его целей. Этот пункт может иметь важность лишь для вопроса происхождения буддийских принципов, но даже в этом случае только если предположить, что Ашвагхоша верно описывает систему в той форме, в какой она существовала до того, как Будда начал свою проповедь. А это абсолютно невероятно. Используемая им терминология не принадлежит ни ранней санкхье, ни раннему буддизму.

Более важен рассказ Ашвагхоши об ответах двух учителей на вопросы Готамы о религиозной жизни и достижении конечного освобождения. Ответ Алары состоит из описания методов, идентичных с практикуемыми буддийским монахом вплоть до предпоследнего достижения. Монах достигает четырех трансов и затем последовательно приходит к *пространству*, к *бесконечному* и к *ничто*. Последние три уровня — точное изложение первых трех Достижений из четырех. Этот рассказ соответствует утверждению в палийском тексте, по которому Алара учил Достижению состояния Ничто. Описание доктрины Уддаки также соответствует палийской версии, поскольку его учение описано как четвертое Достижение. Ашвагхоша, таким образом, не добавил ничего существенно важного к каноническому изложению. Правда, независимо от Канона он рассказал о философской системе Алары, но невероятно, чтобы это повествование имело под собой какую-либо историческую основу.

Повествования о Просветлении в «Маджджхиме» замечательны тем, что при описании победы Будды там говорится лишь, что она состояла в открытии правильного метода сосредоточения после испытания практик других отшельников и отказа от них; там не упоминается о Маре или дереве Бодхи. На примере текста «Маджджхимы» мы можем непосредственно наблюдать, как некоторые из позднейших эпизодов легенды развились из простых эпитетов. Так, в «Маджджхиме» сказано о реке «с хорошими бродами» (*суппатиттха*), а в «Джатаках» это слово уже превращается в имя собственное, Суппатиттхита. Находящееся по соседству «военное селение» (*сена-нигама*), о котором, вероятно, комментаторам не было известно, или же они не понимали, о чем идет речь, в «Джатаках» становится селением, принадлежащим человеку по имени Сенани, а в «Лалитавистаре» — деревней генерала (*сенапати-грама*).

Историчность находили даже в рассказе о противоборстве с Марой. Что мы должны понимать под атаками армий Мары на Готаму, сидевшего под деревом в решимости не подниматься, пока он не добьется просветления? Это означает, по словам Рис-Дэвидса, что «все его старые искушения вернулись к нему с новой силой. Годы он смотрел на все земные блага сквозь философию, научившую его тому, что все они без исключения содержат в себе семена горечи, абсолютно бесполезны и непостоянны; но теперь перед его колеблющейся верой показались в другом свете милые удовольствия дома и любви, очарование богатства и власти, они вновь засияли манящими красками. Он сомневался и мучился своими страданиями. Но к заходу солнца религиозная сторона его натуры одержала верх и, кажется, вышла из борьбы

³⁵⁴ Buddhacarita, xii, 17 и далее.

даже очищенной»³⁵⁵. Однако можем ли мы допустить, что изобретатели рассказа о Маре записывали «субъективный опыт в форме объективной реальности», и знали ли, думали ли они, что это был реальный психологический опыт, через который прошел Будда? Пишель смотрит на это совсем по-другому. Старейшая форма истории об Искушении, говорит он, рассказывает об искушении Марой Будды после просветления, под деревом козьего пастуха, когда Мара просил его достичь нирваны сразу же. «Значение первой истории об Искушении совершенно ясно из старейших текстов. В них Будда сомневается, должен ли он сохранить свое знание или научить ему людей. В истории об Искушении больше ничего нет»³⁵⁶. Здесь мы фактически имеем дело с теорией, согласно которой исток легенды о Маре — это другая легенда о Маре, относящаяся к периоду после Просветления, которая, в свою очередь, предположительно имеет свой исток в легенде о сомнении Будды в том, стоит ли ему проповедовать, в которой Мара не появляется.

Вопрос осложняется тем, что существует параллельный сюжет в джайнизме. В «Кальпа-сутре» Джайнского канона рассказывается о жизни Паршвы, предпоследнего гиртханкара или вождя джайнов. Там рассказывается о его просветлении; но о противоборстве с врагом говорится не больше, чем в буддийском повествовании. Но, согласно джайнскому комментарию, Паршве пришлось подвергнуться атакам демона, напоминающего Мару. Когда он уселся под деревом ашока, чтобы достичь просветления, этот враг, бог-асура Мегхамалин, напал на него в образе льва, а затем наслал бурю с дождем, чтобы утопить его. Но царь нагов Дхарана пришел на помощь Паршве, обернув вокруг него свое змеиное тело и накрыв его своим капюшоном.

Тогда асура, видя великую твердость в господине, с умом, терзаемым великим изумлением, и утишившейся гордостью, склонился перед Победоносным и отправился к себе. Дхарана также, увидев, что опасность миновала, отправился к себе. На восемьдесят четвертый день после отречения (Паршвы), на четвертый день темной половины месяца чайтра... в хижине под деревом ашока, на каменной плите, когда он сидел спокойно, спокойно приняв решение, которого не принимал раньше, и в следовании должным образом уставу верующих, с уничтожением четырех видов разрушительной кармы возникло в Паршве полное знание, освещающее своим сиянием весь мир .

Здесь образ врага Паршвы объяснить легко, поскольку Мегхамалин был его соперником в прошлых рождениях, точно так же, как Дэвадатта в прошлых рождениях был врагом будущего Будды. В обоих случаях имеется противоборство и победа под деревом. Однако враг Будды был сверхъестественным существом, происхождение которого нам неизвестно. История защиты Паршвы царем нагов действительно соответствует немотивированной истории защиты Будды после просветления от бури нагом. Параллелизм заходит дальше, поскольку мать Паршвы видела четырнадцать великих снов при его зачатии, и толкователи предрекли, что он станет или правителем вселенной, или тиртханкаром. Как и Будда, он проявил замечательные познания, когда мальчиком был послан к учителю. Создается впечатление, что легенды развивались бок о бок и влияли на агиографов обеих традиций. Они не принадлежат ни к Буддийскому, ни к Джайнскому канонам. В основе буддийской легенды, несомненно, лежит какое-то народное мифологическое верование, поскольку Мару иногда называют Намучи — это имя известного ведического демона. Для буддистов он бог, который имеет определенный законный ранг среди богов сферы Камы. Он не просто искушает, подобно сатане, на моральное зло, он искушает на любое действие, которое представляет собой проявление *каммы* — чувственной природы индивида.

Защита Ольденбергом Просветления равнозначна отстаиванию истины психологического опыта. Для многих это вряд ли требует доказательств. Когда речь идет о системе, учащей внезапному обращению и постижению истины, когда после долгой медитации «вздывается свет», о системе, которая к тому же предписывает осуществление мистических практик и

³⁵⁵ Статья Buddha в EB.

³⁵⁶ Leben des Buddha, p. 23.

иллюстрирует их снова и снова обращениями и свидетельствами учеников, достигших полного знания, можем ли мы сомневаться, что у ее основателя также был такой фундаментальный опыт? К тому, что он рассказывал своим ученикам, они могли присоединить что-то из собственного опыта, поскольку они явно вставили в предание о Просветлении агиографические подробности, но без этого не было бы ни Будды, ни буддизма.

Тот факт, что мы можем разделить сообщения о первой половине жизни Будды на ранний и поздний слои, увеличивает правдоподобие небольшого количества информации, данного в более раннем повествовании. Сама малочисленность подробностей показывает, что изобретательность верующих тогда еще не развернулась в полной мере. Единственный случай, когда мы располагаем в Каноне обстоятельным повествованием об этом периоде его жизни — о шести годах аскезы и Просветлении, — это фрагмент, почти дословно совпадающий с преданием в Винае, который, вероятно, представляет собой часть позднейшего предания, включенную в состав супы. Это тем более вероятно, что другие повествования в «Маджджхиме» описывают просветление без какого-либо упоминания о подробностях.

Рассказ в «Маджджхиме» продолжается вплоть до обращения пяти монахов; в значительно расширенном виде он содержится и в Винае, где к нему добавлены другие легенды. Тем не менее именно рассказ Винаи Ольденберг считает базой повествования. Он был, по его словам, зафиксирован в традиции «in sehr alter Zeit», но он нигде не говорит, что следует понимать под словами «очень давно», а также о том, что он называет зафиксированным.. Следует отметить, что именно этот фрагмент содержит то, что Вряд ли можно назвать фиксированным рассказом о первых словах Будды. Там рассказывается о первой проповеди, о сотворении тысяч чудес и основании двух монастырей.

Именно попытка доказать слишком многое и составить подробную биографию — с рождения до старости — привела к скептицизму, распространившемуся и на само существование исторического Будды. Легенды, имеющие отношение к тому, что случилось со времени начала проповеди, развивались так же активно, как и легенды о предшествующих событиях. Отличие первых от последних состояло в том, что они появились в регионе, где, как считалось, случились описываемые в них события. Кроме того, фактическая основа преданий о второй половине жизни Будды намного больше заслуживает доверия. После основания общины существовали очевидцы реальных событий; существовала и возможность непрерывной передачи информации об этих событиях. Но они сохранялись в виде преданий, которые были особенно заметно модифицированы в позднейшей традиции, взявшейся привязать многие легенды к определенным годам (совсем не так, как это было сделано в санскритских текстах), и в большой конгломерации, известной под названием «Махапариниббана-сутта». В канонических рассказах о жизни Будды мы находим немногим больше свидетельств о проповедовании и о странствиях между разными городами, Раджагахой, Весали и Саваттхи, которые стали основными центрами нового движения.

Неудивительно, что практика соединения в один рассказ более привлекательных для читателя легенд (все они поздние) привела к скептицизму относительно целого, свойственному некоторым исследователям. Р.О. Франке говорит: «Я бы не хотел, чтобы казалось, будто я уверен, что мы знаем хотя бы немного об основателе этого учения. Естественно, какой-то человек (или люди) создал его, иначе оно не существовало бы. Но кем был этот человек, или, скорее, люди, у нас сведений нет»³⁵⁷.

Тем не менее это не общепринятый взгляд. Чтобы придерживаться такого подхода, необходимо прежде доказать, что наиболее достоверной является теория, согласно которой все свидетельства представляют собой вымыслы (мифологические или какие-либо иные), чего, безусловно, никем сделано не было. Легенды показывают, что свидетельства о жизни Будды имеют общие черты. К первоначальным данным были сделаны дополнения, которые мы в некоторых случаях можем выявить. Встречается и отсутствие в легендах какого-либо исторического смысла при трактовке реальных событий согласно позднейшим представлениям.

³⁵⁷ ZDMG, 1915, 455.

Такое случается, даже когда основные факты предания несомненны³⁵⁸.

Но помимо легенд в Каноне и комментариев, существуют другие источники, которые позволяют отнести жизнь Будды к определенному отрезку истории Индии. Мы располагаем цейлонскими «Хрониками», которые с периода, современного Будде, и вплоть до времени Ашоки основываются на индийских источниках и касаются известного отрезка истории Индии. Параллельны им исторические элементы в пуранах и в джайнских текстах³⁵⁹. Сопоставление этих данных с «Хрониками» поддерживает предположение, согласно которому последние извлекали свои утверждения из старых комментариев, привезенных на Цейлон вместе с Каноном. Необходимый для изучения данного вопроса материал не был еще в полной мере проанализирован; он даже еще не полностью доступен западным ученым; кроме того, не найдена общая исходная точка для сторонников тривиальной квалификации преданий как старых или очень старых и для скептиков, считающих их лишь порождениями благочестивого воображения³⁶⁰.

Все эти исторические проблемы сгруппированы вокруг еще более фундаментального вопроса. Можно ли сказать, что эта система, вдохновившая веру и надежды большего числа людей, чем любая другая, сохранила подлинные слова ее Основателя? В определенном смысле — да. Когда все традиционные материалы и все фрагменты, приписываемые учениками, исключены, у нас остается множество рассуждений, стихов и других высказываний, которые считаются собственными словами Будды. Нельзя на разумных основаниях сомневаться в том, что община начинала не просто с кодекса монашеских правил, разработанным Основателем, но и с корпуса теоретических высказываний. Желание сохранить каждое утверждение Будды могло привести к включению в Канон других текстов сангхой, которая продолжала распространять Учение и наставлять не только своих давших обет членов, но и мирян.

Уже ранние буддисты вскоре столкнулись с трудностями при определении того, что является подлинными словами Будды, и попытались установить правила для принятия решений по этому вопросу³⁶¹. В дальнейшем мы находим свидетельства о спорах относительно того, действительно ли определенные фрагменты Писаний были собственными словами Будды или же они принадлежали всего лишь ученикам. Хотя мы вооружены более строгими методами критики, нам еще труднее провести четкую границу между тем, что могло быть включено в тексты постепенно, и первоначальным ядром. Но ядро существует, пусть даже мы можем никогда не преуспеть в его выделении или решить, какой могла быть его самая ранняя форма.

Были выдвинуты некоторые общие принципы выделения более ранних и более поздних элементов, но они не дали серьезных результатов. Представление о том, что только правильные

³⁵⁸ Отбрасывает все свидетельства лишь догматическая позиция (или мода), проявившаяся в подходе Моммзена к легендам о царском периоде Рима. Сэр Уильям Риджуэй не только показал, как могла сохраниться подлинная традиция для такого периода; он приводит поразительные примеры, доказывающие, как такие свидетельства действительно так же долго сохранялись практически только в народной традиции. См. его работу *On the value of Tradition respecting the early Kings of Rome*, в *Proc. Cambridge Philol. Soc.*, 8 Nov., 1917.

³⁵⁹ Эти две группы источников лишь недавно были изучены с такой точки зрения; см. главы Рэпсона и Шарпантье в *Cambridge History of India*, vol. i.

³⁶⁰ Литература по этой теме и лучшее изложение вопроса — см.: Winternitz, *Gesch. der ind. Litt.*, ii 167 ff., 357 ff.; также см.: Geiger, *Dipavamsa und Mahavamsa* и введение к его переводу «Махавансы». Взгляды профессора Франке категорически противоречат взглядам Ольденберга, Гейгера и Винтерница. С его заключениями можно познакомиться в статье *The Buddhist Councils at Rajagaha and Vesali*, *JPTS*, 1908 и во введении к его переводу «Дигха-никаи». Ср. также его статьи *Dipavamsa und Mahavamsa*, *Vienna Or. Journ.* 1907, 203 ff. и *Das einheitliche Thema des Dighanikaya*, *ibid.* 1913, 198. Рис-Дэвиде также проявлял полный скептицизм по отношению к хронологии. В своем последнем высказывании он повторил свое утверждение пятидесятилетней давности, что мы не можем доверять словам о 218 годах, которые, по заявлению «Хроник», протекли с начала буддийской эры до времени Ашоки. Кроме того, он высказался в том смысле, что попытки найти более точную дату на базе других традиций открыты для еще более серьезных возражений. См.: *Cambridge History of India*, vol. i, 171, 172.

³⁶¹ См. в главе 11 о Четырех великих источниках.

прозаические проповеди могут притязать на то, чтобы быть первоначальными, идет от старой тенденции сравнения христианских Евангелий. Это простое недоразумение, поскольку Будда был не только народным проповедником, но прежде всего наставником сангхи. Поучительные стихи для заучивания наизусть или объяснение технической формулы могут с таким же успехом принадлежать к первоначальному корпусу текстов, что и обращение к деревне плотников. Считалось, что особые грамматические формы стихотворных пассажей указывают на их принадлежность к старейшей части литературы Типитаки, но абсурдность этой позиции увидеть легко. Стихи сохранили свою форму именно потому, что они стихи, и только в той степени, в которой требовал этого их метрический характер. Но прозаические пассажи такого же возраста могли полностью измениться, и они неизбежно изменялись, когда их заучивал кто-нибудь, говоривший на другом диалекте. В то же время нет причин сомневаться, что многие наставления Будды могли сохраниться в стихах. Это было обычной индийской практикой, и некоторые стихотворные пассажи очень похожи и по форме, и по содержанию на раннюю поэзию «Упанишад». Даже некоторые сутты, принимающие формы комментариев, не могут быть сочтены поздними только по этой причине. Вероятно, доказать их древность нельзя, поскольку комментарии всегда выглядят вставками в текст, но нет внутренней причины, по которой Будда не мог бы наставлять так своих учеников наедине с ними³⁶².

На этих страницах мы излагали содержание учения, не подлаживаясь к презумпциям западного сознания, в том виде, в каком оно содержится в древнейших свидетельствах, и следуя тому, как понимали его самые ранние последователи. В учении раннего буддизма содержатся типично индийские представления, в том числе теория повторяющихся циклов развития и распада вселенной, доктрины о карме, о предыдущем существовании и перерождении индивидов. В буддизме существует и собственная психологическая теория. Вероятно, большую часть этих элементов можно отбросить как незначительный или легендарный материал, но без него невозможно понять, как возникло Учение и что оно значило в качестве этапа истории индийской религии и философии. Как и все индийские системы, оно остается по сути своей религией, путем к спасению. Оно предлагает интерпретацию опыта, однако фундаментальный опыт, признаваемый им, — это эмоциональный опыт, и, пока в индивиде не появилась эта эмоция, пока не возникло ощущение, что чувственные удовольствия преходящи и поэтому существование в мире мучительно, он не сделал даже первого шага по направлению к пути освобождения.

Глава 17. Буддизм и христианство

Уже во времена святого Иеронима проявилась тенденция к сравнению жизни Будды с евангельской историей. Еретик Иовиниан был настолько безрассуден, что утверждал, будто девственность — состояние не более высокое, чем брак, и святой Иероним, чтобы показать, насколько девственность почитали даже среди язычников, сослался на некоторые их рассказы о рождении ребенка девственницей. Один из этих примеров касается Будды. Об источнике этого утверждения неизвестно ничего, хотя была предпринята попытка подкрепить его текстами намного более поздних монгольских книг. Сенар повторяет ее и говорит: «Догма девственности матери Будды, существование которой несомненно подтверждено святым Иеронимом, особенно присущая монголам, в зародыше содержится во всех версиях легенды»³⁶³.

Пожалуй, Сенар не имел в виду, что сказанное святым Иеронимом является доводом в пользу существования этой легенды у монголов. Он мог полагать, что слова Иеронима свидетельствуют лишь в пользу существования догмы, как таковой. Но какие доводы приводит сам Сенар? Он ссылается на Кеппена (i, 76, 77). В этом месте Кеппен пишет следующее: документы говорят лишь о том, что мать Будды до него не рожала детей и что она задолго до

³⁶² Даже в Евангелиях есть комментарий на притчу о сеятеле (Лк., 8: 9—15), замечательно похожий на комментарий в суттах.

³⁶³ JA, 1874, avril—mai, p. 384; это есть не во всех формах легенды; см. с. 74.

этого не сожительствовала со своим мужем. «Монголы, тем не менее, самые простые и верующие буддисты, придают большое значение девственности царицы Капилавасту». Кеппен не рискует делать самостоятельный вывод и добавляет: «Это утверждает, по крайней мере, А. Чома, As. Res. xx, 299». Мы обращаемся, к Чоме и обнаруживаем, что он говорит: «Я не нахожу в тибетских книгах никаких упоминаний о девственности Майи Дэви, на которое так упирают монгольские повествования».

Таким образом, мы должны вернуться к 1839 г., чтобы познакомиться с существовавшими в то время сообщениями о монгольских повествованиях. Когда писал Чома, были доступны по меньшей мере два монгольских жизнеописания Будды. В 1824 г. Клапрот выпустил «Vie de Bouddha d'après les livres Mongols», где об отце Будды было четко сказано: «Он женился на Маха-май (Махамайе), которая, хотя и девственная, зачала сына пятнадцатого числа последнего летнего месяца». На это ли ссылался Чома? Если да, то жаль, поскольку вся эта статья была переводом с немецкого оригинала, напечатанной Клапротом в «Asia Polyglotta» (1823), а в нем выражения «хотя и девственная» нет. Оно похоже на измышление переводчика текста Клапрота, но, если даже и не так, ничто не доказывает, чтобы эта информация исходила из какой-либо монгольской книги. Несколько позже Ай. Дж. Смит опубликовал настоящий монгольский текст «История восточных монголов» Сананга Сецэна с немецким переводом, где содержалось короткое жизнеописание Будды. Однако там нет упоминаний о рождении от девственницы, которое считали таким важным для монголов.

Бесполезно продолжать погоню за блуждающим огоньком, так как это не даст ничего для истории предания. Сторонники мифологического истолкования жизни Будды уцепились за это предполагаемое свидетельство, стремясь доказать, что его рождение было чудесным. Однако в этом не было никакой необходимости, поскольку некоторые формы индийской легенды допускают все, что им нужно. В них зачатие Будды происходит путем его сошествия с небес по собственному выбору, а отец не принимает в этом никакого участия.

Хотя в самых ранних преданиях чудесное рождение не упоминается, это верование может быть дохристианским. Даже в таком случае вопрос о том, повлияло ли оно на христианский догмат, по-видимому, не заслуживает дальнейшего обсуждения и может быть оставлен на суд читателя³⁶⁴. Все фрагменты, важные для определения отношения евангельских повествований к буддизму, были собраны Зейделем и ван ден Бергом ван Эйзингом, и поэтому нет необходимости ссылаться на более ранние фантастические предположения³⁶⁵. Ван ден Берг обнаруживает пятнадцать заслуживающих обсуждения параллелей к евангельским эпизодам.

1. *Симеон в храме* (Лк., и: 25 и далее). По общему мнению, это самая важная параллель. Ее признают ван ден Берг, Пишель и другие. Можно сравнивать сходства и отличия рассказов, как было сделано выше, но, принимая окончательное решение, следует отталкиваться от реальных исторических отношений между буддийской и христианской общинами в I в. н.э. Сравнение, проведенное ван ден Бергом, на первый взгляд не кажется очевидным. Симеон «пришел по вдохновению в храм». По мнению ван ден Берга, маловероятно, чтобы эти слова значили «auf Antrieb des Heiligen Geistes»; он, по-видимому, считает, что

ἐν τῷ πνεύματι

означает «по воздуху». Асита действительно явился к младенцу Готаме таким способом.

2. *Приход в Иерусалим* (Лк., ii: 41 и далее). Зейдель сравнивает это место с данной в «Лалитавистаре» версии рассказа о медитации Готамы под деревом сизигия, когда его отсутствие обнаружил отец. Ван ден Берг признает, что в буддийском рассказе не упоминается

³⁶⁴ Э. Дж. Эдмунде также сравнивал Благовещение с толкованием брахманами сна Махамайи. Его предположения достаточно подробно рассмотрел Л. де ла Балле Пуссен в *Revue Biblique*, 1906, p. 353 ff.

³⁶⁵ G.A. van den Bergh van Eysinga. *Indische Einflüsse auf evangelische Erzählungen*. Göttingen, 1904. (Revised ed. and tr. of *Indische invloeden op oude chrestelijke verhalen*. Leiden, 1901). R. Seydel. *Das Evangelium von Jesu in seinen Verhältnissen zu Buddha. Saga und Buddha-Lehre mit fortlaufender Rücksicht auf andere Religionskreise untersucht*. Leipzig, 1882.

о празднике, а богов, явившиеся к Готаме, вряд ли можно сравнивать с иудейскими учителями; тем не менее он считает эту параллель настолько важной, что предполагает возможность индийского влияния на евангельский сюжет.

3. *Крещение*. Когда младенца Готаму хотели отвести в храм, он заявил, что необходимости в этом нет, поскольку он превыше богов, но все же пошел туда, подчиняясь мирскому обычаю. Евангельская параллель к этому — Мф, Нл: 15. «Оставь теперь, ибо так надлежит нам исполнить всякую правду». Здесь нет колебаний, креститься или нет. Колеблется Иоанн Креститель. Однако в «Евангелии евреев» мы читаем: «Вот мать и братья Господа сказали ему: Иоанн Креститель крестит для прощения грехов; пойдем же и примем от него крещение. Но Он сказал им: в чем Я согрешил, чтобы Мне идти принимать от него крещение. Разве только Мои слова есть грех по неведению?»³⁶⁶ Ван ден Берг считает, что это первоначальная форма евангельского повествования. Очевидно, если бы дело обстояло так, параллель была бы более близкой.

4. *Искушение*. Здесь сравнение осложнено тем, что Мара искушал Будду несколько раз на протяжении всей его жизни. Ван ден Берг находит соответствия не столько в обещаниях сатаны, сколько в общей схеме. Он заявляет, что общая схема буддийского рассказа — это предшествующее прославление, искушение в пустыне, пост; затем побежденный Мара уходит в ожидании более благоприятного момента, а победителя хвалят боги. Но приведенную последовательность нельзя назвать «буддийской схемой»: это просто попытка подогнать события из буддийских преданий, извлеченные из полудюжины разных текстов, к христианской схеме. В Евангелии «предшествующее прославление» имеет место при Крещении, но в случае с Буддой оно происходит после великого противоборства с Марой. «Пустыня» Будды была «приятным местом с усладительной рощей» неподалеку от селения, в которое он мог ходить за подаянием. Мара уходит, когда ему не удалось убедить Будду отказаться от аскезы. Но Мара не был побежден окончательно, поскольку вернулся и попытался увести его от дерева Бодхи. Затем Будде воздали хвалу боги, что параллелью словам «ангелы приступили и служили Ему»; однако Мара продолжал искушать Будду до конца его дней. Конечно, можно считать, что какая-то форма буддийского повествования была известна евангелистам, но при этом не следует заявлять, будто известные нам разрозненные события соответствуют легенде.

5. *Хвала Кисы Готами*. Этот эпизод, как и следовало ожидать, сравнивали со словами в Лк., хl: 27: «Когда же Он говорил это, одна женщина, возвысив голос из народа, сказала Ему: блаженно чрево, носившее Тебя, и сосцы, Тебя питавшие!» Здесь снова возникает вопрос библейской критики, поскольку этот стих и следующий, по словам ван ден Берга, святой Лука переставил местами. Если это и вправду было так, что может быть вероятнее заимствования из буддийской книги? Но затем ван ден Берг пишет, что буддийский рассказ взят из южного канонического текста, который был создан определенно через несколько столетий после святого Луки. Здесь необходимо отметить, что текст этот не канонический, он представляет собой компиляцию V в. н.э. Собственно, его вообще нельзя назвать принадлежащим только к южной традиции, поскольку он встречается и в тибетском корпусе текстов. Таким образом, это «северный» текст, что как раз и делает возможным (но не неизбежным) его более раннее происхождение по сравнению с Евангелиями.

6. *Лепта вдовицы* (Мк., хlii: 41—44; Лк., хxi: 1—4). Здесь находят параллель с историей, рассказанной в работе Ашвагхоши, которая определенно создана позже Евангелий³⁶⁷. Бедная девушка, услышав проповедь монахов, «вспомнила, что ранее нашла в навозной куче два (медных) гроша, и, взяв их тотчас, предложила как подаяние священнослужителям. В это время председатель (стхавира), который... мог постигать побуждения (сердца) людей, пренебрегая богатыми дарами других людей и созерцая глубинное начало веры, живущее в сердце бедной женщины... разразился (стихами)». Вскоре после этого ее видит проезжавший мимо царь,

³⁶⁶ Цитируется по Jerome, *Adversus Pelagium*, iii, 2.

³⁶⁷ «Сутраланкара»; перевод этого места дан в Beal, *Abstract of four lectures*, p. 170.

который в результате делает ее главной царицей. Существуют и другие буддийские рассказы, иллюстрирующие ту истину, что ценность дара не зависит от его величины. Ни буддизму, ни христианству не было нужды в заимствовании подобной истины. Однако значение этому предположению придает упоминание двух монет. Тем не менее хронология не допускает заимствования данного образа евангелистами.

7. *Хождение Петра по водам* (Мф., xiv: 28). В введении к 190-й джатаке рассказывается, как однажды ученик-мирянин шел к Будде в Джетавану:

Вечером он пришел к берегу реки Ачиравати. Поскольку перевозчик вытащил лодку на берег и ушел слушать о Дхамме, ученик не нашел лодки на переправе. И вот, находя радость в медитации на Будде, он пошел через реку. Его ступни не погружались в воду. Он шел как бы по поверхности земли, но, достигнув середины реки, увидел волны. Тогда радость, какую он находил в медитации на Будде, уменьшилась, и его ноги стали погружаться в воду. Но, укрепив свою радость в медитации на Будде, он продолжал идти по воде, пришел в Джетавану, приветствовал учителя и сел рядом с ним.

Доказать, что приведенный рассказ относится к дохристианскому времени, нельзя. Но сама идея хождения по воде как посуху, конечно, старше христианства, поскольку это одна из магических способностей, достижимых посредством сосредоточения. Рассказ этот — не джатака, он относится к вводной части джатаки, где объясняется, по какому поводу она была изложена. Вряд ли он ранний, поскольку такие вводные части часто принадлежат комментаторам. Ван ден Берг решает лишь утверждать, что ему кажется не лишенным вероятности заимствование эпизода с хождением святого Петра по водам из индийской мысли.

8. *Самаритянка*. «Как ты, будучи Иудей, просишь пить у меня, Самарянки? ибо Иудеи с Самарянами не сообщаются» (Ин., iv: 9). В «Дивья-авадане» есть сутта, которая кажется взятой из Канона сарвастивадинов:

Так я слышал: в то время господин жил в Шравастии, в Джетаване, в парке Анатхапиндады. Рано оделся старший Ананда и, взяв свою чашу и платье, пришел в великий город Шравастии за подаянием. Окончив обход и поев, он приблизился к некоему колодезю. В то время девушка-матанга (пария) по имени Пракрити брала воду в колодезе. И старший Ананда сказал девушке-матанге: «Дай мне воды, сестра, мне хочется пить». На это она отвечала: «Я девушка-матанга, почтенный Ананда». — «Я не спрашиваю тебя, сестра, о твоей семье или о твоей касте, но, если у тебя осталась вода, подай ее мне, мне хочется пить». Тогда она дала Ананде напиток. Ананда, выпив воду, пошел прочь, а она, видя красоту и совершенство его тела, уст и голоса, погрузилась в медитацию. В девушке пробудилась страсть, и она подумала: «Вот бы благородный Ананда стал моим мужем. Моя мать — великая волшебница, она сможет привести его».

Далее рассказывается о том, как она обращается с просьбой к своей матери, и та обещает привести к ней Ананду — разве только он мертв или лишен страстей³⁶⁸. Ее мать произносит заклинание, и Ананда идет к деревне, но Будда чувствует это и произносит встречное заклинание, приводящее его обратно. Она объясняет дочери, что заклинания Будды сильнее. Затем Будда сообщает заклинание Ананде, но девушка неотступно следует за ним, и он молит Будду о помощи. В конце концов Будда обращает ее, она вступает в сангху и достигает архатства, чему дивятся народ и царь Пасенади. Будда рассказывает царю длинную историю о том, что случилось с ней и с Анандой в прежнем рождении.

Это один из наиболее очевидных случаев, когда описанный в Евангелии случай можно объяснить из подлинной обстановки того времени, не прибегая к предположению о заимствовании. Ван ден Берг даже цитирует текст Раши, где сказано, что для иудея было недопустимо есть хлеб самаритянина и пить его вино. Однако он считает, что враждебность между иудеями и самарянами возникла позже. Этим аргументом он пользуется, чтобы показать, будто вся эта история более естественно выглядит в буддийском обрамлении.

9. *Конец света*. Здесь сравнение проводится не с Евангелиями, а со Вторым посланием Петра (2 Пет., iii: 10—12): «Придет же день Господень, как тать ночью, и тогда небеса с шумом

³⁶⁸ Известно, что Ананда достиг архатства (с истощением страстей) лишь после смерти Будды.

прейдут, стихии же, разгоревшись, разрушатся, земля и все, что на ней создано, сгорит. Если так все это разрушится, то какими должно быть в святой жизни и благочестии вам, ожидающим и желающим пришествия дня Божия, в который воспламененные небеса разрушатся и разгоревшиеся стихии растают?»

Параллель находят снова с вводной частью джатаки, где говорится про весть о конце этой кальпы и начале новой:

Боги мира Камы, рекомые Локабьюха, с непокрытыми головами, с взъерошенными волосами и заплаканными лицами, вытирая слезы руками, в красных одеждах, с платьем в беспорядке, пришли в мир людей и говорят так: господа (мариса), по истечении ста тысяч лет начнется новая кальпа, мир будет разрушен, великий океан высохнет, эта великая земля и Синеру-царь гор сгорят и разрушатся. Господа, будьте дружелюбны, сочувственны, жалостливы и хладнокровны. Поддерживайте мать, поддерживайте отца, почитайте старшего в семье.

Сравнение опирается на следующие пункты: 1) в Послании (iii: 8) присутствует обращение «возлюбленные», а в палийском тексте — *мариса*. Рис-Дэвиде с полным основанием перевел *мариса* как «друзья». Это лишь форма вежливого обращения, в нем нет ничего от силы слова «возлюбленные»; 2) в обоих текстах установлению нового порядка вещей предшествует мировой пожар. В Послании новая доля — это день Господень и конечное торжество правды, а буддийская новая кальпа — всего лишь начало одного из бесконечно повторяющихся циклов того же существования мира; 3) в обоих текстах говорится о необходимости праведной жизни.

В данном случае можно с уверенностью утверждать, что палийский пассаж написан позже, чем Послание. Он основан на каноническом тексте в «Ангуттаре» (iv, 100), и сравнивать Послание на самом деле следует только с ним. Там говорится, что сначала перестает идти дождь, высыхают малые реки, затем большие, затем озера и, наконец, океан. Гора Синеру начнет дымить и загорится, причем пламя достигнет мира Брахмы. Единственной моралью в «Ангуттаре» является истина о том, что все сложные вещи непостоянны и неустойчивы. Таким образом, первый и третий пункт сравнения отпадают, а второй сведен просто к мировому пожару. Новые небеса, новая земля и последний суд — известные иуд аисте кие представления, которых нет в буддизме, согласно которому в очередной кальпе повторяется то же, что было в предыдущей.

Вот все параллели, которые ван ден Берг считает существенными. Однако он добавляет еще шесть, весьма важных, по мнению Зейделя и других исследователей.

10. *Благовещение*. Не требует дальнейшего обсуждения. Библейский аспект был подробно рассмотрен Г. Фабером³⁶⁹.

11. *Избрание учеников* (Ин., i: 35 и далее). В самых ранних текстах нет упоминаний о том, как у Будды появились пять учеников. Вероятно, именно данный факт и послужил причиной изобретения различных рассказов, посвященных этому. В любом случае Будда на самом деле не избирал их ни в одной из версий сюжета. В позднем палийском тексте брахман, предсказавший некогда, что он станет Буддой, убеждает пятерых монахов последовать ему, когда тот отрекся от мира. В санскритской версии говорится, что это были пять избранных из свиты, присланной ему отцом и дядей, или же ученики Рудраки, присоединившиеся к Будде, поскольку они решили, что тот собирается быть мирским наставником.

Но в любом случае первые ученики присоединились к Будде до того, как он начал свою проповедь. Ван ден Берг игнорирует это и считает избранием решение Будды отправиться в Бенарес, чтобы рассказать о Дхамме своим старым ученикам. Именно это Зейдель считает поистине поразительной параллелью.

12. *Нафанаил* (Ин., i: 48). «Когда ты был под смоковницею, Я видел тебя». Однако под смоковницей был Будда, а не ученик. Поэтому Зейдель превращает: *ovtсх* в *wv* и считает, что эта фраза означает: «Когда Я был под смоковницею, Я видел тебя». Будда на самом деле был под смоковницей или недалеко от нее, когда «божественным зрением, очищенным и сверхчеловеческим» увидел пять монахов в Бенаресе. Если осуществить такое изменение

³⁶⁹ Buddhistische und Neutestamentl. Erzählungen, p. 31.

текста, мы получим не только параллель, но и замечательный образчик библейской экзегезы.

13. *Блудный сын* (Лк., xv: 11—32). В четвертой главе «Лотоса» приведена притча о блудном сыне, которая интересна сама по себе, поскольку показывает отношение буддизма Махаяны к другим школам. «Колесницу учеников», как называют Хинаяну, махаянисты не осуждают, они рассматривают ее как более низкий уровень. В «Лотосе» сказано, что ученики, которые думают, будто достигли просветления, похожи на человека, оставившего своего отца и ушедшего в чужие края на много лет. Он вернулся нищим, но не узнал своего отца, который тем временем разбогател. Отец его, скрыв от сына, кто он, дал ему работу, а через двадцать лет заболел и передал богатство сыну. Но сын не захотел принять его, поскольку ему было довольно и платы за работу. Отец признал сына, находясь при смерти, и тогда сын получил все его богатство. Вот таковы Ученики (последователи Хинаяны), которые долгое время довольствуются нирваной в качестве платы, а в результате обретают всеведение — все богатство своего отца, Будды.

Поскольку эта притча содержится в тексте, самую раннюю форму которого нельзя датировать раньше II в. н.э., вопрос о заимствовании из него евангелистом не стоит. Однако, как считает ван ден Берг, существует возможность того, что обе притчи основываются на более раннем источнике.

14. *Человек, слепой от рождения*. «Равви! кто согрешил, он или родители его, что родился слепым?» (Ин., ix: 2). Согласно Зейделю, это одно из самых замечательных доказательств буддийского влияния, и он снова ссылается на «Лотос» (на пятую главу). Согласно этому тексту, слепорожденный не верил, что бывают красивые или безобразные очертания. Врач, который разбирался во всех болезнях, понял, что слепота этого человека обусловлена его прежними грехами. С его помощью слепой прозрел и увидел, как глуп был раньше.

Здесь мы имеем дело с общими индийскими доктринами кармы и перерождения. Но учение Евангелия антибуддийское, поскольку ответ на вопрос таков: «Не согрешил ни он, ни родители его». На статус буддийской здесь может претендовать, скорее всего, возможность такого верования среди тех, кто задал этот вопрос. Но вера в перерождение не была исключительно буддийской или индийской. Она была свойственна пифагорейцам, и греки хорошо о ней знали. Хотя можно сомневаться в том, откуда она пришла к евреям, индийский текст II в. н.э. здесь, во всяком случае, ни при чем.

15. *Преображение*. «Просияло лицо Его, как солнце, одежды же Его сделались белыми, как свет» (Мф., xvii: 2). По легенде, преобразование случалось в жизни Будды дважды. Непосредственно перед смертью его тело стало таким сияющим, что новые золотистые одежды, которые были на нем, будто утратили свой блеск. Именно тогда он заявил, что это случается дважды — при просветлении и при достижении конечной нирваны. Вот и все данные, поскольку «Жизнь Гаудамы» Биганде, которую цитирует ван ден Берг, представляет собой лишь бирманское воспроизведение этого же пассажа.

Даже этот простой случай вызвал осложнения при интерпретации. Сам по себе он — случайная общая особенность двух абсолютно несхожих жизней. Поэтому ван ден Берг пытается доказать, что первоначально в евангельском повествовании говорилось о двух случаях преобразования. Одно из них произошло при Крещении, а другое — при Вознесении. Он думает, что святой Матфей опустил первый случай и переставил второй, а на самом деле Преображение должно было произойти после Воскресения. Эти утверждения можно оставить на долю библейской критики, как и его доводы в пользу Преображения после Крещения. Он указывает, что слова, раздавшиеся с неба после Крещения, почти те же, что и после Преображения, а два апокрифических Евангелия упоминают об огне при Крещении. Согласно «Евангелию евреев», «огонь появился над водой», а в «Евангелии эбионитов» сказано, что «немедленно великий свет воссиял вокруг». Едва ли здесь говорится о Преображении; скорее, это доказывает, какими незначительными при ближайшем рассмотрении становятся поводы к сопоставлению двух традиций.

16. *Чудо с хлебами и рыбами*. С ним сравнивают другой поздний буддийский рассказ (введение к 78-й джатаке) о ювелире и его жене, накормивших Будду и пятьсот его учеников несколькими испеченными ими лепешками.

Жена положила лепешку в чашу Татхагаты. Наставник взял достаточное количество, и так

же поступили пятьсот монахов. Ювелир обходил их, раздавая молоко, топленое масло, мед и сахар, и Наставник с пятьюстами монахами завершили свою трапезу. Великий ювелир и его жена также ели, сколько хотели, но лепешки не кончались, и, даже когда монахи из всего монастыря и те, кто подбирали объедки, получили еду, не было похоже, что она кончится. Они сообщили Господину: «Господин, лепешка не кончается». — «Тогда бросьте ее через ворота Джетаваны». И они бросили ее на склон у ворот. Ныне это место внизу склона называется Капаллапува (Блин).

Поскольку этот рассказ приведен в вводной части джатаки, как и история об ученике, шедшем по водам, к нему применимы те же соображения.

О том, в какой мере эти параллели могут служить свидетельствами в пользу включения буддийских легенд в Евангелия, иногда судили просто по количеству обнаруживаемых в них схожих мест. Но уже само многообразие полученных выводов показывает, насколько субъективны результаты подобного подхода. Однако мы сможем выйти на более твердую почву, если учтем две вещи: во-первых, следует определить, достаточно ли у нас оснований для предположения, что буддийские предания в I в. н.э. стали известны в Палестине. Ван ден Берг посвящает тщательному исследованию этой проблематики главу в книге, но некоторые из приведенных им фактов не проливают света на данный вопрос. Бесполезно ссылаться на «Панчатантру», которую перевели с санскрита на пехлеви в VI в. н.э. Однако мы знаем, что Греция длительное время контактировала с Персией, а Персия имела политические и торговые отношения с Индией даже раньше завоеваний Александра Македонского. Поэтому нельзя отрицать возможность передачи легенд. Однако каким именно образом она могла осуществляться, так и не было показано. Зейдель предполагал, что евангелистам был известен некий подлинный буддийский текст, но предания, на которые опирался он, не содержались в какой-то конкретной работе; свои параллели он собрал по мелочам в Палийском каноне, в санскритских текстах и в разрозненных легендах из палийских комментариев и китайских переводов.

Во-вторых, встает вопрос библейской критики. Все евангельские истории относятся к I в. н.э. Все они были записаны в то время, когда могла существовать живая традиция и могли помнить о подлинных событиях. По мнению одной школы, такая традиция действительно была. О самарянке или о выборе учеников рассказывали потому, что самарянка и ученики, которые до того были рыбаками, действительно существовали. В таком случае мы имеем дело с историческими событиями, и поэтому их совпадения с преданием о Будде — просто курьезные случайности. Для других школ Евангелия даже в самой ранней своей форме — не собрания подлинных воспоминаний, а всего лишь попытки ранних христиан выдумать исторический фон для своих верований. Даже если согласиться с этим мнением, вопрос о том, внесли ли индийские предания вклад в конечный результат, все равно будет относиться к сфере истории литературы. Он так и не получил убедительного решения, а во многих случаях серьезно и не рассматривался.

Если бы ученые смогли прийти к соглашению относительно того, что является «неоспоримыми параллелями» или настоящими заимствованиями, у нас были бы данные для постановки исторической проблемы. Но пока что такая надежда иллюзорна. Пятьдесят примеров Зейделя ван ден Берг сводит к девяти. Кажется, что их количество уменьшается пропорционально увеличению знаний исследователем буддийских источников. Э.У. Хопкинс обсуждает пять «неоспоримых параллелей», но не находит в них особого правдоподобия³⁷⁰. Гарбе предполагает прямое заимствование в четырех случаях — с Симеоном, с Искушением, с хождением Петра по водам и с чудом с хлебами и рыбами. Шарпантье рассматривает в качестве единственного приемлемого примера историю Симеона³⁷¹. Остальные ученые отвергают всякую связь между буддийскими и евангельскими сюжетами. В любом случае ключевые события жизни — рождение, отречение, просветление и смерть, — которые могли бы придать

³⁷⁰ India Old and New, pp. 125, 144.

³⁷¹ ZDMG, 1915, 442 — рецензия на Garbe's, Indien und das Christentum.

сравнению убедительность, перестают быть предметом обсуждения.

Ван ден Берг ван Эйзинга также обсуждает параллелизмы в апокрифических Евангелиях. Некоторые из этих текстов обнаруживают знакомство с именами, связанными с северо-западной Индией, что объясняется контактами между индийской культурой и ранними христианскими миссиями на Востоке. Это не связано с присутствием индийских преданий в Палестине и не дает дополнительных доводов в пользу теории заимствований в канонических Евангелиях, ни одно из доказательств которой не выдерживает критики.