

ЗАПИСКИ
ВОСТОЧНАГО ОТДѢЛЕНІЯ
ИМПЕРАТОРСКАГО
РУССКАГО АРХЕОЛОГИЧЕСКАГО ОБЩЕСТВА

ИЗДАВАЕМЫЯ ПОДЪ РЕДАКЦІЮ УПРАВЛЯЮЩАГО ОТДѢЛЕНІЕМЪ

Барона **В. Р. Розена.**

ТОМЪ ШЕСТНАДЦАТЫЙ.

1904—1905.

(СЪ ПРИЛОЖЕНІЕМЪ ДВѢНАДЦАТИ ТАБЛИЦЪ И ОДНОГО ПОРТРЕТА).

С.-ПЕТЕРБУРГЪ.

ТИПОГРАФІЯ ИМПЕРАТОРСКОЙ АКАДЕМІИ НАУКЪ.

Вас. Остр., 9 лин., № 12.

1906.

Буддiйскій философъ о единобожiи¹⁾.

Среди многочисленныхъ сочиненiй принадлежащихъ или приписываемыхъ знаменитому буддiйскому реформатору Нагарджуна, до насъ дошелъ въ санскритскомъ оригиналѣ и тибетскомъ переводѣ небольшой трактатъ, носящiй заглавiе «Опроверженiе мнѣнiя о томъ, что Богъ создалъ мiръ, а также опроверженiе того мнѣнiя, что Вишну есть единственный творецъ всего мiра». Онъ содержитъ изложенiе буддiйскаго взгляда на единобожiе, взгляда, какъ видно изъ самаго заглавiя, отрицательнаго.

Извѣстно, что буддизмъ есть религiя атеистическая, въ которой отрицается существованiе не только единаго Бога, но и вообще, какихъ бы то ни было существъ и фактовъ, не подчиненныхъ законамъ сансары, т. е. не подчиненныхъ той причинной связи, которая соединяетъ въ одно цѣлое весь представляющiйся намъ мiръ. Все въ мiрѣ, по буддiйскому ученiю, подчинено необходимости. Законъ причинности не терпитъ никакихъ исключенiй, не допускается никакой свободы и самоопредѣленiя. Исключенiе изъ этого представляютъ только самъ Будда и тѣ многiе Будды, которые были раньше него и имѣютъ быть послѣ него²⁾. Но эти Будды, освободившиися отъ оковъ сансары, уже не имѣютъ никакого влiянiя на мiръ явленiй, который про-

1) Предлагаемая работа представляетъ собой докладъ, читанный въ засѣданiи В. О. И. Р. А. О., и возникла по слѣдующему поводу. Въ концѣ 1902 года, акад. С. Ѳ. Ольденбургъ передалъ мнѣ списокъ небольшого трактата извѣстнаго буддiйскаго реформатора Нагарджуны. Списокъ былъ сдѣланъ покойнымъ ориенталистомъ Венцелемъ, съ лондонскаго экземпляра Данжура, на санскритскомъ и тибетскомъ языкахъ. Предполагалось слить его съ имѣющимся въ Петербургѣ изданiями Данжура, тибетской и китайской редакцiи, и, если окажется возможнымъ, перевести и издать. Такъ какъ г-нъ Венцель, вскорѣ послѣ того, умеръ, то работа осталась неоконченной и была передана С. Ѳ. Ольденбургомъ для исполненiя мнѣ. Въ настоящее время лондонскiй текстъ мною проверенъ по Данжуру Азиатскаго Музея И. Акад. Наукъ, и полученнiйся текстъ, санскритскiй и тибетскiй, за исключенiемъ двухъ, трехъ мѣстъ, вполне исправенъ и понятенъ, такъ что оказалось возможнымъ сдѣлать его переводъ. Къ сожалѣнiю, послѣ означеннаго доклада, но до его напечатанiя, Т. W. Thomas напечаталъ предлагаемый здѣсь текстъ, санскритскiй и тибетскiй (послѣднiй въ латинской транскрипцiи), но безъ перевода. Мы тѣмъ не менѣе рѣшили повторить здѣсь изданiе текста, какъ вслѣдствiе интереса, который онъ представляетъ, такъ и вслѣдствiе того, что нѣкоторыя мѣста перевода зависятъ отъ исправленiй текста, которыя мы считали возможнымъ допустить. — W означаетъ списокъ сдѣланный Венцелемъ и пересланный С. Ѳ. Ольденбургу. Онъ иногда не сходится съ изданiемъ Томаса, сдѣланнымъ по тому же лондонскому экземпляру Данжура, съ котораго сдѣланъ и списокъ Венцеля. — Т. А. М. — Данжуръ Аз. Муз. И. Акад. Наукъ. — Th. — Изданiе Томаса въ J. R. A. S. April 1903, стр. 345—9. L—разночтенiя лондон. Данжура, указанныя въ спискѣ Венцеля. См. лондон. Данж. т. 133, л. 330—332; Данж. Аз. Муз. т. 133, л. 346—347.

2) Шантидева (Bodhicaryāvatāra IX, 39) называетъ даже Будду существомъ неодушевленнымъ (*acittaka*).

должна течь, такъ же, какъ и раньше. Будда, какъ очень удачно выразился одинъ французскій ориенталистъ, если и представляетъ собой для буддистовъ божество, то божество это мертвое. Всѣ эти положенія доказывались буддистами посредствомъ весьма развитой аргументаціи и тонкаго психологическаго анализа. Но доказательства эти въ предлагаемомъ трактатѣ Нагарджуны подробно не излагаются. Трактатъ, по всей вѣроятности, даже и не принадлежитъ самому Нагарджунѣ, такъ какъ въ концѣ текста стоитъ помѣтка, что онъ составленъ Нагарджуной, а записанъ его ученикомъ. Это небольшой полемическій трактатъ, гдѣ въ легкой и живой формѣ изложены тѣ самые аргументы противъ единобожія, которые подробно, и часто очень мудро, изложены въ большихъ сочиненіяхъ того же автора.

Уже самый тотъ фактъ, что буддисты боролись противъ единобожія, доказываетъ, что идея эта не была неизвѣстна въ Индіи. Очень распространено мнѣніе, что цивилизованный міръ обязанъ идеей единобожія семитскимъ народамъ. Арійское племя, безъ содѣйствія со стороны семитовъ, никогда, будто бы, не дошло бы до нея. Напротивъ, семиты создали три міровыя религіи, основной догматъ которыхъ есть единобожіе. Арійской расѣ, говорятъ Ренапъ, принадлежать почти всѣ великія міровыя движенія, военныя, политическія и умственныя. Дѣятельность ея была преимущественно направлена на дѣла мірскія. Семитической расѣ, наоборотъ, принадлежать міровыя религіи¹⁾. Единобожіе во всемірной исторіи было миссіей семитскихъ народовъ, въ томъ смыслѣ, что, до появленія и независимо отъ появленія іудаязма, христіанства и исламизма, идея единого высшаго Бога не могла сдѣлаться достояніемъ народныхъ массъ. Кромѣ того, Ренапъ утверждаетъ, что идея единобожія есть, такъ сказать, существенный признакъ семитскихъ народовъ, какъ этнографической особи, и что она принадлежитъ имъ съ самыхъ первыхъ дней ихъ національнаго бытія²⁾. Въ другомъ мѣстѣ, тотъ же авторъ говоритъ: семитамъ мы не обязаны ни нашими политическими учрежденіями, ни искусствомъ, ни поэзіей, ни философіей, ни наукой, но мы имъ обязаны религіей³⁾. Въ той или другой формѣ, взгляды эти пользуются общимъ распространеніемъ. Идея единобожія считается исключительной собственностью народовъ семитическихъ и, въ частности, народа еврейскаго.

1) «La race indo-européenne, préoccupée de la variété de l'univers, n'arriva pas d'elle-même au monothéisme. La race sémitique au contraire, guidée par ses vues fermes et sûres, . . . atteignit la forme religieuse la plus épurée que l'humanité ait connue». *Etudes d'histoire religieuse*, p. 85. (Paris 1858).

2) Quand et comment la race sémitique arriva-t-elle à cette notion de l'unité divine, que le monde a admise sur la foi de sa prédication. Je crois que ce fut par une intuition primitive et dès ses premiers jours. *Ibid.* p. 86.

3) De la part des peuples sémitiques dans l'histoire de la civilisation, p. 21 (Paris 1862).

Другихъ заслугъ передъ человѣчествомъ, по мнѣнію Ренана, у народовъ семитическихъ нѣтъ.

Нисколько не отрицая великой исторической роли, выпавшей на долю той идеи единобожія, которая выработана была семитами, нужно однако сказать, что сама эта идея вовсе не составляетъ исключительной ихъ собственности. Уже самое противоположеніе арійцевъ и семитовъ, въ томъ смыслѣ, что арійцы преимущественно занимались мірскими дѣлами, а семиты религіозными, есть совершенно несостоятельное обобщеніе, которое разбивается однимъ указаніемъ на Индію. Политическое безсиліе этой страны обыкновенно объясняется тѣмъ, что мысли ея народа были преимущественно направлены въ сторону умозрѣнія и религіозной мысли. Максъ Мюллеръ справедливо называетъ Индію лабораторіей, въ которой вырабатывались самыя разнообразныя религіозныя и философскія системы. Между ними единобожіе играло видную роль.

Уже въ древнѣйшемъ памятникѣ индійской религіи, въ ведическихъ гимнахъ, мы встрѣчаемъ, хотя и многобожіе, но не такое, какъ у народовъ классической древности. Максъ Мюллеръ назвалъ ведическую религію катхепотенизмомъ, т. е. такимъ воззрѣніемъ, по которому въ разныхъ богахъ люди поклонялись единому божественному началу: каждый богъ могъ быть высшимъ и абсолютнымъ богомъ, отъ котораго всѣ другіе зависѣли. Въ Упанишадахъ, второмъ по древности памятникѣ индійскихъ религіи, находимъ уже несомнѣнную проповѣдь единобожія. Богъ есть духъ вседѣущій, всемогущій и всезнающій, творецъ всего видимаго и невидимаго. Богъ этотъ представляется тутъ въ двойномъ свѣтѣ; съ одной стороны онъ являлся чистымъ духомъ, все наполняющимъ и безличнымъ, тогда онъ назывался Брахмой. Съ другой стороны, онъ разсматривался, какъ личность, имѣвшая опредѣленную волю и создавшая міръ, въ силу этой воли. Въ этой роли онъ назывался Ишвара, въ отличіе отъ обыкновенныхъ народныхъ боговъ, которые носили названіе «дева»¹⁾. Послѣдніе не имѣли никакой самостоятельной роли, были созданы Богомъ и ему подчинены, точно такъ же, какъ и все прочее твореніе. Ихъ значеніе соответствуетъ, слѣдовательно, значенію христіанскихъ добрыхъ и злыхъ духовъ, и нисколько не противрѣчаютъ принципу единобожія.

Въ историческое время въ Индіи, на почвѣ брахманизма, существуютъ шесть главныхъ философскихъ системъ, изъ которыхъ три признаютъ единобожіе, и три его отрицаютъ. Самою распространенною изъ нихъ была

1) О теизмѣ, пантеизмѣ и проч. ученіяхъ, встрѣчающихся въ Упанишадахъ, въ довольно пестрой смѣси, см. Deussen, Allgemeine Geschichte der Philosophie, т. I, ч. II, стр. 143—162.

пантеистическая система «веданта». Въ новѣйшее время она вытѣснила и поглотила почти всѣ остальные религіи среди арийскаго населенія Индіи. Литературную формулировку эта религіозно-философская система получила во время ближайшее къ Рождеству Христову, хотя точно время жизни основателя ея, Бадараяны, неизвѣстно¹⁾. Въ сочиненіи его формулированы основные догматы веданты, которые и по сіе время составляютъ основу вѣрованій большинства всѣхъ индійцевъ брахманистовъ. Но такого универсальнаго распространенія она достигла не сразу; въ первые десять вѣковъ нашей эры, оживленная полемика между брахманистами и буддистами, а также между ведантистами и прочими брахманскими системами, не прекращалась. Одинъ изъ вопросовъ, котораго касалась эта полемика, былъ вопросъ о единопобожіи, вслѣдствіе чего каждая система была поставлена въ необходимость выработать свои доказательства и опроверженія бытія Бога. Сочиненіе Нагарджуны, о которомъ здѣсь идетъ рѣчь, и представляетъ намъ индійское единопобожіе, такъ сказать, съ обратной стороны, т. е. со стороны тѣхъ аргументовъ, которыми буддисты старались опровергнуть эту идею. Проф. Deussen, лучший въ настоящее время знатокъ веданты, приходитъ къ тому убѣжденію, что представленіе индійцевъ объ единомъ Богѣ, по своей возвышенности, не уступаетъ всему, что мы до сихъ поръ въ этой области знаемъ. Мнѣніе его основано на изученіи подлинныхъ источниковъ, на личномъ знакомствѣ съ положеніемъ веданты въ современной Индіи и на глубокомъ знакомствѣ съ исторіей философіи вообще. Тотъ же проф. Deussen²⁾ указалъ, что въ теоретической своей части веданта приводила дока-

1) Замѣтимъ, что этотъ авторъ, по всей вѣроятности, относится къ эпохѣ гораздо болѣе поздней, чѣмъ обыкновенно думаютъ. Въ сутрахъ (II, 2, 18—32) *Бадараяна* полемизируетъ противъ ученія буддистовъ и посвящаетъ нѣсколько сутръ (29—32) опроверженію идеалистическаго направленія въ буддійской философіи, т. наз. vijñānavāda, а это послѣднее направленіе, коего основателемъ считается *Нагарджуна*, не можетъ быть древнѣ I—II вѣка нашей эры. Такъ какъ сутры *Бадараяны* цитуются въ *Bhagavadgītā*-и, т. е. въ такой части *Махабхараты*, которую причисляютъ къ основному плаву этой поэмы, то въ этомъ обстоятельстве мы имѣемъ для *Бадараяны* своего рода terminus ad quem. Съ другой стороны соображенія эти — т. е. существованіе идеалистическаго буддизма, какъ *Бадараянъ*, такъ и времени діаскейстасовъ *Махабхараты* — имѣютъ большую важность при рѣшеніи вопроса о времени составленія этой поэмы, въ виду новѣйшихъ попытокъ нѣкоторыхъ ученыхъ отнестись се, въ цѣломъ видѣ, къ весьма древней эпохѣ.

2) System des Vedānta, стр. 132 и слѣд.; проф. Дейсенъ занимаетъ кафедру философіи въ Кильскомъ университетѣ, будучи одновременно и санскритистомъ. Въ своемъ преподаваніи, равно и въ своихъ трудахъ (Die Elemente der Metaphysik, Allgemeine Geschichte der Philosophie и др.), онъ расширяетъ рамки общепринятаго преподаванія философіи, включеніемъ въ нее и индійской философіи. Къ сожалѣнію знакомство его съ этимъ предметомъ ограничивается только одной системой, которую онъ считаетъ потому высшимъ созданіемъ индійскаго ума. Въ такомъ же положеніи находится проф. Гарбе относительно системы санкья.

зательства бытія єдинаго Бога, напминающія до нѣкоторой степени тѣ, которыя приняты въ христіанскомъ богословіи. Первое изъ такихъ доказательствъ есть такъ называемое космологическое доказательство. Оно состоитъ въ ссылкѣ на то, что Богъ не имѣеть начала, потому что представляетъ собой чистое бытіе. Его создать никто не могъ, потому что онъ самъ все создалъ. Второе доказательство называется физико-телеологическимъ. Оно состоитъ въ указаніи на законмѣрность и цѣлесообразность всего міророзданія. Эта законмѣрность не можетъ быть созданиємъ факторовъ матеріальныхъ, она можетъ исходить только отъ Бога, вседержителя и промыслителя міра. Какъ увидимъ, буддисты изъ этого же факта выводили какъ разъ противоположное заключеніе. Третье доказательство, которое Deussen называетъ психологическимъ, имѣеть много общаго съ извѣстной формулой *cogito ergo sum*. Существованіе Бога отрицать нельзя, потому что онъ есть духъ всенаполняющій, между прочимъ наполняющій и личность того, кто бы вздумалъ его отрицать. Отрицать Бога, значить отрицать свое собственное существованіе.

Такова теоретическая основа монотеизма въ системѣ веданта. Что касается его практическаго значенія, то по единоголосному свидѣтельству всѣхъ лучшихъ знатоковъ современной Индіи, ведангистскія воззрѣнія составляютъ основу вѣриваѣи громаднато большинства арийскаго населенія Индіи. Вѣра эта часто обозначается какъ пантеизмъ. Но этотъ терминъ легко можетъ повести къ недоразумѣнію. Подъ пантеизмомъ принято, обыкновенно, разумѣть отождествленіе міра съ единой духовной субстанціей и отрицаніе Бога личнаго, какъ существа, имѣющаго особыя атрибуты. Брахманизмъ же, наоборотъ, поклоняется духовному началу, какъ существу личному, творцу и промыслителю міра. Современные шиваиты и вишнуиты поклоняются Шивѣ или Вишну, какъ единому высшему Богу, въ ведангійскомъ смыслѣ. Разницу между ними и семитскимъ монотеизмомъ можно усматривать лишь въ томъ, что въ послѣднемъ яснѣе подчеркивается противоположеніе между душою чловѣка и Богомъ. По ведангійскому ученію Богъ и душа чловѣка суть проявленія одной и той же всеобъемлющей духовной субстанціи.

Кромѣ веданты, въ древней Индіи существовала особая философская школа, которая изъ защиты единобожія сдѣлала, такъ сказать, свою спеціальность. Это школа такъ называемыхъ *найиковъ*, которой также принадлежитъ заслуга созданія индійской логики¹⁾. Въ ученіи этой школы гнѣтъ

1) Ср. изложеніе ученія найиковъ по этому вопросу у S. V. Athalye. *The Tarkasamgraha*, Bombay 1897, стр. 137 и слѣд. Ср. также Kuzumāñjali, соч. спеціально посвященное аргументаціи въ пользу доказательства существованія Божія (ed. Cowell, Calcutta 1864).

и тѣни пантеизма. Духовное начало предполагается существующимъ въ двухъ видахъ — какъ Богъ и какъ душа челоуѣка. Атрибуты божества слѣдующіе: онъ единъ, всевѣдущъ, вседѣсущъ, всемогущъ, вѣчень, творецъ и промыслитель міра, чувства радости и горя ему неизвѣстны. Душа челоуѣка, изъ всѣхъ этихъ качествъ, обладаетъ только вѣчностію и всеобъемлемостію.

Такъ какъ логика и діалектика составляли спеціальность этой школы, то она особенно занялась вопросомъ о доказательствахъ бытія Божія. Одинъ изъ позднѣйшихъ писателей, Удайначарья, насчитываетъ восемь особыхъ такихъ доказательствъ. Мы не будемъ ихъ перечислять, но укажемъ на нѣкоторыя изъ нихъ, которыя имѣютъ значеніе въ полемикѣ съ буддистами. Первое изъ нихъ соотвѣтствуетъ космологическому аргументу ведантистовъ и состоитъ въ слѣдующемъ. Міръ долженъ имѣть свою причину, потому что безъ причины ничего существовать не можетъ, а причиной всего міра можетъ быть только существо всемогущее, всевѣдущее и всезнающее. Другой аргументъ представляетъ особенный интересъ по своей распространенности. Онъ встрѣчается у греческихъ и у мусульманскихъ писателей, а также и у рационалистовъ въ исторіи новѣйшей философіи. Аргументъ этотъ отправляется отъ разсмотрѣнія закона причинности. Причина есть нѣчто самостоятельное, существующее отдѣльно отъ дѣйствія. Для того, чтобы соединить причину съ дѣйствіемъ, нужна особая сила, такъ какъ въ самой причинѣ она заключаться не можетъ. Если бы эта сила заключалась въ причинѣ, то причина, такъ сказать, вышла бы изъ самой себя и превратилась бы въ дѣйствіе, а между тѣмъ, въ этой системѣ, въ противоположность ведантѣ, предполагается, что причина есть всегда причина, а дѣйствіе всегда дѣйствіе. Матеріальный міръ, по ученію этой школы, состоитъ изъ атомовъ, которые соединяются между собой для образованія тѣлъ. Но кто соединяетъ ихъ между собой? Сами они, будучи элементами неодоушевленными, не въ состояніи соединиться въ особыя формы. Поэтому, каждый фактъ причинной связи явленій есть результатъ непосредственнаго воздѣйствія всемогущей воли Бога. По этой теоріи, вліяніе божества на міръ выражается не только въ первоначальномъ актѣ міроздавія, но и все, что совершается въ мірѣ, есть результатъ непосредственно безпрерывнаго вмѣшательства воли божіей. Совершенно сходная теорія, подъ именемъ окказіонализма, была очень распространена въ Европѣ, въ XVII и XVIII вѣкѣ, до тѣхъ поръ, пока не была окончательно разбита Кантомъ. Послѣдній доказалъ, что ссылка на Бога, въ данномъ случаѣ, не есть объясненіе, а есть отказъ отъ всякаго объясненія. Въ Индіи противниками окказіонализма были, какъ ведантисты, такъ и буддисты. Первые утверждали, что связь причины и дѣйствія ана-

литическая, а вторые—что это связь априорная, существующая только въ нашемъ сознаниі.

Изъ всего изложеннаго ясно, что Индія не только была знакома съ единобожіемъ, но что единобожіе было въ ней даже господствующей формой міросозерцанія. Отъ міра семитскаго и, въ частности, еврейскаго Индія отличается тѣмъ, что кромѣ единобожія, въ ней въ разное время, существовали и другія формы религій, между прочимъ и религіи атеистическія. Самая древняя и оригинальная атеистическая система Индіи была, такъ называемая, система санкья. Сторонники этой системы весьма рѣшительно утверждали, что существованіе Бога совершенно недоказуемо¹⁾. Рѣшительность, съ которой подчеркивалась эта недоказуемость, свидѣтельствуешь о томъ, какое значеніе придавали этому вопросу современники, и какъ сильно было то мнѣніе, противъ котораго боролась эта школа. Главный аргументъ ея состоялъ въ томъ, что еслибъ Богъ существовалъ, какъ личный Богъ, и имѣлъ бы волю, то онъ никогда бы не создалъ міра, такъ какъ это было бы вполне безцѣльно. Зачѣмъ создавать міръ, въ которомъ столько зла? Ведантисты утверждали, что Богъ, какъ существо всеблагое, создалъ міръ изъ любви къ творенію. Санкьясты на это отвѣчали, что если бы онъ дѣйствительно былъ всеблагимъ, то онъ и создалъ бы только благо. Между тѣмъ въ мірѣ несомнѣнно есть зло²⁾.

Кромѣ санкьи, атеизмомъ своимъ извѣстна школа чарваковъ, или индійскихъ матеріалистовъ³⁾. Они совершенно отрицали существованіе одушевленія и душу человѣка не отличали отъ организованной матеріи. Наконецъ, атеистами были и буддисты. Какого мнѣнія, по этому вопросу, держался самъ основатель буддизма и, вообще, первоначальный буддизмъ, или хияяна, опредѣлить довольно трудно. Въ такъ называемыхъ проповѣдяхъ Будды есть не мало мѣстъ, гдѣ отрицается существованіе души. Но какъ объяснялось одушевленіе и, въ частности, доктрина метѣмпсихоза остается не совсѣмъ яснымъ. Ученые по этому вопросу еще не пришли къ соглашенію. Наоборотъ, въ позднѣйшемъ буддизмѣ, такъ называемой махаянѣ, дѣло обстоитъ совершенно ясно. Изъ двухъ школъ, на которыя распалась махаяна, одна отрицала реальность бытія, какъ внѣшнихъ объектовъ, такъ и внутренняго нашего міра, другая же отрицала реальность только внѣшнихъ объектовъ и весь міръ считала состоящимъ изъ нашихъ представленій, сами же эти представленія признавала вполне реальными⁴⁾. Нагарджуна счи-

1) Ср. Sāṃkhyasūtra, I, 92.

2) Ср. R. Garbe. Die Sāṃkhya philosophie, стр. 191 и слѣд.

3) Изложеніе ихъ ученія см. въ *Sarvadarśanasamgraha*, гл. I.

4) Окончательно установлена эта идеалистическая (или, правильнѣе, критическая)

тается основателемъ первой изъ этихъ школъ. Въ своихъ большихъ сочиненіяхъ онъ любилъ прибѣгать къ антиномическому разсужденію, вслѣдствіе чего часть его послѣдователей носитъ названіе антиномистовъ (пра-сангиковъ). Путемъ доказательства какого-нибудь положенія и одновременнаго доказательства положенія противоположнаго, онъ выводитъ нереальность или пустоту всѣхъ нашихъ представленій, какъ относящихся къ внѣшнему міру, такъ и относящихся къ міру внутреннему. Настоящее сочиненіе, какъ уже было сказано выше, не содержитъ діалектическихъ тонкостей, а является краткимъ, популярнымъ опроверженіемъ идеи единаго Бога.

точка зрѣнія въ сочиненіяхъ Дармакирти, одно изъ которыхъ переведено мною на русскій языкъ. Ср. «Теорія познанія и логика по ученію позднѣйшихъ буддистовъ», ч. I. (изд. фак. Вост. Яз. № 14).

ईश्वरकर्तृवनिराकृतिर्विष्णोरेककर्तृवनिराकरणं नाम ।



गुरोः पदान्बुद्धं नवा वज्रसङ्घं च भक्तितः ।
मुशिष्यप्रतिबोधार्थं कृपया लिख्यते मया ॥

अस्ति पुनरोच्चरः कर्ता । स एव विचार्यताम्³⁾ । यः करोति स कर्ता । यः क्रियां करोति स कर्तृ-
संज्ञो भवति । अत्र च वयं ब्रूमः । किमसौ सिद्धं करोत्ययमिदं वा⁴⁾ । अत्र सिद्धं तावन्न⁵⁾ कुरुते । साधना-
भावात् । यथा सिद्धे पुद्गले पुनःकारणत्वं कर्तृत्वं नास्ति । प्रागेव सिद्धत्वात् । अथासिद्धं करोति चेत् । वा-
लुकतैलमसिद्धम् । कूर्मलोमादिकमसिद्धम् । एतदेव करोतु । पुनरत्र कर्तृत्वं न शक्नोति । कुतः । असिद्ध-
त्वभावात्⁸⁾ । एवमसौ । अथ सिद्धमसिद्धं करोति । तदपि न घटते । परस्परविरोधात् । यः सिद्धः स सिद्ध एव ।
यस्त्वसिद्धः स एवासिद्धः । एवं तदनयोः परस्परविरोधः स्यादेव¹²⁾ । यथा चालोकान्धकारयोर्जीविनमर-
णयोरिव । अथ यत्रालोको विद्यते तत्रान्धकारो नास्ति । यत्रान्धकारस्तत्रालोको नास्त्येव । यो हि

1) W. पदान्बुद्धा, T. A. M. पदान्बुद्धान् ।

2) Здѣсь и въ послѣд. вездѣ कर्ता

3) W. विचात्यतां

4) L bha, Th. n T. A. M. वा (२).

5) T. A. M. तावन्न

6) L. पुर्गलि

7) T. A. M. कर्तित्वं

8) T. A. M. असिद्धत्वभावात्

9) W., Th. n T. A. M. सिद्धासिद्धं

10) L. n T. A. M. यदसिद्धः.

11) L. n T. A. M. पुरस्पर°

12) W. n T. A. M. ँदेवम्, y Th.

исправлено.

13) L. विपति

जीवति स जीवत्येव । यो मृतो मृत एव सः । अत एव सिद्धामिद्वयोरेकत्वाभावादेश्वरस्य कर्तृत्वं नास्त्ये-
वेति¹⁾ मतम् ।

किं चापरमपि दूषणं स्यात् । किं स्वयमुत्पद्य परान्करोत्यनुत्पन्नो वा । अनुत्पद्य च स्वयं
तावत्परान्कर्तुं न शक्नोति । कुतः । स्वयमेवानुत्पन्नद्वयत्वात् । यथानुत्पन्नस्य बन्ध्यातनयस्य दालपात-
नादिक्रिया न प्रवर्तते । तथेश्वरस्यापि । अथ च स्वयमुत्पद्य परान्करोति³⁾ । तदा कस्मादुत्पन्नः । किं
स्वतः । किं परतः । उभयतो वा । अत्र स्वतस्तावन्नोत्पन्नः । स्वात्मनि क्रियाविरोधात् । न हि खरत-
रकरवालधारा स्वमात्मानं क्लृप्तुं⁴⁾ समर्था भवति । न हि मुशितितोपि नटपटुः⁵⁾ स्वकीयं स्कन्धमारुह्य
नर्तितुं शक्नोति । किं च । स्वयमेव जन्यः स्वयमेव जनक इत्येवं⁶⁾ दृष्टमिष्टं वा । स्वयमेव पिता स्व-
यमेव पुत्र इति नैष⁷⁾ वादो लोकप्रसिद्धः ।

अथ भवतु परतः⁸⁾ । एवमपि न घटते । यावतेश्वरस्य व्यतिरेकेन परस्याभावात् । अथ परम्पर्या-
द्वयत्वं⁹⁾ । एवं च परतोऽप्यनवस्थाप्रसङ्गः स्यात् । अनादिद्वयत्वात् । सतो यस्यदेरभावस्तस्यावसानस्य
दूषणमभाव एव । बीजस्याभावे ऽङ्कुरदण्डशाखापत्रपुष्पफलादीनामभावो भवति । कुतः । बीजस्या-
भावात् । नोभयतः । उभयदोषदुष्टत्वात् । तस्मादसिद्धः कर्ता ।

इतीश्वरकर्तृत्वं¹⁰⁾ निराकृतिर्विष्णोरेककर्तृत्वनिराकरणं समाप्तमिति ॥
कृतिरियमाचार्यश्रीनागार्जुनपादानामिति तस्य शिष्येण लिखितम् ॥



1) Th. ॥ T. A. M. नास्त्यैवेति मतं
L. नाद्यैवेति (sic)!

2) Th. कुदाल°, T. A. M. ॥ W. कुर्दाल°

3) T. A. M. °त

4) L. क्लृप्तुं (!)

5) L. ॥ T. A. M. धतु Th. बटुः

6) W, Th. ॥ T. A. M. जनक इति ।
इत्येवं

7) L. ॥ T. A. M. निष

8) Th., W. ॥ T. A. M. पर एवमपि

9) W. ॥ T. A. M. पारम्पर्या

10) W. пропущено कर्तृत्व

རྣ་པའི་རབ་མྱེད་མེས་ཀྱང་རང་གི་བདག་ཉིད་ལ་གཙོད་པར་རྩམ་པ་མེད་དོ། །ལེགས་
 བར་བསྐྱབས་པའི་གར་མཁམ་མཁམ་བས་ཀྱང་རང་གི་སྐྱལ་པ་ལ་ཞོན་ནས་གར་ཕྱེད་རྩམ་
 པ་མེད་དོ། །ཡང་ཅི་རང་ཉིད་ཁོ་ན་བསྐྱེད་བྱ་དང་རང་ཉིད་ཁོ་ན་སྐྱེད་ཕྱེད་དོ་ཞེས་འདི་
 ལྟར་³⁾བཏུ་ཞིང་འདོད་ན། རང་ཉིད་པོ་དང་རང་ཉིད་ལྷའི་ཞེས་ཟེར་བ་དང་འདྲ་སྟེ། འདི་
 མི་འཇིག་རྟེན་ན་སྐྱེས་པ་ཡང་མེད་དོ། །ཅི་སྟེ་གཞན་པ་ཉིད་ཀྱིས་ཀྱང་ཕྱེད་པ་མི་
 འཕྲད་དེ། རི་སྟོད་དཔར་ལྷུག་གི་ཐ་དང་པ་གཞན་མེད་པའི་ཕྱིར་རོ། །ཅི་སྟེ་བརྒྱུད་
 བས་འཕྱར་རོ་ཞེ་ན། དེ་ལྟ་གཞན་ལས་ཀྱང་སྐྱལ་པ་མེད་པར་བལ་བར་འཕྱར་དེ།
 ཐོག་མོ་མེད་པའི་ཕྱིར་རོ། །གང་ལོ་དང་པོ་ཡོད་པ་མིན་པ་དེའི་མཐའི་ཡང་སྐྱེད་བྱིན་
 པ་མེད་པ་ཉིད་དོ། །ས་པོན་མེད་ན་ལྷ་ལྷ་དང་སྤྲོད་ལྷ་དང་ཡལ་ག་དང་ལོ་མ་
 དང་མེ་ཉོག་དང་འབྲས་ལྷ་སོགས་མེད་པར་འཕྱར་དེ། ཅི་ལས་ཤེ་ནོ། ས་པོན་མེད་
 པའི་ཕྱིར་རོ། །གཉིས་ཀྱི་ལས་ཀྱང་མིན་དེ། གཉིས་ཀྱི་སྐྱོན་གྱིས་སྐྱེད་ལྷུང་¹¹⁾པའི་
 ཕྱིར་རོ། །དེའི་ཕྱིར་ཕྱེད་པ་པོ་མོ་¹²⁾ལྷུག་པོ། །

ཞེས་པ་དཔར་ལྷུག་ཕྱེད་པ་པོ་ཉིད་སེལ་བ་དང་ལྷུག་ཕྱེད་པ་པོ་གཅིག་ཉིད་
 སེལ་བར་ཕྱེད་པ་སྐོབ་དཔོན་དཔལ་ལྷན་ལྷ་སྐྱེད་ཕྱི་ལལ་སྐྱ་ནས་མཛད་པ་རྟོགས་སོ། །
¹³⁾ལྷ་ལོ་ལོ་¹⁴⁾པ་ལྷ་མ་ལྷ་ལ་ལྷ་དམ་ལྷུང་རོ། །



1) Th. གཙོད་
 2) Th. བསྐྱེད་ཕྱེད་
 3) W. ལྷ་
 4) Th. པ་
 5) W. པ་
 6) W. ས་
 7) у W. ъ и двѣ буквы не прочи-
 таны, у Th. རྟོགས་

8) W., Th. и T. A. M. ལེ་ན་
 9) W. и T. A. M. ག་
 10) T. A. M. ག་, W. པ་
 11) T. A. M. ལྷུང་
 12) Th. མོ་
 13) W., Th. и T. A. M. ར་ལྷ་ (?)
 14) W., Th. и T. A. M. ལོ་ཅི་

ПЕРЕВОДЪ.

Опроверженіе (мнѣнія о томъ), что Богъ создалъ міръ, (а также) опроверженіе того мнѣнія, что Вишну есть единственный творецъ всего міра¹⁾.

Припавъ къ лотосоподобнымъ стопамъ Учителя и благоговѣнно (преклоняясь) передъ Ваджрасаттвой²⁾, я пишу для просвѣтленія (ума) добрыхъ учениковъ, изъ участія къ нимъ.

(Утверждаютъ, что) вѣдь существуетъ Богъ, творецъ (міра). О немъ то мы и поведемъ разсужденіе. Творцомъ называется тотъ, кто творитъ. Тотъ, кто производитъ (извѣстное) дѣйствіе, называется творцомъ (по отношенію къ этому дѣйствію).

Но тутъ мы поставимъ вопросъ: что можетъ создать (этотъ творецъ): то ли о чемъ мы знаемъ, (что оно можетъ существовать), или же то, о чемъ мы знаемъ, что оно не (можетъ существовать)?³⁾ Во-первыхъ, (слѣдуетъ)

1) Букв. «опроверженіе творчества Бога есть именно (т. е. въ то же время и) опроверженіе единственнаго творчества Вишну». Тибетскій переводчикъ соединяетъ оба сложныхъ слова этого заглавія такъ, какъ у насъ сдѣлано въ переводѣ.

2) Передача *Vajrasattva* черезъ *sdoms-sems* вмѣсто обычнаго *rdo-rje-sems-pa* вызываетъ недоумѣніе. Въ буддйскомъ пантеонѣ намъ неизвѣстно существо носящее имя *sdoms-sems*. Хамбо Агванъ Доржеевъ, профессоръ данида въ Хласѣ, къ которому мы обращались за разъясненіемъ этого обстоятельства, удостовѣрилъ, что чтеніе *sdoms-sems* (собств. *sdom-pa*) всѣми принято въ Тибетѣ, хотя существо, носящее это имя, нигдѣ болѣе не упоминается. Мы по этому позволили себѣ сдѣлать слѣдующее предположеніе. *Sdoms* или *sdom-pa* является обычнымъ переводомъ скр. *saṃvara*, а существо, которое обозначаютъ этимъ именемъ, очень извѣстно среди существъ-патроновъ, одного изъ коихъ всегда избираетъ себѣ всякій вѣрующій буддистъ. Эти патроны (по тиб. *yi-dam*) носятъ по скр. общес названіе *vajra*, и *vajrasattva* является лишь въ позднѣйшее время главнымъ изъ нихъ (ср. Grünwedel, *die Mythologie des Buddhismus*, стр. 94). Правда, этотъ *saṃvara* по тибетски всегда передается черезъ *bde-mchog*, но эти слова являются правильнымъ переводомъ скр. *saṃvara*, а не *saṃvara*. А такъ какъ послѣднее слово въ буддйскихъ памятникахъ, смѣшивающихъ буквы *ç* и *s*, обыкновенно пишется *saṃvara*, то вполне естественно предположить, что первоначальный переводчикъ и перевелъ *saṃvara*, а не *saṃvara*. Это предположеніе подтверждается еще тѣмъ, что одна изъ формъ *saṃvara* (= *saṃvara*) носитъ названіе *çricakrasaṃvara* и переводится на тибетскій языкъ *dpal-likhorlo-sdom-pa*, гдѣ мы находимъ и самое слово *sdom-pa* (Grünwedel, *ibid.* стр. 106). Кромѣ того, *saṃvara* является существомъ шиваистскаго происхожденія, а мы знаемъ изъ Таранаты, что Нагарджуна ввелъ культъ *Mahādev*-ы въ Паландѣ. Ничего, поэтому, нѣтъ удивительнаго, что тибетскій переводчикъ, усматривая въ словѣ *vajrasattva* указаніе на патрона Нагарджуны, понялъ его, какъ существо связанное съ культомъ *mahādev*-ы, и перевелъ *sdoms-sems* = *sdom-pa* = *saṃvara* = *saṃvara*.

3) Слово «*siddha*» — установленный, доказанный, возможный, существующій, дѣйствительный и т. д. имѣетъ большое значеніе въ буддйской философіи. Съ точки зрѣнія послѣдней, познанію нашему доступны только объекты возможнаго опыта; эти то объекты, или объекты познаваемые, и называются «*siddha*»; противопоставляются они объектамъ, несуществованіе, невозможность коихъ можетъ быть эмпирически доказана, или объек-

туть (замѣтить), что онъ не можетъ быть создателемъ того, о чемъ мы (уже) знаемъ, (что оно можетъ существовать), такъ какъ (само понятіе) созданія не приложимо (къ такимъ объектамъ). Если, напрімѣръ, мы знаемъ, что человекъ⁴⁾ существуетъ, то дальнѣйшее его созданіе не будетъ творчествомъ, такъ какъ существованіе его установлено еще раньше (этого созданія). Если, въ такомъ случаѣ, (станутъ утверждать), что Богъ создаетъ то, что извѣстно намъ (заранѣе) какъ несуществующее, то пусть онъ и создастъ именно такіе объекты: (существованіе) масла, (выжатого) изъ песка, намъ неизвѣстно; (существованіе) шерсти на черепахѣ намъ (также) неизвѣстно: (ихъ то пусть онъ и создаетъ). Но, въ этихъ случаяхъ, творчество оказывается безсильнымъ⁵⁾. Почему? — Потому что и само оно неизвѣстно намъ какъ существующее⁶⁾. Такъ же и этотъ (Богъ).

Но затѣмъ (есть еще и такое мнѣніе: Богъ) дѣлаетъ несуществующее существующимъ⁸⁾. Но и это (предположеніе) не вяжется: (существованіе и не существованіе суть понятія) взаимно исключаютъ другъ друга. Тотъ, кто существуетъ, тотъ именно и есть существующій (и ни въ какомъ случаѣ, оставаясь существующимъ, не можетъ сдѣлаться несуществующимъ). А тотъ, кто не существуетъ, только онъ одинъ и не существуетъ: (слѣдовательно, ни въ какомъ случаѣ, оставаясь несуществующимъ, не можетъ сдѣлаться существующимъ). Такимъ образомъ, между двумя этими (понятіями) несомнѣнно слѣдуетъ (допустить существованіе) взаимнаго противо-

тамъ опытному знанію вовсе недоступнымъ, т. е. метафизическимъ. Такимъ образомъ «творецъ міра» и «созданіе міра» являются понятіями метафизическими, тогда какъ объектами созданія являются объекты эмпирическіе, т. е. существованіе того, что доступно познанію, объясняется посредствомъ того, что познанію недоступно, или, иначе говоря, вовсе не объясняется. Мы переводимъ здѣсь слово *siddha* словами «извѣстный какъ таковой, который существуетъ», *asiddha* — «неизвѣстный какъ таковой» или «извѣстный, какъ несуществующій» и т. д.

4) О словѣ *puṅgala* см. Вигноуф, *Introd.*, p. 264. Васильевъ, Буддизмъ, т. I, стр. 118 и др.

5) Это значить, что понятіе созданія предполагаетъ существованіе воли въ актѣ созданія, понятіе же закономѣрнаго теченія явленій, заранѣе опредѣленныхъ закономъ причинности, исключаетъ свободную волю. Оттого понятіе «созданія» не приложимо къ явленіямъ закономѣрнымъ, о которыхъ мы заранѣе знаемъ, что они возможны и существуютъ.

6) То ма съ предлагаетъ читать *sīdhyati* вм. *ṣaknoti*, на основаніи тибетскаго перевода *hgrub-ste*, но такъ какъ смыслъ отъ этой замѣны нисколько не измѣнится, то ничто не мѣшаетъ допустить, что переводъ, какъ это часто бываетъ, сдѣланъ по смыслу.

7) Букв. «потому что оно (подр. *tasya*) находится въ состояніи недѣйствительности». Тибет. переводъ соотвѣтствовалъ бы скр-му *bhāvāsiddheh* или *bhāvāsiddhatvāt*; правильно было бы: *ma' grub' pahī' dnos' po' yin' pahī' phyir' ro*.

8) Мы читаемъ *siddham asiddham*. При чтеніи *siddhāsiddham*, которому соотвѣтствуетъ и тибетскій переводъ, выходило бы, что Богъ создаетъ существующее и несуществующее или извѣстное и неизвѣстное. Между тѣмъ, изъ приводимыхъ ниже примѣровъ видно, что авторъ аргументируетъ противъ созданія бытія изъ небытія.

положенія. Подобно тому, какъ (такое же отношеніе существуетъ) между свѣтомъ и тьмою, жизнью и смертію. Дѣйствительно, гдѣ находится свѣтъ, тамъ нѣтъ тьмы, а гдѣ есть тьма, ни въ какомъ случаѣ не можетъ быть свѣта. Кто живеть, тотъ живъ, а не (мертвъ)⁹⁾; а кто мертвъ, тотъ именно мертвъ, а не (живъ). Поэтому, мы и выражаемъ мнѣніе, что, такъ какъ нѣтъ (реальнаго) единства между существующимъ и несуществующимъ¹⁰⁾, то ни въ какомъ случаѣ не можетъ Богъ быть творцомъ (бытія изъ небытія)¹¹⁾.

Кромѣ того, можно опровергнуть (мнѣніе о томъ, что Богъ создалъ міръ), еще другимъ образомъ, (поставивъ слѣдующую дилемму: когда какойнибудь творецъ создаетъ какое-нибудь ему постороннее явленіе, то создаетъ ли онъ его, явившись (предварительно) самъ (въ видѣ явленія) или не являясь самъ¹²⁾). Но, во-первыхъ, (очевидно), что онъ не можетъ создавать постороннихъ (ему явленій), самъ не будучи явленіемъ. Почему?— А именно потому, что онъ самъ представляетъ собою явленіе не существующее¹³⁾. Подобно, напримѣръ, тому, какъ сынъ бесплодной женщины, не будучи явленіемъ, не можетъ производить такихъ дѣйствій, какъ копать землю¹⁴⁾ и т. п. Въ такомъ же положеніи и Богъ: (не превратившись въ явленіе, онъ не можетъ создавать вѣщныхъ явленій).

(Разберемъ теперь другой случай): онъ создаетъ постороннія ему (явленія, предварительно) самъ превратившись въ явленіе. Но кто же (его то) превращаетъ въ явленіе? (является) ли онъ самъ собой, или отъ кого-нибудь другого, или же отъ того и другого вмѣстѣ (т. е. и самъ собой и подъ постороннимъ вліяніемъ. Что касается перваго) изъ этихъ (случаевъ, то нужно замѣтить), что отъ самого себя онъ не явился, такъ какъ было бы

9) Такимъ образомъ слѣдуетъ переводить частичку *eva*, ср. нашъ переводъ учебника логики Дармакирти, введ., стр. XLVII.

10) Точнѣе: «между извѣстнымъ намъ, (какъ существующее), и неизвѣстнымъ намъ (какъ таковое)».

11) Значеніе этого аргумента состоитъ въ томъ, что если не отождествлять реальныя отношенія съ логическими, то причинная связь не понятна. Если небытіе есть дѣйствительно небытіе, какъ нѣчто реальное, то никакія силы не превратятъ его въ бытіе, такъ какъ единство между бытіемъ и небытіемъ невозможно. Бытіе и небытіе, по буддійскому мнѣнію, суть лишь тѣ формы, въ которыхъ міръ намъ является, а не тѣ, въ которыхъ онъ существуетъ самъ по себѣ, помимо нашего познанія. Съ такой точки зрѣнія, переходъ чего-либо изъ небытія въ бытіе понятенъ, но тогда нельзя уже говорить о реальномъ существованіи этого бытія и, слѣдовательно, о его созданіи.

12) *Utpāda* вполне точно передается нашимъ терминомъ «явленіе», такъ какъ буддисты, въ противоположность брахманистамъ, не признаютъ реальнаго рожденія и существованія объектовъ въ мірѣ, а лишь явленіе ихъ, т. е. существованіе ихъ лишь постольку, поскольку они являються нашему познанію (*pratītyasamutpāda*).

13) Букв. «потому что самъ именно имѣетъ форму невыпущуюся».

14) Переведено съ тибетскаго *sa-rko-ba*, сскр. текстъ въ этомъ мѣстѣ непонятенъ и согласно нашему исправленію могъ бы означать «разсѣкать (?)», «валить».

противорѣчиво (допустить существованіе такого) дѣйствія, (которое обращено) на самого себя. Вѣдь не можетъ же лезвіе меча, какъ бы оно ни было остро, разрубить само себя; п искусный танцоръ, сколько бы онъ не упражнялся, не можетъ протанцовать танецъ, сядя у себя самого на плечахъ. Кромѣ того, видѣлъ ли (кто-нибудь) или допускалъ ли такое (положеніе, чтобы одинъ и тотъ же объектъ) являлся самъ своимъ созданиемъ и самъ своимъ создателемъ? Вѣдь такого рода утверженіе, что (одинъ и тотъ же человекъ, одновременно является) самъ своимъ отцомъ и самъ своимъ сыномъ, въ общежитіи совершенно неизвѣстно.

Теперь допустимъ, что (Богъ происходитъ отъ кого-нибудь) другого. Но и этого нельзя допустить, такъ какъ внѣ Бога Творца не существуетъ ничего другого, (отъ чего бы онъ могъ произойти). Но, (можетъ быть, онъ происходитъ отъ чего-нибудь другого, не непосредственно, а черезъ рядъ послѣдовательныхъ факторовъ. Однако, въ этомъ случаѣ, получился бы безконечный рядъ (факторовъ, зависящихъ отъ чего-либо) другого, потому что (Богъ), по своей природѣ, не имѣетъ начала. А если что-нибудь дѣйствительно существуетъ и не имѣетъ начала, то мы не можемъ допустить, чтобы оно имѣло бы и продолженіе¹⁵⁾. Когда нѣтъ сѣмени, то не можетъ быть ни ростка, ни ствола, ни листьевъ, ни цвѣтовъ, ни плодовъ и тому подобнаго. Почему? — Потому что нѣтъ сѣмени. (Точно такъ же если Богъ не имѣетъ начала, то онъ и самъ не существуетъ).

Нельзя (также допустить, что Богъ одновременно является) двойкимъ образомъ: и самъ собой и отъ кого-нибудь, такъ какъ (такое предположеніе) совмѣщало бы въ себѣ ошибки обояхъ (вышеизложенныхъ предположеній). Поэтому, (мы не можемъ мыслить) творца (міра, какъ нѣчто) дѣйствительно существующее.

Конецъ сочлененія «Опроверженіе (мнѣнія о томъ), что Богъ создалъ міръ, а также опроверженіе того мнѣнія, что Вишну есть единственный творецъ всего міра».

Создано оно высокочтимыми стопами Нагарджуны, а записано его ученикомъ.

На тибетскій языкъ переведено Дармапалабадрой; переводчикъ уроженецъ Жалуйской провинціи¹⁶⁾.

¹⁵⁾ Букв. «у чего сущаго (имѣется) отсутствіе начала, у того именно (это) отсутствіе (начала) есть опроверженіе конца».

¹⁶⁾ ལྷོ་ཁྱུ་ (а не རྩོ་ཁྱུ་) часть провинціи རྩོ་ཁྱུ་