

Будда і Буддизм.

Обриси Леона Фера.

III. Буддизм.

Буддизмом називаємо систему релігійну, котрої Будда є основником і zarazом центральною точкою. Система ся, зроджена в Індії, ширена по за її границями з великим запалом і успіхом, не існує тепер в її матернім краю, але процвітає ще й доси в середній і східній Азії, в Тибеті, Монголії, Китаю, Японії, на острові Цейлоні і в Індокитаю. В кождім із тих країв буддизм має певні відміни, так що можна говорити про буддизм тибетанський, монгольський, китайський, японський, камбоджський, сіямський, бірманський і сингальський. Та про те Тибет на півночі а острів Цейлон на полудні вважають ся звичайно головними центрами сеї релігії. Відси йде те, що буддизм ділить ся на дві головні парості: північну і полудневу. Поділ сей основуєсь не тільки на положеню географічнім, але також на ріжницях у самім складі книг канонічних, вірувань, практик і встанов церковних.

Для порядку нашого викладу про сей обширний предмет ми розпичнемо его нарисом історії буддизму в загалі, потім вилочимо его науку, вияснимо его приписи моральні і організацію церковну, а в кінці скажемо кілька слів про початні, так сказати національні відміни, які проявляє буддизм у кождім поодинокім краю.

I. Історія буддизму.

(Перший собор, патріархат, розкол, другий собор. Школи буддійські. Асока Піядасі. Третій собор. Місії для проповіді буддизму. Капичка і четвертий собор. Нові школи. Розвій внішній: розширенє буддизму в Китаю в Корей, Японії. Буддаточа і література полуднева. Розширенє буддизму в Тибеті. Упадок і знищенє его в Індії. Розширенє в Монголії.)

З початку буддизм не був нічим, як тільки простим братством монахів, жебручим законом монастирським. Можна навіть посунутись іще далі і сказати, що він і завсігди зівстав ся таким і ще й сьогодні не перестав ним бути. Жите Будди Сакіямуні є zarazом історією основаня сего братства; бачимо з неї, що в середній Індії було в ту пору сім шкіл, що сперечаючись між собою силкували ся здобути собі прихильність публіки. Сема і наймолодша між ними, школа Готами Сакіямуні може вважати ся навіть парістю одної з шести давніших шкіл.

Вона здобула собі найбільший успіх, а пізніші випадки дали доказ, що ся її перемога була зовсім оправдана.

По смерті засновника головою братства іменованій був Касіана, один із його учеників. Діяльність свою він розпочав скликанєм спеціального збору до печери Сатананні, в горі Вебгара, одній із гір близьких до міста Раджаґріга в краю Маґада. Метою сего збору було втвердити текст наук покійного вчителя. Касіана завдавав питання, що відносилися до „дисципліни“ і до „доктрини“; на питання що до першої з них відповідав Упалі, що до другої Ананда. Заким повзято постанову пригадувано обставини, в яких Будда сказав се або те слово.

Всі присутні, числом 500 осіб, повторяли ті відповіді співучим голосом і так затверджували їх у своїм серці. Се тривало сім місяців; був се так названий „перший собор“ буддійський. На тім соборі дійсно встановлено о буддизм, сформульовано його догматику і дисципліну і покладено основи для заховання одної і другої заведеним міцної організації і правильних практик релігійних. Вже тоді, як твердять буддісти, списано весь канон зложений із девяти частей: 1) Сутра реченя Будди, 2) Гейя (співи), 3) Вейякарнам (вяснення), 4) Гага (вірші, куплети), 5) Удана (похвала), 6) Ітїврїтгака (збірка цїтатів або оповідань), 7) Джатака (оповідання про давніші істнованя Будди), 8) Адбути (віщуваня про будуще), 9) Ведалія (книга розвою). Бачимо тут складові часті топерішнього буддійського канону, та годі припустити, щоб сей канон уже тоді був списаний в такій формі, як його бачимо тепер.

По смерті Упалі на його місце настав Ананда, по нім Санавасіка, Упагушта, Дїпїка, Каля, Сударсана були за чергою головами братства. Начальництво їх заповнило, здасть ся, перших 110 літ по смерті Будди. Були се, як твердять буддісти, роки спокою і згоди; братство жило в ідеальній єдності, в незаколючевім мирі, не думаючи навіть про пропаганду на внї. Та про те, коли вірити північним буддістам, в той сам час, по смерті Ананді, Мадїянтіка розширив буддизм у Кашмірі. Але полудневі буддісти відносять сю подію о півтора столїтя пізнійше, і хоча акт пропаганди в краю так близькїм уже в перших часах буддизму не є нічим неправдоподібним, то все таки критика не признає так скорого навернення Кашміру до буддизму. Треба завважити, що названї висше начальники буддизму звїсні тільки північним буддістам; полудневі, здасть ся, не знають їх і називають інші імена, як ось Дасака, Со-нака, не подаючи впрочїм означеного порядку, в якім наступали по собі ті начальники. За те північні буддісти йдуть ще далї; ряд „патріархів“ (так називають вони тих начальників) тягне ся у них аж до кінця V. віку нашої ери; в нїм начислюємо 28 осіб, в тім числї також знаменитого Асвагоша. Остатній із тих „патріархів“ названий Бодїдгарма покинув би то Індію і вмер у Китаю в 495 році нашої ери. Та ми не можемо допустити, щоб дійсний патріархат істнував аж до того часу; подібна інституція могла держати ся тільки доти, доки трївала єдність братства, т. є. через перших 110 років. Скоро вибух розкол, то й патріархат мусїв щезнути а бодай стати ся тільки номїнальним. Та про

те північні буддисти держать свій спис патріархів, а Китайці, не воляючи ся з 28 патріархами індійськими, додають іще 7 своїх власних. таких, що родили ся і жили в Китаю. Таким способом повний спис патріархів виносить 35

Ледво пройшло троха часу по над 100 літ після Нірвани (смерти Будди), аж ось товариство буддійське розділило ся із за „десяти толеранцій“, котрих домагала ся одна часть братства. Сі 10 толеранцій в найдавійших текстах висказані так лаконічно, що виясненє їх доволі трудне і дало причину до деяких суперечних толковань. Та про їх провідну думку не може бути ніякого сумніву. Ходило тут о те, щоби правовірні буддисти мали право переховувати сіль, уживати деяких напиктів, получати золото і срібло, одним словом, щоби мали де в чому більшу свободу. Ясна річ, що ті толеранції, з котрих многі можуть видавати ся дуже дрібними, йшли до злагодження або радше до розвільнення дисципліни. На внесок Яси і кількох інших учених 700 аргатів (по деяким документам 1200) зібрани ся до города Ваісали і там по 8-місячних нарадах, котрим проводив Ревата, в давньому помешканю Будди, т. зв. Кутагарі (в домі многоповерхім) відкинено 10 толеранцій. Сю нараду називають другим собором буддійським; він відбув ся в р. 110 Нірвани під панованєм Асоки I, прозваного Каля-Асока (чорний Асока). Як і слід було ждати, прихильники відкинутих на тім соборі внесків не відступили від них; вони скликали осібний собор із своїх сторонників, на котрім прийнято внески відкинені у Ваісали. Розкол був готовий; новатори зорганізували ся осібно, а назва „магасамгіка“ (прихильники великого збору), котру вони прийняли або котру їм надано, досить ясно промовляє за тим, що їх було більше. Противники, що вважали себе правовірними, прозвані були „тера“ — старими, старовірцями. Та раз появивши ся серед братства буддійського розкол почав чим далі тим більше змагати ся і поглублювати ся. Бретики „магасамгіка“ поділили ся на три секти, з котрих одна знов розколола ся на двоє, так що у них явило ся пять шкіл. Ся зараза не минула й правовірних; вони розділили ся на дві головні школи, з котрих одна (ватсінуттака) розпала ся на чотири школи часткові, а друга на три з двома паростями. Сказавши коротко, при кінці II. віку після Нірвани начислювали між буддістами 17 шкіл більш або менше еретичських, з котрих кожда мала свою назву взяту іноді з якоїсь догми, котрою вона ріжнила ся від других, а частійше з назви головного єї центра або від імени єї основника. Загалом обвинувачують їх, що вони сфальшували виклад текстів, позмінювали їх порядок, повкидали або поцесували деякі уступи, повпроваджували в текст помилки і поцесували стіль.

Ріжниці доторкали з разу тонкостів метафізики звичайної або буддійської, питань нпр. таких: чи існує „я“? чи існує минуше і буде? чи світ є чимсь реальним? який ступінь досконалости осягають „аргати“ а який „бодісатви“? і т. і. Тільки одна частина буддійської громади мала заховати в усій чистоті первісну традицію, поправні тексти і правдивий їх виклад; се були „тера“ (або „ставіра“) т. є.

„старі“, котрі зійшли на те, що стали ся тільки одною школою або сектою буддійською. Але ся школа, „пишала ся як велична „ніагрода“, а 17 шкіл єретицьких були як колючки, що повиростали на дереві“. Та на лихо „колючки“ росли й росли, так що в слідуючій століттю буддизм збогатив ся ще шістьма новими сектами. Чи ся многота сект або шкіл є справді такою пагубною, як нераз говорить ся, і як твердять самі буддісти, котрі в своїх законах за найбільший проступок, який тільки хто може сповнити, покладають внесенє роздору в громаду? Певна річ, що незгода є лихом і може стати ся причиною упадку. Але й одномоастисть не є добром так само, як і брак дискусії. Буддизм був ви плодом боротьби, котру провадив єго основник з противними школами; хто зна, чи своє захованє він не завдячує ривалізації тих ріжних шкіл, що потворили ся в єго нутрі? Нам здасть ся дуже можливим, що власне пізнійше ослабленє тих шкіл було одною з головних причин упадку буддизму в самій Індії.

Сяк чи так воно було, а причини розстрою, котрі могли бути небезпечні для істнованя буддійської громади на початку III. віку Нірвани, були знеутралізовані фактом першорядної ваги, впливом великого царя Асоки, другого сєго імени, прозваного Дгарма-Асока (Асока Справедливий) або Асока Піядасі. Кілька літ він переслідував буддістів, але в кінці вивав їх під свою могутчу опіку і остаточно посунув ся в своїм релігійнім заналі до того, що зрік ся престоло і зівстав членом братства. Діяльність сєго царя проявила ся в двох фактах першорядної ваги: в скликаню третього „собору“, котрий скріпив буддизм в єго нутрі, і в зорганізованю міссій, котрі допомогли єму розширити ся по за границями Індії.

Третій собор був скликаний у 18-тім році панованя Асоки до міста Паталіпутра, столиці того царя. На ньому було 1000 „бікчу“ (вчєних) першорядних, а проводив єму Тічія син Моґгалі. Засіданя тягли ся 9 місяців. Традиція говорить, що канон буддійський, такий, який досі заховав ся в святих книгах на Цейлоні, встановлений був на тім соборі. Та про се можна що найменше дуже сумнівати ся. В однім написі, що доховав ся до нашого часу, царь Піядасі, обертуючи ся до членів собору, поручає їм, щоби „бікчу і бікчуні, упасаки і упасіки“ (значить, в соборі брали участь і жінки!) „вислухували і зятямили“ ось які тексти: „короткий звод науки; могутности Арійців; страх перед будущим; пісні пустинника; сутри (поученя для пустинників); питання Упатічі; докори Рагулі.“ Сєй остатній титул мають справді два тексти доховані до нашого часу; що до інших, то агі переклад їх не є певний, ані тим менше незвісно, до котрих із істнуючих текстів їх можна б відносити. Треба сказати, що вичисленє Асоки зовсім не дає виображеня про три відділи теперішнього канону цейлонських буддістів, званого задля сєго „тріпітака“, і то є тільки тому, що напис царський досить короткий, так що годі було жадати, щоб він вичислював усі канонічні книги, але мусів ограничити ся на вказанє текстів по єго думці найважнійших, але також і то головно задля форми того напису, котра дозволяє нам тільки догадувати ся, до якої книги відно-

єсть ся який титул. Вирочім тотожність текстів установлених на третім соборі з тими, які дійшли до нас, підпадає сумнівови ще й тому, що тексти на тім соборі, які б вони там собі були, правдоподібно не були списані. Певна річ Індійці в часах Асоки мали вже письмо — доказом сего є написи того царя. Та про те царь, обертаючись до собору з упійменем, котре кавав виписати на камені, наказує вірним буддістам „вислухувати і затамти“ ті тексти, а не говорить про те, щоб їх списати і відчитувати. Можна за тих сумівати ся, чи тексти буддійські були вже тоді списані, і припускати, що їх списано геть пізнійше. Та буддісти не подають виразно ніякої пізнійшої епохи, в котрій би був установлений текст і доконана класифікація пяти книг, що говорять про „вінаю“ (дисципліну), п'ятнадцяти збірок „сутрів“ (науки, догматики) і семи книг „абідгамми“ (метафізики), що разом становлять тенерішній тричастний канон (тріпітака).

Зараз по відправленю собору Асока вислав учених призначених до проповідування „доброго закону“ до всіх сусідніх країв. Він хвалив ся навіть, що вислав таким робом у всі сторони світа 256 місіонерів, коли так маємо розуміти цифру відчитану на однім недавно віднайденім написі, а прийняту зразу за дату. Чи так воно, чи ні, а ось і спис головних місіонерів і тих країв, до котрих вони були вислані: Мадіантіка до Гандари і Качміри (Пешавера і Кашміру); Магадева до краю Магіча (околиці над рікою Годавері); Раккіта до Ванаваси (Тибету); Магадамма-Раккіта до краю Магараштра (жерела Годавері, країна Магараттів); Магараккіта до краю Йонака (Бактрія, властиво грецька країна); Маджіма, Дурабгісара, Сагадева і Мулякадева на Гімават (гімалайські гори); Сона і Утгара до Суваннабгумі (Індо-Китаю), а Магінда до краю Ланка (остров Цейлон). Чи назви тих країв перекладені зовсім вірно, за се не можна поручити ся; ще менше певна річ, чи кождей з названих тут місіонерів є справді історичною особою. По словам цейлонської віршованої хроніки прозваної Діпавамса (Історія острова) кождей з тих місіонерів мав при собі чотирьох помічників, що чинило б разом 65 осіб. Здобутки праці найбільшої частини з поміж них так само незвісні нам докладно, як і поле їх діяльності. Та про те можемо сказати, що деякі мали дійсний успіх, а по всім признакам ані один із них не працював зовсім на даром, бо ті, котрі не мали безпосереднього повождєня, що найменше підготовили ґрунт для своїх наслідників. І так буддизм пустив корінь в „краю золота“ (Суваннабгумі) т. є. в Індо-Китаю аж геть пізнійше по смерті Асоки, але ті, що там єго розширили, певно мусіли найти там сліди проповіді Сони і Утгари і скористати з них. Так само мусіло бути майже всюди. Але ми мусимо признати, що в многих місцях успіх був відразу рішучий, нпр. на Цейлоні, де тріумф Магінди є безсумнівним історичним фактом. Так само майже певний є успіх Мадіантіки в Кашмірі, а також проповідь буддизму в долинах Гімалаї не мусіла пропасти даром. Певна річ, що тільки геть пізнійше Кашмір і Непаль на півночі а Цейлон на полудні стали ся головними огнищами буддійської науки, але початки сего могучого впливу мусимо віднести ще до часів Асоки. Певне те, що з одно-

то боку рух пропагандовий, розпочатий син царем, трівав кілька століть і розширив буддизм по цілій східній Азії, а з другого боку розширене єго на Цейлоні стало ся початком розділу, котрий сила фактів провела між буддістами північними і полудневими.

Історія буддизму в двох століттях слідуючих по царюваню Асоки є мало звісна і мало інтересна. Заповнює єї переважно спокійна і неголосна праця ріжних шкіл, котрі раз приближували ся одна до другої, то знов сильнійше зазначували ріжницю між собою. Нову епоху розцвіту в ході єго розвою бачимо аж в початку нашої ери, в часі панованя князів Йе-тчі (Індо-Скітів), котрі оснували центр свого панованя в північно-західній часті Індії. Із сеї чужої та завоювної династії було кілька царів; найбільше могучий і найславнійший між ними був Канічка (Греками названий Канеркес), котрий мав панувати 60 літ, від 15-го перед до 45-го по різдві Христовім. Був він горячим прихильником буддизму. Єго держава обіймала весь північно західний кут Індії і доходила аж до середньої Індії. Він був, можна сказати, другим Асокою і скликав до Джаландгари собор, котрому проводили Паревіка і Васумітра. Сей собор, що припадає на початок нашої ери, був в порядку четвертий (перший відбув ся в городі Раджагірга за царюваня Аджатасатру, другий в гор. Ваісали за царя Каля-Асоки, третій в Паталіпутрі за Дгарма Асоки). Але північні буддісти сей четвертий собор називають третім, бо собор за часів Дгарма Асоки для них не існує. Се вийшло через те, що обох царів з назвою Асока вони зілляли в одну особу; значить, і собори, що відбули ся при кождім із них, були зведені в один. З другого боку полудневі буддісти не признають Канічки і собору, що відбув ся під єго впливом, 300 літ після того, як вони почали своє осібне існуванє. Таким способом зарівно північні як полудневі буддісти числять три собори, а то північні собор в Раджагірга, в Ваісали і в Джаландгарі а полудневі в Раджагірга, в Ваісали і в Паталіпутрі. Третій собор, прийнятий кождою з тих паростів, не існує для другої. Та для нас, звісно, вони існують оба, так що ми мусимо числити їх чотири.

Що зроблено на четвертій соборі? Установлено на нім канон північних буддістів на мові санскрітській, так як на третім установлено канон полудневих буддістів на мові краю Магада, правдоподібно на тій, котру ми називаємо палі. Прихильники книг Абідгарма були в більшості на соборі в Джаландгарі і довели до того, що Абідгарма ввійшла в збірку святих книг північних; та вона є також в збірці книг полудневих. Чи з того виходить, що вона була додана після собору в Паталіпутрі? Певна річ, се не було би нічим неможливим, але з сего ще не виходило б, що полудневі буддісти вчинили се під яким небудь впливом собору в Джаландгарі. А поки що чи можна прийняти за правдиву єю традицію, буцім то північний текст святих книг був установлений на соборі в Джаландгарі а полудневих в Паталіпутрі? Хоч ходить туг о епоху зглядно не так давню, то все таки в однім і в другім випадку великої певности не маємо. Північний святий канон без сумніву містить в собі книги написані після четвертого собору, —

значить, не можна сказати, щоб на тім соборі канон був зовсім замкнений. Впрочім канон сей не дійшов до нас; тільки відшукані з него віднайдено в Непалю, а чи дальші відкриття дадуть нам можливість мати его знов в цілости, на се дуже мала надія. В усякім разі нам видається неможливим на певно означити час, в котрім північний або полудневий канон був зложений в оконечній формі.

Часи царя Канічки були порою великі духової діяльності, можна сказати, порою кризи для індійського буддизму. Ми сказали вже, що школа Абідгармистів була тоді дуже цвітуча. Її звичайно називають „вайбгачіка“; до неї зачисляють ся найзнаменитші вчені буддійські Дгарматрата, Расумітра і Асвагоча. Їх суцїрниками а може й противниками були прихильники школи „саутрантіка“; школа ся не мала таких знаменитих учених, а назва єї пішла від того, що прихильники єї вважали книги Сутра важнішими ніж книги Абідгарма. Повстанє тих двох шкіл, котрі може були в части тільки переминою первісних 18 ти шкіл, з котрих деякі істнували ще до того часу, становить закінченє так званого Малого Средства (Гінайяна), в противенстві до Великого Средства, (Магайяка), котрогошкола повстала як раз у ту пору.

Основником школи Великого Средства був Нагарджуна, котрому приписують велике число книг і котрий мав жити дуже довго. Пора, коли він жив, не є певно означена, ба навіть можна сумнівати ся, чи в загалі жив він на світі. Правдоподібно є се тільки імя, на котре зложено з видом історичної докладности авторство Великого Средства. На ділі ж автора єго ми не знаємо; доктрини Великого Средства втворювались помалу і помалу здобували собі місце, так що ми не можемо означити пори коли вони почали ся. Та буддістам конче треба було винайти для сеї школи основника і вони вибрали імя Нагарджуна, до котрого це трудно було підібрати й житєписну легенду, а про котрого ніхто не єміє сказати докладно, коли він жив.

Школа Великого Средства розвинула містичний, а особливо метафізичний елемент буддизму, теорію бодісатів, контемпляції, теорію „дьяни і саваді“, „дьяні-буддів і аді-буддів“. Але й Велике Средство не минуло звичайної чєрги: воно розпало ся на дві великі школи: школу „йогачарія“, що признавала своїм провідником Аріясангу, і школу „мадіяміка“, котра хвалила ся тим, що заховала в повній чистоті науку основника Нагарджуни і через те саме стоїть найближше до науки самого основника буддизму, котрий відкрив світові „середню дорогу“ (по санскритськи madhyamika).

Коли отак у Індії буддизм поступав дорогою внутрішнього розвою, борючись при тім з браманізмом, і поки там різні школи спорились проміж собою, буддизм ширив ся на внї. В р. 64 нашої ери він дійшов до Кягаю. Вже в р. 121 перед Хр статуя Будди, здобута Китайцями на війні, занесена була до палати китайського царя і вже тоді буддизм мусїв по троха ширити ся в краю. Аж в році 64 по Хресті царь Мінг-ті з династії Ган вислав до Індії депутацію зложеною з 18 осіб. Депутація ся привела з собою індійських учених Магангу і Гобгарану і принесла збірку книг буддійських, з котрих деякі зараз

же перекладено на китайське, в тім числі книгу „Сутра з 42 глав“, котра, здаєть ся, була чимось похожим на катехізм, збіркою речень і приписів вибраних із цілого канону. Пізнійше принесені були до Китаю і перекладені на китайське інші індійські книги, а іменно Нірванасутра в р. 170, Віная в р. 250. Від 255 до 308 року перекладено на китайське 165 текстів під доглядом ученого Дгармаракча (по китайськи Фа-гу), і буддизм понаду здобував собі чим раз більше місця, дякуючи головню опіці царя Яо-Чінга (379—415) і помимо переслідувань, котрі спадали на него особливо в роках 423 і 426, коли видано против него два декрети. Та в р. 451 декрет прихильний дозволив, щоб у кождім селі була збудована буддійська церква, а при ній щоб було братство зложене з 40 - 50 жильців. В тім самім часі, в р. 460 п'ять монахів із Цейлону через Тибет прийшли до Китаю і принесли з собою без сумніву рукописі на язиці палі. Але писаня ті викликали против себе оживлену оппозицію.

Буддизм держав ся ціпко против своїх суірінків з одного і з другого боку і в початку VI. віку в Китаю числені 13.000 монастирів буддійських; 3.000 індійських буддистів працювали тут над скріпленем своїх наук і своїх установа. Не тільки Індія виспала своїх учених до Китаю, але китайські буддисти ходили до Індії, щоб піддержати свій запал, поповнити свою науку і здобувати святі книги. Від р. 399 до 416, майже через увесь час панованя Яо-Чінга Китаєць Фа-гіан подорожував по Індії і звидв Цейлон; 100 літ пізнійше, від 518 до 521 Сунг-Юн відбув подорож по тіснійшій обширі північної і північно-західної Індії. В кінці Гуен-Цанг від 629 до 645 р. обійшов майже ті самі місця, що й Фа-гіан. Оповіданя сих трьох паломників дійшли до нас і були перекладені на французьке; вони показують, що найменше через півтора столітя між Китаєм і буддійською Індією бували часті зносини

Із Китаю буддизм розширив ся ще далі. Від 372 р. він був занесений до Кореї за панованя царя Сіао-Чеу. Монах Чун-тао приніс сюди уперве візерунки Будди і книги; молодіж, котру він вивчив, стала ся ядром буддійського братства на сьому півострові. З Кореї буддизм перейшов і до Японії. Буддійська пропаганда в тім краю почалась з того, що в р. 552 виставлено візерунок Будди в дворі Мікада; вчені, що прибували прямо з Китаю, ширили далі науку, так що при кінці VI. віку буддизм у Японії стояв уже міцно на ногах. Сюди знесено багато книг індійських; більша часть їх пропала, але дещо таки заховало ся і власне між такими зостанками віднайдено недавно тексти санскритські, котрих не можна було найти інде; до таких текстів належить маленька книжечка Сукаватівьуга. Санскритські рукописі мусіли бути занесені сюди з Китаю, де їх тоді було багато, бо годі припустити, щоби буддисти японські навязали були прями зносини з індійськими, коли тимчасом зі своїми китайськими одовірцями вони мали ненастанні звязки. Буддизм розвивав ся і в Японії так само як де інде: розщепив ся на кілька сект. Один із найзнатнійших учителів буддизму в Японії, Кободаічі, родив ся в р. 775, а в р. 809 оснував секту

Сінгам-Чіу. В р. 947 за царя Мураками було щось похоже на місцевий буддійський синод у Японії.

Початок V. віку нашої ери зазначив ся фактом дуже важним для буддизму: побутом Буддагочі на острові Цейлоні. Буддагоча родив ся в середній Індії і там повернув умирати. З разу він держав ся наук єретицьких, т. є. певно якоїсь секти ворожої буддизмови. Навернений на буддизм Реватою і прийнятий до братства він прибув на Цейлон за царювання Маганами (410—432) і тут довершив, як говорять, величезного діла — повного перекладу коментаріїв до трінітаки на мову палі. Сам текст святих книг, принесених Магіндою, сином Асоки, списаний був на мові краю Магада або палі, але виясненя і коментарії заховали ся на мові краєвій, сінгалезькій або елу (старосінгалезькій). Буддагоча понерекладавав їх на святу мову, а надто написав оригінальне діло, немов ре-юме тих книг пз. Вісудді-магга (дорога чистоти). Може можна піти ще далі і приписати ему уклад істнующого канону, т. є. довершене того діла, котре традиція приписує соборови в Паталіпутрі. Скінчивши сю велику працю знаменитий учений пустив ся в дорогу назад до свого краю; та є чутка, що він зупинив ся на берегах Індокитаю і там також полишив збірку своїх писань. Пошана, яку мають для него Бірманці доказує, що заведене або відновлене буддизму в їх краю вишло від того руху, котрому почин дав Буддагоча. Буддизм оснований на кині трінітаки сінгалезької розширив ся в західнім і середнім Індокитаю, у Бірманців, Пегунців, у Сіямі і Камбоджі. Він дійшов навіть на острів Яву, де полишив багато слідів у численних руїнах, із котрих найважійші є славі будівлі в Боро-Будурі. Впрочім не обійшло ся тут і без впливів північного буддизму і школи Великого Средства. Та ми не знаємо, ані від коли, ані доки трівав буддизм на тім острові. Хвилі мазульмагського найїзду затопили его. Тільки сліди лишили ся, але ані історія его початків, ані его розвою, ані его зруйнованя не є нам звісною.

В р. 632, році смерти Магомета, буддизм здобув уже майже всі ті краї, в котрих панує й доси. Він ширив ся значно і в Фактрії і в цільй східній часті колишньої імперії Олександра В., поки прихід Арабів силоміць не спинив на завсїгди его поступу в тім напрямі. Тільки Тибет не був іще здобутий. Пробу роблено за царювання Ля-то-то-рі в р. 330, але вона не вдала ся. Що до міссіонерів Асоки, коли справді вони ходили в Тибет, треба признати, що ся місія мусі а бути найменше вдачною з усіх. В р. 632 царь Сронг-цан гам-по за порадою свого міністра Тон-мі-Самбота спровадив із Індії книги індійські і вчених буддістів, і отрі занесли до Тибету враз із наукою буддійською також умілість писаня і перші початки духовної культури. Дозвіл царя тибетського припсують впливови его двох улюблених жінок, з котрих одна була родом із Непалу а друга з Кятаю і отрі обі були буддістки. Кожда з них привезла з собою візерунки Будди і навіть кгиги. Царь склонившись до їх просьб, розпочав великий релігійний переворот, котрого наслідки стали ся дуже важні. В слідуючім віці зробив багато для рез-

ширення буддизму царь Ті-де-сронг-цан; він спровадив на свій двір сла-вних учених індійських Санта-Рахтіу і Падма-Самбаву. Та як се звичайно буває, проти пропаганди, веденої може троха за горячо, піднялась люта реакція. Лянг-дар-ма, син Ті-де-сронг-цана, вступивши на престол, заявив себе ворогом тої справи, котру піддержував его батько. Він розпочав страшне переслідуванє буддистів. Буддизм похилив голову під бурею, але коли ся пройшла, підняв ся ще сильнійше. В сто літ по смерті Лянг-дар-ми він стояв у певному розцвіті. Манастирі засно-вувано одні за одним, перекладано книги буддійські. Ся праця, котра найдужше кіпіла в IX. віці, була скінчена тільки в XIII. віці. Імена Атічі (980—1052), его ученика Бромстона (род. 1002) і многих інших знаменитих учених заповнюють сю добу плідної діяльності, що була рішучо важною для релігійної будучини Тибету.

Та поки буддизм спокійно здобував усі краї сусідні з Індією на півночі та на сході, тільки на заході зупинений Ісламом, з котрого фанатизмом і оружною пропагандою ему годі було бороти ся, він шез та-кож у Індії, его рідним краєм. Як доконав ся сей упадок і що було его причиною? Довгий час учені не сумнівали ся, що се був наслідок зависти брагманів і систематичного та невмолимого переслідуваня. Та тільки факти такого переслідуваня були майже незвісні; звісні були тільки ораторські тріумфи вченого брагманця Санкара-Атчаріі, котрий з горячим запалом поборював буддистів. Одним словом, ми не знаємо на певно, який був кінець буддизму в Індії і можемо про се тільки дога-дуватись. Та про те цікава річ, що тепер не находимо в Індії ані одного буддійського рукопису, крім хіба Непалу, де буддизм доси ще задержав ся. Розумілось би, що скоро не стало буддизму, то ніхто не став переписувати книг буддійських; але годі собі вяснити, яким ро-бом книги ті шезли без сліду. Сей дивний факт, здаєть ся, промовляє за тим, що справді буддизм у Індії переслідувано. Може ще буддійська література китайська подасть нам деякі певні вказівки про упадок буд-дизму в Індії.

Остатній народ навернений на буддизм був народ монгольський. Індія пропала; вся слава перейшла на Тибет. Коли Ченгіс-хан оснував своє безмірне і однодневне царство, то Кублай-хан, его внук, довго вагувавши ся в виборі релігії, в кінци приступив до буддизму. Розуміє ся, Монголи пішли за приміром царя. Та розрухи справлені унадокм їх царства не були користні для зросту жербучого братства і буд-дизм шез знять. Та про те пізнійше в спокійніших часах Тибетанці знов навернули їх. Се було в ту пору, коли Тибет, перебувши важку релігійну кризу і скріцлений реформою Цонг-ка-па, запровадив у себе інституцію ламів, котра ему є властива і котра розширила ся також в Монголії і Китаю. Ся прилога одної з найдивогляднійших теорій буд-дизму до політики є явишем одиноком у історії сеї релігії, а навіть є одним із найдивнійших фактів в історії всесвітній. Та про се ще у нас буде далі мова.

Подавши оттак обрис внутрішнього і внішнього розвою буддизму,

короткий з конечности, та по змозі повний, ми сгрібуюмо вяснити его науку. І тут ми не можемо входити у всі подробиці, та будемо пильнувати бодай того, щоб не пропустити нічого важного.

(Далі буде.)

ІЗ УСТ НАРОДА.

В. Ї а з ю и.

І. Премудрий младенец.

Бисть нікоторий младенец не простого роду і стану хорошего, барзо мудрий і учоний у мудрости своєї і у науці своєї. Мовит: — Поїду где у чужое панство і пристану до якого пана і буду служити, бо з ласки бога маю науку добру.

Але він ни мав за що сукні справити ані коня купити. Теди що учинив? Отца продав — коня куниз, матку продав — сукні справил, і сівши на коня в дорогу поїхал.

Случило ся зїхати ся з другим младенцем, которому бул конь пристал (притомив ся). Дати собі день добрий. Запитав его мудрий младенец:

— А відколь ти і куда їдеш? Виджу, же ти конь пристал.

Оний младенец мовит: — Іїду до царя з листом.

Мовит мудрий младенец: — Дай міні той лист, я з ним поїду. Мой конь добрий.

А оний младенец уклонил ся і дал ему лист, а сам повернул ся до дому.

Мудрий младенец прочитавши лист, а в том листі стоїт: Кто той лист до царя донесе, тому голову стяти і на паль збити. Прочитавши то мудрий младенец подрал (лист) і мовит: — Хвалю бога моего, щом від нерозумія моего не згинул!

І приїхал до того міста, которое із четирах стран оточене водою. Обачил младенец около замку голову чоловічі на палях. Барзо собі мслит о том: — Що то за причина? Буду я питати кого.

І стал ночовати у єдної жени старой. А в той жени бил син єдин і умер на той час, а в фрасунку була по сицу. І обачила того младенца і мовит: — Сицу мой! У мене такий син бил і умер!

А оний младенец увїшоу безпечне в дом ей і назвал єї маткою, а она его за сына приняла. І мовит младенец:

— Матко моя! Що то за головы на палях позабivano?

Она рече ему: — Сицу мой, се-то місто царское. У нашого царя тільки одна цурка є, барзо мудра і учена. Не тільки хто інший, але

Будда і Буддизм.

Обриси Леона Фера.

III. Буддизм.

2. Буддійська доктрина.

(4 правди: вандрівка душ і карма, візвічене і нірвана; невідомість — перша причина; 12 сумезних правд; дорога; боді і его три ступні; три низші ступні досконалости. Люде шановні і поспільство. Пять розрядів істот; висіість чоловіка; людське „я“. Кальпи, т. є. періоди світа: початок і кінець усього, порожнеча і нірвана. Майя т. є. привид. Ріжні питання: я і не-я, будди і бодісатви, дьяні-будди і дьяні-бодісатви, аді-будда, буддійський атеїзм і політеїзм, надприродні сили, чудеса; мантри і дарані; закінченє.)

Можна сказати, що вся буддійська доктрина немов висить на теорії чотирьох правд, що була основою науки Сакіямуні. Сі чотири правди, се 1) істнованє терпіння (дукга), 2) істнованє причини терпіння (самудайя), можливість звівеченя тої причини (ніродга) 4) дорога, що веде до єї звівеченя (марга). „Дорога“ що веде до „звівеченя“ „причини“ „терпіння“ — ось вам і весь буддизм. В тім реченю, в тих чотирех словах „терпінє“, „причина“, „звівеченє“, „дорога“, містить ся або до него відносить ся більше або менше безпосередно вся суть буддійської науки. Стрібуймо ж вияснити значіне тих чотирьох слів і їх взаїмні відносини.

Вихідною точкою, або коли хочете основою, субстратом усеї сістеми є принцип вандрівки душ, принцип істновань слідуючих одно за за одним. Сей принцип у Індії є прийнятій без запереченя як факт певний, безсумнівний, як догма, котра не потребує доказів ані пояснень; в неї вірять усі Індійці, брахманці так само як і буддісти, хоча здаєсь, що буддісти перші поклали на неї головній натиск, вивершили єї і пояснили множеством примірів, більше ніж се було роблено в давнійших часах. Після сего віруваня все на світі родить ся на те, щоб умерти, а вмирає на те, щоб опять відродитись; та сама істота родить ся і вмирає безконечне число разів. Сей ненастанний круговорот із істнованя до істнованя називає ся по санскрітськи самсара, а ті чергові істнованя, ті вродженя і смерти сплітають ся одні з одними в спосіб докладно означений; ріжнородні і змінні пригоди сего ненастанно відновлюваного житя, се або кара або надгорода за давнійші вчинки, або зарід і причина того, що має стати ся в будущині. Сей фаталізм, що панує над усяким істнованєм, називають буддісти „карма“ (дійство). Треба знати,

що слово „карма“ значить так само а то й геть частійше наслідки якогось вчинку, які сам вчинок. Остаточо коли воно може означати і дуже часто справді означає певний спеціальний вчинок або цілий ряд учинків і їх наслідків певного спеціального осібника, то можна розуміти єго ще загальнійше і означити ним усі вчинки в цілім ряді чергових істновань того осібника. Та на тім не досить: буддісти розріжнюють карму індивідуальну і карму всесвітню; ся друга значить те саме, що й самсара, т. є. той рух загальної вандрівки душ, котрий охоплює всі істнованя. Отся фатальність, ся конечність родитись і вмирати, переходити без кінця через усі ненастанно відновлювані зла бутя, се й є оте „терпіне“, дугка буддістів, перша правда їх світогляду, котра остаточо є тільки іншим виразом на ту саму річ, що й самсара (вандрівка) і карма (дійство або фатальність).

Коли се так, то щож повинен робити мудрець? Проста річ. повинен покласти кінець тій фатальности, спинити сю вандрівку. Коли здужаємо знівечити карму, то тим самим зупинимо рух вандрівки душ, будемо вільні від конечности родитись і вмирати і від усіх тих бід, що супроводять ті дві події і переплітають ся поміж ними Сей кінець істновань, а властиво можна сказати істнованя, називають буддісти нірваню, абсолютним спокоєм, безграничним спочивком. Як бачимо, ся нірвана є те ж саме, що третя правда буддійська — знівечене (нірдага) а що найменше є єї непосреднім і певним наслідком: „знівечити терпіне“ значить увійти в нірвану.

Але як же дійти до того знівеченя? як воно доконує ся? і поперед усього що таке треба знівечити? — Вродженє і все що за ним слідує. Але чи ж можна прямо знівечити вродженє? Се ні, але наука чотирьох правд говорить, що вродженє (або терпіне, одною з форм котрого є вродженє) має свою причину, а щоб знівечити обяв, треба почати зі знівеченя причини. А яка ж є причина терпіня? Наука чотирьох правд не каже сего виразно, а тільки твердить, що така причина є. Близше пояснює єї спеціальна, помічна теорія, що називає єю причину „невідомість“ (авідія, під котрою треба розуміти повне і абсолютне незнанє умовин істнованя. Але єя „невідомість“ не єсть непосредньою причиною вродженя; вона є тільки першою причиною; між сею першою причиною а вродженєм находить ся ще 9 причин посередніх, котрі враз зі старістю, хоробою, смертю і всіми бідами впливаючими непосредно з уродженя творять круг дванадцяти причин і наслідків, зціплених, сполучених одні з одними як огнива ланцюха.

Ось ряд тих 12-ти термінів: 1. невідомість, 2. уява (або складники, сансара, одно з найзагадковіших виражінь буддійської термінології), 3. розріжненє або свідомість, 4. назва і форма, 5. шість змислів, 6. дотик, 7. чутє, 8. жадоба, т. є. нагла і могутча страсть, наклін до роскоші, 9. прихильність, 10. істнованє, 11. вродженє, 12. старість, смерть і т. д. За далеко б нас завело, як би ми хотіли розбирати і вияснявати кожний з тих термінів з усіми єго розгалуженнями. Пригадаємо тільки, що всі вони вяжуть ся одні з одними: невідомість плодить уяву, уява розріжненє і т. д., або з другого кінця: старість і

смерть є наслідком істнованя і т. д. Сей знаменитий ряд термінів, звисний під назвою „12-ти відан“ або „пратіясамутпада“ (вивід фактів ланцюгово зчплених одні з одними) містить у собі, як бачимо, дві перші правди.

Дванадцятий термін, остатній наслідок, є zarazом найдокладнішим і найхарактернішим виразом першої правди „терпіня“. Перший термін — вихідна точка, первісна причина, є zarazом імя власне другої правди, „причина терпіня“. Всі посередні терміни є рівночасно причиною і наслідком, стягають ся рівночасно до тої і до сего. Чим ближші вони до наслідка, тим більше мають характер причини. І так терміни 11 (вродженє) і 10 (істнованє) майже зливають ся першою правдою і, що так скажемо, входять в дефініцію терпіня. Терміни попередні мають більше характер причини; та про те термін 2, уява (або складники, санскара) характеризує істоти одушевлені, так що й єї можна вже обьяти в обсяг терпіня. Оттак то можна сказати, що правдива, одинока причина терпіня, се невідомість. Але щоб зрозуміти сю причину, пізнати єї (а се необхідно треба), належить ся вперед зрозуміти значіне кожного посереднього терміну, т. є. кожної причини, котра є рівночасно й наслідком; тільки при помочи набутого знаня можна зглубити значіне і суть тої першої причини, тої „невідомости“, що покриває пітьмою незлічні жертви „карми“.

Ся невідомість, здаєть ся, непоборима, та про те буддизм твердить, що може єї звалити і знівечити „причину“, т. є. невідомість, що є на те спосіб, є „дорога“; се й є, як ми вже сказали, назва четвертої правди. Може б хто ждав ічної; але коли причиною є „невідомість“, то натуральним способом до знівеченя сеї невідомости мусить бути супротивна їй „відомість“, антідот невідомости. Та хоча буддизм говорить багато про сю відомість, про знанє, котре величає під ріжними назвами (відія, праджня, джніана), то все таки він не послугує ся ним для обьясненя четвертої правди, признаючи, що тут саме знанє не вистарчає, що до него треба ще певної діяльности вишньої і внутрішньої, ненастанного напруженя волі, невпинної праці, в котрій мусять брати участь усі здібности цілої істоти. Таким робом четверта правда складає ся з „осьми членів“ або частин, а іменно з досконалости 1) зору, 2) суду, 3) мови, 4) дійства, 5) житя, 6) помислів, 7) памяти, 8) чутя (екстази). Отсе й є складники четвертої правди, се є та дорога, котру задля того звичайно називають дорогою о осьми шеблях, перекладаючи на „щбель“ санскритське слово „анга“. Хто дійшов до тих осьми досконалостей, той посідає досконале знанє по думці буддістів, розуміє до дна 12 відан, доходить від остатньої аж до першої, котрою є „невідомість“, нівечить сю невідомість своїм знанєм і своїми заслугами і рівночасно нівечить усі єї наслідки: вродженє, старість, смерть, одним словом усю самсару і дістає ся до нирвани, стає ся вільним на віки.

Той духовий стан, в котрому хтось знає чотири правди і цілковито зглубив 12 відан, називає ся боді. Теорія, що певно не походить із перших часів буддизму, вчислює ще надто 7 прикмет званих „членами боді“, а іменно: 1) екстазу, 2) геройство, 3) запад, 4) жите-

ві змісли, 5) досліджуване закону, 6) пам'ять, 7) рівнодушність або погорду. Тих 7 членів доданих до осьми „щерблів“ дороги з причинком того, що називає ся „чотири підмоги пам'яті“, „чотири цілковиті відреченя“, „чотири принципи надприродної могутости“, п'ять зміслів і „пять сил“ становлять разом 35 складників, що товаришать осягненню боді.

Не будемо вдавати ся в розбір усіх тих складників ані в розбір „18-ти незалежностей“, „чотирьох неустрашимостей і десяти сил“ будди. Скажемо по просту, не вгубляючись у сю гушавину слів, що боді є розуміне, знане, досконалість буддійська; є се прикмета висша і незрівнана; через неї чоловік робить ся буддою, нівечить карму, нищить наслідки самсари і входить до повного спочивку, до абсолютної нирвани. Хто здобув боді, той може вийти в посідане нирвани.

Боді є властивою і основною прикметою будди. Відносини тих двох слів такі: боді є назва прикмети а будда назва осіоника, що єї посідає. Тільки один Будда без учителя, сам із себе, своїм власним напруженем дійшов до здобутия боді; інші істоти можуть дійти до сего тільки через науку і при помочи Будди. Він відкрив чотири правди, але міг дійти до зрозуміння тільки через ряд проб і змагань, що тягнули ся довгі віки і котрих здобутком було цілковите очищене і всевідучість. Хоча боді й являє ся як щось, що здобуває ся в хвилі перелому, екстазою і якоюсь внутрішньою революцією, та на ділі вона є плодом довгої і тяжкої праці.

Здавалось би на перший погляд, що боді мусить бути привілеєм самих буддів; та ми бачили, що Будда (і се одна з его характерних прикмет) був учителем, що навчав правд, здобутих своїм зусилем. Значить, і другі особи крім него можуть посісти боді, бо без сего его наука була б даремною. Істоти упрівілейовані чи властиво заслужені (в буддизмі нема привілеїв, а є тільки заслуги здобути ненастанними зусиллями в безконечнім ряді істновань), котрі доходять до посіданя боді, називають ся пратіека будди і аргати. Будди, пратіека будди і аргати те мають спільне, що всі дійшли до свого остатнього істнованя а по смерті входять у нирвану. Всі вони посідають боді, але між ними є ріжниця. Боді буддів називає ся „найвисша і досконала боді, по за котрою нема вже нічого“ або по просту „досконала боді“ (по санскр. самбоді); боді пратіека-буддів називає ся пратіека-боді, а боді аргатів називає ся звичайно „боді слухачів“ (по староцерковному „оглашених“). Яка є ріжниця між тими трьома ступнями боді, трудно сказати. В своїй внутрішній суті вони не ріжняють ся нічим, бо ведуть до однакового кінця; ріжниця лежить тільки в достоїнстві і в ступни розвою осіб, що єї посідають.

Будда є найвисша істота, провідник усіх прочих. В ньому знаходить ся вся наука, вся чеснота, вся сила. Але він не тільки мудрий, а й милосерний; свою мудрість він не ховає сам собі, а уділяє єї й другим. Через него багато інших істот може досягнути тої освободи, котрої він є починком і вчителем. Ся роль найвисшого, всесвітнього, одинокого вчителя ріжнить будду від пратіека-будди.

Сей остатній, се „будда індивідуальний“, „будда сам собі“; він осягнув свободу сам собою і сам для себе, але не уділює єї другим. Се будди еґоїсти під зглядом навчання, впрочім милосерні, але не маючі ані дару, ані сили, ані післанництва до навчання; вони навчають своїм приміром, але не словами. Їїх стрічу з буддою тяжко зрозуміти, та вони їй появляють ся тільки в такі часи, коли нема правдивого будди. Що до аратів, то се слухачі (сравака) будди, котрі доходять до досконалости при еґо боці і за еґо безпосереднім приводом.

Понизше сих трьох ступнів, що в ріжних обставинах дійшли до досконалости, стоять дальші трі розряди істот, котрі не дійшли ще до неї, але наблизились більше або менше і дійдуть на певно швидше чи пізнійше. Се є в зіступаючому порядку: анаґамі, сакрідаґамі і срота-апанна. Анаґамі (той що вже не прийде) се такі істоти, котрі вже не народять ся на землі; по смерті вони підуть до неба і там досягають нірвани. Сакрідаґамі (той, що ще раз прийде) мають перебути ще тільки одно істнованє на землі, по котрім увідуть у нірвану. Срота-апанна (той що увійде пробігши) се такі істоти, що ще найменше поступили на дорозі досконалости, мусять ще сім раз перероджувати ся на землі і аж після сегомо істнованя вийдуть у нірвану.

Отсе ї є шість ступнів буддійської досконалости. З них три перші посідають боді і по смерті безпосередно переходять у нірвану; три слідуючі мають запевнене і зглядно близьке здобутє боді а за тим і нірвани. Чим висший ступінь, тим менше істот — сказати просто, людей — належить до него. Між нима є значні ріжниці, та всі вони до купи називають ся „арія“, т. є. шановні. Се слово „арія“, котре в санскритській мові звичайно значить завойовників, пануючу расу, шляхту, буддісти повернули на означенє людей, що дійшли до певного ступня моральної досконалости, такої як вони єї розуміють. Люде, що не входять до жадного з тих шести розрядів і зовсім далекі від досконалости, очевидно не числять ся до „аріїв“, — се юрба, несвідуше та нечесане поспільство; воно зве ся „прітаґджана“, просї людє. Ніхто не може сказати, кілько істновань вони мають іще пройти, який час і в яких формах вони мусять іще обертати ся в самсарі, т. є. в круговороті вандрівки душ.

Одушевлена істота може проводити свої ріжні істнованя в пяти осібних формах, а іменно 1) поміж богами, 2) поміж людьми, 3) поміж звірями, 4) поміж „претами“ (низшими духами), 5) поміж проклятими. Се називає ся „пять станів“ або „пять шляхів“ (панча-ґаті). Деякі додають іще шестий стан — асура, т. є. „вороги богів“, але в системі найбільше розширенім є тільки пять станів, а стан асура зачислює ся також до стану богів. Якї б пригоди чи випадки переходила душа в своїй вандрівці, вона завсігди мусить прийняти одну з сих пяти форм, відповідно до своїх заслуг у ріжних істнованях. Представмо собі судьбу такої душі. Отсе чоловік, що вродив ся, жив, умирає. Що діє ся з ним? Коли у него набрало ся багато заслуг і він дійшов до стану святости, то входить у нірвану, не відроджує ся більше, рад еґо істновань скінчив ся. Коли у него є заслуги, але не такі великі, щоб

він годен був увійти в нирвану, то відроджує ся між богами, а коли єго заслуги ще менші, то між людьми. Коли ж єму треба відпокутувати за гріхи (що буває найчастійше), то йде до пекла (нірайа або нарака) на муки приготовані для злочинців, т. є. відроджуєсь між проклятими. Коли ж за життя він грішив самолюбством, скупістю, не давав милостині, захланно беріг для себе те що мав, то відроджує ся між „претами“ — духами голодними, котрі не мають постійного місця, але вічно блукають по світі, на дармо шукаючи чим би успокоїти голод, котрий їх вічно мучить, і спрагу, що шарпає їх нутро. Відроджене між звірями є карою за певні проступки, а відроджене між людьми платою за істнованє, в котрім гріхи змішані були з заслугами. Відроджене не наступає звичайно зараз по смерті; якийсь час душа мусить звичайно побути в пеклі. Та хоч в тім місці кар можна бути й довго, страшенно довго, але вічно там не є ніхто. В самсарі нема нічого постійного, а сама зміна: ані стан божеський, найвищий з усіх, не триває вічно, ані найвизший стан пекольний. Всяка душа вічно переходить із одного стану в другий; з найглибшої безодні вона може підняти ся до найвищої високоєсти, а з найвищих небес може впасти на дно пекла. Тільки одна нирвана є вічним спокоєм.

Перехід до стану божеського і людського називає ся звичайно добрим шляхом (сугаті), а перехід до стану звіря, прети і проклятого називає ся злим шляхом (дугаті). Але навіть в кождім з тих пяти розрядів істновань є ріжниця, є стани дуже відмінні. І так є ріжні відділи богів: не все одно відродити ся в нижших, а в висших небесних поверхах. Між людьми є ріжні верстви або касты: відродити ся королем зовсім не те значить, що відродити ся паріасом. Є також дуже багато відділів пекольних, одні страшнійші від других і хоч усі наповняють тривогаю, то все таки се не все одно відродити ся в однім або в другім, хоча часто душа переходить з одного до другого. Так само є ріжні роди звірів і зовсім не те саме значить відродити ся слонем, що відродити ся червяком. Перехід душ по всіх тих відділах і підвідділах, по цілій тій складній драбині істнованя підлягає незмінному і непомильному закономі карми. Душа помершого відроджує ся на висшій або низшій щєбли відповідно до результату балансу між єї заслугами і провинями, доконаного зараз по смерті.

Треба завважити, що хоча буддисти й признають висшєсть богів, т. є. мешканців неба і щиро їх шанують, то все таки остаточнo чоловіки роблять вони більше чєсти. Доказом сєго є та віра, що буддою можна зістати тільки в людськєм тілі. Будда був богом, але був також звірем у своїх давнєйших істнованях і був простим бодієатвою (аспірантом до боді). Він мусів стати чоловіком, щоб зрєбитись буддою і дійти до нирвани. Окрім анагам (виемок досить цікавий) усі інші істоти можуть дійти до нирвани також тільки в людськєй п. добі. Чи яко мужчина, чи яко жінка, се не становить ріжницї, хіба для будди і пратїєкабудди. І так жєнщини бували аргатками і яко такі входили у нирвану; та жадна жєнщина не була буддою. Та про те жєнщинам не віднято надії побути хоч кілька днів у стані будди; Сакїямуні проро-

кував, що се їм стане ся. Та при тім виразно сказано, що женщина, котрій судила ся та гідність, мусить у своїм остатнім істнованю все таки вродитись мужчиною. Здаєть ся, що так само має ся річ і з пратіекабуддами: як нема жінок буддів, так нема й пратіекабуддів.

Оті душі, що переходять через стілько всяких пригод, котрі по століттях і в протягу століть відбирають кару або нагороду за свої вчинки, — се без сумніву істоти індивідуальні, котрих особистість триває серед усіх змін форми і стану. Хоч як простий і натуральний є сей вивід, то про те буддизм не твердить сего рішучо, а питає про особистість душі, про „я“ від давна становило одну з головних точок спорних між поодинокими школами. По думці буддистів, а навіть можна сказати, по думці Будди, бо сю теорію безсумнівно приписують єму самому і він мав вияснювати єї ненастанно, — осібник людський чи властиво одушевлена істота складає ся з пяти складників: 1. форма, 2. чуте, 3. свідомість, 4. уява (самкара), 5. розріжнюване. Вони зовуть ся „пять скандів“, т. є. пять скуплень або ще докладніше скуплене пяти складників. Варто замітити, що крім третього сканда — свідомости — всі оті складники находять ся також в числі 12-ти відан, а іменно перша сканда (форма) — се четверта відана, четверта сканда — уява є друга відана, пята сканда — розріжнюване се — третя відана. Отже ж по буддійським книгам Будда повторяє не десятки, але може сотки разів, що жадна з пяти скандів не становить „я“. Та коли не жадна з-окрема, то може всі вкупи? Що таке єсть „я“ і де воно криє ся? Та здаєть ся, що Будда більше думав про те, щоб сказати, чим не є „я“, ніж чим воно є, а єго наслідники ненастанно ломали собі голову над тим питанням, чи „я“ існує, чи ні, де воно є і чим воно є?

Здаєть ся, що ми досить докладно виложили найважнійші погляди буддизму і дали образ доктрини, котру б можна назвати середньою, т. є. системою, котрий уже не є самим первісним, бо про сей годі сказати що небудь певного, але також не є обснований тими всіми концепціями, що повиростали пізнійше в думках буддійських учителів. Та про те треба нам познайомитись по троха і з тими концепціями і ми поведемо дальше свій виклад.

Поперед усього скажемо дещо про буддійську теорію часу. Щоб стати ся буддою, пратіека-буддою, аргатом, а навіть щоб дійти до котрого небудь із низших ступнів досконалости, треба перейти через безліч посередніх істновань і проб. Буддисти уявляють безмірні періоди, котрі обнимають не тільки ряд індивідуальних істновань, але також істнованє всего світа. Сі періоди називають ся „кальпа“. Розріжняють їх кілька: велика кальпа, асанкієя кальпа (кальпа, котрої числа не можна висказати) і середня кальпа.

Двадцять середніх кальп іде на одну асанкією, а чотири асанкієї творять одну велику кальпу, котра таким робом містить у собі 80 середніх. А середня кальпа значить майже 17 мільонів наших літ. Впрочім цифрові обрахунки бувають ріжні і ми не будемо тут дошукувати ся, котрий ліпший; досить нам знати, що се періоди безмірно довгі. Ко-

жда велика кальпа означає час істнованя світа; бо і світ так само як одиниці родить ся на те, щоб згинути і гине на те, щоб відродитись на ново. Конець світа довершуєсь поступенно, в значних протягах часу через чергове дійство огню, води і вітру. Велике число подій і явищ заповідає сю повільну, але повну руїну. По цілковитім знищеню настає період пітьми, по чім світ відроджуєсь на цово. В тих думках про тривок і відновленє світа легко пізнати основні погляди брахманізму, день і ніч Брама і все нові акти твореня. Буддизм переняв ті думки, надаючи їм тільки нову форму, назначену єго характерною печатю; він розширив їх, подавав пересадні цифри, потворив слова або до слів перенятих піддав нове значінє, а поперед усього усунув вмішанє Брама, бога-творця.

Який же, по думці буддизму, був початок усього? Відки се пішло, що се безконечне колесо вандрівки пішло в рух? Хто попхнув єго до руху? Буддизм відповідає: невідомість. Але відки ж узяла ся та невідомість? На се буддизм не дає відповіді, навіть не завдає собі того питаєня. Він знає тільки, що карма, впливши з невідомости, стала ся причиною і початком самсари; карма, а не Брама (як хибно думають) була творцем світа. Але шож було перед першим проявом карми чи сеї невідомости, що є єї жерелом? Порожнеча (суніата). Коли б усі істоти звічели для себе самих карму і самсару, т. є. всяку причиновість і вандрівку, що є найвисшим ідеалом, коли б, значить, карми і самсари не стало, то що було б тоді? Опять порожнеча. Всі індивідуальні істоти, весь світ загалом вийшов із порожнечі і повинен змагати, щоб назад вернути до неї. Порожнеча є початком і кінцем усього — отсе й є правдиве бутє. Але шож таке є порожнеча? Про се ведуть ся великі суперечки; вчислюють 18 родів порожнечі, надають їй багато різних назв. Здаєть ся, що можна б дефініювати єї так: можливість істнованя. Се не є абсолютне ніщо, бо з нічого ніщо й не може повстати (ex nihilo nihil); се не є й істнованє, бо ніяка істота там не є означена; се є можливість істнованя, котре який небудь рух (навідомість?) може викликати. Порожнеча значить те саме, що й нірвана, котра й є поворотом певної означеної істоти до порожнечі. Як хто розуміє порожнечу, таке буде й єго розумінє нірвани. Чи се є звичайне знищенє? Чи може се є продовженє істнованя але в якімось меншій степені? І про сю точку різні школи довго сперечались і давали на неї різні відповіді. Може й годі дійти до одиноко правдивої відповіді, та чим ближе будемо розуміти нірвану до звічєня а порожнечу до повного не-бутя, тим ближші будемо правди.

З питаєм про порожнечу тісно вяже ся питаєнє про „майю“ або привид, т. є. погляд, що сей світ не є нічим реальним, що єго треба вважати як простий привид, як помилну фантазмагорію. Сю іллюзію а властиво єї причину названо санскритським словом „майя“. Дехто хотів із того, що мати Сіддхарти звала ся Майядеві (богиня або цариця Майя), вивести доказ прінципіально нігілістичного характеру буддизму, що мовляв, Будда, в певнім згляді перша, найважнійша і найреальнійша у усіх істот, був сином „Майї“, т. є. помилної іллюзії. Та здаєть ся, що се значило б іти

за далеко в субтельній спекуляції. Певна річ, що буддизм заперечує реальності світа, та все таки треба сказати, що слово „майя“ на ділі не належить до буддійської термінології, або коли й є в ній то досить затерте; сей термін і доктрина до него привязана становить часть пантеїстичного сістему брахманської правовірної філософії, тзв філософії Веданти. Майя в буддизмі значить, бачить ся, якусь магичну злу силу, силу творити чуда на шкоду, против правди, а не фантастичність внішнього світа.

Та не тільки про нірвану, про порожнечу, про реальність світа ідуть суперечки між буддистами. Є ще й другі подібні питання, а поперед усього питання про „я“, про особистість і одвічальність, про котре ми вже згадували і котре було важною причиною поділу між поодинокими школами. Самя особа Будди дає основу до найріжнійших мірковань і фантазій. Кілько досконалостів можна добачити в ньому, котрий усе знає, все може! Кілько цікавих питань можна підняти з єго причини! Напримір: як собі витолкувати одинокого Будду? Коли почав ся буддизм? Чи в хвили, коли Сакіямуні здобув боді, маючи 35 літ? Певно що ні. Чи Будда найшов чотири правди і навчав їх перший? Подекуди так. Але в певнім значіню він тільки віднайшов і передав їх, інші перед ним найшли їх, і се також були будди так само як і він. Інші опять віднайдуть їх і будуть їх проповідувать в будущім, і се також будуть будди. Виходить ряд буддів, що наповнює минушість і будущину. Та про те будда — явище дуже рідке; тисячі літ минають від появи одного до появи єго наслідника. Значить, світ через найбільшу часть євого тривку позбавлений буддів. Тільки братство Будди, закон Будди, проповідуваний і виконуваний єго учениками, захований в памяті і на письмі, появи пратієка-буддів заступають присутність будди, заповнюють єго місце. Та сего ще було за мало, а дві певности лишні від одноі. Буддисти придумали спожиткувати будущих буддів, буддів у зароді, так званих бодісаттів (т. є. таких, що мають боді тільки в зароді) і котрих також називають магасатвами (великими істотами). Ті бодісатви-магасатви в новійших писанях спомінають ся між слухачами історичного Будди, але часто заступають єго місце, проповідують і навчають так як коли б уже були буддами, якими тільки колись мають бути. Найславнійші між тими бодісатвами є Майтрея, Авалокітесвара і Манджурсі. Та тільки один Майтрея є бодісатвою в звичайнім значіню сего слова; два другі дізнали переміни, про котру зараз буде мова.

Не дозволяючись уподобленем бодісаттів до буддів, буддисти натворили собі ще й фантастичних буддів, котрих противставляють або котрими заступають місце буддів реальних чи таких, котрі вважають ся реальними. Ся теорія тісно звязана з практикою екстази, що займає велике місце в буддизмі на тій основі, що екстаза є найліпшим чи властиво одиноким способом дійти до посідання правди. Всі інші церемонії і обряди можна вважати підрядними, прьготованями до екстази. Екстаза відносить ся більше до моралі, ніж до доктрини, та богато є між ними стичних точок. Ми ще будемо говорити про екстазу, коли пове-

демо річ про мораль буддистів, та мусимо й тут сказати про неї пару слів.

Буддисти мають на означенє екстази два слова: самадсі і дьяна. Є чотири дьяни; повна екстаза в тім полягає, щоб піднести ся від першої до четвертої а опісля зступити від четвертої до першої, переходячи через усі ступні. Отож в стані дьяни можна відчути знак, образ, рефлекс буддів уже не існуючих або таких, котрих ще нема. Ті образи вважають ся чимось осібним від індивідуальностей, котрих зображують. Отсі істоти витворені екстазою, єі роздвоєня доконані силою думок і чутя, відносять ся до дійсного Будди Сакіямуні, до єго трьох попередників Кракучанди, Канакамуні і Касіани і до єго будущего наслідника Майтреїі. Кождий із них має свій образ, свій рефлекс, свого дьяні-будду (екстатичного будду), а сам він є манучія-будда (будда чоловік). Кождий дьяні-будда має своє імя, ба навіть жінку й дітей. Ті діти називають ся дьяні-бодісатви; се не є будущі будди, а тільки екстатичні товариші буддів.

Та лишаючи на боці сих дьяні-буддів з їх сім'ями, буддизм признає значне, можна сказати, неограничене число буддів. Всі вони подібні до себе а властиво подібні до історичного Будди. Та от поступаючи до остаточних консеквенцій буддисти уявляють собі первісного, початкового, одинокого і основного будду, аді-будду, котрого впливами чи проявами є всі пізнійші будди. Так то фантазія людська переходить із одної крайности до другої: виходить від одинокого Будди історичного, роздвоює єго і множить до безконечности і остаточно внять доходить до того, що єю многоту приводить до єдности, та по дорозі тратить з під ніг реальну дійсність і де далі губить ся в спекуляції і фантастичности.

Із сєго викладу буддійської філософії бачимо, що вона в самій своїй основі нігілістична, а незрушима логіка попирає єї до чим раз яркійшого нігілізму. Висказано думку, що буддизм є релігія атеїстична, і се думка дуже правдива. В тій системі, котру ми виложили, місце бога заступає фаталізм, карма. Так само буддизм не признає властиво безсмертної душі; душа після єго поглядів, се незмірний ряд явищ, звязаних одні з одними і сплетених без одноцільної свідомости. Та про те треба признати, що простий народ, далекий від тонкостів діалектики і від суперечок ріжних шкіл, в пригодах карми, обяснених великою силою цікавих примірів, навчаючих легенд, часто забавних, іноді страшних, бачить з одного боку продовженє особистости людської через протяг многих віків, а з другого боку діяльність справедливости безіменної, таємної, та строгої, незрушимої, неохибної, котра за кожним злом на здогін посилає кару і доводить усе до добра.

Але як же відносить ся буддизм до популярної релігії, до богів, в котрих вірив народ, котрих величали поети, до вірувань людових? Можна сказати, що він не дбав о них, бо ж тільки через Будду, котрий усе таки був чоловіком, тільки опираючись на нім можна дійти до освободи. В однім написі царя Асоки-Піядасі сказано, що від коли він вступив до братства, „всі боги, котрі доси в Джамбудвіпі (Індії) вважали ся правдивими, признані були за фальшивих“. Коли б те речене

брати дословно, воно було б дуже характерне, та воно тратить усяку вартість для питання, про котре тепер річ, коли під словом „боги“ розуміти земних богів, брахманців, котрих повага при буддизмі ушла. Чи можна, чи не можна так толкувати сей напис — не беремо ся рішати. Певна річ з одного боку, що Сакіямуні так само не чіпав віри в богів, як ріжніці каст, а з другого боку, що буддизм, усуваючи цілковито всяку божеську силу зі своєї філософії, виводає весь індійський пантеон у свої легенди. Він приймає богів, але показує їх завше підлягаючими тим змінам, котрі веде за собою непостійність усього на світі; буддизм чинить се ще в більшій мірі, ніж брахманізм, для котрого також ті висші духи далеко не є „безсмертними і всеістнующими богами“ Гомера і Гезіода. Брама, Индра, Шіва, навіть Вішну, особливо під іменем Нараяни, всі боги, всі надлюдські істоти браманізму стрічають ся в буддійських оповіданнях, тільки що тут вони завсігди грають спеціальну роль — слуг і прихильників Будди, влекшуючи єму єго задачу, хоронячи єго, завдаючи єму питання, слухаючи єго проповідів, завсігди признаючи єму правду і даючи другим істотам добрий примір. Можна сказати, що індійські боги є також упасакі (світські послухники) Будди.

Замість скасувати давні божества буддизм натворив ще й нових. Він опрацював цілу топографію неба, поділив єго на 27 поверхів заселених різнородними духами, між котрими поміщено також богів брахманських, та обік них також багато інших, видуманих Буддою або єго наслідниками. Одним словом, буддизм перелицював, збуддізував індійський пантеон. Можна в тім бачити ознаку пошани для пануючої релігії, та можна бачити також, і то мабуть слушнійше, ознаку іронії і погорди; та в усякім разі він постушив тут дуже зручно.

Чи також зручності маємо приписати всі отсі дива, відгадуваня чужих думок, вандівки по повітрі і інші чудеса, котрі бачимо на кожнім кроці в буддійських оповіданнях, виконувані Буддою і єго головними учениками? Можна би в них бачити подекуди й зручність, але поперед усього треба в них признати вплив загально-індійської віри, спільної зарівно брахманцям як і буддістам, котру однакж буддісти присвоїли собі і довели до пересади, віри, що знанє є сила. Буддійське знанє, те, що веде до нирвани, се є повне, абсолютне знанє, всезнанє, а всезнанє є заравом всемогучість. Будда є той, що все знає, значить, він усе може; єго ученики мають також часть тої всемогучости відповідно до того, яку мають часть єго знаня. Можна дивувати ся, як се буддизм усуває всяке вмішанє божества, чинить остаточну свободу особистим здобутком одиниці, одним словом, не признає нічого надприродного, а рівночасно повиними пригорщами розсипає чудеса по своїх оповіданнях. Ся суперечність власне походить із помішаня знаня з силою, із того тісного звязку, в якім поставлено оба ті понятя, а також із того наклону до чудесного, котрий панує в людській душі, а надто в душі Індійця.

До виконуваня надприродної могучости відносять ся певні формули і заклинаня, при помочи котрих можна вберегти себе від усякого

лиха. В книгах буддійських полудневого канону розказано про хорих, котрі видужали, скоро священна особа прочтала їм кілька слів ви-
нятих із буддійської термінології, про те, що зараза втихла на розказ
Будди, котрий розказав злим демонам, що немов то єі ширили, щоб се
покинули и забирались геть. Ті погляди з часом розвились безмірно,
особливо у північних буддистів. Ціла масса формулок званих „мантри“
і „дарані“, по часті зрозумілих а по часті зовсім незрозумілих, уло-
жених найчастійше в формі покликів, мають власність лічити таку чи
сяку хворобу або всі хвороби, відвертати таке чи сяке лихо, заклинати
злих духів. В кожній з тих формул мусить бути назване імя Буд-
ди, кількох бодісатвів або кількох духів, котрим буддисти віддають
особливу честь.

Кінчимо сей виклад буддійської доктрини. Без сумніву міг би він
бути значно обширнійший, та нам здасть ся, що все найважнійше тут
сказано. Зміст усеї філософії можна би коротко висказати так: єі осно-
вна ідея є — цілим рядом зусиллів, відповідно направлених після вка-
зівок того, що здобув всезнанє для себе і для добра других, дійти до
кінця індивідуальної вандрівки душ, — іншими словами — увільнити
ся сим способом від кінечности родитись і вмирати без кінця і вийти
до остаточного спочивку, котрий для того, хто єго осягнув, є закінченєм
усего ряду істновань і без сумніву також закінченєм істнованя в за-
галі. Зусилля роблені в тій цілі змагають до звівеченя першої причини,
котрею є невідомість. Але, як ми вже зазначили, саме знанє не вистар-
чає до звівеченя сеї невідомости, для сего треба перестерігати також
певні приписи моральні, держати певну дисципліну; оглядом сеї мораль-
ности і дисципліни ми й займемо ся зараз.

3. Буддійська моральність і інституції.

*(Основний принцип. Монахи і світські люде; 10 і 5 перешкод; мала,
середня і велика моральність; 6 досконалостів. Житє монастирське.
Обовязки світських люде. Злагоджєне і нарушенє приписів. Похорони.)*

Ріжні моральні системи сходять ся в основних точках — найва-
жнійших обовязків чоловіка живучого в суспільности, а ріжняться між
собою головню духом, котрим наскрізь проняті і принципами, на котрих
вони побудовані. Коли ж принцип буддизму є той, що істнованє є злом
і то основним злом, жерелом усякого зла, то й зусилля всякого чоловіка,
всякої живої істоти повинні йти до того, щоб увільнити ся від того
зла, а бодай довести єго ad minimum. Значить, моральність буддійська
в основі своїй є ограничаюча і негатівна, противна розвоєви вродже-
них сил і способностей людських; коли вона наказує зусилля, відвагу,
діяльність, то тільки для саможертви, для стремезливости, для добро-
вільного самозвівеченя, котре є основою єго доктрини, найвисшою ме-
тою всякої живої істоти. Таким способом строге і безоглядне приложєне
приписів буддизму повело б до вигубленя всего людського роду, ба на-
я іть усіх живих істот. І справді, традиція оповідає, що коли Будда

почав був свою проповідь, противники прилюдно закидали йому, що змагає до знівечення людського роду і цілого світа.

Оттому то буддизм побачив ся змушеним поділити людей на дві класи. Ми вже говорили про поділ на „аріїв“ і „поспільство“ (прітагджана), але сей поділ є невлотимий, незримий, так сказати, — секретний. Існує інший поділ, аналогічний з попереднім, хоч не тотожний з ним, та зримий і реальний, поділ а навіть розділ тих, що свідують ся діяти або й доходять дійсно до досконалого житя, від тих, що не маючи такої претензії живуть у світі. Перші зовуть ся бікчу (жебраки) або срамана (аскети); се є члени братства Будди, тільки се є правдиві буддисти. Другі ділять ся на два розряди: таких, що знають, признають, шанують Будду і его монахів і таких що его не знають або не віддають ему почеси. Сі остатні не входять в рахунок. про них буддисти не дбають, вони є, так сказати, по за законом, до котрого не пристали. Ті-ж, що шанують Будду і его монахів, звені під назвою упасаків. В своїх моральних приписах буддизм має на увазі з одного боку бікчу, членів братства, а з другого боку упасаків, котрі удержують членів братства але самі не є его членами. Розуміє ся, що й мораль для одних і для других не однакова: для членів братства крім внутрішньої дисципліни є правила далеко острійші, ніж для нечленів. Придивімо ся тим приписам.

Поперед усього: чи є правила спільні для всіх людей? Розуміє ся, що є. Се є десять заборон, зведених до купи під трьома титулами: I. дійства, що відносять ся до тіла (1. вбійство, 2. крадіж, 3. чужоложство), II. дійства словом (4. брехня, 5. обмова, 6. неввага, 7. неподобні розмови), III. дійства думкою (8. ненависть, 9. нечисті жадоби, 10. блуд догматичний). Сі „десять заповідей“ находять ся вже в законі Ману і не є спеціально буддійські, та про те буддисти покликають ся на них далеко частійше, ніж брахманці. Та є ще й друга низка десятиох заборон, в котрій чотири перші точки близькі до попередньої, але прочі значно відмінні. Ось вони всі: 1. вбійство, 2. крадіж, 3. чужоложство, 4. брехня, 5. вживане опіяняючих напоїв або п'янство, 6. споживане їди поверх припису, 7. танці, співи, музика і театр, 8. вживане вінців, пахощів і олійків, 9. вживане високих і широких постелів, 10. приймање золота і срібла. Чотири перші точки, як бачимо, тотожні з попередніми; пята була потрібним додатком; прочі п'ять подітовані були духом значно відмінним від того, що подікував першу низку. Ті п'ять остатніх точок постановлені спеціально для бікчу, а п'ять перших є спільні для бікчу і упасаків. П'ять перших точок становлять особну низку, звану „панчасіла“, т. є. мораль п'яти точок або п'ять заповідей моральних. Чи ся „панчасіла“ була з разу уложена для бікчу і упасаків а тільки пізнійше доповнена спеціальними приписами для бікчу, чи всі десять заповідей зложені були первісно для бікчу, а потім розділені на дві часті, се не легко вгадати та й не так то й важно. Інтересно, що заказ п'янства мотивує ся ріжними причинами, а між іншими й сею, що п'янство понижає до поповнення інших заказаних учинків.

Всі вчинки, котрих треба вистерігати ся, зведені в три купи, котрі звуть ся: „мала або основна, середня і велика моральність“. Мала моральність обнімає вчинки, від котрих здержує ся будда; дві дальші купи обнімають таки вчинки, котрих мають вистерігати ся срамани і брахманці, т. є. люде, що змагають до досконалости. Варто зазначити, що буддійські тексти признають і брахманцям те саме змагане до добра, що й своїм аскетам. Досить трудно вяснити ріжницю між учинками, котрих вистерігає ся будда, а тими, котрі заборонені сраманам, бо всі вони однаково заборонені і ніхто не має права їх поповняти. Ріжниця лежить мабуть тільки в тім, що вчинки, котрих не поповнює будда, вважають ся важнішими.

Не будемо тут вичислювати всіх тих учинків. Досить буде сказати, що „мала моральність“ складає ся з 25 точок. Єї провідною думкою є заборона всякої роскоші, всякого придбання, всякого насилья. Середня моральність вяснює подрібніше приписи малої моральности, а велика моральність відносить ся головню до ріжних родів ворожби і до зисків, котрі хто з неї тягне. Загалом беручи, сей довжезний ряд злих учинків уложений є для членів братства.

Крім сих трьох куп заборон є ще четверта купа вчинків позитивних, котрі треба сповнювати. Вони називають ся „параміта“ (досконалості); бодісатви мусять виконувати їх в повні і тільки вони обовязані держати їх цілковито. Дехто звикає їх за спеціальні приписи для будущих буддів. Та звісно, всі живі істоти повинні виконувати їх в міру своїх сил. Є шість парамітів, та буддисти додають деколи до тих шістьох ще чотири, щоб досягти числа 10. Ось вони: 1. дар (данам), 2. моральність (сіля), 3. терпеливість (кчанті), 4. енергія або діяльність (вірія), 5. екстаза (дьяна), 6. мудрість (праджнія); до сеї основної низки додають іще: 7. метода (упайя), 8. постанова (прандчана), 9. сила (бая), 10. знанє (джніана). Деякі з сих назв іноді замінюють ся іншими, так що можна б уложити ще другу низку. Та ми лишимо на боці ті відміни і не будемо розбирати й чотирьох остатніх точок, а займемо ся тільки шістьма першими. Друга між ними моральність (сіля) вже нам стрічала ся яко одна з трьох перших заборон. Лишаєсь нам приглянути ся ще пятом досконалостям, між котрими на першім містці стоить „дар“. Що се за дар? Може се милостиня дана буддійському монахови? А може се жертва бодісатви, котрий віддає своє тіло на страву для голодної тигриці, котра власне окотила ся? В усякім разі дар — се перша чеснота захвалювана для всіх, бікчу і упасаків і кождий повинен єї виконувати в міру своїх сил і відповідно до відносин, в яких находить ся. Буддійська література вельми богата легендовими оповіданнями, в котрих показано виконуване сеї чесноти посунене аж до крайніх границь саможертви. Ми бачили вже, що той, хто не виконував сеї чесноти, за кару мусить відродити ся між претами (упуриями).

Третя параміта, терпеливість, є характерно-буддійська чеснота: все знести, все витерпіти, се значить здобути собі важні і численні заслуги. Що ж до „енергії“, героїзму, діяльности, то коли їх потрібно до

сповнюваня вчинків свідчачих о привязаню до істнованя, то не менше коли навіть не більше їх треба, щоб здержувати ся від таких вчинків і звести свою діяльність ad minimum, бо тільки се одно може довести до повної і абсолютної свободи. До енергії треба без сумніву зачислити чесноту, часто захвалювану, обачність (апрамада), в противенстві до небачности (прамада).

Дві остатні параміти є спеціально до ужитку бікчу а навіть бодісаттів, особливо пята „екстаза“, що ділить ся на чотири ступні. На першому дух, сконцентрований на одній точці, не тратить ще власного суду і діяльности; на другім він тратить їх і концентрує ся цілковито; на третім він держить ся в рівновазі, не почувуючи ні радості ні болю, та заховуючи ще пам'ять і свідомість; на четвертім щезає всяке вражінє радості і терпіння, пам'ять лишає ся, але рівновага є повна і абсолютна. Шеста параміта „мудрість“ або „знанє“ не ріжнить ся від пятої нічим, тільки способом, в який до неї доходить ся; се є звичайне, повільне, постійне і поступенне доходжене до правди, коли там часом екстаза є наглою кривою, котра в одній хвили доводить до посіданя найвишого щастя. Ясна річ, що світове житє не позволяє виконувати ті дві остатні параміти; вони доступні тільки тим, що вибрали досконале житє. Придивім ся тепер сему житю.

Ми вже сказали, що правдиві буддисти, се монахи, бікчу або срамани, котрі становлять братство. Вони не повинні накладати на себе самовільних терпінь; сю практику признав Будда злою і небезпечною. Вони повинні тільки вистерігати ся всего, що привязує до житя, до істнованя. Значить, їм заказано мати що небудь окрім страви вижебраної і крім одежі зложеної з трьох кавалків. Так само їм заказано подружє і всяке приставане з жіноцтвом; як власности, так і сім'ї вони не повинні мати. Вони живуть спільно в домі побудованім з добровільних датків. Рано йдуть жебрати від хати до хати, в полудне йдять один раз на добу, а решту дня пробувають у самоті, думаючи або розмовляючи про речі вчені та релігійні. Щоби бути пранятим до братства, треба відбути новіціат; хто принятий, тому голять голову і бороду і дають жовтий одяг. Бікчу ділять ся на нових, середніх і старих. Перших пять, (по іншим установам 10) літ є ся новим бікчу, дальших 5 (або 10) літ середнім, тільки опісля старим (тера). Звичайно новий бікчу прилучуєсь до якогось старого, котрий є для него вчителем і наставником.

Що 15 день в часі повні і нового місяця відбуває ся церемонія звана упосата, т. є. сповідь гріхів. Збирає ся все братство і перед тим збором відчитують 253 (по іншим 225) приписів, званих пріматокча; є се дуже докладний спис усіх гріхів і провин, які тільки може поповнити бікчу, від найтяжших до найлекших, з означенем кар за кожду з них відповідно до єї тяжкости. Читають сей спис перед зібраними монахами. При кожній точці той, хто поповнив заборонений нею вчинок, мусить признати ся до него голосно і вислухати засуд на приписану за се кару; коли се стане ся, або коли по паузі ніхто не признає ся до гріха, читають далі. Між двома упосатами, т. є. в часі пер-

шої і остаточної квадри братство відбуває також збори, хоч менше важні. Крім зборів що 15 і що 7 день відбуває ся що року врочистий збір званий праварана, під кінець дощової пори, бо після першої встанови в ту пору кінчить ся час пробутку монахів на певнім однім місці, їх щоденні зносини з мешканцями повинні бути перервані і вони повинні вандрувати в інше місце. На сі рокові збори допускають публіку, котра сходиться, щоб послухати проповіді вчених. Впрочім у всіх краях буддійських монахи вчать дітей грамоті і сповнюють для людности певний круг релігійних церемоній.

Буддійське братство ділить ся на дві кляси, мужчин і жінок, бікчу і бікчуні, монахів і монахинь. Правила для жінок не різнять ся нічим особливим від мужеських. Впрочім жіночі братства, коли може й були колись важним чинником (се ще на певно не звісно), то тепер восім не є важні. Та про те нема буддійського краю, де би їх не було. Значить, на ділі буддійська суспільність складає ся з великого числа мужчин, що живуть в цілбаті і в самоті, становлять жебручий закон, живуть після дуже строгих правил, котрі впрочім допускають чимало полехкостів; вони годують ся з ласки людности, котрій за се платять елементарним навчанем молодіжі та релігійним і моральним навчанем людности.

Обік сих монастирських братств є маса людности. Коли б ся людність перестала давати монахам милостиню, коли б їм не давала ані йди, ані одежі, ані захисту, то буддизм перестав би існувати. Він може жити тільки ласкою людности; чим краще розвиває ся братство в якійсь стороні, тим більше, видно, інтересує ся людність буддизмом.

Упасаками можна вважати всіх тих, котрі своєю щедрістю причинують ся до вдержаня братства і таким робом маніфестують свою прихильність до єго науки. Се перший, найпростіший, найзвичайніший і найменше обовязуючий спосіб належаня до буддизму. Другий спосіб важніший, бо свідомий і обдуманий і містить в собі прояв волі: се є визнане віри властивого упасаки або заява, що такий то „прибігає під опіку Будди, закона і братства“. Ті три речі, Будда, закон і братство становлять трійцю звісну під назвою тріратна або ратнатра (потрійний клейнот); говорить ся також „три клейноти“ або „три дорогоцінності“; поклик до потрійного клейнота містить ся на початку дуже многих книг буддійських.

Є ще третій спосіб заявлюваня своєї належности до буддизму: се є присутність на прилюдних проповідях учених, складане цвітів, нахощів і інших жертв у стіп статуї Будди, на чайтіях або вівтарях поставлених на єго честь, на ступах, т. є. надгробних памятників побудованих на єго память і на память єго учеників, вкінці відбуване вандрівок до місць особливо гідних пошанованя, таких як слід стопи Будди, що находить ся в ріжних околицях, особливо на Цейлоні і в Сіямі.

Таким робом упасака має три способи, щоб доказати своє віросповіданє і проявити єго на ділі. Через жертви і паломництва він прибігає під опіку Будди; через присутність на проповідях він іде під

опіку закона; через дари давані монахам він віддаєсь під опіку братства. Коли він вистерігає ся п'ятох вчинків заборонених панчасілою, то може здобути собі численні заслуги, хоч і віддає ся всім занятям світового жита, купецтву і іншим працям а навіть і розривкам, котрі заборонені монахам але дозволені упасакам. Та все таки є певні занятя не дозволені лякам, а бодай такі, від котрих порадно здержувати ся, нпр. торговане живими істотами, оружєм, мясом, спиртними напитками, рибами. Всі ті занятя, більше або менше звязані з насилєм або вбійством, підходять під рубрику вбійства і яко таке мусять бути коли вже не зовсім заборонені, то хоч признані недобрими. Чи упасаки держать ся тих заборон? Не вміємо сего сказати. Може бути, що недобрими занятями займають ся люде, що не дбають про Будду і через те й не є упасаками. Та не було б нічого дивного, як би ті торговці мяса, горілки та риб давали милостиню Буддовим монахам. Їх добра і їх зла карма будуть зрівноважені, коли прийдєсь до визначеня їм їхнього майбутнього істнованя.

Впрочім годі вимагати строгого сповнюваня приписів, котрі з усіх боків дізнають більш або менше важних змін. Так власне діє ся з буддійськими монахами. Після приписів вони повинні б одягати ся в шмати зібрані на кладовищах; але пошана, яку мають для них люде, не дозволяє їм ходити обшарпаними; їм дарують убраня приличні, нові, чисті, хоч і відповідні до інших приписів закона. Так само й що до їди: бікчу повинні їсти тільки раз на добу, в полудне; але є „чотири солодоші“, згадані в коментаріях до святого канону (масло, мід, цукор і олій сезамовий), котрі вони можуть заживати в кожній хвили, бо вони зовсім не вважають ся стравами. А що сказати про забобони, котрих незлічена сила живе в буддійських краях, про такі вороження, астрологію і т. і.? Ті практики заборонені для бікчу, вони не повинні б істнувати в краях, де панує закон Будди, а тимчасом противно, там вони цвितуть так само як і деякі нелюдські звичайі в роді звірячих Ситв. Може бути, що буддійські монахи з грішної толеранції прилучують ся інколи до них, а інколи навіть гримлять з обуренєм против надто вже разячих надужить. Але їх проповіді не мають ніякої ваги, а загалом можна навіть сказати, що буддійське братство більше заохочує до таких забобонів і звичайів, аніж поборює їх, хоча єго обовязком було б не тільки ганьбити ті зла, але всіми силами працювати над їх викоріненєм.

Не думаємо тут докладно описувати всякі церемонії, які відбувають ся у буддістів при ріжних подіях людського жита, звичайно при помочи монахів, котрі при тих нагодах дістають виємкові дари. Скажемо тільки пару слів про буддійські похорони, бо тут є одна характерна подробиця, що тісно вяже ся з їх релігійними поглядами. Ми бачили, що тіло Будди було спалене, а єго попіл захований як цінна реліквія. З звичайними буддістами так не роблять. По їх думці тіло є одіж, про котру нема що дбати, котра раз зужита, т. є. мертва, зовсім ні па що не здала. Оттим то в деяких буддійських краях, нпр. в Тибеті, тіла померших викидають на жпр диким звірям і птахам; декуди навіть

розрубують ті тіла на кусні, щоб звірі менше мали з ними роботи. Се, здається нам, і є правдиві буддійські похорони. Та не треба думати що всюди діє ся так само. Поперед усього навіть там, де панує такий звичай, роблять ся виємки для визначнійших монахів і вчених признаних святими: їх тіла палять і їх попіл переховують старанно. Щож до поспільства, монахів і ляків, то в Китаю їх тіла загально закопують у землю, а в Індо-Китаю і на Цейлоні палять. Викидають тіла звірям тільки в виємкових разях, звичайно тільки тоді, коли померший сам собі того бажав. Як бачимо, в тім згляді, так як і в многих інших вплив буддійських думок не однаково міг запанувати, декуди сильнійше, декуди слабше, о скільки его не переважила сила пересудів або противних обичайів, або о скільки его не ограничило а то й не витискає до разу потреба клімату та географічного положеня, а врешті о скільки его не ослаблює дуже важна ріжниця, яку сам буддизм робить між людьми досконалими і поспільством, між монахами і людьми світськими.

(Конець буде.)



Хісна про Роланда.

Старофранцузький епос.

CLXXXI.

Карло велів у труби всі заграти.
 Він йде з військом на кони хоробрий.
 Знайшли Іспанців. Всі тут як один
 Пускають ся за ними на здогін.
 Коли ж Карло уздрів, що вечір близько,
 Він зсів з коня, став на траву зелену,
 К землі припав і взяв просити в Бога,
 Щоби для него сонця біг звільнив,
 Щоб стримав ніч і днини причинив.
 І зараз ангел, що з Карлом звичайно
 Розмову мав, приносить вість ему:
 „Йдь Карле, каже, дня тобі не бракне!
 Бог знає, що ти втратив Франків цвіт.

виросло право парламентів і на контроль видатків державних і на участь в законодавстві — той англійський принцип, котрий пізніше викладали юристи словами, що Англією править король в парламенті (king in parliament), то б то, що король без парламенту власне не єсть законний державець.

(Далі буде.)

М. Драгоманов.



Будда і Буддизм.

Обриси Леона Фера.

III. Буддизм.

4. Відміни і секти буддизму.

(Первісні секти; 18 шкіл; чим вони різнилися; два средства. Святі канони. Буддизм цейлонський, бірманський, сіамський, тибетанський, гімалайський, монгольський, китайський, японський. Закінчене.)

Ми вже сказали, що після традиції братство буддійське в першім віці свого істновання жило в повній єдності. В десятім році другого віку вибух розкол, а з кінцем II. віку було вже 18 різних шкіл. Вони повстали після одних переказів із двох, а після других із трьох первісних шкіл. Далі говорить ся, що крім тих 18 повставали ще нові школи, так що в III. віці було їх 26. Ще інші говорять, що в II. віці число шкіл не дійшло ще до 18 і розкол не був загальний. В такім разі судячи по назвах тих шкіл, котрі заховали ся в книгах, їх або було більше як 18, або декотрі з них мали по пару різних назв. Тих 18 шкіл розкладено в чотири віддільні групи, з котрих кожда походила від осібноі первісноі школи, що мала свого основника сучасного самому Будді. Може бути, що сей поділ мав дійсно якусь реальну підставу; се видно й з того, що й самому Будді вложено в уста пророцтво, що єго церква розпаде ся на 4 галузі.

Ось назви тих чотирьох груп і число шкіл, що належали до кождої з них: 1) Сарваствіада (основив Рагуля, 7 шкіл); 2) Магасангуїка (осн. Касіана, 5 шкіл) 3) Самматія (осн. Упалі, 3 шк.) і 4) Ставіра (осн. Катіяяна, 3 школи). Ортодокси буддійські часто закидали тим школам єретичьким, що вони псували текст, мову і стиль святих книг.

Сей закид, висказанай у цейлонській хроніці Діпавамса, скріплюють і інші свідoctва. Звісно, що кожда школа уживала іншої мови: шк. 1. санскриту, шк. 2. пракриту; шк. 4 мала вживати мови „писатчів“, т. є. упирів, а шк. 3 мови звірів. Правдоподібно в тім є стілько правди, що поодинокі школи ширячись по різних краях, приймали мову тих племен, серед котрих ширили ся. Се стверджує впрочім і факт, що маємо дві редакції буддійського канона: санскритську (на півночі) і в мові палі (на півдні). Що при перекладах або переписуванях змінювано й текст святих книг, на се маємо доказ у тім, що книги ті дійшли до нас в кількох редакціях, звичайно в двох, інколи навіть в чотирьох, нпр. власне виклад основної науки про чотири правди. Деякі діла або збірки діл приписують ся певним школам виключно. Невна річ впрочім, що ті школи різнили ся між собою не мовою, не висловом, а ріжницями в самій науці. Які се були ріжниці?

Найчастійше ріжниці ті доторкали ся питань темних, абстрактійних і метафізичних. Питанє про „я чи не я“ належало до найважніших: 10 шкіл допускало істнуванє, особистість я, інші перечили сему. Та проте спорячи о такі тонкості всі школи шанували свою спільну основу — науку Будди.

Згадані 18 шкіл творили то, що називало ся Мале средство; се був стародавній, може навіть первісний буддизм; ріжнячи ся між собою дуже не багато, тільки в деяких питаннях спеціальних, вони остаточно опять зіляли ся в одно. Деякі з них тривали доволі довго; Гіуен-Цанг, подорожуючи по Індії довгий час після повстаня Великого средства, стрічав іще в Індії школи, що належали до Малого. Та в початком нашой ери школи Малого средства ділили ся на дві групи звані Вайбгачіка і Саутрантіка. Перші опирали ся на книгах свіжо уложених у Абгідамі, другі держали ся старих книг (сутра), з котрих деякі також були досить свіжої дати; та одні і другі мали претенсію, що посідають чисту науку Будди. Школа Вайбгачіка була приготованєм для школи Великого средства (Магайна), котра розвиваючи погляди вже зароджені в деяких школах Малого средства, встановила теорії про бодісаттів, про буддів контемплацийних, про Аді будду, про абсолютну порожнечу, про призрачність світа і таким сп. собом повернула буддизм на нові дороги. Тай ся школа швидко розколола ся: Йога-чарія (містики) і Мадіаміка (ті, що держать ся середньої дороги); ті остатні опять розкололи ся на дві часті: Сватавтра і Прасанга.

Поділ на Велике і Мале средство задержав ся доси в книгах канонічних буддійських: канон полудневих буддистів, званий Тріпітака, приналежить майже весь до Малого средства; натомісь до Великого средства належить канон санскритський, котрого вривки найдено в Непалі, далі переважна часть канона тибетанського званого Канджур, хоча в ньому є також деякі книги з полудневого канона, врешті більша часть канона китайського званого також Тріпітака. Таким робом находимо у буддистів чотири збірки святих книг або канонів: полудневий, писаний на мові палі і званий Тріпітака; непальський, писаний санскритом, неповний; тибетанський, увесь перекладений із санскриту, зва-

ний Канджур, і китайський званий та-о-ж Тріпітака. Назва „Тріпітака“ (три коші) походить від поділу на три часті: віная (дисципліна, сутра (наука), абідгарма (метафізика). Тріпітака палійська є правилом релігійним у Цейлоні, Бірмі, Сіямі і Камбоджі; канон санскритський — зо-станок вмершого і забутого буддизму індійського, не обов'язує ніде; Канджур панує в Тибеті, Монголії і в краях гімалайських, в кінці китайська Тріпітака є святою книгою для Китайців, Японців, у Кореї і Авамї. Погляньмо, чим є буддизм у всіх тих краях?

Ми бачили, що острів Цейлон був першою країною, куди зайшов буддизм поза Індію; здаєть ся, що тут він і удержав ся в стані досить близьким до первісного. Цейлонці мають претензію, що їх канон є такий, який був уложений на соборі царя Асоки; ми вже сказали, що претензія ся безпідставна. Крім коментаріїв перекладених на мову палі Буддагочєю є там багато книг і поем на мові сінгалезькій старій і новій. Посвячене на монаха починає ся вчасно і триває довго. По трьох роках науки під проводом учителя молодий чоловік стає „саманерою“ (новиком), потім мусить перебути різні проби, щоб стати „бікчу“. Монахи цейлонські часто відзначають ся наукою і строго аскетичним житєм. Що року в іюнї і юлі відбувають ся два великі празники з процесіями. В ту пору монахи віддають ся головно навчаню народа. Навчане відбуває ся нічю, при світлі місяця або ламп. Монахи засідають у дерев'яній будці без стін, за решіткою, народ збирає ся довкола і слухає їх проповідів. Звичайно монахи читають святе письмо, найчастіше джатаки, т. є. оповідання про давні переродження Будди. Є се навчаючі притчі, гарні приміри безоглядного посвяченя, героїчної терпливости, а до них долучені витолкування і приписи моральні.

Крім того монахи сповняють і інші церемонії, з котрих найцікавіша є читанє „піріта“. Піріт (охорона) є збіорчка сутрів; читаючи їх кілька ночей при світлі ламп без перестанку осягає ся пов'дженє в розпочатому ділі або відверненє лиха від того, для кого робить ся (за гроші) ся церемонія. Хоча сутри ті, написані мовою палі, мають змісл ясний і зміст дуже навчаючий, але прості люде, для котрих читає ся піріт, а часто й самі читаючі монахи ані в зуб его не розуміють. Звичайно й проповіді монахів народ розуміє не багато через те, що вони підмішують багато слів з палі; от тим то г рячійші упасаки ходять від дому до дому, читаючи письмо святе і пояснюючи его зрозумілою мовою.

І на Цейлоні буддизм не лишив ся без розколу. При кінці XVIII. в. повстали дві секти, північна і полуднева, а на початку нашого віку третя, прозвана бірманською через те, що основник єї Амбагаганітія зреформував цейлонський буддизм на звір бірманського.

На Цейлоні мають буддісти три цінні предмети, котрі дуже шанують: 1) дерево боді, заховане в Анурадгапурі, старій зруйнованій столиці, 2) зуб Будди (як кажуть, зуб мални!) і 3) слід стопи Будди (свята стопа, срі-пада) на вершкy гори Адамів шпиль; по іншим віруваням є се слід стопи бога Шіви або стопи Адама або стопи св. То-

ми. Буддйський монах стереже „святої стопи“, приймає паломників, бере від них жертви і обертаєсь до них з промовами і поученнями.

Бірма не менше Цейлону славить ся тим, що посідає чистий буддизм, а навіть величає ся, що від неї виїшла направа буддизму в Цейлоні, коли книги буддйські в XI. в. знищені на Цейлоні нападами жалабарськими, були там опять принесені в Бірми. В тім краю буддизм зорганізований сильно. Монахи зуть ся там „рагангі“ (попсоване слово „аргат“); звичайний монах зовець ся „патцін“, начальник монастиря „фон-гій“. Всі фонгії з одної околиці слухають одного провінціала, а всі провінціали мають спільного голову „цая-део“, що живе в столиці краю і має дуже велику пошану. По монастирях живе множество дітей, котрі там учать ся, молодих парубків а навіть досерлих, що живуть у самоті. Вони зовуть ся „чіни“, т. є. новики, та більшість їх по році, по двох виходить із монастиря; лишають ся тільки ті, що хочуть бути монахами. Впрочім монах не мусить бути там до кінця життя; всякому вільно в кожній хвили вернути в світ. Загалом сказати можна, що вся мужеська людність бірманська за молоду переходить через монастир. От тим то монастирів у краю дуже багато. Для подорожніх вони служать заразом гостинними домами. Церемонії вступлення в монахи не ріжнять ся від таких же церемоній у інших буддйських краях. Найславнійший релігійний будинок бірманський, се велика пагода в Раунуні, прозвана Чье-дагон-фра; говорять, що в її фундаментах заховані ті обрізки нігтів і волося Будди, котрі той дав був купцям бірманським як плату за їх дари.

Буддизм у Сіамі мало ріжнить ся від бірманського. Будда зове ся там Сомана-Кодом (попсоване Срамана Готама). Монахів зове народ „фра“ (достойний). Найстарший між ними, голова всеї ерархії, зове ся санг-карат (царь братства), та его власть не така велика, як у Бірмі. Він має під собою начальників великих (царських) монастирів, а ті зпов є зверхниками поменших монастирів. Обік монахів у монастирях живуть також новики і школярі. Власть світська має право наглядати над монахами; певні урядовики можуть їх судити, замикати в тюрму або й бити. Та хоча много монахів сіамських відзначає ся чистим і праведним житєм, то дисципліна між ними не така строга, як у Бірмі. Вони часто вандрують із одного монастиря до другого. Світські вірші крім дарунків для монахів оказують свою побожність також милосерними вчинками такими нпр.: купують весь улов риби в рибакі і кидають їх назад у річку. І в Сіамі є своя стопа Будди звана „Фрабат“, до котрої відбувають ся численні паломництва.

Буддизм у Камбоджі не много ріжнить ся від цейлонського і бірманського: ті самі святі книги, та сама мова, ті самі встанови; особливо близький він до сіамського. Монахи мають тут не менче значіне і вплив, та пр. те первісні забобони і віруваня існують в повній силі. В Бірмі та Сіамі є також багато ворожбитів та астрологів, але монахам заборонено сим займатися. Індуси не буддисти визнають легковірність народа, хоча се не вменшує щедрости народа для монахів буддйських.

Буддизм тибетанський став ся подекуди регулятором північного буддизму; его вплив розширив ся сильно на сусідні краї. Его святий канон званий Канджур, величезна збірка 100-томова, здобуток праці многих віків, уложений був остаточно аж у XIII. віці. Є в нім багато різнородних діл, перекладених переважно з санскриту, та є деякі переклади й з палі, з китайщини і навіть із язиків гімалайських. Ті діла походять з різних шкіл, та школа Великого Средства переважає. Канджур ділить ся на 7 частей; з них три (дісципліна, наука трансцендентальна і сутра) відповідають Тріїтаці полудневих буддистів. Дісципліна різнить ся в многих поглядах від полудневої. Наука трансцендентальна є властива Великому средству, але відповідає абідгаммі, що належить до остаточної доби Малеого средства. Сутра в Канджурі заповнює звиш 30 томів. Остатній відділ Канджура, званий Тантра, є властивий Тибетови і вплив індуїзму а особливо шіваїзму видно тут дуже сильний; тут вложено ті спеціальні теорії північних буддистів (особливо теорію Алі-будди), про котрі ми згадували. Так само находимо тут багато „дарані“ і „мантрів“ — тих формул переважно незрозумілих, що служать для цілей магичних, для лічення слабостів і відвертаня нещастя.

Головна признака буддизму тибетанського, се культ бодісатвів. Крім книг уміщених в Канджурі і посвячених сему культові займає ся ним ще один довгий трактат, не вставлений до св. канону і званий Мані-лабум, посвячений пам'яті Авалокітесвари, найбільшого поміж бодісатвами. Находимо там між іншим ось яку легенду. Авалокітесвара, порушений співчутом для тих, що мучать ся в пеклі, вдає ся в глибокі роздумування, щоб їй увільнити і закляв сам себе, щоб его голова розскочила ся на тисячу кусників, коли ему не вдасть ся силою своєї медитації увільнити проклятих від муки. Се ему вдало ся і не вдало ся рівночасно; пекло випорожнило ся на хвилю, але зараз же знов наповнило ся новопривбуваючими грішниками. Бачучи се голова Авалокітесвари розскочила ся на тисячу куснів, та батько его Амітаба позбирав їх і зробив ему з них десять голов, через що він і назвав ся (і так представляє ся на малюнках) „Авалокітесвара з одинадцятьма головами.“ Ему приписує ся вивраджене буддизму до Тибету і винайдене формулкі „ом-ма ні пад-ме-гум“ (властиво „ом! мані падме гум“, що значить: о клеїноте в лотосі! амінь!). Сю формулу тибетанські буддисти повторяють пенастанно, пишуть усюди, приписують їй чудесну силу, хоч і не знають єї правдивого значіння. Правдоподібно є се виклад самого імя Авалокітесвари, бо назва ся значить іменно „клеїнот у лотосі“.

Найбільший бодісатва після Авалокітесвари є Манджусрі. Его вельми шанують, хоч і не так, як першого. Тибетанці бачуть у кождім із своїх великих людей воплочене бодісатви. Далай-лама в Ласі є воплочене Авалокітесвари, другий лама, що живе коло Дігартчі, здаєть ся, є воплоченем Манджусрі. Із Тибету інституція ламів або відроджуючих ся, „живих буддів“ розійшла ся по значній часті буддійського світа.

Буддизм у Тибеті має кілька відмін, а головню дві важні секти: жовту і червону. Обі ті секти носять убір червоний, тільки різнять

ся коліром високих острокінчастих шапок: у одних вони є жовті, у других червоні. Жовта секта вважає ся правовірною; вона переважає в Тибеті, а червона в сусідніх краях. Ті секти ділять ся на школи, котрих є всего девять, та так, що кожда секта має їх чотири, а дев'ята школа, Бруг-па, що чить грім, стоїть осібно від обох сект, хоча носить червоні шапки, і займає ся гольно ворожбою і чарами.

Єрархія тибетанська має всі основи цілих буддійського чернечого устрою. Понад звичайними монахами (гелонг) стоять начальники монастирів (кампо); понизше гелонгів стоять новики (гецуль) і світські прислужники (генен). Ігумени мають при собі певних достойників для спеціальних функцій, як „ось бу-дзад“ управитель співу і декламації гимнів і „гебо“ — надзорець над дисципліною. Понад усіми ними стоять два Великі Лами, один в Ласі, а другий в Дігартчі — се „воплочені“ або „живі будди“. Слово „лама“ значить висший і відносить ся властиво до тих двох; та інколи ним називають і інших старших у єрархії, а навіть для почеси всіх монахів буддійських. Відси пішло, що весь тибетанський буддизм прозвано ламізмом.

В Тибеті так як і в інших буддійських краях, є монахи, але є їх не багато. Вони звуть ся „гелонгма“ або „ані“; їх головний монастир є на острові озера Пальтє. Ігуменя того монастиря що року з великою парадю йде до Ласі, щоби поклонити ся Далай-Ламі і прийняти єго благословенство.

З монахів деякі вандрують і кочують ненастанно, інші живуть зовсім самотно по пустинях і недоступних місцях, але більшість живе по монастирях, і то досить приємно, приймаючи дари від вірних або займаючись ріжними заробітками — не для себе, а для братства. Деякі держать ся досить строго правил монастирських, інші живуть як небудь. З великою парадю і музикою обходять вони вроцеті празники: початок року (в февралі), зачатіє Сакіямуні (в маю) і роковини смерти Цонг-ка-па. З особливими церемоніями обходить ся свято ітунг-ма або покута за гріхи; воно тріває два дні і відбуває ся з таким твердим постом, що не вільно навіть проковтнути свою власну слину. Крім сего монахи тибетанські сповнюють ріжні церемонії при приватних нагодах: весілях, похоронах і т. і. Через се вони мусять піддавати ся ріжним забобонам мас. А маси ті страшенно забобонні, всюди бачуть, надіють ся або лякають ся вмшаня якогось демона доброго або злого. Ніхто не почне ніякого діла без певних віщовань і заклинань, котрі мають єму запевнити powodженє. От тим то кождий потребує ворожбита, заклинача — і находить єго коли не між самим духовештвом, то обік него. В Тибеті сей рід людей має тільки діла і зиску, як ніде в світі. Сі ворожбити звуть ся Цікани, стоять у звязку з братством буддійським і находять ся в кождім монастирі. На вид вони похожі на монахів, та проте живуть свобідно і можуть женити ся. Пошанованє людю для монахів є дуже велике, а Далай Ламам віддають майже божеську честь і складають богаті дари. Памятників побожности народньої в Тибеті повно. При всіх дорогах, особливо на небезпечних місцях стоять „обо“, т. є. лавки з тесаного каменя, при дорогах находять ся „мані“, т. є. мурі більш або менше довгі, покриті написами; перед великими

будинками і брамами домів стоять таблиці з візерунками або хоругви також з написами. Не менше часто стрічають ся рисовані, мальовані або вирізані візерунки Будди, чайтії, т. є. скрині, де прохожі можуть складати жертви, а в кінці звисні на весь світ „млинки“, т. є. подвижні валки, обертані руками або водою і на котрих крутить ся свята форма „ом мані падме гум“.

Під буддизмом гімалайським я розумію буддизм у Непалі, Бутані і Сіккімі. В сих краях панує секта червона. Непаль має ту славу, що в ній заховали ся залишки святих книг північного буддизму на мові санскритській; важні і численні діла найдені там не становлять цілості впорядкованої систематично, так що ми не можемо уявити собі, як виглядав буддійський канон в оригіналі. Буддизм у тім краю не є релігією пануючою виключно; племя Торка, що здобуло сей край у другій половині XVIII. в., дало там браманізму перевагу і значіне урядової релігії. В Бутані живе великий жрець черв. ної секти званий Дгармараджа (царь закона); він живе в Тассісудоні і є для червоної секти майже тим самим, що Далай-Лама для жовтої.

Буддизм монгольський вяже ся тісно з тибетанським. Святі книги Монголів перекладені з тибетської мови, котру Монголи вважають святою. Великі Лама тибетські, особливо в Лассі, мають між Монголами найгорячіших почитателів. Та про те буддизм монгольський має своїх вчасних „відроджених ламів“ або „живих буддів“. Монголи і Калмики справляють три великі празники до року: празник ламі (новий рік), пр. урус (вхід Сакіямуні в лоно матери) і пр. цаган (білий день), що тріває цілий тиждень, на память побіди, яку одержав Сакіямуні над бвченими противниками.

Супроти сих відмін північного буддизму займає осібне становище буддизм крайнього сходу. Ми бачили, що буддизм із Китаю перейшов до Тибету; з часом вишло так, що тибетський ламаїзм запаував у Китаю. Китайська література буддійська складає ся з множества перекладів, та також із значного числа діл оригінальних коментарів до св. книг або оповідань історичних. В китайській каноні переклади становлять три часті а книги оригінальні четверту; книги Великого і Малего средства зведені тут у купу.

Перевага північного впливу видна з розширення „даранів“ т. є. чародійських формул, далі з розширення культу дьяні будди Амитаби і дьяні-бодисатви Авалокітесвари. Сей другий тут зівстав перемінений у жещину і називає ся Кван-цеу-йін. Се мала бути дівчина-царівна; батько хотів силою віддати єї замуж, та вона втекла, по різних пригодах зайшла аж до пекла Ями, та Яма вигнав єї відтам задля того, бо за кождим єї кроком виростали цвіти а місце мук змінювало ся в місце роскоші. Тоді вона зайшла до порту Поталя, де й закінчила праведно своє жите

Інституція ламів або „живих буддів“ розширена в Китаю не менше чим у Тибеті. Европейці називають їх японським словом „бонзи“; по китайськи вони зовуть ся „го-чанг“. Бонзи китайські становлять таку саму єрархію, як у інших краях буддійських. Вони ділять ся на виших і низших (слуг). Монахині називають ся по китайськи „гні“

крім того жінки і дами світські під проводом бонзи становлять світське товариство, що має метою дбати о монастирі і святині.

Монахи китайські також живуть жебраниною. Вони прибігають до різних хитрощів, щоб порушити співчуте публіки, а нишком віддають ся нераз п'янству і гулянкам. В своїх святинях вони справляють релігійні празники з великою музикою; замість молитви побожні повторяють тисячі разів поряд слова: о-мі-то-фо (Амітаба-будда).

Бонзи не погорджують займатися також ворожбою, заклинаннями та чарами, хоча головню сим ділом займають прихильники і жерці іншої китайської релігії званої Тао-дзе а основаної сучасником Конфуція, знаменитим філософом Лао-дзе Вірний Китаєць обох шанує однако, обом дає дари, надіючись і просячи від Тао-дзе поведження і добра на сьому світі, а від Будди щасливого переселення душі.

Первісна релігія Японії, шінтоїзм, існує ще доси, хоча значно змінена і опанована буддизмом. Вона перевищує его числом церков, котрих посідає 186 702, коли буддизм має їх лиш 72.158. Та про те буддизм має вчених і учеників 95.158, а шінтоїзм тільки 22.872. Буддизм японський близький до китайського. Святі книги ті самі, і власне в Японії одержали великі бібліотеки Парижа і Лондону ті екземпляри китайської Тріпітаки, котрі в них є. Секти буддійські в Японії походять також із Китаю, тільки що тут нема ламаїзму. Натомість цвите тут не менше як у Китаю культ Кван-вон (Авалокітесвари) і Амітаби; сам Кван-вон має 33 церкви, до котрих ходить множество паломників. Статуя его в Міако, колосального розміру, має 36 рук, а довкола неї стоїть 33.333 статуй різних героїв. Амітабу чтять у постаті схожій на Сакіямуні і повторяють его імя незлічиму силу разів у всяку пору дня і при всякій нагоді. Особливо хто повторяє его при смерті, має надію війти в рай Амітаби.

Братство буддійське в Японії зорганізоване добре; братчики переходять новіціят і різні ступні, видержують екзамени, диспути і різні вправи. Назва бонзи, котру дали їм і китайським братчикам Європейці, походить від слова бозу, котре є тільки переробкою індійського бікчу. Монахинь у Японії більше ніж у других буддійських краях; кожда секта побіч мужських має й жіночі монастирі. Сект тепер налічують 10; з них 5 посвячені культови Амітаби, а найважніші звуться чін-чіу, со-то, чін-гон і зіо-до.

Як бачимо, буддизм усюди майже однаковий. Всюди находимо монахів і монахинь, самотних аскетів і таких що живуть спільно в монастирях. Школи різнять ся звичайно тільки в дрібницях та формальностях. Японець повторяє ненастанно „на-му-а-мі-та-бутсу“ (честь будді Амітабі!) так як Гібетанець „ом мані падме гум!“ Один кличе батька, а другий сина, що належать оба до розряду буддів. І між сектами різниці звичайно не глибокі, хоча часом попадають ся й доволі значні. І так секта зіо-до твердить, що хто дістав ся до пекла, той уже відтам не вийде — в прямій суперечности з системою буддійським, котрий проповідує вічну зміну і переходи. Секта чін-чіу, найчисленніша в Японії, допускає женитьбу монахів, також на перекір усій наци Сакіямуні.

Лишаєсь нам іще сказати кілька слів про буддизм у Тонкіні, Кореї і на островах Сундських. Тонкін і Корея з погляду релігійного належать зовсім до Китаю, так що відмін тут нема ніяких. А буддизм на островах Сундських ми знаємо дуже мало; колись він цвив на острові Яві, та давно вже був там знищений, а в его істнованю свідчать тільки численні руїни святинь, із котрих найвеличніші є в Боро-будурі. Зостанки буддизму лишили ся тільки на сусідніх малих островах, та про тамашній кутят не знаємо майже нічого.

Варго тут піднести ще один факт дуже гідний уваги: многота шкіл і сект зовсім не шкодить ширеню і повазі буддизму. Се легко зрозуміти. Правдиві, майже одинокі буддісти, се монахи. Вони можуть собі творити тільки шкіл і сект, кілько їм хочеть ся — народ не знає про їх спори і роздори і не интересує ся ними, се не его річ. Їго річ є давати милостиню монахам, не дбаючи о те, до якої школи чи секти хто з них належить. Сю ріжницю між монахами і світськими людьми треба мати на увазі, коли хочемо виробити собі понятє про число буддістів. Зачисляючи до буддизму все населене згаданих нами країв, одержимо ось які суми:

Полудневі буддісти:	
Цейлон	1,520.575
Бірма	5,447.831
Сіам	10,000.000
Анам	12,000.000
Властива Індія (Джайністи?)	485.000

Разом 29,453.406

Північні буддісти:	
Нідерландська Індія	50.000
Британська Індія	500.000
Російська Азія (Калмики і т. і.)	600.000
Острови Ліеу-Кіеу	1,000.000
Корея	8,000.000
Бутам і Сіккім	1,000.000
Кашмір	200.000
Тібет	6,000.000
Монголія	2,000.000
Манджурія	3,000.000
Японія	32,000.000
Непаль	500.000
Китай	414,686.994

Разом 470,331.891

З полудневими 29,453.406

Разом усіх 499,785.297

Таким способом доходимо до цифри мало що меншої від 500 міліонів. Та треба сказати, що більша часть тих цифр полягає на обрахунках тільки приближених і непевних, а надто в самім буддизмі звязок між монахами а простим народом є дуже невеликий. Чоловік, що нині дає милостиню буддійському монахови і тим засвідчує свою належність

до буддизму, завтра з такою самою вірою удає ся до ворожбита або чарівника, котрого ремесло прокляв Сакіямуні Та все таки факт є, що існує буддизму в тих землях має значну силу і вплив, і що, значить, майже пів міліярда людей на землі вірить, хоч і не виконує на практиці (се було б абсурдом), підтирає, піддержує релігію звязану з іменем Будди.

НОВІ КНИЖКИ.

ВАСИЛЬ ЩУРАТЪ, Замѣтки до поеми Тараса Шевченка „Чернець“ (Передрукъ зъ „Дѣла“). У Львовѣ 1894. Праця над детальним вьяснюванем творів Шевченка поступає чим раз далі. Майже рівночасно появили ся обширна праця дра О. Колесси про вплив Міцкевича на Шевченка (про неї скажемо в сліду-ючій книжці) і невеличка праця Щуратова. Шевченкова поема „Чернець“ цікава не з одного погляду; під зглядом артистичного обробле-ня вона одна з найкращих Шевченкових пес, а й під зглядом психо-логії вона вельми цікава. Коли правда те, що звичайно приймає ся і що без дискусії приймає й д. Щурат, що ся поема написана вже в ор-ській кріпості 1848 р., то се був би документ незвичайно бодрого та смілого настрою его духа, яких в его „невольницьких“ творах не стрі-чає ся більше. Д. Щурат не вдає ся в аналіз сего психологічного під-кладу поеми, хоча й стверджує єї переважно субективний характер; на такий аналіз повинен був навести его сам вступ поеми, де Шевченко від разу ставить себе немов як сучасника, як свідка самовидця опису-ваних подій („у Києві на Подолі братерська паша воля“). Д. Щурат згадує вправді і доказує досить вірно, що Шевченко мусів чути ана-логію між своєю долею і долею Палія, а Палієві ідеали вважав і своїми та тут варто було не тільки вказати ідеали історичного Палія, але виикнути глибоше в те, що д. Щ. називає ідеалізацією Паліївщини у Шевченка, т. є. виложити, як саме розумів Шевченко єї Палієві іде-али. Впрочім надто високих вимогів до праці д. Щ. ставити не можна; він хотів дати тільки „Замѣтки“ а дав дещо більше: історичну і на-родню (пісенну та легендову) основу Шевченкової поеми він показав добре (для повноти варто було б узгляднити й працю А. Ролле „Buntu Palejowe“), виказав, що в своїй концепції Палія Шевченко не дер-жав ся докладно ані історії, ані легенд народніх, що заставив Палія кінчити свій вік у монастирі незгідно ані з історією ані з традицією, заставив его жити аж до часу, коли Петро велів гонити Українців на каналні роботи, т. є. до 1716 р. Вказав також д. Щурат звязок між піснями народніми а Шевченковою поемою; варто б ще додати, що ефектний стих „Ой високо сонце сходить, низенько захо-дить“ узятий Шевченком живцем із народньої пісні про Палія. В усякім разі праця д. Щ. являє ся цінним причинком до пояснення творів Шев-ченка, тим ціннішим, що свободним від усяких самовільних догадок, від усякого аллегоризованя та філософованя, котрим доси часто грі-шили інтерпрети Шевченка.

І. Ф.