



DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-4-590-600

Научная статья / Research Article

Трактовка феноменов удрученности и умопомешательства в буддийских экзегетических источниках

Е.П. Островская

Институт восточных рукописей РАН
Российская Федерация, 191186, Санкт-Петербург, Дворцовая наб., 18

Статья посвящена рассмотрению морального аспекта интерпретаций феноменов удрученности (*daurmanasya*) и умопомешательства (*cittavikšepa-unmāda*) в трактатах «Абхидхармакошабхашья» Васубандху (IV—V вв.) и «Спхутартха абхидхармакошавьякхья» Яшомитры (VIII в.). Показано, что буддийская трактовка этих феноменов ментального страдания базируется на каноническом постулате: только телесное страдание является кармической ретрибуцией (*vipāka-phala*). Феномен удрученности трактуется буддийскими экзегетами как специфическое свойство воображения (*kalpanā*), проявляющееся в момент мыслительного конструирования нежелательных прожективных ситуаций. Удрученность может быть благой (*kuśala*) или неблагой (*akuśala*) в зависимости от моральной позиции личности. Благоя удрученность есть сожаление (*kaukṣṭya*) о несовершенном добром деле или о содеянном прегрешении. Неблагоя удрученность — ее противоположность. Умопомешательство трактуется как разрушение предикативной (*abhinirūpaṇa*) и мнестической (*anusmāraḥ*) функций сознания. Это ментальное страдание бывает кармически обусловленным в тех случаях, когда в прошлом совершались действия, представляющие собой покушение на чужое сознание. Кармической ретрибуцией в этих случаях является телесное страдание — нарушение равновесия великих элементов, а умопомешательство возникает как следствие этого нарушения.

Ключевые слова: буддизм, буддийские раннесредневековые экзегетические трактаты, Васубандху, «Абхидхармакошабхашья», Яшомитра, «Спхутартха абхидхармакошавьякхья», трактовка феноменов удрученности и умопомешательства

История статьи:

Статья поступила 07.07.2020

Статья принята к публикации 11.08.2020

Для цитирования: Островская Е.П. Трактовка феноменов удрученности и умопомешательства в буддийских экзегетических источниках // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2020. Т. 24. No 4. С. 594—600. DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-4-590-600

© Островская Е.П., 2020



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

Interpretation of Dejectedness and Insanity in Buddhist Exegetical Treatises

E.P. Ostrovskaya

Institute of Oriental Manuscripts RAS
18, Dvortsovaya emb., St. Petersburg, 191186, Russian Federation

Abstract. The subject of the paper is the moral aspect of interpretations of dejectedness (*daurmanasya*) and insanity (*cittavikṣepa-unmāda*) in the treatises *Abhidharmakośa-bhāṣya* by Vasubandhu (4—5th centuries) and *Sphuṭārtha-abhidharmakośa-vyākhyā* by Yaśomitra (8th century). Buddhist interpretation of these phenomena is based on the canonical postulate that only corporeal suffering is a karmic retribution (*vipāka-phala*). Dejectedness is treated by Buddhist exegetics as a peculiar trait of imagination (*kalpanā*) manifesting in the moment of mental construction of evil projective situations. Dejectedness can be good (*kuśala*) and evil (*akuśala*) dependent on personal moral position. Good dejectedness is repentance (*kaukrītya*) for an undone good deed or sin done. Opposite to it is evil dejectedness. Insanity is treated as destruction of predicative (*abhinirūpana*) and mnestic (*anusmaraṇa*) functions of consciousness. This mental suffering is determined by karma in cases when attempts to destroy other's consciousness had place in the past. Karmic retribution in these cases is corporeal suffering, or disbalance of gross elements, and insanity is the consequence of this disbalance.

Keywords: Buddhism, early medieval Buddhist exegetic treatises, Vasubandhu, *Abhidharmakośa-bhāṣya*, *Sphuṭārtha-abhidharmakośa-vyākhyā*, interpretation of dejectedness and insanity

Article history:

The article was submitted on 07.07.2020

The article was accepted on 11.08.2020

For citation: Ostrovskaya E.P. Interpretation of dejectedness and insanity in Buddhist exegetical treatises. *RUDN Journal of Philosophy*. 2020; 24 (4): 590—600. (In Russian). DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-4-590-600

В контексте изучения буддийских этических представлений, получивших теоретическое обоснование в санскритских раннесредневековых экзегетических источниках — компендиуме Васубандху (IV—V вв.) «Абхидхармакошабхашья»¹ [1] и комментаторском сочинении Яшомитры (VIII в.)

¹ “Abhidharmakośabhāṣya” — «Энциклопедия высшего учения и комментарий». Базовый текст компендиума, составленный в стихотворной форме, представляет собой конспективное изложение системы воззрений кашмирских вайбхашиков, строгих последователей экзегетической традиции древней сарвастивады. Прозаический комментарий, составленный в жанре *bhāṣya* («коллоквиум»), содержит критику ряда основоположений этой системы с позиций саутрантики и обсуждение проблем, выступавших узловыми пунктами дискуссий между буддийскими школами на экзегетическом этапе развития буддийской философской мысли. О канонической и постканонической литературе в традиции сарвастивады см.: [5. С. 83—116]. Описание переводов «Абхидхармакошабхашья» на китайский и тибетский языки и научных изданий текста см.: [4. С. XX—XXII]. Обзор научной дискуссии об авторстве и датировке компендиума см.: [5. С. 39—41].

«Спхутартха абхидхармакошавьякхья»² [2], закономерный интерес вызывает моральный аспект истолкования феноменов ментального страдания — переживания удрученности (*daurmanasya*) и состояния умопомешательства (*cittavikšepa-unmāda*). Настоящая статья посвящена экспликации трактовок этих явлений, остававшихся прежде вне фокуса внимания исследователей. Решение поставленной задачи осуществлено посредством метода проблемно-тематического анализа указанных источников, направленного на выявление концептуальных связей буддийских этических представлений с религиозной антропологией³ и теорией познания.

Прежде всего необходимо сказать, что буддийский подход к анализу ментальных страданий базируется на религиозно-антропологическом постулате, согласно которому только телесное страдание является ретрибуцией — плодом созревания (*virāka*) кармического следствия неблагого (*akuśala*), т.е. аморального, действия [3. С. 564]. Соответственно этому ментальное страдание определяется как *avirāka* — то, что не есть ретрибуция по своей природе. Термин *daurmanasya* в буддийских экзегетических источниках обозначает переживание неудовлетворенности собственными действиями. В буддийской религиозной антропологии способность испытывать неудовлетворенность (*daurmanasya-indriya*) причисляется к перечню 19 способностей, свойственных эмпирической личности — обычному человеку (*ṛcthagjana*), не отрешившемуся от аффектов. Но в отличие от прочих способностей и, в частности, от способности испытывать физическое неприятное чувство (*duḥkha-vedanā*) она определяется как то, что [возникает] не благодаря созреванию [кармы]» [4. С. 564]. Чувствование удрученности, неудовлетворенности, способность чувствовать неудовлетворенность свойственна обычному человеку не вследствие каких-либо поступков, совершенных в прошлой жизни, а потому что ментальное сознание наделено воображением (*kalpana*) и может конструировать неприятные прожективные коллизии и припоминать события, вызывающие негативные переживания. В моменты подобных размышлений и актуализируется *daurmanasyendriya* как специфическое свойство воображения. Но как только содержание мыслей изменяется, неприятное ментальное чувство исчезает [3. С. 641]. Яшомитра поясняет значение термина *daurmanasya* как чувство беспокойности, сопровождающее мысленное представление о чем-то крайне нежелательном [2. С. 107].

Важно отметить, что Васубандху говорит о двух видах *daurmanasya* — благом и неблагом [3. С. 443]. Неприятное ментальное чувство может быть благим (*kuśala*) или неблагим (*akuśala*) в религиозно-этическом отношении [3. С. 461]. У обычного человека, возложившего на себя обеты

² “Sphutārtha abhidharmakośavyākhyā” — «Смыслопроясняющее истолкование энциклопедии высшего учения»; комментарий написан с позиций саутрантики.

³ В буддизме религиозная антропология охватывает учения о составе человека как живого существа, о структуре человеческой деятельности, благом и неблагом действии, о кармической закономерности.

воздержания от безнравственных действий (убийства, воровства, прелюбодеяния, лжи, потребления опьяняющих веществ) и стремящегося к возделыванию корней благого (*kuśala-mūla*) — неалчности, невраждебности, неупорствования в заблуждении, удрученность возникает, когда он в воображении воссоздает ситуацию упущенной возможности совершить благой поступок или вспоминает о содеянном прегрешении. Признание именно такого поведения неудовлетворительным сопровождается благим сожалением (*kuśala kaukṣṭya*) — угрызениями совести (*vipratīśāra*) и жадой покаяния. А у того, кто попустительствует греху, корни неблагого (*akuśala-mūla*) — алчность, враждебность, тупое упорствование в заблуждении — самопроизвольно укрепляются и усиливаются, обуславливая возникновение неблагой неудовлетворенности и неблагого сожаления при размышлениях о нереализованном шансе воплотить греховный умысел или о случайно содеянном добром поступке [2. С. 133]. Мышление наглое и бесстыдного грешника, погрязшего в невежестве, продуцирует извращенные (*viparyāsa*) представления о неудовлетворительных действиях.

Васубандху констатирует, что *daugmanasya* не возникает у благородных личностей (*ārya pudgala*) — религиозных подвижников, поскольку они обуздали собственное воображение еще на подготовительном этапе «обучения Дхарме», т.е. до начала практического освоения методов устранения аффектов, и бесповоротно укрепились в нравственных добродетелях (*śīla*).

Другой тип ментального страдания, а именно умопомешательство, трактуется как расстройство мыслительных функций — предидирующей (*abhiniṅgāda*) и мнестической (*anusmaraḍa*) концептуализаций (*vikalpa*) мыслительного объекта (*ālambana*), свойственных ментальной модальности сознания (*manovijñāna*). Рассуждая об умопомешательстве, Васубандху подчеркивает, что «сознание в пяти [сенсорных] модальностях не расстраивается в силу [их] свойства быть неконцептуализирующими» (*naḥi pañcasu vijñānakāyeṣu cittam kṣīpyate | avikalpakatvāt*) [4. С. 564]. Согласно гносеологическим представлениям о функциональных уровнях концептуализации объекта в акте восприятия [3. С. 228—232] сознание в каждой из своих сенсорных модальностей способно осуществить только один, простейший вид «концептуализации в соответствии с собственной природой» (*svabhāva-vikalpa*) — воспринять наличие той парциальной чувственной характеристики (*viśaya*), которая соответствует данной модальности и задействованному органу чувств. Сенсорные модальности сознания обозначаются термином *avikalpa* («неконцептуализирующая»), поскольку не порождают когниции. Как поясняет Яшомитра, зрительное сознание опознает цвет, например, синий, но не предидирует: «это — синее» [2. С. 64]. Умопомешательство на уровне сенсорного сознания невозможно, поскольку ни при каких условиях перцептивная область его активности не может измениться.

Полное расстройство ментального сознания имеет место, когда оно, будучи лишенным памяти, становится рассеянным и неуправляемым

[4. С. 565]. Важно отметить, что согласно буддийским представлениям сознание, пребывающее в эмпирическом (неизменном) состоянии, определяется как несконцентрированное (*asamāhita*). Тем не менее, в этом состоянии оно адекватно мыслит, если обе его функции сохранены. Предицирующая концептуализация, как поясняет Васубандху, есть по сущностной природе эмпирическая *prañā* — различающее постижение, приводящее к пониманию. Мнестическая концептуализация обеспечивает процессы смыслообразования и мышления релевантными сведениями, известными из накопленного познавательного и операционального опыта. Ее сущностная природа есть *smṛti* — память, памятование.

Васубандху перечисляет действия, чреватые для тех, кто их совершает, умопомешательством, порожденным созревaniem кармы, но не являющимся кармической ретрибуцией. Как следует из текста, все действия такого рода имеют целью повреждение чужой психики. Они совершаются либо охотниками по отношению к промысловым животным, либо злонамеренными индивидами по отношению к другим людям [4. С. 564]. Васубандху указывает три разновидности безнравственных действий, направленных на человеческое сознание. Это осуществление магического ритуала, нацеленного на разрушение мыслительных функций жертвы, использование любых методов, вызывающих у жертвы потерю памяти, и принуждение трезвенника к потреблению опьяняющих напитков.

Что касается животных, то речь идет об оленях и прочих представителях семейства оленевых. Практиковавшаяся в древней и раннесредневековой Индии групповая охота на них была наследственным профессиональным занятием и велась с применением жестоких приемов, особо порицаемых буддийскими просветителями⁴. Организаторы облавы поджигали джунгли, чтобы обезумевшие от страха животные в панике покинули чащобу и оказались во власти загонщиков, направляющих их в какое-либо удобное для массового истребления место — узкий овраг, глубокую лощину или лишенное растительности каменистое ущелье. Там лучники поражали добычу стрелами, а забойщики добывали тесаками и дубинками.

Этот вид охоты как способ жизнеобеспечения считался буддистами сугубо аморальным не только потому, что типологически относился к наиболее греховному из 10 неблагих путей деятельности (*akuśala-karma-patha*) — умышленному убийству, но и по причине оголтелой алчности — стремления охотников к избыточной добыче и их злобной враждебности к беззащитным живым существам, введенным в состояние безумия.

Трансцендентные следствия участия в групповой охоте трактовались буддийским экзегетам в соответствии с представлениями о коллективной

⁴ Охотники на оленей наряду с забойщиками домашней живности, птицеловами, рыбаками, погонщиками слонов, тюремщиками и палачами причислялись буддийскими просветителями к категории «распущенных» (*asaṅgarika*), поскольку их профессиональные занятия, связанные с причинением страданий живым существам, несовместимы с соблюдением нравственности [4. С. 545].

карме [5. С. 425—426]. Разъясняя эти представления, Васубандху указывает, что все участники охоты несмотря на разделение выполняемых ими функций несут одинаковую кармическую ответственность, поскольку действуют в согласии с общим замыслом [4. С. 578]. Яшомитра подчеркивает, что ввиду общности цели они побуждают друг друга к действию, и это делается не на словесном уровне (*na vācā*), но в силу одного лишь факта их коллективного объединения ради совершения убийства [2. С. 404]. Одним из плодов созревания (*virāka*) коллективной кармы становится, как полагали буддийские экзегеты, неблагоприятная форма нового рождения — каждому охотнику предстоит в трансцендентном будущем родиться бессловесным обитателем джунглей и испытать все превратности животного существования. Таков кармический результат групповой охоты как пути отнятия чужой жизни. Другой плод созревания продуцируют действия, предпринимаемые охотниками с целью введения промысловых животных в паническое безумие, поскольку эти действия являются одновременно и подготовкой убийства, и путем деятельности.

В данной связи необходимо пояснить, что концепция структуры деятельности, изложенная в экзегетических источниках, базировалась на выделении трех стадий реализации целеполагания — подготовительной (*prayoga*), корневой (*maula*) и завершающей (*ṛccha*). Акт осуществления намерения, называемый «корневым действием» (*mūla-karma*), есть именно то, что продуцирует плод созревания, т.е. кармическую ретрибуцию. Такое действие совершается, когда подготовка обеспечивает соответствующие условия, и поэтому подготовительная и корневая стадии рассматриваются в единой смысловой совокупности [2. С. 401]. Однако Васубандху подчеркивает то обстоятельство, что на стадиях подготовки и завершения одного пути деятельности могут в полном объеме реализовываться и другие пути, согласующиеся с общим замыслом⁵, но продуцирующие свою собственную кармическую ретрибуцию [4. С. 574].

Задаваясь вопросом, к какому из 10 неблагих путей деятельности следует отнести введение промысловых животных в безумие, мы с очевидностью заключаем, что это путь злобы (*vyāpāda*)⁶. Определяя этот неблагой путь,

⁵ Это положение иллюстрируется описанием подготовки умышленного убийства, по ходу которой реализуются все 10 неблагих путей деятельности. Так, некто, задавшись целью уничтожить своего врага, сначала выкрадывает у того домашнее животное и совершает кровавое жертвоприношение, надеясь тем самым обеспечить успех своего умысла. Затем он соблазняет жен врага, чтобы заручиться их пособничеством в организации убийства. Прибегая к клевете, лжи, оскорблениям и лицемерию, он ссорит врага с друзьями, способными предотвратить убийство. Он алчет заполучить богатство врага, когда тот будет повержен, и питает жгучую ненависть к нему. Готовя убийство, злодей окончательно погрязает в ложных воззрениях — отвергает онтологическую противоположность добра и зла и веру реальность кармического воздаяния [4. С. 574].

⁶ Вероятно, в среде индийских буддистов издавна господствовала убежденность в исключительно злобном отношении охотников на оленей к промысловым животным. Об этом свидетельствует, в частности, приведенное Васубандху в третьем (космологическом) разделе

Васубандху указывает на его аффективную обусловленность ненавистью к другим живым существам и характеризует тип проявленного корневого действия как причинение им вреда [4. С. 585]. В данном случае плодом созревания этой кармы, согласно Васубандху, станет в будущем (т.е. в одном из грядущих рождений) нарушение равновесия великих элементов (*mahābhūta*), образующих в человеческом организме «ветер» (*vāta*), «желчь» (*pitta*) и «слизь» (*śleṣman*) — три фактора регуляции жизнедеятельности⁷ [4. С. 565]. Это нарушение и приводит к кармически обусловленному ментальному недугу — расстройству сознания [4. С. 565].

Но такая трактовка нуждалась в дополнительном пояснении, поскольку в связи с ней вставал вопрос: если и нарушение равновесия великих элементов и расстройство сознания порождены созреванием кармы, то почему утверждается, что ментальное страдание не бывает плодом созревания?

На этот вопрос Васубандху отвечает следующим образом: «Мы не говорим, что расстройство сознания возникает в качестве плода созревания. [Мы утверждаем, что] плодом созревания становится нарушение равновесия великих элементов, а возникшее в результате этого состояние как раз и есть то, что порождено созреванием кармы» [4. С. 565]. Яшомитра уточняет: «Здесь под состоянием, порожденным созреванием, имеется в виду состояние сознания, возникшее из-за нарушения равновесия великих элементов» [2. С. 396].

Ключом к пониманию смысла этих рассуждений служит классификация следствий пути деятельности [4. С. 595—597], опирающаяся на теорию многомерной кармической причинности [3. С. 515—528]. Ретрибуция, будучи плодом созревания (*virāka-phala*), возникает в силу наличия причины

трактата сравнение взаимной ненависти нравственно деградировавших людей «последних времен» со злобой охотника, заметившего в лесу оленуху [4. С. 288].

⁷ В индийской медицинской традиции эти факторы обозначались термином *доша* (букв. ошибка, изъян; болезненное состояние), интерпретируемым как то, что в случае своего нарушения становится причиной недуга. Их названия — «ветер», «желчь», «слизь» — имели три смысловых уровня: буквальный, относительный и абсолютный. Так, «ветер» в буквальном смысле — это вдыхаемый и выдыхаемый воздух, в относительном — энергетический статус организма (степень обеспеченности энергозатратных функций), в абсолютном — система регуляции жизнедеятельности в аспекте моторики (дыхания, глотания, продвижения пищи по желудочно-кишечному тракту, отхождения кала, мочи; двигательных функций конечностей), а также речевой функции, активности мышления и памяти. «Желчь» в буквальном смысле — секрет, вырабатываемый печенью, в относительном — совокупность физиологических функций, отвечающих за выработку и накопление энергии, в абсолютном — система, управляющая процессами переваривания пищи, теплообмена, энергообеспечения мышечных тканей, а также упорством в достижении целей, усердием в познавательной деятельности, ясностью зрения. «Слизь» в буквальном смысле — коллоидная компонента в составе секрета желез, внутрисуставной и тканевой жидкости, мокроты и нечистот, в относительном — совокупность гуморальных связей, обеспечивающих целостное функционирование организма, в абсолютном — система, отвечающая за стабильность внутренней среды организма и за его выживание в условиях дефицита потребления пищи и воды. О воззрениях индийских средневековых медицинских школ см.: [8. С. 325—339].

созревания (*vipāka-hetu*) — совершенного действия, имеющего определенную моральную характеристику. Но созревший плод отличен (*visadṣṣa*) от процесса созревания (*rāka*) и причины, инициировавшей этот процесс, — ретрибуция не может иметь никакой моральной определенности, она в моральном отношении неопределенна (*avyākṣta*). И вполне очевидно, что нарушение равновесия великих элементов не является ни благим, ни неблагим, так как становится следствием реализации безличной закономерности. Но процесс созревания сопровождается актуализацией и других причин, в частности, универсальной причины⁸ (*sarvatraga-hetu*) и гомогенной причины (*sabhāga-hetu*), совокупно порождающих естественно вытекающее следствие (*niṣyanda-phala*). Как поясняет Васубандху, этот плод кармической закономерности не существует изолированно от плода созревания, но получает свое наименование ввиду специфического сходства причины и следствия [4. С. 596]. Яшомитра приводит примеры, поясняющие особенности этого подобия: естественно вытекающим кармическим следствием воровства становится бедность, а совершенного убийства — короткая продолжительность жизни [2. С. 419].

Что касается перечисленных Васубандху трех видов покушений на человеческое сознание, то они как фактор, приводящий злодея к умопомешательству, рассматриваются так же, как и в случае с промысловыми животными. С точки зрения буддийской этики все эти действия абсолютно неприемлемы, поскольку посягают на мышление и память — то, что служит опорами понимания Учения Будды, самоконтроля и соблюдения нравственной дисциплины, изложенной в «Пратимокша-сутре». Что касается принуждения к потреблению алкогольных напитков и одурманивающих веществ, то данное действие является подстрекательством к нарушению обета воздержания от алкоголя и прочих психотропных ядов, вызывающих пьяную эйфорию. Это действие, как и любое другое принуждение кого-либо к совершению безнравственных поступков, неизбежно чревато так называемой «черной» кармой, каковой и становится в данном случае умопомешательство. Согласно буддийскому учению о кармической закономерности подобные действия начинают продуцировать свое трансцендентное следствие в тот момент, когда принуждаемый совершает безнравственный поступок. Именно в момент полной завершенности чужого вынужденного аморального акта подстрекатель становится кармически сопричастным к нему.

Но в чем именно состоит безнравственность опьянения и каков смысл обета воздержания от потребления алкогольных напитков и прочих одурманивающих веществ? Ответ на этот вопрос дается в приводимой Васубандху дискуссии между знатоками Винаи (*vinayadhara*) и теоретиками Абхидхармы

⁸ Универсальная причина (*sarvatraga* — букв. распространяющаяся повсюду, всепроникающая) — наличие дхарм, относящихся к разряду фундаментальных аффектов (*kleśamahābhūmika dharma*), охватывающих и поддерживающих любые аффективно загрязненные ментальные явления [3. С. 512—513].

(*abhidharmika*) о том, является ли потребление спиртного⁹ грехом по своей сущностной природе — *prakṛtisāvadya*. Важно отметить, что в буддийских текстах термином *prakṛtisāvadya* обозначается то, что порицаемо как имеющее природу зла, например, убийство. Хотя спиртные напитки оказывают опьяняющее воздействие, сами по себе они, как подчеркивали теоретики Абидхармы, не обладают природой зла, и в дозах, не вызывающих опьянения, применяются как лекарство.

Однако когда некто знает, какая доза спиртного вызывает опьянение, и потребляет алкогольные напитки именно в таком количестве, его сознание бывает загрязнено аффектами уже в момент решения напиться. Тот, кто потребляет спиртное ради алкогольной эйфории, не способен блюсти нравственные заповеди, изложенные в «Пратимокша-сутре», так как пребывает в грехе небрежения (*pratīkṣeraḍasāvadya*). Комментатор Яшомитра поясняет, что *pratīkṣeraḍa-sāvadya* (букв. «порицаемое как небрежение») — это нарушение нравственной дисциплины, совершаемое вследствие пренебрежения наставлениями (*śāsana*) Будды Бхагавана [2. С. 279]. Васубандху раскрывает смысл обета воздержания от опьяняющих напитков: это отказ от греха небрежения, т.е. этически продуманное решение сохранять трезвое памятование о должном [4. С. 540].

Но строгие хранители традиций Винаи трактовали потребление спиртного в качестве *prakṛtisāvadya* на основании своей интерпретации фрагмента одного из канонических текстов, отождествленного Л. де ла Валле Пуссенном как «Упали-сутра» [6. С. 84, прим. 1). Васубандху воспроизводит их аргументацию, содержащую цитату: «[В ответ на адресованный Учителю вопрос:] «Каким образом, досточтимый, можно оказать помощь больному?» — Бхагаван изрек: «Любым, за исключением порицаемого по природе». Он не разрешал больным из рода Шакьев принимать [ради исцеления] опьяняющие напитки и сказал в этой связи: «Те, о монахи, кто признает меня своим Учителем, не должны принимать спиртного даже на кончике травинки куша» [4. С. 541].

Кашмирские вайбхашики, считавшие себя наиболее компетентными теоретиками Абхидхармы, не разделяли позицию знатоков Винаи. Они полагали допустимым для больных принимать спиртное, когда нет иного средства исцеления, и относили потребление опьяняющих напитков к разряду действий, порицаемых конвенциально (*prajñaptisāvadya*) — в силу того, что невозможно заранее определить дозу, не вызывающую алкогольное отравление сознания. Этим они и объясняли введение по соглашению запрета на опьяняющие напитки.

Однако Васубандху подчеркивает, что благородные личности (*ārya pudgala*), т.е. буддийские святые, воздерживаются от опьяняющих напитков ради благопристойности и потому, что даже малая капля спиртного

⁹ Об изготовлении спиртных напитков древней Индии см.: [6].

повреждает память. Потребление опьяняющих напитков, говорит он, расценивается как дурной поступок (*duṣcarita*), поскольку становится причиной небрежения (*pramādashāna*). Яшомитра в данной связи поясняет, что небрежение как ментальное явление (*caitasika*) «непрепятствует всему дурному, провоцируемому опьянением, и не бывает причиной благого» [2. С. 380].

Следует отметить, что семантика термина *pramādashāna* несет значения и «опьянение», и «небрежность». Оба они используются Яшомитрой для исключения трактовки пьянства в качестве греха по природе: «Священные тексты квалифицируют потребление опьяняющих напитков как дурной поступок, оттого что спиртное — причина небрежения. И именно обет воздержания от опьяняющих напитков содержит следующие слова: «Отвергая небрежение, которое причиняют опьяняющие напитки — сура и майрея, я отрекаюсь от опьянения...». Что касается [обетов воздержания от] других прегрешений, то в тех случаях дело обстоит иначе, ибо не говорится, например: “Я отвергаю небрежность, которой является убийство”. И поистине это верно, так как другие прегрешения порицаемы по природе» [2].

Таким образом, тот, кто принуждает трезвенника к потреблению опьяняющих напитков, на деле подстрекает его к греху небрежения. И когда трезвенник подчинится этому аморальному нажиму, опьянеет и, утратив память о должном, впадет в грех небрежения, подстрекатель станет кармически сопричастным этому прегрешению. Как грешник, оказавший разрушительное воздействие на чужую психику — сознание и память, он в своем кармическом будущем впадет в недуг умопомешательства.

Список литературы

- [1] L'Abhidharmakośa de Vasubandhu. Traduit et annoté par Louis de la Vallée Poussin. 6 vols. Paris: Poul Geutner, 1923—1931.
- [2] Sphucārthā Abhidharmakośavyākhyā by Yaśomitra. Ed. by Unrai Wogihara. Tokyo: The Publishing Association of Abhidharmakośavyākhyā, 1932—1936.
- [3] *Васубандху*. Энциклопедия Абхидхармы (Абхидхармакоша). Разделы I и II. Издание подгот. Е.П. Островская и В.И. Рудой. М.: Ладомир, 1998.
- [4] *Васубандху*. Энциклопедия Абхидхармы (Абхидхармакоша). Разделы III и IV. Издание подгот. Е.П. Островская и В.И. Рудой. М.: Ладомир, 2001.
- [5] *Dhammajoti Bhikkhu K.L.* Sarvāstivāda Abhidharma. Hong Kong: Centre of Buddhist Studies, University of Hong Kong; 2009.
- [6] *Acharya K.T.* Alcoholic fermentation and its products in Ancient India // *Indian Journal of History of Science*. 1991. 26(2). P. 123—129.
- [7] *Kritzer R.* Vasubandhu and the Yogācārabhūmi: Yogācāra Elements in the Abhidharmakośa. Tokyo, 2005.
- [8] *Bayer A.* The Theory of Karman in the Abhidharmasamuccaya. SPhB MS XXVI. Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies, 2010.
- [9] *Dasgupta S.A.* History of Indian Philosophy. Vol. II. Cambridge, 1961.

References

- [1] *L'Abhidharmakośa de Vasubandhu*. Traduit et annoté par Louis de la Vallée Poussin. 6 vols. Paris: Poul Geutner; 1923—1931. (In French).
- [2] *Sphucārthā Abhidharmakośavyākhyā by Yaśomitra*. Ed. by Unrai Wogihara. Tokyo: The Publishing Association of Abhidharmakośavyākhyā; 1932—1936.
- [3] Vasubandhu. *Enciklopediya Abhidharmy (Abhidharmakosha)*. Razdely I i II. Izdanie podgot. E.P. Ostrovskaya i V.I. Rudoj. Moscow: Lodomir; 1998. (In Russian).
- [4] Vasubandhu. *Enciklopediya Abhidharmy (Abhidharmakosha)*. Razdely III i IV. Izdanie podgot. E.P. Ostrovskaya i V.I. Rudoj. M.: Lodomir. 2001. (In Russian).
- [5] Dhammajoti Bhikkhu KL. *Sarvāstivāda Abhidharma*. Hong Kong: Centre of Buddhist Studies, University of Hong Kong. 2009.
- [6] Achaya KT. Alcoholic fermentation and its products in Ancient India. *Indian Journal of History of Science*. 1991; 26(2): 123—129.
- [7] Kritzer R. *Vasubandhu and the Yogācārabhūmi: Yogācāra Elements in the Abhidharmakośa*. Tokyo; 2005.
- [8] Bayer A. *The Theory of Karman in the Abhidharmasamuccaya*. SPhB MS XXVI. Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies; 2010.
- [9] Dasgupta SA. *History of Indian Philosophy*. Vol. II. Cambridge; 1961.

Сведения об авторе:

Островская Елена Петровна — доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник сектора Южной Азии отдела Центральной и Южной Азии, Институт восточных рукописей РАН (e-mail: ost-alex@yandex.ru).

About the author:

Ostrovskaya Helena Petrovna — D. Sci. in Philosophy, professor, chief researcher, section of South Asian studies, dept. of Central and South Asian studies, Institute of Oriental Manuscripts RAS (e-mail: ost-alex@yandex.ru).