



<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2022-26-2-325-341>

Научная статья / Research Article

Буддийская этика в трактатах постканонической абхидхармы

Е.П. Островская✉

Институт восточных рукописей РАН,
Российская Федерация, 191186, Санкт-Петербург, Дворцовая наб., 18
✉ost-alex@yandex.ru

Аннотация. Цель настоящей статьи состоит в определении тенденций разработки этической проблематики в раннесредневековых экзегетических источниках (трактатах постканонической абхидхармы). Автор отмечает, что в буддизме этика как философская наука о морали не получила обособленного развития вследствие космологического характера буддийской философии. Экспликация этического дискурса, содержащегося в произведениях выдающихся буддийских экзегетов Васубандху (IV—V вв.), Асанга (IV в.), Яшомитра (VIII в.), показала, что в постканонический период были решены специфические именно для этики вопросы о высшем благе и смысле человеческой жизни, о природе и источниках морали, о свободе воли и т.д. В соответствии с религиозной доктриной они трактовали высшее благо как благо освобождения (*mokṣabhāgīya*) от уз страдания. Вера в практическую достижимость этой цели наделяет человеческую жизнь истинным смыслом. Учение Будды о моральной дисциплине, известное как пратимокша (*prātimokṣa*), служит обретению высшего блага: поэтому природа морали не может иметь ничего общего с сансарой, и человеческий социум, формирующийся и деградирующий в пределах космического цикла, не способен стать источником моральных норм. Согласно буддийскому историософскому мифу первые наставления о праведном поведении люди получают в глубокой древности от харизматического Вселенского правителя Чакравартина, который приходит в мир как предтеча Будды. Он разъясняет онтологическую противоположность добра и зла, но не является Учителем истины. Свобода воли не может проявиться спонтанно у человеческого существа, аффективно привязанного к сансаре. Такой индивид ошибочно принимает за свободу воли свойственное ему невежественное своеволие. Условием пробуждения свободного волевого побуждения является восприятие проповеди спасительного вероучения.

Ключевые слова: буддизм, буддийская этика, Виная, пратимокша, постканоническая абхидхарма, высшее благо, смысл человеческой жизни, природа и источники морали, свобода воли

История статьи:

Статья поступила 12.01.2022

Статья принята к публикации 15.03.2022

© Островская Е.П., 2022



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

Для цитирования: Островская Е.П. Буддийская этика в трактатах постканонической абхидхармы // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2022. Т. 26. № 2. С. 325—341. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2022-26-2-325-341>

Buddhist Ethics in Treatises of Post-Canonical Abhidharma

E.P. Ostrovskaya✉

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

✉ost-alex@yandex.ru

Abstract. The aim of the article is to define the tendencies of elaboration of ethical problems in early medieval exegetical texts — treatises of post-canonical Abhidharma. Ethics as a specific philosophical discipline concerning morals was not specifically developed because of cosmological character of Buddhist philosophy. Explication of the ethical discourse presented in treatises of eminent early medieval Indian Buddhist exegetics Vasubandhu (4—5 cc.), Asaṅga (4 c.) and Yaśomitra (8 c.) showed that specific for ethics questions on the highest good, sense of human life, the nature and sources of morals, freedom of will etc. were solved in post-canonical period. According to the religious doctrine they interpreted the highest good as the benefit of liberation (*mokṣabhāgīya*) from the fetters of suffering. The Buddha's moral instructions known as *prātimokṣa* is aimed at the attainment of the highest good. Therefore the essence of morality has nothing to do with *saṃsāra*, and human society forming and perishing in cosmic cycles cannot be the source of moral norms. According to historiographical myth, human beings get the first instructions on righteous behavior in deep antiquity from charismatic Universal ruler (*cakravartin*) coming to the world as the forerunner of the Buddha. He explains ontological contrariness of the good and the evil but is not the Teacher of the truth. Freedom of will cannot manifest itself spontaneously in a human being attached affectively to *saṃsāra*. Such an individual falsely takes his ignorant self-will for the freedom of will. Hearing the sermons of salvific teaching is the condition for the rising of free will impulse.

Keywords: Buddhism, Buddhist ethics, Vinaya, *prātimokṣa*, post-canonical Abhidharma, the highest good, sense of human life, the nature and sources of morals, freedom of will

Article history:

The article was submitted on 12.01.2022

The article was accepted on 15.03.2022

For citation: Ostrovskaya EP. Buddhist Ethics in Treatises of Post-Canonical Abhidharma. *RUDN Journal of Philosophy*. 2022;26(2):325—341. (In Russian). <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2022-26-2-325-341>

Введение

Научный интерес к буддийским представлениям о нравственности имеет в мировом востоковедении давнюю историю, восходящую к последней четверти XIX в. В то время классиками англо-германской буддологической школы Томасом и Каролиной Рис Девидс, Германом Ольденбергом была

поставлена задача экспликации «этического учения Будды» на основе текстов палийской Виная-питаки («Корзины дисциплинарных наставлений») — первого раздела канона южного буддизма¹. Дальнейшее изучение моральной ценностно-нормативной системы, зафиксированной в канонических источниках, уже не ограничивалось палийскими текстами. В научный оборот начали вводиться обнаруженные в ходе археологических обследований Центральной Азии манускрипты северной буддийской традиции², содержащие фрагменты Винаи на санскрите и еще не известных науке мертвых языках, а также переводы канонического наследия ранних школ северного буддизма на китайский и тибетский языки [3. С. 80—91].

За полуторавековой период своего развития это направление обогатило науку изданиями канонических текстов и ценнейшими сведениями о морально-нормативной регуляции поведения членов сангхи (сообщества монашествующих и мирян) и социокультурном укладе жизнедеятельности древних монашеских орденов. Кроме того, изучение рукописного канонического наследия с позиций источниковедения показало, что в буддизме формирование этики как теоретической рефлексии о морали началось с комментирования пратимокши³ — свода религиозных обетов воздержания от безнравственных поступков (убийства, воровства, прелюбодеяния, лжи, потребления опьяняющих веществ)⁴. Вместе с тем исследования различных версий Винаи

¹ Южный буддизм, монополюльно представленный школой тхеравада («учение старейшин»), исторически продвигался с Индийского субконтинента на о. Цейлон и оттуда в страны Юго-Восточной Азии. Канон тхеравадинов (палийская Типитака), сохранившийся на языке оригинала в полном объеме, рассматривался вплоть до 1920-х гг. многими западноевропейскими учеными в качестве уникального информационного ресурса для реконструкции так называемого «первоначального буддизма» — исходной проповеди, свободной от экзегетических наслоений. Как показала В.Г. Лысенко, формирование концепта «первоначальный буддизм» явилось результатом экстраполяции в область буддологии селективно-оценочного подхода, характерного для протестантской либеральной теологии, — противопоставления евангельской проповеди письменному наследию патристической и схоластической традиций [1. С. 108].

² Северная буддийская традиция была представлена целым рядом ранних школ, располагавших собственными сводами канонических текстов. Они продвигались по территории Великого шелкового пути в Центральную Азию и Китай, укореняясь в период раннего средневековья в оазисах центральноазиатских пустынь. Найденные там манускрипты сыграли решающую роль в критическом пересмотре конструкта «первоначальный буддизм» и развитии историко-культурного подхода к изучению буддийского канонического наследия. О вкладе российских научных экспедиций в обнаружение памятников индийской письменности в Центральной Азии см. [2].

³ Современный буддийский ученый, проф. Гонконгского университета досточтимый Дхаммаджоти дает следующее истолкование термина *pratimokṣa*: слово *tokṣa* образовано от глагольного корня *-tus-*, несущего значения «освободить», «избавлять», а с префиксом *prāti* это слово приобретает семантику связанности; в своем историческом употреблении термин *prātimokṣa* ассоциировался с собранием монахов, связанных в ценностно-нормативном смысле признанием и утверждением учения Будды о монашеской дисциплине [4. С. 125].

⁴ Регламенты пратимокши дифференцировались в соответствии со статусными различиями членов сангхи по количеству правил, детализирующих конкретику соблюдения обетов. Так,

выявили и тот факт, что на раннем этапе истории буддизма этика преимущественно сводилась к практическому нравовучению — наставлениям в религиозной дисциплине и соответствующей буддийскому вероучению (Дхарме) социокультурной гигиене жизни.

Цель настоящей статьи состоит в рассмотрении тенденций философской разработки этической проблематики в постканонический период, когда буддийскими мыслителями раннесредневековой Индии создавались фундаментальные произведения, направленные на теоретическое истолкование всей суммы канонических концепций и понятийно-терминологического аппарата Дхармы.

Источники исследования

Источниковую основу данного исследования образуют трактаты постканонической абхидхармы⁵ — такие авторитетные экзегетические произведения, как «Абхидхармакошабхашья» («Энциклопедия абхидхармы и Комментарий») Васубандху (IV—V вв.), «Спхутартха абхидхармакошавьякхья» («Смыслопроясняющее истолкование Энциклопедии абхидхармы») Яшомитры (VIII в.), полностью сохранившиеся на санскрите⁶, а также частично лакунированное оригинальное произведение основателя йогачары (школы философской мысли, относящейся к махаяне) Асанги (IV в.) «Абхидхармасамуччая» («Компендиум абхидхармы»). Эти источники интересны

мирянину предписывались 10 правил, а монаху — 225. Женщинам требовалось соблюдать большее количество правил, чем мужчинам, — например, перечень правил для монахинь включал более 500 пунктов. Различие в содержании обетов касалось только запрета на прелюбодеяние: монашествующим мужчинам и женщинам предписывалось соблюдение целибата, а мирянам — воздержание от соблазнения чужих жен, монахинь, собирающих подаяние, и опекаемых девушек-сирот [5. С. 539].

⁵ Термин *abhidharma* имеет несколько значений, концептуально взаимосвязанных представлением о мудрости (*prajñā*) как понимании Дхармы (вероучения Будды). В высшем смысле (*paramārtha*) абхидхарма — чистая, т.е. свободная от аффективных загрязнений, мудрость просветленных религиозных подвижников. А в конвенциональном (*saṃvṛti*) — способность понимания, т.е. когнитивный инструмент познания Дхармы, и наука (*śāstra*) обретения чистой мудрости, т.е. «высшее учение», изложенное в канонических трактатах, разъясняющих Слово Будды (Винаю и Сутру — каноническое собрание проповеднических бесед Учителя). «Постканоническая абхидхарма» — принятое в буддологии обозначение круга экзегетических произведений (оригинальных трактатов и комментаторских сочинений), созданных в раннесредневековой Индии на этапе формирования школ философской мысли, отличных от так называемых ранних школ — древних монашеских орденов [6. С. 33—36].

⁶ Санскритский текст «Абхидхармакошабхашья» был обнаружен в 1935 г. Рахулом Санкритьяном, а издан в 1967 г. П. Прадханом [7]. Однако введение этого памятника в научный оборот началось в середине 1910-х гг., когда акад. Ф.И. Щербатским был инициирован международный проект издания, перевода на европейские языки и исследования двух китайских и тибетских текстов трактата, а также комментария Яшомитры [8. С. 39—41]. Последнее по времени и наиболее полное описание научных изданий «Абхидхармакошабхашья» и перечень ее средневековых переводов на языки народов Дальнего Востока и Центральной Азии см.: [9. С. XX—XXII].

тем, что содержательно связаны с канонической абхидхармой сарвастивадинов⁷ и ее разработкой в системе воззрений кашмирских вайбхашиков⁸, но одновременно экспонируют контраргументацию ряда концепций ортодоксальной сарвастивады. Следует отметить и принадлежность этих произведений к гандхарскому очагу буддийской мысли, в котором процветал плюрализм экзегетических подходов к интерпретации абхидхармы сарвастивадинов и развивались воззрения ранней йогачары. Через Гандхару, расположенную к западу от Кашмира, проповедники Дхармы продвигались из различных местностей Индостана в оазисы Теримского бассейна, попутно манифестируя идеи своих школ в диспутах с гандхарскими мыслителями⁹. Фрагменты таких дискуссий нашли отражение в «Абхидхармакошабхашье». Значительным авторитетом в Гандхаре пользовались местные экзегеты-саутрантики¹⁰. Поскольку Васубандху в своем трактате солидаризировался с некоторыми теоретическими положениями саутрантиков, большинство исследователей склонны причислять его к данной школе. Однако проведенное Р. Критцером исследование [9] выявило неоднозначность подобного атрибутирования, так как ученый обнаружил в тексте «Абхидхармакошабхашьи» множество концептуально значимых совпадений с идеями, высказанными Асангой в трактате «Йогачарабхуми» («Ступени йогической практики»). На этом основании

⁷ Сарвастивадины — создатели сарвастивады (sarvāstivāda), экзегетического учения о реальном существовании всех (прошлых, настоящих и будущих) дхарм, конституирующих живое существо как разворачивающийся во времени поток (santāna) психосоматической активности. Санскритский оригинал канона сарвастивадинов утрачен, но в распоряжении ученых имеются китайские, тибетские и японские переводы канонических произведений и обнаруженные в Центральной Азии рукописные фрагменты оригинальных текстов. Каноническая абхидхарма сарвастивадинов включала семь трактатов: «Сангити-парьяя» («Истолкование Сангити[=сутры]»), «Дхармаскандха» («Группы дхарм»), «Праджняпти-бхашья» («Обсуждение понятий»), «Дхатукая» («Совокупность классов [элементов]»), «Виджнянакая» («Совокупность [видов] сознания»), «Джнянапрастхана» («Установление [истинного] знания»).

⁸ Кашмирские вайбхашики (kaśmīra vaibhāṣika) — ортодоксальные последователи сарвастивады, уделявшие особое внимание истолкованию трактата «Джнянапрастхана». Все произведения из состава Абхидхармы сарвастивадином они причисляли к Слову Будды. Как школа философской мысли вайбхашика базировалась на собственном системообразующем («корневом») тексте, от которого происходило ее название — «Абхидхарма-махавибхаша» («Большая дискуссия об абхидхарме»). Текст датируется I — нач. II в.; санскритский оригинал утрачен, но имеются две китайские версии.

⁹ Кашмирские учителя, как свидетельствует текст «Абхидхармакошабхашьи», выделяли и подвергали критике позиции тех, кто ведет проповедь западнее Кашмира, и «иноземных» теоретиков абхидхармы.

¹⁰ Саутрантика (sautrāntika) — школа философской мысли, выдвигавшая на передний план задачу объяснения сутр в абхидхармическом ключе. В буддологических трудах долгое время господствовало представление о саутрантике как ответвлении дарштантики (школы проповеди Дхармы с упором на очевидные примеры). Однако в последние десятилетия вопрос о генезисе саутрантики подвергся пересмотру и до сих пор является дискуссионной проблемой. Обзоры научных позиций по данному вопросу содержатся в монографиях Р. Критцера [9. С. XXVI—XXX] и дост. Дхаммаджоти [10. С. 73—77]. Последним по времени представителем саутрантики считается Яшомитра.

допустимо предположить, что Васубандху создавал свое энциклопедическое произведение в качестве смыслового звена, связующего абхидхарму с учением йогачаринов.

Указанные источники являются богатым историко-философским информационным ресурсом, так как все то, что ныне принято называть буддийской философией, развилось на основе постканонической абхидхармы и ранней йогачары [4. С. 127]. С целью выявления этического дискурса в этих произведениях мною применялся метод сквозного проблемно-тематического анализа текста.

Буддийская трактовка концептуальных вопросов этики

Экспликация этической проблематики в рассмотренных мною источниках показала, что вследствие космологического характера буддийской мыслительной традиции этика не имела перспективы тематического обособления в структуре трактатов постканонической абхидхармы. Наука обретения чистой мудрости, неразрывно связанная с учением Будды о нравственной дисциплине, базировалась на религиозной картине мира — представлениях о круговороте рождений, подчиненном кармической причинно-следственной закономерности, о трех мирах как сферах существования, образующих вселенную¹¹, о страдании как вселенском атрибуте всего причинно обусловленного, о космологическом аспекте аскетических практик¹², ведущих к спасению от страдания. Поэтому этический дискурс инкорпорировался в различные тематические разделы — в трактовки религиозной антропологии,

¹¹ Концепт «три мира» (*traidhātu*) охватывает представления о трех «ярусах», где в соответствии с кармой может быть обретено очередное рождение, — чувственном мире (*kāmadhātu* — букв. «мир желаний»), мире форм (*rūpadhātu*) и мире не-форм (*arūpyadhātu*), не имеющем пространственной локализации. Первый из них населен людьми (*manuṣya*), богами (*deva*), животными (*tīraṇa*), обитателями ада (*naraka*) и голодными духами (*preta*). Некоторые буддийские школы, в частности, ватсипутрия, добавляли в эту типологию живых существ (*sattva*) еще и демонов (*asura*). В двух других мирах обитают божественные существа, которые проводят свою жизнь в состояниях созерцания, различающихся по типу и силе сосредоточения сознания. Все обитатели этих двух миров смертны и тем самым подвержены страданию, но в своем непосредственном виде (голод, жажда, болезни и т. д.) оно проявляется лишь в чувственном мире, где наслаждаются вплоть до предсмертных дней только боги, населяющие террасы мировой горы Сумеру.

¹² Практикование йогического созерцания дифференцировано в абхидхарме соответственно четырем большим ступеням (*maḥābhūmi*) существования в мире форм — дхьянам (*dhyāna*), каждая из которых в свою очередь делится по степени возрастания силы сосредоточения на три малых [8. С. 254—255]. Практика созерцания, соотносящаяся с каждым из четырех уровней существования в мире не-форм, представляет собой поэтапное достижение (*saṃāpatti*) состояний отождествления сознания с беспредельностью неоформленного пространства, с собственной бесконечностью, с ничто, с фактом перцептивной индифферентности — невосприятием и не-невосприятием. Итоговой точкой такого опыта становится достижение «вершины существования» (*bhavaṅga*), где актуализация сознания прекращается. Практикологическая ценность всех видов йогического созерцания состоит в ментальном моделировании недостаточности условий для возникновения аффективных загрязнений сознания.

праксиологии, сотериологии, космологии и историософии. В этих трактовках отчетливо прослеживаются, как показано ниже, решения вопросов, специфичных именно для этики, — о высшем благе и смысле жизни, природе и источниках морали, свободе воли, критериях нравственной оценки поступков.

Высшее благо и смысл человеческой жизни. Духовный пафос Дхармы проистекает из неприятия страдания как вселенского атрибута существования и знания об устранимости его причин, которыми являются согласно вероучительной доктрине, аффекты (*kleśa*) и карма, продуцируемая аффективно мотивированной человеческой деятельностью. Буддийская сотериология базируется на открытой Учителем истине о возможности уничтожения страдания — благой перспективе, потенциально доступной любому живому существу. Высшее благо, которому служит мораль, есть благо освобождения (*mokṣabhāgīya*) от круговорота рождений, так как спасение не может быть достигнуто безнравственным человеком, не прилагающим усилий к моральному самосовершенствованию. Учитель проторил восьмеричный путь¹³ к этой цели и начал его проповедовать, проникшись великим состраданием¹⁴ к живым существам, утопающим в трясине сансары. Выбор этого пути придает истинный смысл человеческой жизни, в то время как жажда индивидуального бытия в круговороте рождений абсурдна в силу своей бесцельности. Ведь было бы верхом нелепости усматривать смысл грядущих существований в бесконечном воспроизведении бесцельных страданий.

Природа и источники морали. Данный вопрос рассматривается Васубандху в космологическом разделе трактата, в контексте историософских рассуждений о формировании человеческого социума [5. С. 286—289]. Следует отметить, что буддийская историософия, разработанная в постканонической абхидхарме, является нетеистическим вариантом теорий исторического круговорота, сложившихся в философской культуре древней и раннесредневековой Индии. Их типологическими признаками выступают представления

¹³ В праксиологическом аспекте восьмеричный путь (*aṣṭāṅgika-mārga*) представляет собой целостную парадигму религиозной жизни приверженцев Дхармы, включающую восемь компонентов: правильное воззрение, правильная ориентация (направленность сознания на нирвану и культивирование равного благорасположения ко всем живым существам), правильная речь (вербальное поведение, свободное от лжи, суесловия, оскорблений и т.д.), правильный образ жизни (выбор профессионального занятия, не приносящего кому-либо вреда, воздержание от участия в жестоких азартных потехах — лицезрению петушинных боев и т.п.), правильные усилия (воздержание от дурных помыслов и намерений, культивирование установки сознания на неалчность и неупорствование в заблуждениях, практикование методов буддийской йоги), правильное помятование о должном, правильное сосредоточение сознания. Разумеется, практикованию восьмеричного пути в полной мере благоприятствовало вступление на монашескую стезю. Определение «правильное» означает «соответствующее Дхарме».

¹⁴ Великое сострадание (*mahākaruṇā*) трактуется Васубандху как ментальное явление, свойственное лишь буддам, ибо оно обращено не только к страждущим обитателям чувственного мира, но ко всем существам, населяющим вселенную, и имеет природу конвенционального знания — словесно выразимого знания о страдании как атрибуте круговорота рождений. Великое сострадание воплощается в проповеди Благородных Истин и поэтому спасительно, а сострадание — это не имеющее спасительной силы скорбное сочувствие страждущим [7. С. 419].

о неизбежной деградации и эсхатологической гибели человечества вследствие преизбытка неблагоприятной кармы, ответственной также и за циклическое обветшание и разрушение вселенной. В рамках космического цикла процесс деградации людей проявляется в постепенном уменьшении продолжительности их жизненного цикла, физическом вырождении, интеллектуальном и нравственном упадке.

Васубандху бегло очерчивает контуры канонического нарратива о благоденствии людей первой кальпы, когда в мире еще не было ни солнца, ни луны, ибо человеческие существа, подобные обитателям мира форм, обладали светоносными телами и не нуждались в небесных светилах. Наделенные физическим совершенством, красотой и телесной легкостью, они передвигались по воздуху и питались радостью, а не материальной пищей. И жизнь их продолжалась неисчислимо долго.

Но этот период «доисторического» благоденствия завершился с появлением чудесного деликатеса — проступившего на поверхности земли сока, похожего по вкусу и запаху на мед. Поскольку люди в отличие от существ мира форм имели обонятельную и вкусовую способности, они из любопытства попробовали новоявленное лакомство и вскоре пристрастились к нему. Результатом потребления этой пищи стало изменение их физического облика — тела сделались плотными и тяжелыми, неспособными к полету и лишенными светоносности. Изменилась и окружающая среда — на небе появились дневное и ночное светила.

Сок земли по прошествии времени исчез, но на грунте начала проступать упругая сладкая пена. И этот своеобразный земляной пирог стал для людей объектом алчного влечения, ибо они уже не могли обходиться без лакомой материальной пищи. Он тоже вскоре исчез, и новым желанным лакомством стали лесные ползучие растения. А когда и эти лианы исчезли, настала очередь внезапно появившегося дикорастущего риса — грубой пищи, не переваривавшейся без остатка в отличие от предыдущих видов питания. Вследствие поедания дикого риса у человеческих существ сформировались каналы для выведения шлаков и гениталии — мужские и женские. Различие гениталий послужило поводом к ложному истолкованию радости, обычно возникавшей у людей при виде друг друга, — теперь они ошибочно принимали эту радость за эротическое влечение полов.

С этого заблуждения и началась нравственная деградация человечества, подпавшего под власть сексуального желания. Первым ее признаком явилось зарождение представления о собственности — «моем»: люди, потакая собственной им лени, уже не ограничивались срезанием риса в количестве, необходимом для завтрака или ужина, а предпочитали делать собственные избыточные запасы. Но вследствие такого хищничества дикорастущий злак перестал родиться, и людям пришлось заняться возделыванием риса ради прокорма. Разделив поровну между собой поля и получая одинаковые урожаи, они не удовлетворялись этим и при удобном случае не упускали возможность

огрabitь чужое поле. Так появилось воровство. Чтобы воспрепятствовать взаимным грабeжам, земледельцы решили избрать из своей среды кшатрия («хранителя полей»), который за вознаграждение в размере шестой части урожая от каждого домохозяйства взялся бы оберегать земельные наделы от воров.

Первый избранный большинством голосов кшатрий стал родоначальником династии царей, каждый из коих именовался по традиции Махасаммата — «Избранный большинства». Эта династия приходит к власти в последней кальпе космического цикла. В период правления очередного Махасамматы воровство приобрело новую разновидность — уклонение от выплаты налога в пользу кшатриев. Государь повелел в наказание увечить виновных с помощью оружия, а те в свою очередь научились увиливать от честного признания вины. Так применение узаконенного насилия положило начало лжи.

Некоторые из людей, не желавшие проживать рядом с другими и работать ради пропитания, предпочитали лесное отшельничество, питаясь съедобными кореньями и прочей растительностью. Их стали называть брахманами [С. 287].

Из этого мифологического повествования становится очевидно, что ни человеческий социум, прообразом которого в каноническом нарративе выступает деревенская община, ни избранный народом государь не способен, как полагали буддийские мыслители, быть источником морали, поскольку процессы формирования общества и государства обусловлены деградацией человечества как закономерностью развертывания сансары в пределах космического цикла. Мораль же не имеет ничего общего с сансарой, ибо направляет людей к благу освобождения от страдания в круговороте рождений.

Согласно историософским представлениям, изложенным Васубандху, первым персонифицированным источником морали в истории человечества становится соприродный Будде его предшественник Чакравартин — харизматический Вселенский правитель¹⁵, приходящий в мир, когда изначально неисчислимая продолжительность человеческой жизни сокращается до 80 тысяч лет. В этот период люди уже совершают аморальные поступки, но их нравственная деградация еще сравнительно невелика. Чакравартин наставляет людей на 10 путей благой деятельности, исключаящей убийство, воровство, прелюбодеяние и прочие безнравственные поступки, проистекающие из невежества, алчности или враждебности. Однако он не проповедует спасительное вероучение и не предлагает кому-либо принять обеты нравственности, так как является не Учителем истины, а лишь его предтечей.

¹⁵ Васубандху, повествуя о Вселенском правителе, ссылается на каноническую «Праджняпти-шастру» [5. С. 283]. Славное предназначение Чакравартина состоит в управлении миром без применения насилия; по происхождению он является наследственным кшатрием, а о своей вселенской миссии узнает благодаря явлению на востоке небосклона драгоценной нерукотворной чакры (священного колеса). Он от рождения наделен теми же признаками великой личности, что и Будда [5. С. 282—286].

Люди еще не готовы к восприятию истины страдания, ибо не испытывают недостатка пропитания и средств жизнеобеспечения, не подвержены болезням и не задумываются о неизбежности смерти, от которой их отделяют тысячелетия благоприятного существования. Но ценность моральных наставлений Чакравартина заключается в том, что благодаря знанию о 10 путях благой деятельности у людей формируются представления не только о добродетельном поведении, сплывающем социум, но и о греховном, вызывающем общественный разлад. Люди научаются различать то, что является грехом по своей внутренней природе (*prakṛti-sāvadya*), как, например, убийство, и проникаются пониманием онтологической противоположности добра и зла. Васубандху подчеркивает, что человеческие существа, воплощающие наставления Чакравартина в своей деятельности, обретают следующее рождение среди богов чувственного мира. Смысл этого замечания состоит в том, что праведность без практикования спасительного вероучения, хотя и имеет следствием благоприятное новое рождение, но не может привести к обретению блага освобождения от уз сансары.

Моральные наставления, преподанные Чакравартином, служат отдаленным во времени прологом к появлению Будды, разъясняющего Благородные истины, высшее благо и моральный аспект его достижения. Учитель истины начинает свою проповедь значительно позднее, в течение периода, когда продолжительность человеческой жизни уже не превышает восьми тысяч лет, но и не укорачивается менее 100-летнего возраста. К началу той поры людям становятся хорошо знакомы превратности существования в сансаре — голод, болезни, бедность, стихийные бедствия. Но замедленная наставлениями Чакравартина деградация человечества еще не сопровождается интеллектуальным упадком, а переживаемые людьми страдания еще не настолько мучительны, чтобы помешать возникновению веры в реальность и достижимость высшего блага и пониманию учения Будды о нравственной дисциплине.

Резюмируя сказанное, необходимо отметить, что буддийская историософия конструируется без какого-либо упоминания о ведах или пуранах, как если бы религиозной идеологии брахманизма не существовало вовсе. Понятиям «кшатрий» и «брахман», соответственно обозначающим членов воинского и жреческого сословий, даются интерпретации, не связанные с ведийским мифом о происхождении варн. Вместе с тем именно кшатриям придается особое значение в вопросе об источниках морали, так как именно к варне кшатриев принадлежал по рождению Будда Шакьямуни.

Проблема свободы воли. Религиозная этика немислима без допущения свободной воли и добровольного признания сотериологической цели вероучения высшим благом. В вероучительных доктринах теистических мировых религий человек предстает Божьим творением, изначально наделенным свободой воли, и поэтому вопрос о самоопределении человеческого существа по отношению к Богу и спасению души служит отправным пунктом этического дискурса. Но в буддизме, религии без души и Бога, провозглашается принцип

«все возникает в силу причин и условий», и соответственно этому этический дискурс берет начало в концепции кармы — безличной причинно-следственной закономерности, удерживающей индивидуальный поток сознания в круговороте рождений.

Рассмотрение проблемы свободы воли в трактатах постканонической абхидхармы базируется на анализе волевых побуждений (*cetanā*) так называемого «обычного человека» (*prthagjana*), еще не знакомого с Истинным учением¹⁶. Согласно теории действия, разработанной буддийскими экзегетами как религиозно-антропологический аспект концепции кармы, волевое побуждение, являясь мысленно сформулированным намерением, т.е. ментальным действием (*mano-karma*), выступает порождающей причиной поступка — телесного действия¹⁷ (*kāya-karma*) или действия речевого (*vāk-karma*) [5. С. 497—498]. Обычный человек, будучи обитателем чувственной сферы вселенной, аффективно привязан к этому миру желаний, и любое сознательно совершаемое им действие всегда мотивировано каким-либо интересом (*schanda*). Ему свойственна желанность деятельности (*kartṛkāmatā*), непосредственно связанной с объектом интереса — базой приложения энергии [5. С. 456. 11. С. 6]. По своей внутренней природе *kartṛkāmatā* есть желанность приятного чувствования, характерная для чувственного мира¹⁸. Соответственно и интересы обычного человека, несмотря на их содержательное разнообразие, сводятся в конечном счете к стремлению обрести счастье.

Но вследствие загрязненного аффектами неведения (*kliṣṭājñāna*) обычный человек, не имеющий истинного представления о высшем благе, принимает за счастье то, что в действительности таковым не является, — избыточное материальное обогащение, убажнение чревоугодия и других чувственных вожделений, утверждение собственной гордыни, торжество над поверженными недругами и конкурентами и прочие мнимые ценности, на которых базируется ложный образ жизни.

¹⁶ Согласно буддийским представлениям стоящий вне Дхармы обычный человек в отличие от благородного (*ārya*), т.е. религиозного подвижника, полностью освоившего практику постижения Благородных истин — путь видения (*darśana-mārga*), способен совершать такие безнравственные поступки, кармическими следствиями которых становятся дурные формы существования.

¹⁷ К телесным действиям, как поясняет Васубандху, относятся не только совершаемые посредством тела операциональные действия, но также мимика и жесты, умышленно наделяемые определенным смыслом [5. С. 498]. Это уточнение значимо в этическом отношении, поскольку лгать, например, возможно без слов — с помощью гримас и жестов, и такое телесное действие столь же безнравственно, сколь и лживое речевое сообщение.

¹⁸ Желанность счастья как прямой противоположности страдания, непосредственно переживаемого в чувственном мире, реализуется в виде влечения к чувственно воспринимаемым объектам. Сознание, загрязненное этим аффектом, направлено вовне, пребывая в поиске желанных объектов. Обитатели мира форм и мира не-форм также испытывают жажду благостных чувствований, поскольку им свойственно влечение к тем созерцательным состояниям, в которых протекает их существование. В мире форм это желанность блаженства и безмятежности, а в мире не-форм — желанность невозмутимости сознания, как бы растворяющегося в самом себе [5. С. 334].

А если обычный человек фанатично верит в реальность Я — в существование самодовлеющей личной самости, вольной в своих намерениях и действиях, — он проникается страстным желанием повторных рождений¹⁹ — личного бытия (*ātmabhāva*) в трансцендентном будущем. Чтобы обрести счастье в грядущем существовании, он практикует добродетельные действия, например, благотворительность по отношению к странствующим аскетам и нищим, а ради удовлетворения своих интересов в этой жизни зачастую не брезгует совершением недобродетельных и даже неблагих поступков. Такое поведение, возможное только в чувственной сфере вселенной, буддийские экзегеты трактовали как смешанное (*vyāmiśra*) в нравственном отношении [5. С. 345] и обусловленное заблуждением относительно состава человеческой индивидуальности и природы волевых побуждений [8. С. 224]. В чувственном мире неблагое волевое побуждение обладает значительной силой и ввиду загрязненности аффектами характеризуется как «черное». Эта же характеристика относится и к кармическому плоду совершаемого действия, но указывает она на тягостность следствия, его крайнюю неблагоприятность. Что касается благого волевого побуждения, возникающего у обычного человека, то в чувственной сфере существования оно из-за своей слабости смешивается с неблагим и обретает свойство быть «черно-белым» [5. С. 562]. Хрестоматийным примером подобного смещения является благое намерение подать милостыню нищему, омрачаемое неблагим пожеланием, чтобы следствием этого действия стало обретение богатства в будущем рождении.

Васубандху, разъясняя ошибочность веры в реальность Я, подчеркивает исходную смысловую связь этого ложного воззрения (*dr̥ṣṭi*) с брахманистскими постулатами вечности и субстанциальной целостности атмана. В действительности то, что метафорически именуется «атманом» — личным Я, представляет собой пять групп привязанности (*pañcorpādāna-skandha*) — совокупность причинно обусловленных дхарм с притоком аффектов, конституирующих индивидуальность обычного человека. А поскольку каждая дхарма возникает и разрушается в течение момента (*kṣaṇa*) — минимальной единицы времени²⁰, *pañcorpādāna-skandha* называется в канонических текстах совокупностью погибающих сущностей [12. С. 57]. Именно ее ежемоментная актуализация, подчиненная причинно обусловленной последовательности, и

¹⁹ Вера в реальность Я является источником всех разновидностей гордыни и, в частности, самодовольства (*mada* — букв. «опьянение»), приводящего индивида в перманентное состояние опьяненности сансарой — желания снова и снова родиться в чувственном мире. По определению Асанги самодовольство — это эйфория, возникающая у молодого и физически здорового индивида, восторженно помышляющего о перспективах долголетия и прочих мнимых собственных преимуществах [11. С. 9]. Васубандху трактует самодовольство как аффект, возникающий у индивида, страстно привязанного к собственным преходящим свойствам, и подчеркивает оглупляющее, разрушительное влияние этого аффекта на сознание [5. С. 467].

²⁰ Согласно теоретикам абхидхармы, «щелчок пальцев сильного мужчины занимает [по времени] шестьдесят пять моментов» [5. С. 274].

образует во времени поток (*santāna*) индивидуального существования. В этом потоке различимы дхармы материи (*rūpa*), чувствительности (*vedanā*), понятий (*saṃjñā*), формирующих факторов (*samskāra*), сознания (*viññāna*), но в нем нет и не может быть ничего вечного — никакой самодовлеющей личной самости. И поэтому в онтологическом смысле волевое побуждение, возникающее в совокупности погибающих сущностей, не имеет предиката «моё».

По внутренней природе волевое побуждение есть ментальное явление (*caitasika*), относящееся к группе формирующих факторов (*saṃskāra-skandha*), а именно фактор, обуславливающий (*abhisamskṛ*) активность сознания [5. С. 498]. Асанга дает более расширенную дефиницию волевого побуждения: «Это та [дхарма], которая побуждает сознание, формирует его активность. Функция волевого побуждения — направлять активность сознания в область благого или неблагого или нейтрального» [11. С. 7].

Необходимо сказать, что возникновение того или иного волевого побуждения и его практическое осуществление не являются согласно буддийскому учению о карме следствием совершенного в прошлом поступка. Человеческое существо в отличие от животных, голодных духов, обитателей ада кармически не запрограммировано в своем поведении и способно к критической рефлексии о собственных интересах, намерениях и действиях. В религиозно-аксиологическом смысле человеческая форма рождения характеризовалась буддийскими экзегетами как «счастливая», «драгоценная» именно потому, что только людям потенциально доступна перспектива подлинного самоопределения — добровольного принятия спасительного учения Будды Бхагавана²¹.

Но обычный человек, непричастный к Дхарме, не ведает об этой перспективе. Удовлетворяя свои желания, он пребывает в иллюзии свободного волевого целеполагания, поскольку не подозревает, что его поступки не самоопределяемы, а детерминированы загрязняющими сознание аффективными предрасположенностями (*anuśaya*), ложными воззрениями²² и неведением. И оттого возникающие у него благие или неблагие волевые побуждения

²¹ Соответственно этой трактовке родители как податели человеческой формы рождения выступают по отношению к детям благодетелями, достойными почитания и заботы, а покушение на жизнь матери или отца относится к категории «смертных грехов» — действий, неотвратимо приводящих к рождению в аду [5. С. 608—609].

²² Согласно каноническим представлениям наряду с верой в реальное существование Я к ряду ложных воззрений причисляются четыре: ересь приверженности к крайностям (*antagrāhadṛṣṭi*) — либо к идее вечности пяти групп привязанности либо к идее их полной уничтожимости в момент смерти; собственно ложное воззрение (*mithyadṛṣṭi*) — ересь отрицания того, что существует реально, — причины, следствия, действия; приверженность к ереси (*dṛṣṭiparāmarṣa*) — порочное пристрастие к неблагоприятным дхармам, т.е. аффективный эгоцентризм, основанный на еретическом мнении, будто бы индивидуальное бытие (*ātma bhāva*) и обретение грядущих рождений представляют собой высшую ценность; приверженность к практике пустопорожних обетов и ритуалов (*śīlavataparagamārṣa*) — еретическая убежденность в духовной целесообразности практикования чуждых Дхарме обетов соблюдения ритуальной чистоты и очистительных обрядов, отнюдь не ведущих к освобождению сознания от аффективно загрязненного неведения. Подробнее см. [12. С. 54—55].

направляют активность сознания в сансару. Иными словами, то, что кажется ему свободным целеполаганием — самоопределением действий, связанных с желанным объектом, является в действительности невежественным своеволием — намерением поступать по собственной прихоти, обусловленной привязанностью к миру желаний.

Возможность актуализации свободного волевого побуждения открывается только благодаря слушанию проповеди Дхармы. Слова проповедника о неизбывности страдания в круговороте рождений, о несуществовании Я, о совершенствах нирваны позволяют сознанию обычного человека впервые эвристически соприкоснуться с высшим благом — благом освобождения (*moksabhāgīya*). Об этом сакраментальном опыте свидетельствуют психосоматические признаки экстаза — волосы на голове и теле слушателя вздымаются, а из глаз изливаются потоки слез [5. С. 625].

Таким образом, свобода воли становится доступной человеческому существу, согласно буддийским представлениям, лишь тогда, когда у него возникает понимание (*praññā*) проповеди спасительного учения и зарождается вера в реальность и достижимость высшего блага. Первичным актом свободной воли становится обращение в буддизм: признание трех драгоценностей — Будды, Дхармы и Сангхи — прибежищем от страдания и принятие обетов мирянина или мирянки.

Критерии нравственной оценки поступков. В предельно общем виде мерилom нравственной оценки совершаемого словесного или телесного действия является соответствие поступка формуле Благородного восьмеричного пути. И в этом отношении опорой морального поведения выступают обеты пратимокши. Однако они есть нормы воздержания от безнравственности, а не трафареты праведных действий. Чтобы поступок не становился нарушением нравственной нормы, добродетельному буддисту требовалось не только сохранять памятование о должном, т.е. развивать нравственный самоконтроль, но и творчески конструировать варианты поведения, ценностно ориентированные на цель религиозной жизни. Экзаменом совести становились регулярные собрания сангхи, на которых зачитывались регламенты пратимокши, и нарушители приносили добровольные покаяния в прегрешениях, а полноправные монахи, руководствуясь правилами Винаи, налагали на показавшихся соответствующие санкции.

С этической точки зрения безнравственным признавался поступок, мотивированный неблагодатной установкой сознания, т.е. готовностью действовать ради удовлетворения алчности, враждебности либо ради манифестации своей приверженности ложным воззрениям. И наоборот — культивирование благодатной установки сознания трактовалось как необходимое условие, предрасполагающее к нравственным поступкам. Но целостно нравственный образ жизни, согласно буддийским этическим представлениям, был связан с подвижнической практикой постижения Благородных истин, приводящей к искоренению аффектов, свойственных обитателям мира желаний.

Заключение

Итак, в трактатах постканонической абхидхармы отчетливо прослеживается тенденция разработки основных вопросов, концептуально структурирующих проблемное поле этического дискурса, — о высшем благе и смысле человеческой жизни, природе и источниках морали, свободе воли, критериях нравственной оценки поступков. Однако этика как философская наука о морали не получает обособленного развития вследствие космологического характера буддийской философии. Трактовка высшего блага и смысла человеческой жизни базируется на сотериологических вероучительных представлениях о возможности прекращения страдания и практическом пути, приводящем к освобождению от круговорота рождений (сансары). Высшее благо есть благо освобождения от уз сансары, и принципиальная достижимость этой цели придает ценностный смысл человеческому существованию.

Мораль трактуется как аспект обретения высшего блага, и поэтому постулируется отсутствие связи ее природы с процессами формирования социума, изложенными в виде историософского мифа о сакраментальных событиях космического цикла. В «истории» человечества первым источником практического нравоучения выступает, согласно буддийским историософским представлениям, харизматический Вселенский правитель Чакравартин, наставляющий людей на 10 путей благой деятельности и тем самым разъясняющий онтологическую противоположность добра и зла. Он является предтечей Будды, морально подготовляющим людей к восприятию Дхармы. Будда приносит в мир учение о моральной дисциплине, связанной с благом освобождения от сансары, — пратимокшу.

Свобода воли рассматривается буддийскими экзегетами как потенциальная возможность самоопределения человека по отношению к проповеди Истинного вероучения. Человек, стоящий вне Дхармы, аффективно привязан к ложным ценностям и ошибочно принимает за свободу воли свойственное ему невежественное своеволие. Восприятие проповеди трактуется как первичное эвристическое соприкосновение сознания с реальностью и достижимостью высшего блага, завершающееся свободным волевым актом обращения в буддизм. С этической точки зрения нравственный поступок отличается от безнравственного не только своим соответствием обетам пратимокши и правилам их соблюдения, но главное — свободным волевым стремлением, проистекающим из благой установки сознания.

Список литературы

- [1] *Лысенко В.Г.* Ф.И. Щербатской и О.О. Розенберг о сравнительном методе в буддологии: Двойной портрет на фоне эпохи // Труды «Русской антропологической школы». Вып. 4 (часть 2). М. : Издательский центр Российского государственного гуманитарного университета, 2007. С. 100—138.
- [2] Российские экспедиции в Центральную Азию в конце XIX — начале XX века / Сборник статей. Под ред. И.Ф. Поповой. СПб.: Издательство «Славия», 2008.

- [3] Воробьева-Десятовская М.И. Санскритская Трипитака в свете палеографических исследований 1920-х — 2000-х годов // Пятые востоковедные чтения памяти О.О. Розенберга: труды участников научной конференции. СПб. : Издательство А. Голода, 2012. С. 78—96.
- [4] Дхаммаджоти дост. Адхимукти и субъективность в когнитивном опыте: позиции абхидхармы и йогачары // Вопросы философии. 2018. № 7. С. 131—139.
- [5] Васубандху. Энциклопедия Абхидхармы (Абхидхармакоша). Разделы III и IV / пер. с санскрита, комментарий, вводное исследование Е.П. Островской и В.И. Рудого. М. : Ладомир, 2001.
- [6] Bayer A. The Theory of *Karman* in the *Abhidharmasamuccaya*. SPhB MS XXVI. Tokyo : The International Institute for Buddhist Studies, 2010.
- [7] Abhidharmakośabhāṣya of Vasubandhu / ed. by P. Pradhan. Tibetan Sanskrit works series. Vol. VIII. Patna : K.P. Jayaswal Research Institute; 1967.
- [8] Sphuṭārthā Abhidharmakośavyākhyā by Yaśomitra / Ed. by Unrai Wogihara. Tokyo: The Publishing Association of Abhidharmakośavyākhyā, 1932—1936.
- [9] Kritzer R. Vasubandhu and the *Yogācārabhūmi*: *Yogācāra* Elements in the *Abhidharmakośa*. Tokyo : International Institute for Buddhist Studies, 2005.
- [10] *Dhammajoti Bhikkhu K.L.* Sarvāstivāda Abhidharma. Hong Kong : Centre of Buddhist Studies, University of Hong Kong, 2009.
- [11] Abhidharmasamuccaya of Asanga / Ed. by P. Pradhan. Santiniketan : Viśva-Bharati, 1950. (Viśva-Bharati Studies, 12).
- [12] Васубандху. Энциклопедия Абхидхармы (Абхидхармакоша). Разделы V и VI / Издание подгот. Е.П. Островская и В.И. Рудой. СПб. : Издательство СПбГУ, 2006.

References

- [1] Lysenko VG. F.I. Shcherbatskoi i O.O. Rozenberg o sravnitel'nom metode v buddologii: Dvoinoi portret na fone epokhi. *Trudy "Russkoi antropologicheskoi shkoly"*. Vol. 4 (part 2). Moscow: RSUH publ.; 2007. P. 100—138. (In Russian).
- [2] Popova IF, editor. *Russian expeditions to Central Asia in the end of XIX—early XX cent.* St. Petersburg: Slaviia publ.; 2008. (In Russian).
- [3] Vorobiova-Desiatovskaia M.I. Sanskritskaia Tripitaka v svete paleograficheskikh issledovaniĭ 1920-kh — 2000-kh godov. In *V Eastern studies readings named after O.O. Rozenberg*: Conference proceedings. Institute of Oriental Manuscripts, RAS. St. Petersburg: Izdatel'stvo A. Goloda publ.; 2012. P. 78—96. (In Russian).
- [4] Dhammajoti Bhikkhu KL. Adhimukti and Subjectivity in Cognitive Experience: the Abhidharma and Yogācāra Perspective. *Voprosy Filosofii*. 2018;(7):131—139. (In Russian).
- [5] Vasubandhu. Entsiklopediia Abhidharmy [Abhidharmakosha]. Parts III, IV. Ostrovskaya EP, Rudoj VI, translators, editors, authors of commentary and introduction. Moscow: Ladomir, 2001. (In Russian).
- [6] Bayer A. *The Theory of Karman in the Abhidharmasamuccaya*. SPhB MS XXVI. Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies; 2010.
- [7] Pradhan P, editor. *Abhidharmakośabhāṣya of Vasubandhu*. Tibetan Sanskrit works series. Vol. VIII. Patna: K.P. Jayaswal Research Institute; 1967.
- [8] Wogihara U, editor. *Sphuṭārthā Abhidharmakośavyākhyā by Yaśomitra*. Tokyo : The Publishing Association of Abhidharmakośavyākhyā; 1932—1936.
- [9] Kritzer R. *Vasubandhu and the Yogācārabhūmi: Yogācāra Elements in the Abhidharmakośa*. Tokyo: International Institute for Buddhist Studies; 2005.

- [10] Dhammajoti Bhikkhu KL. *Sarvāstivāda Abhidharma*. Hong Kong: Centre of Buddhist Studies, University of Hong Kong; 2009.
- [11] Pradhan P, editor. *Abhidharmasamuccaya of Asanga*. Santiniketan: Viśva-Bharati; 1950. (Viśva-Bharati Studies, 12).
- [12] Vasubandhu. *Entsiklopediia Abhidharmy* [Abhidharmakosha]. Parts V, VI. St. Petersburg: SPbU publ.; 2006. (In Russian).

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, Санкт-Петербург, Российская Федерация (e-mail: ost-alex@yandex.ru).

About the author:

Ostrovskaya Helena Petrovna — Dr. Sci. (Philosophy), Professor, Researcher-in-Chief, Head of the South Asian Section of the Department of Central and South Asian studies, Institute of Oriental Manuscripts RAS, Saint Petersburg, Russian Federation (e-mail: ost-alex@yandex.ru).