

Е. П. Островская

## Апология счастья в буддийской нравственной культуре раннесредневековой Индии

История буддийской нравственной культуры вызывает закономерный интерес российских ученых, так как буддизм является одной из традиционных религий народов России. В большинстве исследований преимущественное внимание уделяется проблеме страдания как базовой категории буддийской этической доктрины, разработанной мыслителями раннесредневековой Индии. Вопрос о реальности счастья, детально обсуждавшийся ими, до сих пор остается наименее изученным в культурологии. Настоящая статья посвящена рассмотрению этой дискуссии, изложенной в фундаментальном экзегетическом трактате «Энциклопедия Абхидхармы» («Абхидхармакоша»), приписываемом выдающемуся буддийскому просветителю Васубандху (IV–V вв.). В статье показаны различия философских позиций участников этого спора и содержательные аспекты аргументации. Экзегетический дискурс, направленный на доказательство реальности счастья, имел целью экспликацию этической ценности этого понятия посредством установления его связи с концепцией религиозного блага.

Ключевые слова: раннесредневековая Индия, буддизм, буддийская культура, буддийская этика, Васубандху, Абхидхармакоша, реальность счастья

Elena P. Ostrovskaya

## Apology of happiness in Buddhist ethical culture of early medieval India

Buddhism is one of traditional religions of peoples of Russia, therefore the history of Buddhist moral culture is the object of special interest for Russian scholars. Most studies pay primary attention to the problem of suffering as basic category of Buddhist ethics elaborated by Medieval Indian thinkers. The problem of reality of happiness was discussed by them in details but remains the less studied topic in cultural studies. The present article treats the basic aspects of this discussion explicated in the fundamental exegetical treatise «The Encyclopedia of Abhidharma» (Abhidharmakośa) ascribed to eminent Buddhist thinker Vasubandhu (4th – 5th centuries). The article presents differences between the philosophical positions of competitors and substantial aspects of argumentation. The exegetical discourse concerning the demonstration of the reality of happiness was aimed at the explication of ethical value of this concept through its association with the conception of religious virtue.

Keywords: early medieval India, Buddhism, Buddhist culture, Buddhist ethics, Vasubandhu, Abhidharmakośa, reality of happiness

DOI 10.30725/2619-0303-2019-4-98-102

Настоящая статья посвящена одной из задач исследования «Буддийская этика в санскритских экзегетических источниках» (2019–2021), выполняемого по программе НИР Института восточных рукописей РАН. В ней рассматриваются представления буддийских мыслителей раннесредневековой Индии о счастье как переживаемом чувствовании и о религиозно-нравственном смысле этого переживания. Вопрос о счастье в связи с буддийской нравственной культурой вызывает особый интерес, так как в буддизме, базирующемся на общей для религий Южной Азии идее существования реинкарнационного цикла (круговорота рождений – сансары), страдание выступает атрибутом жизненного опыта [1].

Сотериологическая концепция Дхармы (вероучения Будды), нацеленная на избавление от

страдания, трактовала спасение как обретение Высшего покоя (нирваны) – освобождения от повторных рождений, обусловленных причинно-следственным законом кармы. Будда в своих проповедях не говорил о счастье в качестве спасительной цели. Он призывал своих последователей к обретению истинного знания реальности – видению всего причинно обусловленного в его непостоянстве и изменчивости, к Просветлению – устранению неведения и аффективных загрязнений сознания, мотивирующих безнравственные поступки и тем самым удерживающих сознание в тенетах реинкарнационного цикла.

Буддизм, являясь религией, отрицающей существование божественного начала и души (субстанциального вечного Я), возлагал только на человека задачу спасения от страдания.

Будда выступает не сверхъестественным существом, Учителем истины, так как он, достигнув Просветления, обрел благо освобождения для себя и затем из сострадания ко всем живым существам открыл путь спасения для других – начал проповедовать Дхарму. «Благо» (санскр. «бхагия») – религиозная категория, от которой произведен один из титулов основоположника буддизма – Бхагаван (Податель блага). Согласно буддийским представлениям не всякий будда («просветленный») является бхагаваном, а лишь тот, кто учит – проповедует учение.

Древние монашеские ордена, письменно зафиксировавшие проповеднические беседы и религиозно-дисциплинарные наставления Бхагавана в своих канонах, функционировали как ранние школы обучения Дхарме – практического освоения науки о спасении от страдания. Эта наука называлась «абхидхармой» – «высшим учением». Этим термином обозначалась также и чистая мудрость, свойственная незагрязненному аффектами сознанию [2, р. 7].

На этапе становления канонической традиции создавались первые экзегетические произведения – абхидхармические трактаты, направленные на систематизацию и теоретико-познавательное истолкование Дхармы. Экзегетический дискурс достиг своего расцвета в Индии в период раннего средневековья, когда наряду с монашескими орденами появились школы буддийской философской мысли – сообщества учеников, объединявшихся вокруг авторитетных учителей [3, р. 39–40]. Диспутальная практика между представителями различных школ – завещанный буддой Бхагаваном способ рационального постижения учения – способствовала включению в орбиту философских дискуссий вопроса о реальности счастья, приятного чувствования, поскольку эта проблема была непосредственно связана с расширением проповеди буддизма в тот период и привлечением мирских последователей в сангху (религиозную общину). Монашеские ордена, имевшие многовековую историю, придерживались идеи абсолютной страдания, акцентируя принципиальную неудовлетворительность человеческого существования, неизбежно сопровождаемого невзгодами и завершающегося смертью. Но эта идея в корне рассогласовывалась с мирским опытом повседневной жизни, с естественным стремлением людей к переживанию приятных чувствований. Критика этой идеи исходила от буддийских экзегетов, ориентированных на интерпретацию понятия «счастье» в связи с концепцией тройственного религиозного блага – «блага освобождения», т. е. приобщения к Дхарме, «блага заслуги», т. е. бескорыстного до-

стойного действия, имеющего исключительно благоприятные кармические следствия, и «блага проникновения», т. е. практики углубленного постижения истин, открытых Учителем. Отказ от страстного влечения к материальному, от неумной жажды чувственных удовольствий, от стяжательства и потворствования греховным помыслам и поступкам мог мотивироваться для мирян лишь пониманием счастья как наслаждения и удовлетворенности, связанных с осуществлением религиозного блага.

В фундаментальном экзегетическом трактате «Энциклопедия Абхидхармы» («Абхидхармакоша»), приписываемом Васубандху (IV–V вв.), одному из крупнейших буддийских просветителей раннесредневековой Индии, с детальной полнотой изложены позиции ниспровергателей тезиса о реальности счастья – кашмирских учителей, считавших себя наиболее строгими и последовательными теоретиками высшего учения, и их оппонентов, учителей из Гандхары. Этот трактат относится к числу немногих буддийских экзегетических произведений, сохранившихся не только в переводах на китайский и тибетский языки, но и в санскритском оригинале [4]. До сих пор он входит в образовательные программы подготовки ученого духовенства в странах буддийского мира, а также в регионах России, культура которых исторически связана с буддизмом. «Энциклопедия Абхидхармы» охватывает всю проблематику экзегетического дискурса и представляет собой тематическое изложение материала, сопровождающееся его обсуждением с учениками.

Дискуссия о реальности счастья помещена в шестом разделе трактата [5, с. 465–472]. Она начинается, как и было принято в диспутальной практике, с приведения той позиции, которую предстоит оспорить. Кашмирские учителя, доказывая нереальность приятного чувствования, руководствовались цитатами из проповедей Будды и далее разворачивали дедуктивную аргументацию. Так они привели вырванные из контекста высказывания: «Все, что бы ни чувствовалось, есть страдание», «Приятное чувствование следует рассматривать также и в аспекте страдания», «Усмотрение счастья в страдании есть извращение сознания».

В дедуктивном плане кашмирцы опровергали реальность приятного чувствования путем демонстрации логической несостоятельности выводного суждения «Приятное чувствование реально вследствие наличия причины счастья – пищи, питья и других желанных объектов». Если бы, говорили они, свойство «быть причиной счастья» выступало устойчивым дедуктивным признаком, распределенным, например, в понятии

«пища», то приятное чувство возникало бы даже при поглощении желанных яств в объемах, превышающих вместимость желудка, или при попытке сделать процесс питания непрерывным, независимым от голода и исключающим всю прочую деятельность и сон. Однако очевидно, что эксперименты такого рода чреваты страданием. Если же ввести в рассуждение спецификаторы пищи «умеренная» и «своевременная», то необходимо будет признать, что они относятся не к желанному объекту, а к понятию «дисциплина» – к регламентации правильного пищевого потребления как компонента здорового образа жизни, не вызывающего неприятного чувствования.

Исходя из этих рассуждений, кашмирские учителя утверждали, что «причина счастья» как логический термин не установлена в аспекте своего содержания, и формулировали соответствующий силлогистический тезис: «Приятное чувствование нереально вследствие неустановленности причины счастья». Согласно их представлениям, идея счастья как приятного чувствования иллюзорна и является лишь номинальной противоположностью реально переживаемого страдания. А это в свою очередь означало, что у приятного чувствования нет своей собственной сущностной природы – «удовольствия». Развивая далее такой ход рассуждений, они говорили, что люди, пребывающие в неведении, усматривают счастье в избегании страдания, а глупцы – в его видоизменении. Так, глуп, например, носильщик, испытывающий мнимое удовольствие в момент перекидывания тяжелого груза с одного плеча на другое.

Экспонируя позицию кашмирцев, Васубандху поэтапно доказывает ее теоретическую ущербность. Если не упускать из вида тот факт, говорит он, что страдание приносит вред, то все приносящее пользу следует понимать как счастье. Если безусловно верно, что страдание ни для кого не является желанным, то желанное есть счастье.

Если же кашмирцы заявят, что желанные объекты становятся нежеланными для буддийских аскетов, достигших состояния отрешенности от мира, то и такое заявление окажется ошибочным, поскольку в данном случае свойство «не быть желанным» следует рассматривать в иной смысловой связи. По своей сущностной природе «желанное» не может быть одновременно «нежеланным». Но при достижении состояния отрешенности аскет познает непостоянство счастья, доставляемого желанными объектами, и только в этом отношении он не рассматривает эти объекты как желанную цель. Понимания бренность, преходящий характер приятного чувствования, преданный после-

дователь Дхармы не сомневается в реальности этого переживания.

В подтверждение сказанного Васубандху обращается к каноническому тексту «Сутра о Маханамане», цитируя слова Будды Бхагавана: «Если бы, о Маханаман, чувственное было бы только страданием, а не приятным и связанным с удовольствием, удовлетворяющим и связанным с удовлетворенностью, то невозможно было бы познать причину страстного влечения к материальному» [5, с. 46б]. Он напоминает ученикам, что Бхагаван в своем наставлении говорит о присущих людям психических способностях испытывать удовольствие, удовлетворенность, безразличие, страдание, неудовлетворенность как соответственно приятное, нейтральное, неприятное чувствование. Видение сущностных природ этих чувствований таковыми, каковы они есть в действительности, – важный этап на пути обретения совершенной мудрости.

Если же вслед за кашмирскими учителями предположить, что представления о приятном и нейтральном чувствованиях порождают переживанием страдания различных степеней интенсивности, то такая гипотеза приведет к абсурду – ведь и у приятного чувствования есть различная интенсивность. Получится, что интенсивнейшее удовольствие, ощущаемое как всепоглощающее наслаждение, является иллюзией, порождаемой средним, т. е. вполне терпимым, страданием. И верхом нелепости окажется вывод, что невыносимое по своей мучительности страдание вызывает иллюзию пусть очень слабого, но все же приятного чувствования.

Несостоятельность этой гипотезы Васубандху демонстрирует и применительно к сенсорному опыту, связанному с восприятием превосходных материальных объектов, наделенных приятными для органов чувств качествами. Если допускать, что удовольствие, возникающее в момент их восприятия, – иллюзорная идея, порожденная снижением интенсивности переживаемого страдания, то необходимо указать, в чем именно состоит страдание и в связи с чем оно переживается, например, при вкушении благородной пряности, обонянии аромата сандала, любовании цветом и формой распустившегося лотоса и т. д. А поскольку логически приемлемых ответов на оба эти вопроса нет, следует признать, что приятное чувствование, возникающее при восприятии превосходных материальных объектов, реально, а его сущностная природа есть удовольствие.

Васубандху затем анализирует выводное суждение кашмирцев «Приятное чувствование

нереально вследствие неустановленности причины счастья», демонстрируя его ошибочность. Логический термин «причина счастья» не исследован кашмирцами в полном объеме и именно в силу этого кажется неустановленным. На деле причина счастья не сводится только к наличию желанного объекта. Это комплекс условий, включающий свойства объекта, доставляющие удовольствие или вызывающие чувство удовлетворенности, и психосоматические характеристики индивида, обеспечивающие возникновение приятного чувствования. Например, искусно приготовленное любимое блюдо будет всегда вызывать удовольствие у гурмана, если он, приступая к трапезе, имеет аппетит, но не слишком голоден, а его пищеварение не расстроено. Или другой пример: статуя Будды Бхагавана, изваянная с изощренным мастерством и в должном соответствии с иконическим каноном, неизменно вызывает чувство возвышенной удовлетворенности у почитателя, не утратившего зрение и проникнутого искренней верой. А поскольку причина счастья теперь установлена, необходимо признать, что приятное чувствование реально.

Неверно, продолжает Васубандху, считать глупцом и носильщика, испытывающего приятное чувствование при перекидывании тяжелого груза с одного – натруженного – плеча на другое, свободное. Кашмирские учителя ошибаются, когда утверждают, что в этом случае имеет место видоизменение страдания. Ведь не груз сам по себе причиняет страдание носильщику, привычному к переноске тяжестей, а длительное сохранение одного и того же положения тела. Если предположить, что иллюзия приятного чувствования при перекидывании груза на другое плечо обусловлена уменьшением страдания, то это иллюзорное переживание должно становиться все более интенсивным, ибо освободившееся плечо отдыхает. Но в действительности приятное чувствование слабеет и исчезает, и носильщик вынужден снова переместить груз. Умелый носильщик неглуп – он знает особенности своего труда и по мере необходимости изменяет положение тела, испытывая при этом реальное приятное чувствование.

Васубандху также отмечает, что некоторые толкователи, рассуждая о нереальности приятного чувствования, интерпретируют слово «счастье» как конвенциональное обозначение любых средств, избавляющих от переживания страдания и тем самым порождающих иллюзию удовольствия. В качестве примера, якобы подтверждающего правильность такого рассуждения, они приводят врачевание фурункула с помощью целебной при-

мочки, высвобождающей гной и вызывающей у пациента благодаря утолению боли иллюзию приятного чувствования.

Этот частный пример, как объясняет Васубандху, не имеет доказательной силы, так как он не приложим к умозаключению о возникновении приятного чувствования при отсутствии непосредственно переживаемого страдания, вызванного конкретной причиной. Если рассматривать случай, когда здоровый человек, не мучимый ни голодом, ни жаждой, ни палящим зноем или холодом, не угнетенный ни усталостью, ни заботами, ни тревогой, ни горем утраты, наслаждается видом цветущего сада, то невозможно будет указать, лекарством от какого страдания служит для него это восхитительное зрелище. А поэтому нет и основания для вывода, отождествляющего счастье со средством, утоляющим страдание. Счастье реально само по себе, будучи приятным чувствованием, а не иллюзией, не имеющей собственной сущностной природы.

Что же касается цитируемых кашмирцами высказываний Будды Бхагавана, то их не следует толковать изолированно от контекста его учения, как если бы они являлись афоризмами, предназначенными для буквального понимания. Васубандху объясняет, что слова «Страдание присутствует во всем, что бы ни чувствовалось», призваны навести на мысль о непостоянстве и изменчивости всего причинно обусловленного и в том числе чувствований как ментальных факторов, ежемоментно формирующих поток сознания. Но при этом нельзя забывать и слова Бхагавана о наличии у чувствований сущностных природ, различающихся как приятное, нейтральное и неприятное.

Высказывание «Приятное чувствование следует рассматривать также и в аспекте страдания» является практическим наставлением, предостерегающим от ошибок в освоении учения. Если ограничиться рассмотрением сущностной природы приятного чувствования, оставив в стороне непостоянство и изменчивость всего причинно обусловленного, то внимание будет ориентировано только на удовольствие. Поиск удовольствий станет доминирующим содержанием сознания, и привязанность к сансаре усилится. Возникнут лень и нерадивость, отвращающие от благого. Поэтому, когда речь идет о сущностной природе приятного чувствования, надлежит не упускать из вида непостоянство и изменчивость чувственного опыта.

Высказывание «Усмотрение счастья в страдании есть извращение сознания», как констатирует Васубандху, не содержит отрицания

реальности счастья. Смысл этих слов заключается в указании на ошибочность приписывания сансаре счастья в качестве атрибута. Приятные чувствования, возникающие время от времени в потоке причинно обусловленного, не способны превратить реинкарнационный цикл в обитель счастья. Жизнь, подчиненная причинно-следственной кармической закономерности, не бывает свободной от непосредственно переживаемого страдания и от страдания, обусловленного переменами – изменчивостью и непостоянством. Приятные чувствования подобны зернам фасоли или чечевицы, которые можно найти в куче гороха, но ведь очевидно, что не эти примеси, а именно горох образует кучу. Таково и страдание, неизменно присутствующее в круговороте рождений. Однако сознание, опьяненное переживанием чувственных удовольствий, жаждет повторного телесного бытия. И если оно привержено ложной идее существования субстанциального Я, души, эта аффективная жажда принимает характер одержимости. Отсутствие грядущего существования представляется глупцу кошмаром, ибо в продолжении реинкарнационного цикла, бессмысленно и бесцельно воспроизводящего страдание, он усматривает только перспективу приятного чувственного опыта, связанного с индивидуальным телесным бытием.

Говоря о необходимости искоренения жажды бытия, Васубандху отмечает, что умирают не только одержимые ею, но и святые, избавившиеся от нее навсегда. Но отличие одних от других заключается в том, что святые никогда впредь не рождаются. Они уходят вслед за Буддой Бхагаваном в состояние Высшего покоя, в незримую сангху Благородных личностей – подвижников, обретших Просветление.

Но тогда какую ценность представляет счастье? Васубандху разъясняет, что это понятие имеет важное религиозно-нравственное измерение. Если бы приятное чувствование не являлось реальным, то невозможно было бы понять, какое благо несет в себе освобождение от сансары. Человек, не ведавший счастья, никогда не постиг бы природу страдания. Переживание счастья свидетельствует о возможности не испытывать страдания. Преданный последователь Дхармы, в том числе мирянин, испытывает приятные чувствования, возникающие не только благодаря наличию желанных объектов. Он

переживает счастье и удовлетворенность, видя практические результаты своих достойных действий. Он помнит и слова Учителя, что счастье – это появление будд, проповедь учения, согласие сангхи (сообщества монахов и мирян) и религиозное подвижничество ее членов.

### Список литературы

1. Younger P. The concept of Duhkha and the Indian religious tradition // J. of the Amer. Acad. of Religion. 1969. Vol. 37, № 2. P. 141–152.
2. Dhammajoti Bhikkhu K. L. Sarvāstivāda Abhidharma. Hong Kong: Centre of Buddhist Studies, Univ. of Hong Kong, 2009. 586 p.
3. Bayer A. The theory of Karman in the Abhidharmasamuccaya. Tokyo: The Intern. Inst. for Buddhist Studies, 2010. 484 p.
4. Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu: Sanskrit text of a work on Buddhist philosophy / ed. by P. Pradhan. Patna: K. P. Jayaswal Research Inst., 1975. 526 p. (Tibetan Sanskrit works series; vol. 8).
5. Васубандху. Энциклопедия буддийской канонической философии. Абхидхармакоша. Разд. V и VI / изд. подгот. Е. П. Островская и В. И. Рудой. Санкт-Петербург: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2006. 519 с.
6. Васубандху. Энциклопедия Абхидхармы или Абхидхармакоша. Разд. I и II / изд. подгот. Е. П. Островская и В. И. Рудой. Москва: Ладомир, 1998. 669 с.

### References

1. Younger P. The concept of Duhkha and the Indian religious tradition. J. of the Amer. Acad. of Religion. 1969. 37 (2), 141–152.
2. Dhammajoti Bhikkhu K. L. Sarvāstivāda Abhidharma. Hong Kong: Centre of Buddhist Studies, Univ. of Hong Kong, 2009. 586.
3. Bayer A. The theory of Karman in the Abhidharmasamuccaya. Tokyo: The Intern. inst. for Buddhist Studies, 2010. 484.
4. Pradhan P. (ed.) Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu : Sanskrit text of a work on Buddhist philosophy. Patna: K. P. Jayaswal research inst., 1975. 526. (Tibetan Sanskrit works series; 8).
5. Vasubandhu; Ostrovskaja E. P. (comp.); Rudoj V. I. (comp.). Encyclopedia of Buddhist canonical philosophy. Abhidharmakosha. Sect. V and VI. Saint Petersburg: Saint-Petersburg Univ. press, 2006. 519 (in Russ.).
6. Vasubandhu; Ostrovskaja E. P. (comp.); Rudoj V. I. (comp.). Encyclopedia of Abhidharma or Abhidharmakosha. Sect. I and II. Moscow: Ladomir, 1998. 669 (in Russ.).