

# ВЕСТНИК

РУССКОЙ  
ХРИСТИАНСКОЙ  
ГУМАНИТАРНОЙ  
АКАДЕМИИ

2009  
том 10  
выпуск 3

---

*Издается  
с 1997 г.*

*Научный журнал*

*Выходит  
4 раза в год*

Издательство  
Русской христианской гуманитарной академии  
Санкт-Петербург

Журнал является научным изданием  
Русской христианской гуманитарной академии.  
Издается с 1997 г. С 2009 г. выходит 4 раза в год.

**Главный редактор**

Д. В. Шмонин

**Зам. главного редактора**

А. А. Ермичев

**Редакционная коллегия:**

Е. Г. Андреева, Д. К. Бурлака, Т. В. Ермакова, К. Е. Нетужилов,  
П. Ю. Нешитов (*отв. секретарь редколлегии*), О. Е. Иванов,  
М. В. Руднева, Р. В. Светлов, Т. Ф. Фадеева, А. А. Хлевов

Вестник Русской христианской гуманитарной академии.  
2009. Том 10. Вып. 3.— СПб.: Изд-во РХГА, 2009.  
ISSN 1819–2777

---

Печатается при финансовой поддержке  
Комитета по науке и высшей школе  
Правительства Санкт-Петербурга

## СОДЕРЖАНИЕ

### МАТЕРИАЛЫ ВТОРЫХ ВОСТОКОВЕДНЫХ ЧТЕНИЙ ПАМЯТИ О. О. РОЗЕНБЕРГА (РХГА, 11–12 ноября 2008 г.)

#### *Из истории российского востоковедения*

|   |    |
|---|----|
| Воробьева-Десятовская М. И. «Великие географические открытия»<br>русских ученых в Центральной Азии . . . . .                                    | 7  |
| <b>Рудой В. И.</b> Вклад классиков Санкт-Петербургской буддологической школы<br>в теорию источниковедения: подходы, методы и методики . . . . . | 23 |
| Ермакова Т. В. Вклад учеников академика ф. И. Щербатского<br>в развитие буддологических исследований . . . . .                                  | 39 |
| Четырова Л. Б. Буддизм в России: прошлое и настоящее . . . . .  | 50 |

#### *Философия и культурология Востока*

|   |     |
|---|-----|
| Колесников А. С. Возможна ли интеркультурная философия? . . . . .   | 59  |
| Бурмистров С. Л. Учение Сурендранатха Дасгупты о культуре . . . . .   | 71  |
| Островская Е. П. Комплексное исследование «Абхидхармакоши»:<br>реконструкция категорий буддийской культуры (1980–2000-е годы) . . . . . | 84  |
| Харькова Е. Ю. Десять классических наук в тибетобуддийской культуре . . . . .   | 97  |
| Кий Е. А. Дискуссия об инфернальных формах существования<br>в «Вимшатике» Васубандху . . . . .  | 109 |

#### *Религиозные традиции Дальнего Востока*

|  |     |
|--|-----|
| Рысаков А. С. Конфуцианство как духовная традиция . . . . .  | 120 |
| Толстоулаков И. А. Модернизационные мотивы<br>в деятельности корейского религиозного общества Тонхак . . . . .   | 131 |
| Филонов С. В. «Хочу служить я <i>шидичэнем</i> в Рассветном дворце императорском...»<br>(некоторые аспекты даосской концепции <i>сяня-небожителя</i> ) . . . . . | 141 |

#### *Общественная мысль и практика в странах Востока*

|  |     |
|--|-----|
| Шомахмадов С. Х. Буддийская концепция власти<br>согласно теократической доктрине Нитирэна . . . . .                            | 155 |
| Лепехов С. Ю. Буддийская цивилизация и парадигма открытого общества . . . . .  | 161 |
| Прокуденкова О. В. Институционализация русско-индийских культурных связей<br>во второй половине XIX — начале XX века . . . . . | 173 |
| Островская Е. А. Транснациональная буддийская коммуникативная сеть:<br>менеджмент религиозного конфликта . . . . .             | 185 |

## ИСТОРИЯ И ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ

|  |     |
|--|-----|
| <i>Шугуров М. В.</i> Научная рациональность и христианская мистика:<br>от дивергенции к диалогу . . . . .  | 198 |
| <i>Емельянов В. В.</i> Уровни реконструкции древней религии (на примере Месопотамии) . . . . .   | 215 |
| <i>Кикнадзе Д. Г.</i> «Чудо, сотворенное святым отшельником»:<br>рассказ из памятника средневековой литературы XIII века<br>«Рассказы, собранные в Удзи» . . . . . | 222 |

## НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

|   |     |
|---|-----|
| Платонополис — 2009 ( <i>П. Нешитов</i> ) . . . . .   | 228 |
| Историко-методологический семинар «Русская мысль»<br>на базе Русской христианской гуманитарной академии ( <i>Н. Румянцева</i> ) . . . . . | 230 |
| Современный философский журнал «Хора» (Курск) . . . . .   | 233 |
| Памяти Валерия Исаевича Рудого . . . . .  | 235 |
| <b>Наши авторы.</b> . . . . .   | 238 |
| <b>Аннотации.</b> . . . . .   | 240 |

*Е. П. Островская*

**КОМПЛЕКСНОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ «АБХИДХАРМАКОШИ»:  
РЕКОНСТРУКЦИЯ КАТЕГОРИЙ БУДДИЙСКОЙ КУЛЬТУРЫ  
(1980–2000-е годы)<sup>1</sup>**

Результаты источниковедческих исследований санскритского оригинала «Абхидхармакоши» Васубандху в возрожденной за 1980–2000 гг. школе Ф. И. Щербатского и О. О. Розенберга позволили по-новому поставить и разрешить проблему выявления категорий буддийской культуры. Эта проблема обладает серьезной научной значимостью, так как при пестроте и богатстве различных социокультурных форм буддизма (китайской, тибетской, тайской, бирманской и т. д.) культурно-цивилизационная их общность настоятельно требует своего валидного объяснения.

Теоретическое воссоздание и осмысление духовного универсума людей иных эпох и иных культурных традиций — одна из важнейших тенденций в развитии современного гуманитарного знания. В российской науке возникновение этого направления связано прежде всего с трудами А. Я. Гуревича, основателя отечественной исторической антропологии как культурологической дисциплины. Опираясь на труды М. М. Бахтина<sup>2</sup> и достижения французских историков, принадлежавших к школе «Анналов», А. Я. Гуревич впервые определил основные черты историко-антропологического подхода к изучению категорий культуры, нацеленного на поиск «не сформулированных явно, не высказанных эксплицитно, не вполне осознанных в культуре умственных установок, общих ориентации и привычек сознания, “психического инструментария”, “духовной оснастки...” того уровня интеллектуальной жизни общества, который современные историки обозначают расплывчатым понятием “ментальность”»<sup>3</sup>. Разработанный А. Я. Гуревичем подход базируется на теоретическом осознании фундаментальной роли «картины мира» для выявления качественного

---

<sup>1</sup> Статья подготовлена при финансовой поддержке РГНФ в рамках научно-исследовательского проекта РГНФ «Буддийское письменное наследие в трудах Санкт-Петербургской буддологической школы и коллекциях Азиатского музея», проект № 8–01–95369 а/П.

<sup>2</sup> См.: Бахтин М. М. 1) Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса.— М., 1965; 2) Эстетика словесного творчества.— М., 1979.

<sup>3</sup> Особенно важны для понимания теоретического вклада А. Я. Гуревича в проблему изучения категорий культуры такие его работы, как: Гуревич А. Я. 1) Категории средневековой культуры.— М., 1984; 2) Историческая наука и историческая антропология // Вопросы философии.— 1988.— № 1; 3) Исторический синтез и школа «Анналов».— М., 1993.

своеобразия той либо иной культуры. Категории культуры и есть те универсальные для каждой конкретной культуры понятия, совокупность которых образует «картину мира», «модель мира», конституирует «видение мира», «мировидение». Особенность рассматриваемого подхода состоит, однако, в том, что, интерпретируя категории культуры как основной семиотический «инвентарь», А. Я. Гуревич подчеркивает, что категориальная структура культуры неосознанно навязывается обществом и столь же неосознанно воспринимается, впитывается его членами. «Эти категории, — говорит он, — запечатлены в языке, а также в других знаковых системах (в языках искусства, науки, религии), и мыслить о мире, не пользуясь этими категориями, столь же невозможно, как нельзя мыслить вне категорий языка»<sup>4</sup>.

Зададимся вопросом, каким образом данный подход можно применить к проблеме исследования категорий буддийской культуры?

Феномен «буддийская культура» вбирает в себя многообразие национальных культур, функционирующих в зоне распространения буддийской религии. Буддизм как зрелая (кодифицированная и зафиксированная письменно) традиционная религиозная идеология сложился в Индии, откуда и началось его распространение на Дальний Восток, в Центральную Азию, а затем и в страны Тихоокеанского бассейна. Первоначально именно в Индии сформировалось качественное своеобразие буддийской культуры — та модель мира, та совокупность смыслообразующих доминант, которая и конституировала типологическое отличие буддийской ментальности от любой иной. Откристаллизовавшиеся на индийской историко-культурной почве, категории буддийской культуры представляют собой семиотический инвариант, выявляющийся в ходе анализа национальных вариантов культур зоны укоренения буддизма.

Распространение буддийской культуры, становление буддийского видения мира было теснейшим образом связано с деятельностью ученого буддийского монашества — миссионеров-проповедников, переводчиков и комментаторов канонической и постканонической литературы. Именно образованное монашество, воспитанное на изучении буддийских религиозно-доктринальных и философских текстов, внедряло соответствующую картину мира в умы «простецов»<sup>5</sup> — носителей бесписьменной формы этнокультурной традиции.

Безусловно, буддийская проповедь как таковая была рассчитана не на осознанное «навязывание» категорий культуры, а на разъяснение догматов религии — четырех Благодородных истин, но вся ткань буддийской гомилетики была неизбежно пронизана этими смыслообразующими доминантами. Проповедующее монашество — учителя и наставники в Дхарме (буддийском вероучении) — являлось необходимым социальным посредником между письменной высокорефлексивной религиозно-философской традицией и бесписьменными формами буддийской культуры. И в связи с этим возникает проблема отбора того историко-культурного материала, на основе которого могут быть реконструированы категории буддийской культуры.

---

<sup>4</sup> Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. — М., 1984

<sup>5</sup> А. Я. Гуревич толкует термин «престец» значительно шире — это «всякий человек эпохи», сознанию которого свойствен «темный», т. е. до конца логически не проясненный уровень. Именно присутствием этого уровня, по мысли А. Я. Гуревича, и обусловлены «апории средневекового сознания» — несообразности, противоречия и алогизмы в средневековых текстах и в поведении людей той эпохи. Близкая к этой трактовка термина «престец» предложена и в работах В. С. Библера. См., в частности: Библиер В. С. Образ простеца и идея личности в культуре Средних веков // Человек и культура. Индивидуальность в истории культуры. — М., 1990.

А. Я. Гуревич, предлагая сделать объектом реконструкции категорий культуры культуру «народную», исходит из той посылки, что «в сознании одного и того же человека сосуществовали разные пласты, которые по-разному моделировали мир. Эти разные пласты или уровни сознания можно обнаружить и у интеллектуала, профессора Сорбонны, и у простого монаха, рыцаря или крестьянина»<sup>6</sup>. Не отождествляя структуру мысли теолога и простолюдина, исследователь тем не менее указывает на присутствие в сознании этих полярных социальных типов некоего внерефлексивного уровня, влиявшего на картину мира средневековой культуры и даже определявшего социальное поведение человека эпохи. Из данной логики рассуждений А. Я. Гуревич делает вывод, что адекватным объектом реконструкции категорий культуры должны служить не теологические трактаты, а жития святых, рассказы о загробных странствиях души, проповеди и тому подобные жанры дидактической словесности.

На наш взгляд, исследование этих жанров безусловно важно, когда речь идет о стихийно эволюционирующей историко-культурной практике, и мы согласны с А. Я. Гуревичем в первостепенной их значимости для познания повседневной религиозно-культурной жизни эпохи. Однако именно потому, что народная культура в историческом пространстве стихийно эволюционирует, система ее категорий оказывается потенциально не завершенной на любом синхронном срезе. Чтобы исследовать эту систему в аспекте синхронного своеобразия и одновременно диахронной приложимости к конкретной мировой религии, необходимо реконструировать семиотический инвариант культуры — закрытую, логически консистентную категориальную структуру, зафиксированную в литературе трактатов, служивших базой монашеской учености.

Применительно к задаче исследования категорий буддийской культуры данный разворот проблемы представляется нам исключительно важным, поскольку выявление семиотического инварианта этой культуры открывает перспективу изучения национальных вариантов буддийского духовного универсума как результатов межкультурных взаимодействий, как следствий культурного диалога. Другая, не менее значимая возможность на этом пути состоит в исследовании взаимодействия традиций народной культуры и монашеской мировоззренческой рефлексии<sup>7</sup>.

Образец буддийской монашеской образованности в эпоху ее расцвета в Индии IV–IX вв. включал изучение круга постканонических сочинений, в которых каноническое наследие представлено в проблемно-тематической упорядоченности и подвергнуто концептуальному логико-дискурсивному истолкованию. Это позволяет выявить буддийскую модель мира путем реконструкции «антропологического измерения», т. е. вектора, определяющего место человека в мире и цели религиозной жизни. Наиболее значимым среди сочинений постканонического ряда является применительно к нашим задачам трактат корифея буддийской учености Васубандху (IV–V вв.) «Энциклопедия Абхидхармы»<sup>8</sup>.

---

<sup>6</sup> Гуревич А. Я. Исторический синтез и школа «Анналов».

<sup>7</sup> Данный вопрос применительно к одному из аспектов католической версии западноевропейской христианской культуры рассматривался Ж. Ле Гоффом в его труде «Возникновение чистилища» (см.: Le Goff J. La Naissance du Purgatoire. — Paris, 1981). Ле Гофф показал процесс формирования представлений о чистилище на материале схоластических трактатов.

<sup>8</sup> Abhidharmakośa-bhāṣya of Vasubandhu / ed. by P. Pradhan. — Patna, 1967 (Tibetan Sanskrit Works Series, vol. VIII).

«Энциклопедия Абхидхармы» Васубандху, в особенности третий и четвертый разделы этого трактата, являет собой применительно к анализу буддийской культуры объект, вполне соответствующий поставленной проблеме. «Энциклопедия Абхидхармы» относится к классу постканонических сочинений, созданных в тот исторический период, когда буддийская философская мысль и ее логико-теоретический аппарат достигли своей полной зрелости.

Индийское раннее средневековье, в частности IV–V вв., было эпохой создания классических образцов в сфере теоретического мышления — как ортодоксального брахманистского, так и буддийского. Васубандху, создавая свой трактат, шел в русле общей тенденции историко-философского процесса на Южноазиатском субконтиненте, направленной на логико-дискурсивную реинтерпретацию религиозно-философского наследия древности.

Философское знание в Индии функционировало в форме комментаторских традиций и публичных диспутов. Однако в классическую эпоху<sup>9</sup> многообразные жанры санскритских философских комментариев (шаштр) насыщаются новыми концепциями, складывающимися благодаря практике бескомпромиссных дискуссий между школами и направлениями индийской религиозно-философской мысли. Именно к разряду такого рода первостепенных по своей значимости произведений и относится «Энциклопедия Абхидхармы».

Сразу же сделавшись неперенным компонентом буддийской университетской учености, трактат Васубандху выполнял роль одного из важнейших факторов в становлении миропонимания многих поколений буддийских учителей и наставников в Индии, а затем на Дальнем Востоке и в Тибете.

Категориальная структура буддийской культуры представлена в «Абхидхармакоше» с исчерпывающей полнотой и завершенностью. Смыслообразующие доминанты этой культуры выявляются на материале данного источника именно как ее семиотический инвариант, непосредственно сопряженный с системой религиозных идеологем и одновременно нетождественный этой системе. Ценностные ориентиры сознания сформулированы здесь явно и концептуализированы на логико-дискурсивном уровне в картине мира и картине общества. Буддийский духовный универсум открывается перед нами как система пяти категорий — «живые существа», «деятельность», «три мира», «великая кальпа», «Благородная личность».

Категория «живые существа» раскрывает буддийские представления о человеческой природе и месте человека в буддийской картине мира, принципиально исключавшей на уровне семиотического инварианта идеи Бога и «загробного» существования. Категория «деятельность» указывает на ценностные ориентиры сознания в области добра и зла, благого и неблагого, а кроме того, на уникальную в космологическом отношении функцию человека, ибо буддизм — принципиально антикреационистское вероучение.

«Три мира» (вертикальная пространственная организация мироздания) и «великая кальпа» (временной полный космический цикл) характеризуют хронотоп буддийской культуры, опосредованный деятельностью живых существ.

«Благородная личность» — категория, разъясняющая цели буддийской религиозной жизни на примере религиозной персонологии. Она подразумевает типологию святости, типы практически достигнутого религиозного идеала.

---

<sup>9</sup> Классическая эпоха охватывает период с III по XII в. включительно; для истории индийской философской мысли она завершается вытеснением буддизма за пределы Индии, уходом его с арены идеологического противостояния брахманизму.

Завершенная (закрытая) система категорий буддийской культуры, выявленная на основе источниковедческого анализа «Абхидхармакоши», включает пять смыслообразующих доминант, позволяющих реконструировать духовный универсум буддийской культуры — религиозную картину мира и общества, определить те ценностные ориентиры, которые направляли человеческую деятельность на родине буддизма — в Индии и в регионах его дальнейшего укоренения. Система категорий буддийской культуры была реинтерпретирована в процессе институционализации буддизма за пределами Индии. Перевод буддийского письменного наследия на иные языки осуществлялся семантическими средствами воспринимающей культуры, и в ходе этого процесса формировалась местная социокультурная форма буддизма. Этим подтверждается необходимость установления инвариантного содержания каждой из пяти категорий, образующих логически консистентную структуру.

«Живые существа» — такова первая из них. Ценностная аксиоматика буддизма, выраженная в религиозных идеологемах, исходит из принципа отрицания субстанциональной души (атмана). На религиозно-доктринальном уровне этот принцип представлен идеологемой «анатма» («не-душа»). Ею отвергается как индивидуальный атман, так и абсолютный, высший. «Живое существо» в соответствии с данным принципом предстает развернутой во времени процессуальностью, потоком индивидуальной психосоматической жизни — сантаной. В неизменном, «эмпирическом» состоянии он конституируется пятью группами элементов — дхарм: материей, чувствительностью (способностью регистрировать приятное, неприятное и нейтральное), понятиями (соотнесенностью перцептивного материала и речи), формирующими факторами (ответственными за состав потока), сознанием. Дхармы, входящие в каждую из указанных пяти групп, актуализируются в индивидуальном потоке ежесекундно как реализация причинной обусловленности индивидуального существования. Момент (кшана) — минимальная единица времени, в течение которой длится существование каждой дхармы и соответственно всего пятичленного комплекса (набора) дхарм в целом. Иными словами, «живое существо» — это последовательная актуализация квантов психосоматической жизни, моментально протекающей из прошлого в будущее.

Однако модусы времени «прошлое» и «будущее» интерпретируются двояко — имманентно и трансцендентно. Это и моменты данной жизни: только что исчезнувшей и надвигающейся. Но это и существования в прошлом и будущем рождениях, связанные между собой в силу причин и условий, и образующие безначальный круговорот, который именуется «сансара».

«Прошлой рождение» живого существа — это жизнь, прожитая некогда и заложившая через акты сознательной деятельности причины повторного существования — «возникновения» (в терминологии буддийской доктрины). А поскольку существование неминуемо связано со страданием (голодом — неустранимой потребностью в пище, жаждой, болезнями, старением и смертью), причины его возникновения нельзя считать благими.

Буддизм как южноазиатская (по своему культурно-историческому генезису) религия заимствовала из индийского общекультурного фонда представление о трансцендентных следствиях человеческой деятельности — идею кармы. Согласно ей, действие способно в своих следствиях трансцендировать за пределы данного существования, направляя индивидуальный поток нематериальных дхарм после смерти тела к новому рождению, качество которого зависит от благой или неблагой (нравственной или безнравственной) мотивации совершенного деяния.

Живое существо проникнуто жаждой (тришна) бытия — влечением к объектам желаний и стремлением к бесконечному повторению опыта индивидуального существования. Жажда утвердиться в бытии иррациональна и коренится в неведении — аффективном относительно той фундаментальной истины, что все причинно обусловленное возникает, длится и разрушается, а значит, с необходимостью подвержено страданию. Таким образом, неведение как иррациональный источник жажды бытия является аффектом. И этот базовый аффект чреват всеми прочими аффективными предрасположенностями, привязывающими сознание в каждый момент к существованию.

Прошлое, настоящее и будущее рождения оказываются подчиненными закону взаимозависимого возникновения (прагитья самутпада), обуславливающего безначальность сансары. Все без исключения живые существа есть лишь воплощенные формы проявления непрерывной последовательности в реализации этого закона. Применительно к ней нет достаточных оснований говорить о первопричине — таковая не может быть установлена посредством источников истинного знания — восприятия и умозаключения. Кроме этих двух, буддийские гносеологи не признавали никаких иных. Воспринять чувственно первопричину невозможно по определению, логически доказать ее наличие также невозможно. А следовательно, круговорот рождений безначален.

Живые существа — люди и боги-небожители, обитатели адских вместилищ (нараки), голодные духи (преты) и животные,— это и есть те формы, которые может принимать индивидуальный поток. Человек среди прочих живых существ занимает уникальное положение, ибо только факт человеческого рождения открывает перспективу прекращения новых рождений благодаря вступлению на путь Дхармы и осуществлению высшей цели буддийской религиозной жизни — уничтожению неведения и всех прочих порожденных им аффектов, исчерпанию жажды бытия.

Человеческий индивид, как и другие живые существа, определяется понятием «пять групп», так как именно они и есть в каждый момент то, что именуется индивидом. *Я* выступает лишь метафорическим обозначением этого понятия, ибо в индивидуальном потоке дхарм нет никакой субстанции, референтной *Я*. Иллюзия субстанциального *Я* возникает в сознании только в связи с принятием ложной идеи души. Тот, кто уверовал в реальность души, ежемоментно безотчетно отождествляет свое сознание (и сопровождающие его дхармы) с аффектом (клеша) жажды индивидуального бытия.

Синонимически понятие «живые существа» коррелируется в «Абхидхармакоше» с терминами «формы рождения» (благие — люди и боги; неблагие — нараки, преты и животные) и «формы существования». Как термин «формы существования» кодирует концепцию сансары — круговорота рождений. Сознание и сопровождающие его три группы нематериальных дхарм ежемоментно актуализируются в последовательности, развертывающейся после гибели материальной составляющей пяти групп и в определенный срок снова обретают повторное рождение — новую форму существования.

Закономерность этого процесса раскрывается в двенадцатичленной формуле закона взаимозависимого возникновения. Данная формула раскрывается в третьем разделе «Абхидхармакоши» — в «Учении о мире», где Васубандху разъясняет «движение непрерывной последовательности дхарм от одной формы существования к другой», чтобы эксплицитно продемонстрировать «бездушный» характер этого процесса и решающую роль аффектов в нем.

Категория культуры «живые существа» суммирует представление о пяти формах существования сознания и формах рождения, что позволяет выявить типологические отличия буддийского духовного универсума от тех инвариантных моделей миропонимания, которые сложились в христианской и исламской культурах. Ценностная аксиоматика буддийской доктрины зафиксирована в совокупности идеологем, интерпретирующих природу реальности, высшую цель религиозной жизни и способ ее достижения.

Природа реальности — это и есть природа пяти форм существования, которая на религиозно-доктринальном уровне выражается идеологемами «не-душа» (анатма), «не-вечное» (анитья), «страдание» (дуккха). Будучи «бездушным» (т. е. бессубстанциальным и в этом смысле пустым) потоком причинно обусловленных элементов (дхарм), живое существо ни в каком отношении не вечно. Дхармы пяти групп — будь то материальные или нематериальные — моментальны, и в этом отношении говорить о вечности нелепо. Жизнь любого из пяти типов живых существ заканчивается смертью, сколь бы продолжительной по сравнению с человеческими сроками она ни была в адских или божественных формах существования. Соответственно, никакими ухищрениями не может быть обеспечено и вечное счастье.

Причинная обусловленность не исчерпывается и в момент кончины, поскольку старение и смерть есть компоненты двенадцатичленной формулы закона взаимозависимого возникновения. Сознание, не устремленное к высшей религиозной цели, обречено блуждать в этом безначальном круговороте страдания. А поэтому смерть не расценивалась в буддийской культуре как нечто окончательное, достойное безмерной скорби. И самоубийство не считалось смертным грехом. В смысловом контексте концепции сансары оно не могло оказаться ничем иным, кроме гносеологической нелепости — деяния, порожденного крайним невежеством (мохой): только темный глупец способен самочинно прервать человеческое существование — драгоценный шанс вступления на стезю Дхармы. Весьма характерно, что самоубийство вообще не обсуждается Васубандху в связи с проблемой безнравственного поведения.

Все семантические аспекты категории «живые существа» опосредованы идеологемой «страдание», ибо тот, кто родился, неизбежно умрет, а замутненное неведением сознание продолжит свое «путешествие» к новой форме существования. В этом отношении благие и неблагие формы рождения сопоставимы, хотя обитатели восьмизэтажного буддийского инферно претерпевают тяжкие муки, а жизнь в божественных сферах протекает в наслаждении и покое.

Идеологему «страдание» наряду с «не-душой» и «не-вечным» следует рассматривать в качестве конкретного выражения исходного для всех трех мировых религий принципа антропологического пессимизма. Содержательная сторона этого принципа различна в христианстве, исламе и буддизме, но его сущность везде одна и та же: человек, помимо религиозного просвещения и благого преобразования своей природы, есть «сырой материал», лишь потенциально обладающий ценностью и достоинством. Только религиозная жизнь придает человеческому существованию истинную значимость. В христианстве и исламе обретение благого посмертия выступает высшей религиозной целью. Земное существование — только предуготовление души к жизни вечной в потустороннем мире. В буддизме высшая религиозная цель состоит в ином — прервать блуждание сознания в сансаре, где страдание развертывает свою тотальную диктатуру.

Идеологема «возникновения» (самудая) постулирует тождество страдания и причин, его порождающих. Причина страдания — аффекты, приток которых повреждает

сознание. Аффектированное сознание, в свою очередь, продуцирует деятельность, опосредованную ложной мотивацией. Но если причина безначального «путешествия» сознания от одной формы существования к другой состоит в аффектации, то тем самым открывается и перспектива победить страдание — прекратить приток аффектов и связанную с ними бессмысленную (и в силу этого вредоносную) активность. Эта перспектива и зафиксирована в идеологеме «прекращение страдания» (ниродха): страдание может быть прекращено благодаря исчерпанию его причины.

Именно в контексте этих двух идеологем, раскрытых на логико-дискурсивном уровне Васубандху, и становится возможной реконструкция второй категории буддийской культуры — «деятельность» (карма). В религиозно-философском аспекте концепция кармы представляла собой высшее и завершенное теоретическое объяснение форм существования и круговорота рождений. Однако функционирование понятия «карма» в качестве категории культуры важно в ином отношении — оно позволяет определить место человека в буддийском духовном универсуме.

Согласно «Абхидхармакоше», опирающейся в постановке проблемы на соответствующие фрагменты канонических сочинений, «единица» деятельности есть действие, которое по своим проявлениям бывает телесным (физическим) либо вербальным (словесным). Но и тот и другой его виды актуализируются лишь в силу того, что возникает ментальный импульс-побуждение (четана) действовать определенным образом. В основе телесных и вербальных действий всегда стоит ментальное действие. Ментальный импульс-побуждение — это осознанное намерение, мысленно оформленное: буду поступать так-то и так-то. Поскольку ментальное действие создает проект телесного либо вербального акта, оно относится к группе формирующих факторов (самскар). Действия телесные, производимые физически, и действия вербальные, зафиксированные в артикулированном звуке, есть дхармы, относимые к группе материи.

Интерпретируемое таким образом действие выступает всегда в качестве рефлексивного, продуманного и добровольного акта, так как воля к совершению действия имеет место даже в том случае, когда индивид действует по приказу, — ведь и приказ можно не исполнить. А это, в свою очередь, означает, что все действия становятся открытыми для оценки с позиций нравственности, совершаются ли они последователями буддийской религии или внешними по отношению к ней индивидами. Безнравственные действия актуализируются в том случае, если ментальный импульс-побуждение опосредован («загрязнен») алчностью, ненавистью или невежеством (упорством в заблуждении). Эти три аффективные установки психики, называемые в традиции «корнями неблагого», определяют содержание сознания в момент актуализации ментального импульса-побуждения и формируют «неблагие пути деятельности».

Нравственное поведение, согласно Васубандху, не есть внешнее следование предписанному образцу, ибо воспроизведение нормативного шаблона в жестах и словах, но без соответствующего ментального действия не имеет никакой цены. Нравственные действия основаны на неукоснительно присутствующей в сознании идее воздержания от безнравственности. Не-алчность, не-вражда, не-невежество — это явления сознания, тщательное возвращение которых и обеспечивает заслон перед безнравственностью. Именно поэтому они именуется «корнями благого».

Осознанное действие обладает свойством «приносить плод», т. е. оно в принципе всегда производит следствие, испытываемое живым существом либо в этой жизни, либо в следующих рождениях. Особенно важны действия, плод которых состоит в обретении определенной формы существования.

Так, монах, вознамерившийся добиться главенства в общине посредством лжи, ведущей к расколу, совершает тем самым действие, увенчивающееся немедленным рождением в самом зловещем из буддийских адмов. Отметим в связи с этим, что последователи школы сарвастивады (вайбхашика), как свидетельствует «Абхидхармакоша», придерживались концепции так называемого промежуточного бытия (антарабхава), длящегося от момента смерти до нового рождения. Согласно ей, сознание и сопровождающие его нематериальные дхармы в этот период индивидуализируются в виде фантома, обозначаемого термином «гандхарва» — «питающийся запахом». Гандхарва не мифический персонаж (каким он предстает в брахманистской космологии — небесный музыкант, увивающийся за апсарами, индийскими нимфами-танцовщицами), а концептуальный. Он вводится для того, чтобы объяснить, куда и почему движется в буддийской вселенной сознание, проходящее путь от смерти к повторному существованию. Если предстоит животная форма рождения, гандхарва оказывается приверженцем зловония и в поисках желанной пищи устремляется вниз. Если же открывается перспектива человеческого существования, гандхарва устремляется туда, где господствуют благородные запахи.

Промежуточное существование, как можно заключить, является в концепции вайбхашиков (и в канонических источниках) важным этапом «путешествия» сознания в сансаре. В аспекте плодов деятельности оно важно прежде всего тем, что корни благого, утраченные в прошлой жизни вследствие «не самых тяжелых деяний» (т. е. неотносящихся к разряду смертных грехов), получают в этот период возможность восстановиться, поскольку не-алчность, не-вражда и не-невежество как установка сознания свойственны даже некоторым видам животных. (В канонических источниках упоминаются проповеди Учителя, адресованные оленям.) Однако сознание мужчин и женщин, повинных в смертных грехах, не проходит в своем развертывании стадию промежуточного существования, так как корни благого у них отсечены и имеют шанс восстановиться только после продолжительного пребывания в адских узилищах.

В буддийском инферно, как, впрочем, и в божественных сферах, живые существа пребывают очень долго, не создавая новой кармы, а лишь вкушая плод прошлой деятельности. Он созреет окончательно в момент смерти, и тогда непрерывная последовательность причинно обусловленных дхарм снова устремляется к человеческой форме рождения. То же самое можно сказать и применительно к таким типам живых существ, как голодные духи и животные, — ни те, ни другие не способны позаботиться о своем кармическом будущем.

Таким образом, «деятельность», будучи специфически антропологической категорией буддийской культуры, характеризует человеческую уникальность в аспекте сознательного волеизъявления. Человек зависит от результатов действий сознания в прошлых — человеческих же — рождениях, но в своей нынешней жизни он волен избрать благие пути деятельности. Никакая участь, судьба, божественная инстанция или иной внешний по отношению к человеческому сознанию проект не довлеет над ним. В силу одного только этого человеческая форма существования признается драгоценной возможностью принять прибежище в Будде, Дхарме и Сангхе, т. е. сознательно избрать стезю религиозной жизни, ведущую к победе над страданием.

Категория «деятельность» позволяет адекватно осмыслить особенности буддийской картины общества в его социально-экономическом аспекте и взаимосвязи человека с окружающей средой.

Путь деятельности в широком смысле подразумевает три этапа: подготовительную стадию (действия, обуславливающие непосредственную реализацию намерения), собственно путь деятельности, или корневое действие, однозначно соответствующее ментальному импульсу-побуждению и доведенное до полной реализации, и наконец, завершающую стадию. Васубандху в четвертом разделе трактата — в «Учение о карме» приводит разъясняющий пример. Некто, вознамерившись убить мать, совершил всю сумму предварительных действий, неспецифичных для акта умерщвления, но необходимых для осуществления убийства именно этой конкретной женщины. Затем нанес смертельный удар, и намеченная жертва скончалась. Тем не менее злодей, будучи обуреваем ненавистью, бесстыдством и наглостью, еще несколько раз поразил бездыханное тело, после чего расчленил труп, чтобы скрыть совершенное деяние от суда людей. Подобное деяние, согласно каноническим положениям Винаи, относится к списку смертных грехов, так как мать — подательница дара человеческого рождения. Плод созревания кармы в этом случае приведет к ближайшему рождению в аду.

Но путь деятельности приносит кроме плода созревания и еще два вида плодов. Один из них называется «естественным», т. е. это род результата, который «естественно вытекает» из конкретного содержания действия. Так, относительно приведенного Васубандху примера можно сказать, что, когда истекут сроки созревания результата убийства матери и соответствующая этому адская форма существования будет изжита, новая человеческая жизнь не окажется продолжительной, ибо «естественный плод» совершенного некогда убийства создает препятствие для долголетия.

Другой плод того же самого пути деятельности именуется «доминирующим», — преобладающим во внешней среде. Внешняя среда вследствие крайней приверженности живых существ к убийству истощается и деградирует.

Концепция трех кармических плодов, изложенная в четвертом разделе «Абхидхармакоши», обладала значительным потенциалом консолидации буддийского общества. Существование нищеты как социального явления объяснялось следствием распространенности воровства. Бедняки — это все те, чье сознание в прошлой человеческой форме существования избрало воровство в качестве осознанно неблагого пути деятельности. И не стоит удивляться, если в государстве, где многие терпят нужду, бушуют стихийные бедствия — камнепады, пыльные бури, проливные дожди, ибо эти бедствия являются доминирующим плодом приверженности к воровству.

Подводя итог сказанному, подчеркнем: проблемы социально-экономического неравенства людей и разрушение окружающей среды объясняются в «Абхидхармакоше» с помощью концепции трех кармических плодов. «Деятельность» в качестве категории культуры приоткрывает истоки господствующей в буддийских обществах ориентации на социальный мир, на отвержение насильственных методов борьбы за социальную справедливость. В свете этой категории становится очевидным примат индивидуальной ответственности за будущее. Именно на индивидуальное сознание как на центральный фактор деятельности возлагается нравственная ответственность за социально-экономическое и экологическое будущее грядущих поколений.

Стяжательство, ненависть, злоба и одержимость завистью, выражающая себя в насилии, ложные воззрения, отрицающие онтологический статус благой и неблагой деятельности, — это те негативные тенденции индивидуального сознания, которые губят человеческое общество, окружающую среду и вселенную в целом. Отрицание онтологической функции благой и неблагой деятельности квалифицируется в «Абхидхармакоше» как форма крайнего религиозного нигилизма, отсекающего корни благого.

В плане типологического сопоставления с христианским миропониманием отрицание кармы эквивалентно в ценностном отношении тем практическим проявлениям атеистических убеждений, которые влекут за собой анафему. Согласно христианским представлениям, нечестивец, отрицающий и воздаяние за грехи, и Божественную благодать, и Воскресение из мертвых, онтологически отпадает от тела Церкви, и наложение анафемы лишь свидетельствует этот прискорбный факт. В контексте буддийской доктрины нигилист, отвергающий онтологический статус кармы и существование Благородных буддийских личностей, победивших страдание, отсекает корни благого в своем сознании и тем самым отодвигает перспективу Просветления в весьма и весьма отдаленное кармическое будущее.

Однако в обеих религиях — и тем самым в обеих культурах — присутствует идея антропологического шанса. В христианской культуре она связана с упованием на трансцендентную милость. Так, злостный еретик, отредактировавший по собственному разумению Святое Евангелие, не может быть автоматически отброшен в кромешную тьму помимо Господнего суда. И никто не знает границ Божественного милосердия и не способен поставить Ему преграду.

В буддизме антропологический шанс выглядит иначе: безнравственный религиозный нигилист, отсекающий корни благого, тем не менее не имеет власти отсечь их навсегда, ибо в новом inferнальном рождении они возродят свою способность к росту.

Третья и четвертая категории буддийской культуры, как отмечалось ранее, и образуют в совокупности ту канву мышления, которую вслед за М. М. Бахтиным принято в культурологии называть хронотопом. Это категории пространства и времени — «три мира» и «великая кальпа» соответственно.

Категория «три мира» имплицитно определяет сферы (точнее — ярусы) существования в буддийской космологической модели. Она, однако, не может быть уяснена помимо ее содержательной связи с двумя предыдущими — «живые существа» и «деятельность».

Живые существа располагаются в первой — низлежащей сфере мироздания, именуемой «чувственным миром» (кама-лока). А две следующие за ней по вертикали, именуемые «миром форм» и «миром не-форм», населены божественными обитателями, которые, подобно живым существам, смертны, питают привязанность к своему благодному существованию, но не относятся к пяти типам живых существ. Как отмечалось выше, пятичленная типология включает класс богов-небожителей чувственного мира, обитающих на террасах мировой горы Сумеру, но их природа нетождественна обитателям мира форм и мира не-форм.

Вторая и третья сферы мироздания доступны для человеческого познания только благодаря специальным психотехническим практикам — йогическому сосредоточению. В третьем разделе «Абхидхармакоши» — «Учении о мире» способ организации каждой из этих двух сфер по вертикали определяется через последовательность «ступеней йогического сосредоточения».

Буддийская вселенная интересна прежде всего тем, что сознание каждой разновидности ее обитателей имманентно их местопребыванию. Так, обитатели буддийских адвов (нараки) имеют такое состояние сознания, которое соответствует лишь хтоническим этажам инферно. Боги чувственного мира, пребывающие в благих состояниях сознания, населяют только те террасы горы Сумеру, где реализуются эти состояния.

Преты (голодные духи), сознание которых всегда одержимо ненасытностью, имеют хтоническое происхождение, но могут обитать и на поверхности земли. Животные занимают свои экологические ниши в воде, земле и воздушном пространстве, так

как их сознание реализует определенную программу жизнедеятельности. И только человек, чья деятельность протекает на земле, способен благодаря йогическим практикам поднять свое сознание к высшей точке мироздания, именуемой «вершиной существования», а затем, взыскав Просветления, оторваться и от нее.

Согласно Васубандху, Вселенная, состоящая из трех миров, не единственна. Уже в канонической литературе утверждается идея множественности вселенных — изоморфных друг другу и тождественных по способу организации. Поскольку этот способ предполагает в качестве центрального фактора именно сознание, категория «три мира» может быть истолкована как психокосм.

Категория «великая кальпа» соответствует темпоральному аспекту мироздания. Это время, в течение которого космологическая конструкция «три мира» проходит все стадии своего существования, обусловленные следствием прошлой деятельности живых существ.

Иными словами, в «Абхидхармакоше» речь идет о циклах времени, потребного для регулярного самовоспроизводства космоса, его пребывания в фазе относительной стабильности, разрушения и космогонической паузы, предшествующей первым материальным (космогоническим) признакам созревания совокупного следствия прошлой деятельности живых существ.

Пятая категория — «Благородная личность» — представляет типологию религиозных подвижников, достигших высшей цели буддийской религиозной жизни. Это те, кто очистил свое сознание от аффектов и чья деятельность не ведет к новому рождению. Сюда относятся прежде всего будды — Шакьямуни и «будды прошлых времен», архаты — буддийские монахи, достигшие «прижизненной нирваны» или ушедшие в нее бодхисаттвы — те, кто в надежде на полное Просветление возделывает в себе добродетель великого сострадания и соответствующие ей «запредельные совершенства» (терпение, щедрость и т. п.) и чья деятельность мотивирована лишь одной целью — способствовать извлечению живых существ из болота сансары. Сюда же относятся и такие персонологические типы, как шраваки — те, кто внимал Дхарме из уст Бхагавана, и пратьекабудды — индивидуумы, достигшие освобождения ценой лишь собственных усилий. Пратьекабудды в отличие от других Благородных личностей уклоняются от ведения проповедей, предпочитая отшельническую жизнь. Они привержены покою, сопровождающему практику йогического сосредоточения, и робуют проповедовать Учение, не надеясь на свои интеллектуальные способности и опасаясь обзавестись кругом учеников, неизбежно нарушающих сладость уединения.

Важно отметить, что категория «Благородная личность» включает и чакравартинов — благих государей, властителей Вселенной. Они обретают имперскую власть ненасильственными методами и в результате благой деятельности в прошлых рождениях.

Подвижнические статусы, природа Благородных личностей и их приход в чувственный мир для выполнения определенной миссии — все это разъясняется в «Абхидхармакоше» как следствия прошлой человеческой деятельности, ориентированной на преодоление страдания как высшую религиозную цель. Благородные личности неподвластны страданию, и в этом смысле их природа отлична от природы живых существ и богов мира форм и мира не-форм. И тем не менее они приходят в мир людей ради блага всех живых существ.

Благородные личности в своей совокупности образуют совершенную Сангху — символическую буддийскую общину, деятельность членов которой истинна по своей

природе, так как ее мотивы свободны от малейшей примеси аффектов. Вера в онтологический статус Сангхи Благородных личностей и составляет необходимый компонент для обращения в буддизм — «принятия прибежища в Будде, Дхарме и Сангхе». Принимающий прибежище апеллирует к символической Сангхе, взыскуя защиты от страдания, хотя вступает в рядовую буддийскую общину.

Завершая обзор пяти категорий буддийской культуры, реконструированных в соответствии с современными программами источниковедческих исследований Санкт-Петербургской буддологической школы, отметим, что именно прозорливость ее основоположника Ф. И. Щербатского в выборе «Абхидхармакоши» как важнейшего объекта изучения позволила в настоящее время хотя бы отчасти возродить отечественные источниковедческие приоритеты в изучении буддийского письменного наследия.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса.— М., 1965.
2. Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества.— М., 1979.
3. Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры.— М., 1984.
4. Гуревич А. Я. Историческая наука и историческая антропология // Вопросы философии.— 1988.— № 1.
5. Гуревич А. Я. Исторический синтез и школа «Анналов».— М., 1993.
6. Библер В. С. Образ простеца и идея личности в культуре Средних веков // Человек и культура. Индивидуальность в истории культуры.— М., 1990.
7. Le Goff J. La Naissance du Purgatoire.— Paris, 1981.
8. Abhidharmakośa-bhāṣya of Vasubandhu / ed. by P. Pradhan.— Patna, 1967 (Tibetan Sanskrit Works Series. Vol. VIII).