

АКТУАЛЬНОСТЬ ПСИХОАНАЛИТИЧЕСКОЙ ИНТЕРПРЕТАЦИИ В ИССЛЕДОВАНИИ БУДДИЙСКОГО ФИЛОСОФСКОГО ДИСКУРСА

Потенциал психоаналитической интерпретации в аспекте компаративного исследования пространства межкультурного взаимодействия между психоанализом и буддизмом остается неосмысленным. Психоаналитический подход в изучении буддизма и буддийской мыслительной традиции позволяет вскрыть кросскультурный аксиологический потенциал этого мировоззрения, выдвинувшего на передний план проблему ответственности человека за переживаемое им страдание и впервые в истории мировой культуры противопоставившего идеал развития гуманистической совести угрозе антропологического регресса.

Е. Sidorova

RELEVANCE OF PSYCHOANALYTICAL INTERPRETATION IN STUDY OF THE BUDDHIST PHILOSOPHICAL DISCOURSE

The potential of psychoanalytical interpretation in the aspect of comparative study of cross-cultural interaction between psychoanalysis and Buddhism is still not perceived. The psychoanalytical approach of studying Buddhism and Buddhist cogitative tradition makes it possible to reveal the cross-cultural axiological potential of this view of the world, which set forward the problem of people's responsibility for sufferings that they experience, and which opposed the ideal of humanistic conscience development to the danger of anthropological regress for the first time in the history of world culture.

Настоящая статья посвящена ответу на вопрос: способен ли психоаналитический подход к изучению буддийской мыслительной традиции чем-либо обогатить сравнительную философию и культурологию?

Теоретическая доминанта психоаналитического подхода была сформулирована Э. Фроммом в работе «Психоанализ и религия»¹, где вводится методологически значимое представление о «гуманистических религиях» — мировоззренческих учениях, смысловым центром которых выступает радикальный антропоцентризм.

Фромм предложил новую типологию религий, выделив два противостоящих класса: авторитарные религии и гуманистические. К первому он отнес те религиозные идеологии, в которых постулируется пассивно-подчиненное положение человека по отношению к трансцендентным силам, управляющим универсумом. Ко второму — учения, ориентирующие чело-

века на активную самореализацию через развитие способности любить других, как самого себя, солидаризироваться со всеми живыми существами, населяющими землю. Спектр «гуманистических религий» в трактовке мыслителя достаточно широк и пестр — это философские учения Сократа и Спинозы, религия разума времен Великой французской буржуазной революции, раннее христианство, даосизм, дзэн-буддизм и классический южноазиатский буддизм. Соответственно и понятие «гуманистическая религия» определялось им весьма расширительно — как система идей и действий, признаваемая какой-либо группой людей в качестве практического ориентира нравственной самореализации².

Главным арбитром в оценке совершаемого действия для последователей гуманистической религии выступает не трансцендентный божественный субъект и не сово-

купность внешних социокультурных регулятивов, а «внутренний голос». Фромм называл его «стражем нашей целостности, взывающей к нам самим, когда есть опасность потерять себя»³. Таким образом, гуманистическая религия, по Фромму, ориентирует человека на активное творческое обращение к самому себе, на аналитическую рефлексию. «Потерять себя» означает претерпеть препятствующий самореализации раскол целостностной личностной структуры на «хорошую» и «плохую» части.

Говоря языком современной психоаналитической теории, самореализация в гуманистических религиях – это достижение оптимального нарциссического баланса путем творческого гармоничного структурирования культурной аксиологической целостности на уровне личности. Внутренний голос как инструмент такого структурирования и есть «гуманистическая совесть» (термин Фромма). Пробуждению «гуманистической совести», согласно Фромму, и должен служить психоанализ как социальная терапия.

В определенном смысле Фромм выступал продолжателем концептуальных идей З. Фрейда о происхождении религии, изложенных в работе «Навязчивые действия и религиозные обряды»⁴. Исследуя сходство между невротическими абсессиями и ритуальными религиозными действиями, Фрейд пришел к выводу о возможности представить невроз навязчивости как патологическую параллель к возникновению архаических форм религии и рассматривать невротическую абсессию как индивидуальную религиозность, а религию – как всеобщий невроз навязчивости. Фромм внес в эту идею Фрейда свои гуманистические коррективы: «Мы должны, – писал он, – интерпретировать невроз как индивидуализированную форму религии, более конкретно – как регрессию к примитивным формам религии, противоречащим официально признанным образцам религиозного мышления»⁵.

Распространение в западной культуре середины XX в. примитивных религиозных верований, магических практик и индивидуализированных форм религиозности он рассматривал в качестве проявлений невротизации общества, тенденций антропологического регресса, противостоять которому способны только гуманистические религии. Психоанализ в его гуманистическом варианте, обогащенный опытом диалога с буддизмом, представлялся мыслителю одним из вариантов такого целительного мировоззрения, располагающего арсеналом средств для стимулирования самореализации человека.

Формулируя психоаналитический подход к изучению буддийской мыслительной традиции в культуре древней и раннесредневековой Индии, необходимо, на мой взгляд, учесть предложенную Фроммом типологию религий: это позволит определить религиозно-антропологические факторы, обусловившие зарождение буддизма в середине I тыс. до н. э. На материале восточеведных историко-культурных исследований можно констатировать, что в указанный период древнеиндийская культура переживала мировоззренческий и ценностный кризис. Формирование Священного ведийского канона, длившееся в течение предшествующего тысячелетия, завершилось составлением упанишад – философских текстов, интерпретировавших свод идеологием брахманизма: Атман, Брахман, сансара, дхарма, карма, мокша, нирвана. Следует подчеркнуть, что ни одна из них не была в полном объеме представлена в Ригведе – базовом собрании ведийских религиозно-культовых гимнов⁶, цитируемом во всех прочих разделах Священного ведийского канона. Упанишады, хотя и были по смыслу тесно связаны с араньяками – третьим разделом канона, посвященным отшельническим практикам, но содержательно представляли собой уже иной – не мифологический, а теоретико-понятийный, т. е. совершенно новый уровень рефлексии о культуре⁷.

Это, в свою очередь, означало, что в культуре древней Индии образовался серьезный аксиологический разрыв между ведийской мифологической архаикой и вновь возникшим способом осмысления антропологической проблематики. В ведах основой аксиологической интерпретации человеческой деятельности служила идеология «яджня» (жертва). А в брахманистском учении смыслом и высшей целью деятельности выступала «мокша» — освобождение из круговорота рождений (сансары) путем практического постижения тождества Атмана (души) и Брахмана (безлично-Абсолюта, творящего мироздание).

Ведийская традиция связывала людей и богов ритуальным обменом: «После сотворения живых существ посредством жертвоприношения Творец Праджapati сказал: <...> вы будете поддерживать процветание богов, а они — ваше процветание <...>. Процветая благодаря жертвоприношению, боги дадут вам те удовольствия, которые вы желаете»⁸. Жертвоприношение, однако, не ограничивалось столь прагматической целью. Высший смысл и ценность яджни состояли в поддержании космического порядка, в препятствовании обветшанию и гибели мироздания. Согласно ведийскому мировоззрению, всеобщий жертвенный долг гармонично связывал все сущее в единую целостность. Обоснование этой идеи зафиксировано в текстах брахман — второго раздела Священного ведийского канона. Именно в этих жреческих (брахманских) комментариях к Яджурведе (веде жертвенных формул) изложено учение о жертвоприношении как единственном средстве сохранения и воспроизведения космической гармонии.

Согласно этому учению, мир есть результат самопожертвования космического человека-гиганта — Пуруши, из частей тела которого были, в частности, сотворены социорелигиозные сословия (варны): брахманы, кшатрии, вайшьи и шудры. Но одновременно мир — это и вечный алтарь, где непрерывно происходит круговорот жертвоприношений: растения жертвуют себя

животным, а те — друг другу и человеку, люди совершают жертвоприношения богам ради блага детей и предков, «обретших небеса», ради процветания самих божеств как неотъемлемой части мироздания.

Но в роли жертвователей выступали только мужчины-«дваждырожденные», т. е. члены привилегированных варн, допущенных к изучению вед. А шудры, члены нижней варны, являли собой социокультурный полюс «отвергаемого»: они не имели права выступать в роли жертвователей, ибо эта варна рассматривалась как пригодная лишь для обслуживания «дваждырожденных». Таким образом, нарциссический баланс, осуществлялся в ведийской культурной традиции по патологическому типу расщепленной целостности, обеспечивавшей жесткую дифференцированность культурного пространства. «Дваждырожденные» — и прежде всего жречество — манифестировали «хороший» топос, а шудры — «плохой». И эти полярные топосы культурного пространства были связаны между собой лишь телеологией жертвенного долга: в ведийских представлениях долг выступал врожденным свойством (дхармой) членов каждой варны и специфицировался в соответствующих социокультурных стратегиях деятельности⁹.

Социокультурные модели жертвенного долга охватывали всю сферу жизнедеятельности дваждырожденных: последовательность смены стадий (ашрама) жизненного цикла мужчины, гостеприимство, трапезу, брак, отшельничество и пр. Иными словами, человек рождается, обремененный долгами, и самый факт рождения есть результат таковой обремененности, ибо необходимость рождения детей есть неотъемлемая часть жертвенного долга. Таким образом, ведийская идеология напрямую связывала идею жертвоприношения с антропологической онтологизацией долженствования.

Дваждырожденный — это должник по своей природе, а поэтому совершение жертвоприношений и есть его путь. Но ритуал жертвоприношения предполагал наличие

партнеров: жертвователя, жертву, божество и действующую группу жрецов, и в этой связи возникал вопрос о согласии жертвы. Французский исследователь ведийской культуры антрополог Ш. Маламуд отмечает в этой связи, что склонность к проецированию мысли жертвователя вводит в жертвоприношение идею о возможной мести со стороны жертвы: «Я боюсь жертвы, которую только что умертвил, ведь я причинил ей страдания и она, несомненно, захочет отомстить мне»¹⁰. Хотя тексты Священного ведийского канона декларируют негреховность ритуального убийства, тем не менее чувство вины, пронизывающее ведийскую культуру, запечатлевается в перечне предосторожностей, сопровождающих ритуал, и в вербальных формулах, призванных нейтрализовать желание родителей и единоутробных братьев жертвенного животного отомстить за его смерть¹¹. Механизм компенсации на котором базировалось ведийское представление о нормативной (дхармической) справедливости, снова и снова актуализировал мысль об ответной мере со стороны жертвы и тем самым поддерживал тревогу и чувство вины за совершенное насилие.

Анализируя особенности ведийских обрядов жертвоприношения, Ш. Маламуд приходит к выводу, что «ритуал является в каком-то смысле механическим средством, позволяющим человеку увековечить свою доминирующую позицию и в этом мире и в мире ином, смягчить или полностью нейтрализовать возмездие»¹². Исследователь говорит также и о том, что в брахманистской Индии существовала настоящая одержимость идеей мести, и именно эта одержимость препятствовала превращению мести в четко окрашенную социокультурную практику¹³. В религиозных текстах, отмечает он, упоминается не стремление отомстить за себя, а тревога и боязнь вызвать желание мести в другом — не только в людях и божествах, но и в безграничной области одушевленного универсума (животных, растениях, земле, воде и т. д.).

Такое метафизическое расширение чувства вины за неизбежное насилие, связанное с жертвоприношением, свидетельствует о патологической динамике нарциссического баланса, осуществлявшегося в добуддийской культуре Индии. Легитимированный Священным ведийским канонам привилегированный статус дваждырожденных — статус жертвователей — неизбежно обрекал их на переживание расщепленности: «хорошего» (исполнение онтологического долга) и «плохого» (чувства вины и страха мести, связанных с жертвоприношением).

Авторитарные предписания ведийской религии все более детализировались по мере формирования Священного канона, и это подталкивало брахманистских мыслителей к поиску причин и следствий человеческих действий в идее циклического возобновления существования — круговорот рождений. Онтологический императив разрешился учением об освобождении от круговорота рождений, концепцией мокши. В этом учении, получившем развитие в упанишадах, акцент сдвигается с ритуала жертвоприношения на практику постижения реальности — тождества индивидуального Я (атмана) и абсолютного безличного творящего начала (Брахмана).

Брахман вечен как бескачественный Абсолют (ниргун-Брахман), но в акте творения мироздания он манифестируется качествами (сагун-Брахман). Трансцендентный Брахман и имманентный Атман (вечная и неизменная душа) тождественны, что выражено лейтмотивной формулой упанишад: *там твам аси* («то есть ты»). Эта формула освобождения от круговорота рождений, неизбежно связанных с долженствованием и страданием (тревогой, чувством вины и подспудным страхом мести), знаменовала собой принципиально новый этап рефлексии о культуре, но не разрушала окончательно идеологему «Яджня» (жертва). В концепции сагун-Брахмана эта идеологема предстает как самопожертвование, осуществляемое в акте творения: Брахман жертвует со-

бой, проявляясь качественно определенной плюральности материальной вселенной.

Формирование корпуса упанишад, завершившееся предположительно в VI в. до н. э., дало импульс к развитию школ брахманимстской философии. В религиозно-доктринальном аспекте основоположники этих школ идентифицировали себя либо с шиваитским, либо с вишнуитским направлениями в брахманизме. Три лика (тримурти) божественного первоначала вселенной — Шива, Вишну и Брахма определили спецификацию брахманистских школ прежде всего на уровне теоретического истолкования йоги — психотехнических процедур практической реализации принципа тождества Атмана и Бразмана. Однако на уровне космогонических представлений религиозно-мифологические спецификации тримурти размывались, поскольку речь шла об Ишваре — творце мироздания и владыке вселенной вне зависимости от того, Шива или Вишну выдвигался на эту роль конкретной школой¹⁴.

К периоду окончательного становления Священного ведийского канона брахманы как творцы упанишад, т. е. философы-толкователи вед, обрели поистине исключительные привилегии и права, закрепленные в религиозно-юридических текстах — законах Ману и Дхарма-шастрах. Брахманство обладало правами на почести (*арча*), подношение даров (*дана*), свободу от налогообложения (*аджеята*), личную неприкосновенность. Смертная казнь не применялась к брахманам даже в случае совершения или убийства. Согласно «Гаутама-дхарма-сутре», любой человек, обвинивший брахмана в грехе, автоматически признавался виновным в этом прегрешении. Покушение на жизнь брахмана каралось смертной казнью через пытки и конфискацией имущества. Покушение на имущество брахмана приравнивалось по тяжести наказания к покушению на жизнь. Слово брахмана в судебном разбирательстве не подвергалось сомнению, а гнев и проклятие брахмана считались более значимыми, чем гнев и про-

клятие богов¹⁵. Поэтому все требования брахмана, даже абсурдные и несправедливые, получали императивный статус.

Все это свидетельствовало о нарастании патологического нарциссизма в древнеиндийской культуре, так как социальный слой, обладавший правом рефлексии о ее ценностях, приобрел в обществе божественные предикации. Экстремальная поляризация «хорошего» и «плохого» топосов культурного пространства неизбежно привела к разрыву идеологической монономии брахманистского мировоззрения, кризису, получившему в идеологических историко-культурных исследованиях определение «эпоха брожения умов»¹⁶. На этой кризисной волне духовных исканий и возникают мировоззренческие учения, которые с полным основанием можно отнести к фроммовскому типологическому классу «гуманистических религий», — джайнизм и буддизм (Дхарма), отрицавшие авторитет Священного ведийского канона и исключительные права брахманства на идеологическое творчество.

Учение Будды Шакьямуни претендовало на радикальную реинтерпретацию представлений о реальности и целях религиозной жизни. Отвергнув идею о существовании Атмана и Брахмана как безреферентную, не подтверждающуюся ни восприятием, ни дедукцией, т. е. источниками истинного знания (*прамана*), основоположник Дхармы выдвинул принципиально иное объяснение страдания в круговороте рождений (*сансаре*), получившее известность как четыре Благородные истины. Согласно этому объяснению, брахманистская формула *тат твам аси* («то есть ты») экстернализирует индивидуальную психику, сводит ее к ложному тождеству с универсумом, включая неживую материю. Если же посмотреть на сансару, отбросив идею субстанциального Атмана, то следует признать, что индивидуальная психика в круговороте рождений представляет собой поток (*сантана*) причинно обусловленных состояний, актуализирующийся в каждый

момент (*кшана*) времени. Все причинно обусловленное страдает, поскольку предцируется общими свойствами: возникновением, существованием, разрушением. Но живые существа отличаются от неподвижной материи своей включенностью в круговорот рождений, т. е. их круговращение в сансаре — это неисчислимы повторяющиеся возникновения. Причина таких возникновений и есть причина страдания: все живое жаждет утвердить свое индивидуальное бытие. Таким образом, именно жажда повторных индивидуальных существований удерживает психику в мире страдания. Но коль скоро в причинно обусловленной психической реальности нет ничего вечного, то и причина страдания может быть искоренена, уничтожена, — ведь она продолжает воспроизводить себя до тех пор, пока мыслящее существо не познало истинную природу реальности. А значит, путь к победе над страданием доступен каждому человеку. Это — путь к просветлению сознания, путь Будды¹⁷.

Эти четыре фундаментальные положения буддизма — истины страдания, возникновения, прекращения, пути — дополнялись разъяснением закономерной связи прошлого, настоящего и будущего рождений (*пратитьясамуппада* — закона взаимозависимого возникновения). Двенадцати-членная формула воспроизведения повторных существований была призвана показать, что не субстанциальный Атман, а сцепление причин и условий скрепляет череду рождений.

Отказ признать реальность Атмана и Брахмана требовал своего логического продолжения в опровержении брахманистского учения об Ишваре — Творце вселенной. Буддийский антикриционизм получил свое теоретико-философское развитие уже в период письменной фиксации канонических трактатов и достиг полного расцвета в постканонической традиции.

Согласно буддийской позиции, процессы возникновения, существования и разрушения вещей наблюдаются в окружаю-

щем мире в любой момент времени. Являются ли эти процессы результатом волеизъявления Ишвары, т. е. выступает ли Ишвара, его желание единственной их причиной? Если ответить на этот вопрос утвердительно, то окажется, что Ишвара одержим одновременно многими противоречивыми желаниями, которые по определению не могут быть признаны единственной причиной. Если же подобные желания возникают у Ишвары не одновременно, а в последовательности, то необходимо признать, что процессы возникновения, существования и разрушения имеют место в силу комплекса причин и условий. Но это в корне противоречит креационистской идее брахманизма. Иными словами, одного-единственного желания Ишвары в качестве причины здесь явно недостаточно. А это, в свою очередь, означает, что Ишвара не может считаться всесильным Владыкой вселенной, ибо его желание не обладает универсальной творящей способностью.

Буддийское опровержение учения об Ишваре как единственной причине вселенной низводило брахманистскую космогонию на статус иллюзорного (логически недоказуемого и не подтверждаемого данными восприятия) интеллектуального конструирования и конфрантировало эту конструкцию с позиции принципа реальности: все возникает в силу причин и условий.

Ради чего Ишвара творит мироздание? Если брахманы считают, что он делает это ради своего наслаждения, радуясь сотворенной вселенной и живым существам, населяющим ее, то и здесь их мнение, как подчеркивали буддийские теоретики, основано на иллюзорных представлениях. Живые существа, что известно из опыта, подвержены страданию — они претерпевают голод, жажду, болезни, старятся и умирают. А кроме того, живые существа страдают в аду. В подземном мире, где располагаются зловещие адские узилища, их обитатели испытывают жестокие муки, и факт существования ада признается брах-

манистами. Но разве все эти мучения — повод для наслаждения Ишвары? Разве может тот, кто пребывает в радости, наблюдая страдания живых существ и их гибель в периоды циклического разрушения мира, называться благим божеством?

Да и если следовать брахманистским текстам, то не в радости и блаженстве пребывает Ишвара, разрушающий по собственной воле мироздание, а в гневе и ярости — ведь именно таким предстает он в повествованиях о циклической гибели вселенной. Безосновательно верить в существование подобного злого гедониста и поклоняться ему, утверждали буддийские теоретики, может лишь глубоко невежественный фанатик. И только такой фанатик неспособен уразуметь очевидную истину: совершая почтительные жертвоприношения злобному божеству, человек неизбежно обретает дурную карму и тем самым все глубже укореняется в мире страдания¹⁸.

Разрабатывая ниришвараваду — учение о несуществовании Ишвары и несотворенности мира, буддийские мыслители всесторонне выявляли внутренние противоречия, присущие брахманистскому тезису: «абсолютно благой Ишвара творит вселенную ради своего наслаждения». Божество, способное наслаждаться страданием, констатировали ниспровергатели брахманистского креационизма, не может быть признано абсолютно благим. Но даже если отбросить свойство абсолютной благодати, то и одно только наслаждение не может быть целью творения вселенной, ибо она переполнена страданием до краев и в силу этого не способна доставлять одно только наслаждение.

Важно отметить, что обнаружение логического противоречия в выдвигаемом тезисе свидетельствовало, согласно буддийским эпистемологическим представлениям, о его неистинности и одновременно указывало на истинность контрадикторного положения. В данном случае противоречия, выявленные в каждом тезисе фундаментального креационистского тезиса,

полностью разрушали его и тем самым доказывали правоту буддийской позиции: вселенная никем не сотворена. А поскольку невозможно, опираясь на восприятие и умозаключение как на источники истинного знания, установить единственную причину возникновения мироздания, и выявить цель, ради которой оно могло быть кем-то сотворено, то необходимо признать доказанным несуществование Ишвары — божественного Зодчего, наслаждающегося своим творением. Из этого проистекает вывод: бесконечно повторяющиеся космогонические циклы не имеют начала, и мироздание в своем ритмическом воспроизведении подчинено безличной объективной закономерности — «все возникает в силу причин и условий, сцепленных друг с другом».

Интерпретируя ниришвараваду в терминах психоаналитического подхода к рассмотрению ценностей культуры, можно сказать, что буддийские мыслители узрели нарциссическую авторитарную природу брахманистского мировоззрения и выявили его составляющую: Ишвара как идеальный объект должен был во что бы то ни стало оставаться «хорошим». Система буддийской контраргументации вскрывала на уровне религиозной антропологии ценностную противоречивость учения о сотворенности вселенной, демонстрируя оборотную сторону нарциссизма в культуре — скрытую агрессию и ненависть¹⁹.

К контраргументации, разрушающей брахманистскую идею сотворенности мира, относится и еще один саркастический вопрос, который задавали буддийские мыслители своим оппонентам. Если допустить, говорили они, что Брахман, тождественный Атману, обладает таким атрибутом, как блаженство (ананда), то следует согласиться и с определением Ишвары — как «господина наслаждения», т. е. метафизического субъекта, «пребывающего в блаженстве». Но как известно из опыта, тот, кто погружен в наслаждение, не имеет мотива для деятельности. Зачем же «господи-

ну наслаждения» предпринимать чудовищные усилия, необходимые для сотворения вселенной — безбрежного океана, морей, континентов, гор, небесных святил и божественных дворцов, подземных адских узилищ и бесчисленного множества живых существ, одержимых алчностью, враждой и невежеством? Ради чего «пребывающему в блаженстве» так утруждать себя?

Этот саркастический вопрос замыкал собой круг тех противоречий, которыми был чреват брахманистский нарциссический идеал освобождения из круговорота рождений — «Сат-Чит-Ананда», т. е. растворение сознания в блаженстве как атрибуте истинного бытия. Ишвара не есть «господин наслаждения», если ему придется выступать в роли творца вселенной. А следовательно, и наслаждение не может быть атрибутом истинного бытия. Значит, ананда — это не более чем фрагмент существования, часть целого.

Такой разворот проблемы обесценивал жестокую брахманистскую аскезу как убийственный для тела и психики путь к невечному, т. е. остающемуся в пределах сансары, блаженству, разрушая социокультурную идеализацию тапаса — крайних форм аскетизма. Если брахманистский йогин и обретает в результате подобных экстремальных практик состояние блаженства, то такая конечная цель религиозной жизни отнюдь не равносильна преодолению неведения. Идеал «Сат-Чит-Ананда» основан на фанатической вере в Ишвару, на ложной идее о существовании Атмана — вечного субстанциального Я, тождественного безличному Абсолюту, Брахману.

Преодоление неведения, достижение совершенного знания как высшей ценности прокломировалось в культуре Индии в качестве практического императива религиозной жизни, поскольку система аксиологических представлений напрямую связывала страдание с неведением. При незначительном различии дефиниций религиозный идеал классической рациональности

и в буддийской, и в брахманистской философских традициях предполагал видение психической реальности «как она есть»²⁰. Путь к практическому осуществлению этого идеала состоял в очищении психики как инструмента самопознания от всех субъективных идентификаций, обусловленных неведением.

Следует особо подчеркнуть, что неведение квалифицировалось в индийском религиозно-философском дискурсе как фундаментальная характеристика существования: тот, кто рождается в этом мире смертных, не свободен от неведения. Соответственно только обретение совершенного знания способно освободить от бесконечной череды новых рождений, неизбежно связанных со злом смерти и прочими разновидностями страдания.

Брахманистская доктрина утверждала, что практическое постижение тождества Атмана и Брахмана в блаженстве — это и есть совершенное знание, прерывающее круговорот рождений, а вера в реальность вечной и неизменной «личности», т. е. Атмана, выступает необходимым условием освобождения. Буддийская критика, выдвигая в противовес брахманизму принцип «анатман-анитья-духкха» (не-душа, невечное, страдание), разрушала эту концепцию освобождения, удостоверенную сакральным Словом вед. Если не существует «господина наслаждения» Ишвары, воплощающего в себе вечное и нерушимое единство Атмана и Брахмана, то не существует и индивидуального субстанциального Я. А значит, бессмысленно пытаться познать то, чего нет, и незачем умножать страдания, практикуя крайние формы аскезы — ни к чему, кроме все возрастающей духовной гордыни, такой тапас не приводит. Йогин, направляющий свои усилия на этот ложный путь, не обретает совершенного знания о реальности, ибо то, что видится ему как реально существующее Я, бессубстанциальный поток моментальных (т. е. невечных) психосоматических состояний, «страдающих» в силу причинной обусловленно-

сти неведением. И такой пребывающий в иллюзии йогин достоин глубокого сострадания, как живое существо, которому предстоят новые и новые рождения в безначальной, никем не сотворенной вселенной.

Однако не означает ли все вышесказанное, что буддийская религиозно-философская мысль, выступая в функции критики ценностей брахманистской культуры, представляла собой южноазиатскую форму свободомыслия, религиозного нигилизма? Не свидетельствует ли в пользу подобной оценки буддийское отрицание сотворенности мира, существования души, божественного творца? Да и возможен ли при подобном отрицании какой-либо позитивный символ веры?

Такой символ веры обнаруживается в традиционной формуле обращения в буддизм как «принятие прибежища от страдания в Будде (высших качествах Просветленного Учителя), Дхарме (Учении) и Сангхе (символическом сообществе Благородных личностей – Просветленных)²¹. Учение Будды Шакьямуни являлось именно религиозной доктриной, поскольку базировалось на вере в метафизическую онтологию кармы – в трансцендентную закономерность обретения повторных рождений как следствий прошлой сознательной человеческой деятельности, в онтологическое разделение действий на благие и неблагие, в Нирвану как высшее и совершенное благо и в реальную возможность вступления в нее.

Говоря более пространно, буддийская религиозная доктрина базировалась на вере в то, что все преднамеренные, осознанно совершенные человеческие действия вне зависимости от их социально-нравственной оценки делятся на благие (продуцируемые установкой сознания на не-алчность, не-вражду, не-невежество) и неблагие (проникнутые противоположной мотивацией). Эта дихотомия, разделение имеет онтологическую природу, так как из опыта известно неотъемлемое свойство действий, мотивированных алчностью, враждой и

невежеством, – порождать страдание. Осознанная человеческая деятельность, как свидетельствует Слово Будды, имеет трансцендентное измерение: совершаемая по благу либо неблагу умыслу, она в своих следствиях выходит за пределы конечной человеческой жизни, обуславливая собой повторные индивидуальные существования – круговорот рождений. Неизбежность наступления трансцендентных следствий деятельности и есть закон кармы, удерживающий сантану – бессубстанциальную индивидуальность в этом круговороте, «океане страдания». То, что мыслится в качестве Я, есть безличная масса страдания, воспроизводящаяся в череде существований.

Но в этом пункте рассуждений у психоаналитика, исследующего буддизм, возникает вопрос – что такое страдание (санскр. *дуккха*)? В психоаналитической теории понятие «страдание» маркирует мазохистическую парадигму восприятия действительности и построения отношений. Не обнаруживаем ли мы в буддийской критике культуры претензию на замену нарциссической брахманистской позиции мазохистической? Без ответа на этот вопрос невозможно, оставаясь в рамках психоаналитического подхода, адекватно понять и интерпретировать буддийскую концепцию человеческой деятельности и, в частности, учение о неблагом действии.

На первый поверхностный взгляд, утверждали теоретики постканонической традиции, в жизни обычного человека несчастья в известной степени уравновешиваются периодами благополучия, везения, и теми эмоциональными взлетами, которые принято называть счастьем. Между тем, это уравновешивание умозрительно и иллюзорно – боль, голод, жажда, сексуальная неудовлетворенность, именуемые в обыденном языке физическими страданиями, принципиально не могут быть элиминированы из контекста индивидуального существования. Человеческое тело – живая материя и в силу этого требует удовлет-

ворения нужд жизнедеятельности. Человек как живое существо наделен чувствительностью — способностями различать приятное, нейтральное и неприятное, и поэтому стремится к удовольствию и избегает неудовольствия.

Необходимость удовлетворять потребности жизнедеятельности и невозможность удовлетворить их раз и навсегда, сопровождающие индивидуальное существование, получили в буддийской религиозной доктрине название «страдание страдания», что указывает на обусловленность страданием как базовую парадигму отношения человека к миру. Человек, будучи живым существом, вынужден претерпевать эту несвободу.

Однако этим страдание не исчерпывается, поскольку человек, обеспечивая свое благополучие, вынужден решать жизненные проблемы. На этом пути он обнаруживает, что любые позитивные перемены черваты новыми проблемами. Будучи сознательным существом, стремящимся к счастью, он пытается реализовать свои личные желания, но удовлетворенные желания неизменно расширяют горизонт обусловленности существования.

В буддийском дискурсе этот феномен получил название «страдание перемен». Он иллюстрируется хрестоматийными житейскими примерами: так, женившись на горячо любимой женщине, мужчина счастлив, но вскоре ему открывается нестабильность счастья — ведь теперь необходимо позаботиться о средствах для содержания семьи, о материальном благополучии. И даже обретая желанный достаток, он не может наслаждаться покоем и счастьем — ведь необходимо оберегать имущество от криминальных посягательств, заботиться о безопасности. Прежние страдания, обусловленные необладанием, прекратились, но появились новые, обусловленные обладанием. Иными словами, решение одних проблем автоматически влечет за собой другие, а удовольствие и удовлетворенность сменяются тревогой и страхом.

В сцеплении причин и следствий, обусловленных аффективным отношением к миру, проходит вся жизнь, завершаясь немощной старостью и смертью. Аффективное целеполагание, воплощенное в деятельности, создает лишь видимость разумной творческой активности. Но при вдумчивом взгляде на круговорот рождений человеческого существование предстает непрерывным претерпеванием результатов действий, порожденных неведением.

Жажда чувственного опыта, т. е. стремление к достижению наслаждения и избегание неприятного, — это и есть неведение, пронизывающее человеческую жизнь: стремясь к осуществлению своих желаний, человек не ведает, какими новыми трудностями и страданиями обернется их удовлетворение. Даже потребности тела можно утолить лишь на время — сегодняшняя трапеза не насытит завтрашнего голода. Невозможность раз и навсегда избавиться от обусловленностей: не испытывать голода и жажды, никогда не болеть, неограниченно продлить молодость, не умирать, окружить себя лучшими из людей или самыми верными, покорными, идеально обустроить общество, чтобы всегда были вознаграждены добродетели и искоренены пороки, — это и есть «всепроникающее страдание» как атрибут существования.

Любое действие, аффективный мотив которого обусловлен неведением, алчным стремлением к переживанию чувственного опыта или враждебностью, неизбежно вносит свой зловерный вклад в умножение страдания. Именно поэтому подобные действия определялись буддийскими мыслителями как онтологически неблагое. В этом смысле буддийская антропология являлась ни чем иным как религиозно-философским учением о реальности. Неблагое действие может базироваться только на неведении, т. е. на аффективном заблуждении относительно причинно-обусловленного характера человеческого существования. Неведение в буддийской концепции не есть отсутствие знания, это аф-

фект укорененности в заблуждениях. Основной неблагих действий выступают и алчность — стяжательство, стремление к наслаждению, к спасению собственной жизни ценой гибели других живых существ, и вражда, т. е. отвержение чужой жизни. Эти три аффективные установки могут мотивировать неблагое действие порознь, а возможно и тройственное слияние мотивов. Но кармическим следствием неблагого действия оказывается во всех случаях дурное новое рождение.

Важно подчеркнуть, что онтологизация благого и неблагого в буддийском мировоззрении сдвигала критерий оценки действия в область самоанализа. На первый план выдвигалась ревизия мотива, интроспекция, в то время как в брахманизме праведность или неправедность действия оценивалась по его внешнему соответствию ритуальным предписаниям и принятию социокультурных моделей жертвенного долга. Нарушение праведности профилактировалось страхом стыда перед лицом сообщества, оценивающего действие. В буддийском мировоззрении не стыд, а гуманистическая совесть контролировала поступки.

Благое действие становится возможным лишь тогда, когда человек воздерживается от безнравственности, т. е. сознательно отвергает аффективные модальности зла — невежество, алчность и вражду. Согласно буддийской интерпретации кармы, именно воздержание от безнравственности, а не кровавые жертвоприношения, чреватые чувством вины и тревогой, является залогом благого нового рождения.

Отвергая освященную ведами идею жертвенного долга, связующего мироздание, буддизм тем самым отвергал мазохистический паттерн принятия позиции жертвы²², характерный для брахманистской культуры. Буддийская религиозная доктрина стремилась трансформировать культуру с позиций гуманистической совести, требующей от человека покаяния за неблагие действия, но отвергающей чувство вины, чреватое и мазохизмом и агрессией.

Буддийское отвержение мазохистического паттерна брахманистской культуры прослеживается и в космогонической концепции. Никто, кроме самих живых существ, не несет ответственность за страдание во вселенной, так как космогоническую функцию выполняет совокупная карма, а не какой-либо трансцендентный субъект.

В результате благих прошлых действий новое рождение может быть человеческим или же божественным — в тех космических сферах, где обитают небожители. Если же было совершено действие безнравственное, неблагое, то новое рождение будет связано с какой-либо дурной формой существования сознания — животной, адской, голодного духа. Сознание в каждой из указанных пяти форм существования неотъемлемо связано с определенным топосом мироздания, характеризующимся, в частности, интенсивностью переживаемого страдания, степенью непосредственно-го соприкосновения с этим злом.

Сознание в адской форме существования, в форме голодного духа или животной замутнено преизбытком «страдания страдания» и «страдания перемен». Счастье для обитателя ада или голодного духа иллюзорно — это не более чем временное ослабление мучений или краткая пауза в неизбывной череде страданий. Счастье животного реально, но слишком быстротечно, ибо оно возникает при удовлетворении биологических потребностей, вскоре заявляющих о себе снова и снова. В таких мнимо или мимолетно счастливых переживаниях нет и намек на проблеск помысла о свободе. Замутненное сознание, неизведавшее сколько-нибудь продолжительного реального счастья²³, не способно помыслить о всепроникающей природе страдания и направить свои усилия к освобождению. Именно поэтому дурные формы существования именуется в канонических текстах «несчастливыми».

Человеческая и божественная формы существования — напротив — «счастливые». Относительно небожителей это по-

нятно само собой: их существование свободно от «страдания страдания» и от «страдания перемен». Но поскольку они смертны, «всепроникающее страдание» затрагивает и эту форму существования сознания. Кроме того, переизбыток счастливых переживаний не способствует приложению усилий к победе над страданием: небожители удовлетворены пребыванием в счастливых топосах мироздания.

Только человек – живое существо, наделенное незамутненным сознанием и реально соприкасающееся с переживаниями страдания и счастья, – способен избрать путь, ведущий к полному освобождению. И именно поэтому человеческое рождение есть истинное благо.

В такой трактовке отчетливо прочерчивается радикальный антропоцентризм буддийской религиозно-философской мысли, обретающий свое продолжение в космогонической концепции. Космические топысы развертывания форм существования сознания возникают, сохраняются, разрушаются и воспроизводятся циклически, поскольку сами они есть следствие совокупной кармы живых существ, т. е. продукт благой и неблагой человеческой деятельности.

В конце каждого космического цикла человеческий род, обремененный неблагоприятным кармическим наследием, претерпевает физический и нравственный упадок. Циклической гибели мироздания предшествуют войны, эпидемии, голод, предельная деградация природной среды. Вселенная запустевает поэтапно: сначала прекращается появление новых обитателей в аду, затем исчезают дикие и домашние животные. Постепенно опустошаются дворцы небожителей. Дегенераты, одержимые бессмысленной агрессией, истребляют друг друга. Лавинообразное ухудшение совокупной кармы приводит к вселенской катастрофе, предшествующей космогонической паузе.

Однако, несмотря на эсхатологические события, лучшие из людей остаются верны Дхарме – самостоятельно, без настав-

ников они оказываются способными вступить в Нирвану, когда обветшавшая вселенная гибнет в мировом пожаре²⁴.

Космогоническая пауза – это латентный период созревания совокупной кармы. Возобновление мироздания начинается легким ветерком. Постепенно он набирает исполинскую силу и образует сверхмощный вихревой столб. Одновременно начинаются космические дожди, которые вовлекаются в вихревое движение ветра, образуя плотный, как бы кипящий водяной слой. Неостановимое движение внутри него приводит к своеобразной алхимической реакции – на поверхности воды закипает золото и рождается твердь – «золотая земля». Именно она-то и служит основой для возникновения местопребываний, населенных пятью типами живых существ²⁵.

В космографическом центре вселенной подымается гора Меру, определяющая собой ось мироздания. Следом возникают Великий океан, горные цепи, моря и континенты, располагающиеся по сторонам света от мировой горы. Закономерность заселения мироздания противоположна этапам эсхатологического опустошения мира.

Наиболее обширный из континентов – Джамбудвипа, подобный по своей конфигурации колеснице. В топографическом отношении он отличен от других: именно в хтонических недрах этого континента располагается ад, т. е. обитают адские существа, а центр Джамбудвипы украшен волшебной розовой яблоней – деревом Джамбу. Его плоды символизируют мечту о земном счастье: они даруют молодость и долголетие. Но есть на Джамбудвипе и иной, сакральный, центр, добраться до которого способен только искатель истины, а не счастья. Это священный трон бодхисаттв – буддийских подвижников, избравших своим уделом Великое сострадание (санскр. *махакаруна*) ко всем живым существам.

Люди, рождающиеся на Джамбудвипе, обладают острым умом. Хотя они отнюдь не застрахованы от неблагоприятных действий, их отличает от обитателей прочих континен-

тов — предрасположенность к восприятию истинного учения. Ввиду этого Будда Шакьямуни и был рожден на Континенте розовой яблони, чтобы именно там повернуть колесо Дхармы против течения бурной реки безнравственности и помочь всем живым существам сбросить оковы страдания.

Психоаналитический подход к исследованию буддизма и буддийской мыслитель-

ной традиции позволяет вскрыть кросс-культурный аксиологический потенциал этого мировоззрения, выдвинувшего на передний план проблему ответственности человека за переживаемое им страдание и впервые в истории мировой культуры противопоставившего идеал развития гуманистической совести угрозе антропологического регресса.

Список сокращений:

АК. Т. 1 — Васубандху. Энциклопедия Абхидхармы (Абхидхармакоша). — Т. 1: Раздел I: Учение о классах элементов; Раздел II: Учение о факторах доминирования в психике / Перевод с санскрита, введение, комментарий и реконструкция системы Е. П. Островской и В. И. Рудого. — М., 1998.

АК. Т. 2 — Васубандху. Энциклопедия Абхидхармы (Абхидхармакоша). — Т. 2.: Раздел III: Учение о мире; Раздел IV: Учение о карме / Перевод с санскрита, введение, комментарий и реконструкция системы Е. П. Островской и В. И. Рудого. — М., 2001.

АК. Т. 3 — Васубандху. Энциклопедия буддийской канонической философии (Абхидхармакоша). — Т. 3.: Раздел V: Учение об аффектах; VI: Учение о пути благородной личности / Составление, перевод, комментарии, исследование Е. П. Островской, В. И. Рудого. — СПб., 2006.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ *Fromm E.* Psychoanalysis and Religion. — New Haven, 1951.

² Там же. — С. 88.

³ Там же. — С. 92.

⁴ На русском языке этот труд был опубликован впервые в журнале «Психотерапия», 1911, № 4–5.

⁵ *Fromm E.* Op. cit. — P. 21.

⁶ См.: *Елизаренкова Т. Я.* Ригведа — великое начало индийской литературы и культуры // Ригведа. Мандалы I–IV. — М., 1989. — С. 426–543; *Елизаренкова Т. Я.* Слова и вещи в Ригведе. — М., 1999.

⁷ О зарождении теоретико-понятийной рефлексии в древнеиндийской культуре см.: *Шохин В. К.* Брахманистская философия. — М., 1994. — С. 35–66.

⁸ *Bhagavadgita / Trans. by R. C. Zaehner.* — Oxford: Oxford University Press, 1969.

⁹ См.: *Маламуд Ш.* Телеология долга в брахманизме // Маламуд Ш. Испечь мир. Ритуал и мысль в древней Индии. — М., 2005. — С. 141–163.

¹⁰ *Маламуд Ш.* Возвращение действия и механизм жертвоприношения в брахманистской Индии // Маламуд Ш. Испечь мир. Ритуал и мысль в древней Индии. — С. 31.

¹¹ Об этом подробнее см.: там же.

¹² Там же. — С. 235.

¹³ Там же.

¹⁴ О религиозно-доктринальном истолковании тримурти см.: *Иванова Л. В.* Индуизм. — М., 2003. — С. 157–172, 229–248.

¹⁵ См.: Там же. — С. 110–113.

¹⁶ Об этом периоде в истории древнеиндийской религиозно-философской мысли подробнее см.: *Лысенко В. Г.* Ранний буддизм: религия и философия. — М., 2003.

¹⁷ Подробный анализ четырех Благородных истин см.: *Рудой В. И.* Введение в буддийскую философию АК II. Т. 1. — С. 65–76.

¹⁸ См.: АК. Т. 2, IV. — С. 510.

ФИЛОСОФИЯ

¹⁹ Подробнее о нарциссической динамике см. *Кернберг О.* Агрессия при расстройствах личности. — М., 1998. — С. 89–110; *Кернберг О.* Отношения любви. Норма и патология. — М., 2000. — С. 187–211; *Мак-Вильямс Н.* Психоаналитическая диагностика. — М., 1998. — С. 219–245.

²⁰ АК I. — С. 23–29.

²¹ Философская концепция принятия прибежища от страдания изложена Васубандху в «Учении о карме». См.: АК. Т. 2, IV. — С. 504.

²² О мазохистическом паттерне в культуре см.: *Фрейд З.* Некоторые типы характеров из психоаналитической практики // *Фрейд З.* Психоаналитические этюды. — Мн., 1998. — С. 156–178.

²³ Анализ дискуссии между вайбхашиками и саутрантиками о реальности счастья см.: *Островская Е. П., Рудой В. И.* Категории буддийской культуры / АК. Т. 2. — С. 9–18.

²⁴ Изложение буддийской эсхатологической концепции см.: АК. Т. 2. — С. 32–46.

²⁵ Описание буддийской космогонии см.: АК. Т. 2. — С. 19–31.