

РОССИЙСКАЯ
АКАДЕМИЯ НАУК

Институт восточных рукописей

Выпускается
под руководством Отделения
историко-филологических наук

ПИСЬМЕННЫЕ ПАМЯТНИКИ ВОСТОКА

1⁽¹⁶⁾
ВЕСНА – ЛЕТО
2012

Журнал основан в 2004 году
Выходит 2 раза в год

В НОМЕРЕ:

К 125-летию со дня рождения
В.А. Иванова

От редколлегии. Владимир Алексеевич Иванов (1886–1970)	5
<i>Б.В. Норик.</i> «Воспоминания» В.А. Иванова в Архиве востоковедов ИВР РАН	6
<i>А.И. Колесников.</i> Переписка В.А. Иванова с А. Корбэном (1947–1966)	10
<i>А.А. Хисматулин.</i> В. Иванов об учении Ахл-и Хакк	16
<i>П.В. Башарин.</i> Предания о святом Халладже на Памире в контексте суфийской житийной литературы	20

ПУБЛИКАЦИИ

<i>Е.И. Кычанов.</i> Документ из тангутского государства Си Ся на китайском языке	24
<i>Н.В. Козырева.</i> Два клинописных текста начала II тыс. до н.э. из Южной Месопотамии, касающиеся городской недвижимости (YOS VIII 153, YOS XII 307)	28
«Диван» курдского поэта XVIII века Ранджури (транскрипция текста, образцы перевода <i>З.А. Юсуповой</i>)	38

ИСТОРИЯ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ В ЛИЦАХ

Медведева Л.Я. (<i>Т.Ю. Евдокимова</i>)	59
Николаева О.С. (<i>В.В. Щепкин</i>)	60
Берлев О.Д. (<i>И.В. Богданов</i>)	62

ИССЛЕДОВАНИЯ

<i>И.Т. Канева.</i> Вставные предложения (на материале текстов новошумерского периода)	64
<i>С.Р. Тохтасьев.</i> Из комментариев к Константину Багрянородному	75
<i>Е.П. Островская.</i> О предмете буддийской философии	87
<i>И.С. Гуревич.</i> Дiachронический аспект анализа языка текстов разных жанров с идентичной сюжетной линией (XIV–XVI вв.): полученные результаты	97



«Наука»
Издательская фирма
«Восточная литература»
2012

ИСТОРИОГРАФИЯ И ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ

- И.В. Богданов.* Ливанская древесина *hntj-š* в египетских источниках эпохи Древнего царства 112
- М.И. Воробьева-Десятовская.* Академик В.П. Васильев об истории буддийской философии (тексты на тибетском и китайском языках) 132
- С.Л. Бурмистров.* Индийские историки философии в XX веке: выбор позиции 138
- Ю.А. Иоаннесян.* Понятие «Явителя Божьей воли» в бабизме и религии бахаи 151
- О.К. Мехтиева.* Из истории общины бахаи в России и СССР. Воспоминания очевидцев 174

КОЛЛЕКЦИИ И АРХИВЫ

- Я.В. Васильков.* Новое о первом русском индологе: письма Герасима Лебедева И.Ф. Крузенштерну 188
- К.М. Богданов.* Материалы из коллекции Н.П. Лихачева в собрании ИВР РАН 207
- Т.А. Черная.* Карл Иванович Максимович — выдающийся российский «ботанический востоковед» XIX в. 212
- П.П. Муратов.* Цикл «Навстречу солнцу»: «Первые дни в Токио» и «Токийская жизнь» (вступительная статья и публикация текста *К.Г. Маранджян*) 242
- П.С. Тентюк.* Петербургская рукопись макама ал-'Аббаса и ее «аналог» в Австрийской национальной библиотеке 251
- С.М. Якерсон.* Ашкеназская рукопись как часть караимской истории. Об одной уникальной находке в Отделе рукописей и документов ИВР РАН 259

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

- Б.В. Норик.* К 125-летию со дня рождения В.А. Иванова. Вклад русских ученых в изучение исмаилизма и духовной культуры народов Памира. ИВР РАН, Институт исмаилитских исследований (Лондон). 7–9 декабря 2011 г. 268
- Е.П. Островская.* Пятые востоковедные чтения памяти О.О. Розенберга 271
- Т.А. Пан.* Дальневосточный семинар при ИВР РАН 274
- Т.В. Ермакова.* Дни П.С. Палласа в г. Палласовка 276

На четвертой стороне обложки:
Изображения растений из японских иллюстрированных справочников XIX в.
(к статье Т.А. Черной)

Над номером работали:

Т.А. Аникеева
Р.И. Котова
А.А. Ковалев
О.В. Маждова
О.В. Волкова
И.Г. Ким
Н.Н. Щигорева
Е.А. Пронина

© Российская академия наук, 2012
© Институт восточных рукописей РАН,
2012

РЕЦЕНЗИИ

- В.Г. Лысенко.* Непосредственное и опосредованное восприятие: спор между буддийскими и брахманистскими философами (медленное чтение) [тексты] (*Е.П. Островская*) 278
- А.А. Непомнящий.* Подвижники крымоведения (*Л.В. Орел*) 281
- Grażyna Zajac. Smutna ojczyzna i ja smutny...* Kręgi literackie epoki Abdülhamita II w świetle tureckiej autobiografii (*Г. Мишкинене*) 284
- В.А. Лившиц.* Парфянская ономастика (*М.И. Воробьева-Десятовская*) 286
- И.В. Герасимов.* История публицистики Судана (*О.Б. Фролова*) 289

IN MEMORIAM

- Юрий Ашотович Петросян 292

Е.П. Островская

О предмете буддийской философии

Статья посвящена аналитическому рассмотрению ранних буддийских философских текстов, известных как каноническая Абхидхарма. Исследование сфокусировано на особенностях предмета буддийской философии. В статье также затрагиваются вопросы, касающиеся истории буддологических исследований.

Ключевые слова: буддизм, Индия, каноническая Абхидхарма, предмет буддийской философии.

В структуре современного историко-философского знания вопрос о статусе буддийской мыслительной традиции, казалось бы, утратил свою былую дискуссионность. Буддийская философия благодаря исследованиям западноевропейских и отечественных ученых-востоковедов XX в. рассматривается ныне как одна из ветвей мирового историко-философского процесса и в качестве академической дисциплины изучается на философских факультетах целого ряда университетов стран Старого и Нового света.

Однако еще совсем недавно (по историческим меркам) среди историков философии, непосредственно не связанных с изучением духовного наследия Востока, настойчиво высказывались методологические сомнения в правомочности применения понятия «философия» к буддийскому теоретическому умозрению. Их суть сводилась к тому, что буддийская теоретическая мысль возникла и развивалась в русле религиозной доктрины, а там, где господствует религиозная идеология, нет и не может быть места свободному философскому исследованию. Контраргументация, направленная против отождествления буддийской мыслительной традиции в качестве философии, базировалась на том историко-культурном факте, что философия как особая форма духовной деятельности общества получила известность благодаря письменным памятникам средиземноморской античности — творениям древнегреческих мыслителей. Обращаясь же к письменному наследию древней и раннесредневековой Индии, исторической родины буддизма, невозможно обнаружить ни семантического аналога греческого термина «философия», ни содержательного эквивалента известного аристотелевского определения «любви к мудрости».

Возражения подобного рода высказывались даже тогда, когда уже были опубликованы на английском языке фундаментальные монографии академика Ф.И. Щербатского (1866–1942), посвященные теории познания и науке логики в буддийской философии. Работа над созданием своего двухтомного труда «Буддийская логика» (Stcherbatsky, 1930–1932), Ф.И. Щербатской пытался заинтересовать профессиональных историков философии проблематикой индийской и, в частности, буддийской мыслительной традиции. Но ни А.Ф. Лосев (см.: Лосев, 1985), ни Б. Рассел (см. публикацию письма Б. Рассела Ф.И. Щербатскому от 18 июля 1925 г.: Васильков, 1989, с. 210), к которым он обращался, не проявили к ней сколько-нибудь заметного интереса.

Разумеется, в то время немалую роль в нежелании профессиональных историков философии обращаться к изучению буддийских теоретических трактатов играл европоцентризм как методологический подход к анализу явлений культуры. Но значительно более серьезным фактором являлась слабая известность базовых концепций буддийской философии. Тогда еще только начиналась публикация фундаментальных трактатов, созданных буддийскими мыслителями раннесредневековой Индии.

Огромную роль в продвижении этого процесса сыграл инициированный Ф.И. Щербатским в 1917 г. международный проект по вводу в научный оборот крупнейшего компендиума буддийской канонической мысли — трактата «Абхидхармакоша» Васубандху (IV–V вв.). В рамках данного проекта была, в частности, опубликована монография О.О. Розенберга (1888–1919), выдающегося ученика Ф.И. Щербатского, «Проблемы буддийской философии» (Розенберг, 1918; Островская, 2011, с. 56–69), открывшая новый этап в изучении буддийской философской мысли. О.О. Розенберг показал, что попытки изучения буддийских философских концепций в соответствии с той историко-философской рубрикацией, которая была разработана в русле немецкой классической философии, заведомо обречены на провал, поскольку в Индии метафизические, гносеологические и нравственно-этические проблемы возникали и обретали свое решение в ином, нежели европейский, историко-культурном контексте. По сути дела О.О. Розенберг первым из исследователей поставил вопрос о предмете буддийского философствования и дал на него обобщенный ответ — это концепция *дхарм* (квантов, конституирующих развертывающийся во времени поток индивидуальной психосоматической жизни).

Ученый определил *дхармы* как «истинно-сущие трансцендентальные непознаваемые носители-субстраты тех элементов, на которые разлагается поток сознания со своим содержанием» (Розенберг, 1918, с. 85). Не вдаваясь в критический анализ этой дефиниции, сформулированной на заре подлинно научного исследования буддийской философии, необходимо подчеркнуть, что О.О. Розенбергу удалось охватить исходную предметную область, определившую дальнейшее развитие логико-теоретического дискурса в буддизме. Этот исследовательский успех получил развитие в небольшой, но исключительно содержательной монографии Ф.И. Щербатского «Центральная концепция буддизма и значение слова ‘дхарма’», вышедшей в свет в 1923 г. в Лондоне на английском языке (Stcherbatsky, 1923).

Значение указанной работы состояло прежде всего в преодолении утвердившегося среди западноевропейских ученых истолкования термина *дхарма* как понятия морально-этического — «закон», «праведность»¹. К слову сказать, аутентичное название религии Будды Шакьямуни — Дхарма — совпадало с этим термином. Ф.И. Щербатской вскрыл неадекватность редукции содержания буддийского философского понятия *дхарма* к области этики — учению о праведности и продемонстрировал на материале первого раздела «Абхидхармакоши»² — «Анализ по классам элементов», что буддийские мыслители подразумевали под *дхармами* предельные элементы реальности.

Но о какой именно реальности вели речь буддийские мыслители? Ответ на этот непростой вопрос требовал рассмотрения буддийской философии в контексте родной

¹ Наряду с этими значениями слово *дхарма* имеет и другие: «свойство», «явление», «вещь», т.е. нечто такое, в чем поддерживается какая-либо упорядоченная определенность, а кроме того, религиозный долг соблюдения предписаний члена *варны* (социорелигиозного сословия).

² Ф.И. Щербатской работал с тибетской версией трактата, так как до 1935 г. его санскритский оригинал считался утраченным. В распоряжении ученых имелись также два китайских перевода — Парамартхи (VII в.) и Сюань-цзана (VIII в.), а также неполная уйгурская версия, обнаруженная в 1910 г. А. Стейном во время экспедиции в Центральную Азию.

для нее индийской культуры, где буддизму противостояло ортодоксальное брахманское направление мысли, возводившее свою традицию к священной словесности Вед. И брахманистская и буддийская ветви индийской философии исторически складывались как специфические формы логико-теоретического дискурса о религиозном опыте. Их питала общая для религий Южной Азии идея цикличности, выражавшаяся в представлениях о ритмах космического цикла (*кальпа*) и круговороте рождений (*сансара*) — череде индивидуальных существований, обусловленных законом *кармы* — действия, имеющего трансцендентное следствие (новое рождение).

Но одни и те же понятия интерпретировались в брахманизме и буддизме по-разному в силу различной религиозной аксиоматики. В брахманизме как теистическом направлении мысли господствовали представления о Боге-Ишваре (Владыке вселенной)³ и душе — вечном и неизменном субстанциальном «я» (*атмане*). В качестве индивидуальной души *атман* блуждает в *сансаре* от одного воплощения к другому, отбрасывая прежние свойства (*дхармы*) и приобретая новые в соответствии с качеством *кармы*, т.е. действий, совершавшихся в прошлой жизни.

Институциональное оформление религиозной модели общества в брахманизме утвердило четыре социорелигиозных сословия (*варны*): брахманы (жречество), кшатрии (воинская земельная аристократия), вайшьи (земледельцы, скотоводы, торговцы, ростовщики), шудры («зависимые») — низы общества, не допущенные к религиозному образованию). Члены каждого из сословий, согласно брахманистским представлениям, обладали врожденным свойством принадлежности к нему, именуемым *дхарма*. Религиозная жизнь членов *варны* во всех своих аспектах должна была сводиться к реализации этого врожденного свойства в формах предписанного религиозного долга. Праведно соблюдая варновый долг, человек мог надеяться на благой трансцендентный итог своей деятельности — будущее рождение в более высокой *варне*. Соответственно в текущей жизни переход из одной *варны* в другую исключался.

Однако высший смысл религиозной жизни в брахманизме интерпретировался как обретение *мокши* — освобождения от уз *кармы* и круговорота рождений, где неизбежно присутствует зло смерти. Согласно общей установке брахманистской идеологии, прямой путь к этой цели был доступен лишь мужчинам — членам жреческой *варны*, поскольку их *дхарма* — *брахманья* (брахманская чистота) предрасполагала к вступлению на стезю йоги — религиозной психотехнической практики, приводящей к истинному знанию реальности. Под истинным знанием подразумевалось созерцательное видение собственного «я» как высшего всепронизывающего Атмана, тождественного безличному творящему принципу — Брахману. Трансформированная практикой брахманской йоги психика погружалась в состояние бессознательного сосредоточения — недифференцированного переживания бытия как блаженства.

Проповеди Будды Шакьямуни, отвергавшие абсолютный авторитет Вед, идеи реальности Ишвары, Атмана и Брахмана, базировались на совершенно иной интерпретации понятий *дхарма* и *сансара*. Признавая лишь два источника истинного знания — восприятие и умозаключение, основоположник буддизма убеждал своих последователей, что не существует достаточного основания утверждать, будто бы вселенная циклически разрушается, а затем повторно возникает в силу какой-либо одной причины — желания Ишвары или безличной активности первоматерии. Ни восприятие, ни силлогизм не порождают такого знания, и следовательно, вселенная, т.е. *сансара* как космос, безначальна.

В человеческой природе (составе человека) нет ни *атмана*, ни *дхармы* варновой принадлежности, ибо источники истинного знания этого не подтверждают. Содержа-

³ На роль Ишвары в вишнуистском направлении выдвигалось божество Вишну, в шиваитском — Шива.

ния сознания формируются ежемоментно, опираясь на деятельность органов чувств, способность различения приятного, неприятного и нейтрального, лингвистически оформленные понятия и актуальное переживание индивидуальной идентичности живого существа. *Дхарма* — не более чем предельная качественная единица, характеризующая каждый из этих аспектов в индивидуальном потоке психосоматической жизни.

Религиозная аксиоматика буддизма базировалась на вере в реальность благой и неблагой *кармы*, удерживающей индивидуальные потоки *дхарм* в круговороте рождений. *Мокша* (освобождение) интерпретировалась как вступление в *нирвану* — состояние полного покоя сосредоточенного сознания, достигаемое путем окончательного исчерпания *кармы*, как неблагой, так и благой. Средством этого выступала буддийская йога, направленная на уничтожение неблагих *дхарм* — аффектов, препятствующих видению собственной психики как безличного потока сознания, и возделывание благих, т.е. свободных от притока аффектов.

О буддийской йоге европейские исследователи первой четверти XX в. знали еще сравнительно немного. В частности, крупнейший представитель франко-бельгийской буддологической школы Л. де ла Валле Пуссен, внесший весьма значительный вклад в разработку проекта по изучению «Абхидхармакоши», тем не менее был склонен отождествлять йогу с практикой архаической магии, а генезис представлений о *нирване* сводил к вере в бессмертие души. В силу этого он воздерживался называть буддийскую мыслительную традицию «философией» и предпочитал иное определение — «ложная теология», т.е. теология, лишенная идеи Бога. Эти свои рассуждения он изложил в монографии «Нирвана», опубликованной в 1925 г. (Poussin L. de la Vallée, 1925).

Ф.И. Щербатской откликнулся на нее работой «Концепция буддийской нирваны» (Stcherbatsky, 1927), в которой показал, что уже на раннем историческом этапе развития буддизма йога являлась высокодифференцированной системой высших психотехнических практик (Островская, Рудой, 2002, с. 5–38). Но, что особенно важно в методологическом отношении, в этой работе Ф.И. Щербатской на репрезентативном источниковом материале продемонстрировал плодотворность изучения истории буддийской мысли в контексте индийской философии. Только при сопоставительном исследовании буддийских и брахманистских трактатов философская проблематика буддизма становится понятной в аспекте постановки и решения тех либо иных вопросов.

Вообще говоря, литература буддийских философских трактатов, созданных в русле так называемой северной традиции на языке санскрит, начала активно исследоваться именно благодаря трудам Ф.И. Щербатского, вышедшим в свет на английском языке, и публикации немецкого перевода «Проблем буддийской философии» О.О. Розенберга в Гейдельберге в 1924 г.

Западноевропейские востоковеды-буддологи XIX — начала XX в. сосредоточивали свое внимание на изучении канонических текстов южной традиции, зафиксированных на языке пали. При этом предпочтение отдавалось первому и второму разделам канона — собранию проповедей (*сутр*) и *Винае* (своду религиозно-дисциплинарных наставлений). Третий раздел — *Абхидхарма* (*пали* *Абхидхамма*), объединявший в своем составе семь канонических *шастр* (трактатов), считался более поздним дополнением, характеризующим древнейший этап буддийской схоластики.

Слово *абхидхарма* — «высшая *дхарма*» (или «высшее учение») именно О.О. Розенбергом было впервые интерпретировано как «философия». Дальнейшие исследования пролили свет на генезис *Абхидхармы* и этапы становления предмета буддийской

философии, который в эксплицитном виде был лаконично сформулирован Васубандху в четвертом разделе «Абхидхармакоши» («Энциклопедии Абхидхармы»). Мыслитель определил суть «высшего учения» как «исчисление *дхарм*» — разработку их теоретических классификаций в целях разъяснения практического пути к вступлению в *нирвану* (Васубандху, 2001, с. 626).

И действительно, историческая стезя становления буддийского философствования пролегла именно в направлении классификации *дхарм* как специфического метода изучения Слова Будды и его осмысления. До периода письменной фиксации санскритской и палийской версий буддийского канона — процесса, начавшегося в I в. до н.э., проповеди и наставления Будды функционировали в течение нескольких столетий в изустной форме передачи. С целью систематизации этого грандиозного по объему устного наследия в школах раннего буддизма создавались списки специальных терминов, соответствовавших тому либо иному концептуальному аспекту учения Шакьямуни. Такие списки снабжались числовой индексацией и именовались *матриками*. Например, в сутрах говорилось о 12 источниках сознания (*аятана*), соответственно в матричном виде эта концепция выглядела как «12 *аятан*». Эта *матрица* подразумевала классификацию *дхарм*, направленную на разъяснение процесса восприятия, т.е. того перцептивного опыта, который реализуется в форме конкретных содержаний сознания (ментальных образов внешних объектов).

Первоначально упорядочение буддийского понятийно-терминологического аппарата осуществлялось формально — по принципу числовой последовательности матричных индексов. Об этом свидетельствуют матричные списки, инкорпорированные в запись текстов сутр как своеобразные вводные аннотации. Они показывают, что в период письменной фиксации первой и второй *питаки* (разделов канона — Трипитаки) уже существовала протоабхидхармическая тенденция, развитие которой воплотилось в составлении семи трактатов канонической Абхидхармы.

В традиции школы *сарвастивада* (другое название — *вайбхашика*) канонические трактаты признавались Словом Будды, но не считались его прямым творением. Вайбхашики полагали, что его ученики составляли эти произведения путем реферирования сутр. Ранние трактаты приписывались Шарипутре и Маудгальяне, более поздние — Васумитре и Катьянипутре, жившим спустя несколько веков после ухода Будды в *паринирвану*. Но если допустить, что тексты Абхидхарма-питаки были составлены Шарипутрой или кем-либо из его современников, то из этого с необходимостью следовал бы неправомочный вывод, что ранняя Абхидхарма существовала уже в V в. до н.э., поскольку и Шарипутра, и Мудгальяна умерли еще до ухода Учителя в *паринирвану* (предположительно 360 или 380 г. до н.э.). Однако канонический трактат «Сангити-парьяя», авторство которого позднейшая традиция закрепляла за Шарипутрой, представляет собой детальную разработку *матрик* «Сангити-суттанты» — произведения входящего в состав «Диггха-агамы» (*пали* «Диггха-никая») и неизменно связываемого в палийской традиции с авторством Сарипутты (Шарипутры). Поэтому нет ничего удивительного в том, что «Сангити-парьяя», которая была создана значительно позднее на основе «Сангити-суттанты», также оказалась приписанной Шарипутре.

Строго говоря, даже если тексты ранней Абхидхармы действительно восходят к прямым ученикам Будды, Абхидхарма-питака как третий раздел канона приобрела свою окончательную форму только после того, как школа *вайбхашика* оформилась в самостоятельную традицию, т.е. спустя несколько столетий после *паринирваны* Будды.

Складывание Абхидхармы совпало по времени с возникновением и развитием различных школ и направлений в буддизме. Их участие в составлении канонических

трактатов оказалось весьма неравноценным. Крупнейший вклад принадлежал именно *сарвастиваде* (*вайбхашике*), наиболее влиятельной школе северного буддизма. Ее теоретический дискурс оказал сильнейшее влияние на воззрения других школ, включая махаянские. Как видно уже из первого названия школы — *сарвастивада*, ее фундаментальной теоретической посылкой был тезис *сарвам асти* («всё, [т.е. все *дхармы*,] обладает реальным бытием»). На основании этой методологической идеи и развилась в высшей степени рационалистическая и детализированная система представлений о неизменной соотношенности различных типов сознания живых существ с космическими ярусами их существования в трех мирах (чувственном мире, мире форм и мире не-форм). Систематическая полнота умозрения *сарвастивады* послужила одной из причин широкого распространения этой школы как в Индии, так и далеко за ее пределами.

Первоначально центром *сарвастивады* была Матхура, но в период правления императора Ашоки (III в. до н.э.) школа распространила свое влияние на всю Северо-Западную Индию, где ее форпостом стал Кашмир. Начиная с этого времени, кашмирские буддисты стали называться абхидхармиками, а сарвастивадины, утвердившиеся в другом центре — Гандхаре, получили название *пашчагья* («находящееся [от Кашмира] к западу»). Позднее влияние *сарвастивады* охватило Центральную и Северную Азию, Тибет, Китай и Японию. А на юго-востоке, продвигаясь через Бирму и Индокитай, оно достигло Суматры и Явы.

Говоря о канонической Абхидхарме школы *сарвастивада* (*вайбхашика*), следует подчеркнуть, что ни один из трактатов, в сумме составляющих это собрание, не сохранился в санскритском оригинале. Все семь произведений дошли до настоящего времени только в китайских переводах. Различные субтрадиции *сарвастивады* приписывают каждый из трактатов определенному автору. Однако существуют некоторые расхождения между китайской, зафиксированной Сюань-цзаном, санскритской и тибетской версиями в передаче комментатора «Абхидхармакоши» Яшомитры и тибетских авторов Таранатхи и Будона:

— «Сангити-парьяя»: по китайской версии, автор — Шарипутра; по санскритской и тибетской — Махакаушика;

— «Дхарма-скандха»: по китайской версии, автор — МAUDГАЛьяна; по санскритской и тибетской — Шарипутра;

— «Праджняпти»: по китайской версии, автор — Катьяяна; по санскритской и тибетской — MAUDГАЛьяна;

— «Виджнянакая»: по всем версиям, автор — Дэвашарман;

— «Дхатукая»: по китайской версии, автор — Васумитра; по санскритской и тибетской — Пурна;

— «Пракарана»: по всем версиям, автор — Васумитра;

— «Джнянапрастхана»: по всем версиям, автор — Катьяянипутра.

Трактаты канонической Абхидхармы можно классифицировать по трем группам. В первую входят наиболее ранние произведения — «Сангити-парьяя», «Дхарма-скандха» и «Праджняпти». Во вторую — «Виджнянакая» и «Дхатукая». А «Пракарана» и «Джнянапрастхана» принадлежат к третьей группе, объединяющей поздние произведения.

Важно отметить, что в традиции создание трактатов первой группы приписывалось прямым ученикам Будды — Шарипутре, MAUDГАЛьяне, Махакаушике или Катьяяне. Все эти персоналии принадлежали к категории *шравака*, т.е. адептов, «слушавших Учение» и достигших *нирваны*. Даже если они и не являлись действительными составителями указанных канонических шастр (трактатов), следует при-

знать, что ранняя Абхидхарма развивалась на основе именно того метода изложения, который практиковался данными шраваками. Они обладали статусом компетентных интерпретаторов матричных списков — «знатоков Абхидхармы» и владели исходной парадигмой буддийского философствования — «исчислением *дхарм*».

«Сангити-парьяя» представляет собой номенклатуру специальных терминов, расположенных в числовой последовательности от 1 до 11 по тому же принципу, что и в «Сангити-суттанте» палийского канона. Но темы, разрабатываемые в этом трактате, гораздо более многочисленны, нежели в указанной сутре. Кроме того, определения терминов тяготеют к строгости — выявлению предметной области значений.

«Дхарма-скандха» содержит разъяснение набора важнейших религиозно-дисциплинарных положений раннего буддизма, изложенных в той последовательности, в которой они зафиксированы в агамах. В этом трактате даны определения: пяти обетов для мирян; четырех составных элементов, конституирующих первую стадию вступления на Путь; четырех типов «совершенной веры». В нем также рассматриваются вопросы, касающиеся регламентации поведения и религиозной практики монахов, принадлежащих к категории «обучающиеся Дхарме»⁴: о «плодах шраманства»⁵, сверхобычном знании, правильном усилии, четырех основах риддхических (сверхобычных) способностей, четырех видах внимания, четырех Благородных истинах, восьмеричном Благородном пути, созерцании и видах безграничного созерцания, факторах Просветления. В «Дхарма-скандхе» интерпретируются также матричные списки — «98 аффективных предрасположенностей», «22 психические способности», «5 групп [причинно-обусловленных дхарм]», «12 источников сознания» и закон взаимозависимого возникновения (санскр. *пратитьясамутпада* — 12-членная формула, демонстрирующая причинно-обусловленную связь прошлой, настоящей и будущей жизнью).

В аспекте истинности этот текст опирается на агамы: цитаты из сутр используются в нем как окончательное подтверждение эпистемологической правомерности того или иного определения или разъяснения.

«Праджняпти» посвящен концептуализации учения о *сансаре* — вселенной, включающей чувственный мир, мир форм и мир не-форм; он включает концепцию причинности, объясняющую безначальность *сансары*, и концепцию человеческой деятельности (*кармы*) — фактора, ответственного за космические циклы разрушения и воссоздания вселенной. Однако особенность изложения этих концепций в данном трактате состоит в предельной простоте определений и использовании цитат из сутр для обоснования истинности того или иного положения. Все объяснения «Праджняпти» крайне просты и абсолютно не связаны с материалом двух первых трактатов канонической Абхидхармы.

При обзоре содержания раннеабхидхармических текстов обращает на себя внимание тот факт, что хотя в рамках школ уже наметились тенденции разработки собственных концепций, интерпретирующих отдельные положения религиозной доктрины, тем не менее школьные традиции оставались еще очень тесно связанными друг с другом. Однако уже в Абхидхарме среднего периода философские расхождения, определившие их окончательное разграничение, выступают достаточно отчетливо. Ниже мы кратко рассмотрим основную проблематику трактатов «Виджнянакаяя» и «Дхатукаяя», представляющих каноническую Абхидхарму школы *сарвастивада* среднего периода.

⁴ «Обучающиеся Дхарме» — монахи, практикующие буддийскую йогу.

⁵ «Плоды шраманства» (т.е. практики йоги) — этапы духовного прогресса на пути к *нирване*.

В тексте «Виджнянакаи» впервые в истории буддийской философской мысли отчетливо формулируется идея «реального бытия *дхарм* в трех формах времени», т.е. в прошлом, настоящем и будущем. Эта идея была выдвинута в противоположность тезису одного из прямых учеников Будды — Маудгальяны: реальным бытием обладают только те *дхармы*, которые актуализируются в настоящий момент времени, а будущие и прошлые *дхармы* не есть реальность. Этот тезис был первоначально заимствован школой *махасангхика*, а впоследствии и *саутрантикой*.

Ранние теоретики *сарвастивады*, напротив, полагали, что не только настоящие, но и прошлые и будущие *дхармы* также обладают реальным бытием. «Виджнянакая» как абхидхармический текст среднего периода как раз и развертывает данную концепцию. Однако идея непрерывной во времени последовательности возникновения *дхарм* еще не обретает явного выражения в данном трактате. Она будет подробно эксплицирована только в «Джняна-прастхане», фундаментальном тексте Абхидхармы позднего периода.

Поскольку реальное бытие *дхарм* в трех формах времени, как и общеподддийское учение о несуществовании субстанциальной души, представляет смысловое ядро философии *сарвастивады*, следует квалифицировать трактат «Виджнянакая», в котором впервые делается особый теоретический акцент на обе эти концепции, как теоретический фундамент воззрений данной школы.

Однако их обоснование нуждалось в более строгой и детальной философской разработке, осуществленной позднее, в группе трактатов, завершающих каноническую Абхидхарму.

«Виджнянакая» вводит также теорию четырех условий, имеющую большое значение для истории развития буддийской концепции причинности — «все возникает в силу причин и условий».

«Дхатукая», другой абхидхармический трактат среднего периода, посвящен в отличие от «Виджнянакаи» не сознанию как таковому, а «явлениям сознания» (санскр. *чайтасика*).

К абхидхармическим текстам позднего периода принадлежат «Пракарана» и «Джняна-прастхана». Хотя, согласно китайской традиции, зафиксированной Сюаньцзаном, авторство обоих этих произведений приписывается Васумитре, на деле между «Пракараной» и «Джняна-прастханой» пролегает значительный промежуток развития и усложнения методики теоретической интерпретации проблем, впервые введенных в буддийский философский дискурс в трактате «Дхатукая».

Так, именно в «Пракаране» впервые была изложена классификация *дхарм* по пяти категориям, выделенным на основании дихотомии «материя–сознание»: материальные *дхармы* (*рупа*); *дхарма* сознания (*читта*); *дхармы* — явления сознания (*чайтасика*); *дхармы*, не связанные с сознанием, но и не материальные (*читта-випраюкта*); причинно-необусловленные (абсолютные) *дхармы*. В определенном смысле она послужила источником всех последующих рационалистических построений, характеризующих постканоническую (классическую) Абхидхарму в целом.

До создания «Пракараны» существовали только три классификации *дхарм*: по 5 группам (*скандха*), 12 источникам сознания (*аятана*) и 18 классам элементов (*дхату*), причем первая из них не включала абсолютные *дхармы*. Данные классификации, получившие распространение еще в период до письменной фиксации канона, имели целью опровержение брахманистского учения о реальности вечного и неизменного субстанциального «я» (*атмана*).

Однако в период складывания буддийской антропологической концепции, разъясняющей принцип неизменной соотнесенности различных типов сознания (человека,

бога-небожителя, животного, голодного духа, адского существа) с космическими ярусами их существования, прежние классификации требовали дополнения, поскольку они интерпретировали только человеческий тип сознания и тем самым не удовлетворяли философской задаче конструирования целостной картины мира.

Пятичленная категориальная классификация *дхарм*, представленная в «Пракаране», как раз и имела целью восполнение этого пробела. В данном трактате снова актуализируются *матрики* «Сангити-парьяи» и дается стройное и последовательное их описание. Особенно подробно разъясняется вопрос соблюдения нравственных предписаний членов общины и 12-членная формула взаимозависимого возникновения, раскрывающая метафизическую связь прошлой, настоящей и будущей жизни. Один из разделов трактата посвящен характеристике аффектов (*клеша*) и аффективных предрасположенностей (*анушая*). Таких аффективных явлений сознания насчитывается 98 — столько же, сколько и в классической *сарвастиваде* (*вайбхашике*) постканонического периода. Трактат был призван показать, что сознательное нарушение нравственных предписаний, мотивированное аффектами, имеет своим кармическим следствием ту либо иную дурную форму будущей жизни, поскольку тип сознания у грешника меняется. После кончины физического тела грешника нематериальные причинно-обусловленные *дхармы* направляются в тот ярус мироздания, где состоит исчерпание нажитой *кармы*, — в какой-либо из адов, в хтонический ярус обитания голодных духов, в экологические ниши животной жизни.

Благая же *карма* будет реализована либо в ярусах существования небожителей, либо на земле, среди людей. Человеческая форма существования признается лучшей, поскольку лишь человек способен полностью уничтожить аффекты, следуя учению Будды, и победить *сансару* — никогда более не родиться в мире, где неизбежно страдание.

Резюмируя, можно сказать, что «Пракарана» дает целостное объяснение концепций и теорий Абхидхармы раннего и среднего периодов и развивает их дальше до той формы, в которой они оказались зафиксированными в наиболее репрезентативном постканоническом трактате — «Энциклопедии Абхидхармы» Васубандху.

Последний трактат канонической Абхидхармы позднего периода, «Джняна-прастхана», развертывающий объемную интерпретацию религиозной доктрины, именуется в традиции *шарира-шастра* (букв. «трактат, представляющий тело [Учения]»), а шесть остальных абхидхармических текстов — *пада-шастра* (букв. «трактаты, представляющие ноги [Учения]»). Создание «Джняна-прастханы» приписывается Катьянипутре, который согласно преданию жил в третьем столетии после *паринирваны* Будды.

Трактат «Джняна-прастхана» («Изложение [истинного] знания») получил широкую известность благодаря монументальному комментарию «Абхидхарма-махавибхашашастра», или «Махавибхаша», составленному просветленными мыслителями Кашмира в период расцвета Кушанского государства при императоре Канишке. Трактат состоит из восьми глав. Каждая из них представляет подробное изложение теорий, связанных с основными понятиями буддийского учения: *локоттараварга* («трансцендентное знание»), *самйоджана* («оковы», т.е. аффективные явления сознания), *джняна* («истинное знание»), *махабхута* («фундаментальные свойства материи»), *индрия* («психические способности»), *самадхи* («созерцание»), *дришти* («ложные воззрения»). В «Махавибхаше» используется весь понятийно-терминологический аппарат абхидхармической мыслительной традиции. Соответственно, изучение этого трактата предполагало предварительное ознакомление с теорией и методами канонической Абхидхармы.

Этап эволюции Абхидхармы, относящийся к II–IX вв., связан с развитием постканонического философствования — эпистемологии, теории познания и науки логики. Данный этап представлен в письменном наследии комментаторскими сочинениями и философскими компендиумами, оправданно претендующими на полноту и систематичность изложения воззрений различных буддийских школ. Период IV–VII вв. стал временем расцвета буддийской философской мысли, пребывавшей в состоянии бескомпромиссной полемики с ортодоксальными брахманистскими школами. В целом постканонический этап эволюции абхидхармической традиции может рассматриваться в качестве классического, подводящего итог всему предшествующему развитию предмета буддийской философии.

Литература

- Васильков Я.В.* Встреча Востока и Запада в научной деятельности Ф.И. Щербатского // Восток–Запад. Исследования. Переводы. Публикации. Выпуск четвертый. М., 1989.
- Васубандху.* Энциклопедия Абхидхармы, или Абхидхармакоша: Раздел I: Анализ по классам элементов; Раздел II: Учение о факторах доминирования в психике / Изд. подгот. Е.П. Островская и В.И. Рудой. М., 1998.
- Васубандху.* Энциклопедия Абхидхармы, или Абхидхармакоша. Раздел III: Учение о мире; Раздел IV: Учение о карме / Пер. с санскр., коммент. и реконструкция системы Е.П. Островской и В.И. Рудого. М., 2001.
- Васубандху.* Энциклопедия буддийской канонической философии (Абхидхармакоша). Раздел V: Учение об аффектах; Раздел VI: Учение о пути благородной личности / Изд. подгот. Е.П. Островская и В.И. Рудой. СПб., 2006.
- Лосев А.Ф.* В поисках смысла (Беседа с Виктором Ерофеевым) // Вопросы литературы. 1985. № 10. С. 220–221.
- Островская Е.П.* Прологомены к «Абхидхармакоше»: теоретический вклад О.О. Розенберга // Четвертые востоковедные чтения памяти О.О. Розенберга / Ред.-сост. М.И. Воробьева-Десятовская, Е.П. Островская. СПб., 2011. С. 56–69.
- Островская Е.П., Рудой В.И.* Две традиции йоги // Йога: Патанджали, Вьяса, Васубандху / Пер. с санскр., коммент., вступит. ст. Е.П. Островской и В.И. Рудого. СПб., 2002. С. 5–38.
- Островская Е.П., Рудой В.И.* Вступление в нирвану. СПб., 2006.
- Розенберг О.О.* Проблемы буддийской философии. Пг., 1918.
- Рудой В.И., Островская Е.П., Ермакова Т.В.* Классическая буддийская философия. СПб., 1999.
- Poussin L. de la Vallée.* Nirvāna. P., 1925.
- Stcherbatsky Th.* The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word “Dharma”. L., 1923.
- Stcherbatsky Th.* The Conception of Buddhist Nirvāna. Leningrad, 1927.
- Stcherbatsky Th.* Buddhist Logic. Vol. 1–2. Leningrad, 1930–1932.

Summary

E.P. Ostrovskaya

On the Subject of Buddhist Philosophy

The article is devoted to analysis of the early Buddhist philosophical texts which were known as canonical Abhidharma. The study focuses on particular and specific features of the subject of Buddhist philosophy. The article also touches upon some questions concerning the history of Buddhist studies.