

**Васубандху. «Абхидхармакоша»
Восьмой раздел: «Учение о самадхи»**

Перевод с санскрита, комментарий и вступительная статья
Е.П. Островской и В.И. Рудого

**О возрождении в ИВР РАН
проекта Российской Императорской Академии наук
по изучению «Абхидхармакоши»**

Настоящая публикация посвящена не только ознакомлению читателей с фрагментом комментированного перевода VIII (завершающего) раздела «Абхидхармакоши» («Энциклопедии буддийской канонической философии») Васубандху (IV–V вв.) — «Учение о созерцании» («Самадхи-нирдеша»), но и краткой характеристике итогов возрождения в ИВР РАН СПбФ ИВ РАН, ЛО ИВ АН СССР) проекта Российской Императорской Академии наук по изучению этого фундаментального памятника буддийской философской мысли.

История данного проекта восходит к периоду становления отечественной буддологии как отрасли востоковедения и завоевания ею международных приоритетов в области изучения классического философского наследия буддизма.

Проект комплексного исследования «Абхидхармакоши» был сформулирован основоположником Санкт-Петербургской буддологической школы академиком Ф.И. Щербатским (1866–1942) в 1917 г., когда для мирового востоковедного сообщества, занятого изучением буддизма, стала очевидной уникальная роль энциклопедического трактата Васубандху в процессе становления буддийской культуры за пределами Индии — на Дальнем Востоке и в Центральной Азии. «Абхидхармакоша», созданная в период расцвета буддийского теоретического умозрения на Индийском субконтиненте, системно экспонировала и разъясняла концептуальное содержание и понятийно-терминологический аппарат Канона — санскритской Трипитаки. Именно поэтому переводы «Абхидхармакоши», выполненные в ходе институционализации буддизма в Китае и Тибете, были включены наряду с переводами санскритской Трипитаки в китайское и тибетское канонические собрания буддийских текстов. На Дальнем Востоке и в Центральной Азии трактат Васубандху одновременно служил и концептуальным ключом к пониманию Слова Будды (т.е. текстов Трипитаки), и семантическим ориентиром для строгой унификации местной буддийской терминологии, сложившейся на раннем этапе рецепции буддизма.

Дополнительную актуальность развешиванию исследований «Абхидхармакоши» придавал тот факт, что она в XX в. продолжала оставаться неотъемлемым компонентом религиозного образования в монастырских университетах Японии, Тибета, Монголии и Восточно-Сибирского региона России. А это, в свою очередь, означало, что трактат Васубандху функционировал в живой традиции подготовки ученого буддийского духовенства.

Следует подчеркнуть, что санскритский оригинал трактата считался в то время безвозвратно утраченным. В распоряжении ученых имелись два китайских перевода —

Парамартхи (VI в.) и Сюань-Цзана (VII в.), тибетский перевод, выполненный предположительно коллегией интерпретаторов, и санскритский комментарий Яшомитры (IX в.) — «Спхутартха-абхидхармакоша-вьякхья». Формальным поводом к развертыванию исследований послужило обнаружение А. Стейном неполной уйгурской версии «Абхидхармакоши».

План работы, намеченный Ф.И. Щербатским, учитывал сложность и монументальность источников, предназначенных к научной публикации и исследованию. Для решения столь крупной задачи необходимо было привлечь наиболее компетентных западноевропейских и японских буддологов. Именно поэтому данный проект Российской Императорской Академии наук формулировался как международный, хотя его осуществление планировалось на основе отечественной серии «*Bibliotheca Buddhica*».

Для понимания сущности этого исследовательского предприятия необходимо иметь в виду жанровую специфику «Абхидхармакоши». Трактат Васубандху представляет собой базовый текст, составленный в жанре *карик* — особым образом организованных стихотворных афоризмов, и прозаический автокомментарий к нему. Карик в своей совокупности суммируют содержание трактата и отчетливо выявляют тематические блоки в пределах каждого из восьми томов. Жанр карик весьма часто использовался авторами индийских религиозно-философских трактатов (шастр), поскольку был удобен для запоминания текста на слух. Слушанию и запоминанию в ситуации традиционного обучения придавалось большое значение, так как устное учительское разъяснение не утрачивало своей превалирующей роли, несмотря на бурное развитие письменной культуры. Карик служили своеобразным конспектом «Абхидхармакоши», понятным только в контексте автокомментария Васубандху. Тем не менее они вполне отчетливо экспонировали понятийно-терминологический аппарат буддийской канонической философии. Ф.И. Щербатской небезосновательно надеялся, что оригинальная санскритская терминология трактата может быть реконструирована при сопоставлении комментария Яшомитры с тибетским и китайскими переводами «Абхидхармакоши».

Избранный Васубандху жанр автокомментария — *бхашья* (букв. «беседа», «коллоквиум») являлся формой философского дискурса, предполагавшей элемент диспутального диалога. Это позволяло ввести в комментаторский текст фрагмент межшкольных дискуссий и концептуальные образцы опровержений небуддийских воззрений, в частности брахманистских учений о реальности субстанциальной души (Атмана), о сотворенности мира Ишварой — всеведущим и всеблагим владыкой Вселенной, джайнской расширительной интерпретации ненасилия. Таким образом, в аспекте изучения истории буддийской философской мысли и ее роли в культуре Индии трактат Васубандху выступал первоклассным по своей полноте источником.

Название трактата — «Абхидхарма-коша» (букв. «Вместилище Абхидхармы») указывало на непосредственную связь этого произведения с третьим разделом Трипитаки — Абхидхарма-питакой, состоявшей из семи шастр, наиболее ранних образцов буддийского теоретического дискурса. Этот раздел отличался от двух других, Сутра-питаки и Винаи, своей направленностью на строгое определение содержания и объема наиболее важных понятий учения Будды. Сутры являлись изложением поведений основателя буддизма, Виная содержала его наставления относительно религиозной дисциплины — нравственных обетов и правил поведения мирян и монашества. Буддийская терминология преподносилась в этих текстах без специальной теоретической рефлексии. Такой метод именовался «наведением [слушателей] на смысл»

и был рассчитан на широкую и неизбежно неоднородную по своему культурному уровню аудиторию прозелитов. В отличие от этого канонические шастры предназначались «обучающимся Дхарме», т.е. монахам и монахиням, посвятившим себя достижению высшей религиозной цели — вступлению в Нирвану.

Дхарма (аутентичное название буддизма) отождествлялась на раннем (домахаянском) этапе буддийской истории прежде всего с Сутрами и Винаей. Относительно же третьего раздела канонического собрания мнения школ расходились: одни считали трактаты Абхидхармы творением Будды Шакьямуни, другие приписывали их составление прямым его ученикам, достигшим Нирваны при жизни Учителя или после его ухода. В буддийском учении термин «Абхидхарма» и «Нирвана» коррелятивны по своему содержанию. Абхидхарма, т.е. «высшая дхарма», и есть Нирвана. Но одновременно Абхидхарма — это и практический путь к Нирване, и дискурсивный способ изложения концепции пути. В последнем из трех указанных значений Абхидхарма может быть интерпретирована как философия, в равной степени бесполезная для невежд, чуждых Нирване, и мудрецов, одолевших путь к ней, но насущно необходимая «обучающимся Дхарме». Именно эта монашеская элита и являлась адресатом «Абхидхармакоши».

Восемь глав произведения Васубандху полностью охватывают проблематику «обучения Дхарме»:

— глава I «Дхату-нирдеша» («Анализ по классам элементов») раскрывает теоретические представления о сансаре — принудительном круговороте форм существования сознания, которые возникают в силу непрерывного сцепления причин и условий; здесь анализируются элементы потоков, образующие в своей совокупности «индивида», т.е. поток психосоматической жизни, — дхармы;

— глава II «Индрия-нирдеша» («Учение о психических способностях») концептуализирует психику в аспекте развития способностей, которые обеспечивают практическое постижение Учения Будды, т.е. уничтожение причин и условий, удерживающих индивидуальный поток сознания в сансаре, где господствуют различные модусы страдания;

— глава III «Лока-нирдеша» («Учение о мире») излагает буддийскую космологию, призванную продемонстрировать истинность тезиса о несотворенности и безначальности вселенной; в этой главе проводится идея о неизменной соотношенности форм существования сознания и космических топосов, соответствующих каждой из форм; вселенная предстает в данном разделе трактата как психокосм, подчиненный принципу страдания;

— глава IV «Карма-нирдеша» («Учение о карме») посвящена буддийской антропологии, т.е. учению о религиозно благой и неблагой человеческой деятельности и ее трансцендентных следствиях;

— глава V «Анушая-нирдеша» («Учение об аффектах») излагает теорию аффективных предрасположенностей как факторов, причиняющих и обуславливающих воспроизведение страдания;

— глава VI «Арья-пудгала-марга-нирдеша» («Учение о пути Благородной личности») посвящена теоретическому аспекту религиозных практик, приводящих к вступлению в Нирвану;

— глава VII «Джняна-нирдеша» («Учение о знании») концептуализирует результаты поэтапного освобождения индивидуального сознания от аффектов;

— глава VIII «Самадхи-нирдеша» («Учение о созерцании») раскрывает комплекс логико-дискурсивных интерпретаций состояния созерцания как такового и его разновидностей, включая состояние прижизненной Нирваны.

В дополнение к этому в составе «Абхидхармакоши» присутствовало и приложение, которое можно было трактовать в качестве главы IX. Однако в нем отсутствовали карик, и в силу этого оно более походило на отдельный трактат, составленный в прозе.

Проект, выдвинутый Ф.И. Щербатским, предполагал публикацию тибетского и обоих китайских переводов карик и бхашьи, выполнение переводов этих источников на европейские языки, включая русский, издание комментария Яшомитры и уйгурской версии трактата Васубандху.

Распределение намеченных задач между участниками проекта выглядело следующим образом:

— издание тибетского перевода карик и бхашьи закреплялось за самим Ф.И. Щербатским;

— издание главы I комментария Яшомитры должен был подготовить известный французский буддолог С. Леви, а остальных глав — У. Огихара, японский текстолог;

— издание уйгурской версии трактата взял на себя молодой американский исследователь Д. Росс;

— издание обоих китайских переводов «Абхидхармакоши» взялся осуществить У. Огихара;

— переводчиком китайской версии карик и бхашьи предстояло выступить Л. де ла Валле Пуссену, видному представителю франко-бельгийской буддологической школы;

— русский перевод карик и бхашьи закреплялся за Ф.И. Щербатским и О.О. Розенбергом, его талантливым учеником;

— французский перевод комментария Яшомитры — за С. Леви;

— английский перевод карик и бхашьи — за Ф.И. Щербатским и О.О. Розенбергом;

— систематический обзор концепций «Абхидхармакоши» — за О.О. Розенбергом.

Этот титанический замысел удалось воплотить далеко не полностью, ибо в России разразилась революция, а в Европе бушевала Первая мировая война.

В 1917 г. в серии «Библиотека Буддика» Ф.И. Щербатской издал первую главу тибетского перевода «Абхидхармакоши», а первая половина второй главы была опубликована им значительно позднее — в 1930 г. Совместно с С. Леви он выпустил в 1918 г. первую главу санскритского комментария Яшомитры и в сотрудничестве с У. Огихарой подготовил к изданию вторую главу.

Кроме того, в том же, 1918 г. в «Известиях Российской Академии наук» вышел перевод на английский язык приложения к «Абхидхармакоше», выполненный Ф.И. Щербатским с тибетской версии. Что касается исследовательской части проекта, то в 1923 г. Ф.И. Щербатским была завершена и опубликована небольшая по объему монография на английском языке «The Central Conception of Buddhism». Ее содержание напрямую затрагивало проблематику трактата Васубандху — теорию элементов (дхарм), структурирующих человеческую психику.

Блестяще справился с исследовательской задачей О.О. Розенберг: принадлежащая его перу работа «Проблемы буддийской философии» (1918) является не только первым аналитическим обзором наиболее крупных тематических блоков «Абхидхармакоши», но и новаторским вкладом в методологию исследования буддизма.

Полностью реализовал свою часть проекта лишь Л. де ла Валле Пуссен, крупнейший западноевропейский буддолог первой трети XX в. В выполненных им переводах

предпринята попытка отождествить понятийно-терминологический аппарат китайских версий «Абхидхармакоши» по санскритскому комментарию Яшомитры. Иными словами, Л. де ла Валле Пуссен перевел буддийскую терминологию памятника не на французский язык, а на санскрит. Тем самым исследователь показал, что в строго эксплицитном виде установить философскую семантику понятийно-терминологического аппарата на материале китайских версий невозможно.

Этот, казалось бы, малоутешительный итог труда Л. де ла Валле Пуссена приобрел важное методологическое значение в свете изысканий, проведенных О.О. Розенбергом. В «Проблемах буддийской философии» отечественный ученый показал, что дальневосточные версии «Абхидхармакоши» (китайские и японская) важны прежде всего в аспекте изучения рецепции индийского наследия в иных культурах. Они демонстрируют способы передачи санскритской терминологии иноязычными средствами, но не дают возможности определить исходную область значения терминов, имеющих южноазиатский историко-культурный и, соответственно, историко-философский генезис. Таким образом, изыскания О.О. Розенберга демонстрировали необходимость обращения к санскритскому письменному наследию буддизма для адекватной интерпретации концептуального багажа буддийской религиозно-философской мысли.

Кроме того, О.О. Розенберг доказал тупиковость попыток реконструкции философского содержания буддизма на материале Сутр и Винаи, в которых отсутствует логико-дискурсивная строгость разъяснения. Этот материал, подчеркивал он, становится концептуально понятным только с позиции изучения литературы трактатов, т.е. произведений абхидхармистской постканонической традиции, и в частности, «Абхидхармакоши» Васубандху.

Обнаружение санскритского оригинала этого памятника в 1935 г. и последующее его издание П. Прадханом в 1967 г. позволили возобновить работу над проектом Ф.И. Щербатского. Плановые исследования «Абхидхармакоши» начались именно в Ленинградском отделении Института востоковедения АН СССР и совпали по времени с первыми шагами в направлении возрождения буддологических исследований в отечественном востоковедении.

В связи с этим необходимо отметить, что Санкт-Петербургская (Ленинградская) буддологическая школа прекратила свое функционирование в конце 30-х годов XX в. по причинам вненаучного характера. Ученики и коллеги Ф.И. Щербатского пали жертвами репрессий, объявленные апологетами творчества «индийских попов» и иностранными шпионами. О.О. Розенберг умер еще раньше, в конце 1910-х годов на пути в эмиграцию, и точная дата его кончины до сих пор неизвестна. Таким образом, возрождение традиций Санкт-Петербургской буддологической школы осуществлялось на основе изучения опубликованных трудов и архивных материалов, хранящихся в фондах ИВР РАН).

Работа В.И. Рудого над главой I «Абхидхармакоши» завершилась в 1990 г. публикацией комментированного перевода санскритского оригинала. В исследовании, сопровождавшем перевод, была представлена историко-философская реконструкция концепций, изложенных Васубандху. Комментарий включал в себя санскритско-тибетско-китайские терминологические соответствия, выявленные при сопоставлении оригинала трактата и его тибетского и китайских переводов.

На этом этапе изучения «Абхидхармакоши» остро встал вопрос о методе интерпретации текста. Дело в том, что абхидхармистский дискурс одновременно апеллировал к трем уровням функционирования буддизма: к религиозной доктрине (т.е. догматическим положениям, характеризующим ценностную аксиоматику данной рели-

гиозной идеологии), к практическому аспекту психотехники (т.е. буддийской йоге) и к философским интерпретациям, утвердившимся в третьем разделе канонического свода и получившим дальнейшее развитие в различных школьных традициях. С целью вычленения этих уровней нами и был разработан новый метод теоретического истолкования текста и определения семантики понятийно-терминологического аппарата — структурно-герменевтический анализ.

В последующие годы работы над проектом Ф.И. Щербатского вышли в свет комментированные переводы шести глав трактата. Ныне готовится издание глав VII и VIII, завершающее основную часть изучения санскритского оригинала.

На данном этапе можно с уверенностью утверждать, что «Энциклопедия буддийской канонической философии» не есть сумма воззрений школ хинаянского направления в буддизме, как это было принято квалифицировать в первой половине XX в. Хотя Васубандху уделил значительное внимание изложению учений школ вайбхашика (сарвастивада) и саутрантика, которые получили от махаянистов пренебрежительное наименование «хинаяна» («малая колесница», или «узкий путь»), текст «Абхидхармакоши» свидетельствует о тенденции его автора вскрыть целостный теоретический фундамент буддийского мировоззрения. Васубандху, исследуя санскритскую Трипитаку, эксплицировал содержащиеся в ней истоки махаянских концепций. Так, он осветил религиозно-доктринальные и психотехнические обоснования буддийской персонологии — учения о трех «семействах»: будд и бодхисаттв, шраваков, пратьекабудд; учения о парамитах (разновидностях «запредельной мудрости») и концепцию Просветления.

Кроме того, в трактате Васубандху проанализированы теоретические основы Винаи и представлена модель буддийского общества, т.е. устойчивый способ религиозной детерминации социальных отношений, а также целый ряд других концепций, сыгравших позднее значительную роль в историко-культурном развитии тех стран Азиатско-Тихоокеанского бассейна, где буддизм был институционализирован в качестве государственной религиозной идеологии.

Таким образом, «Абхидхармакоша» должна оцениваться как энциклопедия базового буддизма, содержащего в себе культуротворческий потенциал этой исторически первой мировой религии.

Дополнительным результатом возрождения проекта Ф.И. Щербатского явились публикации ряда исследовательских монографий, интерпретирующих трактат Васубандху или учитывающих его содержание в анализе различных аспектов буддийского письменного наследия. Назовем некоторые из них. Это работа В.И. Рудого, Е.П. Островской и Т.В. Ермаковой «Космос и карма» (Нью-Йорк, 1998, опубликована на русском языке), две небольшие монографии Т.В. Ермаковой и Е.П. Островской — «Классический буддизм» (СПб., 1999; второе издание: СПб., 2005) и «Путь благородной личности» (СПб., 2006), монография Е.П. Островской и В.И. Рудого «Вступление в Нирвану» (СПб., 2006), работы П.Д. Ленкова «Философия сознания в Китае» (СПб., 2006) и С.Х. Шомахмадова «Учение о царской власти: теории имперского правления в буддизме» (СПб., 2007), а также коллективные труды: «Категории буддийской культуры» (СПб., 2000), учебник «Классическая буддийская философия» (СПб., 1999) и учебное пособие «Введение в буддизм» (СПб., 1999).

Предлагаемый вниманию читателей комментированный перевод фрагмента из главы VIII «Абхидхармакоши» — «Учение о созерцании» позволяет ознакомиться с теми теоретическими приемами обсуждения буддийской психотехники, которые сложились в Индии в эпоху расцвета философского дискурса.

«Энциклопедия Абхидхармы»

**Восьмой раздел: «Учение о самадхи»
(фрагмент)****Перевод с санскрита**

Ом, поклонение Будде!

[В предыдущем разделе] было дано определение благих качеств, имеющих природу знания, через [их] отношение к [десяти перечисленным] знаниям¹. Теперь же следует определить [качества], имеющие иную² природу. Поэтому сначала рассматриваются дхьяны, поскольку они имеют свойство быть опорой всех благих качеств³.

1. *Дхьяны — двух видов.*

Говоря кратко, дхьяны бывают двух видов ввиду деления на дхьяны — состояния существования и дхьяны — состояния сосредоточения сознания⁴.

Далее, их —

четыре:

первая дхьяна и т.д. до четвертой включительно. Здесь дхьяны — состояния существования не должны рассматриваться вновь, поскольку в [третьем] разделе «Энциклопедии» — «Учение о мире»

эти [дхьяны —] состояния существования уже были объяснены.

— Как они были объяснены?

— «...там каждая из дхьян включает три ступени, четвертая же — восемь ступеней»⁵.

Теперь же следует рассмотреть дхьяну как достижение сосредоточения сознания. Поэтому говорится:

*достижение сосредоточения есть концентрация
благого [сознания] на одном объекте.*

При отсутствии различения⁶ дхьяна есть однонаправленность благого сознания⁷, поскольку имеет своей сущностью концентрацию (самадхи).

2. *Но вместе с сопровождением — пять групп.*

Однако вместе с сопровождением⁸ [дхьяну] следует понимать как обладающую природой пяти групп.

— Что означает это [выражение] «однонаправленность»?

— Свойство иметь один объект.

— В таком случае концентрация как раз и есть явления сознания⁹, имеющие один объект; [тогда] не получается, что она — [отдельное] явление сознания, другая дхарма.

— Концентрация сознания не есть собственно [однонаправленные] явления сознания. Она — та дхарма, благодаря которой таковые остаются направленными на один объект. Именно она и есть «направленность сознания на один объект»¹⁰.

— Но разве каждое явление сознания вследствие [своей] моментальности не есть направленное на один объект? И если вы скажете, [что функция концентрации сознания] — неотвлечение второго [явления сознания] от него (т.е. от объекта первого состояния сознания), то [в таком случае дхарма] «концентрация сознания» не выполняет [никакой] функции («бесполезна») [относительно первого явления сознания, с которым она] связана¹¹. Почему не согласиться с тем, что, по какой причине [возникает] концентрация сознания, по той же самой причине [возникает] и направленность сознания на объект? И наконец, из универсальности¹² [дхармы] «концентрация сознания» следует вывод о направленности всех явлений сознания на один объект.

— Нет, [не следует], ввиду слабости концентрации сознания¹³.

— Именно явления сознания, направленные на один объект, и суть самадхи — концентрация сознания. Например, в Сутре¹⁴ четыре дхьяны названы высшей дисциплиной сознания и главным [условием] очищения сознания — так считают другие [учителя].

— Каково значение слова «дхьяна»?

— То, посредством чего углубленно сосредоточиваются, [то есть] познают¹⁵, — таков смысл, ибо познание при сосредоточенном сознании [происходит] в соответствии с действительностью. Этот глагольный корень [dhyai] означает глубокое размышление¹⁶. А глубокое размышление и есть мудрость, [то есть различение дхарм], — так установлено в [нашей] системе¹⁷.

— Если это так, то в таком случае следует вывод, что всякое сосредоточение есть дхьяна.

— Нет, поскольку оно получает такое название, будучи связано с превосходством, подобно яркости солнца («яркость солнца» превосходит любую иную «яркость»), так и углубленное сосредоточение).

— Какое же [сосредоточение] связано с превосходством?

— То, которое соединено с [соответствующими] благими качествами¹⁸. Именно оно было названо [в Сутре] «счастливым пребыванием в видимом, [то есть настоящем], мире» и «счастливым путем»¹⁹, поскольку приводит к нераздельной слитности успокоения сознания и глубинного проникновения²⁰. Благодаря ему [йогины] созерцают с гораздо большей легкостью.

— Как [возможна] сосредоточенность загрязненного [сознания]?

— Благодаря ложному размышлению²¹.

— [Это] ошибка сверхрасширительного вывода²².

— Нет, [неверно], поскольку такое название дается только по сходству с ней (т.е. с истинной дхьяной), подобно тому как [это бывает] с гнилым зерном²³. Кроме того, и Бхагаван говорил о неблагих дхьянах.

Далее [обсуждается вопрос], какова благая первая дхьяна как концентрация сознания на одном объекте? Каковы остальные [дхьяны] до четвертой включительно?

Первая такого рода [дхьяна] —

*обладающая рефлексией, радостью и счастьем*²⁴.

Эта первая дхьяна есть благая концентрация на одном объекте, связанная с рефлексией, радостью и счастьем. Благодаря упоминанию рефлексии оказывается названной также и избирательность ввиду [их неизменного] сосуществования, подобно дыму и огню. Ибо рефлексии, сопровождаемой радостью и счастьем, без избирательности не бывает²⁵.

Остальные три дхьяны —

*при исключении одного предшествующего свойства*²⁶.

Имеется в виду благая концентрация на одном объекте.

Вторая [дхьяна] — обладающая радостью и счастьем при исключении рефлексии, третья — при исключении рефлексии и радости, четвертая — при исключении рефлексии, радости и счастья.

Как дхьяны,

так и сосредоточения сфер не-форм.

— В силу какого сходства?

— Эти [сферы не-форм] — также двух видов: как состояния существования и как состояния сосредоточения сознания. Из них четыре состояния существования были рассмотрены прежде²⁷. Что касается достижения сосредоточения сфер не-форм, то

все они в одинаковой степени есть по своей природе благая концентрация сознания на одном объекте. Таким образом, в силу этого сходства их сопровождение —

четыре группы

ввиду отсутствия [здесь] сопровождающей материи²⁸.

Они возникают вследствие отделения от более низкой ступени²⁹.

Так, сфера бесконечного пространства возникает из разъединения с четвертой дхьяной. Из разъединения с этой [сферой] возникает сфера бесконечности сознания. Из разъединения с ней возникает сфера ничто. Из разъединения с этой [сферой] возникает сфера, где нет ни сознания, ни бессознательного. Таковы четыре сферы не-форм.

— Что означает это «разъединение»?

— Путь (т.е. метод), посредством которого освобождаются от того, что ниже, ибо он приводит к отвращению от [всего] мирского³⁰.

И именно эти сферы не-форм

3. вместе с тремя предваряющими [сосредоточениями]

называются свободными от понятия материи³¹.

— [Но в таком случае] сосредоточение, предваряющее³² сферу бесконечного сознания, не получает название «свободное от понятия материи», поскольку имеет [своей] опорой четвертую дхьяну. Ведь там понятие материи не устранено и не преодолено³³ — таков смысл [возможного возражения].

— [В карике] было сказано: «...четыре группы», однако это должно быть логически доказано³⁴, [а именно что] в сферах не-форм не существует материи. Ибо если бы [она там] существовала, то как они могли бы называться сферами не-форм?

— По причине некоторого рода материальности³⁵, подобно «красноватости»³⁶.

— Какого рода материя там предполагается? Если только [как] дисциплина тела и речи³⁷, то каким образом при ее (т.е. материи) отсутствии [там] смогут существовать обе эти дисциплины?

Кроме того, при несуществующем [великом] элементе недопустимо признание [существования] производной [«вторичной»] материи³⁸.

Если же вы возразите, что [здесь] то же, что и в случае с «чистой» дисциплиной, [то мы ответим, что это неверно], так как она реально существует, [опираясь на] загрязненные [великие] элементы³⁹.

Тем самым сказано также и об отрицании [существования материи] в состояниях сосредоточения [сферы не-форм]⁴⁰.

Далее, если предположить, [что там] существует также тело и материальные органы чувств, то как они могут считаться «до некоторой степени» материальными?

Если вы полагаете, что вследствие [их] малой величины, то этот вывод [может быть распространен] и на водяных насекомых, [существующих] в невидимых формах⁴¹.

Если же вы допускаете, что вследствие прозрачности⁴², то [ваш] вывод [распространяется в таком случае] и на существа в промежуточном состоянии, и на относящиеся к миру форм⁴³.

Если вы на это возразите, что [данные сферы существования] не являются наиболее прозрачными, то тогда сферой не-форм, [то есть сферой отсутствия материи], может быть только «вершина существования» ввиду [абсолютного] превосходства [ступени] рождения того, кто обладает [соответствующим] сосредоточением сознания⁴⁴.

Кроме того, поскольку материальная форма тех, кто рожден в дхьянах, не воспринимается органами чувств более низких ступеней [существования], то в таком случае каково различие [между материей мира форм и мира не-форм]?

Если на это возразят, что названия двух [низлежащих миров] понятны сами по себе⁴⁵, в отличие от мира не-форм, то какая здесь логическая связь?

Если же вы утверждаете, что доказательство реального существования материи в сферах [мира] не-форм основано на [канонических] высказываниях о нераздельной связи жизнеспособности и [внутреннего] тепла⁴⁶, о том, что «имя-и-форма» опираются друг на друга, как два пучка тростника⁴⁷, о том, что «имя-и-форма» зависят от сознания⁴⁸, и на отрицании того, что появление и исчезновение сознания [возможно] независимо от материи и прочего, до формирующих факторов (санскар) включительно⁴⁹, то мы отвечаем: нет. Сначала должно быть полностью прояснено⁵⁰ то, что было сказано о нераздельной связи жизнеспособности и [внутреннего] тепла. Сказано ли это относительно жизнеспособности в сферах чувственного мира или же о всякой жизни вообще?⁵¹ А то, что было сказано о свойстве «имени-и-формы» быть взаимной опорой, сказано об имени, относящемся к сферам чувственного мира и мира форм, или же о всяком [имени]?⁵²

Касательно сказанного, что «имя-и-форма» [возникают] в зависимости от сознания, то что: здесь сознание названо причиной «имени-и-формы» или же всякие «имя-и-форма» имеют причиной сознание?⁵³

И наконец, что касается отрицания появления и исчезновения сознания вне зависимости от материи и прочего. [Возникает вопрос:] это отрицание — вследствие отсутствия их всех или же [чего-то] одного?⁵⁴

— [Возражение оппонента: а если допустить, что это не должно рассматриваться конкретно, потому что сказанное [в Сутре] имеет общий характер?]⁵⁵

— Из [допущения, что] сказанное [в Сутре] носит общий характер, следует абсурдный вывод, будто без жизнеспособности невозможно также существование и внешнего тепла и что внешняя материя обладает свойством иметь [своей] опорой «имя», [то есть сознание]. А из высказывания [Сутры] о четырех видах пищи⁵⁶, по аналогии с [высказыванием] о четырех местопребываниях сознания⁵⁷, [возможен] вывод о существовании материальной пищи в мире форм и в мире не-форм.

— Но если на это возразить, что из сказанного в [Сутре]: «...превзойдя богов, питающихся материальной пищей ...» и из слов о пище, состоящей в радости, никакого абсурдного вывода не следует?

— [Однако отсюда] не следует также и вывод о [существовании] материи в сферах не-форм, поскольку [в Сутре] сказано: «Сферы не-форм есть избавление от материального»; «Те спокойные состояния освобождения, которые [возникают] при преодолении материального, есть сферы не-форм»⁵⁸; «Вследствие полного избавления от понятий материального живые существа становятся нематериальными». Ведь при существующей там материи они с необходимостью сознавали бы собственную материальность⁵⁹.

— А если допустить, что это сказано относительно грубой материи, принадлежащей к более низкой ступени существования?

— [В таком случае это] в равной степени относилось бы и к [пище], «состоящей из кусочков». [Кроме того, из подобного допущения может следовать] также вывод о нематериальности дхьян ввиду [их] свойства быть средством избавления от более низких ступеней [существования]⁶⁰.

И почему [сферы не-форм] не названы также избавлением от чувствительности и т.д. по причине избавления от чувствительности, свойственной предшествующим ступеням?

[Следовательно, сферы не-форм] полностью выходят за пределы любого рода материи, но не [любого] рода чувствительности и т.д. Поэтому они и были названы избавлением от [всего] материального⁶¹.

Высказывание же [Бхагавана] о невозможности избавления от существования посредством существования⁶² [имеет полное основание:] из-за отсутствия выхода из него с помощью его же самого и из-за отсутствия выхода из всех [форм существования] или окончательного выхода [из какой-либо формы существования].

Бхагаван сказал также по поводу дхьян: «Все, что там существует — материя, чувствительность и т.д., заканчивая сознанием...», тогда как относительно сфер не-форм было сказано: «Все, что там существует — чувствительность и т.д., заканчивая сознанием...». В случае существования в них [какого-либо] рода материи почему Он не сказал: «...или материя...»?

Следовательно,

*в сфере не-форм материи не существует*⁶³.

— Как в таком случае из материи, пресеченной [в своем разворачивании] на множество калып⁶⁴, вновь [возможно] возникновение материи у тех, кто выпал из этой [сферы существования]?

*Возникновение материи — именно из сознания*⁶⁵.

Материя возникает именно из сознания благодаря обретенной [им] действительности вследствие полной насыщенности причиной созревания этой [материи]⁶⁶.

— Но каким образом сознание существует [в мире не-форм], не опираясь на материю?

— А почему оно не должно существовать?

— Потому что здесь такое [никогда] не наблюдается⁶⁷.

— [В таком случае такое] не должно существовать и в мире форм также без материальной пищи⁶⁸.

— Почему?

— Потому что здесь этого не наблюдается. Впрочем, ранее было сказано, как оно (сознание) существует⁶⁹.

Это понятно. [Теперь же] надобно объяснить следующее.

— Объект этих сфер — бесконечного пространства и т.д. — это именно пространство и прочее, на основании которых [каждая из сфер] так и называется?⁷⁰

— Отнюдь нет.

— А как в таком случае?

— Три первые [сферы] —

*4. бесконечного пространства, бесконечного сознания и ничто — называются соответственно подготовительной практике*⁷¹.

Нет никакого бесконечного пространства, бесконечного сознания; они [выступают объектом] подготовительной практики только для тех, кто способен концентрировать на них сознание⁷² в соответствующей последовательности. Отсюда и эти их названия.

*[Сфера] ни-сознания-ни-отсутствия-сознания [называется], однако, из-за слабости*⁷³.

[Четвертая] сфера, однако, названа «ни-сознание-ни-отсутствие-сознания» по причине слабости [понятийного] осознания. Сознание здесь не бывает отчетливо острым, но и не полностью отсутствует⁷⁴.

Хотя в ней также предварительно концентрируются [на мысли]⁷⁵ следующим образом: «Сознание есть болезнь! Сознание есть нарыв! Сознание есть заноза! Бессознательность⁷⁶ есть бесчувственность! Это — покой! Это — высшее!» — название «сфера ни-сознания-ни-отсутствия-сознания» [дается не по этой причине]⁷⁷.

— Но почему она воспринимается ими (практикующими йогинами) таким образом?⁷⁸

— Поэтому обязательно и появляется разъяснение: «...по причине слабости понятий». Именно это и было сказано выше.

5. Таким образом, фундаментальное сосредоточение как реальная сущность [бывает] восьми видов.

Таким образом, эти восемь фундаментальных сосредоточений как реальные сущности⁷⁹ суть четыре дхьяны и четыре [созерцания мира] не-форм.

Далее, из них

семь — трех видов.

Семь, отличные от «вершины существования», бывают трех видов:

*обладающие наслаждением, чистые,
без притока [аффектов]⁸⁰.*

Связанные с наслаждением, незагрязненные и без притока аффектов.

Восьмое — двух видов.

Связанное с наслаждением «вершиной существования»⁸¹ и чистое. Оно не бывает без притока аффектов⁸².

Комментарий

¹ 1.1. В тексте: jñānādhikāreṇa. В нашем переводе мы следуем толкованию Яшомитры: daśānām jñānānām adhikāreṇa (SAKV, с. 663) — темой десяти знаний; см. АКВ, VIII, 1: «— Сколь велика совокупность всех знаний? — Она образована десятью знаниями...». Однако возможно и другое толкование: «Посредством [предыдущего] раздела о знании», если исходить из общелексического значения слова adhikāra — тема, предмет, параграф или отдельный раздел текста. Автор комментария к «Светильнику Абхидхармы», начиная раздел о сосредоточении сознания, использует более традиционную схему, по-видимому принятую в школе строгой (ортодоксальной) Вайбхашики: «Мы подробно объяснили совершенное проникновение (в санскр. тексте здесь vidarśanā — редко встречающийся синоним ключевого слова, образованного от того же корня, viraśyanā. — Пер.). Теперь же следует объяснить успокоение сознания (śamatha). Поистине оно, это успокоение сознания, охватывается (saṃgrhita — букв.: собрано, подведено под) четвертой дхьяной и сосредоточением мира не-форм (āgūrua)» (ADV, с. 404).

² 1.2. В санскр. тексте вместо asya следует читать anya (см. SAKV, с. 663). Далее Яшомитра поясняет, что здесь имеются в виду концентрация (samādhi) и другие явления сознания.

В переводе Л. де ла Валле Пуссена (со ссылкой на Яшомитру): «Теперь следует изучить качества другой природы — samādhis и т.д. Сначала мы поговорим об их точках опоры (āśraya), т.е. ментальных состояниях, благодаря которым они проявляются. Эти точки опоры суть сосредоточения, или концентрации (samāpatti). Из них мы сначала изучим dhyānas» (L'AK, VIII, с. 127 и примеч. 2).

³ 1.3. В санскр. тексте: sarvaguṇāśrayatvāt.

Дхармашри поясняет: «Опираясь на концентрацию, знание движется своим непрерывным путем. Подобно тому как светильник „опирается“ на масло и, когда он укрыт от ветра, свет его очень ярок, так и знание зависит от (опирается на) сконцентрированного сознания, и, далекий от всех волнений, свет знания очень ярок. Со всей ясностью и без каких-либо колебаний он направляется на свой объект. Размышляй о концентрации и добивайся ее (концентрации) истины!» (Ahr, с. 105).

⁴ 1.4. В тексте: dhyānānuuparattisamāpatti; согласно комментарию Яшомитры, их следует рассматривать как kāya-dhyānāni kāraṇa-dhyānāni ca, т.е. как дхьяны-причины и дхьяны-следствия (см. SAKV, с. 663).

В источниках абхидхармистского круга ключевое слово uparatti (ж.р. от upa-пад) имеет два достаточно близких значения: «[новое] рождение» и «состояние существова-

ния». *Samāpatti* (ж.р.) — первоначально: достижение, приобретение (ср. *samāpadyate* в санскр. и BHS — достигает, входит в состояние *samāpatti* — сосредоточения сознания [BHSD, с. 569]); достижение состояния сосредоточения сознания (в узком смысле: сосредоточение мира не-форм, в этом случае сосредоточение сознания мира форм получает название *dhyāna*).

Л. де ла Валле Пуссен вводит этот комментарий непосредственно в корпус своего перевода: «Каждая из этих четырех *dhyānas* бывает двух видов: либо *samāpatti*, сосредоточение или концентрация, — это *dhyāna*-причина (*kāraṇadhyāna*), либо *urapatti*, существование, — это *dhyāna*-следствие (*kāryadhyāna*)». И в примечании: «Парамарта переводит: „*Dhyāna*, произведенная рождением, *dhyāna*, произведенная концентрацией“ (L’AK, VIII, с. 128 и примеч. 1).

⁵ 1.5. Подробнее см. АКВ, III, 2 и автокомментарии Васубандху (АК, т. 1, с. 181).

⁶ 1.6. В санскр. тексте: *abhedena* — «без спецификации», т.е. как общее определение. В примечании к переводу китайской версии Л. де ла Валле Пуссен напоминает, что в группу сосредоточения сознания (*samādhiskandha*) входят три составных члена Благородного пути: истинное усилие (*samyagvyāyāma*), истинное внимание/памятование (*samyaksmtī*), истинное сосредоточение сознания (*samyaksamādhī*), из чего следует, что здесь различаются: 1) собственно сосредоточение сознания (= *cittassa ekaggatā*); 2) признаки сосредоточения (*smṛtyupasthāna* — «установка памятования»); 3) необходимые условия (*samyakpradhāna* — «истинное усилие»); 4) культура сосредоточения (*bhāvanā*) как постоянное очищение составляющих компонентов (со ссылкой на MN, I, с. 301) (см. L’AK, VIII, с. 128, примеч. 3).

⁷ 1.7. В санскр. тексте: *kuśalacittaikāgratā*; согласно толкованию Яшомитры, *agra* (*пали agga*) означает здесь *ālambana*, объект или цель (см. SAKV, с. 128).

Концентрация, сочетая в себе познавательные и эмоциональные аспекты ментальных процессов, получает название «объектности» ввиду того, что она не позволяет отвлекаться и тем самым как бы упускать «цель», а также присоединяет к себе другие функции процесса сосредоточения сознания, «привязывая» их к одному и тому же объекту. Как отмечает Г. Гюнтер, «концентрация определяется следующим образом: *cittassaekaggatā* означает, что все существо и вся ментальная деятельность [индивида] направлены на один объект (*ekagga*); таким образом, это другое название для погруженности [сознания] через посредство концентрации (*samādhī*). Относительно ее природы мы читаем в „Комментариях“ (*Aṭṭhakathā*), что самопогружение сознания посредством концентрации имеет своей сущностью как водительство, так и неотвлечение» (см. Guenther, с. 86 [со ссылкой на *Aṭṭhasālinī*, III.211] и КИ, с. 203, коммент. 1.8).

⁸ 1.8. В карике здесь *sānugam*, что затем разъясняется Васубандху в автокомментарии как *saraṅivāraṇ*, букв.: вместе со свитой (окружением). Васубандху имеет в виду, что индивид, вошедший в дхьяну, т.е. обладающий состоянием сосредоточения сознания, с необходимостью обладает помимо четырех групп психических дхарм (чувствительности, понятий, формирующих факторов и собственно сознания) элементом группы материи — «дисциплиной дхьяны». Подробнее см. АКВ, IV, 2–4.

В своем комментарии к данной карике Яшомитра ограничивается лишь указанием, что «группа материи» (*gūṛaskandha*) здесь — это только «непроявленное» (*avijñapti*) (см. SAKV, с. 663).

⁹ 1.9. В санскр. тексте: *cittāni eva* — возражение саутрантиков, которые утверждают, что концентрация сознания (*samādhī*) есть не что иное, как собственно сознание (точнее, его ментальные состояния), имеющее один объект. Согласно системе вайбхашиков, однако, сознание как таковое и явления сознания (*caitta*) — это именно раз-

ные реальные сущности, т.е. дхармы, с необходимостью сосуществующие, но не тождественные друг другу. Васубандху говорит в автокомментарии к АКВ, II.24: «По истине, различие сознания и явлений сознания слишком тонко. Его трудно определить даже в однородном потоке [психической жизни], тем более в моментальных состояниях сознания! Если так трудно установить с помощью органов чувств даже материальный состав лекарства из-за различия вкусовых и прочих свойств его [компонентов], то что же тогда говорить об этих нематериальных дхармах, постигаемых разумом?» (АК, т. 1, с. 456).

¹⁰ 1.10. В тексте: *saiva cittaikāgratā*. Яшомитра добавляет в своем комментарии: «Подобно тому, как в системе вайшешика ткань считается белой вследствие соединения (*yogāt*) с качеством «белое» (SAKV, с. 663).

¹¹ 1.11. В тексте: *saṃprayukte samādhivaiyarthuam*. Эту часть дискуссии Яшомитра не комментирует. Наша реконструкция основывается на переводе китайской версии, в которой Л. де ла Валле Пуссен вычленил четыре аргумента, по-видимому приписывая их самому Васубандху (см. L'AK, VIII, с. 129).

¹² 1.12. В санскр. тексте: *mahābhūmikatvāssa* (букв.: и по причине свойства принадлежать большому [числу] ступеней); см. определение этого ключевого слова, приведенное Васубандху во втором разделе «Энциклопедии» — «Учении о факторах доминирования в психике» в связи с классификацией явлений сознания (*caitta*, или *caitasika*): «То, что представляет собой сферу распространения [соответствующего явления сознания], называется его опорой. Фундаментальное, [или универсальное], — то, что имеет большую (великую) опору, т.е. фундамент (базу). Фундаментальными [явлениями сознания называются такие дхармы], которые присутствуют при каждом состоянии сознания» (АКВ, II.23).

В примечании к переводу китайской версии Л. де ла Валле Пуссен приводит фрагмент из «Вибхашы», в котором дается несколько определений фундаментального явления сознания:

«Что означает выражение *mahābhūmikadharmā*?

а) Великое — это сознание; десять перечисляемых далее дхарм есть *bhūmi*, т.е. место-рождение сознания; поэтому они называются *mahābhūmi*. Будучи и *mahābhūmi*, и дхармами, они являются *mahābhūmikadharmas*.

б) Некоторые говорят: сознание — великое по причине превосходства своей природы и своей деятельности. Оно великое, и одновременно оно есть *bhūmi*, поэтому его называют *mahābhūmi*, ибо оно есть место, которое выступает точкой опоры для *caittas* (явления сознания. — *Пер.*). Десять дхарм — *vedanā* (чувствительность) и другие, — будучи присущими этой *mahābhūmi*, называются *mahābhūmikadharmas*» (см. L'AK, II, с. 152, примеч. 2).

¹³ 1.13. В санскр. тексте: *durbalatvātsamādheḥ*. Яшомитра отмечает в комментарии, что в принципе любое состояние сознания допускает концентрацию, однако сознание, связанное со слабым самадхи, не является сконцентрированным (*na tad ekāgram bhavati*) (см. SAKV, с. 664). Аналогичный подход мы встречаем и в брахманистских даршанах (религиозно-философских системах). Так, Вьяса, комментируя первую сутру основополагающего текста Патанджали, говорит: «Йога есть сосредоточение, которое выступает свойством сознания на всех его ступенях. Ступени сознания — блуждающее, тупое, произвольно направленное, собранное в одну точку (сконцентрированное), остановленное. Из них сосредоточение при сознании, произвольно направленном, не относится к области йоги, ибо оно размывается рассеянностью.

Но то сосредоточение, которое при сознании, собранном в точку, высвечивает объект как он есть в реальности, уничтожает аффекты, ослабляет пути кармы и ста-

вит целью прекращение разворачивания сознания, оно-то и получает название йоги сознания» (см. КЙ, с. 86).

¹⁴ 1.14. Из автокомментария Васубандху не вполне ясно, обозначается ли здесь ключевым словом *sūtra* весь первый раздел Канона, как в ряде предшествующих контекстов, или же имеется в виду конкретная сутра. Согласно Яшомитре, оба следующих далее определения приводятся в одной сутре. «Что такое высшая дисциплина сознания? — Это четыре дхьяны <...> Высшая дисциплина сознания (*adhicittam śikṣā*; подробнее см. BHSD, с. 527) есть именно сознание <...> Дхьяны также называются высшей дисциплиной сознания. Следовательно, они — сознание. Притом дхьяны — это концентрация сознания (самадхи). Следовательно, самадхи есть сознание» (SAKV, с. 664).

¹⁵ 1.15. В тексте: *dhyayantyaneneti prajānantītyarthaḥ*, от глагольного корня *dhyai* — «углубленно размышлять», «созерцать».

¹⁶ 1.16. В санскр. тексте: *cintanārtho hyeṣa dhātuḥ*.

¹⁷ 1.17. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Каков смысл слова *dhyāna*? — (Сарвастивадин отвечает:) Вследствие *dhyāna* аскет сосредоточен (*samāhita*) и способен к *uranidhyāna*. *Uranidhyāi* означает „точно познавать“; как сказано в Сутре: „Тот, кто сосредоточен, познает как есть в действительности“. Корень *dhyāi* используется в значении *uranidhyāna*.

В школе сарвастивадинов *uranidhyāna*, следовательно, есть по своей сути *prajñā*, [тогда как в других школах *uranidhyāna* по своей природе есть *cintā* — рефлексия, размышление]» (L'AK, VIII, с. 130–131 и примеч. 1).

В примечании к переводу китайской версии Л. де ла Валле Пуссен ссылается здесь на Сюань-цзана и комментарий Киокуга Саёки; далее он приводит также и перевод Парамартхи, смысл которого близок к тексту санскритского оригинала.

¹⁸ 1.18. В тексте: *aṅgasamāyukta*. В нашем переводе мы исходим из того, что слово *aṅga* (составная часть, составляющая) часто выступает синонимом санскр. *guṇa* ([благое] качество); ср. BHSD, с. 5.

¹⁹ 1.19. В санскр. тексте соответственно *dr̥ṣṭadharmasukhavihāra* и *sukhā pratipad*. В буддийском санскрите *dr̥ṣṭa dharma* (обычно как два слова; см. BHSD, с. 269) означает «видимый мир», т.е. актуальную жизнь, существование в настоящем времени, и часто противопоставляется *sampragāya*, будущему существованию, т.е. существованию в новом рождении.

Как технический термин первая композита означает достижение начального уровня в процессе созерцания, когда происходит переход от диффузного состояния сознания к сконцентрированному, обеспечивающему относительную интеграцию, и индивид, практикующий дхьяну, испытывает удовлетворение и счастье избавления от аффективной нестабильности. Подробнее см. АКВ, VIII.27, а также Guenther, с. 216–217.

²⁰ 1.20. В санскр. тексте: *śamathavipaśyanābhyām yuganaddhavāhitvāt*. Яшомитра приводит в комментарии несколько необычное для него сравнение: «...подобно тому, как колесница движется впряженной в нее парой коней» (SAKV, с. 664).

В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Как повозка движется вперед, влекомая двумя кобылами, запряженными в ярмо, так и дхьяна, запряженная *śamatha* и *vipaśyanā*. В *Āgūya* спокойствие велико, мышление мало; в *Anāgamya* (VIII.22) — наоборот; в дхьянах существует равновесие *śamatha=samādhi=сосредоточение*, *vipaśyanā=prajñā*...» (L'AK, VIII, с. 131, примеч. 2).

²¹ 1.21. В санскр. тексте: *mithyōranidhyānāt*, что объясняется Яшомитрой как *mithya* — *nīgrāṇād* (SAKV, с. 665), т.е. по причине ложного исследования, погрешного анализа.

При переводе китайской версии Л. де ла Валле Пуссен частично использует здесь комментарий Яшомитры: «Но, говорят, если дхьяна есть сосредоточение, обладающее составными компонентами, то каким образом сосредоточение загрязненное, т.е. „лакомое“, или связанное с наслаждением, может получить название дхьяна?

— Потому что оно есть дурное *uranidhyāna*» (L'AK, VIII, с. 132).

²² 1.22. В тексте: *atiprasaṅga*; в индийской логической терминологии — абсурдное расширение основания силлогизма, т.е. ошибка сверхрасширительного умозаключения.

В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Но, говорят, это имеет следствием явно ложные выводы. [В действительности дурное *uranidhyāna* практикуют с мыслью, терзаемой чувственной страстью, и это состояние не может быть дхьяной]» (L'AK, VIII, с. 132). В квадратных скобках передан общий смысл комментария Яшомитры (см. SAKV, с. 665).

²³ 1.23. В своем переводе Л. де ла Валле Пуссен опирается здесь на комментарий Яшомитры: «Нет. Мы оставляем название *dhyāna* за загрязненным сознанием, которое похоже (*pratigūṣa*) на истинную *dhyāna*, подобно тому, как в мире называют гнилым зерном отнюдь не щебень и т.п., а вещь, которая похожа на зерно, хотя и не способная дать всходы. Так же говорят о бхикшу *rāgājika* (монах, виновный в прегрешении, ведущем к немедленному изгнанию из сангхи. — *Пер.*)» (L'AK, VIII, с. 132).

²⁴ 2.1. В тексте карики: *vicāraṅgīṭisukhavat*. Из дальнейшего автокомментария становится очевидным, что Васубандху перечисляет только эти составляющие факторы с единственной целью — показать последовательность освобождения от них на более высоких ступенях сосредоточения сознания, тем самым выстраивая иерархию только фундаментальных, «корневых» (*mūla*) дхьян. Детальное рассмотрение их состава начинается с карики 7.

²⁵ 2.2. См. интересное примечание Л. де ла Валле Пуссена к переводу китайской версии: «[Здесь] имеется затруднение. Почему автор, говоря, что первая дхьяна есть *vicāraṅgīṭisukhavat*, имплицитно указывает на то, что эта дхьяна есть также „с *vitarka*“? В действительности промежуточная дхьяна (*dhyānāntara*) [определяется как] „с *vicāra*“ и „без *vitarka*“... Васубандху не говорит *vicāraṅgīṭisukhavat*, поскольку он хочет сказать, что другие дхьяны последовательно утрачивают указанные составные члены. Если бы вторая дхьяна определялась как „без *vitarka*“, то промежуточная дхьяна смешивалась бы со второй дхьяной» (L'AK, VIII, с. 133, примеч. 1).

²⁶ 2.3. В тексте карики: *pūṅvarpūrvāṅgavarjītam*, букв.: лишнее каждого из [предшествующих] членов.

²⁷ 2.4. См. АКВ, III. 3: «В зависимости от возникновения — четырех видов.

Различаясь по способу возникновения, мир не-форм бывает четырех видов: это сфера бесконечного пространства, сфера бесконечного сознания, сфера ничто и сфера, где нет ни восприятия, ни невосприятия. И те, [кто пребывает в этих сферах], не обладают различием по расположению в пространстве: выше или ниже. Существа, достигшие [соответствующего] состояния сосредоточения сознания, рождаются именно в той [сфере], которую они оставляют; кроме того, промежуточное существование тех, кто умирает в той или иной сфере, именно в них и развертывается».

²⁸ 2.5. В тексте: *anuparivartīgūṣābhāvāt*. Отсюда следует, что в мире не-форм не существует также и непроявленного элемента (*avijjāpatti*), обусловленного дисциплиной созерцания (*dhyānasamvara*), или чистой дисциплиной (*anāsravasamvara*). Подробнее см. АКВ, IV.4. Таким образом, «четыре группы» мира не-форм — это группы чувствительности, понятий, формирующих факторов и собственно сознания; ср. комментарий 1.8.

²⁹ 2.6. В тексте карики: *adhobhūmivivekajāḥ*, букв.: они порождены разъединением с [более] низкой ступенью.

В примечании к переводу версии Сюань-цзана Л. де ла Валле Пуссен приводит пояснение Фа-бао: «Оно (сосредоточение мира не-форм. — *Пер.*) четверично вследствие отделения от рождения на более низкой ступени. „Отделение от рождения“ означает: разъединение с загрязненными дхармами» (см. L'AK, VIII, с. 134, примеч. 1).

³⁰ 2.7. В санскр. тексте: *vairāgyagamaṇāt*. Согласно комментарию Яшомитры, «путь» (*mārga*) — это беспрепятственный путь (*ānantaryamārga*) и путь освобождения (*vimuktimārga*) (SAKV, с. 666). Асанга определяет беспрепятственный путь, т.е. метод, для которого не существует препятствий, как путь, после прохождения которого непосредственно устраняются устойчивые аффекты. Соответственно, путь освобождения — это метод, актуализирующийся, когда аффекты полностью устранены; с его помощью реализуется состояние освобождения (см. L'AS, с. 114–115).

³¹ 3.1. В переводе Л. де ла Валле Пуссена (с опорой на тибетскую версию): «Они называются *vibhūtarūpasamjñā*, так же как и *sāmantakas*. Фундаментальные (*maula*) сферы не-форм (*āgūruas*) вместе с подготовительными стадиями (*sāmantaka*) трех высших фундаментальных сфер не-форм определяются как „преодолевшие понятие *gūra*“».

³² 3.2. В санскр. тексте: *sāmantaka*, букв.: соседний, близкий; пограничный. Как технический термин буддийской йоги *sāmantaka* обозначает предваряющую ступень каждой фундаментальной (*mūla*) дхьяны и каждого сосредоточения мира не-форм. Васубандху рассматривает *sāmantaka* как необходимое условие для обретения полного сосредоточения, поскольку именно в таких пограничных состояниях устраняется большинство аффектов и возникает специфическое чувство уравновешенной невозмутимости (*upekṣā*). Подробнее см. АКВ, VIII.22.

³³ 3.3. В санскр. тексте: *na hi tatra rūpasamjñā vibhūtā na vigatā*. Ср. АКВ, III.101: «Четвертая сфера йогического сосредоточения (дхьяна) не связана с [какой-либо] одной ступенью (*bhūmi*). — Что же в таком случае? — Она разделена на различные местопребывания, подобные звездам. И когда там рождается или умирает живое существо, вместе с ним возникает и исчезает и соответствующий [звездный] дворец. Таким образом, эта сфера не вечна». Соответственно, представление о материи в четвертой дхьяне не преодолено и не устранено.

³⁴ 3.4. В санскр. тексте: *sādhyam tāvadetat*. В терминологической номенклатуре индийской логики ключевое слово (термин) *sādhyā* (по грамматической форме — герундив, или причастие будущего времени страдательного залога от *sādh* — «доказывать») — предикат пропозиции, букв.: должное быть установленным, т.е. подлежащее доказательству; типологически соответствует *probandum* в формальной силлогистике.

³⁵ 3.5. В санскр. тексте: *īśadrūpatvāt*; в BS *īśat* как адverb имеет значения «слегка, в некоторой степени, немного».

³⁶ 3.6. Яшомитра поясняет: «Подобно тому, как „красноватым“ (*āpiṅgala*) называют [цвет] со слегка коричневым оттенком» (см. SAKV, с. 666). В словаре Monier-Williams слово *āpiṅga* зафиксировано в значении «красновато-коричневый» (с. 143, 2).

³⁷ 3.7. В санскр. тексте: *kāyavākṣaṃvaramātram*, т.е. не проявленная (*avijñapti*) материя, составляющая часть дхармического источника сознания — *dharmaśāyana*. См. также АКВ, IV. 4: «Бхагаван сказал также: „Дхармы, о монахи, это внешний источник сознания, не включенный в [остальные] источники сознания, невидимый, не обладающий свойством сопротивления (*sapratigha*)“. Здесь ведь не говорится, что этот источник всецело нематериальный. Какой смысл в том, чтобы не обращать внимание

на то обстоятельство, что непроявленный элемент, материальный по определению, включен в состав дхармического источника сознания?

Кроме того, без непроявленного элемента не было бы и восьмеричного Благородного пути, так как у того, кто пребывает в состоянии йогического сосредоточения, отсутствовала бы связь со [способностью] праведной речи, [праведной] деятельности и праведного образа жизни.

В китайской версии далее: «Если аскет в состоянии сосредоточения обладает этими тремя членами [Пути], то это потому, что они являются по своей природе *avijjartī*» (L'AK, IV, с. 16).

³⁸ 3.8. В санскр. тексте: *na cāsati bhūte bhautikaṃ ujjyate*.

В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «И как *gūra*, производная от великих элементов (*bhautika*), а именно дисциплина, может существовать при отсутствии первичной материи, при отсутствии великих элементов?» (L'AK, VIII, с. 136).

³⁹ 3.9. Более подробно в китайской версии: «Если вы ответите, что телесная и речевая дисциплина существует без содействия первичной материи сферы *Āgūrua*, подобно тому как чистая (*anāsava*) дисциплина существует без великих элементов той же природы, т.е. без чистых [великих элементов], то такой ответ не годится, поскольку чистая дисциплина имеет своей опорой загрязненные великие элементы той ступени существования, на которой рожден Благородный» (L'AK, VIII, с. 136).

⁴⁰ 3.10. В санскр. тексте: *saṃpattāvapī tatpratiṣedha uktaḥ*. В комментарии Яшомитры: «Так считают и другие [учителя]. Таким образом, ни при рождениях в сферах не-форм, ни при достижении сосредоточений в сферах не-форм материи [там] не существует» (SAKV, с. 667). Л. де ла Валле Пуссен вводит это пояснение непосредственно в корпус своего перевода: «Эта демонстрация отсутствия *gūra* годится не только для рождений *Āgūrua*, но еще и для сосредоточений *Āgūrua*, [где отсутствует *saṃvara*, дисциплина, которая есть *gūra*]» (L'AK, VIII, с. 136).

Однако не все школы (*nikāya*) базового буддизма отрицают существование определенной разновидности материи в сферах мира не-форм. В обширном примечании к переводу карики 3 китайской версии Л. де ла Валле Пуссен в связи с этим говорит: «*Kośa*, III. 3 объясняет, почему *Āgūryadhātu*, который не включает в себя ни месторасположения, ни ступени, между тем является четырехсоставным с точки зрения способа существования богов, которые в нем рождаются: *āgūryadhātur asthāna urarattuā saturdayadhāḥ*. — „Абхисамая-аланкара-алока“ (в комментарии к „Аштасахасрика“, 153, 18), процитировав это определение, добавляет еще одну строку (заимствованную из какой шастры?): *dhyānād ūrdhvaṃ sasamsthāno rūpeṣadbhāvo 'tha vā* (так в рукописи!): „или располагаясь выше мира дхьян (*gūpadhātu*). Он содержит в себе форму, так как в нем находится немного *gūra*“. — Буддийская космология знает небеса, располагающиеся выше *Āgūrua*, на которых имеются зámки, — см., например, статью „Космология“ в Энциклопедии Хастингса — „Катхаваттху“, VIII.8; XVI.9. — андхаки утверждают, что тонкая материя существует в *Āgūrua* (на основании текста *vijñānapratyayaṃ pāmarāṇaṃ*).

Махасангхики, махисасаки, к которым „Вибхаша“ присоединяет и вибхаджьявадинов, допускают существование *gūra*.

Примечания японского издателя. — Комментарий „Самаябхеда“: в *Rūra* и *Āgūrua* существуют шесть видов сознания (*saḍ vijñānakāyāḥ*). — Но если в *Āgūrua* имеется *gūra*, то почему он называется *Āgūryadhātu*?

— Потому что в нем находится тонкая, но не грубая, материя. „Вибхаша“, 83, 16. — Некоторые говорят, что *gūra* существует в *Āgūrua*, такие как Вибхаджьявадины <...> Махасангхики считают, что в *Āgūrua* имеется *gūra* как плод действия.

„Шарипутра-абхидхарма“ говорит, что в Āgūruа имеется gūra, а именно gūra, составляющая часть dharmāyatana (см. АКВ, IV. 4. — *Пер.*)» (L'AK, VIII, с. 135, примеч. 2).

⁴¹ 3.11. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Потому что, вы отвечаете, их размеры очень малы; существа там, следовательно, обладают уменьшенной материальностью. — Но если так рассуждать, то крошечные и невидимые водяные животные, о [которых говорится в Винае], также будут нематериальны (букв.: без материи)» (L'AK, VIII, с. 137).

⁴² 3.12. В санскр. тексте: accha, в обычном значении «ясный» (= bhāsva), «чистый», «прозрачный», «лишенный тени» (от a-cha вместо chad или chāya, √ chad; см. Monier-Williams, с. 9, 1); как имя существ. м.р. — «хрусталь».

При переводе АКВ, II. 12 мы предпочли, однако, исходя из контекста, передать это слово как «проницаемый»: «Здесь [в мире форм] нет также психической способности страдания ввиду полной проницаемости (acchatvāt) „опоры“, т.е. физического тела, и отсутствия [всего] неблагого» (см. АК, т. I, II. 12, с. 444). Согласно Яшомитре, здесь говорится об отсутствии телесного страдания, поскольку в мире чистых форм физическое повреждение невозможно. Ср. в связи с этим комментарий Вясы к «Йога-сутрам» Патанджали (Ш.45): «[При йогическом сосредоточении]... тело не испытывает противодействия со стороны свойств великих элементов. Земля, обладающая свойством твердости (непроницаемости), не препятствует деятельности тела и органов йогина и т.д.» (КЙ, с. 174). По-видимому, и в данном контексте слово accha следовало бы перевести как «проницаемый».

⁴³ 3.13. Комментарий Яшомитры не добавляет ясности: «Существа в промежуточном существовании и [существа,] принадлежащие к миру форм (antarābhavaḡpāvacārā), ввиду [своей] прозрачности (проницаемости?) без [всяких] колебаний (asajjamānāh) проходят даже сквозь алмазные (vajramayeṣu) горы» (см. SAKV, с. 667).

В примечании к переводу китайской версии Л. де ла Валле Пуссен справедливо отмечает, что «прозрачный» плохо передает смысл слова accha. Речь идет о gūra, которая может проходить сквозь другие gūra, о материи наподобие эфира (см. L'AK, VIII, с. 137, примеч. 1).

⁴⁴ 3.14. Текст санскритского оригинала здесь темен. Яшомитра в своем комментарии воссоздает все отсутствующие звенья, достигая полной эксплицитности в изложении дискуссии. Общий смысл этого комментария Л. де ла Валле Пуссен передает непосредственно в корпусе перевода китайской версии: «— Вы говорите, что gūra сферы не-форм (Āgūruа) наиболее прозрачна и одна заслуживает названия „не-gūra“? Но тогда вы должны оставить название Āgūruа только для самой высокой ступени сферы не-форм, поскольку тела будут тем более прозрачны, чем более высоким является сосредоточение той ступени, к которой они принадлежат (samāpattivad uparattiviṣeṣāt)» (L'AK, VIII, с. 137). И в примечании к последней пропозиции: «Так как „существования сосредоточения“ (uparatti) как „сосредоточения“ (samāpatti) все более и более благие» (там же, примеч. 2).

⁴⁵ 3.15. В санскр. тексте: anvarthā samjñā, букв.: имя, соответствующее объекту. Яшомитра поясняет: «Чувственный мир управляется (prabhāvita) объектами, вызывающими страстное влечение (kāmaguṇa), мир форм управляется [чистыми] формами» (SAKV, с. 667). Определение мира не-форм Васубандху ввел в начале космологического раздела «Энциклопедии»: «Мир не-форм — мир, в котором нет материи. Отсюда мир не-форм существует как нематериальный.

Или: материальное [означает] подверженное сопротивлению. То, что лишено сопротивления, — нематериальное, не обладающее формой. Мир, связанный с отсутствием формы, [называется] мир не-форм» (см. АКВ, III.3).

⁴⁶ 3.16. В санскр. тексте: āyuruṣmaṇoḥ saṃsṛṣṭavacaṇāt. В данном контексте ключевое слово āyus, обозначающее продолжительность жизни, «то, что обеспечивает сохранение однородности индивидуального потока дхарм» (nikāyasabhāga), т.е. жизненную энергию, употребляется в значении jīvita (установка на психосоматическую целостность). Подробнее см. АКВ, II.45: «— Что такое жизнеспособность?»

45. *Жизнеспособность — это жизненная энергия.*

В „Абхидхарме“ сказано: „Что такое жизнеспособность? — Это жизненная энергия, присущая трем сферам существования“.

— Но это определение ничего не объясняет. Что представляет собой дхарма, которая называется жизнеспособностью?

Именно она — опора внутреннего тепла и сознания (ādhāra ūsmavijñānaḥ).

Бахагван сказал: „Когда жизнь, тепло и сознание оставляют тело, оно становится бесчувственным, словно бревно“.

Следовательно, та дхарма, которая, будучи опорой тепла и сознания, служит причиной сохранения сознания, и есть жизнеспособность» (АК, т. 1, II.45, с. 487).

Ср. также определение Асанги: «Что такое жизнеспособность? — Это продолжительность жизни как период, полностью определенный прошлой деятельностью, в течение которого сохраняется самотождественность живого существа» (L'AS, с. 11).

⁴⁷ 3.17. В тексте: paḍakalāpīdvayaḥ paṇāmarūpaḥ anyonyaniśrita. Л. де ла Валле Пуссен в примечании к своему переводу отмечает, что в обеих китайских версиях здесь paṇāmarūpa-vijñānaḥ — чтение, находящее подтверждение в палийских источниках (см. L'AK, VIII, с. 138, примеч. 1).

Выражение paṇāmarūpa (сложное слово типа «двандва») встречается уже в Упанишадах (BĀU, I. 4,7; Chu, VI. 3,3), где «имя» (nāman) и «форма» (rūpa) совместно образуют принцип индивидуации, так как только через их посредство Единое (ekaṃ) проявляет себя как многообразное (bahudha). Согласно последующим комментаторам (в частности, Шанкарачарье), имя-и-форма формируют (nirvṛtta) upādhi — психосоматические элементы, конкретизирующие эмпирического индивида, «личность». В ряде текстов, однако, имя-и-форма сами рассматриваются как upādhi. Подробно см. Bhattacharya, с. 152–156.

В буддийских канонических источниках paṇāmarūpa употребляется в двух основных значениях: как синоним «пяти групп» (pañca skandha), аналитически вычленяемых в составе эмпирической личности (pudgala); в этом случае rūpa соответствует «группе материи» (rūpaskandha), а nāman — остальным четырем группам, конкретизирующим собственно психическую активность — чувствительность, понятия, формирующие факторы и сознание. Nāman во втором значении соответствует трем психическим группам при исключении сознания, которое выступает при описании формулы взаимозависимого возникновения (pratītya-samutpāda) как центральный фактор, обуславливающий связь прошлого, настоящего и будущего рождений.

⁴⁸ 3.18. Vijñānapratyayaṃ paṇāmarūpa — обусловленное сознанием, [возникает] «имя-и-форма», т.е. психика и телесность. Согласно буддийской доктрине, в непосредственной зависимости от сознания в момент его вхождения в материнское лоно возникает психосоматический комплекс (paṇāmarūpa), состоящий из всех пяти групп. См. также: Lamotte, с. 37.

В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Сказано, что paṇāmarūpa имеет причиной vijñāna» (L'AK, VIII, с. 138). Согласно «Вибхаше» (83.16), это аргумент вибхаджьявадинов (см. там же, примеч. 2).

⁴⁹ 3.19. Китайская версия передает только общий смысл высказывания без сохранения его логического синтаксиса: «Сказано, что *vijñāna* не приходит и не уходит независимо от *gūra*, от ощущения, от понятия, от *saṃskāras*» (см. L'AK, VIII, с. 138); в примечании Л. де ла Валле Пуссен ссылается на близкую палийскую редакцию (SN, III, с. 53) (там же, примеч. 3).

⁵⁰ 3.20. В санскр. тексте: *saṃpradhāyam*, букв.: должное быть тщательно рассмотренным.

⁵¹ 3.21. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Сутра говорит, что жизнь (*āyus*) связана с теплом, которое есть *gūra*; но имеет ли она в виду все виды жизни или же только жизнь в сфере *Kāmadhātu*?» (L'AK, VIII, с. 137).

Согласно Яшомитре, слова Бхагавана «Когда жизнь, тепло и сознание оставляют тело, оно становится бесчувственным, словно бревно» (см. АКВ, II, 45) доказывают, что в Сутре имеется в виду только чувственный мир, поскольку в мире не-форм тела не существуют, а в мире форм существующие там тела исчезают сразу после смерти (см. SAKV, с. 668).

⁵² 3.22. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Сутра говорит, что *nāma* и *gūra* опираются друг на друга, но имеет ли она в виду все сферы существования или только *Kāma* и *Rūpa*?» (L'AK, VIII, с. 138).

⁵³ 3.23. Здесь имплицитно указывается на то, что в формуле «в зависимости от сознания возникает „имя-и-форма“» *nāmagūra* представляет пять групп (*pañca skandha*), которые еще не обрели статус «шести источников сознания» (*ṣaḍāyatana*). Между тем у «саморождающихся» (*uparāduka*) — существ первой космической кальпы (см. АКВ, II, 9) — «в зависимости от сознания» возникает не «имя-и-форма», а непосредственно «шесть источников сознания».

В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Сутра говорит *vijñānapratyayaṃ nāmagūra*; но учит ли этот текст, что всякое *vijñāna* — будь то *vijñāna*, обусловленное санскарами *Kāma* и *Rūpadhātu*, или *vijñāna*, обусловленное санскарами *Āgūryadhātu*, [т.е. *vijñāna*, обусловленное созреванием следствия действий, совершенных в чувственном мире], — есть причина *nāmagūra*? Скорее, он учит, что всякое *nāmagūra* имеет причиной *vijñāna*» (L'AK, VIII, с. 138–139).

⁵⁴ 3.24. Несколько иной смысл в китайской версии: «Сутра отрицает, что *jñāna* приходит (*āgati*) или уходит (*gati*) независимо от четырех [сущностей], закрепляющих [его в сансаре] (*vijñānasthiti*)»; ср. АКВ, III, 7, где говорится об «устойчивых состояниях сознания; в переводе Л. де ла Валле Пуссена «residences ou lieux *vijñāna*»), т.е. независимо от материи, чувств, понятий и формирующих факторов, но следует ли понимать сутру [в смысле]: «независимо от всех *sthitis* вместе»? (L'AK, VIII, с. 139). О взаимозависимости сознания и «имени-и-формы» (*nāmagūra*) в виджнянаваде см. ĀV, I, с. 173.

⁵⁵ 3.25. В санскр. тексте: *aviśeṣavacanāt*, т.е. в силу неспецифического характера высказывания нет никакой необходимости конкретизировать его по сферам существования, и, соответственно, вся дискуссия утрачивает свой предмет.

⁵⁶ 3.26. В санскр. тексте: *āhāracatuṣkavacanāt*. «Бхагаван, достигший Совершенного Просветления, сказал: „Единственный закон [бытия] состоит в том, что все живое существует благодаря пище“.

— Какова эта пища?

— Имеется четыре вида пищи. Материальная, т.е. пища, [состоящая] из кусочков (*kavaḍḍikāgāhāra*), бывает грубой и тонкой. Тонкой пищей питаются существа на стадии промежуточного существования. Они питаются запахом, отсюда и их название — гандхарва. [Тонкую пищу потребляют также] боги и люди первой космической кальпы; эта пища, подобно растительному маслу, пролитому на песок, полно-

стью проникает в их организм и не выводится наружу. Пища [называется] тонкой потому, что ею питаются и тонкие существа, например существа, рождающиеся из выпотевания [физических элементов], эмбрионы и т.д.

Второй вид пищи — контакт (*sparśa*), третий — надежда (*manaḥsaṃcetanā*) и четвертый — сознание» (АК, т. 2, III.38, с. 242).

⁵⁷ 3.27. В санскр. тексте: *vijñānasthiti*. Это ключевое слово было введено Васубандху в первом разделе АКВ (I.22) в связи с обоснованием порядка перечисления групп (*skandha*) по сферам существования (*dhātutaḥ*). Там оно обозначало «местоположение» сознания, т.е. космологическую характеристику функционирования сознания. В узкотерминологическом значении *vijñānasthiti* есть то, что обеспечивает устойчивость сознания ввиду своей «близости» (*upaga*) к нему (см. АКВ, III.7).

В китайской версии здесь: «Буквальное понимание Сутры приводит к абсурдному выводу <...> что в мире форм и в мире не-форм существует материальная пища, поскольку в Сутре говорится вообще о четырех видах пищи, точно так же, как в ней говорится вообще о четырех „местоположениях сознания“, из чего вы делаете вывод, что „местоположение *gīra*“ существует в мире не-форм» (L'AK, VIII, с. 139).

⁵⁸ 3.28. В переводе Л. де ла Валле Пуссена (с опорой на комментарий Яшомитры): «Вы говорите: нет, так как Сутра, все еще выражаясь в общей манере по поводу четырех видов пищи, формулирует исключение из правила: она говорит о существе, „которое превосходит богов, питающихся пищей-из-кусочков“ (в примечании ссылка на пассаж из Удаи-сутры — L'AK, II.44, с. 209); она говорит о существах, „которые питаются радостью“» (L'AK, VIII, с. 139–140 и примеч. 1, 2).

⁵⁹ 3.29. В тексте: *svaṃgīramavaśyaṃ saṃjñānīran*. Далее в китайской версии: «Сутра не говорит, что аскет обретает эти [формы] существования и сосредоточения, выходя за пределы понятия *gīra*» (см. L'AK, VIII, с. 140). В санскр. оригинале эта фраза отсутствует.

⁶⁰ 3.30. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Мы отвечаем, что при этой гипотезе 1) придется понимать в том же самом смысле и текст о пище-из-кусочков, которая, следовательно, будет существовать в тонком виде в мире форм и мире не-форм; 2) придется сказать, что аскет выходит посредством дхьян за пределы *gīras* и что дхьяны относятся к миру не-форм, так как они существуют за пределами грубых материальных форм более низкой ступени — *Kāmadhātu*» (L'AK, VIII, с. 140).

⁶¹ 3.31. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «<...>3) придется сказать, что посредством *āgīruas* аскет выходит за пределы чувствования (*vedanā*) и т.д.; *āgīruas* существуют за пределами чувствования более низких ступеней, и их придется называть „без чувствования“ и т.д. Однако Сутра так не выражается. Поэтому будем придерживаться как известного из опыта, что *āgīruas* существуют вне всякой *gīra*, какой бы она ни была» (L'AK, VIII, с. 140).

Далее в комментарии Яшомитры: «Если сферы не-форм (*āgīruāḥ*) есть избавления (*niḥsaṃsāra*) от всех видов материи, то почему в таком случае в сутре было сказано: „Я не говорю, что возможно освобождение существующего (*bhava*) посредством существующего? Как возможно избавление от материального существования посредством нематериального существования?“» (SAKV, с. 670–671).

Л. де ла Валле Пуссен вводит часть этого комментария непосредственно в корпус своего перевода: «Возражение. — Как *āgīruas* могут быть „выходом“ (*niḥsaṃsāra*, т.е. избавлением от...) *gīruas*? В действительности Бхагаван отрицает, что существование (*bhava*) может быть выходом из существования: „Я говорю, что нельзя выйти из *bhava* посредством *bhava*“. — Бхагаван выражается так с полным основанием, поскольку, с одной стороны, нельзя выйти из некоего существования (или формы суще-

ствования, bhava) посредством этого же самого существования, а с другой — посредством какого бы то ни было существования нельзя ни выйти из всех [видов] существования (asarvaniḥsaraṇa), ни окончательно выйти из какого-либо существования (anatyantaniḥsaraṇa)» (L'AK, VIII, с. 140–141).

⁶² 3.32. В комментарии Яшомитры: yat tarhi uktaṃ sūtre nāhaṃ bhavena bhavasya niḥsaraṇaṃ vadāmi (SAKV, с. 670). Ключевое слово bhava (существование групп привязанности — upādānaskandha) было определено Васубандху в автокомментарии к АКВ, I.8: «Дхармы, подверженные притоку аффектов <...> и есть существование <...> [Они называются] „существование“ потому, что существуют [в сансаре]».

Согласно интерпретации Л. де ла Валле Пуссена, «посредством первой мирской дхьяны, которая есть некое bhava, невозможно подняться выше первой дхьяны, и т.д. Нет такого bhava, посредством которого можно было бы вырваться из paivasaṃjñānāsaraṇāyatana (сфера-ни-восприятия-ни-невосприятия), являющейся вершиной (пределом) bhava. Кроме того, на какой бы высокой ступени существования ни находился [индивид], нельзя найти окончательный выход из более низкой стадии, так как всегда возможно падение (утрата достигнутого состояния). — Следовательно, из bhava нельзя выйти иначе как с помощью Пути, который не составляет часть Dhātus (миров, или сфер существования) и который не есть bhava» (L'AK, VIII, с. 141, примеч. 1).

⁶³ 3.33. В тексте карики: nāgūruye gūpasadbhāvaḥ, букв.: в [сфере] не-форм нет реального существования материи.

Далее в китайской версии: «Из изложенных выше двух аргументов следует, что в Ārūpyadhātu материи не существует. Ученые, которые защищают [тезис] о существовании материи в Ārūpyadhātu, защищают тезис ложный и противоречащий разуму <...>

Если это так, то, когда существо обретает существование в Ārūpyadhātu, его непрерывная последовательность развертывания материи (sa série de gūra) оказывается прерванной на многочисленные космические периоды (кальпы; см. АКВ, III.81). Когда наконец это существо снова рождается в более низкой сфере существования, откуда появляется его gūra?» (L'AK, VIII, с. 141); в примечании Л. де ла Валле Пуссен приводит соответствующую выдержку из «Вибхаши»: «— Возражение вибхаджьявадинов: „Если в мире не-форм не существует никакой gūra, то, когда существа, которые умирают в чувственном мире и мире форм, а снова рождаются в мире не-форм и затем, по прошествии какого-то времени, умирают в этом мире и вновь рождаются в более низких сферах существования, их gūra оказывается прерванной [в своей непрерывной последовательности развертывания] на двадцать, сорок, шестьдесят или семьдесят тысяч кальп. Каким образом gūra может возникнуть вновь? Если, как вы полагаете, прерванная, отброшенная (prahīṇa) gūra производится заново, что нам помешает сказать, что saṃskāras (формирующие факторы), хотя и прерванные и отброшенные при достижении Нирваны, позднее не появятся снова? Чтобы избежать этого дефекта в [умозрении], следует допустить, что gūra существует в мире не-форм“» (см. L'AK, VIII, с. 141–142, примеч. 2, а также ĀV, 2, с. 393, п. 651).

⁶⁴ 3.34. В санскр. тексте: analpakaḥprocchinna; ucchinna (причастие прошедшего времени совершенного вида от ud — √ chid — отсекал, разрушал; прерывать) здесь — в значении разрушенной или пресеченной непрерывной последовательности развертывания материи как одной из пяти групп (skandha), совокупность которых и представляет эмпирического индивида (pudgala).

⁶⁵ 3.35. В тексте карики: gūropṭpatistu cittataḥ. Л. де ла Валле Пуссен в связи с этим интерпретирует: «3d. Rūra рождается из сознания; так в тибетской версии: gzugs ni sems las skye bar ḥgyur.

Сначала была произведена причина — некое действие, etc. — до того как привести к созреванию *gūra*; след (*vāsanā*) этой причины остается в сознании: его действительность достигает зрелости; *gūra*, которая теперь рождается, следовательно, рождается из сознания» (L'AK, VIII, с. 142). И в примечании: «Парамартха: „Поскольку сознание ароматизировано (*vāsita*) старой причиной, до того как способствовать созреванию *gūra*, оно теперь обладает действительностью по производству *gūra*“.

Похоже, что выражение *vāsanā* (Kośa, IV. 27d) могло быть чуждым для Сарвастивады. Во всяком случае, Сангхабхадра его не использует.

Сангхабхадра (XXIII.8): „Каков смысл этого выражения *āgūra*? — Смысл тот, что там отсутствует всякая *gūra*. Когда [индивид] умирает в *Āgūra* и рождается затем в более низкой сфере существования, *gūra* возникает из сознания. Мы констатируем, что в этом мире дхармы материальные и нематериальные (*gūrin*, *āgūrin*) актуально производятся во взаимной зависимости: из изменения сознания рождается разнообразие *gūra*; когда материальные органы изменены, то восприятие (*viññāna*) также другое. Следовательно, когда существо, умирающее в *Āgūra*, рождается в более низкой сфере, непрерывный поток сознания (*cittasamṭati*) оказывается благоприятным для производства *gūra*, и благодаря его силе *gūra* более низкой сферы существования побуждается к рождению. Впрочем, недопустимо утверждать, что *gūra* рождается только из сознания. Это происходит также в силу непрерывного потока сознания, сопровождающего *gūra* былого существования: *gūra*, давно разрушенная, является его собственным семенем. Мы утверждаем на самом деле, что однородная причина (*sabhāghetu*; см. АКВ, II.52) — прошлая и настоящая одновременно. У Архатов, уже достигших Нирваны, непрерывная последовательность разветвления групп элементов (*skandha*) окончательно пресечена; не остается никакой причины, которая могла бы вызвать рождение новых групп. Это не тот случай, когда можно использовать пример существа, умершего в *Āgūra*, [а затем вновь обретшего *gūra*]“» (L'AK, VIII, с. 142, примеч. 2).

⁶⁶ 3.36. В санскр. тексте: *tadvipākahetuparibhāvitāt*. Термин оригинала *paribhāvita* — «перенасыщенный» (ср. BHS, с. 328) реконструируется Л. де ла Валле Пуссеном по китайской версии как *vāsita* (см. L'AK, VIII, с. 142).

⁶⁷ 3.37. В санскр. тексте: *ihaivamadārśanāt*, букв.: из-за невидения здесь (т.е. в этом мире), таким образом. В китайской версии более эксплицитно: «...потому что этого никогда не бывает, чтобы сознание существовало, не опираясь на тело» (См. L'AK, VIII, с. 143).

⁶⁸ 3.38. В санскр. тексте здесь следует читать *kavaḍḍikārahāreṇā 'pi vinā*.

⁶⁹ 3.39. См. АКВ, III. 3, вторая половина карики: *nikāyaṃ jīvitam cātra nisṛitā cittasamṭatiḥ* — «непрерывный поток (самотождественность) сознания опирается здесь на родовое сходство и жизнеспособность».

Ключевое слово *nikāya* (1) собрание, группа; 2) школа; см. BHS, с. 294) разъясняется в автокомментарии как *nikāyasabhāga* — «сходство живых существ» — термин, подробно рассмотренный Васубандху в АКВ, II.41: «Сходство живых существ между собой определяется как родовое сходство. Оно бывает двух видов: общее и особенное. Общее есть то, что присутствует во всех живых существах и обуславливает их сходство. Особенное — то [сходство], которое предполагает их определенное [видовое] различие, ибо живые существа различаются по сферам существования, по ступеням этих сфер, по состояниям, или формам существования, видам рождения, по статусу: женщины и мужчины, [а также] миряне, монахи, находящиеся на соответственной стадии обучения, архаты и т.д.» (подробно см. АК, т. 1, с. 477–478).

Ср. также определение, которое приводит Асанга: «Что такое „общее родовое сходство“? — Это номинальное понятие, обозначающее сходство различных индивидов, принадлежащих к одному и тому же роду живых существ» (L'AS, с. 15).

Ключевое слово *jīvitam* определяется Васубандху как жизнеспособность, т.е. причина сохранения психосоматической целостности: «Что такое дхарма, называемая „жизнеспособность?“ — То, что служит основой внутреннего тепла и сознания. Как сказал Бхагаван: „Когда жизнь, тепло и сознание оставляют тело, оно становится заброшенным [вместилищем], как бесчувственное бревно“. Та дхарма, которая, будучи основой тепла и сознания, является причиной сохранения психосоматической [целостности], называется жизнеспособностью» (АКВ, II, 45).

⁷⁰ 3.40. Буквальный перевод: «Что, опора (или объект) этих сфер бесконечного пространства и т.д. — именно акаша и прочее, на основании которых [каждая из сфер] так и именуется?»

В китайской версии: «Мы объясним общее название, данное *āgūruyas*. Получают ли они различные названия, *ākāśānantyāyatana* и т.д., потому что могут иметь объектом пространство (*ākāśa*) и прочее?» (см. L'AK, VIII, с. 143).

⁷¹ 4.1. В тексте карики: *ākāśānantyāvijñānānantyākīṃcanyasaṃjñākāḥ|tathāprayogāt*. Ср. также тибетскую версию, в которой порядок перечисления сфер изменен (L'AK, VIII, с. 143, примеч. 2). О практике (*prayoga*) как способе их реализации подробнее см. Guenther, с. 192–195.

⁷² 4.2. В автокомментарии здесь *manasikurvāṇās teṣu prayujyante*, букв.: практикуются на них концентрирующие сознание (см. BHSD, с. 418).

Л. де ла Валле Пуссен интерпретирует: «Три нижних *āgūruyas* получают свое наименование фактически потому, что в подготовительном упражнении (*prayoga*) рассматривается пространство и т.д.» (L'AK, VIII, с. 143). В примечании он ссылается на Сюань-цзана: «Аскет при подготовительном упражнении думает: „Бесконечное пространство“, „Бесконечное [шестиричное] сознание“, „Нет ничего“» и затем приводит фрагмент из «Вибхаши» (84, 3): «*Ākāśānantya* получает свое наименование отнюдь не по причине своей природы или объекта, а по причине *prayoga* (практикования). Начинаящий [йогин] (*ādikārmika*) рассматривает свойство (признак) благодаря *adhimuktī* (осознанное намерение, склонность), он созерцает свойство бесконечного *ākāśa*». — В *āgūruyas* аскет внимательно рассматривает *anītya*, *pratyaya* и т.д.

Васумитра объясняет, почему в *ākīṃcanya* (подготовительная стадия) понятие субъекта и объекта устранено (L'AK, VIII, с. 143, примеч. 3).

⁷³ 4.3. В тексте карики: *māṇḍyātuṭṭu nasaṃjñānāruyasamjñakāḥ*. Таким образом, если три первые сферы созерцания мира не-форм определяются по способам реализации, т.е. практикования сосредоточения на «бесконечностях» пространства, сознания и на «ничто» (*ākīṃcanya*), то четвертая сфера маркируется только указанием на характер процесса осознания («его слабость»).

В примечании к переводу второй половины карики (по тибетской версии) Л. де ла Валле Пуссен отмечает: «Это вопрос, имеется ли *saṃjñā* в четвертой *āgūra*, сфере „ни — *saṃjñā*-ни-не — *saṃjñā*“ (со ссылкой на AN, IV, с. 426, Васумитру и Бхавью).

„Сосредоточение остановки *saṃjñā* и *vedanā*“ может быть достигнуто только аскетом, вошедшим в эту *āgūruya* (L'AK, II.44d, с. 210 и III. 6c). На основании этого можно сделать вывод, что *saṃjñā* там существует» (L'AK, VIII, с. 143–144, примеч. 4).

⁷⁴ 4.4. Асанга придерживается близкой по смыслу интерпретации. В связи с изложением учения о внемирском Пути (*lokottaramārga*) он говорит: «[Этот Путь] состоит в знании страдания, его возникновения, его прекращения и Пути, знании, которое относится (*prakṣya* — „составляющее сторону“) к дхармическому и последующему

знанию (dharmānvayaḥjñāna) на пути созерцания [„увиденного“] (bhāvanāmārga), а также в концентрации сознания, связанной с этим [знанием, на ступенях созерцания] от первой дхьяны и вплоть до сферы ничто (ākīṃṣaṇyāyatana) [мира не-форм]. Сфера „ни-восприятия-ни-невосприятия“ всегда только мирская (laukīkaṃ eva) из-за неотчетливости (неясности) восприятия. Вот почему она также называется „беззнаковой“ (animitta). Бхагаван сказал: „До тех пор пока существует сосредоточение, связанное с осознанием (saṃjñāsamāpatti), существует и проникновение в совершенное знание (ājñāprativedha) Благородных [Истин]“» (L'AS, с. 113 и примеч. 4 и 5).

В своей монографии, посвященной исследованию возникновения и раннего этапа развития центральной концепции философии виджнянавады (йогачары), Л. Шмитхаузен приводит интересную сводку материалов, в которых та же самая проблема затрагивается в контексте доказательства существования ālayavijñāna (базисного сознания). «Когда у живого существа, относящегося к мировой сфере, в которой отсутствует телесная материя (āgūrua-dhātu), возникает благое или загрязненное состояние ума, то, если отрицается существование ālayavijñāna, такое живое существо теряло бы свою связь с этой сферой, потому что при отсутствии телесной материи и чувственного восприятия не оставалось бы никакого элемента vipāka, создающего эту связь. Даже если бы некий оппонент утверждал, что не только элементы vipāka, но все мирские элементы, принадлежащие к этой сфере, создают с ней связь, то такая связь оказалась бы утраченной в случае, если живое существо актуализирует сверхмирское (lokottara) состояние ума. Если даже допустить, что подобное сверхмирское состояние ума принадлежит в известном смысле к данной ступени (sva-bhūmika), то это не работало бы в случае индивида, рожденного в сфере «ни-сознания-ни-не-сознания» (naiva-saṃjñā-nāsaṃjñāyatana), поскольку ввиду слабости сознания в этой сфере таковой индивид может актуализировать то сверхмирское состояние ума, которое есть ясный гнозис Истины, только когда ментально спустится на предшествующий, более низкий уровень, т.е. в сферу „ничто“ (ākīṃṣaṇyāyatana). Однако при отсутствии ālayavijñāna это неизбежно означало бы, что не осталось ни одного элемента, принадлежащего к сфере naivasamjñānāsaṃjñā, т.е. что он утратил бы там свое существование» (см. ĀV, 2, с. 250).

⁷⁵ 4.5. Основываясь на текстах Сутра-питаки (MN, I, с. 435 и AN, IV, с. 422), Л. де ла Валле Пуссен отмечает, что здесь имеются в виду saṃjñā сосредоточений сознания более низких сфер мира не-форм: «На самом деле в четвертую āgūrua входят, отвращаясь посредством медитации, практикуемой в sāmāntaka, от третьей āgūrua» (L'AK, VIII, с. 144, примеч. 2; ср. предыдущий комментарий).

⁷⁶ 4.6. В санскр. тексте: āsaṃjñika. Васубандху определяет это ключевое слово (термин) в АКВ, II, 41: «Бессознательное — это прекращение (nirodha) [деятельности] сознания и явлений сознания (cittacaitta) у пребывающих в сферах бессознательного (āsaṃjñīṣu)». И в автокомментарии: «У тех, кто рождается среди бессознательных существ, т.е. богов [соответствующей сферы], наступает прекращение развертывания сознания и явлений сознания. Это прекращение и есть реальная сущность (dravya), называемая бессознательным, т.е. бессознательное есть дхарма, благодаря которой на некоторое время (kālantaram) достигается невозникновение (notpattum) будущего сознания и явлений сознания. Такая дхарма — словно плотина, останавливающая течение воды» (см. АК, т. 1, II, 41, с. 479).

В буддийской космологии к классу бессознательных существ (āsaṃjñī-sattva) относятся боги сферы Великого [Всевозрастающего] плода (bṛhatphala), что соответствует третьей ступени четвертого состояния йогического сосредоточения. В АКВ, III, 6 Васубандху проводит тонкое различие между бессознательностью как таковой

(*āsaṃjñika*) и бессознательным сосредоточением (*āsaṃjñi-samāpatti*): «Что касается четвертой ступени йогического сосредоточения, то живые существа стремятся оставить ее: обычные люди желают войти в состояние бессознательного сосредоточения, а Благородные — в Чистое местопребывание» (см. АК, т. 2, III.6, с. 191).

⁷⁷ 4.7. То есть не по причине предшествующей концентрации на пограничной ступени (*sāmantaka*), предваряющей четвертую сферу сосредоточения.

⁷⁸ 4.8. В санскр. тексте: *tad evaṃ gr̥hyate*. Более строго в китайской версии: «А почему четвертая *āgūra* понята аскетом, находящимся в [состоянии] подготовительных сосредоточений, как ни-*saṃjñā*-ни-*āsaṃjñā*? — Следует, разумеется, ответить, что это по причине ограниченности *saṃjñās*. Именно в этом и состоит объяснение ее названия» (L'AK, VIII, с. 144).

⁷⁹ 5.1. В санскр. тексте: *maulāni samāpattidravayāni*. Л. де ла Валле Пуссен переводит: «Имеется, следовательно, восемь вещей, которые являются „фундаментальным сосредоточением“» (L'AK, VIII, с. 144).

Следует отметить, что в большинстве контекстов «Энциклопедии Абхидхармы» *dravya* (в обычном значении «сущность» или «субстанция») выступает синонимом дхармы как реального качественно определенного состояния. П. Джайни полагает, что учение брахманистской религиозно-философской системы Вайшешика о семи референтах реальности — категориях (*padārtha*) оказало заметное влияние на формулирование теории субстанциальных атомов и анализ понятия «имя-и-форма» (*pāmagūra*, т.е. психическое и соматическое) в ортодоксальной вайбхашике. В частности, он подчеркивает, что и в палийских суттах, и даже в канонической Абхидхарме термин *dravya* практически не встречается (см. ADV, с. 89–90). В данном контексте *dravya* употребляется в нетерминологическом значении слова дхарма — так, как оно понимается, в частности, в текстах мадхьямики (ср. *Kalupahana*, с. 397).

⁸⁰ 5.2. В тексте карики: *āsvādanavacchuddhānāsravāṇi*. Васубандху разъясняет в автокомментарии, что сосредоточения сознания могут быть либо 1) связанные (*saṃprayuktāni*) с наслаждением (*āsvādanā*; в обыденном словоупотреблении: наслаждение вкушаемой пищей), либо 2) чистые (*śuddhakāni*), либо 3) без притока аффектов (*anāsravāṇi*).

⁸¹ 5.3. Космологическая «вершина существования» (*bhavāgra*) соответствует четвертой сфере сосредоточения мира не-форм — «ни-сознания-ни-отсутствия сознания» (*naivasamjñānāsaṃjñā*). Как отмечает Васубандху, на «вершине существования» сознание предельно редуцировано, поскольку йогин способен практиковать здесь «сосредоточение остановки» — прекращения сознания (*nirodhasamāpatti*) ради достижения полного спокойствия (*śāntavihāra*) (см. АКВ, III. 6 и II. 43). Развернутое определение сосредоточения остановки сознания приводится у Асанги: «Что такое сосредоточение остановки? — Это название дается прекращению актуализации сознания и явлений сознания, лишенных внутренней стабильности (*vijñānasthiti*); оно достигается посредством ментальной концентрации (*manasikāra*), которой предшествует представление о полном спокойствии [индивида], свободного от привязанностей к сфере „ничто“ и вышедшего из [состояния] вершины существования» (L'AS, с. 10–11).

⁸² 5.4. Здесь имеется в виду, что невозможно практиковать созерцание Пути, войдя в восьмое фундаментальное сосредоточение. Л. де ла Валле Пуссен приводит соответствующее высказывание в «Вибхаше» (162, 11): «Нельзя практиковать Путь ни в чувственном мире (*kāmadhātu*), ни на „вершине существования“ (*bhavāgra*)» (см. L'AK, VIII, с. 145–146, примеч. 3).

Литература

- АК, т. 1 — *Васубандху*. Энциклопедия Абхидхармы (Абхидхармакоша). Т. 1: Раздел I: Учение о классах элементов; Раздел II: Учение о факторах доминирования в психике / Пер. с санскр., введ., коммент. и реконстр. 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 / Пер. с санскр., введ., коммент. и реконстр. системы Е.П. Островской и В.И. Рудого. М., 2001.
- КЙ — Классическая йога («Йога-сутры» Патанджали и «Вьяса-бхашья»). Пер. с санскр., введ., коммент. и реконстр. системы Е.П. Островской и В.И. Рудого. М., 1992.
- ADV — *Abhidharmadīpa with Vibhāṣāprabhāvṛtti* / Critically ed. by P.S. Jaini. Patna, 1959 (Tibetan Sanskrit Works Series, vol. IV).
- Ahr — *Abhidharmahṛdaya. The Essence of Metaphysics (Dharmaśrī's A-p ī-t' an Hsin Lun)* / Transl. by Charles Willemen. Brussels, 1975.
- AKB — *Abhidharmakośa-bhāṣya of Vasubandhu* / Ed. by P. Pradhan. Patna, 1967 (Tibetan Sanskrit Works Series, vol. VIII).
- AN — *Aṅguttara Nikāya* / Ed. by E. Morris and E. Hardy, vol. 1–5. L., 1885–1900 (Pali Text Society).
- ĀV — *Ālayavijñāna. On the Origin and the Early Development of a Central Concept of Yogācāra Philosophy. Part I: Text; Part II: Notes, Bibliography and Indices*, by Lambert Schmithausen. Tokyo, 1987 (Studia Philologica Buddhica Monograph Series, IVa–IVb).
- Bhattacharya — *Bhattacharya Kamalesvar. L'Ātman-Brahman dans le Bouddhisme Ancien*. P., 1973 (Publications de l'École Française d'Extrême-Orient, vol. XC).
- BĀU — *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad. The Brihad Aranyaka Upanishad, with the Comm. of Sankara Acharya and the Gloss of Ananda Giri* / Ed. by E. Röer. Calcutta, 1849 (Bibliotheca Indica).
- BHSD — *Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary* by F. Edgerton. New Haven, 1953.
- Chu — *Chāndogya-Upaniṣad. The Chandogya Upanishad, with the Comm. of Sankara Acharya and the Gloss of Ananda Giri* / Ed. by E. Röer. Calcutta, 1850 (Bibliotheca Indica).
- Guenther — *Guenther H.V. Philosophy and Psychology in the Abhidharma*. Lucknow, 1957.
- Kalupahana — *Kalupahana David J. Mūlamadhyamakakārikā of Nāgārjuna. The Philosophy of the Middle Way*. N. Y., 1986.
- Lamotte — *Lamotte É. Histoire du Bouddhisme Indien*. Louvain, 1958 (Bibliothèque du Muséon, vol. 43).
- L'AK — *L'Abhidharmakośa de Vasubandhu* / Traduit et annoté par L. de la Vallée Poussin. Chap. 1–9. P., 1923–1931.
- L'AS — *Le Compendium de la Super Doctrine (philosophie) (Abhidharmasamuccaya) d'Asaṅga* / Traduit et annoté par W. Rahula. 1971 (Publications de l'École Française d'Extrême-Orient, vol. LXXVIII).
- MN — *Majjhima Nikāya* / Ed. by V. Trenkner and R. Chalmers. Vol. 1–3. L., 1889–1899 (Pali Text Society).
- Monier-Williams — *A Sanskrit-English Dictionary* by M. Monier-Williams. Delhi, 1995 (reprint).
- SAKV — *Sphuṭārthā Abhidharmakośavyākhyā* by Yaśomitra / Ed. by U. Wogihara. Tokyo, 1932–1936.
- SN — *Samyutta Nikāya* / Ed. by L. Feer. Vol. 1–6. L., 1884–1904 (Pali Text Society).

Summary

Vasubandhu. Abhidharmakośa. Samadhi-nirdeśa

Russian Translation from Sanskrit, Commentary and Introductory

Article on the Revival of the Russian Imperial Academy's Project

on the Studies of Abhidharmakośa in the Institute of Oriental Manuscripts

By Ye. P. Ostrovskaya and V. I. Rudoy.

The introductory article to the Russian translation of the *Abhidharmakośa* by Vasubandhu deals with the history of the studies of this text. An international research project of the Russian Imperial Academy of Sciences was started in 1917 by Academician F. I. Scherbatskoy, who suggested publication of the text and translations of its Tibetan, two Chinese versions and the Sanskrit commentary of Yashomitra. The present article analyzes the results of the Sanskrit original *Abhidharmakośa* studies, which were resumed at the end of 1960s at the Institute of Oriental Manuscripts (former Saint-Petersburg Branch of Institute of Oriental Studies).