

Е.П. Островская

**О жанре «Абхидхармакоша-бхашьи»
(«Энциклопедии буддийской канонической философии»)
Васубандху (IV–V вв.)**

Статья посвящена особенностям жанра Автокомментария к «Абхидхармакоше» Васубандху (IV–V вв.), наиболее репрезентативному компендиуму философских концепций, разъясняющих специальную терминологию санскритской Трипитаки — свода буддийских канонических текстов. На основе логико-синтаксического и лексико-грамматического анализа введения к трактату автор статьи интерпретирует жанр Автокомментария в качестве курса теоретических лекций, предназначенных для студентов буддийских монастырей-университетов.

Ключевые слова: письменное наследие древней и раннесредневековой Индии, буддизм, санскритская Трипитака, Абхидхарма, «Абидхармакоша-бхашья» Васубандху.

Изучение восьмитомного трактата Васубандху «Абхидхармакоша-бхашья», созданного на рубеже IV–V вв. и переведенного в процессе продвижения буддизма за пределы Индии на китайский, тибетский и уйгурский языки, является исключительно важной в научном отношении историко-лингвистической проблемой. В данном источнике суммирован и детально разъяснен понятийно-терминологический и концептуальный аппарат санскритской Трипитаки, свода буддийских канонических текстов, безвозвратно утраченных в своем большинстве. За исключением отдельных фрагментов рукописей, обнаруженных в Центральной Азии отечественными и зарубежными исследователями, наука долгое время не располагала источниками, раскрывающими историко-культурный генезис санскритской терминологии буддизма и того исходного комплекса идей, который получил дальнейшее развитие как в самой Индии, так и за ее пределами. До 1935 г. санскритский оригинал трактата Васубандху также числился среди невосполнимых утрат.

Острый интерес классиков отечественной и зарубежной буддологии — Ф.И. Щербатского, О.О. Розенберга, Л. де ла Вале Пуссена, С. Леви, Д. Росса, У. Огихары к «Абхидхармакоша-бхашье», пробудившийся в 1910-х годах, объяснялся не только обнаружением неполной уйгурской версии трактата, найденной А. Стейном в Центральной Азии. Располагая двумя китайскими и тибетским переводами памятника и санскритским комментарием Яшомитры (IX в.) — “Sphutārthā Abhidharmakośa-vyākhyā” (SAKV, 1932–1936), ученые надеялись определить исходный фонд специальной санскритской лексики и выявить предметную область ее значений. Однако разрешить эту проблему в полном объеме, не имея оригинала «Абхидхармакоша-бхашьи», оказалось затруднительно¹. Его неожиданное обнаружение в 1935 г. выдающимся индийским исследователем Рахулой Санкритьяной в Тибете, в буддийском монастыре

¹ О международном проекте изучения «Абхидхармакоши», осуществлявшемся на базе отечественной научно-издательской серии «Bibliotheca Buddhica», см.: Рудой, 1998, с. 103–108.

Нгор, и последующее издание, осуществленное в Индии П. Прадханом (АКВ, 1967), открыли новый этап в разработке указанной проблемы.

Первый существенный шаг в этом направлении был сделан отечественным индианистом-санскритологом В.И. Рудым (1940–2009), приступившим в конце 1960-х годов к переводу «Абхидхармакоша-бхашьи» на русский язык. В.И. Рудой, стремясь адекватно определить место изучаемого памятника в структуре традиционных жанров философской литературы Индии, не ограничился его общей квалификацией «шастра» (*śāstra* — «трактат; учение; теория»), поскольку термин *kośa*, включенный в заглавие произведения, указывает на особую жанровую специфику данной шастры. Переводы заглавия, проистекающие из не критического использования общезыковых значений слова «*kośa*» — «сокровищница; вместилище», не учитывали сложившуюся в Индии номенклатуру жанров, в рамках которой термином «*kośa*» обозначались специальные толковые словари. Подготовив к изданию комментированный перевод первого раздела «Абхидхармакоша-бхашьи», сопровождаемый списком санскритско-тибетско-китайских терминологических соответствий, В.И. Рудой определил жанр произведения как «энциклопедию Абхидхармы» (ЭА, 1990).

В настоящее время, когда завершен комментированный перевод на русский язык всего памятника и опубликованы шесть из восьми его разделов (АК, 1998; АК, 2001; АК, 2006), предложенная В.И. Рудым жанровая квалификация трактата Васубандху полностью подтвердилась.

Аргументируем основание этой квалификации. Термин «*abhidharma*» функционирует в буддийских источниках в трех значениях. Первое — «высшая дхарма», т.е. Нирвана как высшая цель религиозной жизни последователей Будды Шакьямуни. Второе — «учение о высшей дхарме», т.е. учение о пути к Нирване. Третье — «собрание текстов, составляющих третью часть Трипитаки». Восемь разделов «Абхидхармакоша-бхашьи» соответствуют задаче изложения учения о пути к Нирване в форме системной, тематически взаимосвязанной последовательности концептуальных положений, снабженных разъяснениями. Первый раздел — «Учение о класах» — посвящен анализу трех канонических классификаций элементов, конституирующих индивидуальную психику в процессуальном аспекте, т.е. как поток причинно обусловленных состояний.

Второй — «Учение о психических способностях» — излагает теорию поэтапного обретения «чистых» способностей: «познание еще не познанного» (т.е. способность видения собственной психики в парадигме буддийской догматики — «четырёх благородных истин»), «глубинное познание» (т.е. способность целенаправленного освобождения психики от аффективных предрасположенностей, искажающих познавательный процесс), «совершенное знание» (т.е. способность практиковать «высшую дхарму» — полностью свободное от аффектов нирваническое состояние сознания).

Третий раздел — «Учение о мире» — представляет буддийскую космологию в аспектах обоснования несотворенности вселенной и концепции взаимозависимого возникновения «новых рождений», т.е. форм существования индивидуального сознания, возобновляющихся в непрерывной причинно-обусловленной последовательности. Буддийская картина мира демонстрирует неизменную связь индивидуального существования и страдания, обусловленную «опьяненностью сансарой» — аффективной привязанностью к объектам наслаждения и жадной самоутверждения в круговороте рождений.

Четвертый раздел — «Учение о карме» — раскрывает буддийскую религиозную антропологию, т.е. концепцию благого и неблагоприятного действия, имеющего в качестве своего трансцендентного следствия возникновение благой либо неблагоприятной формы но-

вого рождения. В данном разделе дается теоретическая интерпретация Пратимо-кши — системы буддийских дисциплинарных обетов, структурирующей вертикаль социорелигиозных статусов («мирянин/мирянка»; «послушник/послушница»; «монах/монахиня»), и излагается концепция «религиозной заслуги» как специфической формы взаимодействия монашествующих и мирян².

Пятый раздел — «Учение об аффективных предрасположенностях» — посвящен детальной классификации аффективных предрасположенностей индивидуальной психики и способов их искоренения, предписанных системой специфических религиозных практик.

Шестой раздел — «Учение о пути благородной личности» — представляет сумму тех теоретических концепций, которые служат обоснованием практик, ведущих к вступлению в Нирвану. В нем также изложена буддийская персонология — типология личностей, осуществивших высшую цель религиозной жизни, следуя к ней различными путями.

Седьмой раздел — «Учение о знании» — вводит типологию разновидностей знания, обретаемого в практиках сосредоточения сознания с целью нейтрализации и полного искоренения аффективных предрасположенностей.

Восьмой раздел — «Учение о созерцании» — содержит аналитические описания различных уровней сосредоточения сознания, характеризующих этапы духовного прогресса на пути к Нирване.

Таким образом, «Абхидхармакоша» является не чем иным, как специальной энциклопедией — сводом теоретических знаний в области канонической Абхидхармы.

Интерпретация Абхидхармы как «философии» базируется на признании того факта, что «учение о высшей дхарме» выступает продуктом логико-понятийного мышления, т.е. строгого определения содержания и объема понятий и силлогической репрезентации выводного знания. Оценка проблематики Абхидхармы как специфичной именно для философского дискурса, а не для иных форм духовной деятельности общества, была полномасштабно обоснована О.О. Розенбергом (1888–1919) в монографии «Проблемы буддийской философии» (Розенберг, 1991).

Обратимся теперь к способу изложения материала в «Абхидхармакоша-бхашье». Трактат состоит из стихотворных строф (карик), сопровождаемых комментарием, жанр которого обозначен термином *bhāṣya* (букв. «беседа; обсуждение») — «устное разъяснение». Согласно преданию, Васубандху преподавал Абхидхарму в буддийском монастыре-университете, располагавшемся в Пурушапуре (совр. г. Пешавар, Пакистан). Каждое занятие со студентами он завершал афористичной формулировкой, изложенной в стихотворном размере *kārikā*. Эти мнемотехнически удобные афоризмы, собранные воедино, и составляют шастру «Абхидхармакоша». Использование размера *kārikā* при создании шастр нередко встречается в массиве философских письменных памятников Индии, поскольку обучение как метод воспроизведения школьной традиции предполагало непременно заучивание текста наизусть. В устной форме осуществлялось и разъяснение текста учителем — «ачарьей». Строфы-карики не предполагали дискурсивно развернутой полноты высказывания, ибо выполняли роль мнемотехнического смыслового каркаса, определявшего систему и тематическую последовательность в изложении материала. Иными словами, карики не могли быть адекватно поняты без соответствующего комментария. Эту функцию примени-

² Анализ буддийской антропологии с позиций социологии религии представлен в исследовании Е.А. Островской, посвященном процессу институционализации буддизма в Тибете (Островская-мл., 2008, с. 171–211).

тельно к «Абхидхармакоше» и выполняет бхашья, которую принято считать автокомментарием, т.е. произведением Васубандху.

Наблюдение над текстом трактата позволило выявить ряд особенностей данной бхашьи. Разъяснение понятийно-терминологического аппарата карик строится в ней с упором на силлогистическую демонстрацию в определении содержания и объема понятий. Особое внимание уделяется формулировке основания выводного знания³, но при этом теоретическая рефлексия в языке науки логики не эксплицируется, оставаясь в подтексте разъяснения. Это свидетельствует о том, что данная бхашья предназначалась студентам, прошедшим предварительную углубленную подготовку в области логики и эпистемологии.

Важно указать, что в автокомментарии немалое место занимает процедура логико-дискурсивной интерпретации тех метафор, которые использовались в канонических сутрах. Цель такой герменевтической процедуры — показать, что такие метафоры функционируют на статусе понятий и обладают отчетливо формулируемым содержанием и объемом.

В бхашье приводятся образцы полемики по узловым концептуальным проблемам, например: о несотворенности вселенной (АК, 1998, с. 535–536), о «метафизических» вопросах, оставленных Буддой Шакьямуни без ответа (АК, 2006, с. 69–71), о реальности счастья (АК, 2006, с. 345–350), о возможности выпадения из состояния Нирваны (АК, 2006, с. 401–403). Эти и многие другие темы, обсуждаемые в бхашье в форме философского спора, были, на наш взгляд, призваны подготовить учеников Васубандху к победоносному участию в интеллектуальных схватках на диспутальной площадке.

Вопрос о том, к какой школе причислял себя автор «Абхидхармакоша-бхашьи», обсуждается исследователями в течение многих десятилетий⁴. И дело не только в том, что наряду с «Абхидхармакошей» и другими «хинаянскими» трактатами авторству Васубандху приписываются произведения махаянского круга, отличные по концептуально-понятийному аппарату и стилистике изложения. В «Абхидхармакоша-бхашье» делается упор на освещении системы воззрений школы вайбхашика (другое название — сарвастивада), но по ряду вопросов Васубандху солидаризируется с теоретическими построениями другой школы — саутрантика. С позиций саутрантики составлен и упоминавшийся выше комментарий Яшомитры к «Абхидхармакоше». Однако, для того чтобы счесть Васубандху приверженцем воззрений этой школы, не имеется достаточных оснований, поскольку многие ее концепции (например, о возможности выпадения из состояния Нирваны) подвергнуты в «Абхидхармакоша-бхашье» жесткой контраргументации.

Предмет трактата определяется в бхашье следующим образом: «В эту шаштру включено главное смысловое содержание [всех канонических] трактатов по Абхидхарме, и она, [шаштра], является его вместилищем. Или: Абхидхарма служит основой этой шаштры, извлеченной из нее. <...> Абхидхарма излагалась Бхагаваном [Буддой] при различных [обстоятельствах], и достопочтенный Катьяянипутра и другие, собрав все [сказанное] воедино, придали ей законченный вид...» (АК, 1998, с. 194).

Думается, что Васубандху, составляя именно энциклопедию Абхидхармы, принципиально вставал на позицию объективной оценки вклада различных буддийских школ в развитие постканонического философского дискурса, стремясь определить наиболее плодотворные и логически консистентные концепции каждой из них и де-

³ О постановке проблемы выводного знания в индийской философии см.: Канаева, 2002, с. 15–77. О буддийских концепциях в науке логики I в. до н.э. — IV в. н.э. см.: Заболотных, 2002, с. 216–222.

⁴ См., в частности: Kritser, 1999, с. 19–20; Bayer, 2010, с. 33–41.

завуировать слабо аргументированные теоретические построения. В бхашье, подчеркнем, наряду с воззрениями вайбхашики и саутрантики приводятся концепции и многих других буддийских мыслительных субтрадиций.

Определенный интерес вызывает вопрос о письменной фиксации автокомментария. Текст бхашьи содержит косвенное поименование автора строф-карик термином «ācārya» — «учитель, наставник». Карик, изложенные от первого лица, цитируются с использованием глагольных форм третьего лица. В тех случаях, когда синтаксис и лексико-грамматические формы комментируемых высказываний не позволяют однозначно установить смысл, бхашья дает двойное истолкование. Эти наблюдения заставляют задаться вопросом: был ли Васубандху самоличным составителем комментария к «Абхидхармакоше»? Бхашья по форме изложения более всего походит на курс лекций, запотоколированный компетентным слушателем (или коллегией слушателей). Возможно, такая запись была выверена автором «Абхидхармакоши», но не менее вероятно, что редактирование и письменная фиксация бхашьи осуществились на основе коллективной работы учеников уже после ухода ачарьи.

В пользу последнего допущения можно привести один немаловажный, на наш взгляд, довод. В тибетском переводе «Абхидхармакоша-бхашьи», которым пользовался Ф.И. Щербатской, как и в издании санскритского оригинала, осуществленном П. Прадханом, представлен девятый раздел, не имеющий в отличие от предыдущих разделов ни заглавия, ни тематической аннотации. В его составе отсутствуют строфы-карики, и в стилистическом отношении он представляет собой прозаическое философское эссе, посвященное развернутому опровержению существования вечного субстанциального «Я». Никакой системно-тематической необходимости в подобном дополнении «Абхидхармакоша» не требует, поскольку данная проблема детально рассматривается в ее первом разделе. Кроме того, девятый, дополнительный раздел не упоминается в трактате «Абхидхармадипа» (ADV, 1959) анонимного автора, современника и непримиримого оппонента Васубандху.

Допустимо предположить, что известный ныне санскритский оригинал «Абхидхармакоша-бхашьи» с дополнением девятого раздела оформился письменно в то время, когда стихотворная шастра «Абхидхармакоша»⁵ была уже хорошо известна широкому кругу образованного буддийского монашества Индии и функционировала в качестве учебной дисциплины в монастырях-университетах⁶.

Для того чтобы проиллюстрировать наш вывод о лекционном характере жанра «бхашья», как он представлен в трактате Васубандху, обратимся к тексту введения — первой карике и комментарию к ней. Ф.И. Щербатской, уделявший чрезвычайно значительное внимание методологии перевода буддийских трактатов на европейские языки, неоднократно подчеркивал, что наряду с философским (интерпретирующим) переводом полезно выполнять буквальный перевод, воспроизводящий, насколько это возможно, синтаксис санскритского оригинала. Данное пожелание базировалось на глубоком понимании важности воспроизведения логико-эпистемологической структуры исследуемого памятника, без чего невозможно проникнуть ни в стиль мышления, характерный для изучаемой школьной традиции, ни в содержание памятника. С учетом этого мы произвели логико-синтаксический и лексико-грамматический

⁵ Первое издание санскритского оригинала карик было осуществлено индийским ученым Гокхале в 1946 г. (АК, 1946).

⁶ Следует отметить, что великий реформатор тибетского буддизма Цзонхава (1357–1419), основатель школы гелугпа (к которой принадлежат и российские буддисты Бурятия, Калмыкии, Тувы), включил «Абхидхармакоша-бхашью» в список обязательных учебных дисциплин в системе высшего буддийского образования. Подробнее об этом см.: Островская-мл., 2008, с. 245–246.

анализ вводного фрагмента, являющийся основанием предлагаемого буквального перевода. Транслитерация текста выполнена нами по изданию П. Прадхана (АКВ, 1967) и сверена по изданию первой главы трактата, осуществленному Ясунори (АКВ, 1989).

1. yaḥ sarvathā-sarva-hata-andhakāraḥ
saṃsāra-pankāj-jagad-ujjahāra/
tasmai namaskṛtya yathā-artha-śāstre
śāstram pravakṣyāmi-abhidharma-kośam//

Вводная строфа, призванная обозначить ту линию учительской преемственности, к которой причисляет себя автор произведения.

По смысловой нагрузке вводная строфа — посвящение Учителю. В первой и второй строках характеризуются достоинства адресата посвящения. Далее констатируется совершение акта почитания («tasmai namaskṛtya...» — «тому поклонившись...»). А затем изъясняется намерение изложить собственный трактат и указывается название произведения («śāstram pravakṣyāmi...» — «шастру изложу...»).

Разбор

Строфа в целом представляет собой сложноподчиненное предложение с деепричастным оборотом. Главное предложение — śāstram pravakṣyāmi-abhidharma-kośam. Подлежащее опущено, поскольку сказуемое pravakṣyāmi выражено личной формой глагола (1-е л., sg., fut., P. от √vac — «оглашать; предлагать; излагать; называть») — «изложу», или «буду излагать».

Прямое дополнение śāstram (A., sg., n. от śāstra) — «трактат, шастру» — согласовано с приложением (названием трактата) — abhidharma-kośam (A., sg., n. от abhidharma-kośa) — «Абхидхармакошу».

Деепричастным оборотом tasmai namaskṛtya yathā-artha-śāstre выражено обстоятельство, уточняющее последовательность действий. Деепричастие namaskṛtya (от namas-√kr̥ — «совершать поклонение; выражать почтение, приветствовать») свидетельствует, что изложению трактата предшествовал ритуальный акт почитания Учителя.

Дополнение, обозначающее адресат поклонения, выражено указательным местоимением tasmai (D. sg., m. от tad) — «тому» и согласованным с ним эпитетом Будды Шакьямуни — yathā-artha-śāstre (D. sg., m. от yathā-artha-śāstrin — «истинный Учитель»).

Сложное слово yathārtha-śāstrin (тип сложения — *karmadhāraya*⁷) прослеживается в буддийских трактатах как один из устойчивых эпитетов Будды, характеризующий основоположника вероучения в качестве автора канонических шастр — семи трактатов, включенных в третий раздел Трипитаки — Абхидхарму. Первый элемент этого сложного слова выражен *adj.* athā-artha — «соответствующий цели; истинный, правильный, верный». Второй — существительным śāstrin (m.) — «знаток шастр; ученый, мудрец; Учитель». Соответственно, yathārthaśāstrin — «истинный Учитель».

Не все буддийские школы признавали канонические трактаты Словом Будды. В частности, саутрантики, в отличие от сарвастивадинов (вайбхашиков), полагали, что составителями канонических шастр выступали прямые ученики Шакьямуни, а не он сам. Васубандху, называя Будду yathā-artha-śāstrin, разделяет тем самым позицию школы сарвастивада (вайбхашика), согласно которой именно основатель Дхармы создал все семь канонических трактатов с целью разъяснения глубинного смысла сутр и религиозно-дисциплинарных наставлений.

⁷ *Karmadhāraya* — тип образования сложного слова, равнозначного словосочетанию, в котором первый элемент выступает как согласованное приложение ко второму или как примыкающее к нему наречие.

Придаточное предложение *yaḥ sarvathā-sarva-hata-andhakāraḥ saṃsāra-pañkā-jagad-ujjahāra* связано с деепричастным оборотом *tasmai namaskṛtya...* посредством использования морфологически однотипных местоимений (*yad...tad*). Относительное местоимение *yaḥ* (*N., sg., m.* от *yad* — «кто; который») соотносится с указательным местоимением *tasmai*.

Подлежащее *yaḥ* снабжено обособленным определением *sarvathā-sarva-hata-andhakāraḥ*, которое выражено четырехэлементным сложным словом (тип сложения *karmadhāraya*). Первый его элемент — *adv.* *sarvathā* — «полностью; всецело; во все времена». Второй — местоименное прилагательное *sarva* — «весь, всякий, каждый» (*любой*). Третий — *pp.* *hata* (от $\sqrt{\text{han}}$ — «убивать, уничтожать; повреждать») — «уничтоженный». Четвертый — отглагольное существительное *andhakāraḥ* (*N., sg., m.* от *andhakāra* — «мрак, тьма»). Соответственно, *sarvathā-sarva-hata-andhakāraḥ* — «полностью вся уничтоженная тьма». Учитывая, что в классическом санскрите причастия страдательного залога прошедшего времени (*pp.*) эквивалентны глагольным формам имперфекта, этот оборот можно интерпретировать с использованием глагольной формы прошедшего времени — «[у кого] полностью вся уничтожена тьма». Это обособленное определение, относящееся к подлежащему придаточного предложения *yaḥ*, метафорически указывает на первое благое качество (достоинство) истинного Учителя — состояние абсолютного и совершенного просветления.

Сказуемое в придаточном предложении *ujjahāra* (*3-е л., sg., pf., P.* от $\sqrt{\text{hr}}$ — «вытаскивать; извлекать») — «извлек».

Прямое дополнение выражено существительным *jagad* (*jagat: t* перед *u* → *d*⁸; *A., sg., n.*) — «мир живых существ; человечество».

Обстоятельство места действия выражено сложным словом *saṃsāra-pañkā-j* (*...pañkā: t* перед *j* → *j*; *Abl., sg., m.*). Первый элемент — существительное *saṃsāra* (*n.*), производное от глагола *saṃ-√sr* со значением «проходить через вереницу последовательных состояний». Второй элемент (связанный с первым по типу сложения *tat-puruṣa*⁹) — существительное *pañka* (*m.*) — «грязь; глина; трясина». Соответственно, *saṃsāra-pañkā-j* — «из трясин сансары»

Итак, *yaḥ...saṃsāra-pañkā-jagad-ujjahāra* — «кто... извлек мир живых существ из трясин сансары», и этой метафорической формулировкой обозначено второе из двух названных в придаточном предложении достоинство истинного Учителя.

Перевод карики:

**Кто [тот, у кого] полностью вся уничтожена тьма,
[Кто] извлек мир живых существ из трясин сансары,
Тому поклонившись истинному Учителю,
Шастру изложу «Абхидхармакоша».**

Бхашия

(1) *śāstraṃ praṇetu-kāmaḥ svasya śāstur-māhātmya-jñāpana-arthaṃ guṇa-ākhyāna-pūrvakaṃ tasmai namas-kāram-ārabhate ya iti/*

Обсуждается вопрос, почему желающий создать шастру (*śāstraṃ praṇetu-kāmaḥ*) начинает акт поклонения (*namas-kāram-ārabhate*), адресованный Учителю, с местоимения «кто» — «*ya iti*». Частица *iti* («так; сказано; таков смысл слов») выступает в данном случае показателем цитирования комментируемого текста.

⁸ Здесь и далее таким способом раскрываются *sandhi* («правила соединения») — зафиксированные письменно комбинаторные и позиционные звуковые изменения.

⁹ *Tatpuruṣa* — тип образования сложного слова, равнозначный словосочетанию с подчинительной связью, в котором первый элемент, выступающий в каком-либо из косвенных падежей, уточняет значение второго элемента.

Разбор

Группа подлежащего выражена единым смысловым блоком *śāstram praṇetu-kāmaḥ*. Сложное слово *praṇetu-kāmaḥ* (*N., sg., m.*) образовано по типу сложения *bahuvrīhi*¹⁰. Первый его элемент выражен специальной формой инфинитива *praṇetum* от *pra-√ṇī* («вести вперед; предлагать; творить, создавать; выступать автором») — «создать». Второй — существительным *kāma* (*m.*) — «желание», которое в конце сложных слов образует значения «имеющий желание, имеющий намерение; желающий, намеревающийся». Прямое дополнение *śāstram* (*A., sg., n.*) — «шастру». Соответственно, *śāstram praṇetu-kāmaḥ* — «желающий создать шастру», или «намеревающийся предложить шастру». В этих словах содержится апелляция к последней строке комментируемого текста — «*śāstram pravakṣyāmi-abhidharma-kośam*» («Шастру изложу „Абхидхармакоша“»).

Сказуемое — *ārabhate* (3-е л., *sg.*, *индикатив pr.*, *Ā* от *ā-√rabh* — «приступить к чему-либо; приниматься за что-либо; начинать») — «начинает».

Прямое дополнение — *namas-kāram* (*A., sg., n.*) — «почитание; поклонение; восхваление; почтительное приветствие».

Дополнение, уточняющее адресат акта почитания, — *tasmai* (*D., sg., m.*). Комментарий апеллирует к строке карики «*tasmai namaskṛtya yathā-artha-śāstre*» («Тому поклонившись истинному Учителю»).

Обстоятельство цели действия, относящееся к сказуемому *ārabhate*, — *svasya śāstur-māhātmya-jñānana-artham*. Сложное слово *māhātmya-jñānana-artham* является вторичным образованием — сложением по типу *tatpuruṣa* служебного наречия *artham* («для, ради; с целью») и первичного сложного слова *māhātmya-jñānana*. Сложное слово *māhātmya-jñānana* (тип сложения — *tatpuruṣa*) выражено существительным *māhātmya* (*n.*) — «великодушие, благородство; величие, мощь» и отглагольным существительным *jñānana* (*n.*), образованным от каузатива *jñārayati* (*√jñā* — «знать; быть осведомленным») со значениями «делать известным, осведомлять, извещать». Соответственно, *māhātmya-jñānana-artham* — «с целью осведомления о величии».

Значение слова *māhātmya* уточняется несогласованным определением *svasya śāstur*, в котором *svasya* — местоименное прилагательное (*G., sg., m.* от *sva* — «свой, собственный») — «собственного»; *śāstur* (*G., sg., m.*) — «Учителя».

Соответственно, обстоятельство цели — «с целью осведомления о величии собственного Учителя», или «чтобы осведомить о величии собственного Учителя».

Обстоятельство образа действия выражено сложным словом *guṇa-ākhyāna-pūrvakaṃ*. Это вторичное сложное слово образовано сложением первичного — *guṇa-ākhyāna* с *adv.* *pūrvakaṃ* — «в соответствии; предварительно» (тип сложения *tatpuruṣa*). Сложное слово *guṇa-ākhyāna* (тип сложения — *tatpuruṣa*) выражено существительным *guṇa* (*n.*) — «добродетель; благое качество; достоинство» и отглагольным существительным *ākhyāna* (*n.*), образованным от *ā-√khyā* («называть; перечислять; поименовывать; повествовать, рассказывать»).

Значение первичного сложного слова — «перечисление достоинств», а вторичного — «в соответствии с перечислением достоинств».

Перевод: [Автор], желающий создать шастру, с целью осведомления о величии собственного Учителя в соответствии с перечислением [его] достоинств начинает поклонение тому [словом] «кто».

(2) *buddhaṃ bhagavantam-adhikṛtya-āha hatam-asya-andhakāram-anena vā-iti hata-andhakārah/*

¹⁰ *Bahuvrīhi* — тип сложения, образующий атрибутивное сложное слово.

Комментатор разъясняет, кого именно имеет в виду автор, говоря «yaḥ sarvathā-sarva-hata-andhakāraḥ», и каким образом следует интерпретировать определение «hata andhakāraḥ», учитывая смысловую неоднозначность синтаксической структуры первой строки карики.

Разбор

Сложноподчиненное предложение с бессоюзным придаточным — hata-asya-andhakāram-anena vā и деепричастным оборотом, стоящим в начале, — buddhaṃ bhagavantam-adhikṛtya. Частица itī как показатель цитирования вводит слова карики — «hata-andhakāraḥ».

Подлежащее опущено, поскольку сказуемое выражено личной глагольной формой āha (3-е л., sg., pf. от неправильного глагола ah — «говорить»). Как известно, в лексикографии санскрита зафиксированы только две формы этого глагола — āha и āhuḥ (3-е л., pl., pf.), и обе они обычно переводятся личными глагольными формами настоящего времени: «он говорит», «они говорят».

Деепричастный оборот buddhaṃ bhagavantam-adhikṛtya синтаксически эквивалентен придаточному предложению, причем пассивное причастие долженствования (герундив) adhikṛtya (от adhi-√kr̥ — «ставить во главе; иметь в виду; делать основой») относится к buddhaṃ bhagavantam.

Прямое дополнение к adhikṛtya — bhagavantam (A., sg., m.) конкретизирует, кого именно следует иметь в виду, когда автор шастры говорит: «yaḥ sarvathā-sarva-hata-andhakāraḥ». Buddhaṃ (A., sg., m.) — «Будду Бхагавана».

Отметим, что употребление устойчивого эпитета Будды «Бхагаван» в буддийских трактатах теоретически обосновано концепцией mokṣa-bhagiya — «благо освобождения». Будда как высший тип просветленной личности является обладателем блага полного и совершенного освобождения от уз сансары и одновременно выступает для своих последователей подателем этого блага, т.е. проповедником истинного учения.

Учитывая тот факт, что в классическом санскрите активная глагольная конструкция часто заменяется пассивной, можно соответствующим образом интерпретировать деепричастный оборот buddhaṃ bhagavantam-adhikṛtya: «следует иметь в виду Будду Бхагавана, [когда автор] говорит...», или «долженствуя иметь в виду Будду Бхагавана, [автор] говорит...».

Бессоюзное придаточное предложение hata-asya-andhakāram-anena vā — комментаторская реконструкция двоякого смысла сложного слова hata-andhakāraḥ (N., sg., m.). С этой целью комментатор вводит уточнения, выраженные двумя различными падежными формами местоимения idam («этот; он»): asya (G., sg., m.) — «у этого» и anena (I., sg., m.) — «этим».

Частица vā — «или» (рассматриваемая в ряде грамматик в качестве союза) указывает на допустимость альтернативной интерпретации: hata-asya-andhakāram («уничтоженная у этого тьма») anena vā («или этим»).

Перевод: **Долженствуя иметь в виду Будду Бхагавана, [автор] говорит: «уничтожена у этого тьма или этим» — [таков смысл слов] «уничтожена тьма».**

(3) sarveṇa prakāreṇa sarvasmin hata-andhakāraḥ sarvathā-sarva-hata-andhakāraḥ/

Комментируются значения слов «sarvathā» и «sarva», уточняющих смысл «hata-andhakāraḥ».

Разбор

Предложение номинативного типа; связка опущена. Употребление двойного N. как грамматического показателя определяемого (sarvathā-sarva-hata-andhakāraḥ) и определения (sarveṇa prakāreṇa sarvasmin hata-andhakāraḥ) указывает на специфическое значение опущенной связки — «быть, становиться», которое допустимо ин-

терпретировать конъектурой «[означает в данном контексте]» или «[таков смысл слов]».

Слова *sarveṇa prakāreṇa* разъясняют значение *adv. sarvathā* — «полностью; совершенно»: *sarveṇa* (*I., sg., m.* от местоименного прилагательного *sarva* — «весь; всякий; каждый») — «каждый (т.е. любой)»; *prakāreṇa* (*I., sg., m.* от *prakāra* — «способ; метод») — «способом». Следует отметить, что слово *prakāra* используется в текстах постканонической абхидхармистской традиции как термин подъязыка, употребляемый для общего обозначения методик уничтожения аффективных предрасположенностей психики. 98 аффективных предрасположенностей (ранжированных по своей номенклатуре и степеням интенсивности) уничтожаются посредством применения такого же количества специальных методик. Изложению этой концепции Васубандху посвятил пятый раздел «Абхидхармакоши» — «Учение об аффективных предрасположенностях» (АК, 2006, с. 54–108).

Слово *sarvasmin* (*L., sg.* от местоименного прилагательного *sarva*) — «во всем» разъясняет значение слова *sarva* в составе определяемого.

Перевод: Каждым способом во всем уничтожена тьма — [таков смысл слов] «полностью вся уничтожена тьма».

(4) ajñānaṃ hi bhūta-artha-darśana-pratibandha-andhakāram/

Раскрывается смысл метафоры *andhakāra* («тьма») в логико-дискурсивном аспекте.

Разбор

Предложение номинативного типа; связка опущена. Подлежащее *ajñānaṃ* (*N., sg., n.* от *ajñāna* — «незнание») синтаксически сближено с частицей *hi* («ибо»; «же»; «именно»), которая несет эмфатическую нагрузку.

Именная часть сказуемого выражена цепочкой сложных слов: (*bhūta-artha*) + (*darśana-pratibandha*) + *andhakāram* (*A., sg., m.*). Сложное слово *darśana-pratibandha* (тип сложения — *tatpuruṣa*): первый элемент выражен отглагольным существительным *darśana* (*n.*), производным от $\sqrt{dṛś}$ («видеть»); второй — отглагольным существительным *pratibandha* (*m.*), производным от *prati-√bandh* («привязывать; укреплять, крепить; создавать помеху; препятствовать»). Соответственно, *darśana-pratibandha* — «препятствие для видения», или «препятствие видению».

Сложное слово *bhūta-artha* относится к особым случаям именного сложения, когда порядок основ внутри сложного слова противоположен ожидаемому смыслу. Первый элемент выражен субстантивированным *pp. bhūta* от $\sqrt{bhū}$ — «быть, существовать» и имеет значения «сущее; действительность; существующее в действительности». Второй элемент выражен существительным *artha* (*n.*) — «цель; польза; богатство; вещь, реальный объект, реальное». Тип сложения, послуживший основой этого особого случая, — *bahuvrīhi*, значение *bhūta-artha* — «имеющее существование в качестве реального», т.е. «реально существующее».

Слово *bhūta-artha* связано со вторым сложным словом — *darśana-pratibandha* по типу сложения *tatpuruṣa*: «препятствие видению реального существующего».

В свою очередь, весь этот блок именных сложений выступает приложением к стоящему в *A.* слову *andhakāram* (тип сложения — *karmadhāraya*): «тьма — препятствие видению реально существующего».

Важно отметить, что сложное слово *bhūta-artha* наряду с его эквивалентом *artha-bhūtaṃ* входит в буддийский философский лексикон в качестве терминологического обозначения идеала познания — «истинного знания»: *bhūta-artha-darśana* является синонимом *yathā-artha-jñāna*. Такой тип знания свойствен просветленным личностям — тем, к кому следует относить метафорическое определение *hata-andhakāraṇ* («имеющие тьму уничтоженной», причем в этом случае сложное слово *hata-andhakāra* интерпретируется как тип сложения *bahuvrīhi*).

Перевод: Именно незнание есть тьма — препятствие видению реально существующего.

(5) *tac-ca bhagavato buddhasya pratipakṣa-lābhena-atyantaṃ sarvathā sarvatra jñeye punar-anupatti-dharmatvād-dhatam/*

Цель данного комментаторского разъяснения — сформулировать логическое основание для выводного суждения о том, что именно Бхагаван Будда есть тот, кто определяется в первой строке комментируемой карики словами «sarvathā-sarvathā-andhakāraḥ». Отметим, что с точки зрения науки логики это определение дается в карике как процедура приписывания, а не предцирования (поясним примером: «Петр, брат Павла» — приписывание, «Петр есть брат Павла» — предцирование). В индийских теориях выводного знания приписывание выступает предметом доказательства — исходным тезисом силлогизма.

Комментатор разъясняет, посредством чего у Бхагавана Будды уничтожено незнание окончательно и полностью — «pratipakṣa-lābhena-atyantaṃ sarvathā», по отношению к чему оно уничтожено — «sarvatra-jñeye» и по какой причине незнание уничтожено навсегда — «punar-anupatti-dharmatvād».

Разбор

Подлежащее выражено местоимением *tad* (*N., sg., n.*), сближенным с частицей (союзом) *ca* («и») — *tac-ca* (*d* перед *c* → *c*): «и то», т.е. «и то незнание, которое есть препятствие видению реально существующего».

Сказуемое — *pp. dhatam* (*hatam: h* после *t* → *dh*) — «уничтожено». Дополнение («уничтожено» у кого?) выражено поименованием титула Учителя: *bhagavato* (*G., sg., m.*) *buddhasya* (*G., sg., m.*) — «у Бхагавана Будды».

Обстоятельство образа действия выражено, во-первых, сложным словом *pratipakṣa-lābhena* (*I., sg., m.*; тип сложения — *tatpuruṣa*): первый элемент — *pratipakṣa* (*m.*) — «противоположная сторона; оппозиция; противоядие; средство против чего-либо; оппонент; соперник»; второй элемент — *lābha* (*m.*) — «получение, обретение; достижение; восприятие; постижение». Соответственно, образовано значение «обретением противоположного» (т.е. «обретением истинного знания»), или «посредством обретения противоположного».

Во-вторых, обстоятельство образа действия выражено *adv. atyantaṃ* — «до конца, окончательно; абсолютно» и *adv. sarvathā* — «полностью; всецело» и конкретизировано уточнением локуса — *sarvatra jñeye: adv. sarvatra* — «повсеместно; во всем»; причастие долженствования (герундив) *jñeye* (*L., sg.*), произведенное от $\sqrt{jñ}$ («знать, познавать»), — «познаваемом», или «подлежащем познанию».

Обстоятельство причины (логическое основание вывода) выражено сложным словом (*punar-anupatti*) + *dharmatvād* (*dharmatvāt: t* перед *h* → *d*), стоящим в характерном для грамматического оформления логического основания отложительном падеже. Первый элемент — сложение *punar-anupatti* (тип сложения — *karmadhāraya*): *adv. punar* — «снова, опять; вновь; далее; назад»; существительное *anupatti* (*f.*), произведенное от *an-ut-√pad* («не возникать; не рождаться») — «невозобновление» (букв. «не возникновение снова»). Второй элемент, соединенный с первым по типу сложения *tatpuruṣa*, — *dharmatvād* (*Abl., sg., n.*) — существительное с абстрактным значением «обладание свойством».

Перевод: И оно, [незнание], ввиду обладания свойством невозобновления уничтожено у Бхагавана Будды абсолютно посредством обретения противоположного, [т.е. истинного знания], полностью во всем познаваемого.

(6) *ato 'sau sarvathā-sarva-hata-andhakāraḥ/*

Комментатор завершает предшествующее умозаключение выводом — предикативным суждением, в котором семантический блок «sarvathā-sarva-hata-andhakāraḥ»

выступает сущностным определением (атрибутом) логического субъекта, обозначенного в карике словом «yaḥ».

Разбор

Предложение номинативного типа; связка со значением «быть, становиться» опущена. На тот факт, что данное предикативное суждение является логическим выводом, указывает вводное слово, выраженное *adv. ato* (ataḥ: aḥ перед a→o') — «отсюда [следует]; поэтому».

Подлежащее — *asau* (*N., sg., m.* от указательного местоимения *adas* — «тот» в значении «тот, кто», т.е. «упоминавшийся прежде; вышеупомянутый») — «тот, [о ком сказано выше, Бхагаван Будда]».

Определение *sarvathā-sarva-hata-andhakārāḥ* — атрибутивное сложное слово (*N., sg., m.*, тип сложения — *bahuvrīhi*) — «[тот, у кого или кем] полностью вся уничтожена тьма», что эквивалентно активной конструкции — «полностью всю уничтоживший тьму». Эта метафора, означающая «полностью и окончательно просветленный», указывает на Бхагавана Будду как на высший тип личности в составе буддийской персонологии.

Перевод: Поэтому тот, [о ком сказано выше, т.е. Бхагаван Будда], — полностью уничтоживший тьму.

(7) *pratyeka-buddha-śrāvakā api kāmaṃ sarvatra hata-andhakārāḥ*

Комментатор переходит к демонстрации отличия других буддийских персонологических типов (*pratyeka-buddha-śrāvakā*) от Бхагавана Будды, чтобы доказать, что в карике речь идет именно о нем, полностью и окончательно просветленном.

Разбор

Предложение номинативного типа. Определяемое (подлежащее) — *pratyeka-buddha-śrāvakā* (*śrāvakāḥ: āḥ* перед a→ā) и определение (именная часть сказуемого) — *hata-andhakārāḥ* стоят в двойном *N.*, что указывает на значение опущенной связки «быть, становиться».

Подлежащее выражено сложным словом *pratyeka-buddha-śrāvakāḥ* (*N., pl., m.*; тип сложения — *dvandva*¹¹) — «прагьякабудды и шраваки».

Термин *pratyeka-buddha* (*букв.* «Будда для одного [себя]») обозначает в буддийской персонологии личность, достигшую просветления без наставлений учителя и предпочитающую пребывать в созерцательном уединении, воздерживаясь от публичной проповеди обретенного знания (подробнее см.: АК, 2006, с. 255–256).

Термин *śrāvaka* (*букв.* «слушатель») обозначает личность, достигшую просветления путем «обучения Дхарме» — принятия монашеских обетов, слушания наставлений учителя, рационального размышления над Словом Будды и применения регламентированных созерцательных практик (подробнее см.: АК, 2006, с. 253–254). Первоначально термином «шраваки» именовались прямые ученики Бхагавана Будды, а затем все те его последователи, кто избрал для себя монашеский идеал архатства — вступления в Нирвану, а не подвиг бодхисаттвы — практику запредельных добродетелей в миру.

Определение *hata-andhakārāḥ* (*N., pl., m.*) выражено атрибутивным сложным словом (тип сложения *bahuvrīhi*) — «те, [у кого или кем] уничтожена тьма», что эквивалентно активной конструкции «уничтожившие тьму», т.е. «просветленные».

Частица *api* со значениями «также, тоже, и; хотя; же» выполняет роль логического спецификатора — «прагьякабудды и шраваки также, [т.е. подобно Бхагавану Будде]...».

¹¹ *Dvandva* — тип сложения, образующий копулятивное сложное слово (сложносоставное имя).

Особый интерес представляет в рассматриваемом предложении слово *kāmaṃ* (*A.*, *sg.*, *n.* от *kāma* — «желание; чувственно воспринимаемое»). Его можно было бы интерпретировать как вводное слово-наречие со значением «конечно»: «прагьякабудды и шраваки тоже, конечно... уничтожившие тьму». Но такой интерпретации препятствует обстоятельство *sarvatra* — «повсюду; по отношению ко всему», конкретизирующее *kāmaṃ* как прямое дополнение, выраженное существительным, — «по отношению ко всему чувственно воспринимаемому».

Перевод: Прагьякабудды и шраваки — тоже уничтожившие тьму по отношению ко всему чувственному воспринимаемому.

(8) *kliṣṭa-saṃmoha-atyanta-vigamāt/*

Комментатор формулирует логическое основание предшествующего предикативного суждения, на что указывает характерное использование отложительного падежа «...*vigamāt*» (*Abl.*, *sg.*, *m.* от *vigama* — «уход, исчезновение; прекращение, оставление; разрушение»).

Разбор

Неполное предложение, контекстуально конкретизирующее (в форме обстоятельства) причину предципирования логического субъекта предшествующего суждения — «*pratyeka-buddha-śrāvakaḥ*» как «*kāmaṃ sarvatra hata-andhakārāḥ*». Выражено сложным словом (тип сложения — *tatpuruṣa*; *Abl.*, *sg.*, *m.*). Первый элемент — *pp.* *kliṣṭa* от √*kliś* («пачкать, загрязнять; причинять боль, мучить»). В составе буддийского понятийно-терминологического аппарата термин *kliṣṭa* («загрязненное») выступает концептуальным производным от *kleṣa* — «то, что загрязняет и причиняет страдание». Под «загрязнением» подразумевается шестичленный канонический перечень аффектов (страсть, отвращение, гордыня, неведение, ложные воззрения, сомнение)¹² — ущербных явлений сознания, извращающих процесс истинного познания. Ввиду этого аффекты провоцируют деятельность, чреватую дурной формой нового рождения — кармическим следствием, усиливающим страдание. С учетом данной концепции термин *kliṣṭa* допустимо интерпретировать как «загрязненное аффектами», т.е. «аффектированное».

Второй элемент сложного слова выражен существительным *saṃmoha* (*n.*) — «заблуждение» или «совокупное заблуждение», если учитывать семантику преверба *saṃ*. Третий элемент — *adj.* *atyanta* — «окончательный; чрезвычайный; непрерывный». Четвертый — существительное *vigamāt* (*Abl.*, *sg.*, *m.* от *vigama* — «исчезновение») — «по причине исчезновения», или «ввиду исчезновения».

Перевод: Ввиду окончательного исчезновения загрязненного [аффектами] заблуждения.

(9) *na tu sarvathā/*

Комментатор вводит ограничитель области значений логического основания, указывающий на отличие прагьякабудд и шраваков от Бхагавана Будды — неполноту достигнутого ими просветления.

Разбор

Отрицательная частица *na*, сближенная с частицей *tu*, фиксирует ограничение — «но не...», конкретизируя область значений: *adv.* *sarvathā* — «полностью» не входит в атрибуцию просветления прагьякабудд и шраваков.

Перевод: Но не полностью.

(10) *tathā hi-eṣāṃ buddha-dharmeṣu-ativiprakṛṣṭa-deṣa-kāleṣu artheṣu ca-ananta-prabhedeṣu bhavati-eva-akliṣṭam-ajñānam/*

¹² О классификации аффектов и их повреждающих функциях см.: АК, 2006, с. 51–52.

Комментатор, как это принято в индийской теории выводного знания, приводит пример, подтверждающий правомерность введенного ограничителя, — указывает на неполноту знания, обретенного пратьекабуддами и шраваками. Об этом свидетельствует вводный оборот — «tathā hi...» («так, например...»).

Разбор

Простое распространенное предложение с вводным оборотом tathā hi.

Подлежащее — ajñānam (*N., sg., n.*). Сказуемое — bhavati (3 л., *sg., pr., P.*) — «существует» конкретизировано согласованным определением eva-akliṣṭam. Частица eva («ведь; же; однако») подчеркивает значение глагола; термин akliṣṭa — «незагрязненное».

Обстоятельство представлено двумя семантическими блоками, поясняющими, в чем именно существует «незагрязненное [аффектами] незнание». Первый выражен сложным словом buddha-dharmeṣu (тип сложения — *tatpuruṣa; L., pl., m.* от buddha-dharma) — «о дхармах Будды».

Под «дхармами Будды» имеются в виду так называемые *avenika-dharmāḥ* — свойства, которые отличают Будду как высший тип личности в буддийской персонологии. Знать эти дхармы означает обладать ими, т.е. реализовать состояние Будды — *sarvathā-sarva-hata-andhakāraḥ*. Незнание дхарм Будды, согласно абхидхармистским представлениям, не может быть загрязненным аффектами, ибо по отношению к этим свойствам ни у обычных людей, ни тем более у просветленных личностей не могут возникать аффектированные явления сознания. Это объясняется следующим образом: аффективные предрасположенности формируются при наличии в психике индивида той специфической установки, которая метафорически именуется «три корня неблагого», — готовности к проявлениям алчности, вражды и упорства в невежестве. Свойства Будды не способны актуализировать эту установку, поскольку они не вызывают ни алчных побуждений, ни вражды и не могут быть насильственно навязаны кому-либо в качестве убеждений.

Второй семантический блок — *ativiprakṛṣṭa-deṣa-kāleṣu artheṣu ca-ananta-prabhedeṣu*. В нем сложное слово *ativiprakṛṣṭa-deṣa-kāleṣu* выступает в функции согласованного в роде, числе и падеже прилагательного по отношению к *artheṣu* и *ananta-prabhedeṣu*, соединенных союзом *ca* — «и». В сложном слове первый элемент выражен *pp. ativiprakṛṣṭa* от *ati-vi-pra-√kṛṣ* («крайне удалять») — «крайне удаленные». Второй и третий элементы *-deṣa-kāleṣu* соединены по типу сложения *dvandva* — «пространств и времен». Это сложное составное имя соединено с *pp. ativiprakṛṣṭa* по типу сложения *bahuvrīhi*. В функции прилагательного оно обладает значением «имеющие пространства и времена в качестве крайне удаленных», что можно эквивалентно интерпретировать как «крайне удаленные в пространстве и времени».

Определяемое указанным сложным словом *artheṣu* (*L., pl., n.* от *artha* — «вещь, предмет; реальный объект») и *ananta-prabhedeṣu* (*L., pl., n.* от сложного слова *ananta-prabheda: adj. ananta* — «бесконечный», существительное *prabheda* — «разделение, различие; аспект; вид, сорт»). Соответственно, *artheṣu ca-ananta-prabhedeṣu* — «об объектах места и [их] бесконечных различиях».

Дополнение, поясняющее, у кого существует «незагрязненное [аффектами] незнание», выражено указательным местоимением *eṣāṃ* (*L., pl., m.* от *idaṃ* — «этот» в значении «тот, о ком идет речь») — «у этих» (т.е. у пратьекабудд и шраваков).

Перевод: Так, например, у этих, [т.е. у пратьекабудд и шраваков], ведь существует незагрязненное незнание о дхармах Будды, о крайне удаленных в пространстве и времени объектах и [их] бесчисленных различиях.

(11) *iti-ātma-hita-pratipatti-sampadā samstutya punas-tam-eva-bhagavantaṃ para-hita-pratipatti-sampadā samstauti saṃsāra-paṅkā-jagad-ujjahāra-iti/*

Комментатор, косвенно ссылаясь (частица *itī* в начале предложения) на строку карики «*yaḥ sarvathā-sarva-hata-andhakāraḥ*» как прославление первого достоинства Бхагавана, определяет его словами «*ātma-hita-pratipatti-saṃpadā*». Затем («*punas*»), говорит комментатор, автор прославляет («*saṃstauti*») того же Бхагавана («*tam-eva-bhagavantaṃ*») словами «*saṃsāra-ṛaṅkā-jagad-ujjahāra*» («извлек мир живых существ из трясины сансары»): на цитату указывает частица *itī* в конце предложения. И поясняет цитату: «*para-hita-pratipatti-saṃpadā*». Данное пояснение — определение второго достоинства Бхагавана.

Разбор

Предложение с деепричастным оборотом, смысловое подлежащее которого не совпадает с грамматическим подлежащим всего предложения. Сказуемое деепричастного оборота, выраженное абсолютивом *saṃstutya* (от *saṃ-√stu* — «прославлять, восхвалять»), относится к ссылке на первую строку карики: «*yaḥ sarvathā-sarva-hata-andhakāraḥ*». Деепричастный оборот синтаксически эквивалентен номинативной позиции: «[То, за что Бхагаван] таким образом прославлен, есть *ātma-hita-pratipatti-saṃpadā*».

Сложное слово *ātma-hita-pratipatti-saṃpadā* (*N., sg., f.*), стоящее в именительном падеже, образовано по типу сложения *karmadhāraya* из двух элементов. Первый выразителю специфичной для сложных слов местоименной формой *ātma* (от *ātman* — «сам»). Второй элемент представлен цепочкой сложений: *hita-pratipatti + saṃpadā*. Сложение *hita-pratipatti* образовано по типу *tatpuruṣa*. Первый его элемент — *hita* можно интерпретировать как *pp.* от *√dhā* — «ставить; поддерживать; быть полезным, быть благотворным» либо как существительное со значением «польза». Второй — *pratipatti* (*f.*) имеет значения «поведение, практика; деятельность, действие; исполнение». Соответственно, *hita-pratipatti* — «практика на пользу».

В сложении *hita-pratipatti* по типу *tatpuruṣa* с существительным *saṃpadā* (*f.*) — «завершение; достижение; успех; удача; совершенство» образуется значение «совершенство практики на пользу...». В целом *ātma-hita-pratipatti-saṃpadā* — «совершенство практики на пользу самому себе», т.е. достижение состояния, определяемого как *saṃpadā*. Форма *saṃpadā* характерна для буддийского гибридного санскрита; в классическом санскрите зафиксирована форма *saṃpad* (*f.*).

В главном предложении — *punas-tam-eva-bhagavantaṃ para-hita-pratipatti-saṃpadā saṃstauti saṃsāra-ṛaṅkā-jagad-ujjahāra-itī* подлежащее «он» (т.е. «автор») опущено, так как сказуемое *saṃstauti* (3 л., *sg., pr., P.*) выражено личной глагольной формой — «прославляет».

Прямое дополнение («прославляет» кого?) — *tam-eva-bhagavantaṃ*: *tam* (*A., sg., m.* от указательного местоимения *tad*) — «того»; *eva* — эмфатическая частица; *bhagavantaṃ* (*A., sg., m.*) — «Бхагавана».

Обстоятельство последовательности действия выражено *adv.* *punaḥ* (*punaḥ*: *ḥ* перед *t→s*) — «затем».

Обстоятельство образа действия («прославляет» какими словами?) представлено цитатой — «*saṃsāra-ṛaṅkā-jagad-ujjahāra*». К цитате прилагается концептуальное определение охарактеризованного в ней достоинства Бхагавана — *para-hita-pratipatti-saṃpadā* (*N., sg., f.*).

Сложное слово *para-hita-pratipatti-saṃpadā* тождественно по типу сложения *ātma-hita-pratipatti-saṃpadā*, но отличается от него первым элементом — *adj.* *para* — «другой; дальний; чужой». Соответственно образуется и значение: «совершенство практики на пользу другим». Оба эти определения представляют в буддийских шастрах устойчивые, концептуально значимые семантические блоки, выраженные в единооб-

разной грамматической форме, удобной для запоминания. Суть обозначаемой ими концепции сводится к тернарной классификации религиозных практик («достойных деяний»): полезные для самого субъекта действия; полезные для других живых существ; не имеющие прагматической цели, т.е. совершаемые для «украшения сознания» (подробнее см.: АК, 2001, с. 488–491).

Перевод: [То, за что Бхагаван] таким образом прославлен, [есть] совершенство практики на пользу самому себе; затем [автор] прославляет того же Бхагавана [словами:] «извлек мир живых существ из трясины сансары», [что есть] совершенство практики на пользу другим.

(12) *saṃsāro hi jagad-āsaṅga-sthānatvāt duruttaratvāc-ca pañka-bhūtaḥ/*

Комментатор разъясняет значение канонической метафоры *pañka* («грязь; глина; трясина»), образно характеризующей пребывание в сансаре (круговороте рождений). Согласно индийской теории метафоры употребление слова в переносном смысле валидно лишь в том случае, если оно имеет достаточное логическое основание (например, метафора «глаза — небесные лотосы» логически невалидна, поскольку лотосы на небесах не произрастают). Учитывая это, комментатор показывает, что сансара уподоблена трясине («*pañkabhūtaḥ*») из-за обладания свойствами «*jagad-āsaṅga-sthānatvāt duruttaratvāc-ca*».

Разбор

Простое предложение с именным сказуемым; связка опущена. Подлежащее — *saṃsāro* (*saṃsāraḥ*: aḥ перед h→o; *N., sg., m.*) — «сансара». Именная часть сказуемого выражена сложным словом *pañkabhūtaḥ* (*N., sg., m.*; особый тип сложения: имя + bhū). Первый элемент — существительное *pañka*; второй — *pp. bhūta* от √bhū («быть, существовать»), что в конце сложного слова интерпретируется в значении «быть подобным». Соответственно, *pañkabhūtaḥ* — «уподобленная трясине», что эквивалентно «уподоблена трясине».

Частица *hi* может интерпретироваться как в эмфатическом значении — «сансара же... уподоблена трясине», так и в значении синтаксического показателя, вводящего обстоятельство причины (логическое основание метафоры), — «сансара уподоблена трясине ввиду...»

Первое обстоятельство причины (на что указывает употребление отложительного падежа) выражено сложным словом *jagad-āsaṅga-sthānatvāt* (*Abl., sg., m.*). Первый его элемент — сложное слово *jagad-āsaṅga* (тип сложения — *tatpuruṣa*) — «привязанность мира живых существ». Второй, соединенный с первым по типу *tatpuruṣa*, *sthānatva* (*m.*), — абстрактное существительное со значениями «свойство быть устойчиво закрепленным; устойчивая закрепленность; обладание свойством устойчиво закреплять; свойство устойчиво удерживать». Соответственно, *jagad-āsaṅga-sthānatvāt* — «ввиду свойства устойчиво закреплять привязанность мира живых существ».

Второе обстоятельство причины, соединенное с первым союзом «и» (*ca*), — *duruttaratvāc-ca* (*duruttaratāt ca*: t перед c→c; *Abl., sg., m.*). Абстрактное существительное *duruttaratva* образовано соединением именного префикса *dur* (*duḥ* — «плохой, дурной, трудный»), отлагольного образования *uttara* (от *ut-√tṛ* — «переходить; преодолевать») и абстрагирующего суффикса *-tva*. Основа соединения по формальным признакам и по значению сходна со сложным словом типа *karmadhāraya*: *duruttaratva* — «трудная преодолимость».

Перевод: Сансара уподоблена трясине ввиду свойства устойчиво закреплять привязанность мира живых существ и трудной преодолимости [ее].

(13) *tatra-avamānam jagad-atrāṇam-anukampamāno bhagavān sad-dharma-deśanā-hasta-pradānair-yathā-bhavyam-abhyuddhṛtavān iti ya/*

После разъяснения логико-дискурсивного смысла канонической метафоры «трясина» комментатор дает определение логического субъекта высказывания «Извлек мир живых существ из трясины сансары». На это эксплицитно указывают слова в конце комментаторского суждения — «iti ya»: частица *iti* является показателем ссылки на карикю, местоимение «ya» («который») в синтаксическом отношении выступает в функции подлежащего — «Который обозначен [словами „извлек мир живых существ из трясины сансары“]». Логический субъект обозначен в комментарии термином «bhagavān» и снабжен двумя предикациями — «tatra-avamagnaṃ jagad-atrāṇam-anukampamāno» и «sad-dharma-deśanā-hasta-pradānair-yathā-bhavyam-abhyuddhṛtavān». В первом из них охарактеризовано побуждение Бхагавана практиковать деятельность на пользу другим — сострадание. Во втором раскрыты сущность этой деятельности и ее совершенство.

Разбор

Предложение номинативного типа. Подлежащее — *iti ya*; связка со значением «быть, становиться» опущена; именная часть сказуемого — *bhagavān* (*N., sg., m.* от *bhagavat*) конкретизирована двумя причастными оборотами.

В первом причастном обороте — *tatra-avamagnaṃ jagad-atrāṇam-anukampamāno* сказуемое выражено причастием настоящего времени страдательного залога *anukampamāno* (*anukampamānaḥ: aḥ* перед *bh→o*), согласованным в роде, числе и падеже с подлежащим *bhagavān*. Причастие *anukampamānaḥ* произведено от *anu-√kamp* («сострадать; испытывать сочувствие»), проверб *anu* со значением направленности действия указывает на адресат сострадательного состояния, представленный прямым дополнением *jagad* (*jagat: d* перед *a→d; A., sg., n.*) — «миру живых существ».

Прямое дополнение снабжено двумя согласованными определениями: *adj. atrāṇam* (*A., sg., m.*) — «беззащитному» и *pp. avamagnaṃ* (*A., sg., m.*), произведенному от *ava-√majj* («погружать во что-либо; увязать где-либо») — «увязшему». Последнее определение конкретизировано обстоятельством места, выраженным *adv. tatra* — «там» (т.е. «в трясине сансары»). Соответственно, первая предикация термина «bhagavān» — «сострадающий увязшему там беззащитному миру живых существ».

Во втором причастном обороте — *sad-dharma-deśanā-hasta-pradānair-yathā-bhavyam-abhyuddhṛtavān* сказуемое выражено сложным словом *yathā-bhavyam-abhyuddhṛtavān*, которое в соответствии с правилом *sandhi* раскрывается следующим образом: *yathā-bhavyam-abhi-uddhṛtavān*. Последний его элемент — активное причастие прошедшего времени *uddhṛtavān* (*N., sg., m.*), произведенное, как и представленная в тексте карикю личная глагольная форма *ujjahāra* (3 л., *sg., pr., P.*), от *ut(ud)-√hṛ* («вытаскивать, извлекать; поднимать; возвышать»). Проверб *abhi* («сверх; против») в данном контексте выступает как самостоятельный элемент сложного слова. Отметим, что в санскрите провербы занимают промежуточное положение между аффиксами и самостоятельными словами и могут выступать в качестве наречий.

Рассматриваемое сложное слово образовано по типу сложения *karmadhāraya*: в нем элементы *yathā-bhavyam + abhi*, функционирующие в адвербиальном значении, примыкают к *uddhṛtavān*, уточняя его семантику. Элемент *yathā-bhavyam* является сложным словом с адвербиальным значением (тип сложения *avyayībhāva*): первая составная — *yathā* («как»), вторая — причастие долженствования *bhaya* («то, что должно или может быть»), что образует значения — «насколько возможно; по мере возможного; соответственно возможному».

Сложение *yathā-bhavyam + abhi* образовано по тому же адвербиальному типу и дает значения «сверх [того], насколько возможно; сверх меры возможного, свыше меры возможного». Соответственно, *yathā-bhavyam-abhi-uddhṛtavān* — «извлекающий сверх меры возможного».

Обстоятельство образа действия выражено сложным словом *sad-dharma-deśanā-hasta-pradānair* (...*pradānaiḥ*: ḥ перед *y*→*r*), в котором цепочка сложений *sad-dharma* + *deśanā* выступает в функции приложения, поясняющего смысл последнего элемента — *hasta-pradānaiḥ* и соединенного с ним по типу *karmadhāraya*.

Элемент *hasta-pradānaiḥ* — *I., pl.* от *hasta-pradāna* (*n.*), устойчивого словосочетания со значениями «оказание помощи; вспомоществование» (букв. «протягивание руки»; ср. *hasta-pradāna* — «протягивающий руку, помогающий»). Употребление комментатором множественного числа призвано подчеркнуть интенсивность действия. Ввиду стилистической неудобоваримости передачи на русском языке этого термина во множественном числе допустимо ввести соответствующую смыслу конъектуру — «[непрестанным] оказанием помощи».

В сложении *sad-dharma* + *deśanā* первый элемент выражен сложным словом *sad-dharma* (*sad dharma*: *t* перед *dh*→*d*): *sat* — «истинный; благой», *dharma* (*m.*) — «Дхарма» (т.е. «учение Будды»), тип сложения — *karmadhāraya*. Это специфически буддийский термин, обозначающий созданное Буддой Шакьямуни вероучение; термины-синонимы: *dharma* («Дхарма»), *buddha-dharma* («Дхарма Будды»). Второй элемент — *deśanā* (*f.*) — «проповедь; наставление»; в соединении с первым по типу сложения *tatpuruṣa* образует значение «проповедь истинного учения».

Соответственно, вторая предикация термина «*bhagavān*» — «извлекавший сверх меры возможного [непрестанным] оказанием помощи — проповедью истинного учения».

Перевод: [Тот], который обозначен [словами «извлек мир живых существ из трясины сансары»], — сострадающий увязшему там беззащитному миру живых существ Бхагаван, извлекавший сверх меры возможного [непрестанным] оказанием помощи — проповедью истинного учения.

(14) *evam-ātma-para-hita-pratipatti-saṃpadā yuktas-tasmai namaskṛtya-iti śīrasā praṇipatyā/*

Комментируется значение слов карики «поклонившись тому» — «*tasmai namaskṛtya-iti*». Акт поклонения разъясняется характеристикой совершенного ритуального действия — «*śīrasā praṇipatyā*». Адресат поклонения — «тому» («*tasmai*») определяется с учетом предшествующей комментаторской концептуализации двух достоинств Бхагавана Будды — «*evam-ātma-para-hita-pratipatti-saṃpadā yuktas*».

Разбор

Группа подлежащего — *tasmai namaskṛtya* и группа сказуемого — *śīrasā praṇipatyā* выражены деепричастными оборотами, в которых грамматическая форма деепричастий тождественна (*namaskṛtya... praṇipatyā*). Частицу *iti*, выступающую показателем цитирования, допустимо интерпретировать в качестве глагольной связки «означает».

Деепричастие *praṇipatyā*, произведенное от *pra-ṇi-√pat* — «простирается; падать ниц; припадать к стопам», семантически конкретизировано существительным *śīrasā* (*I., sg., n.* от *śīras* — «голова»), что образует значение «припав (или припавши) головой к стопам». Это действие является разновидностью буддийской ритуальной практики почитания Бхагавана Будды — «простирание» («распластование» ничком перед иконическим изображением, алтарем или реликварием).

Определение *evam-ātma-para-hita-pratipatti-saṃpadā yuktas* выражено сложным словом *evam* + *ātma-para-hita-pratipatti-saṃpadā*, образованным по типу сложения *bahuvrihi*, и *pp. yuktas* (*yuktaḥ*: ḥ перед *t*→*s*; от *√yuj* — «впрягать, надевать ярмо; соединять; связывать; концентрировать»), в грамматической форме которого прослеживается согласование с начальным словом карики — *yaḥ* («кто»; *N., sg., m.*). Первый элемент сложного слова — *evam* стандартно образует значение «имеющий такое...» (или «имеющий такие...»). Второй элемент представлен цепочкой сложных слов:

ātma-para + hita-pratipatti-saṃpadā («совершенство практики на пользу»). Сложение ātma-para образовано по типу *dvandva* — «самому себе и другим». Соответственно, *evam-ātma-para-hita-pratipatti-saṃpadā* — «имеющий такие совершенства практики на пользу другим и самому себе».

Подчеркнем, что *pp. yuktaḥ* дано в функции определения к местоименной конструкции карики «yaḥ... tasmai...» и синтаксически эквивалентно активной конструкции — «кто соединил».

Перевод: «Поклонившись тому» [означает] головой припав к стопам [того, кто] имеет такие совершенства практики на пользу другим и самому себе, [кто] соединил [их].

(15) *yathā-artham-aviparītaṃ śāsti-iti yathā-artha-śāstā/*

Комментатор разъясняет понятие «истинный Учитель» — *yathā-artha-śāstā*, вводя посредством частицы *iti* определяющую синтаксическую конструкцию, которая представляет собой предложение с опущенным подлежащим «он» (т.е. «Бхагаван Будда»), — «*yathā-artham-aviparītaṃ śāsti*».

Разбор

Определяемое (подлежащее главного предложения) — *yathā-artham-śāstā* (*N., sg., m.* от *yathā-artha-śāstā*). Сближенную с определяющей синтаксической конструкцией частицу *iti* допустимо интерпретировать в качестве глагольной связки «означает».

Определяющее — пояснительное придаточное предложение, в котором сказуемое выражено личной глагольной формой *śāsti* (3-е л., *sg., pr., P.* от $\sqrt{\text{śās}}$ — «учить, наставлять; сообщать») — «учит». Обстоятельства образа действия выражены адвербиально. Первое — *adv. yathā-artham* имеет терминологическое значение, производное от буддийской эпистемологемы *yathā-artha-jñāna* — «знание, тождественное реальности», или «истинное знание». Второе — *adv. aviparītaṃ* произведено соединением префикса *a-* («без», «не-») и *adj. viparīta* в неизменяемой форме аккузативного падежа со значениями «перевернуто *вверх дном*; *вывернуто наизнанку*; *превратно*»; соответственно образовано значение «непревратно».

Перевод: «Истинный учитель» [означает: он] учит непревратно, истинно.

(16) *anena para-hita-pratipatti-upāyam-asya-āviṣkaroti/*

Комментатор указывает, что с помощью этого («*anena*»), т.е. понятия «истинный Учитель», автор проясняет его, Бхагавана, метод практики на пользу другим — «*para-hita-pratipatti-upāyam-asya*».

Разбор

Подлежащее «он» (т.е. «автор») опущено, так как сказуемое выражено личной глагольной формой *āviṣkaroti* (3-е л., *sg., pr., P.* от $\sqrt{\text{āviṣ}}$ $\sqrt{\text{kṛ}}$ — «делать открытым; проявлять; прояснять; раскрывать») — «раскрывает».

Прямое дополнение выражено сложным словом, образованным по типу сложения *tatpuruṣa*: *para-hita-pratipatti* («практика на пользу другим») + *upāyam* (*A., sg., m.* от *upāya* — «способ; средство; метод»). Соответственно, его значение — «метод практики на пользу другим».

Определение к дополнению выражено местоимением *asya* (*G., sg., m.* от *idam*) — «его» (т.е. Бхагавана). Обстоятельство образа действия (отвечающее на вопрос: с помощью чего «раскрывает»?) выражено указательным местоимением *anena* (*I., sg., m.* от *idam*), подразумевающим смысл «[называя Бхагавана] истинным Учителем».

Перевод: Этим [автор] раскрывает его, [Бхагавана], метод практики на пользу другим.

(17) *yathā-bhūta-śāsanāc-chāstā bhavann-asau-saṃsāra-pankāj-jagad-ujjahāra na tu-ṛddhi-vara-pradāna-prabhāveṇa-iti/*

Комментатор демонстрирует в форме силлогизма тезис, что именно тот, кто извлек мир живых существ из трясины сансары («*asau-saṃsāra-ṛāṅkā-jagad-ujjahāra*»), есть настоящий учитель («*chāstā bhavann*»). Логическое основание при этом представлено в специфической для вербального выражения импликации грамматической форме отложительного падежа — «*yathā-bhūta-śāsanāc*». Негативный критерий, исключающий ошибку доказательства, — «*na tu-ṛddhi-vara-pradāna-prabhāveṇa-iti*».

Разбор

Подлежащее выражено указательным местоимением *asau* (*N., sg., m.* от *adas* — «тот, кто») и конкретизировано определением-цитатой — «*saṃsāra-ṛāṅkā-jagad-ujjahāra*» — «извлек мир живых существ из трясины сансары».

Именная часть составного именного сказуемого — *chāstā bhavann* выражена существительным *śāstā* (по правилу *sandhi śāsanāt śāstā: śāsanāc-chāstā; N., sg., m. śāstrin*) — «Учитель» и активным причастием настоящего времени *bhavan* (по правилу *sandhi bhavan asau: bhavan asau* от $\sqrt{\text{bhū}}$ — «быть, существовать») — «существующий», или «настоящий».

Обстоятельство причины выражено сложным словом *yathā-bhūta-śāsanāc* (*yathā-bhūta-śāsanāt: t* перед *ś*→*c; Abl., sg., m.* от *yathā-bhūta-śāsanā*). Это слово образовано сложением *yathā-bhūta* («в соответствии с сущим; соответствующее реальности») + *śāsanā* (*n.*), «учение; наставление; наказ», тип сложения — *tatpuruṣa* — «соответствующее реальности учение».

Обстоятельство, уточняющее причину путем отбрасывания посторонних смыслов, выражено отрицанием *na tu* — «но не; а не» и сложным словом *ṛddhi-vara-pradāna-prabhāveṇa*, выступающим в значении наречия в *I., sg., m.* от *prabhāva* — «благодаря...». Это сложное слово образовано по типу сложения *tatpuruṣa*, причем его первый элемент также является сложным словом, но типа *dvandva* — *ṛddhi-vara-pradāna*, т.е. сложением существительных *ṛddhi* (*f.*) — «сверхъестественные способности», *vara* (*m.*) — «выбор; дар», *pradāna* (*n.*) — «давание; дарение, жертвование, предоставление даров». Отметим, что в брахманистском (индуистском) обряде выбора учителя в ритуальном комплексе посвящения на изучение вед инициируемый ученик подносил дар своему будущему наставнику, тем самым символически закреплялись взаимосвязанные статусы «ученики»–«учитель». В брахманистской йоге наличие сверхъестественных способностей как результата сугубой продвинутой признавалось атрибутом учительского статуса. Критерием истинности учения в любой ветви брахманистской традиции считалось его соответствие ведам в той форме религиозной аксиоматики, которая была изложена в так называемых «корневых» школьных текстах. В буддизме этому противопоставлялся критерий *yathā-bhūta* — «соответствие реальности».

Разбираемое предложение завершается частицей *iti* в значении «так; таким образом», что указывает на завершение комментаторской интерпретации понятия «истинный Учитель».

Перевод: Тот, кто извлек мир живых существ из трясины сансары, — настоящий Учитель не благодаря сверхъестественным способностям и поднесению даров, [а] потому что [изложил] учение, соответствующее реальности.

(18) *tasmai namaskṛtya kiṃ kariṣyāmi-iti-āha śāstraṃ pravakṣyāmi/*

Комментируется намерение автора изложить трактат как ответ на обращенный к самому себе мысленный вопрос, возникший после адресованного Бхагавану Будде почтительного приветствия, — «*tasmai namaskṛtya kiṃ kariṣyāmi-iti*».

Разбор

Мысль автора трактата вводится комментатором посредством частицы *iti* в качестве вопрошающей прямой речи в первой части предложения — *tasmai namaskṛtya kiṃ*

kariṣyāmi. Вопрос выражен местоимением kim (*N., sg., n.* — «кто? что? который?») — «что?» и личной глагольной формой kariṣyāmi (*1-е л., sg., but., P.* от √kr — «делать») — «сделаю»: «Поклонившись тому, что сделаю?» Вторая часть предложения āha śāstram pravakṣyāmi: подлежащее «он» (т.е. «автор») опущено, так как сказуемое выражено личной глагольной формой āha (*3-е л., sg., pf.*, специфического глагола ah — «говорить») — «говорит»; далее вводится цитата карики — «śāstram pravakṣyāmi» («изложу шастру»).

Перевод: «Поклонившись тому [истинному Учителю], что сделаю?» — [мыслит автор и] говорит: «Шастру изложу».

(19) śiṣya-śāsanāc-chāstram/

Комментатор формулирует логическое основание, определяющее цель намерения автора изложить трактат, — «śiṣya-śāsanāc».

Разбор

Подлежащее «он» (т.е. «автор») и сказуемое «намеревается изложить» опущены. обстоятельство причины выражено сложным словом śiṣya-śāsanāc (śiṣya- śāsanāt: t перед ś→c; *Abl., sg., n.* от śiṣya-śāsanā, тип сложения *tatpuruṣa*). Первый элемент выражен страдательным причастием будущего времени (причастием необходимости) от √śās — «учить, наставлять», — «тот, кто должен быть обученным», или «нуждающийся в обучении» — «ученик». Второй элемент — śāsana (*n.*) — «учение; наставление; наказ». Соответственно, образовано значение — «наставление учеников».

Дополнение — chāstram (śāstram: ś после t→ch; *A., sg., n.* от śāstra) — «трактат, шастра».

Перевод: [Автор намеревается изложить] шастру вследствие [необходимости] наставления учеников.

(20) katamac-chāstram-iti-āha abhidharmakośam/

Комментатор формулирует мысленный вопрос автора — «katamac-chāstram-iti» и ответ, зафиксированный в карике, — «abhidharmakośam».

Разбор

Мысленный вопрос автора, вводимый с помощью частицы iti, выражен вопросительным местоимением katamac (katamat: t перед ś→c; «который из многих?») и существительным chāstram (śāstram: ś после t→ch; *A., sg., n.* от śāstra). Ответ дает в форме прямой речи — āha abhidharmakośa (говорит: «Абхидхармакоша»).

Перевод: [Подразумеваемая вопрос]: «Который из многих?» — [автор] говорит: «Абхидхармакоша».

Суммируем итоги предпринятого анализа. Вводная карика, открывающая текст «Абхидхармакоши», является по своему содержанию характерным для жанра «шастра» композиционным элементом — вступлением, прославляющим родоначальника традиции как подателя истинного знания и изъясняющим намерение автора составить шастру на определенную тему.

Особенность рассмотренной карики заключается в том, что автор восхваляет Бхагавана Будду косвенно, используя эпитет «истинный Учитель», точнее, «истинный Шастрин» (т.е. знаток, или податель, истинных шастр, каковыми для вайбхашиков являлись семь трактатов канонической Абхидхармы).

Карика славословит истинного Учителя потоком метафор — «[тот, в ком] полностью вся уничтожена тьма», «[кто] извлек мир живых существ из трясины сансары». Тем самым иносказательно очерчиваются контуры проблематики канонической Абхидхармы, истинного учения о высшей цели буддийской религиозной жизни. Со-

ответственно этому формулируется намерение автора изложить шаштру, служащую энциклопедией Абхидхармы.

Комментарий, сопровождающий вводную карикю, представляет собой лекцию, концептуализирующую достоинства истинного Учителя — совершенства его практической деятельности на пользу самому себе (обретение абсолютного знания) и на пользу другим (неустанная проповедь истинного учения).

В бхашье каждая лексическая единица хвалебной риторики подвергается логико-дискурсивному препарированию. Комментатор, последовательно применяя мыслеформы классической рациональности — номинативное определение и силлогизм, проецирует метафоры вступительной строфы в плоскость понятийно-теоретического мышления. В результате использования такой эпистемологической процедуры вскрывается концептуальный смысл метафор и обнаруживаются их понятийно-терминологические соответствия. Даже словесное выражение почтительного приветствия («Тому поклонившись Истинному Учителю») оказывается на поверку не фигурой речи, а компонентом религиозной практики буддийского адепта — «простиранием».

Составление трактата, утверждает бхашья, имеет образовательную цель («наставление учеников»). И в связи с этим необходимо сказать, что речь идет о тех, кто именовался в традиции «обучающимися Дхарме». В буддийской культуре раннесредневековой Индии под эту категорию попадали достаточно образованные монахи, получившие от своих духовных наставников санкцию на теоретическое и практическое освоение «высшего учения»¹³. Метод обучения включал три компонента — слушание шаштр, рациональное размышление над устными разъяснениями учителя и практику созерцания. Учебные диспуты служили способом проверки знаний и подготовки к публичной защите учения Будды в спорах с его противниками.

О том, что «Абхидхармакоша-бхашья» предназначалась именно для такой интеллектуально продвинутой аудитории, свидетельствует в комментарии к вводной карикю оперирование понятиями «реально существующее», «знание, соответствующее реальности», которые не сопровождаются теоретическим разъяснением как уже известные обучающимся. Аналогичным образом не комментируется и логико-эпистемологический аспект изложения материала, поскольку изучение науки логики и освоение технологий выводного знания соответствовало в буддийской образовательной традиции начальному этапу обучения.

Лексика, грамматика и синтаксис бхашьи соответствуют норме классического санскрита. В рассмотренном фрагменте выявлен лишь один случай употребления лексико-грамматической формы, характерной для буддийского гибридного санскрита, — *sampradā (f.)* вместо *samprad* («успех, достижение; совершенство»). Из богатейшей глагольной парадигмы использована незначительная доля форм (личные формы *1-20* и *3-20 л.* в *pr.* и *pf.*). Большинство определений представляют собой номинативные конструкции с опущенной глагольной связкой и использованием двойного *N*.

Стилю бхашьи свойственно использование синтаксических эквивалентностей, минимизирующих количество грамматических показателей. Словосочетания и целые предложения заменяются сложными словами (объединяющими в своем составе иногда до пяти основ). Наряду с копулятивными (сложносоставными) именами, с именами, равнозначными словосочетаниям с подчинительной связью, и вторичными (атрибутивными) сложными словами употребляются сложные наречия (*composite adverbialia*).

¹³ О практиках «обучающихся Дхарме» см.: АК, 2006, с. 293–297.

Весьма характерна также замена активной конструкции на пассивную, причем в прошедшем времени она сопровождается переходом к именному предложению. Комментатор нередко прибегает к замене различных типов придаточных предложений деепричастным оборотом.

Логический синтаксис передается путем использования характерных для вербализации силлогизма грамматических форм — употреблением местного падежа при вербальной фиксации области значения логического признака и отложительного падежа при формулировании логического основания вывода.

Буквальный перевод вводной карики и комментария к ней демонстрирует (насколько это возможно лингвистическими средствами русского языка) логику, грамматику и синтаксис оригинала «Абхидхармакоша-бхашьи».

Список сокращений

- A. — accusativus — винительный падеж
 Ā. — ātmanepada — средний залог
 Abl. — ablativus — отложительный падеж
 adj. — adjectivum — прилагательное
 adv. — adverbium — наречие
 D. — dativus — дательный падеж
 f. — femininum — женский род
 fut. — futurum — будущее время
 G. — genetivus — родительный падеж
 I. — imstrumentalis — творительный падеж
 L. — locativus — местный падеж
 m. — masculinum — мужской род
 n. — neutrum — средний род
 N. — nominativus — именительный падеж
 P. — parasmaipada — действительный залог
 pf. — perfectum — прошедшее время
 pl. — pluralis — множественное число
 pp. — participium perfecti passivae — причастие страдательного залога прошедшего времени
 pr. — praesens — настоящее время
 sg. — единственное число
- BB — Bibliotheca Buddhica
 BIB — Bibliotheca Indologica et Buddhologica
 JBBRAS — Journal of Bombay Branch of the Royal Asiatic Society. Bombay
 SPB — Studia Philologica Buddhica. Monograph Series
 TSWs — Tibetan Sanskrit Works Series
 WSTB — Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde

АК, 1998 — *Васубандху*. Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы). Раздел I: Учение о классах элементов; Раздел II: Учение о факторах доминирования в психике / Пер. с санскр., введ., коммент. и реконструкция системы Е.П. Островской и В.И. Рудого. М., 1998.

АК, 2001 — *Васубандху*. Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы). Раздел III: Учение о мире; Раздел IV: Учение о карме / Пер. с санскр., введ., коммент. и реконструкция системы Е.П. Островской и В.И. Рудого. М., 2001.

АК, 2006 — *Васубандху*. Абхидхармакоша (Энциклопедия буддийской канонической философии). Раздел V: Учение об аффектах; Раздел VI: Учение о пути благородной личности / Пер. с санскр. введ., коммент., исслед. Е.П. Островской и В.И. Рудого. СПб., 2006.

ЭА, 1990 — *Васубандху*. Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы). Раздел I: Анализ по классам элементов / Пер. с санскр., введ., коммент., исслед. В.И. Рудого. М., 1990 (BB. XXXV).

- AK, 1946 — Abhidharmakośa-kārikās of Vasubandhu / Ed. by Gokhale // JBRRAS. 1946. Vol. 22.
 АКВ, 1967 — Abhidharmakośa-bhāṣya of Vasubandhu / Ed. by P. Pradhan. Patna, 1967 (TSWS. Vol. VIII).
 АКВ, 1989 — Abhidharmakośa-bhāṣya of Vasubandhu. Ch. I: Dhātunirdeśa / Ed. by Yasunori Ejima. Tokyo, 1989 (BIB. 1).
 ADV, 1959 — Abhidharmadīpa with Vibhāṣāprabhavṛtti / Critically ed. by P.S. Jaini. Patna, 1959 (TSWS. Vol. IV).
 SAKV, 1932–1936 — Sphuṭārthā Abhidharmakośa vyākhyā by Yaśomitra / Ed. by Unrai Wogihara. Tokyo, 1932–1936.

Список литературы

- Канаева Н.А., Заболотных Э.Л. Проблема выводного знания в Индии / Н.А. Канаева; Логико-эпистемологические воззрения Дигнаги и его идейных преемников / Э.Л. Заболотных. М., 2002.
 Островская-мл. Е.А. Воины радуги: Институционализация буддийской модели общества в Тибете. СПб., 2008.
 Розенберг О.О. Труды по буддизму. М., 1991.
 Рудой В.И. Введение в буддийскую философию // АК, 1998.
 Bayer A. The Theory of Karman in the Abhidharmasamuccaya. Tokyo, 2010 (SPB. XXVI).
 Kritzer R. Rebirth and Causation in the Yogācāra Abhidharma. Wien, 1999 (WSTB. 44).

Summary

E.P. Ostrovskaya

**On the Genre of “Abhidharmakośa-bhāṣya”
 (“The Encyclopaedia of the Buddhist canonical philosophy”)
 of Vasubandhu (4–5th cent.)**

The article deals with the genre of the autocommentary (*bhāṣya*) on “Abhidharmakośa-kārikas” of Vasubandhu (4–5th cent.). Discussing the relations between the basic text and the autocommentary, the author shows the distinctive features of *bhāṣyā* as a course of theoretical lectures. The treatise is characterized as the encyclopaedia of Abhidharma theoretical thinking. Basing her reasoning on syntactic and grammatical analysis of the introductory fragment of “Abhidharmakośa-bhāṣya”, the author comes to the conclusion that the language used in this treatise is classical scholarly Sanskrit.