

ФИЛОСОФСКО-ПОЛИТОЛОГИЧЕСКАЯ ШКОЛА
ПРИ САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОМ ГОСУДАРСТВЕННОМ
УНИВЕРСИТЕТЕ

ЦЕНТР ПО ИЗУЧЕНИЮ ФИЛОСОФИИ И ПСИХОЛОГИИ
ДАЛЬНЕВОСТОЧНОГО БУДДИЗМА МАХАЯНЫ

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОЕ ОБЩЕСТВО
«ФО ГУАН» (СВЕТ БУДДЫ)

БУДДИЗМ В ПЕРЕВОДАХ

АЛЬМАНАХ

Выпуск 2

САНКТ-ПЕТЕРБУРГ



„АНДРЕЕВ И СЫНОВЬЯ“

1993

себя с полной определенностью; сюда вошли биографии лишь немногим более ста монахов.

²³ Подробнее об этом см. М. Е. Ермаков. Буддийский деятель в представлении официального китайского историографа (по материалам «Цзунь шу» и «Гао сэн чжуань»). — Буддизм и государство на Дальнем Востоке, М., 1987. С. 109—129.

²⁴ См. ГСЧ, цз. 14, с. 418б.

²⁵ Монахи, описанные в трех последних кратких разделах, были заняты устным воспроизведением буддийских сочинений и могут быть отнесены к книжникам с меньшим основанием.

²⁶ Об этом см. R. H. Robinson. *Early Madhyamika in India and China*. Madison, 1967.

²⁷ См. ГСЧ, цз. 14, с. 419в.

²⁸ В основном та же мера причастности к буддийской книжности и у монахов из разделов «Сотворившие благо» и «Презревшие себя». Содержанием этих разделов подтверждается общая для ГСЧ тенденция: с ослаблением роли книжности в деятельности монахов усиливается элемент чудесного в их биографиях.

²⁹ См. ГСЧ, цз. 10, с. 389в.

³⁰ Подробнее об этом см. Мураками Ёсими. Ко со дэн-но синкё-ни цуитэ (О чудотворцах в «Гао сэн чжуань»). — Тохо сьюкё, № 17, 1961.

³¹ См. ГСЧ, цз. 10, с. 389б; цз. 10, с. 390а; цз. 10, с. 392в.

³² См. там же, цз. 10, с. 395а; цз. 9, с. 387б; цз. 9, с. 387а.

³³ См. там же, цз. 10, с. 388а; цз. 10, с. 389в; цз. 9, с. 387а; цз. 10, с. 394а.

³⁴ О такого рода сюжетах даосского содержания см. J. Robinet. *Metamorphoses and deliverance from the corps in Taoism.—History of Religion*, vol. 19, 1979.

³⁵ Чжан Лин (34—156) — основоположник школы Пяти доу риса, одного из направлений религиозного даосизма.

³⁶ См. ГСЧ, цз. 10, с. 389б.

³⁷ Любопытную аналогию см. J. Gothoni. *Modes of life of Theravada monks*. Helsinki, 1982, p. 36.

Е. А. Островская-младшая

БУДДИЙСКИЙ ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКИЙ ИДЕАЛ YATHĀBHŪTĀM

Настоящая работа посвящена анализу основного требования буддийской теории познания — видеть вещи таковыми, каковы они есть в реальности (*yathābhūtam*). Русская буддологическая школа в лице ее основателя ак. Ф. И. Щербатского внесла значительный вклад в исследование эпистемологии буддизма. Эта академическая традиция прекратила свое существование в 1942 г., когда Ф. И. Щербатского не стало. Данная статья — скромная дань пятидесятилетию со дня смерти Ф. И. Щербатского.

Основные свои исследования буддийской гносеологии Ф. И. Щербатской проделал на материале текстов поздней традиции. Однако в 1917 г. он обратился к важнейшему философскому источнику буддизма — трактату Васубандху Абхидхармакошабхашья (V в.)¹. Щербатской совместно со своими зарубежными коллегами — Л. де ла Валле Пуссенном, С. Леви и другими — задумал международную программу изучения Абхидхармакошабхашья. Но проект этот был реализован лишь частично (свою часть работы полностью завершил только Л. де ла Валле Пуссен, работавший с китайской версией источника)².

Следует отметить, что в период работы Щербатского и его коллег санскритский оригинал трактата Васубандху Абхидхармакошабхашья считался утраченным, и работа велась только на материале его тибетской и двух китайских версий.

Новый импульс в российских буддологических исследованиях связан с именем В. И. Рудого, который впервые обратился к санскритскому оригиналу, возродив русскую академическую традицию изучения буддийской философии. Но существенное отличие его подхода состоит в том, что В. И. Рудой указал на неразрывную связь буддийской философии с высшими религиозными постулатами буддизма и его духовными ценностями. Именно благодаря публикации перевода I раздела Абхидхармакошабхашьи, выполненного В. И. Рудым с санскритского оригинала, российская научная аудитория смогла убедиться в том, что трактат Васубандху представляет собой подлинную сокровищницу буддийского теоретического умозрения³.

Абхидхармакошабхашья — это основа буддийской образованности. Без знания этого трактата невозможно осмыслить тот великий вклад, который внесла буддийская философская мысль в человеческую культуру. В Абхидхармакошабхашье нет специальных разделов, посвященных логике и гносеологии. Тем не менее вся последующая логика и гносеология прямо или косвенно опирается на тот компендиум идей и концепций, который представлен в трактате Васубандху.

В данной статье мы предприняли попытку показать связь позднебуддийских интерпретаций эпистемологического идеала *yathābhūtam* с его абхидхармистской основой.

Трактат Абхидхармакошабхашья содержит в себе концептуализацию и систематизацию взглядов школ вайбхашика (*сарвастивада*) и саутрантика. Буддология не располагает оригинальными санскритскими трактатами ранних саутрантиков. В академической традиции сложилась точка зрения на саутрантику как на школу, разрабатывавшую по преимущест-

ву логическую аргументацию абхидхармистских положений. Текст Абхидхармакошабхашьи содержит классическую концепцию истинного знания (*yathābhūtam*) вне ее позднемахаянской узкоэпистемологической трактовки.

Теория познания, возникшая на базе раннебуддийской эпистемологии, была перенесена в контекст махаянского философского дискурса. На этой теоретической основе созданы фундаментальные трактаты по буддийской логике и эпистемологии — Прамана-самуччая Дигнаги (VI в.), Праманаварттика (VII в.) и ее сокращенный вариант Ньяя-бинду (VII в.) Дхармакирти, Ньяя-бинду-тика Дхармоттары (VIII в.).

Праманаварттика и Ньяя-бинду представляют значительный интерес именно в аспекте внутренней связи трактовки *yathābhūtam* Дхармакирти и основных положений первого раздела трактата Абхидхармакошабхашья Васубандху. Дхармакирти впервые предложил именно в Праманаварттике рассматривать Будду Бхагавана как *pramāṇabhūtam* (букв. «источник истинного знания»). Ньяя-бинду по своей сути — это лаконичная концепция источников и возможностей познания. И в этом отношении Ньяя-бинду продолжает гносеологические разработки традиции саутрантиков. Однако здесь возникает проблема школьной преемственности. Мы попытаемся рассмотреть, каким образом традиция саутрантиков в ее абхидхармистской версии повлияла на трактовку гносеологического идеала *yathābhūtam* в трактате Ньяя-бинду.

В процессе анализа этих двух текстов под углом зрения проблемы *yathābhūtam* мы сможем установить, как был преформирован идеал «истинного видения» в позднемахаянской эпистемологической традиции.

Согласно классической абхидхармистской концепции, истинное познание — это «видение вещей такими, каковы они в действительности» (*yathābhūta darśana*), т. е. видение внесубъективное, лишённое какой-либо аффективной окрашенности (*kleśa*) созерцание. Истинное видение предполагает переструктурирование индивидуального сознания таким образом, чтобы навсегда устранить принцип эгоцентриции (*upādāna*) как в восприятии внешнего мира, так и в отношении индивида к самому себе. Истинное видение выступает одним из определений Будды, достигшего нирваны.

Во вводной карике первого раздела Абхидхармакошабхашьи Будда Бхагаван представлен «Учителем истины», тем, «кто полностью рассеял всякую тьму и вытащил живые существа из трясины сансары». Первая, вводная карика трактата принципиально важна, так как это, говоря современным языком, методологическое вступление, которое содержит указание на религиозную прагматику системы в целом и спо-

собы реализации этой прагматики. В карике и автокомментарии к ней Васубандху указывает на два фундаментальные совершенства Будды: Будда — Учитель истины и Будда — тот, кто изложил истинное учение.

Будда — Учитель истины, согласно Васубандху, это — тот, кто «полностью рассеял всякую тьму», которая «есть отсутствие знания, ибо она препятствует видению вещей так, как они существуют в действительности». Эта «тьма», или «отсутствие знания», никогда более не возникнет по отношению к какому бы то ни было объекту познания. Таким образом, утверждается, что Будда Бхагаван устранил всякое «отсутствие знания» навсегда. Это означает открытие новой реальности полного и всеобъемлющего знания нирваны, которая противопоставляется обычному состоянию человека — сансаре. В этой реальности сознание, направленно измененное посредством буддийской йоги, познает действительность так, как она есть.

Васубандху сравнивает Будду со шраваками и пратьекабуддами, которые «также уничтожили всякую тьму». Но, согласно тексту трактата, освобождение их не абсолютно, так как у них «еще существует незагрязненное неведение в отношении свойств Будды, а также объектов, крайне удаленных [от них] во времени и пространстве, и их бесчисленных аспектов». Таким образом, автор подчеркивает уникальность состояния Будды и показывает на примере шраваков и пратьекабудд, что достигается это состояние в постепенном процессе преобразования сознания.

Указывая на совершенства, обретенные Буддой «для себя самого», т. е. обретенные им средства преодоления незнания и полное его уничтожение, Васубандху противопоставляет нирваническое состояние Бхагавана сансарному бытию живых существ, пребывающих в оковах *kleśa* и *karma*. Раскрываемые далее совершенства Будды «для пользы других» указывают на прагматику взаимодействия этих двух противопоставляемых реальностей (нирваны и сансары). Совершенства, «обретенные для пользы других», означают то, что Будда «вытащил живые существа из трясины сансары». «Он извлекает живые существа из трясины сансары благодаря тому, что его учение соответствует реальной действительности, а не благодаря своим сверхъестественным способностям или дарованию [особой] мудрости».

Совершенство Будды связано с его способностью изложить истины учения. Критерием истинности учения, посредством которого Будда спасает живые существа, выступает истинное видение действительности Бхагаваном. Учитель истины излагает свое учение в соответствии с истинным положением вещей, а не в противоречии с ним. Познание в соот-

ветствии с идеалом *yathābhūtam*, следовательно, в контексте классической абхидхармистской философии приобретает статус доминанты религиозной доктрины. Истинное видение выступает одновременно целью преобразования сознания и методом достижения этой цели.

В позднемахаянской эпистемологической традиции Будда в качестве источника истинного знания (*pramāṇabhūtam*) соединяет в себе такие важнейшие предикаты, как «исключительность в причинах» (*hetusaṃpat*) и «исключительность в результатах» (*phalasaṃpat*)⁴. Первый (*hetusaṃpat*) предикат объединяет в себе критерий духовной пользы и критерий истинности, т. е. Будда добивается пользы для всех живых существ (*jagaddhitaisitā*), пребывая одновременно в состоянии Учителя истины (*śāstratva*). Второй предикат (*phalasaṃpat*) также содержит в себе двойной критерий — нирваническое, просветленное состояние Будды (*sugatatva*) и его способность спасать и защищать живые существа (*tāyitva*).

Учение Будды — четыре благородные истины, изложенные «в соответствии с действительностью», — это разъяснение сути сансары и указание на метод избавления от страдания, на необходимость ориентации сознания на обретение нирваны.

Первые три «благородные истины» учения — истина страдания (*sarvaṃ duḥkham*), истина возникновения страдания (*samudaya satya*) и истина прекращения страдания (*nirodha satya*) раскрывают сущность сансары и функционирование человека в ней. Каждый человек существует в мире, где господствует причинно-следственная зависимость. Страдание (*duḥkha*) вследствие неудовлетворенности своим существованием выдвигается буддистами в качестве базовой характеристики человеческой жизни. Эмпирический индивид не располагает никакими средствами для противостояния внешней объективной изменчивости в силу субъективной односторонности своего эгоцентрированного сознания. Страдательное положение претерпевания в сфере действия причинно-следственных зависимостей определяется доктриной как сансара (*samsāra* — бесконечный круговорот рождений и смертей).

Выявляются и причины страдания, или пребывания в состоянии претерпевания: действия, последствия которых человек не может полностью контролировать, и аффекты (*kleśa*), загрязняющие сознание, препятствующие истинному постижению действительности.

Прекращение страдания — прекращение действия причинно-следственных факторов, т. е. радикальная трансформация исходного сансарного состояния.

Четвертая «благородная истина» — пути (*mārgasatya*) — обобщенное описание практики преобразования индивидуальной психики для обретения нирванического состояния. Необходимо отметить неразрывную связь религиозного уровня системы и уровня буддийской *dhyāna*. Реализация религиозной прагматики могла быть осуществлена только посредством индивидуальной практики йогического сосредоточения. Именно эти совершенства Будды «для самого себя» были обретены им в результате практики йогической медитации, буддийской *dhyāna*. Таким образом, путь (*mārga*) и есть указание на необходимость направленного изменения сознания как центрального фактора. Это — указание на первостепенную важность очищения сознания от элементов аффективной примеси (*kleśa*) и в итоге — на полное прекращение индивидуально-психологического опыта (*apratīsamkhyānirodha*).

Первый раздел Абхидхармакошабхашьи целиком посвящен учению о дхармах — элементах, конституирующих поток психофизической жизни (*santāna*). Согласно буддийским теоретикам, психика не может быть оторвана от обеспечивающих ее существование физиологических процессов. Она анализировалась как поток необратимых, самотождественных элементарных состояний (*dharma*), развернутых во времени. Буддийские философы пытались создать язык описания психики и ее процессов в терминах самой психики, а не внешнего мира. Концепция организации индивидуальной психики была построена таким образом, чтобы навсегда элиминировать идею субстанциальной души (*ātman*) брахманистских систем. И в этом смысле Васубандху разворачивает классификацию дхарм, их истолкование.

Благодаря учению о дхармах было возможным практическое объяснение того, что есть нирвана, и сущности сознания живого существа (*sattā*), пребывающего в сансаре. В абхидхармистской философии все дхармы разделялись на два типа: причинно-обусловленные (*samskrta*) и причинно-необусловленные (*asamskrta*). Первый тип дхарм свойствен индивидуальной, психической жизни, подчиненной в своем функционировании действию закона причинно-зависимого возникновения. Второй тип дхарм характеризует потенцию психики к обретению нирваны. Это — акаша (*ākāśa*) и два вида прекращения потока психофизической жизни. Две дхармы прекращения это — дхарма, прекращающая воздействие эмпирической причинности, и дхарма, устраняющая условия для протекания потока причинно-обусловленных дхарм. Третья, *ākāśa* — особый вид пространства, в котором отсутствует материальное препятствие. Таким образом, адепту разъяснялась сущность сансарного состояния и указывалось.

на дхармическую предпосылку нирваны. Это не локус, не место освобождения от страданий, а принципиально пере-структурированная психика, иное ее состояние. Только при условии формирования установки на достижение нирваны адепт может обрести способность истинного видения реальности (*yathābhūtam*).

Истинное, безобъектное знание (*jñāna*) — содержательная сторона состояния «просветления», или «прозрения» (*bodhi*). В первом разделе Абхидхармакошабхашьи есть прямое указание на средство достижения этого состояния. «Абхидхарма — это чистая мудрость вместе с сопровождающими [ее дхармами]». Васубандху отмечает, что «мудрость означает постижение (различение) дхарм». Мудрость (*prajñā*) есть средство обретения состояния просветления (*bodhi*), т. е. нирваны. В этом смысловом отношении состояние просветления (*bodhi*) — гносеологическая интерпретация нирваны. *Bodhi* — такое состояние, главный предикат которого есть истинное познание (*yathābhūtam*). Буддийским гносеологам свойственно было разделять познавательный процесс и его результат. В данном контексте результат *yathābhūtam* — это знание (*jñāna*).

Васубандху вводит понятия абсолютной мудрости и относительной. Первая — «чистая — не загрязненная [аффективностью сознания]» (*amalā*), связанная «с пятью чистыми группами» — есть Абхидхарма в абсолютном смысле. Это мудрость (*prajñāmalā*) достигшего нирваны, просветленного. Вторая — «загрязненная мудрость, обусловленная слушанием, размышлением и медитативным сосредоточением, и мудрость, обретенная при рождении вместе с сопровождающими [их дхармами]» (*śrutacintābhāvanāmayī prajñā*).

Относительная мудрость (*sāsravā prajñā*) — это спонтанные содержания сознания, которые могут возникать и на аффективно окрашенном фоне. Подобные состояния истинного видения реальности несамостоятельны. Их возникновение неразрывно «со слушанием учения, размышлением над ним и медитативным сосредоточением». Таким образом, в состоянии «чистой» мудрости способность *yathābhūtam* совершенна, познание безгранично. Спорадически возникшая мудрость (*sāsravā prajñā*) ограничена во времени и пространстве и по сути своей фрагментарна.

Однако Васубандху подчеркивает прямую зависимость спорадической, относительной мудрости от мудрости абсолютной. Васубандху говорит, что без наставления в Абхидхарме адепты не смогли бы достичь чистой мудрости (*prajñāmalā*). Согласно традиции вайбхашиков, Абхидхарма, будучи третьим разделом буддийского канонического корпуса,

освящена авторитетом Учителя. «Абхидхарма, как утверждают [вайбхашики], и была изложена Буддой, [ибо] без наставления в Абхидхарме последователи учения не смогли бы различать дхармы». Противопоставление двух мудростей и указание на их связь определило место философии в буддийской системе.

Позднемахаянская традиция произвела радикальную ревизию абхидхармистских идей и создала эпистемологическое учение о двух истинах и о Будде как источнике истинного знания (*pramāṇabhūtam*).

В раннебуддийской традиции все религиозные постулаты требовали от адепта самостоятельно пройти путь Будды и сделаться архатом. И это служило индивидуальным доказательством истинности Учения. Противопоставление двух смыслов, абсолютного и относительного, имело сугубо религиозный контекст: авторитет Будды Бхагавана освящал и сам путь к конечной цели (нирвана) и средства достижения ее.

В позднем махаянском буддизме исследуются возможности познания как такового⁵. При этом упор в махаянском философском исследовании делался исключительно на логическую аргументацию и язык. Перед махаянскими логиками стояла задача чисто логического доказательства истинности вербального изложения учения Будды. Необходимо было решить вопрос: почему слово Будды истинно? какова гносеологическая ценность этого слова? на чем основана его валидность? Логическая истинность слов Будды, достоверность статуса «Учителя истины», стала в махаянской эпистемологии одной из центральных проблем философского дискурса.

Валидность слов Будды — идеального обладателя нирванического состояния (*maḥāparinirvāna*) — служила критерием истинности всего сущего. Махаянские логики Дигнага, Дхармакирти, Дхармоттара подчеркивали особую гносеологическую важность *pramāṇabhūtam* как одного из пяти эпитетов Будды. Рассмотрение логических аргументов об истинности Будды как Учителя истины выходит за рамки данной работы. Однако необходимо сказать, что Дхармакирти и его последователи полагали, что учение о пути достижения нирваны и Будде как высшем примере осуществления этого пути рационально доказуемо. Ссылаясь на доказанный авторитет Будды, махаянские логики, таким образом, могли развернуть собственный дискурс о проблеме истинного познания в контексте относительной мудрости.

Дхармакирти начинает изложение своего логического трактата Ньяя-бинду с утверждения: «Истинное знание предшествует достижению всех человеческих целей»⁶. Эта пер-

вая, вводная карика относится ко всему трактату, т. е. трем его частям: «Восприятие», «Умозаключение» и «Силлогизм». Рассмотрение «истинного знания» (*satyagjñāna*) во вступительной карике указывает на эпистемологическую прагматику данного трактата⁷. Истинное знание здесь — это знание, не противоречащее опыту. Такая трактовка как бы предвосхищает позитивистскую ориентацию в эпистемологии, ибо определяет ценность знания в связи с необходимостью совершения правильных и рациональных действий. Знание это основано на эмпирическом опыте и применимо только в контексте субъектно-объектных отношений. Оно функционирует в сфере относительной истины. Махаянисты выдвигают только два источника (*pramāṇa*) истинного знания для эмпирического индивида — восприятие и умозаключение (*pratyakṣa-anumāna*). Только посредством этих двух источников познания индивид мог получить истинное знание о реальности как она есть (*yathābhūtam*). И, опираясь на полученное знание, он мог совершать правильные действия, соответствующие цели. Однако критерием истинности восприятия (*pratyakṣa*) и умозаключения (*anumāna*) выступает соответствие полученного через них результата (*pramāṇaphala*) реальности как она есть, т. е. реальности высшего смысла.

Именно в связи с интерпретацией вопроса о принципиальной познаваемости реальности была разработана эпистемологическая концепция двух истин. Школа мадхъямиков выдвинула учение о двух видах истин: относительной истине (*saṃvṛtti-satya*, букв. «сокрытая истина») и истине высшего смысла (*paramārtha-satya*). Эта концепция исходит из религиозного положения в Абхидхармакошабхашье о наличии двух мудростей: высшей, «чистой», направленной на различение дхарм, и относительной, «загрязненной» мудрости, но освященной доктринальным авторитетом Учителя. При этом мудрость рассматривалась как определенное состояние сознания.

Относительная истина (*saṃvṛtti-satya*), согласно мадхъямикам, определялась через три аспекта: во-первых, она отождествлялась с неведением (*avidyā*); во-вторых, детерминирована законом причинно-зависимого возникновения; и, в-третьих, может быть выражена только посредством слов и знаков, основана на чувственном восприятии и вербальном мышлении.

Истина высшего смысла (*paramārtha-satya*) связывалась с реализацией нирванического состояния, не допускающего субъектно-объектного различия. Согласно этой концепции, истина высшего смысла не может быть достигнута без предварительного изложения относительной истины.

В заключение важно отметить, что эпистемология поздней Махаяны никоим образом не порывает с абхидхармистской традицией. Особенность махаянской эпистемологии состоит в том, что в основе логических спекуляций махаянистов лежали идеи школы саутрантика, которая разрабатывала рациональное обоснование буддизма. Идеал *yathābhūtam* соединил в себе и знание относительной истины, и истину высшего смысла. Махаянская логика занимается именно гносеологическим аспектом *yathābhūtam*, который полностью базируется на исходных посылах абхидхармистской мысли. Анализ эпистемологического идеала *yathābhūtam* еще раз доказывает внутреннее единство буддийской философии, ее высокую логическую консистентность. Основная идея трактатов Дхармакирти обусловлена фактом признания Будды как *pramāṇabhūta*, критерия истинности. Но вне трактата Абхидхармакошабхашья это центральное положение Дхармакирти не могло сложиться. Именно Абхидхармакошабхашья и есть тот теоретический фундамент, на котором и была возведена конструкция позднемахаянской логики. Все теоретические проблемы этой логики напрямую связаны с абхидхармистской трактовкой совершенств Будды и с центральной концепцией буддизма — концепцией нирваны.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Тибетский перевод *Abhidharmakośakārikāh* и *Abhidharmakośabhāṣyam* сочинений Vasubandhu. Изд. Ф. И. Щербатской. Пг., 1917 (ВВ, XX, вып. 1).

² *L'Abhidharmakośa de Vasubandhu*. Traduit et annoté par L., de la Vallée Poussin. 1921—1931.

³ Васубандху. Абхидхармакошабхашья (Энциклопедия Абхидхармы). Раздел первый. Анализ по классам элементов. Пер. с санскрита, введение, комментарий, историко-философское исследование В. И. Рудого. М., 1990.

⁴ Roger R. Jackson/*The Buddha as Pramāṇabhūta: Epithets and Arguments in the Buddhist „Logical“ Tradition*. — *Journal of Indian Philosophy* Dordrecht, 1988, vol. 16, No. 4.

⁵ Stcherbatsky Th. *Buddhist Logic*. Vols, 1, 2. L., 1930—1932 (ВВ, XXVI).

⁶ „*samyagjñānapūrvikā sarvapurusārthasiddhiriti tadvyutpādyate*“, *Nyāyabindu* — сочинение Дхармакирти. Изд. Ф. И. Щербатской. Пг. 1918 (ВВ, VII, вып. 1).

⁷ Тибетский перевод *Nyāyabindu* сочинения Дхармакирти. Изд. Ф. И. Щербатской. СПб., 1904 (ВВ, VIII).