

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

ВАСУБАНДХУ

ЭНЦИКЛОПЕДИЯ БУДДИЙСКОЙ
КАНОНИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ



Абхидхармакоша



ИЗДАТЕЛЬСТВО С.-ПЕТЕРБУРГСКОГО УНИВЕРСИТЕТА
2006

ББК 86.35

В19

*Печатается по постановлению
Ученого совета С.-Петербургского филиала
Института востоковедения РАН*

Васубандху. Энциклопедия буддийской канонической философии
В19 (Абхидхармакоша) / Составление, перевод, комментарий, исследование
Е. П. Островской, В. И. Рудого. — СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2006. — 523 с.
ISBN 5-288-03880-5

Книга представляет читателю произведение классика буддийской религиозно-философской мысли Васубандху (IV–V вв.) — трактат «Абхидхармакоша», являющийся по своему жанру и содержанию энциклопедией канонической философии. В ней объединены разделы трактата, посвященные анализу религиозного опыта, — «Учение об аффектах» и «Путь благородной личности». Перевод памятника с санскритского оригинала на европейский (русский) язык выполнен впервые. В сопроводительный комментарий включены извлечения из целого ряда буддийских канонических сочинений, характеризующих пути развития классической традиции. Каждому из разделов трактата предпослано исследование, призванное разъяснить основные концепции и облегчить понимание

ББК 86.35

ISBN 5-288-03880-5

- © Е. П. Островская, В. И. Рудой, составление, перевод, комментарий, исследование, 2006
- © Издательство
- © С.-Петербургского университета, 2006

СТЕЗЯ, ВЕДУЩАЯ К НИРВАНЕ

Настоящее издание предлагает вниманию читателей комментированный перевод пятого и шестого разделов трактата прославленного буддийского мыслителя Васубандху «Энциклопедия Абхидхармы» (Абхидхармакоша), в котором представлено систематическое разъяснение важнейших положений буддийского канона. Публикация переводов предшествующих разделов данного произведения осуществлялась нами начиная с 1990 г. И соответственно, в настоящем издании излишне заново характеризовать и творения Васубандху, и его место в буддийском письменном наследии древней и раннесредневековой Индии. Достаточно, на наш взгляд, отослать читателей к списку литературы, где поименованы все эти публикации, и, в частности, к введению к первому и второму разделам «Энциклопедии Абхидхармы». — М., «Ладомир», 1998.

Пятый и шестой разделы Абхидхармакоши — «Учение об аффектах» (Анушая-нирдеша) и «Учение о пути Благородной личности» (Арья-пудгала-нирдеша) — посвящены теоретическому обоснованию буддийской йоги и концептуальному изложению подвижнических практик, ведущих к вступлению в Нирвану. «Учение об аффектах» завершает собой философское истолкование буддийской религиозной антропологии, а «Учение о пути Благородной личности» суммирует анализ традиционных психотехник, направленных на реализацию высшей цели религиозной жизни.

Для того чтобы читателям было легче освоить весьма непростые концепции, излагаемые Васубандху в указанных разделах, необходимо вкратце воспроизвести тот комплекс идей, который положен в основу буддийских представлений о смысле духовного подвижничества.

Среди традиционных религиозных идеологий, возникших в древности на Южноазиатском субконтиненте, буддизм (Дхарма) получил известность как доктрина о несуществовании души, наставляющая своих последователей на путь освобождения от страдания.

Высшая цель Дхармы, указанная ее основателем Шакьямуни, состоит в обретении освобождения через познание реальности. Только подвижники, посвятившие себя этой цели, наследуют открытие, совершенное Бхагаваном Буддой в середине I тысячелетия до н. э.

В чем же состояло открытие Победоносного? Он исследовал человеческую природу в поисках той вечной субстанции, которая именуется в текстах Упанишад «атманом» — «душой», «личностью», «Я». Именно атман, как утверждали приверженцы брахманистского мировоззрения, существует реально — он, вечный и неизменный, проявляет себя в круговороте рождений, отбрасывая одни преходящие свойства и принимая другие. Круговорот рождений (сансара) — лишь череда личин, которые принимает на себя эта истинно реальная вечная личность. Но если это так, то где же в глубинах индивидуальной телесной либо психической жизни сокрыто субстанциальное «Я»? Этот вопрос и подверг анализу основоположник Дхармы, стремясь проложить путь к освобождению от страдания, сопровождающего бытие любого живого существа в сансаре.

Бхагаван Будда исследовал, прежде всего, те аспекты индивидуального существования, ограниченного определенной продолжительностью жизни, которые обычно связываются с «Я» на уровне обывденного языка. Это тело («мое тело»), чувствительность — способность

переживать удовольствие, страдание, безразличие, удовлетворенность или неудовлетворенность («мои чувствования») и сознание («я сознаю», «мое сознание»).

Является ли «Я» признаком, присущим телу, собственным признаком тела? Тела живых существ, как и неодушевленные предметы, — это материя, производная от четырех «великих элементов» — земли, воды, огня и ветра. Анализируя тело в аспекте его структуры, Бхагаван Будда указал на предельно малые неделимые единицы производной материи — атомы, представляющие собой неразложимые комбинации великих элементов. Тело — скопление атомов, и в этом состоит его собственный признак. А в скоплении атомов как таковом невозможно усмотреть никакого «Я» — такая субстанция в составе тела отсутствует.

Но, может быть, «Я» — собственный признак чувствительности? Однако чувствования, переживаемые в каждый конкретный момент времени, невечны, преходящи. Абсурдность отождествления их с «Я» попросту выпирает наружу своей самоочевидностью. Собственный признак чувствований — быть опытом существования, но в этом признаке нет никакого «Я».

Остается предположить, что «Я» — собственный признак сознания. Но и это предположение не подтверждается. Пристальное самонаблюдение позволяет установить, что бодрствующее сознание представляет собой непрерывную последовательность актов сознания, оно ежемоментно направлено на какой-либо объект и занято его осмыслением. О присутствии сознания свидетельствуют только его содержания — многообразие сознаваемых объектов. «Схватывание» объекта, его сознание — вот собственный признак сознания, но где же здесь «Я»?

Однако, может быть, «Я» — это некое общее свойство? Индивидуальное психосоматическое существование («жизнь», «рождение») имеет место благодаря карме — причинно-следственной закономерности, поддерживающей непрерывность круговорота рождений. Поскольку Шакьямуни выявил, что ни тело, ни чувствительность, ни сознание не имеют такого собственного признака, как вечное, абсолютное субстанциальное «Я», основоположник Дхармы пришел к выводу о всецелой причинной обусловленности существования в сансаре. А это, в свою очередь, означало, что индивидуальное существование, как и все причинно-обусловленное, обладает четырьмя общими свойствами: возникновение, старение, длительность, непостоянство.

Таким образом, вера в существование атмана, вечной и неизменной «личности», субстанциального «Я» должна рассматриваться лишь как результат фанатичной приверженности брахманистскому мировоззрению, опирающемуся на идеологический авторитет ведических текстов. «Я» — это не более чем словесная метафора, утверждал Шакьямуни, обозначающая индивидуальное существование, причем именно то существование, которое развертывается в границах одной жизни — от рождения до кончины. И эта метафора не может быть распространена на круговорот рождений, ибо в высшей степени абсурдно говорить, например: «Я был в прошлом рождении бараном», если и в этом человеческом рождении никакого «Я» не существует реально.

Но оставался вопрос — почему же все-таки язык, которым пользуются люди, включает такие слова, как «Я», «мое», если «Я» реально не существует? Анализируя природу объектов внешнего по отношению к психике мира, Бхагаван Будда пришел к выводу о том, что язык как лексикон возник в результате договора, заключенного между людьми, — конвенции, фиксирующей связь обозначения и обозначаемого, слова и объекта. Под эту конвенцию подпадают все те объекты, которые сотворены человеком либо образуют природную среду. Подпадают под нее и все живые существа, рассматриваемые в качестве «персонажей» того спектакля, который с предельной серьезностью разыгрывается в каждый момент жизни, — брахманы, собаки, коровы, неприкасаемые, изгои общества и т. д.

Насколько реальны все эти объекты, обозначаемые терминами обыденного языка? Нечто следует рассматривать в качестве абсолютно реального только при том условии, если ментальный, умственный образ этого объекта не разрушается в процессе его интеллектуального анализа или физического рассечения на части. Так, если взглянуть на пре-

красную вазу, в подробностях запечатлев в сознании ее образ, а затем разбить ее, то образ останется только в памяти, а восприятию предстанут лишь осколки, и именно они будут сознаться как существующие в данный момент. И эти осколки, в свою очередь, можно истолочь в мельчайшую пыль, и тогда в сознании возникнет образ керамической пыли, но не осколков и не вазы. Память о вазе сохранится как о не существующем более объекте.

Можно обратиться и к таким объектам, которые не подвержены рассечению на части, — например, молоко. Образ молока как нечто целостное сохраняется в сознании до тех пор, пока не вступает в действие анализ пытливого ума, желающего понять, из чего состоит молоко. Проведя такой анализ, сознание уже оперирует образом состава молока — мысль о его составе разрушила образ целостности.

Но в то же самое время существуют объекты, ментальные образы которых не уничтожаются ни при механическом их рассечении, ни в процессе интеллектуального анализа. Так, если рассматривать и вазу, и молоко лишь как материю, обладающую свойством видимого проявления, то ментальный образ материи, производной от великих элементов, не исчезает, сколько бы ни вздумалось измельчать осколки вазы (хоть до размера атомов) или изощряться в интеллектуальном анализе состава молока.

Аналогично можно рассуждать о чувствительности и сознании. Анализ чувствительности — будь то наслаждение, страдание и т. п. — приведет лишь к тому же самому изначальному образу: чувствительность — это опыт, распределенный по шкале «приятное — нейтральное — неприятное».

Анализ сознания также не способен уничтожить его образ: сознание — это акты сознания. Иначе говоря, материя и психика существуют иначе, нежели все прочие объекты, обозначаемые условными наименованиями обыденного языка. Существование материи и психики абсолютно, поскольку ни практическая, ни интеллектуальная деятельность людей не способна изменить их собственные признаки или уничтожить ментальные образы этих признаков. Можно изрубить всю мебель в доме и перебить всю посуду, но собственный признак материи нельзя при этом уничтожить, и его образ будет сохраняться в нерушимости — материя есть то, чему свойственно проявление. Можно напиться до полного беспамятства, но собственный признак чувствительности — быть опытом существования — никуда не исчезнет. Будет при этом сохраняться и собственный признак сознания — сознание объектов, хотя данное конкретное сознание и пребывает в сновидном состоянии.

Из сказанного следует, что любой объект, ментальный образ которого как реально существующего исчезает в момент механического разрушения объекта или в процессе интеллектуального анализа, должен рассматриваться как существующий не в абсолютном, а только в относительном смысле. В подобных объектах нет никакого собственного (только каждому из них присущего) признака, который продолжал бы реально существовать после разрушения их целостного образа. Так, при разбиении вазы не обнаруживается некое неуничтожимое свойство «быть вазой» («вазовость»), а при анализе состава молока — свойство «быть молоком» («молочность»). Чувственное восприятие не обманывает людей, когда они видят вазу, и они не заблуждаются и не лгут, говоря, что она существует. Но восприятие не обманывает и тогда, когда люди видят, что ваза разбита, и они правы, констатируя факт, что она уже не существует. Не обманываются люди и тогда, когда умозаключают о составе жидкости, именуемой «молоком». Молоко существует в качестве того, что можно откусывать, но при этом в организм поступают все те элементы, из которых оно состоит, а не «молочность», ибо такой субстанции нет в реальности.

«Вазовость», «молочность» и т. п. — это понятия, существующие в познании, но не реальные сущности. Благодаря таким понятиям сознание и устанавливает связь между словами обыденного, общеупотребительного языка и единичными объектами, соответствующими этим понятиям. Лексикон, возникший благодаря конвенции, договору между людьми, выступает в роли фактора, формирующего познание, оформляющего его результаты словесно.

Но что представляет собой объект, обозначаемый местоимением «Я»? Так человек называет себя, подразумевая, что вся совокупность его индивидуальной психосоматической жизни имеет некоего хозяина, который сознает происходящее, испытывает по его поводу определенные чувствования, предпринимает действия.

Итак, в «Я» безусловно включено сознание. Оно «схватывает», сознает объект благодаря знанию лексикона и его связи с понятиями. Лексикон, словарь – это формирующий фактор, а понятия – инструмент различения единичных объектов в процессе познания. Благодаря этому в сознании и формируются суждения типа «это – синее», «это – горшок» и т. п.

Кроме того, в «Я» включена и чувствительность, осуществляющая оценку информации по шкале «приятное – нейтральное – неприятное». Но сама информация поступает от органов чувств, материальных по своей природе и способных давать сведения именно о материи – видимой, звучащей, обоняемой, обладающей вкусовой характеристикой, осязаемой.

Итак, образ объекта, обозначаемого словом «Я», в процессе анализа разрушается. Он разлагается на пять составляющих: материя, чувствительность, понятия, формирующие факторы, сознание. И это свидетельствует, что «Я» – всего лишь конвенциональное обозначение, привычная метафора. Отсюда следует, что и слово «атман» как синоним «Я» также есть метафора, а не реальная сущность.

В брахманистском мировоззрении, опиравшемся на Упанишады, атман рассматривался как вечная субстанция. Живые существа в круговороте рождений – это лишь временные, меняющиеся формы проявления атмана, самотождественного, неизменного. Индивидуальное тело, чувствования, сознание – лишь временные свойства (дхармы), связанные с атманом в каждом из рождений, атман – носитель (дхармин) этих свойств. В момент телесной смерти живого существа атман отбрасывает одни свойства, чтобы в новом рождении обрести иные. Атман – вечное «Я», «личность», владелец дхарм, и они для него есть «мое».

Но, доказав нереальность «Я», Бхагаван Будда открыл тем самым, что реально существуют только дхармы. А это, в свою очередь, означало, что они не могут рассматриваться как «мое» – чьи-то свойства, признаки существования какого-то носителя этих свойств. Дхармы и есть самосущие носители своего собственного признака.

Соответственно этому круговорот рождений (сансара) есть не что иное, как взаимозависимое возникновение, поскольку все существующее во времени существует в силу причин и условий. Оно и подчинено четырем общим свойствам: возникновению, старению, длительности, непостоянству (то есть подверженности разрушению).

Бытие живого существа протекает во времени, а время складывается из предельно малых единиц – «моментов» (кшана). Именно в течение момента и обнаруживаются дхармы – элементарные причинно-обусловленные состояния индивидуального потока психосоматической жизни. В зависимости от своего собственного признака они могут быть разделены на пять групп (панча скандха): материя, чувствительность, понятия, формирующие факторы, сознание. Эти пять групп причинно-обусловленных дхарм, возникающих в непрерывной последовательности, и есть то, что в пределах одной жизни именуется «живым существом», атманом же пять групп могут быть названы только метафорически.

Однако кроме причинно-обусловленных дхарм есть и нечто абсолютное. Это становится очевидным при анализе восприятия внешнего мира. В момент сознания объектов внешнего мира их образы как бы переносятся в иное пространство – пространство психического опыта. В этом пространстве, называемом акаша, и функционирует сознание, разворачивается поток его конкретных содержаний. Акаша может быть образно названа «месторождением» сознания. К акаше не применимы понятия «прошлое», «настоящее», «будущее», поскольку пространство психического опыта не возникает, не стареет, не длится, не разрушается. Иными словами, акаша как дхарма причинно не обусловлена, она есть дхарма абсолютная.

Человек, одержимый фанатической верой в реальность «Я», полагает, что именно это

«Я» и является субъектом страдания в круговороте рождений. Однако в реальности «страдают» только причинно-обусловленные дхармы ввиду своей подверженности непостоянству. Факт рождения в чувственном мире предполагает наличие страстного влечения живого существа к объектам, сулящим опыт приятного переживания. Но в погоне за счастьем человек совершает осознанные действия, кармическим следствием которых выступает новое рождение в мире, где никак невозможно избежать соприкосновения с опытом страдания — голодом, жаждой, болезнями, старением и смертью. Поэтому именно страстное влечение и ответственно в конечном итоге за всю сумму того мучительного опыта, который сопряжен с существованием в сансаре.

Сознание, пребывающее в неведении, не способно отличить существующее в абсолютном смысле от того, что существует лишь в условном. Оно принимает объекты внешнего мира за абсолютно реальные, в то время как реальны лишь дхармы, а бытие объектов относительно. В силу неведения сознание приписывает объектам свойства вызывать желания и определенные аффективные реакции — быть любимыми, ненавистными и т. п. Но если бы объекты обладали такими свойствами, то и святые, отрешившись от мира, не были бы свободны от страстного влечения к ним. Таким образом, неведение ведет за собой проявление всех прочих аффектов, выступающих в роли побудительных мотивов к деятельности.

Действия, мотивированные аффектами (страстью, отвращением, гордыней и т. п.), с неизбежностью ведут к созреванию кармического следствия, к череде новых рождений в мире страдания.

Бхагаван Будда открыл, что именно аффекты и удерживают сознание в круговороте рождений, направляя его поток к новому существованию. Аффекты «прилипают» к причинно-обусловленным дхармам, загрязняя процесс восприятия и сознания. Именно они и мешают сознанию видеть реальность как она есть, то есть видеть сансару как непрерывную последовательность причинно-обусловленных дхарм, непостоянных, бессубстанциальных (пустых), страдающих. Аффекты затмевают сознание, не позволяя ему узреть круговорот рождений как взаимозависимое возникновение, подчиненное кармической закономерности.

Но если устранить приток аффектов, искоренить их, то тем самым исчезнет причина, удерживающая поток сознания в круговороте рождений, то есть страдание прекратится. Таким образом, победа над страданием состоит не в погоне за вечным счастьем, ибо ничего вечного в сансаре нет. Победа над страданием — это разъединение с дхармами, загрязненными притоком аффектов. Такое разъединение может быть достигнуто, как открыл Бхагаван Будда в акте просветления, двумя способами: посредством знания и посредством устранения условий, обеспечивающих приток аффектов. Последнее становится возможным благодаря йогическому созерцанию — сосредоточению сознания на обретенном знании. Знание дхармической природы реальности отсекает, подобно остро наточенному ножу, аффекты, а сосредоточение сознания исключает условия их возникновения в будущем. Два способа разъединения с аффектами Бхагаван назвал «двумя прекращениями», поскольку благодаря этому прекращается развертывание непрерывной последовательности причинно-обусловленных дхарм, загрязненных притоком аффектов. «Два прекращения» — это абсолютные дхармы, как и акаша.

Итак, победа над страданием — это путь из сансары к Нирване, а вступление в нее сопряжено с обретением знания: аффекты уничтожены, и они никогда впредь не возникнут.

Именно это открытие Бхагавана Будды и нашло свое отражение в четырех тезисах, получивших название «Благородных истин»: все есть страдание (то есть все причинно-обусловленные дхармы страдают); у страдания есть причина (это аффекты); страдание может быть устранено (то есть аффекты могут быть уничтожены); есть путь устранения страдания — это уничтожение аффектов.

Буддийское религиозное подвижничество, направленное на практическое познание Благородных истин, предполагало последовательное прохождение трех важнейших этапов: слушание наставлений в Истинах; рациональное размышление об услышанном; собственно буддийская йога — интуитивное постижение природы реальности, дополняемое опытом

созерцания. Интуитивное постижение получило наименование пути видения Истин (даршана-марга), а сосредоточение сознания на «увиденном» — пути созерцания (бхавана-марга).

Буддийский подвижник, таким образом, должен был пройти курс теоретической подготовки, основанный на философской интерпретации учения Бхагавана Будды, преподаваемого им в форме проповедей и бесед. Они и были зафиксированы письменно прямыми учениками и последователями Бхагавана в первом и втором разделах Трипитаки — буддийского канонического комплекса. Третий раздел канона — Абхидхарма-питака — содержал трактаты, излагающие философское истолкование основных понятий буддийской доктрины. Изучение канонической Абхидхармы являлось необходимым компонентом религиозного подвижничества.

«Энциклопедия Абхидхармы» Васубандху, созданная на рубеже IV–V вв., имела своей целью систематическую интерпретацию канонических концепций, служащих обоснованием подвижничества. Этот классический памятник буддийской мысли вплоть до настоящего времени является необходимой компонентой высшего религиозного образования.

* * *

Перевод пятого и шестого разделов «Энциклопедии Абхидхармы» выполнялся нами с санскритского оригинала памятника, изданного П. Прадханом: *Abhidharmakośa-bhāṣya of Vasubandhu / Ed. by P. Pradhan. Patna, 1967*. В настоящей книге переводу каждого из разделов предпослано аналитическое изложение его проблематики, где санскритские термины даются нами в русской транслитерации. В комментарии, сопровождающем перевод, приводится латинская транслитерация терминологии и по мере необходимости цитируются релевантные фрагменты наиболее авторитетных памятников буддийской постканонической традиции. Издание снабжено списком сокращений и перечнем цитируемой литературы.

Пользуемся случаем выразить глубокую благодарность директору Издательства Санкт-Петербургского государственного университета доктору философских наук, проф. Роману Викторовичу Светлову, чья неустанная поддержка стимулировала нашу исследовательскую работу.

Сердечную признательность мы адресуем также кандидату культурологии, сотруднику кафедры теории и истории культуры Санкт-Петербургского государственного университета культуры и искусств Ольге Викторовне Прокуденковой, оказавшей неоценимую помощь в подготовке рукописи этой книги.

СОДЕРЖАНИЕ

Стезя, ведущая к Нирване.....	3
-------------------------------	---

ВАСУБАНДХУ. ЭНЦИКЛОПЕДИЯ АБХИДХАРМЫ

РАЗДЕЛ ПЯТЫЙ. УЧЕНИЕ ОБ АФФЕКТАХ

Черное зло аффектов: буддийские представления о причинах страдания	12
Корень страдания: буддийские представления об аффектации сознания ..	12
Сознание в плену аффективных предрасположенностей	19
Состояние аффективной одержимости	31
К преодолению страдания	44
ВАСУБАНДХУ. УЧЕНИЕ ОБ АФФЕКТАХ. ПЕРЕВОД С САНСКРИТА	52
Комментарий	109

ВАСУБАНДХУ. ЭНЦИКЛОПЕДИЯ АБХИДХАРМЫ

РАЗДЕЛ ШЕСТОЙ. УЧЕНИЕ О ПУТИ БЛАГОРОДНОЙ ЛИЧНОСТИ

Сознание в перспективе Нирваны и полного просветления	199
Путь видения и путь созерцания	199
Дискуссия о реальности	204
Проблема истинности высказываний: относительная и абсолютная истины	212
О нравственных качествах буддийского подвижника.....	218
Подавление чувственного влечения: созерцание отвратительных объектов	223
Подавление разнузданного воображения: полное осознание дыхания	231
Специальные практики концентрации внимания	236
Явления сознания, ведущие к проникновению в Учение Будды.....	241
Вступление в духовную семью: шраваки, будды, пратьекабудды	251
Интуитивное постижение реальности и его духовные плоды	258
От «вступления в поток» к «возвращению еще один раз»	269
	521

«Невозвращающиеся»: разнообразие возможностей вступления в Нирвану	278
Практика комбинирования дхьяны и принципы диагностической типологии «невозвращающихся»	285
В преддверии архатства: практика алмазоподобного сосредоточения	289
Архаты и обучающиеся Дхарме	293
Плоды монашества	298
Психотехнический смысл «трех поворотов колеса Дхармы»	300
Различия между архатами и проблема неокончательного освобождения	306
Шесть семейств архатов	309
Диспут о возможности утраты архатства	315
«Герой, получивший сильнейший удар, все же держится на ногах»	321
Перспектива совершенства	326
Тридцать семь факторов просветления	329
Элементы просветления в подвижнических практиках	334
Совершенная вера и отвлечение к мирскому	337
ВАСУВАНДХУ. УЧЕНИЕ О ПУТИ ВЛАГОРОДНОЙ ЛИЧНОСТИ (ПЕРЕВОД С САНСКРИТА)	342
Комментарий	420
Сокращения (периодические издания)	517
Литература	518

Научное издание

**ВАСУБАНДХУ
ЭНЦИКЛОПЕДИЯ БУДДИЙСКОЙ
КАНОНИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ
(Абхидхармакоша)**

Директор Издательства проф. *Р. В. Светлов*
Главный редактор *Т. Н. Пескова*

Редактор *И. Ф. Гурвиц*
Художественный редактор *Е. И. Егорова*
Корректор *Г. А. Морген*

Лицензия ИД № 05679 от 24.08.2001

Подписано в печать 22.02.2006. Формат 70 × 100¹/₁₆.
Печать офсетная. Усл. печ. л. 42,25. Тираж 1000 экз. Заказ 40.
Издательство СПбГУ. 199004, Санкт-Петербург, 6-я линия В. О., д. 11/21.
Тел. (812)328-96-17; факс (812)328-44-22
E-mail: editor@unipress.ru
www.unipress.ru

По вопросам реализации обращаться по адресу:
С.-Петербург, 6-я линия В. О., д. 11/21, к. 21
Телефоны: 328-77-63, 325-31-76
E-mail: post@unipress.ru

Типография Издательства СПбГУ.
199061, С.-Петербург, Средний пр., 41.