

РОССИЙСКАЯ
АКАДЕМИЯ НАУК

Институт восточных рукописей
(Азиатский Музей)

Выпускается
под руководством Отделения
историко-филологических наук

К 200-летию
Азиатского Музея —
Института восточных
рукописей РАН



Наука —
Восточная литература
2019

ПИСЬМЕННЫЕ ПАМЯТНИКИ ВОСТОКА

Том 16, № 1

весна

2019

Журнал основан в 2004 году

Выходит 4 раза в год

Выпуск 36

Редакционная коллегия

Главный редактор д.и.н. **И.Ф. Попова** (Санкт-Петербург, ИВР РАН)

Заместитель главного редактора к.и.н. **Т.А. Пан** (Санкт-Петербург, ИВР РАН)

Секретарь к.ф.н. **Е.В. Танонова** (Санкт-Петербург, ИВР РАН)

к.ф.н. **С.М. Анисеева** (Москва, ФГУП «Издательство «Наука»)

акад. РАН **Б.В. Базаров** (Улан-Удэ, ИМБТ СО РАН)

проф. **Х. Валравенс** (Германия, Берлинская государственная библиотека)

О.В. Васильева (Санкт-Петербург, РНБ)

д.и.н. **М.И. Воробьева-Десятовская** (Санкт-Петербург, ИВР РАН)

акад. РАН **А.П. Деревянко** (Новосибирск, ИАЭТ СО РАН)

к.ф.н. **Ю.А. Иоаннесян** (Санкт-Петербург, ИВР РАН)

д.и.н. **А.И. Колесников** (Санкт-Петербург, ИВР РАН)

акад. РАН **А.Б. Куделин** (Москва, ИМЛИ РАН)

к.и.н. **К.Г. Маранджян** (Санкт-Петербург, ИВР РАН)

акад. РАН **В.С. Мясников** (Москва, ИДВ РАН)

проф. **Не Хунъинь** (КНР, Пекин, Ин-т этнологии и антропологии АОН КНР)

чл.-корр. РАН **А.И. Османов** (Махачкала, ИИАЭ ДНЦ РАН)

к.и.н. **С.М. Прозоров** (Санкт-Петербург, ИВР РАН)

проф. **Н. Симс-Вильямс** (Великобритания, Лондонский университет)

проф. **Таката Токио** (Япония, Университет Киото)

Н.О. Чехович (Санкт-Петербург, ИВР РАН)

к.ф.н. **Н.С. Яхонтова** (Санкт-Петербург, ИВР РАН)

В НОМЕРЕ:

ПУБЛИКАЦИИ

- Посвящение Н.М. Карамзина, адресованное императору Александру I, в китайском переводе «Истории государства Российского».
Введение, перевод с китайского и маньчжурского, примечания
Т.А. Пан, Д.И. Маяцкого, Лю Жо-мэй 5

ИССЛЕДОВАНИЯ

- Е.П. Островская.** Проблема свободы воли в буддийской антропологии 35
Ю.А. Иоаннесян. Некоторые важные отличительные черты хорасанской группы персидских диалектов от говоров афгано-таджикской диалектной группы 50
А.А. Амбарцумян. Праздник «Баба-Шуджа-уд-Дин» в средневековом Иране 75

ИСТОРИОГРАФИЯ И ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ

- М.М. Юнусов.** Из истории дешифровки западносемитского письма: события и люди. V. Дешифровка пальмирского алфавита: Дж. Свинтон и Ж.-Ж. Бартелеми. Часть I 90

КОЛЛЕКЦИИ И АРХИВЫ

- А.В. Зорин, А.А. Сизова.** К истории формирования и обработки фонда тибетских текстов из Хара-Хото в собрании ИВР РАН 114

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

- Т.В. Ермакова.** Городская конференция «Актуальные проблемы буддологических исследований–6» (Санкт-Петербург, 4 июля 2018 г.) 139
А.В. Зорин. Седьмые петербургские тибетологические чтения (Санкт-Петербург, 7 сентября 2018 г.) 143

РЕЦЕНЗИИ

- Эйделькинд Я.Д.** Песнь Песней: перевод и филологический комментарий к главам 1–3. — М.: Российский государственный гуманитарный университет, 2015 (Orientalia et Classica: Труды Института восточных культур и античности. Вып. 53/1, 53/2). В 2 ч. Ч. 1, с. 1–156, I–VIII, ч. 2, с. 157–536 (**К.А. Битнер**) 146
D. Burton. Buddhism: A Contemporary Philosophical Investigation. — New York: Routledge, 2017. — viii + 212 pp. (**С.Л. Бурмистров**) 150
Б.Б. Лаикарбеков. Ваханский глагол в историческом аспекте. — М.: Языки Народов Мира; ТЕЗАУРУС, 2018. — 172 с. (**О.М. Чунакова**) 157
Анно Масаки. Нагасаки — город иезуитов. Общество Иисуса в Японии XVI века / Перевод с японского Вячеслава Онищенко. — СПб.: Гиперион, 2018. — 254 с. — ISBN 978-5-89332-321-4 (**К.Г. Марандэян**) 164

На четвертой стороне обложки:

Маньчжурский текст посвящения Н.М. Карамзина императору Александру I в переводе «Истории государства Российского». Рукопись НБ СПбГУ Хул. F-60, л. 3а

Проблема свободы воли в буддийской антропологии

Е.П. Островская

Институт восточных рукописей РАН

DOI: 10.7868/S1811806219010023

В статье эксплицируется антропологическое содержание буддийской доктрины кармы (действия, продуцирующего реинкарнацию), обсуждаемой выдающимся индийским мыслителем Васубандху (IV–V вв.) в экзегетическом компендиуме «Абхидхармакоша» («Энциклопедия Абхидхармы»). Абхидхармическая теория человеческой деятельности рассматривается автором статьи в аспекте проблемы свободы воли. Делается вывод о фиктивности свободы греховного воления (*akuśala cetanā*) как ментального феномена (*caitasika*), детерминированного аффектами (*kleśa*). Реальная свобода воли есть воздержание от греховных типов деятельности (*akuśala karmapatha*).

Ключевые слова: Абхидхарма, «Абхидхармакоша», буддизм, Васубандху, проблема свободы воли в абхидхармической теории человеческой деятельности, санскрит.

Статья поступила в редакцию 10.09.2018.

Островская Елена Петровна, доктор философских наук, главный научный сотрудник, заведующая сектором Южной Азии Отдела Центральной и Южной Азии ИВР РАН, РФ; 191186, г. Санкт-Петербург, Дворцовая набережная, 18 (*ost-alex@yandex.ru*).

© Островская Е.П., 2019

Настоящая статья частично суммирует результаты исследования на тему «Буддийская религиозная антропология в „Энциклопедии Абхидхармы“ Васубандху», проведенного мною в 2015–2018 гг. по программе НИР ИВР РАН. Проблема свободы воли является ключевой для понимания сложившейся в раннесредневековой Индии буддийской системы религиозно-антропологических воззрений, так как экзегетическое решение этой проблемы проливает свет на вероучительные представления о человеческом действии и социальном взаимодействии, об их дифференциации в аспектах праведности и греховности и о порождаемых ими имманентных и трансцендентных следствиях.

В начале XX столетия, на заре изучения письменных памятников буддийской экзегетической традиции, вероучение Будды характеризовалось европейскими и в том числе российскими исследователями как религия, отрицающая существование Бога, души и наличие свободы воли. И действительно, буддизм (Дхарма), возникший в древ-

ней Индии в качестве неортодоксального вероучения, противостоящего брахманизму и не признающего авторитет вед, отверг идею Бога и представление о реальности души — атмана брахманистских религиозно-философских систем, ибо утверждения о существовании Ишвары (Владыки вселенной) и субстанциального Я не подтверждались источниками достоверного знания — чувственным восприятием и умозаключением. Принятие обоих этих постулатов расценивалось буддийскими экзегетами как проявление абсурдного фанатизма.

Что касается принципа свободы воли, то мнение европейских исследователей о его отсутствии в буддизме базировалось на двух основаниях, одним из которых выступала первая Благородная Истина, изреченная основоположником вероучения: «Всё [причинно обусловленное] есть страдание», а другим — закон кармы, устанавливающий причинно-следственную связь между действиями, совершенными в прошлой жизни, и их результатами в настоящем и будущих существованиях, образующих реинкарнационный цикл. Из этого проистекал вывод о фатализме буддийского вероучения: исследователи полагали, что постулат о неизбежном кармическом воздаянии типологически подобен року, а Истина страдания обесмысливает любой волеитивный акт.

Дальнейшее введение в научный оборот не исследованных прежде письменных источников в значительной степени изменило воззрения ученых на проблему свободы воли в буддизме. Карма была изучена в качестве одной из ключевых категорий индийской культуры, и были выявлены различия ее концептуальных истолкований в буддизме и брахманизме.

Обновленный подход к рассмотрению проблемы свободы воли в буддизме сформулирован авторитетным российским индианистом-буддологом Викторией Лысенко в обзорной энциклопедической статье «Карма». Констатируя наличие фаталистического смыслового оттенка в буддийских представлениях о кармическом воздаянии, она пишет: «Вместе с тем, поскольку в настоящем существовании человек волен сознательно совершать поступки, которые станут отправными моментами его будущей жизни, карма неразрывно связана со свободой воли и этим отличается от фаталистического взгляда на мир. Эти две стороны кармы получили выражение в оппозиции двух понятий: *дайва* (судьба, рок) и *пурушакара* (букв. «человеческое действие») — свободная инициатива как ответ на вызов судьбы. Кульминационным проявлением этой свободы является возможность прекратить действие закона кармы... и достичь полного освобождения от перерождений...» (Лысенко 2011: 361).

В таком подходе отчетливо прослеживается плодотворная тенденция диалектического анализа доктрины кармы в аспекте ее антропологического содержания. Однако, как я полагаю, этой тенденции явно противоречит суждение о «неразрывной связи» свободы воли с кармой, выступающей в буддийской картине мира фактором автоматического причинно-следственного воспроизведения реинкарнационного цикла. Это суждение вызывает много вопросов — ведь получается, что буддийский святой (*āṅga*), разорвавший узы кармы и вступивший в прижизненную нирвану, уже не обладает свободой воли, а преступник, совершающий предумышленное убийство, обладает ею в полной мере, поскольку его действия с необходимостью продуцируют кармическое воздаяние. А кроме того, если кульминация свободной волевой инициативы реализуется в стремлении достичь полного освобождения от реинкарнационного цикла, то в чем именно может выражаться неразрывная связь подобного волеизъявления с законом кармы?

Чтобы прояснить постановку проблемы свободы воли в буддизме, следует обратиться к теоретической интерпретации доктрины кармы, изложенной в компендиуме «Абхидхармакоша» («Энциклопедия Абхидхармы»), приписываемом прославленному просветителю раннесредневековой Индии Васубандху¹ (IV–V вв.). В этом фундаментальном произведении дается истолкование трактатов канонической Абхидхармы² школы сарвастивада³ в соответствии с системой экзегетического дискурса кашмирских вайбхашиков и обсуждаются точки зрения других буддийских школ, зафиксированные в основополагающем трактате кашмирской школы «Абхидхарма-махавибхаша»⁴ («Большая дискуссия об Абхидхарме»). По отношению к целому ряду концептуальных положений, сформулированных вайбхашиками, Васубандху занимал критическую позицию, заявленную в компендиуме как точка зрения саутрантиков⁵.

Плодотворность обращения к трактатам постканонической Абхидхармы при анализе узловых концепций буддизма отчетливо охарактеризована одним из лучших современных буддологов-источниковедов досточтимым Дхаммаджоти: «Мы многое можем почерпнуть из раннего буддизма... Это касается и Абхидхармы, которая непосредственно развивает и разрабатывает ранние буддийские учения. Более того, можно утверждать, что все, что мы сегодня называем буддийской философией, развивалось из Абхидхармы» (Дхаммаджоти 2018: 132).

Подходя к рассмотрению концепции кармы, изложенной в «Абхидхармакоше», необходимо прежде отметить ее космогоническое измерение — именно благодаря карме вселенная воспроизводится как совокупность различных классов живых существ (*sattva*)⁶ и вместилищ их обитания (*bhājana-loka*). «Живые существа» — это боги (*deva*), люди (*manuṣya*), животные (*tiryāṅc*), голодные духи (*preta*), обитатели ада

¹ Об истории создания «Абхидхармакоши» см. (Островская 2016: 129–153). Перевод санскритского текста выполнялся с издания П. Прадхана (Pradhan 1967).

² Термин «абхидхарма» (*abhidharma*) имеет значения, соответствующие буддийским представлениям о двух уровнях познания — истине в высшем смысле (*paramārtha-satya*) и истине конвенциональной (*saṃvṛtī-satya*). В аспекте абсолютного знания абхидхарма определяется как «чистая мудрость», свободная от аффективных предрасположенностей, повреждающих видение реальности таковой, какова она в действительности. Этот тип мудрости свойствен святым (*ārya*). Но в конвенциональном смысле «абхидхармой» называется и мудрость обучающихся Дхарме — понимание, рождающееся благодаря слушанию, рациональному размышлению и практике сосредоточения сознания, а кроме того и врожденная мудрость как кармический результат практикования сосредоточения сознания в прошлой жизни. Канонические трактаты, в которых суммируются экзегетические истолкования различных аспектов буддийского учения, также получили общее наименование «Абхидхарма», поскольку они квалифицируются как наука о вступлении в нирвану — обретении чистой мудрости и совершенного знания. Отсюда проистекает третье значение термина «абхидхарма» — «Высшее учение». Подробнее см. (Dhammajoti 2009: 1–14).

³ О канонической Абхидхарме сарвастивадинов см. (Шохин 2011: 612–617).

⁴ Санскритский оригинал этого трактата, составленного предположительно в I–II вв., утрачен. Однако в распоряжении ученых имеются три его перевода на китайский язык, первый из которых был выполнен в 383 г. Подробнее см. (Dhammajoti 2009: 103–105).

⁵ О саутрантике как школе философской мысли см. (Kritzer 2005: XXVI–XX). Важно отметить, что в предельно общем виде о саутрантиках принято говорить как о мыслителях, признававших первостепенность авторитета сутр (проповеднических бесед и наставлений Будды Бхагавана), а не абхидхармических трактатов (шастр). Именно так определяется термин *Sautrantika* в глоссарии к труду Дхаммаджоти *Sarvastivada Abhidharma* (Dhammajoti 2009: 542). Однако А. Байер выдвинул предположение, что к сутрам, на которые опирались в своих рассуждениях мыслители этой школы, относятся не только тексты, канонизированные ранними монашескими орденами, но и сутры махаяны (Bayer 2010: 39–40).

⁶ В англоязычной научной литературе термин *sattva* интерпретируется как “Sentient being” («чувствующее существо»).

(*paraka*). В «Абхидхармакоше» космогоническому аспекту кармы посвящен третий раздел (“*Loka-nirdeśa*” — «Учение о мире»). Живые существа рассматриваются как формы рождения, или — что то же самое — как формы существования (*gati*), в каждой из которых сознание неотъемлемо связывается с определенным кармически обусловленным местопребыванием⁷.

Человеческое существо, согласно буддийским представлениям, есть индивидуальный поток (*saṃtāna*) причинно-обусловленных (*saṃskṛta*) дхарм — моментальных по длительности своей актуализации элементов, различающихся как материя (*gūra*), наделенная сенсорными способностями, чувствительность (*vedanā*), ответственная за ощущения приятного, неприятного и нейтрального, понятия (*saṃjñā*), формирующие факторы (*saṃskāra*) и сознание (*citta*). Человек, будучи одним из существ, рожденных в сансаре, не воспринимает реальность таковой, какова она есть, по причине субъективности своего опыта, так как причинно-обусловленные дхармы, конституирующие индивидуальный поток существования, исходно связаны с аффективными предрасположенностями (*anuśaya*). Поэтому в своем познании, мыслях и действиях обычный человек (*pr̥thakjana*) не может быть свободным от латентной аффектации собственного сознания.

Момент (*kṣaṇa*), в течение которого существует и «гибнет» каждая дхарма, — это предельно малая единица времени. Когда настоящий момент уходит в прошлое, в потоке актуализируется набор дхарм, идентичных «погибшим», и такая непрерывная последовательность продолжает свое дальнейшее развертывание во времени. Поскольку все обитатели вселенной смертны, материальные дхармы в момент кончины живого существа прекращают воспроизводиться, а четыре группы нематериальных не прекращают, и их непрерывная последовательность, обусловленная кармической закономерностью, направляется к месту нового рождения.

Животные, голодные духи и обитатели ада — несчастные формы существования (*durgati*), так как их активность жестко предопределена сущностной природой этих классов, а сознание замутнено. Животные обусловлены в своих действиях биологической программой жизнеобеспечения и размножения. Голодные духи одержимы ненасытными поисками пищи, доходящими до готовности пожирать собственных детей. Обитатели ада, обреченные претерпевать физические мучения, инстинктивно пытаются облегчить страдание. Совершаемые всеми этими существами действия не опосредуются рефлексивным целеполаганием и поэтому не продуцируют нового кармического следствия. По завершении жизни в какой-либо несчастной форме существования группы нематериальных дхарм получают возможность обрести человеческое рождение, поскольку кармическое воздаяние, реализовавшееся как *durgati*, исчерпано.

Боги и люди являются счастливыми формами существования (*sugati*). Их сознание не замутнено, и они способны действовать по собственному разумению. В отличие от

⁷ Местопребывания богов — террасы мировой горы Меру, люди населяют континенты, омываемые водами внутреннего и внешнего океанов, животные обитают на суше, в воде и воздухе, голодные духи рождаются в подземных пещерах, но способны проникать и на поверхность, обитатели ада проводят свое мученическое существование в хтонических inferнальных узилищах под континентом Джамбу. Следует отметить, что к классу животных относятся все разновидности фауны, включая насекомых и червей. Все эти живые существа населяют чувственный мир (*kāma-loka*), нижний ярус буддийского космоса; выше располагается мир форм (*gūra-loka*), над которым существует мир не-форм (*agūrya-loka*), где нет пространственно оформленных местопребываний.

людей, боги проводят жизнь в наслаждении. С переживанием страдания они соприкасаются лишь в преддверии смерти, когда их невесомые светящиеся одежды тускнеют, былой мелодичный звон ожерелий сменяется глухими звуками, а тела покрываются потом и начинают издавать неприятный запах. Исчерпав карму божественного существования, непрерывная последовательность нематериальных дхарм продвигается к новому — человеческому — рождению.

Но почему человеческая форма существования, сопряженная со многими превратностями жизни, отнесена к категории *sugati*? Согласно буддийским представлениям, хотя человек и страдает, бесплодно стремясь обрести вечное благоденствие в сансаре, он не несчастен — ведь именно человеческая форма рождения дает счастливый шанс вступить на путь, проложенный Буддой Бхагаваном.

Однако человеческая природа противоречива, так как ей свойственны и «корни благого» (*kuśala mūla*) и «корни неблагого» (*akuśala mūla*) — две взаимопротивоположные ментальные тенденции, способные мотивировать рефлексивное целеполагание. Корни неблагого — ментальные явления (*caitasika*), известные как алчность (*lobha*), враждебность (*dveṣa*) и невежество (*moha*) — аффективное упорство в заблуждении. Они предрасполагают сознание к опьянению сансарой, стимулируя жажду приятного чувственного опыта в настоящем и будущих рождениях.

Корни благого — факторы, предрасполагающие к духовному росту и отвержению сансары. Это три ментальных явления: неалчность, невраждебность и неупорствование в заблуждениях. Сознательное взращивание корней благого становится возможным только с принятием прибежища от страдания в Будде как Учителе истины, Дхарме — Истинном учении и Сангхе — символической общине святых, уничтоживших аффективную привязанность к сансаре и разорвавших узы кармы. Совершив этот добровольный акт, прозелит возлагает на себя обеты мирянина, чтобы руководствоваться в своем поведении буддийскими нравственными нормами.

Антропологическая интерпретация доктрины кармы получила развитие в экзегетической традиции как способ теоретического обоснования Пратимокши — канонического кодекса нравственности и как метод анализа греховной и праведной человеческой деятельности. В «Абхидхармакоше» эта интерпретация сконцентрирована по преимуществу в четвертом разделе («*Karma-nirdeśa*» — «Учение о карме»). Понятие «карма» определяется в комментариях⁸ к карике 1 следующим образом: это осознанное побуждение (*cetanā*) и порожденное им действие (Островская, Рудой 2001: 497). Поскольку действие — телесное и вербальное — является активностью материальных дхарм, карма представляет собой совокупность мотивирующего помысла и его материального воплощения.

Кашмирские вайбхашики утверждали, что каждое действие, чреватое кармическими плодами, может характеризоваться в зависимости от основания анализа либо как телесное, либо как вербальное или ментальное. Если рассуждать, исходя из представлений о его телесной опоре (*āśraya*) — живом организме, наделенном сенсорными способностями и разумом, то действие будет определяться как телесный акт (*kāya-karma*). Если анализировать действие, беря за основание словесно сформулированное целеполагание, то его надлежит характеризовать в качестве вербального акта

⁸ Компендиум включает стихотворный текст, тезисно излагающий в строфах-кариках проблемы, которые обсуждаются в прозаическом автокомментарии, составленном в жанре *bhāṣya* («собеседование», «коллоквиум»).

(vāk-karma), имеющего сущностную природу (svabhāva) речи. Если же действие рассматривается в аспекте порождающей причины (janana-hetu), то любое действие есть ментальный акт (mano-karma).

Однако Васубандху относит определение mano-karma только к мотивирующему побуждению (cetanā). На страницах «Абхидхармакоши» термин cetanā впервые упоминается в комментарии к карике 15 первого раздела (“Dhātu-nirdeśa” — «Учение о классах элементов»), где говорится о дхармах, образующих группу формирующих факторов (saṃskāra-skandha). Дхарма cetanā определяется там как одна из шести разновидностей мотивации, участвующих в формировании всего причинно-обусловленного, и являющаяся по своей сущностной природе действием (Островская, Рудой 1998: 206). В комментарии к карике 24 второго раздела (“Indriya-nirdeśa” — «Учение о психических способностях») сказано, что cetanā, будучи мотивацией, есть то ментальное действие, которое формирует, обуславливает (abhisamkṛ) сознание (Там же: 456). В катехизическом трактате Асанги «Абхидхарма-самуччая» («Компендиум Абхидхармы») на вопрос, что такое cetanā, дается более обстоятельный ответ: «Это то, что побуждает сознание, обуславливает его активность. Функция побуждения состоит в том, чтобы направлять активность сознания в область благого, или неблагого, или неопределенного» (Dhammajoti 2009: 7).

Итак, согласно абхидхармической теории человеческой деятельности, побуждение, порождающее телесное либо вербальное действие, есть волитивный акт. Но сами эти действия не являются волеиями. Их дальнейший анализ базируется на представлении о наличии информативного (vijñapti) и неинформативного (avijñapti) компонентов телесной и вербальной активности, чреватой кармическими плодами. Совершаемые телесные действия — будь то жест или мимика — сообщают информацию о смысле волитивного акта и могут быть в религиозно-ценностном отношении благими (kuśala), неблагими (akuśala) или неопределенными. Одновременно в индивидуальном потоке дхарм возникает неинформативный акт, представляющий собой телесное или вербальное действие, не проявленное вовне, т.е. недоступное наблюдению. Так, когда некто совершает убийство, т.е. действие, порождаемое крайне безнравственным волитивным актом, жест, прерывающий жизнь жертвы, — например, удар ножом или удушение — сообщает информацию о ментальном побуждении умертвить живое существо. И в момент смерти жертвы в индивидуальном потоке дхарм убийцы возникает avijñapti — дхарма «неинформативное действие», сущностная природа которой есть «попущение греху» (avirati).

Аналогично трактуется и возникновение непроявленного акта, сопровождающего вербальное действие. Звук, согласно абхидхармической теории, материален, и соответственно речь, будучи артикуляцией звуков, относится к области материи. Изрекаемые слова информируют о волеии говорящего. Так, высказанная угроза убить или приказ совершить убийство сообщают о безнравственном побуждении отнять чужую жизнь. В момент, когда высказывание обретает недвусмысленное законченное словесное оформление, возникает соответствующий неинформативный акт.

Неинформативный акт именуется «телесным» или «вербальным» в зависимости от того, каким из этих двух является информативное действие. Раз возникнув, avijñapti продолжает непрерывно воспроизводиться в потоке дхарм деятеля. Оно играет роль формирующего фактора (saṃskāra), но вместе с тем характеризуется в системе воззрений вайбхашиков как «тонкая материя». Однако, в отличие от прочих разновидностей материального, присутствующих в индивидуальном потоке дхарм в качестве

органов чувств (зрение, слух, обоняние, вкус, осязание), эта «тонкая материя» не разрушается в момент кончины живого существа. Она продолжает воспроизводиться и после его смерти, сопровождая непрерывную последовательность нематериальных дхарм, и выполняет функцию формирующего фактора, направляя их поток к новому рождению.

Следует отметить, что теория неинформативного действия разрабатывалась кашмирскими вайбхашиками как экзегетическая задача истолкования термина *avijjartī*, присутствовавшего в канонизированных сарвастивадинами проповедях и наставлениях Будды. Кашмирские учителя, придерживаясь канонической позиции, утверждали, что, в отличие от информативного — проявленного вовне — действия, бывающего либо благим, либо неблагим, либо неопределенным, *avijjartī* может быть только благим или неблагим. Особенность разработанной ими теории состояла в постулировании онтологического статуса неинформативного действия и его материальной природы.

Саутрантики оспаривали эту теорию, толкуя *avijjartī* в качестве «семени» (*bīja*) — потенциальной кармической диспозиции. Ими была разработана чрезвычайно изощренная теория продуцирования кармического плода, причиной которого выступает *bīja*. Она изложена в форме дискуссии в комментарии к карике 4 четвертого раздела (Островская, Рудой 2001: 505–510). Наиболее полное ее разъяснение дается в трактате «Кармасиддхипракарана»⁹ («Обсуждение доказательств [существования] кармы»), который также приписывается Васубандху.

Важно подчеркнуть, что теория непроявленного действия, разработанная вайбхашиками, объясняла защитную функцию принятия обетов Пратимокши: в моменты их артикуляции в индивидуальном потоке дхарм говорящего возникает благое *avijjartī*, и дальнейшее воспроизведение этой «тонкой материи» формирует личность буддиста, способную противостоять безнравственным побуждениям.

Оценка человеческих поступков в качестве нравственных или безнравственных соотносилась в экзегетической традиции с вотивными нормами Пратимокши, предписывавшими воздержание от пяти грехов — отнятия чужой жизни, присвоения того, что не было дано добровольно, прелюбодеяния, лжи, употребления опьяняющих веществ (алкогольных напитков и наркотиков). Наряду с этим в буддийской антропологии были определены 10 неблагих путей деятельности (*akuśala karma-patha*) и столько же благих.

К разряду неблагих путей деятельности причисляются умышленное убийство конкретного лица, воровство чужой собственности, совершаемое с применением насилия или обмана, кощунственный акт ограбления буддийских реликвариев, сексуальное прегрешение (сожительство с чужой женой, инцест, практикование невагинальных половых сношений с собственной женой, сексуальный контакт в ненадлежащем месте — в храме, монастыре, в присутствии посторонних, в театре, на рынке; совокупление супругов в ненадлежащее время — в период менструаций, беременности, лактации; совращение монахини, собирающей подаяние, либо опекаемой девствен-

⁹ Этот трактат сохранился лишь в китайском и тибетском переводах. Оба они были переведены на французский язык Э. Ламотом. Во введении к этому труду ученый детально проанализировал теорию саутрантиков и отметил, что схожие гипотезы в объяснении кармы выдвигались на более раннем этапе развития буддийской экзегетической традиции школами кашьяника-кассапика, вибхаджавада, махасангики и древними махисасаками, а также в палийских канонических текстах тхеравадинов (Lamotte 1936: 242).

ницы-сироты; вовлечение собственной невесты в добрачную половую связь), ложь, являющаяся злонамеренным искажением достоверного знания или пустой болтовней (к этой категории причислялись хвастовство и бахвальство, распространение нелепых учений, сочинение сплетен, пустопорожние дебаты в общественных собраниях, распевание эротических песен, актерская отсебятина — словесные импровизации, не предусмотренные текстом пьесы и искажающими ее смысл), клевета с целью возбуждения вражды и привнесения раскола в среду других людей, грубая речь, наносящая умышленное оскорбление, злоба, питаемая к другим живым существам и проявляющаяся в умышленном причинении им вреда.

Наряду с этими семью говорится еще о трех неблагоприятных путях деятельности — об алчности, реализуемой в стяжательстве, о ненависти, воплощаемой во враждебных действиях, и невежестве, выражающемся либо в еретической пропаганде ложных, отвергнутых Буддой воззрений, либо в отрицании онтологических различий между добром и злом и реальности кармического воздаяния.

То, что возникающие побуждения к совершению неблагоприятных телесных и вербальных действий не могут квалифицироваться с позиций буддизма как манифестации свободы воли, становится очевидным из комментария к карике 68, где Васубандху показывает их жесткую детерминированность аффектами (Островская, Рудой 2001: 574–575). Так, если убийство предумышляется для добычи той либо иной части тела животного, или для развлечения охотой, или для овладения чужим богатством, или с целью защиты собственной жизни и жизни друзей, то в каждом из этих случаев побуждение убить живое существо детерминировано алчностью — стремлением насыщаться, развлекаться, обогащаться, спасти себя и своих ценой чужой жизни. Относительно последнего случая требуется пояснение. Убийство, совершенное в ситуации самообороны или защиты других, квалифицируется в качестве безнравственного действия именно потому, что является по своей сущностной природе грехом отнятия чужой жизни. И его неизбежным ближайшим кармическим следствием становится адская форма рождения. Побуждение к убийству врагов или с целью мщения детерминировано ненавистью. Когда к убийству побуждает традиционная приверженность к совершению ведийского ритуала жертвоприношения, волевое действие детерминировано невежеством — безосновательной фанатичной верой в религиозную эффективность подобного действия. Невежеством, т.е. аффективным упорством в заблуждении, детерминированы и побуждения истреблять змей, скорпионов, мух, кровососущих насекомых, крыс и прочих вредоносных живых существ, поскольку все они являются, согласно буддийским представлениям, кармически обусловленными формами существования. Они были людьми в своей прошлой жизни и обретут человеческую форму рождения в будущем. От вреда, который могут нанести эти живые существа, следует защищаться, не отнимая их жизни.

Побуждение к воровству детерминировано алчностью, когда целью кражи выступает обладание чужой собственностью, или обретение славы и известности, или же спасение себя либо близких. Такое побуждение может проистекать и из ненависти, если цель кражи — месть. Невежество детерминирует умысел к воровству в тех случаях, когда брахманы на основании авторитета ведийской традиции требуют для себя получения налога в пользу жречества. Такое волеизъявление всецело обусловлено аффектом приверженности к ложным воззрениям.

Прелюбодеяние может побуждаться алчностью, если имеют место неумное сексуальное влечение к обладанию чужими женами или жажда славы покорителя жен-

щин либо покровительства со стороны влиятельной госпожи. Если же умысел прелюбодействовать с супругой врага нацелен на причинение тому оскорбления, такой волитивный акт детерминирован ненавистью.

Побуждение к прелюбодеянию может обуславливаться и невежеством. Такое бывает, например, когда бездетный брахман решается совершить ритуал «госава» («уподобление быку») и вступает в сексуальный контакт с каждой из фертильных женщин своей готры (большого семейства) в надежде зачать сына. К совершению этого инцестозного ритуала побуждала ведийская традиция, закрепившая представление о нормативном жизненном цикле мужчины, принадлежащего к категории дваждырожденных (допущенных к изучению вед). Согласно этим представлениям, только при наличии сына, вступившего в брак, его отец получал право отойти от мирских дел и практиковать отшельнический образ жизни, предаваясь созерцанию. Если у дваждырожденного и, в частности, у брахмана не было сына или имелись только дочери, он считался бездетным и не мог осуществить праведный жизненный цикл полностью. Такие представления отвергались с буддийских позиций как не имеющие истинного основания и проистекающие из невежества.

Аналогично рассматриваются и детерминанты побуждений ко лжи, клевете, пустой болтовне и т.д. Все эти безнравственные побуждения возникают как проявления несвободы сознания от аффективных предрасположенностей.

Благие пути деятельности представляют собой полную противоположность неблагим. Они открываются для человека, возложившего на себя мирские обеты Пратимокши и начинающего различать собственные побуждения в аспектах греха и добродетели. Свобода воли реализуется в рефлексивном отвержении греха (*virati*) и культивировании религиозной дисциплины. Эта подлинная свобода воли направлена на перспективу устранения уз кармы. Но покуда до освобождения от сансары еще очень и очень далеко, возможны рецидивы действий, мотивированных аффективными побуждениями. В таких случаях честное признание собственных безнравственных поступков перед сообществом монахов и мирян, сопровождающееся покаянием, есть также проявление реальной свободы воли.

Антропологическая интерпретация доктрины кармы очерчивала перед последователями буддийского учения имманентные и трансцендентные результаты неблагих поступков. Действия, продуцирующие кармический плод в настоящей жизни, а не в трансцендентном будущем, обсуждаются в комментарии к карике 55 четвертого раздела (Островская, Рудой 2001: 562). Согласно определению, следствия такого рода возникают в двух случаях — при наличии специфики поля (*kṣetra-viśeṣa*) или специфики побуждения (*cetanā-viśeṣa*). Под *kṣetra-viśeṣa* имеется в виду особый адресат действия, являющийся средоточием благих качеств, — буддийская община (сангха), Будда Бхагаван, просветленные личности, ушедшие в состояние Высшего покоя или здравствующие, учителя и наставники. А термином *cetanā-viśeṣa* обозначается исключительно интенсивная мотивация к совершению действия.

Первый случай иллюстрируется сюжетом о недостойном монахе, которого сангха уличила в крайне безнравственной проступке и решила изгнать. В ответ на такой вердикт нечестивец вместо необходимого покаяния адресовал монашескому собранию наглое оскорбление: «Эх вы, бабы!» Прижизненное кармическое следствие этого греховного вербального действия актуализировалось незамедлительно: недостойный монах утратил мужественность и приобрел все телесные и ментальные признаки принадлежности к женскому полу.

Религиозно-антропологический смысл примера становится понятным в контексте буддийских гендерных представлений, согласно которым принадлежность к мужскому полу считалась более благоприятной для обучения Дхарме, поскольку женщинам в силу их физиологических и психологических особенностей было значительно труднее вступить на путь монашеской аскезы — отвергнуть перспективу брака и материнства. Кодекс Винаи предусматривал для женщин-послушниц, желавших принять монашество, двухгодичный испытательный срок пребывания в статусе претендентки (*śikṣamānā* — букв. «обучающаяся») (Островская, Рудой 2001: 521). В течение этого времени женщина имела право не только отказаться от своего намерения стать монахиней, но и принять решение сложить с себя послушнические обеты, покинуть монашескую общину и вернуться в мир. Женщина-мирянка, мать благочестивых детей пользовалась в буддийской среде всемерным уважением. Но превращение в женщину персонажа повествования о злосчастной кармической утрате мужественности вызывало отвращение, так как эта прижизненная метаморфоза являлась позорным свидетельством нравственной деградации.

В качестве примера ко второму случаю говорится о евнухе, предотвратившем каstration молодых быков. Он совершил это действие, побуждаемый острым состраданием к подневольным домашним животным. И в скором времени произошло телесное и ментальное возрождение его собственной мужественности, открывшее для бывшего евнуха возможность вступления в буддийскую сангху.

По смыслу данный сюжет связан с положением Винаи сарвастивадинов о недопущении евнухов, импотентов и гермафродитов в сообщество монахов и мирян. Люди, принадлежащие к этим категориям, считались лишёнными права на членство в сангхе вследствие их неспособности утвердиться ни в религиозной дисциплине (*saṃvara*), ни в греховном отсутствии дисциплины (*asaṃvara*). Основания такой дискриминации обсуждаются в комментарии к карике 43 четвертого раздела: «— Почему же дисциплина для них не существует? — Потому что им в высшей степени присущи аффекты обоих полов, они не способны к тщательному исследованию (*pratisaṃkhyāna*) этих [аффектов]¹⁰, не обладают подлинной скромностью и благопристойностью. — Но в таком случае почему у них нет и [дхарм], обусловленных отсутствием дисциплины? — Потому что и предрасположенность к греху у них также не бывает устойчивой: как только [возникает побуждение] к дисциплине, так сразу же [оно гасится] своей противоположностью вследствие взаимоисключения [противоречивых] побуждений» (Островская, Рудой 2001: 553). Отмечу, что позиция махаянских учителей была менее ригористичной. Так, в «Абхидхарма-самуччае» говорится, что евнухи, импотенты и «двуполые» вовсе не лишены способности практиковать религиозную дисциплину в качестве мирских последователей; для них закрыт лишь доступ в сангху монахов и монахинь (Pradhan 1950: 91).

О действиях, продуцирующих следствия в трансцендентном будущем, говорится как о приносящих три кармических плода: господствующий (*adhipati*), естественно-вытекающий (*pañṣuanda*) и плод созревания (*vipāka-phala*). Причины возникновения этих результатов разъясняются в комментариях к карикам 56–57 второго раздела (Островская, Рудой 1998: 522–524). Господствующий плод появляется благодаря *kāraṇa-hetu* — общей причине, выступающей доминирующим условием (*adhipati-pratyaуа*) взаимозависимого возникновения реинкарнационного цикла.

¹⁰ Согласно комментарию Яшомитры, здесь подразумевается углубленное исследование возникновения аффектов и способов их устранения (SAKV: 289).

Общей причиной актуализации каждой дхармы типа *saṃskṛta* выступают все прочие причинно-обусловленные дхармы, кроме нее самой. Если какая-то из дхарм должна возникнуть в индивидуальном потоке, ни что причинно-обусловленное не блокирует ее актуализацию, и лишь она сама становится препятствием для появления себе подобной, ибо одномоментное удвоение идентичных дхарм невозможно.

Естественно-вытекающий плод возникает благодаря наличию общей причины и причины однородной (*sabhāga-hetu*). Гомогенное причинение распределяется в религиозно-ценностном аспекте: благое, неблагое, неопределенное. Каждая из этих трех разновидностей причинения обуславливает возникновение дхарм в своей области. Отдельно выделяется каузальный фактор *sarvatraga-hetu*, обуславливающий возникновение дхарм с притоком аффектов. Именно этот вид причинности подлежит устранению, потому что в противном случае аффективные предрасположенности с необходимостью «прилипают» к дхармам — загрязняют их. Естественно-вытекающий плод сходен со своей причиной.

Плод кармического созревания — это возникновение неоднородных дхарм, продуцируемых причиной созревания (*vipāka-hetu*).

На примере греха убийства, совершенного в настоящем рождении, Васубандху объясняет возникновение кармических следствий этого действия в трансцендентном будущем (Островская, Рудой 2001: 595). Плод созревания — результат причинения жертве непереносимых страданий, и, соответственно, новое рождение того, кто повинен в них, произойдет в аду, где предстоит испытать тяжкие мучения. Когда этот горький плод будет полностью вкушен, придет черед нового — человеческого — рождения, опосредованного двумя другими кармическими следствиями бывшего убийства — естественно-вытекающим и господствующим.

Естественно-вытекающим плодом причинения жертве преждевременной смерти станет недолголетняя продолжительность жизни, а господствующим — истощение окружающей среды. Согласно комментарию Яшомитры, здесь имеется в виду деградация объектов мира-вместилища — пахотных земель, растительности, водных ресурсов и т.д. (SAKV: 418).

В комментарии к карике 85 четвертого раздела характеризуются естественно-вытекающие и господствующие трансцендентные кармические следствия прочих неблагих путей деятельности (Там же: 596–597). Так, воровство продуцирует в качестве естественно-вытекающего следствия крайнюю бедность, а в качестве господствующего — камнепады, пыльные бури, соляные и кислотные дожди. Прелюбодеяние — неверность супруги (естественно-вытекающее следствие) и загрязнение окружающей среды наслоениями пыли (господствующее следствие). Ложь — инкриминирование ложных обвинений (естественно-вытекающее следствие), неустранимое зловоние выдыхаемого воздуха (господствующее следствие). Пустая болтовня — претерпевание утраты доверия к своим словам со стороны окружающих (естественно-вытекающее следствие), нерегулярность смены времен года, смешение сезонных климатических признаков (господствующее следствие). Клевета — разрыв дружеских отношений (естественно-вытекающее следствие), превращение плодородных земель в солончаки или их зарастание непролазными джунглями (господствующее следствие). Грубые оскорбительные речи — слышание лишь неприятных слов в свой адрес (естественно-вытекающее следствие), превращение сельскохозяйственных угодий в бросовые и нечистые (господствующее следствие). Стяжательство — обуеваемость неудовлетворимыми страстными влечениями (естественно-вытекающее след-

стве), засыхание фруктов и овощей в период созревания (господствующее следствие). Действия, проникнутые злобой, — испытывание жгучей ненависти в свой адрес (естественно-вытекающее следствие), кислый вкус всех фруктов и овощей (господствующее следствие). Пропаганда ложных воззрений — глубокое невежество (естественно-вытекающее следствие), резкое снижение или полное прекращение урожайности сельскохозяйственных растений (господствующее следствие).

Эти канонические прогнозы имели целью показать, что аффективно детерминированное побуждение и его реализация в неблагих телесных и вербальных действиях приводят ко все более тяжкому закабалению в сансаре — усугублению страдания.

Разумеется, прогнозирование трансцендентных кармических следствий ориентировало последователя буддийского учения на стоическое отношение к невзгодам и драматичным жизненным коллизиям. Особенно отчетливо это заметно в связи с истолкованием бедности: те, кто прозябает в нищете, должны понять, что в своем трансцендентном прошлом практиковали воровство и их нынешнее жалкое социально-экономическое положение — естественно-вытекающий плод былых покушений на чужую собственность. В соответствии с такой интерпретацией обладание богатством — кармический результат соблюдения заповеди воздержания от воровства. Бедным следует смириться с жизненными тяготами — не завидовать богатым, не пытаться присвоить их имущество, не бунтовать, так как не богачи и не власти, а они сами кармически повинны в собственной бедности.

Неукоснительное соблюдение обета неприсвоения того, что не было дано добровольно, — таков, согласно буддийским представлениям, единственно истинный путь бедняка к достижению высокого имущественного статуса в будущей жизни. Этот императив является не чем иным, как религиозно-антропологической апологией экономического расслоения в индийском обществе и способом поддержания социального мира между богатыми и бедными. Эта апология дополнялась постулатом о равенстве богатых и бедных в их подверженности страданию, ибо и те и другие рождены в сансаре, где нет и не может быть вечного счастья, здоровья и бессмертия.

Поскольку в канонических текстах говорится не только о ложном телесном действии, но и о ложном образе жизни, Васубандху разъясняет смысл этой категории: ложный образ жизни следует понимать как способ добывания средств к существованию путем телесных и вербальных действий, обусловленных именно первым корнем неблагого — алчностью. Такой образ жизни есть по своей природе стяжательство. Он выделен в отдельную категорию, потому что очень нелегко «...оградить сознание от действий, порождаемых этой аффективной тенденцией» (Островская, Рудой 2001: 597).

Согласно комментарию к карике 86 четвертого раздела, очистить образ жизни мирян-домохозяев от стяжательства крайне затруднительно по причине наличия у них целого ряда предубеждений. Яшомитра конкретизирует: «Множество предрассудков связано у мирян с торжественными церемониями, в особенности с празднованием свадеб, приемом гостей, астрологическим определением благоприятного времени для подобных случаев — наилучшего расположения созвездий и прочим» (SAKV: 420). Многолюдные свадебные торжества, избыточно щедрое гостеприимство, обращение к астрологу за дорогостоящим советом — всё это мотивировано предрассудками и требует расточительных затрат, обусловленных боязнью осрамиться перед родственниками и соседями. Оттого-то миряне и не воздерживаются от стяжательства, полагая его приемлемым способом добывания средств к якобы достойной жизни.

Стяжательство мирян, как указывает далее Яшомитра, в определенной мере повреждает и карму монашествующих, потому что жизнеобеспечение последних зависит от подношений домохозяев — пищи, тканей для облачений, постельных принадлежностей (Там же). Если монахи и монахини пользуются даяниями людей, ведущих ложный образ жизни, они тем самым соучаствуют в стяжательстве.

К ложному образу жизни причисляются также и танцы, эротическое пение и азартные развлекательные зрелища. Согласно канонической позиции, именно алчная жажда чувственных удовольствий побуждает мирян танцевать, слушать и распевать песни, стимулирующие эротическое влечение, и поэтому такие телесные и вокально-вербальные действия являются неблагими по своей сущностной природе.

Удовольствие, получаемое от азартных зрелищ, есть наслаждение ложными объектами. В качестве примера Васубандху ссылается на бой слонов, упоминаемый в сутре «О собрании добродетелей» (Островская, Рудой 2001: 597). Зрители увлеченно наслаждаются бесцельной схваткой специально разъяренных животных, становясь сопричастными карме выгодополучателей, организовавших эту жестокую потеху.

Рассуждения о ложном образе жизни были направлены в социокультурном отношении на отвержение двух благословляемых ведийской традицией ценностей, структурирующих жизнь домохозяев, — *артхи* (выгоды от хозяйственно-экономической деятельности) и *камы* (чувственного наслаждения). Религиозная идеология брахманизма ориентировала домохозяев на стяжание максимально возможной прибыли, поскольку шестая часть их дохода составляла ежегодный налог в пользу жречества. А чувственное наслаждение брахманизм легитимировал как религиозно одобряемую компенсацию за усилия в прибыльном ведении дел.

Буддийские учителя вовсе не призывали мирян отказаться от достижения успеха в хозяйственно-экономических занятиях. Смысл критики стяжательства сводился к дезавуированию алчности, лишавшей домохозяев способности к свободным от аффектации волевым актам и неизбежно направлявшей их деятельность в русло образа жизни, чуждого вероучению Просветленного мудреца.

Свобода воли, согласно «Энциклопедии Абхидхармы», неразрывно сопряжена с процессом рефлексии об аффективной природе неблагого побуждения, удерживающего сознание в тенетах кармы. Первый духовный прорыв к пониманию истинно свободного волеизъявления возникает благодаря слушанию проповеди. Васубандху говорит об этом в комментарии к карике 125 четвертого раздела: «Когда у услышавшего проповедь, объясняющую всю боль и страдания бесконечного круговорота рождений, несуществование Я и совершенные качества нирваны, поднимаются волоски на теле и начинают литься слезы, он обретает благо, связанное с освобождением. Это подобно тому, как в сезон дождей, видя [на полях] расцветающие злаковые растения, можно быть уверенным, что амбары не останутся пустыми» (Островская, Рудой 2001: 625). Свобода воли реализуется в сознательном отвержении алчности, вражды и невежества, в действиях, направленных на духовный рост и практическое воплощение религиозного идеала святости.

Сокращения

Литература

- Дхаммаджоти 2018 — *Дост. Дхаммаджоти*. Адхимукти и субъективность в когнитивном опыте: позиция абхидхармы и ранней йогачары // Вопросы философии. 2018. № 7. С. 131–139.
- Лысенко 2011 — *Лысенко В.Г.* Карма // Философия буддизма: Энциклопедия / Отв. ред. М.Т. Степанянц. М.: Вост. лит., 2011. С. 360–363.
- Островская 2016 — *Островская Е.П.* «Абхидхармакоша»: проблема авторства // Зографский сборник. Вып. 5 / Отв. ред. М.Ф. Альбедиль, Я.В. Васильков. СПб.: МАЭ РАН, 2016. С. 129–153.
- Островская, Рудой 1998 — *Васубандху*. Энциклопедия Абхидхармы (Абхидхармакоша). Разделы I и II / Изд. подгот. Е.П. Островская и В.И. Рудой. М.: Ладомир, 1998.
- Островская, Рудой 2001 — *Васубандху*. Энциклопедия Абхидхармы (Абхидхармакоша). Разделы III и IV / Изд. подгот. Е.П. Островская и В.И. Рудой. М.: Ладомир, 2001.
- Шохин 2011 — *Шохин В.К.* Сарвастивада // Философия буддизма: Энциклопедия / Отв. ред. М.Т. Степанянц. М.: Вост. лит., 2011. С. 612–617.
- Bayer 2010 — *Bayer A.* The Theory of *Karman* in the *Abhidharmasamuccaya*. Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies, 2010 (SPhB MS XXVI).
- Dhammajoti 2009 — *Dhammajoti Bhikkhu K.L.* Sarvāstivāda Abhidharma. Hong Kong: Centre of Buddhist Studies, University of Hong Kong, 2009.
- Kritzer 2005 — *Kritzer R.* Vasubandhu and the Yogācārabhūmi: Yogācāra Elements in the Abhidharmakośabhāṣya. Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies, 2005 (SPhB MS XVIII).
- Lamotte 1936 — *Lamotte E.* Le traité de l'acte de Vasubandhu ("Karmasiddhiprakaraṇa") // Mélanges Chinoises et Bouddhiques. 1936. Vol. 4. P. 151–288.
- Pradhan 1950 — Abhidharmasamuccaya of Asaṅga / ed. by P. Pradhan. Santineketan, 1950 (Viśva-Bharati Studies, 12).
- Pradhan 1967 — Abhidharmakośabhāṣya of Vasubandhu / Ed. by P. Pradhan. Patna: K.P. Jayaswal Research Institute, 1967 (Tibetan Sanskrit Works Series. Vol. VIII).
- SAKV — Sphuṭārthā Abhidharmakośavyākhyā by Yaśomitra / Ed. by Unrai Wogihara. Tokyo: The Publishing Association of Abhidharmakośavyākhyā, 1932–1936.

References

- Abhidharmakośabhāṣya of Vasubandhu*. Ed. by P. Pradhan. Tibetan Sanskrit Works Series. Vol. VIII. Patna: K.P. Jayaswal Research Institute; Gen. ed.: Anantal Thakur, 1967 (in Sanskrit).
- Abhidharmasamuccaya of Asaṅga*. Ed. by P. Pradhan. Santineketan, 1950 (Viśva-Bharati Studies, 12) (in Sanskrit).
- Dhammajoti Ven. K.L. "Adhimukti i sub'ektivnost' v kognitivnom opyte: pozitsiia abhidharmy i rannei iogachary" [Adhimukti and Subjectivity in Cognitive Experience: The Abhidharma and Yogācāra Perspective]. *Voprosy filosofii*, 2018, no. 7, pp. 131–139 (in Russian).
- Bayer, Achim. *The Theory of Karman in the Abhidharmasamuccaya*. SPhB MS XXVI. Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies, 2010 (in English).
- Dhammajoti Bhikkhu K.L. *Sarvāstivāda Abhidharma*. Hong Kong: Centre of Buddhist Studies, University of Hong Kong, 2009 (in English).
- Kritzer, Robert. *Vasubandhu and the Yogācārabhūmi: Yogācāra Elements in the Abhidharmakośabhāṣya*. SPhB MS XVIII. Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies, 2005 (in English).
- Lamotte, Etienne. "Le traité de L'acte de Vasubandhu ("Karmasiddhiprakarana")". *Mélanges Chinoises et Bouddhiques*, vol. 4, 1936, pp. 151–288 (in French).

- Lysenko V.G. “Karma”. In: *Filosofiiia buddhizma: Entsiklopediia* [Buddhist Philosophy: An Encyclopedia]. Gen. ed. T.M. Stepaniants. Moscow: Vostochnaya literatura, 2011, pp. 360–363 (in Russian).
- Ostrovskaiia E.P. “Abhidharmakosha”: problema avtorstva [The Abhidharmakośa: The Issue of Authorship]. *Zografskii sbornik*. Vyp. 5. Otv. red. M.F. Al’bedil’, Ia.V. Vasil’kov. St. Petersburg: MAE RAN, 2016, pp. 129–153 (in Russian).
- Shokhin V.K. “Sarvastivada”. In: *Filosofiiia buddhizma: Entsiklopediia* [Buddhist Philosophy: An Encyclopedia]. Gen. ed. M.T. Stepaniants. Moscow: Vostochnaya literatura, 2011, pp. 612–617 (in Russian).
- Sphuārthā Abhidharmakośavyākhyā by Yaśomitra*. Ed. by Unrai Wogihara. Tokyo: The Publishing Association of Abhidharmakośavyākhyā, 1932–1936 (in Sanskrit).
- Vasubandhu. *Entsiklopediia Abhidharmy* [Abhidharmakosha]. *Razdely I i II* [Sections I and II]. Edition prepared by E.P. Ostrovskaiia and V.I. Rudoī. Moscow: Ladomir, 1998 (in Russian).
- Vasubandhu. *Entsiklopediia Abhidharmy* [Abhidharmakosha]. *Razdely III i IV* [Sections III and IV]. Edition prepared by E.P. Ostrovskaiia and V.I. Rudoī. Moscow: Ladomir, 2001 (in Russian).

The Problem of Free Will in the Buddhist Anthropology

(Pis'mennye pamiatniki Vostoka, 2019, volume 16, no. 1 (issue 36), pp. 35–49)
Received 10.09.2018.

Helena P. Ostrovskaiia

Institute of Oriental Manuscripts, Russian Academy of Sciences; Dvortsovaia naberezhnaia 18, St. Petersburg, 191186 Russian Federation.

The article explicates the anthropological content of the Buddhist doctrine of *karma* (action producing reincarnation) as it is discussed in Vasubandhu’s exegetical compendium *Abhidharmakośa*. The abhidharmic theory of human activity is examined in the aspect of free will. The amoral volitive act (*akuśala cetanā*) as a mental phenomenon (*caitasika*) determined by affects (*kleśa*) in considered fictitious. Real free will is the abstention from amoral types of action (*akuśala karmapatha*).

Key words: *Abhidharma*, *Abhidharmakosha*, Buddhism, India, Sanskrit, Vasubandhu.

About the author:

Helena P. Ostrovskaiia, Dr. Sci. (Philosophy), Researcher-in-Chief, Head of the South Asian Section of the Department of Central Asian and South Asian Studies, IOM RAS (ost-alex@yandex.ru).