

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, № 3

осень

2019

Журнал основан в 2004 году

Выходит 4 раза в год

Выпуск 38

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

Биография наставника Чинпхё в «Сунских жизнеописаниях достойных монахов»
(*Сун гао сэн чжуань*, X в.). Предисловие, публикация и примечания **Ю.В. Болтач** **5**

Купчая на раба из собрания Отдела рукописей РНБ.
Предисловие, перевод с арабского и примечания **Е.В. Гусаровой** **16**

ИССЛЕДОВАНИЯ

А.Л. Хосроев. «Докетическая» христология в раннем христианстве. Часть 1 **27**

Ю.А. Иоаннесян. Увещание Бабом «непокорного» Мирзы Йахьи на страницах *Панджеша'н* **54**

Е.П. Островская. Базовые черты буддийской личности **59**

С.Л. Бурмистров. Категория страдания в буддизме и брахманистской философии **70**

ИСТОРИОГРАФИЯ И ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ

К.Г. Маранджян. Об одной энциклопедии для повседневного использования
из собрания ИВР РАН («„Хякунин иссю“. Онна манрё бако» —
«„Сто стихотворений ста поэтов“. Шкатулка для женщин») **85**

КОЛЛЕКЦИИ И АРХИВЫ

Предыстория каталогизации рукописного собрания индолога И.П. Минаева
в документах РНБ и материалах АВ ИВР РАН.
Предисловие, публикация и примечания **Т.В. Ермаковой** **95**

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

И.В. Богданов. Конференция «Государство и право на Востоке: прошлое и настоящее».
К 200-летию ИВР РАН (Санкт-Петербург, 12–13 ноября 2018 г.) **109**

С.М. Прозорова. Заседание Круглого стола «Ислам на территории бывшей Российской империи»
(Санкт-Петербург, 28 ноября 2018 г.) **115**

И.В. Богданов. Конференция «История и культура Древнего Востока».
К 90-летию со дня рождения М.А. Дандамаева (1928–2017)»
(Санкт-Петербург, 10 декабря 2018 г.) **137**

О.М. Чунакова. Фрейманские чтения–2019 (Санкт-Петербург, 29 мая 2019 г.) **141**

РЕЦЕНЗИИ

Н.В. Козырева. Очерки истории Южной Месопотамии периода ранней древности
(VII тыс. до н.э. — середина II тыс. до н.э.). СПб.: Контраст, 2016 — 552 с.
(**И.Н. Медведская**) **145**

На четвертой стороне обложки:

Послания и деяния апостолов с указателем евангельских и апостольских чтений.
Арабский фонд рукописей ИВР РАН. Шифр D 228

Базовые черты буддийской личности

Е.П. Островская

Институт восточных рукописей РАН

DOI: 10.7868/S1811806219030051

Статья посвящена буддийской теории ментальных явлений (*caitasika*). Внимание автора сфокусировано на определениях благих фундаментальных дхарм (*kuśala-mahābhūmika dharmā*), содержащихся в поздних экзегетических трактатах. Список этих ментальных явлений, включающий веру, прилежание, умиротворенность, невозмутимость, скромность, пристойность, неалчность, невраждебность, незлобивость, энергичность, рассматривается автором как совокупность базовых черт буддийской личности.

Ключевые слова: буддизм, поздние абхидхармические тексты, Васубандху, Асанга, Стихирамати, Яшомитра, определения благих фундаментальных дхарм.

Статья поступила в редакцию 15.05.2019.

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 посвящена одной из задач исследования «Буддийская этика в санскритских экзегетических источниках» (2019–2021), выполняемого мной по программе НИР ИВР РАН, — экспликации теоретических представлений о нравственном аспекте ментальности преданного последователя учения Будды (Дхармы).

В качестве краткого методологического введения необходимо отметить, что в структуре буддийского экзегетического дискурса этика не образует тематически консолидированного раздела. Это объясняется типологическими особенностями экзегетических текстов и их целевым назначением. Предмет экзегезы, окончательно оформившийся в постканонический период¹, на заре раннего Средневековья, состоял в системном теоретико-понятийном истолковании буддийской религиозной доктрины,

¹ Экзегетическая традиция берет начало в канонах ранних школ (древних монашеских орденов) как метод систематизации и объяснения вероучения, изложенного в проповедях и наставительных беседах Будды. В период раннего Средневековья в Индии формировались школы буддийской философской мысли, функционировавшие в виде сообществ учеников, возглавляемых крупными просветителями. Такие сообщества не имели собственной орденской структуры и монастырей. Подробнее см. (Bayar 2010: 33–36).

подчиненном принципу неразрывной связи и взаимозависимости нравственного, эпистемологического и праксиологического аспектов сотериологии. Экзегетические трактаты предназначались для «обучения Дхарме» — подготовки образованного монашества, посвящавшего свою жизнь и деятельность аскезе, нравственному самосовершенствованию и созерцанию. Экзегетический дискурс, устный и письменный, обозначался в традиции термином «абхидхарма»², интерпретируемым как «высшее учение». Каноническая Абхидхарма функционировала в качестве науки (*śāstra*) об обретении мудрости, освобождающей сознание от аффективных загрязнений и прокладывающей дорогу к истинному знанию, несовместимому с претерпеванием страдания в круговороте рождений (*сансар*).

Поскольку комплекс этических представлений излагался раннесреднековыми буддийскими экзегетами в контексте теорий познавательной и операциональной деятельности и ментальных явлений, определяющих состояния сознания, для его экспликации требуется применение проблемно-тематического анализа абхидхармических трактатов. Смысловым ориентиром использования этого метода служит аксиологический подход, направленный на рассмотрение содержания этих теорий в связи с религиозной ценностной категорией «благо» (*bhāgīya*) и классификационной дихотомией «благое» (*kuśala*) — «неблагое» (*akuśala*).

Ценностный смысл категории *bhāgīya* раскрывается в канонической трактовке религиозного подвига основоположника Дхармы как двоякой пользы — для себя самого и для других, т.е. для всех живых существ, страдающих в круговороте рождений. Он, уничтожив мрак неведения и обретя истинное знание, победил страдание для себя — стал Буддой (просветленным мудрецом), обладателем блага освобождения от уз сансары. Но великое сострадание к живым существам, увязшим в этой трясине, побудило его стать Бхагаваном — подателем блага освобождения для других, проповедником спасительного Истинного учения, благим Учителем (Островская, Рудой 1998: 192–193).

Человеческая форма рождения, согласно буддийским представлениям, предрасположена к восприятию Истинного учения, потому что наряду с неблагоприятными ментальными явлениями — алчностью (*lobha*), враждебностью (*dveṣa*) и неведением (*moḥa*), т.е. аффективным упорствованием в заблуждении, — ей свойственны их благотворные противоположности: неалчность (*alobha*), невраждебность (*adveṣa*), неупорствование в заблуждении (*amoḥa*). Первая триада определяется термином *akuśala-mūla* («корни неблагоприятного»), а вторая — термином *kuśala-mūla* («корни благого»).

Корни неблагоприятного, каждый по отдельности и все совокупно, направляют поток сознания в сансару, поскольку именно с ними связаны аффекты, загрязняющие его и мотивирующие безнравственные действия, чреватые неблагоприятной кармой.

Корни благого под воздействием проповеди Истинного учения активируются и формируют установку сознания на избавление от страдания — на выход из круго-

² Область значений термина «абхидхарма» (*abhidharma*) определялась буддийскими экзегетами в соответствии с эпистемологической моделью «двух истин» — абсолютной и конвенциональной. В абсолютном смысле абхидхарма — это «чистая мудрость» (*praññā 'malā*), свойственная религиозным подвижникам, обретшим совершенное знание реальности, а в конвенциональном — все то, что способствует ее достижению (*praññā* в значениях «понимание» и «различающее постижение», а также наука о чистой мудрости). Об определениях термина *abhidharma* см. (Dhammajoti 2009: 6–10).

вороты рождений. Становясь последователем Дхармы, буддист-мирянин ориентировал себя на возвращение корней благого посредством соблюдения предписанных норм нравственного поведения и отказа от ментального примирения с грехом.

Однако задача нравственного самосовершенствования не исчерпывалась этим. Приняв Истинное учение как благо освобождения (*mokṣa-bhāgīya*), преданный последователь должен был «высаживать и возвращать»³ праксиологические корни благого — благо проникновения (*nirvedha-bhāgīya*) в суть Благородных истин, открытых Учителем, и благо религиозной заслуги (*puṇya-bhāgīya*).

Обучающимся монахам предстояло освоить учение Будды в терминах дхарм — элементов, ежесекундно конституирующих чувственный и рациональный индивидуальный опыт, — и понять собственное Я как словесную метафору, условно соотносимую с этим безличным дхармическим потоком (*saṃtāna*). В таком ракурсе и излагалась Абхидхарма. Дискурс базировался на терминологических списках (матриках), классифицирующих дхармы в соответствии с разъясняемыми темами.

Исторически наиболее преуспели в детальной разработке теории дхарм сарвастивадины — древний монашеский орден, обогативший свой канон семью экзегетическими трактатами (Dhammajoti 2009: 212–216). В период раннего Средневековья Кашмир стал центром дальнейшего развития данной традиции, получившей свое второе наименование — «вайбхашика». Но воззрения кашмирских учителей, создавших чрезвычайно громоздкую и в ряде аспектов уязвимую для критики экзегетическую систему, подвергались активной контраргументации со стороны школ философской мысли, функционировавших в Гандхаре, — саутрантики и йогачары.

Применительно к теме настоящей статьи следует обратиться к 10-членному терминологическому списку ментальных явлений (*caitasika*), которые, согласно канонической трактовке, всегда актуализируются в благом состоянии сознания и поэтому называются «благими фундаментальными дхармами» (*kuśala-mahābhūmika dharma*). Этот терминологический список интерпретируют поздние абхидхармические тексты, охватывающие в полном объеме тематику экзегетического дискурса: «Абхидхармакошабхашья» («Энциклопедия Абхидхармы с комментарием») Васубандху (IV–V вв.), «Абхидхармасамуччая»⁴ («Компендиум Абхидхармы») Асанги (IV в.), «Спхуртартха Абхидхармакошавьякхья» («Прояснение смысла: комментарий к Энциклопедии Абхидхармы») Яшомитры (VIII в.).

В трактате Васубандху, посвященном критической экспозиции воззрений кашмирских вайбхашиков, теория ментальных явлений излагается во втором разделе в связи с Учением о психических способностях. В данной статье рассмотрение определений благих фундаментальных дхарм по тексту Васубандху (Pradhan 1967) дополняется дефинициями, сформулированными Асангой (Pradhan 1950), родоначальником философской школы йогачара-виджнянавады, и разъяснениями Яшомитры (SAKV 1932–1936), последователя философской школы саутрантика.

Термин *mahābhūmika dharma*, «дхарма, имеющая великую опору», интерпретировался вайбхашиками в соответствии с канонической трактовкой ментального

³ Метафора «высаживания и возвращения» корней благого пронизывает риторику экзегетического дискурса.

⁴ Трактат «Абхидхармасамуччая» сохранился в санскритском оригинале не полностью. Он составлен в катехизической (вопросо-ответной) форме, использовавшейся в раннесредневековых школах буддийской философской мысли на начальном этапе обучения Дхарме.

явления, всегда возникающего совместно с сознанием, и именно эту дефиницию приводит Васубандху (Островская, Рудой 1998: 455). По своей функции абсолютное большинство *caitasika*, как сказано в первом разделе трактата, есть формирующие факторы (*saṃskāra*), связанные с сознанием (Там же: 204–207). Исключение составляют только чувствительность (*vedanā*) и понятия (*saṃjñā*). Термин *mahā-bhūmika* (букв. «великая ступень») обозначает то, на что «опираются» в своем возникновении ментальные явления, а именно сознание. «Величие» сознания объясняется в основополагающем трактате вайбхашиков «Абхидхарма-махавибхаша» главенством его природы и деятельности над всеми прочими дхармами, конституирующими индивидуальный опыт, и тем, что оно служит опорой для *caitasika* (Pousin 1923–1931: 152, n. 2). Однако фундаментальные ментальные явления неспецифичны для благого или неблагого модусов сознания. К разряду таких дхарм относятся «побуждение», «понятие», «желание деятельности», «контакт» как характеристика познавательной ситуации (соприкосновения органа чувств, чувственного объекта и сознания), «понимание», «память», «внимание», «решимость» как ментальная установка на неуклонение от принятого намерения, «способность к сосредоточению».

Благие фундаментальные дхармы рассматривались в аспекте религиозной практики как «ментальные явления, подлежащие возделыванию (*bhāvanā*) — обретению и практикованию» (SAKV 1932–1936: 130).

Список благих фундаментальных дхарм включает следующие ментальные явления: *śraddhā* (вера), *apramāda* (прилежание), *praśrabdhī* (раскрепощенность), *urekṣā* (невозмутимость), *hrī* (скромность), *aratrapā* (пристойность), *alobha* (неалчность) и *adveṣa* (невраждебность) как два корня благого, свойственные человеческой природе, *avihiṃsā* (незлобивость), *vīrya* (энергичность). Васубандху приводит определения каждого из этих терминов, сформулированные вайбхашиками, и иногда указывает толкования «других» учителей, подразумевая последователей йогачары-виджнянавады (Bayer 2010: 39–40).

Определение термина *śraddhā* дается Васубандху сначала в соответствии с системой кашмирских вайбхашиков: *śraddhā cetasaḥ prasāda* — «Вера есть ментальная чистота» (Островская, Рудой 1998: 457). Предикат *prasāda* в абсолютном смысле несет значение «свобода от сомнения». Полное устранение аффективной предрасположенности к сомнению в истинности открытых Учителем Благородных истин может быть достигнуто только в результате осуществления пути видения (*darśana-mārga*) — практики интуитивного их постижения, т.е. обретения блага проникновения (*nirvedha-bhāgīya*). В конвенциональном смысле термином *prasāda* обозначается чистота помыслов, устремленных к благому.

Яшомитра, комментируя это определение, формулирует силлогистическое пояснение: «Благодаря вере сознание, загрязненное фундаментальными и вторичными аффектами, обретает чистоту, подобно тому, как [очищается] вода, в которую опущена устраняющая всякое загрязнение жемчужина» (SAKV 1932–1936: 128). Доказательность данного пояснения базируется на примере, соответствующем аюрведическим представлениям о способности жемчуга очищать и обеззараживать воду.

Асанга в своем определении *śraddhā* акцентирует глубокую убежденность (*adhisaṃpratyaya*), ментальную чистоту и устремленность к тому, что существует реально как безусловная ценность (*guṇavattva*) и потенциально достижимо. Функция

веры, согласно Асанге, состоит в формировании устойчивого стремления к поставленной цели (Pradhan 1950: 6).

Васубандху приводит далее определение других учителей, раскрывающее содержательный аспект буддийской веры: «Вера — неколебимая приверженность истинам, драгоценностям, [учению] о существовании кармы и ее плодов» (Островская, Рудой 1998: 457). Расширенный вариант этой дефиниции сформулирован виджнянавадином Стхирамати в комментарии к трактату «Тримшика ваджняптиматрата-сиддхи», приписываемому Васубандху: «Вера есть приверженность учению о действиях, приносящих свои плоды в будущем, четырем Благородным истинам, трем драгоценностям; как ментальная чистота она есть устремленность к благу» (VMS 1925: 26). Предикат «ментальная чистота», согласно Стхирамати, свойствен вере, возникающей только по отношению к благу. Она проявляется в неустанном стремлении к достижению и сотворению благу, к незамутненному пониманию благу. Тем самым вера способствует уничтожению грубых и тонких аффектов и открывает возможность целостного — отчетливого и чистого — осознания реальности (Ibid.).

Итак, кредо буддийской веры — это четыре Благородные истины, три драгоценности и учение о благих и неблагих действиях, приносящих свои плоды (кармические результаты) в будущем. Под тремя драгоценностями подразумеваются: Будда — Учитель истины; Дхарма — Истинное учение; Сангха — символическое сообщество просветленных личностей, ушедших в состояние высшего покоя, и тех, кто продолжает вероисповедную традицию, пребывая в прижизненной нирване.

Зарождение веры происходит благодаря слушанию проповеди о неизбежности страдания в круговороте рождений и сотериологической перспективе нирваны. Васубандху в комментарии к карике 125 четвертого раздела «Энциклопедии Абхидхармы» описывает это как мгновенное экстатическое соприкосновение сознания прозелита с благом освобождения: потоки слез льются из его глаз, вздымаются волосы на голове и теле (Островская, Рудой 2001: 625). Эта доступная стороннему наблюдению психосоматическая реакция на проповедь свидетельствует о готовности новообращенного вступить на стезю «преследования цели» (arthānusaṛaṇa) — нравственного поведения, обусловленного доверием Благородным истинам (SAKV 1932–1936: 130). Провозглашая затем формулу приверженности трем драгоценностям, прозелит обретает прибежище от страдания в Будде, Дхарме и Сангхе, а позднее возлагает на себя обеты буддиста-мирянина — «почитателя» (upāsaka).

Определение термина aramāda в системе вайбхашиков гласит: aramādaḥ kuśalānām dharmānām bhāvanā — «Прилежание есть возделывание благих дхарм» (Островская, Рудой 1998: 457). Но поскольку возделывание благих дхарм представляет собой обретение и практикование благих дхарм, обучающиеся задают вопрос, является ли bhāvanā чем-то отличным от них. Васубандху в ответе поясняет, что никакого отличия нет, а данная дефиниция подразумевает причину, побуждающую к их обретению и практикованию, — приверженность благу. Он также приводит и толкование последователей другой школы, интерпретирующих aramāda как «защиту сознания». О том, что под «другой школой» здесь имеется в виду йогачара, можно заключить из определения Асанги: «Что такое прилежание? — Это возделывание благих дхарм, осуществляемое с усердием и старанием, с опорой на неалчность, невраждебность, неупорствование в заблуждении; оно есть защита сознания от загряз-

ненных аффектами дхарм. Функция прилежания состоит в достижении полноты во всем благом» (Pradhan 1950: 6).

Однако в раннем постканоническом трактате «Абхидхармахридая», сохранившемся в китайском переводе, учитель Дхармашри отождествляет прилежание с усердием в совершении достойных действий, чуждым малейшему небрежению (Willemen 1975: 15). Достойное действие имеет своим кармическим следствием благо религиозной заслуги. Оно совершается как бескорыстное даяние (*dāna*), побуждаемое стремлением к почитанию или принесению пользы. Концепция *dāna* изложена Васубандху в комментариях к карикам 113–121 четвертого раздела «Энциклопедии Абхидхармы» (Островская, Рудой 2001: 616–623).

Особый интерес представляет определение термина *praśrabdhī*, поскольку этим же термином обозначается не только ментальное, но и соматическое явление: состояние мышечной релаксации, характерное для практики дхьяны — йогического сосредоточения сознания. Обсуждая в комментарии к карике 30 первого раздела «Энциклопедии Абхидхармы» сенсорный аспект этой практики, Васубандху приводит виджнянавадинскую интерпретацию соматического *praśrabdhī*. Это благотворная телесная раскрепощенность, которая возникает одновременно со снятием мышечного напряжения и является по своей сущностной природе специфической разновидностью осязательного ощущения (Островская, Рудой 1998: 223).

Определение ментального *praśrabdhī* также связано с йогическим сосредоточением: *praśrabdhī citta karmanyatā* — «[Ментальная] раскрепощенность есть пригодность сознания к искусной деятельности» (Там же: 457). Для аналитического понимания предиката *citta karmanyatā* необходимо учитывать, что в общеязыковом значении *karmanya* использовалось как характеристика субъекта, подходящего по своим качествам для отправления ритуала или искусного в священнодействии. В специальном буддийском лексиконе *karmanyatā* обозначает пригодность к практикованию методов уничтожения аффектов. Благодаря возникновению ментальной раскрепощенности сознание обретает искусность овладения этими методами. Васубандху в дискуссии с учениками говорит о параллелизме телесной и ментальной раскрепощенности — оба явления, возникая одновременно, способствуют возделыванию факторов Просветления (Там же).

Предметная область значения *praśrabdhī* очерчивается Стихираматти в вышеупомянутом комментарии к «Тримшике». Он говорит о *praśrabdhī* как средстве против ригидности (*dauṣṭhulya*) телесного субстрата и сознания. *Daṣṭhulya* — это и мышечная зажатость, и косность сознания, загрязненного аффективными предрасположенностями. Когда устраняется соматическая ригидность, организм начинает функционировать в естественном, здоровом режиме. Одномоментно возникает ментальная раскрепощенность. Она проявляется в легкости и вдохновении, обеспечивающих оптимальное взаимодействие сознания со своим объектом (VMS 1925: 27). Важно отметить, что Стихираматти, цитируя слова Будды Бхагавана, указывает и на наличие обратной связи между ментальным и телесным — тело того, кто испытывает радость, раскрепощается (Ibid.).

Таким образом, регулярное практикование благих фундаментальных состояний сознания функционально преобразует психосоматический аспект личности преданного последователя Истинного учения. Умиротворенность становится одной из базовых характеристик обучающегося Дхарме.

Разработанное кашмирскими вайбхашиками определение следующего термина — *urekṣā* — вызывало, как показывает Васубандху, возражение со стороны саутранти-

ков. Оно содержит, в отличие от других дефиниций, два предиката: *urekṣā cittasamatā cittānābhogātā* — «Невозмутимость есть уравновешенность сознания, спонтанность сознания» (Островская, Рудой 1998: 457). Проблема заключалась в том, что компонент *anābhoga* в сложном слове *cittānābhogātā* несет буквальное значение «без усилия». Из этого следует понимание *urekṣā* в качестве формирующего фактора, обеспечивающего спонтанное, не опосредованное усилием протекание потока сознания. Саутрантики указывали на рассогласованность предиката *anābhogātā* с канонической характеристикой фундаментального состояния сознания — «В таком состоянии сознания внимание (*manaskara*) по своей сущностной природе есть приложение усилия, а ментальная спонтанность, напротив, есть его полное отсутствие» (Там же: 457–458). Поскольку фундаментальные дхармы актуализируются в благом сознании наряду с благами фундаментальными дхармами, саутрантики предлагали во избежание противоречия исключить *urekṣā* из списка благих фундаментальных дхарм.

Кашмирские учителя не имели достаточных аргументов для защиты своей позиции, но тем не менее настаивали на отсутствии противоречия, так как, по их мнению, в одних случаях *urekṣā* проявляется в уравновешенности сознания, а в других — в спонтанности.

Асанга определяет *urekṣā* развернуто: «Что такое невозмутимость? — Ментальное явление, при котором сознание характеризуется неалчностью, невраждебностью, непорочностью в заблуждении; невозмутимость сопровождается прилежанием. Она противоположна возбужденности (*auddhatya*) — аффективной ажитации, возникающей в связи с объектами чувственного наслаждения» (Pradhan 1950: 9).

Благие фундаментальные дхармы *hrī* (скромность) и *apatrapā* (пристойность) определяются в «Энциклопедии Абхидхармы» путем разъяснения их противоположностей — аффектов *āhṛīka* (бесстыдство) и *atrapā* (непристойность). Вайбхашики в истолковании бесстыдства акцентировали неуважение к добродетелям и людям, обладающим ими. На уровне поведения они усматривали проявление бесстыдства в непочтительности по отношению к учителям, наставникам, добродетельным мирянам (Островская, Рудой 1998: 464).

Асанга дает иное определение, позволяющее интерпретировать термин *āhṛīka* как бессовестность: «Что такое бесстыдство? — Это отсутствие стыда перед самим собой за те [действия], которые подлежат осуждению. Это [ментальное явление] связано с алчностью, враждебностью и невежеством. Функция бесстыдства — поддержание всех аффектов, фундаментальных и вторичных» (Pradhan 1950: 7).

Дхарма *hrī* служит «противоядием» (*pratipakṣa*), нейтрализующим аффект бесстыдства. Следует отметить, что передача термина *hrī* словом «скромность», традиционная для буддологической литературы, в некоторой степени условна, так как спектр семантики *hrī* охватывает и «стыд» и «самоуважение». Буддийская этика предполагает уважение к человеческой форме рождения, поскольку именно она пригодна для принятия Дхармы и в этом отношении драгоценна. Отсюда проистекает нравственное предписание уважать родителей как благодетельных подателей человеческой формы рождения и уважать себя в качестве человеческого существа, способного воплощать Истинное учение практически.

Дхарма *apatrapā* есть «противоядие» аффекта непристойности — «неусмотрения страха» (*abhayaadarśitā*) опозориться перед окружающими (Островская, Рудой 1998: 464). Непристойность (*atrapā*), будучи аффективной предрасположенностью, форми-

рует презрение к социальному контролю и дерзостную склонность к аморальному и асоциальному поведению. В момент взрывного проявления этого аффекта грешник, не ведая страха, попирает нормы нравственности. Спектр семантики термина *atrapā* включает не только «непристойность», но и «неприличие», «наглость».

Бесстыдство и непристойность являются атрибутами неблагого сознания, чрезвычайно сильными по своей интенсивности неблагоприятными фундаментальными дхармами. Виджнянавадины определяли их лаконично и емко: «Отсутствие стыда перед самим собой за собственные грехи есть бесстыдство, а перед другими — непристойность» (Там же).

Противоположные этим злостным аффектам дхармы «скромность» и «пристойность», будучи формирующими факторами, препятствуют аморальному примирению с греховными побуждениями и способствуют строгому соблюдению религиозных обетов воздержания от безнравственных действий.

Далее Васубандху определяет ментальные явления, называемые «двумя корнями благого», — *alobha* и *adveṣa*. Неалчность (*alobha*) трактуется широко — это воздержанность по отношению к чувственному влечению, кревоугодию, наслаждению повседневному избыточным комфортом и объектами самоублажения (высокими и мягкими постелями, изысканными благовониями, косметическими средствами и т.д.), отсутствие пристрастий к опьяняющим веществам (алкогольным напиткам, наркотикам) и так называемым «ложным объектам» (азартным играм, жестоким зрелищам вроде боя слонов), а также разумное нестяжательство, удерживающее добродетельных мирян от фанатичной погони за сверхприбылью в хозяйственных занятиях.

Невраждебность (*adveṣa*) — это благорасположенность ко всем живым существам, неприятие вражды, злобы и ненависти в качестве мотивов собственных поступков.

Но третий корень благого — *atoṇa* (неупорствование в заблуждении) — не относится к благим фундаментальным дхармам. Васубандху объясняет это сущностной природой данного ментального явления. То, что обозначается термином *atoṇa*, есть дхарма *praññā* — «мудрость» как способность различения и понимания (Островская, Рудой 1998: 458). Эта дхарма всегда актуализируется при наличии сознания и является универсальной. *Praññā* может быть не только несовершенной, но и в некоторых случаях ошибочной, что бывает связано с приверженностью к ложным воззрениям.

Определение термина *avihiṃsā*, приводимое Васубандху, гласит: *avihiṃsā avīhethaññā* — «Незлобивость есть воздержанность от агрессии» (Там же: 457). В буквальном смысле *avihiṃsā* означает «непричинение вреда». Однако Асанга дает дефиницию, выявляющую позитивный, а не ограничительно-нормативный аспект семантики этого термина: «Что такое незлобивость? — Это сострадательная доброта, связанная с невраждебностью. Функция незлобивости — исключение вторичных аффектов жестокости и злобности» (Pradhan 1950: 6–7). Невраждебность как благая ментальная установка прокладывает русло для незлобивости, питаемой последователем Истинного учения ко всем живым существам, ибо все, кто рождается в сансаре, подвержены страданию и обречены на смерть.

Определение термина *vīrya*, завершающего список благих фундаментальных дхарм, сформулировано в «Энциклопедии Абхидхармы» так: *vīryam cetaso 'bhutsāhaḥ* — «Энергичность [проявляется как] высшая степень ментального усердия» (Островская, Рудой 1998: 458). Яшомитра поясняет, что здесь имеется в виду неутомимость сознания в осуществлении благого, свойственная преданным последователям Истинного учения

и противоположная лени (*kausīdyā*) — неумимости в совершении прегрешений. В подтверждение своего истолкования он цитирует слова Будды Бхагавана: «Энергичность людей, стоящих вне [Пути], есть ментальная лень» (SAKV 1932–1936: 130).

Важно подчеркнуть в связи с этим пояснением, что *kausīdyā* входит в список неблагих фундаментальных дхарм. Данная аффективная предрасположенность, будучи одним из атрибутов неблагого состояния сознания, актуализируется при наличии тенденции, обусловленной усилением третьего корня неблагого — *moḥa*. На это указывает Асанга: «Что такое лень? — То, что ответственно за полное блокирование благого ментального устремления; лень возникает при упрямом упорствовании в заблуждении, она связана с наслаждением длительным сном и лежанием, с нежеланием прервать это [наслаждение] и подняться. Функция лени — препятствовать какой-либо деятельности, имеющей благие цели» (Pradhan 1950: 9).

Но почему лень не препятствует греховным действиям, выглядящим нередко весьма энергичными? В поздних абхидхармических текстах это объясняется посредством уподобления безнравственности бурной грязной реке, а обуянного безверием (*aśraddhā*) грешника — немощному пловцу, безвольно уносимому ее стремительным течением к неминуемой гибели. Асанга подчеркивает, что опорой лени служит именно безверие — неблагая фундаментальная дхарма, связанная с упорством в заблуждении и проявляющаяся в недоверии к проповедникам Дхармы и незаинтересованности в благом (Ibid.).

Неблагое сознание в религиозном отношении инертно. Его поток всегда направлен в сансару, так как подчинен аффектам, побуждающим к безнравственному поведению. Видимую энергичность греховным действиям придают свойственные неблагому сознанию дхармы бесстыдства и непристойности.

Вера порождает и поддерживает заинтересованность в благом. Сознание, проникнутое верой, энергично в стремлении освободиться от оков сансары. Отметим, что термин *vīrya* несет значение «сила», «мощь», «героизм». И в таком семантическом регистре этот термин определяется Асангой: «Что такое энергичность? — Это неколебимое ментальное усилие, направленное на благое; оно не отвращается от своей увлеченности [благим], не ослабевает и не ведаёт усталости. Функция энергичности — осуществление в полноте и совершенстве всего, что ведет к благу» (Ibid.: 6).

Итак, определения благих фундаментальных дхарм, разработанные в экзегетический период развития буддийской философской мысли, демонстрируют при незначительной вариативности согласованность представлений различных школ о тех ментальных явлениях, которые следовало культивировать обучающемуся Дхарме.

Обобщая эти представления, можно сказать, что преданный последователь Истинного учения привержен религиозным ценностям, проникнут доверием к учителям и наставникам. Ему чужды сомнения в онтологической противоположности благого и неблагого, в существовании трансцендентной кармической закономерности. Он усерден и заинтересован в нравственном самосовершенствовании, уважает человеческую природу в себе и других, а поэтому скромнен и пристоеен. Он свободен от телесной и ментальной закрепощенности, умиротворен. Взращивая в себе неалчность и невраждебность, отвергая любые агрессивные побуждения, он никому не причиняет вреда. Ведомый неумимым стремлением реализовать всю полноту религиозного блага, он совершает достойные деяния, практически постигает Благородные истины и героически продолжает свой путь к победе над страданием.

Литература

- 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.
- Bayer 2010 — *Bayer A. The Theory of Karman in the Abhidharmasamuccaya*. SPhB MS XXVI. Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies, 2010.
- Dhammajoti 2009 — *Dhammajoti Bhikkhu K.L. Sarvāstivāda Abhidharma*. Hong Kong: Centre of Buddhist Studies, University of Hong Kong, 2009.
- Pradhan 1950 — *Abhidharmasamuccaya of Asanga* / Ed. by P. Pradhan. Santiniketan, 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).
- Poussin 1923–1931 — *L'Abhidharmakośa de Vasubandhu* / Traduit et annoté par Louis de la Vallée Poussin. 6 vols. Paris: Poul Geutner, 1923–1931.
- SAKV 1932–1936 — *Sphuṭārthā Abhidharmakośavyākhyā by Yaśomitra* / Ed. by Unrai Wogihara. Tokyo: The Publishing Association of Abhidharmakośavyākhyā, 1932–1936.
- VMS 1925 — *Vijnaptimātratāsiddhi. Deux traités de Vasubandhu: Viṃśatikā (la Vingtaine) et Triṃśikā (la Trentaine) avec le commentaire de Sthiramati* / Original Sanskrit publié par Sylvain Lévi. Paris, 1925.
- Willemen 1975 — *Abhidharmahr̥daya. The Essence of Metaphysics (Dharmasri's A-p i-t' an Hsin Lun)* / Transl. by Charles Willemen. Brussels, 1975.

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 Asanga*. Ed. by P. Pradhan. Santiniketan, 1950 (Viśva-Bharati Studies, 12) (in Sanskrit).
- Abhidharmahr̥daya. *The Essence of Metaphysics* (Dharmasri's A-p i-t' an Hsin Lun). Transl. by Charles Willemen. Brussels, 1975 (in English).
- 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).
- L'Abhidharmakośa de Vasubandhu*. Traduit et annoté par Louis de la Vallée Poussin. 6 vols. Paris: Poul Geutner, 1923–1931 (in French).
- Sphuṭārthā 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* [The Encyclopedia of Abhidharma (Abhidharmakośa). Sections I and II]. Edition prepared by E.P. Ostrovskaia and V.I. Rudoi. Moscow: Ladomir, 1998 (in Russian).
- Vasubandhu. *Entsiklopediia Abhidharmy (Abhidharmakosha). Razdely III i IV* [The Encyclopedia of Abhidharma (Abhidharmakośa). Sections III and IV]. Edition prepared by E.P. Ostrovskaia and V.I. Rudoi. Moscow: Ladomir, 2001 (in Russian).
- Vijnaptimātratāsiddhi. Deux traits de Vasubandhu: Viṃśatika (la Vingtaine) et Triṃśika (la Treataigne) avec le commentire de Sthiramati*. Original Sanskrit publié par Sylvain Lévi. Paris, 1925 (in Sanskrit).

The Basic Traits of the Buddhist Personality

(Pis'mennye pamiatniki Vostoka, 2019, volume 16, no. 3 (issue 38), pp. 59–69)

Received 15.05.2019.

Helena P. Ostrovskaia

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

The subject of the article is the Buddhist theory of mental phenomena (*caitasika*). Attention is focused on the definitions of universal skillful *dharmas* (*kuśala-mahābhūmika-dharma*) given in later exegetic treatises. The list of these mental phenomena, including faith, diligence, calm, modesty, propriety, non-greed, non-hatred, harmless, vigour is treated as a complex of basic traits of Buddhist personality.

Key words: Buddhism, later *Abhidharma* texts, Vasubandhu, Asanga, Sthiramati, Yasomitra, definitions of universal skillful *dharmas*.

About the author:

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