

РОССИЙСКАЯ
АКАДЕМИЯ НАУК

Институт восточных рукописей

Выпускается
под руководством Отделения
историко-филологических наук

ПИСЬМЕННЫЕ ПАМЯТНИКИ ВОСТОКА

2₍₂₃₎

ОСЕНЬ — ЗИМА
2015

Журнал основан в 2004 году

Выходит 2 раза в год

В НОМЕРЕ:

ПУБЛИКАЦИИ

Ю.В. Болтач. Раздел «Хронология государей» сочинения
«Сохранившиеся сведения [о] Трех государствах»:
у истоков корейской истории 5

ИССЛЕДОВАНИЯ

И.С. Гуревич. О некоторых понятиях и
грамматических категориях текста на примерах
из китайских источников III–X вв. 24

Е.П. Островская. Определение термина “abhidharma”
в буддийском философском компендиуме
«Абхидхармакоша» («Энциклопедия Абхидхармы»)
Васубандху 34

З.А. Юсупова. К истории курдской лексикографии:
составление и публикация словарей 48

ИСТОРИОГРАФИЯ И ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ

О.М. Чунакова. Новый парфянский манихейский
фрагмент 59

А.А. Базаров. Раздел Виная из коллекции буддийской
схоластической литературы «Чойра» 65

М.В. Фионин. Перевод книги Псалтирь, выполненный
А.Н. Муравьевым, из собрания ИВР РАН 74

КОЛЛЕКЦИИ И АРХИВЫ

Р.М. Булгаков, М.Н. Фархитов. Археографическая
экспедиция АН СССР 1934 г. и письмо муфтия
Ризаэддина бин Фахреддина 79

Т.В. Ермакова. Буддийская коллекция Индийского
фонда ИВР РАН как источниковый ресурс исследований
истории и культуры Южной и Юго-Восточной Азии 86



<i>В.П. Зайцев, А.А. Сизова.</i> Икона с изображением китайского буддийского пантеона из коллекции ИВР РАН	96
<i>К.Г. Маранджян.</i> Личная библиотека буддолога О.О. Розенберга	116
<i>Е.В. Танонова.</i> Востоковед Н.Д. Мионов: обычная судьба необычного человека	129
<i>В.В. Щеткин.</i> Японские рукописи и ксилографы, переданные в Азиатский музей из Императорского Русского географического общества в 1906 г.	157
<i>С.И. Марахонова.</i> Переписка японоведа Сергея Елисеева с Семинарием/Институтом им. Н.П. Кондакова в Праге в 1930–1932 гг. (по материалам архива Института истории искусств Академии наук Чешской Республики)	168

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

<i>М.В. Фионин.</i> Научная конференция, посвященная 100-летию со дня рождения Клавдии Борисовны Старковой (Санкт-Петербург, 18 марта 2015 г.)	187
<i>В.П. Зайцев, А.А. Сизова.</i> Рабочее совещание Международного дуньхуанского проекта (IDP) 2015 (Турция, Стамбул, 24–25 апреля 2015 г.)	190
<i>М.М. Юнусов.</i> Международная научная конференция памяти Т.Л. Гуриной «Евреи Европы и Ближнего Востока: история, языки, традиция, культура, экономика» (Санкт-Петербург, 26 апреля 2015 г.)	195
<i>О.А. Воднева.</i> Востоковедение в годы Великой Отечественной войны (1941–1945). К 70-летию Великой Победы (Санкт-Петербург, 29 апреля 2015 г.)	202
<i>О.М. Чунакова.</i> Фрейманские чтения–2015 (Санкт-Петербург, 27 мая 2015 г.)	205
<i>А.А. Сизова.</i> Четвертые петербургские тибетологические чтения (Санкт-Петербург, 3 июня 2015 г.)	208
<i>О.А. Воднева.</i> Конференция «Традиции российского кавказоведения» (Санкт-Петербург, 8–9 июня 2015 г.)	211

РЕЦЕНЗИИ

Япония и Россия. Национальная идентичность сквозь призму образов / Редактор-составитель Ю.Д. Михайлова. — СПб.: Петербургское Востоковедение, 2014. — 255 с. (<i>К.Г. Маранджян</i>)	217
На четвертой стороне обложки: Миниатюра из коллекции ИВР РАН. Средняя Азия, XIX в., шифр X-18, л. 8а	
Земля легенд. Курдская культура глазами российских исследователей. — М., 2014. — 250 с. (<i>Ю.А. Иоаннесян</i>)	219
Над номером работали:	
<i>Якерсон С.М.</i> Оцар Сефарад — Сефардская сокровищница. Сефардская книга X–XV вв. От рукописной к печатной традиции. Учебно-методическое пособие для студентов СПбГУ, обучающихся по направлению «Востоковедение и африканистика». — СПб.: Филологический факультет СПбГУ, 2015. — 128 с., илл. (<i>Е.О. Шухман</i>)	222
Т.А. Анিকেева А.А. Ковалев О.В. Мажидова Р.И. Котова М.С. Унке О.В. Волкова И.И. Чернышева Е.А. Пронина	
<i>Шантидева.</i> Собрание практик (Шикшасамуччая). Пер. с тибетского А. Кугявичуса; науч. и общ. ред. А. Терентьев. — М.: Фонд «Сохраним Тибет», 2014 (Наланда) — 536 с. (<i>С.Х. Шомахмадов</i>)	224
Розенберговский сборник: востоковедные исследования и материалы / Ред.-сост. <i>Т.В. Ермакова</i> . — СПб.: Издательство Александра Голода, 2014. — 524 с. (<i>Е.А. Десницкая</i>)	226
© Институт восточных рукописей РАН, 2015	

RUSSIAN ACADEMY
OF SCIENCES

The Institute of Oriental
Manuscripts

Published under the supervision
of the Historical-Philological
Department of the Russian
Academy of Sciences

WRITTEN MONUMENTS OF THE ORIENT

2
(23)

autumn – winter
2015

Founded in 2004
Issued biannually

IN THIS ISSUE:

PUBLICATIONS

Yu. V. Boltach. Chapter “Chronology of Kings” from the Korean Buddhist Historical Book “Memorabilia of the Three Kingdoms”: At the Source of Korean History 5

RESEARCH WORKS

I. S. Gurevich. Text Linguistics: Certain Concepts and Grammar Categories (Based on the Chinese Works of the 3rd to 10th Centuries) 24

E. P. Ostrovskaya. Definition of the Term *Abhidharma* in the Compendium of Buddhist Philosophy *Abhidharmakośa* by Vasubandhu 34

Z. A. Yusupova. On the History of Kurdish Lexicography: the Compilation and Publication of Dictionaries 48

HISTORY AND HISTORIOGRAPHY

O. M. Chunakova. A New Parthian Manichaean Fragment 59

A. A. Bazarov. The Collection of Buddhist scholastic literature “Chos-grwa”: section “Vinaya” (Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies of the Siberian Branch of the RAS) 65

M. V. Fionin. A Translation of the Book of Psalms Made by A. N. Muravyov in 1852 from the Collection of the IOM RAS 74

COLLECTIONS AND ARCHIVES

R. M. Bulgakov, M. N. Farkhshatov. The Archeographical Expedition of the USSR Academy of Sciences in 1934 and Mufti Ridaaddin bin Fakhraddin’s Letter 79



<i>T.V. Ermakova. The Buddhist Collection of the Indian Manuscript Depository of the IOM, RAS as an Informative Resource for Investigations of History and Culture of South and South-East Asia</i>	86
<i>V.P. Zaytsev, A.A. Sizova. Icon Depicting the Chinese Buddhist Pantheon from the Collection of the Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences</i>	96
<i>K.G. Marandjian. The Library of Buddhologist O.O. Rozenberg</i>	116
<i>E.V. Tanonova. Orientalist Nikolai D. Mironov: The Ordinary Life of an Extraordinary Person</i>	129
<i>V.V. Shchepkin. Japanese Manuscripts and Woodblock-Printed Books Transferred to Asiatic Museum from Imperial Russian Geographic Society in 1906</i>	157
<i>S.I. Marakhonova. Correspondence of the Japanologist Serge Elisseeff with the Seminarium/Institute Kondakovianum in Prague in 1930–1932 (on the documents of the Archives of the Institute of the History of Arts, Czech Republican Academy of Sciences)</i>	168
ACADEMIC LIFE	
<i>M.V. Fionin. Conference dedicated to the 100th Birth Anniversary of Klavdiia Starkova (St. Petersburg, March, 18, 2015)</i>	187
<i>V.P. Zaytsev, A.A. Sizova. International Dunhuang Project (IDP) Business Meeting 2015 (Turkey, Istanbul, April 24–25, 2015)</i>	190
<i>M.M. Yunusov. Jews of Europe and Middle East: History, Languages, Traditions, Culture and Economy. International Academic Conference Proceedings in memory of T.L. Gurina. Saint-Petersburg Institute of Jewish Studies (St. Petersburg, April 26, 2015)</i>	195
<i>O.A. Vodneva. Conference to the 70th Anniversary of the Great Victory (St. Petersburg, April, 29, 2015)</i>	202
<i>O.M. Chunakova. Seminar of Iranian Studies “Freiman Readings” (St. Petersburg, May 27, 2015)</i>	205
<i>A.A. Sizova. Forth St. Petersburg seminar of Tibetan Studies (St. Petersburg, June, 3, 2015)</i>	208
<i>O.A. Vodneva. International conference “Traditions of the Caucasus Studies in Russia” (St. Petersburg, June, 8–9, 2015)</i>	211
REVIEWS	
<i>Japan and Russia. Constructing identity — imagi(ni)ng the other. Compiling editor Yu.D. Mikhailova. — St. Petersburg: “Peterburgskoie Vostokovedeniie” Publishing house, 2014. — 255 p. (K.G. Marandjian)</i>	217
<i>Storied Land. Kurdish culture through the eyes of Russian scholars. — Moscow, 2014. — 250 p. (Y.A. Ioannesyana)</i>	219
<i>Iakerson S.M. Ozar Sepharad: Sephardic Treasury. Sephardic Books from the 10th to the 15th Century. From Manuscripts to Printed Books. Manual for the Students of Hebrew Studies. — St.Petersburg: St.Petersburg State University Faculty of Philology, 2015. — 128 p., ill. (E.O. Shoukhman)</i>	222
<i>Shantideva. Collection of practices (Śikṣāsamuccaya). Tr. from Tib. by A. Kugiavichus; ed. A.Terentiev. — Moscow: fond “Sokhranim Tibet”, 2014. — 536 p. (S.Kh. Shomakhmadov)</i>	224
<i>Collected articles in memory of O.O. Rozenberg: Oriental Researches and Records. Ed.-compiler T.V. Ermakova. — St. Petersburg: Izdatelstvo A. Goloda, 2014. — 524 p. (Ye.A. Desnitskaya)</i>	226

Е.П. Островская

Определение термина “*abhidharma*” в буддийском философском компендиуме «Абхидхармакоша» («Энциклопедия Абхидхармы») Васубандху

Термин “*abhidharma*” вошел в специальный лексикон буддизма в период кодификации текстов, составляющих Абхидхарма-питаку, экзегетический раздел канона Трипитака. Автор статьи анализирует определение данного термина, сформулированное в фундаментальном философском компендиуме «Абхидхармакоша» («Энциклопедия Абхидхармы») Васубандху (IV–V вв.). Показано, что в этом произведении “*abhidharma*” интерпретируется как мудрость (*prajñā*) и как теоретический трактат (*śāstra*), способствующий обретению мудрости. Выявлены системные связи рассматриваемого определения с различными аспектами учения кашмирских вайбхашиков, строгих последователей канонической Абхидхармы.

Ключевые слова: Абхидхарма, «Абхидхармакоша», буддийские письменные памятники ранне-средневековой Индии, *вайбхашика*, Васубандху, значения термина “*abhidharma*”, санскрит.

В буддийских письменных памятниках ранне-средневековой Индии термин “*abhidharma*” (букв. «в отношении Дхармы»¹) имеет довольно широкую область значений. Он используется как совокупное наименование экзегетического раздела канона Трипитака, в состав которого входят семь трактатов, разъясняющих смысл проповедей и наставлений Будды. Термином “*abhidharma*” обозначается также и метод классификационного анализа предельных элементов (дхарм), конституирующих опыт живых существ. Этот термин интерпретируется и как «высшее учение», ориентированное на достижение конечной цели религиозных практик — обретение истинного знания реальности и вступление в нирвану. А кроме того, “*abhidharma*” — это и определенный класс постканонической литературы, охватывающей многовековой период развития буддийской философской мысли.

Строгое определение термина “*abhidharma*” было впервые сформулировано в фундаментальном компендиуме «Абхидхармакоша» («Энциклопедия Абхидхармы»), приписываемом выдающемуся буддийскому просветителю Васубандху (IV–V вв.). Анализ этого определения, предпринимаемый в настоящей статье, позволяет выявить концепции, непосредственно связанные с областью значений рассматриваемого термина, и показать его функции в буддийском теоретическом дискурсе.

Как известно, основной корпус «Абхидхармакоши» состоит из восьми глав, освещающих в системно-тематической последовательности важнейшие аспекты предмета канонической Абхидхармы школы *сарвастивада*: классификацию дхарм, учение о психических способностях, космологию, учение о карме, аффективные предраспо-

¹ Дхарма — Учение, изложенное в проповедях и наставлениях Будды, соответственно образующих в составе канона Трипитака разделы Сутра и Виная; аутентичное санскритское название буддизма.

ложенности сознания, практические методы устранения аффективных предрасположенностей, типологию знания, учение о созерцании как методе окончательного освобождения от страдания.

В составе компендиума содержатся два текста: стихотворно-афористический трактат «Абхидхармакоша-карика» (АК) и прозаический комментарий к нему «Абхидхармакоша-бхашья» (АКbh), составленный в жанре учебного коллоквиума — собеседования с учителем. Многие авторитетные ученые-буддологи рассматривают эти тексты как созданные двумя разными авторами², поскольку в АК изложены воззрения кашмирских вайбхашиков, строгих последователей *сарвастивады*, а в АКbh эти воззрения подвергнуты критике с позиции *саутрантики* — идейного течения, ассимилировавшего многие положения из сутр Махаяны. Учитывая это, мы в данной статье обозначаем создателей АК и АКbh условно, не используя имя Васубандху: «автор АК» и «автор АКbh».

Рассмотрение определения термина “abhidharma”, данного в АК, и его разъяснения в АКbh проводится нами на основе цитирования санскритского оригинала памятника, изданного в 1967 г. П. Прадханом (АКВ, р. 1–2), и выполнения дословного перевода³, демонстрирующего структуру комментаторских дефиниций. В анализе текста учтен и комментарий, составленный в VIII в. саутрантиком Яшомитрой (SAKV).

Определение Абхидхармы дается в карике [2] первой главы АК. Первая строка афоризма гласит: “praññā’malā sānucarā ’bhidharmaḥ...” — «Абхидхарма (abhidharma) есть незагрязненная мудрость (praññā’malā) с сопровождающими (sānucarāḥ)...».

Обратимся к пословному истолкованию этого тезиса в АКbh. Раскрывая значение термина “praññā” («мудрость»), комментатор говорит: “tatra praññā dharma-pravicayaḥ” — «Здесь (tatra) мудрость — различающее постижение дхарм (dharma-pravicayaḥ)». Эта ремарка указывает, что в комментируемом тексте семантика термина соответствует воззрениям вайбхашиков.

Вайбхашики, отметим, трактовали praññā в двух взаимосвязанных аспектах — религиозно-антропологическом⁴ и праксеологическом⁵. С точки зрения религиозной антропологии praññā рассматривалась ими как психическая способность (indriya) и была включена в 19-членный список индрий, свойственных живым существам. В этот перечень включены перцептивные способности органов чувств (зрение, слух, обоняние, вкус, осязание); разум, ответственный за генерализацию перцептивных данных и продуцирование когниций; способности гендерного характера — женственность и мужественность; жизнеспособность; способности испытывать эмоции счастья и страдания; чувствования удовлетворения, неудовлетворения и невозмутимости. В него также входят пять особых психических способностей, реализующихся в религиозной практике: вера (śraddhendriya), энергия (vīyendriya), памятование (smṛtīndriya), созерцание (samādhīndriya) как способность глубокого сосредоточения сознания и мудрость (praññendriya), являющаяся способностью различающего постижения.

Наличие этих индрий⁶ выделяет людей среди прочих классов живых существ, населяющих буддийский космос, — животных, обитателей ада, голодных духов, богов-

² Обзор этой проблемы см. (Kritzer, 2005, р. XX–XXX; Bayer, 2010, р. 39–41).

³ Анализируемый фрагмент текста в интерпретирующем переводе В.И. Рудого см. (ЭА, 1990, с. 45).

⁴ Религиозно-антропологический аспект вбирает в себя учения о природе живого существа в человеческой форме рождения и о человеческой деятельности (karman).

⁵ Праксеологический аспект охватывает теоретическое описание практик, направленных на осуществление высшей цели познания — достижение просветления (bodhi).

⁶ В карике [21] второй главы АК указано, что всеми 19 индриями могут обладать лишь двуполые человеческие существа. См. (ЭА, 1998, с. 452). Соответственно мужчины и женщины имеют в пределе только 18 психических способностей.

небожителей. И именно у людей, обучающихся Дхарме, поэтапно возникают еще три психические способности, характерные для трех стадий подвижнической (йогической) религиозной практики. Так, на стадии практики видения постулатов буддийского учения — Благородных истин⁷ — у йогина пробуждается способность углубить познание и немедленно приступить к практике созерцания. Она обозначается термином “anājñātam-ajñāsyāmi-indriya”, эквивалентным по смыслу убежденному волеизъявлению: «Познаю еще не познанное!», и представляет собой состояние сознания, конституированное набором элементарных индрий разума, веры, энергии, памятования, сосредоточения, мудрости и счастья.

На стадии созерцания⁸ йогин, сосредоточенный на «увиденном», познает то, что ему еще не было доступно при интуитивном постижении общих характеристик Благородных истин. У него возникает психическая способность овладения совершенным знанием — “ājñendriya”. Будучи по своей природе состоянием сознания, она включает те же самые шесть элементарных индрий, что и способность познавать еще не познанное, но эмоция счастья заменяется в этом ансамбле чувствованием удовлетворения.

К высшей стадии практики йогин приступает только тогда, когда каждая дхарма, включенная в поток его собственного психосоматического существования, уже им познана методами видения Благородных истин и созерцания. На этом этапе йогин практикует состояние сознания, в котором разум, вера, энергия, памятование, сосредоточение и мудрость сопровождаются чувствованием невозмутимости. Такой комплекс элементарных индрий и есть психическая способность абсолютного знания — ājñātāvīndriya, позволяющая несомненно удостовериться, что познано все прежде не познанное.

Благодаря актуализации этой способности йогин получает два знания, характерных для просветления (bodhi): «знание уничтожения» (kṣaya-jñāna) и «знание невозникновения» (anupāda-jñāna⁹). Первое из них — это знание полного устранения аффективных предрасположенностей сознания, искажающих объективное восприятие реальности. Второе — знание абсолютной невозможности повторного возникновения аффектов.

Эта завершающая стадия практики превращает йогина в носителя всесовершенного знания — аджнятавина (ājñātāvīn). Он тем самым обретает духовный статус архата — Благородной личности (āryapudgala), вступившей в прижизненную нирвану¹⁰.

Таким образом, с учетом трех незагрязненных индрий, проявляющихся на стадиях религиозной практики, перечень психических способностей, доступных только человеческим существам, преобразуется в 22-членный список¹¹, объединяющий религиозно-антропологический и праксеологический аспекты теоретических воззрений, изложенных в АК и АКbh.

Prajñā, подчеркнем, присутствует в составе каждой незагрязненной психической способности, выступая ключевым познавательным инструментом в процессе обрете-

⁷ Практика видения Благородных истин рассматривается в шестой главе АК. См. (ЭА, 2006, с. 360–364).

⁸ О практике созерцания см. (ЭА, 2006, с. 374–384).

⁹ О двух знаниях как абсолютном постижении познанного автор АКbh говорит в комментарии к карике [9] второй главы АК. См. (ЭА, 1998, с. 417).

¹⁰ Автор АКbh подчеркивает, что непреходящее достоинство аджнятавина — «содействовать распространению познанного» (Там же). В оригинале: ājñātām avitum śīlam. Благодаря такому смысловому акценту всесовершенное знание ассоциируется с состраданием (karuṇā) — базовой буддийской ценностью, приобретающей особое значение в Махаяне.

¹¹ Этот список, рассмотрению которого посвящена вторая глава АК, приводится автором АКbh в комментарии к карике [48] первой главы; см. (ЭА, 1998, с. 249).

ния просветления. Согласно *сарвастиваде* как учению о реальности всех дхарм, *prañā* является отдельной реальной сущностью (*dravyasat*). Ее собственный признак (*svalakṣaṇa*) и есть различающее постижение. Комментируя определение термина “*prañā*”, Яшомитра уподобляет дхармы, являющиеся познавательными объектами мудрости, вороху разнообразных цветов, которые предстоит сложить в однородные букеты (см. SAKV, p. 127).

Однако важно подчеркнуть, что в темпоральном отношении актуализация дхарм и в том числе *prañā* соответствует предельно малой единице времени, обозначаемой термином “*kṣaṇa*” — «момент»¹². Акт различающего постижения — это моментальное познавательное событие, когнитивный инсайт, свободный от наималейшего сомнения. В праксеологическом аспекте функция *prañā* именно и состоит в устранении сомнения¹³ относительно Благородных истин, так как йогин, практикующий различающее постижение, постигает дхармическую природу реальности¹⁴.

Но что означает слово “*amalā*”, определяющее термин “*prañā*” в первой строке рассматриваемого афоризма? Грамматически это прилагательное образовано соединением префикса *a-* (‘не-’) и существительного “*mala*” (‘грязь’, ‘нечистоты’) и имеет буквальное значение «не-грязная». В буддийских текстах слово “*mala*” — устойчивая метафора сансары, наряду с аналогичной метафорой “*pañka*” — «болото», «грязная трясына».

Автор АКbh дает терминологическое разъяснение: “*amalā-iti anāśravā*” — «„Незатраченная“ (*amalā*) [означает] „бесприточная“ (*anāśravā*)». Необходимо сказать, что термин “*anāśrava*” становится понятным только при учете семантики его бинарной оппозиции “*āśrava*”, слова, произведенного от $\bar{a} + \sqrt{\text{sgu}}$ — «притекать», «течь по направлению к...»; «наплывать». В буддийском специальном лексиконе “*āśrava*” — один из 24 семантических эквивалентов термина “*kleśa*”, который мы вслед за В.И. Рудым интерпретируем как «аффект». Согласно теории аффектов, разработанной кашмирскими вайбхашиками, *āśrava* характеризует активизацию *anuśaya* — аффективных предрасположенностей¹⁵, свойственных психике непросветленного индивида, и прилипание аффективных загрязнений к дхармам, конституирующим поток сознания (*pravāha*). Вследствие этого непрерывная последовательность моментальных состояний сознания продолжает блуждать в круговороте рождений.

Приток аффекта — это, согласно воззрениям вайбхашиков, переход аффективной предрасположенности из ее латентного модуса в активный¹⁶. Прилипание аффекта

¹² В комментарии к карике [85] третьей главы АК дается определение термина “*kṣaṇa*” как обозначения предела делимости времени: «[Это время,] необходимое для возникновения одной дхармы при наличии совокупности условий...», а далее поясняется, что шелчок, производимый пальцами сильного мужчины, занимает по времени 65 моментов (ЭА, 2001, с. 273–274). В отечественной буддологической литературе термин “*kṣaṇa*” нередко передается словом «мгновение». Однако в абхидхармической системе темпоральных размерностей мгновение (*tatkṣaṇa*) — это 120 моментов.

¹³ На это указывает Асанга в трактате «Абхидхармасамуччая» («Свод Абхидхармы»). См. (AS, p. 6).

¹⁴ Это касается не только различения дхарм в собственной психике йогина. Мудрый (*mūṇi*) становится способным видеть в любой вещи, кажущейся постоянной во времени, ее дхармическую природу и судить об объектах внешнего мира как о *сантанах* — потоках существования, лишь условно обозначаемых словами общеупотребительного языка.

¹⁵ Разъясняя семантику термина “*anuśaya*”, П.С. Джайни указывал, что слово образовано от $\sqrt{\text{stī}}$ — ‘лежать’ и означает «жить вместе», «лечь», «прилечь». В буддийских текстах он всегда используется в значении пристрастия, склонности, постоянства, дремлющей, или латентной, предрасположенности сознания, ведущей по всякого рода дурным волениям; см. (ADV, p. 103).

¹⁶ В активном модусе *anuśaya* может проявляться в девяти степенях интенсивности: сильная (сильная-сильная, сильная-средняя, сильная-слабая), средняя (средняя-сильная, средняя-средняя, средняя-слабая), слабая (слабая-сильная, слабая-средняя, слабая-слабая). Такой принятый в абхидхармистских трактатах

обеспечивается дхармой «обретение»/«обладание» (prāpti) — формирующим фактором, не связанным по своей природе с сознанием и имеющим функцию удержания той или иной дхармы в сантане — индивидуальном потоке существования. Каждая дремлющая аффективная диспозиция удерживается в нем посредством prāpti. В момент активизации аффекта отделить его от дхармы, к которой он прилип, невозможно. Устранение anuśaya достигается только путем замещения формирующего фактора «обладание» противоположным — «необладанием» (apṛāpti).

На основании вышеизложенного становится очевидным, что противоположный “āśrava” термин “anāśrava” (an-āśrava) обозначает все то, что не связано по своей природе с kleśa, т.е. не подвержено притоку аффектов. Ради экспликации этого смысла в переводе комментаторская сентенция “amalā-iti anāśravā” должна быть передана как «„Незагрязненная“ [означает] — „без притока аффектов“».

Слово “sānucarā” сначала разъясняется автором АКbh посредством метафоры: “sānucarā-iti sa-parivarā” — «„С сопровождающими“ [означает] „окруженная свитой“ (sa-parivārā)». А затем следует развернутая дискурсивная ремарка, характеризующая в целом смысл данного аспекта определения термина “abhidharma”: “evam-anāśravaḥ pañca-skandhako’bhidharmaḥ iti-uktaṃ bhavati” — «Названное (iti-uktaṃ) так (evam) есть (bhavati) абхидхарма, состоящая из пяти групп (pañca-skandhakāḥ), без притока аффектов (anāśravaḥ)».

Эта ремарка интерпретирует дефиницию “prajñā’malā sānucarā’bhidharmaḥ...” в специальной терминологии классификации дхарм. Абхидхарма без притока аффектов — это пять групп (skandha) дхарм, свойственных Благородной личности, архату: śīla (добродетель), samādhi (сосредоточение), prajñā (мудрость), vimukti (освобождение), vimukti-jñāna-darśana (видение знания [пути] освобождения). Однако в афоризме незагрязненная мудрость поставлена на первое место, а остальные названы «сопровождающими». Этим в тексте АК подчеркнута ведущая праксеологическая роль различающего постижения дхарм как средства просветления.

Далее автор АКbh поясняет свою интерпретацию с помощью теории двух истин: eṣaḥ tāvat paramārthiko’bhidharmaḥ/ — «Эта (eṣaḥ)¹⁷ — именно (tāvat) абхидхарма, относящаяся к высшей истине (pāramārthika)». Тезис о двух истинах — истине в высшем, абсолютном, смысле (paramārtha-satya) и истине условно-конвенциональной (saṃvṛti-satya)¹⁸ традиция приписывала основоположнику буддизма¹⁹. По своей функциональной направленности данное теоретическое положение является герменевтическим императивом — требованием понимания наставлений Будды путем адекватного истолкования их смысла, поскольку Учитель по-разному излагал Дхарму. В одних наставлениях Будда говорил о вещах и явлениях, наблюдаемых в повседне-

порядок их перечисления был обусловлен праксеологически, т.е. с учетом методов и последовательности их уничтожения. Более интенсивные аффекты устраняются легче, нежели менее интенсивные, и для этого используется практика видения Благородных истин. Менее интенсивные подобны едва заметным, но прочно вевшимся в ткань пятнам, а поэтому они устраняются благодаря практике созерцания.

¹⁷ Указательное местоимение “eṣaḥ” (N., sg. от etad) согласуется в роде, числе и падеже с “abhidharmaḥ” (m., N., sg.).

¹⁸ Термин “saṃvṛti-satya” нередко интерпретируется как «сокрытая истина», исходя из понимания “saṃvṛti” в качестве произведенного от saṃ+√ṛ — «прятать», «скрывать», «покрывать». Однако Ф. Эджертоном отмечено, что специальное значение “saṃvṛti” становится очевидным при учете его палийского эквивалента “saṃmuti”, образованного от saṃ+√man — «согласовывать»; «устанавливать путем голосования». См. (BHSD, p. 541).

¹⁹ Об этом сказано, в частности, во вводной ремарке автора АКbh к карике [4] шестой главы АК «Бхагаван говорил о четырех [Благородных] истинах и о двух — условной истине и истине высшего смысла» (ЭА, 2006, с. 351).

ности и обозначаемых словами общеупотребительного языка. А в других он пользовался специальной терминологией и рассуждал о предметах, неизвестных в обыденном опыте, например, о «группах» (*skandha*), «источниках сознания» (*āyatana*), «классах элементов» (*dhātu*). Согласно тезису о двух истинах, каждое высказывание Будды следовало интерпретировать в аспекте онтологического статуса «объекта слова» (*artha*)²⁰, так как есть объекты, существующие абсолютно реально, и те, которые могут признаваться существующими лишь в относительном смысле.

Не только *вайбхашика*, но и махаянские школы *мадхьямина* и *йогачара* разрабатывали собственные варианты теории двух истин. Но общей их основой неизменно выступал канонический принцип *yathābhūtam* — познание реальности как она есть в действительности. Теория, выдвинутая вайбхашиками, коррелировала с их представлениями о двухуровневой стратификации бытия — существующем условно (*saṃvṛti-sat*) и существующем в высшем смысле (*paramārtha-sata*). Автор АК афористически изложил эту тему в карике [4] шестой главы: “*yatra bhinnena tadbuddhir-anyārohe ca tat/ ghaṭṛthavat-saṃvṛtisat paramārthasadanyathā/*”²¹ — «Объект слова наподобие „горшок“ (*dhaṭṛthavat*) существует условно (*saṃvṛti-sat*): когда (*yatra*) то (*tat*) [нечто] разбито (*bhinne*) или мысленно исключены другие (*anya-rohe dhiya ca*) [значения — „цвет“, „форма“ и прочие], нет [его] ментального образа (*na tadbuddhi*); в противном случае (*anyathā*) [объект слова] существует в высшем смысле (*paramārtha-sat*)»²².

Этот афоризм особо примечателен для понимания философской позиции автора АК: в определении онтологического статуса объекта слова он вводит фактор мышления — ментальный образ (*tadbuddhi*) объекта. Таким путем подчеркнуто, что объект обозначения есть нечто внешнее по отношению к мышлению, нетождественное слову и само по себе невыразимое. То нечто может ассоциироваться в мышлении со словом «горшок» или каким-либо иным условным обозначением и соответствующим ментальным образом только до момента своей механической деструкции или аналитического исключения значений, не связанных неразрывно с этим словом. Когда указанные операции осуществлены, прежний ментальный образ исчезает²³.

Введение фактора мышления в определение онтологического статуса объекта, отчетливо сформулированное в карике [4] шестой главы АК, открывало перспективу эпистемологической разработки махаянского учения о двух истинах. Мыслительная операция “*anya-roha*”, предполагающая установление значения слова посредством абстрагирования посторонних ему значений, получила развернутую теоретическую интерпретацию в трактате Дигнаги (VI в.) «Прамана-самуччая» («Компендиум источников достоверного знания»), и именно Дигнага считается основоположником *атохавады* — лингвофилософской и логико-теоретической концепции значений. Упоминание операции “*anya-roha*” в тексте АК свидетельствует, что зарождение данной концепции началось до Дигнаги²⁴.

²⁰ В индийских лингвофилософских учениях используется для номинации «объекта слова» только один термин — “*artha*”, понимаемый в предметном и в смысловом значениях.

²¹ По изданию П. Прадхана см. (АКВ, р. 334); в русском переводе см. (ЭА, 2006, с. 351).

²² Введенные конъектуры соответствуют комментаторскому разъяснению в тексте АКbh.

²³ Комментатор отмечает: «Относительно того, что распалось на черепки, ментальный образ горшка отсутствует» (ЭА, 2006, с. 351).

²⁴ Вслед за Дигнагой *атохавада* как теория значений разрабатывалась Дхармакирти (VII в.), Шантаракшитой (VIII в.), Дхармоттарой (IX в.), Ратнакирти (предположительно X в.). Дигнага изложил *атохаваду* как опровержение брахманистского положения о принадлежности авторитетного словесного свидетельства (*ārta-sabda*) к источникам достоверного знания, т.е. в логико-эпистемологическом ракурсе. Но в рамках *атохавады* рассматривалась также и онтологическая проблематика — вопросы об онтологическом статусе объектов слова, универсалий (родовых характеристик) и отношений между объектами и универсалиями.

Согласно разъяснению этого афоризма в тексте АКbh, словесные обозначения рукотворных и нерукотворных объектов повседневной действительности конвенциональны по происхождению²⁵. Эти условные вербальные знаки не предполагают предметного, сущностного определения обозначаемых ими эмпирических реалий и не способны выявить собственную природу (svabhāva) объекта.

Универсалия, т.е. родовая характеристика объекта, обозначенного условным именем, также ничего не сообщает о его собственной природе, так как она является продуктом словообразования — абстрактным существительным, произведенным от условного имени²⁶. В онтологическом аспекте эти словесные абстракции безреферентны.

Из рассуждений автора АКbh следует, что вербальное различение объектов, базирующееся на условном словоупотреблении, пригодно к познанию реальности только на уровне эмпирии (samvṛtya). Продуцируемые на этом низшем уровне суждения являются истинными, если они не противоречат источникам достоверного знания — свободному от погрешностей восприятию или правильному умозаключению. Но их истинность относительна, поскольку подобные суждения не содержат информации о собственной природе условно обозначенных объектов²⁷. Будучи достоверной эмпирически, условная истина не рассогласуется с принципом познания реальности как она есть в действительности²⁸. Условная истина ценна своей практической полезностью²⁹ в организации человеческой деятельности и на первичном этапе ознакомления с Дхармой.

Абсолютная истина принадлежит к внеэмпирическому, высшему уровню реальности. Она постигается на этапах йогической практики — видении Благородных истин и последующем сосредоточении сознания на «увиденном»³⁰. Благодаря различению дхарм в мышлении возникают ментальные образы реально существующих объектов. Они не могут исчезнуть, так как несут в себе представление о собственной природе объекта (svabhāvabuddhi)³¹.

²⁵ См. (ЭА, 2006, с. 351). В другом месте автор АКbh говорит, что условное соглашение, соотносящее объекты эмпирической реальности с определенными словами, «устанавливается благодаря знанию объекта слова, поскольку [слово] само по себе является только звуком» (ЭА, 1998, с. 499).

²⁶ Лингвофилософский аспект воззрений кашмирских вайбхашиков обсуждается в комментарии к карике [47] второй главы АК. См. (ЭА, 1998, с. 498–501).

²⁷ Рассуждая о совокупности условных наименований, автор АКbh отмечает: «Они принадлежат живым существам, то есть они принадлежат тем, кто их [артикулирует], „проявляет“, а не тому, что посредством них „проявляется“» (Там же, с. 501).

²⁸ Условная истина оформляется как завершенное по смыслу высказывание — законченное предложение, позволяющее понять различные отношения логического субъекта к предикату — действию, свойству или времени. Точно таким же способом оформляются и высказывания, истинные абсолютно. Однако термины условно истинных суждений конвенциональны, в силу чего такие суждения не могут содержать полного истинного знания и ограничиваются лишь той его частью, которая относится к области эмпирии.

²⁹ В индийских логико-эпистемологических учениях практическая полезность истины признавалась важнейшим стимулом к ее поиску; соответственно наука логики и эпистемология разрабатывались и изучались как прагматически ориентированные дисциплины.

³⁰ Автор АКbh, комментируя карикю [4] шестой главы АК, указывает: «Если нечто воспринимается сверхмирским знанием (lokottara jñāna) или обретенным после него мирским (laukika) [знанием], то оно — истина в высшем смысле (paramārtha-satya); если иным способом, то оно — условная истина (samvṛti-satya). Так утверждают древние учителя (pūrvaśāryā)» (ЭА, 2006, с. 351). Яшомитра не пояснил, кто эти «древние учителя», но счел необходимым в связи с этим охарактеризовать онтологические представления йогачаринов: «Согласно йогачаринам, существующее (sat) трех видов: существующее в высшем смысле (paramārtha-sat), существующее условно (samvṛti-sat) и существующее как реальная сущность (dravya-sat)». О последней говорится как о тождественной своей собственной природе. См. (SAKV, p. 524).

³¹ В тексте АКbh это иллюстрируется на примере внешнего по отношению к мышлению материального объекта (vastu): «В этом случае при разъёме на атомы объекте и при мысленном исключении вкуса и прочих [его свойств] сохраняется ментальный образ собственной природы (svabhāvabuddhi) материи» (ЭА, 2006, с. 351).

Абсолютная истина в полной мере соответствует принципу познания “*yathābhūtam*”, и она в высшей степени полезна практически, ибо освобождает от страдания, обусловленного неведением.

С точки зрения теории двух истин проповеди Будды, излагающие Дхарму словами общеупотребительного языка, следовало отнести к разряду условно истинных изречений. Но такие высказывания Учителя, как утверждали вайбхашики, коренным образом отличаются от условно истинных суждений обычных людей, стоящих вне Дхармы³². Проповеди, предназначенные для неофитов, условны (*saṃvṛti*) только по способу выражения (*prañāpti*), ибо их предметной опорой служит реальная сущность (*bhūta-dravya*) — именно то, что реально в высшем смысле (*paramārtha*).

Возвращаясь к анализу определения термина “*abhidharma*”, отметим, что автор АКbh предпосылает третьей строке афоризма ремарку: “*saṃketikastu*” — «В конвенциональном же смысле:...». Слово “*saṃketika*”, произведенное от “*saṃketa*” («знак», «условное соглашение», «обозначение»), семантически прозрачный терминологический эквивалент “*saṃvṛti*”. С учетом вышесказанного о двух истинах понятно, что посредством комментаторской ремарки выделяется конвенциональный аспект значения термина “*abhidharma*”, определяемый в третьей строке афоризма: “*tat-prapṭae yā-apī ca yac-ca śāstram*” — «А также и (*yā-apī ca*) [мудрость и] трактат (*śāstram*), которые [потребны] для обретения той (*tat-prapṭae*) [незагрязненной мудрости]»³³.

Автор АКbh разъясняет значения компонентов этой сентенции. Относительно “*yā-apī ca*” он говорит: “*yā-apī ca śruta-cinta-bhāvanā-mayī sāsra-va-prajñā urapati-pratilambhikā ca sānucāra*” — «‘А также которая’ — [это] мудрость с притоком аффектов (*sāsra-va-prajñā*), продуцируемая слушанием [Учения], размышлением, сосредоточением (*śutra-cintā-bhāvanā-mayī*)³⁴, и (*ca*) предуготовленная рождением для обретения (*urapati-pratilambhikā*) [чистой мудрости] с сопровождающими (*sānucāra*)».

Первая часть этого разъяснения указывает на три разновидности несвободной от притока аффектов мудрости, возникающие в процессе обучения Дхарме. В комментарии к карике [5] шестой главы АК³⁵ автор АКbh приводит определения каждой из них, разработанные вайбхашиками, а затем, опираясь на контраргументацию «других»³⁶ учителей, формулирует собственную позицию по данному вопросу.

Мудрость, продуцируемая слушанием (*śruta-mayī*), имеет своей ментальной областью (*ālabhāna*) имя (*nāma*), т.е. слово, обозначающее объект. К этому определению автор АКbh присоединяет частицу “*kila*” — формальный показатель принадлежности излагаемой точки зрения вайбхашикам.

³² Обычным людям, стоящим вне Учения, как неоднократно подчеркивали буддийские мыслители, не свойственно понимание условного смысла изрекаемых ими истин. И в этом кроется опасность безосновательной абсолютизации сансары — ошибочного усмотрения вечного в не вечном, постоянного в непостоянном и т.д. Такая извращенная (*viparyāsa*) установка сознания усугубляет неведение (*avidya*), превращая его в невежество (*moḥa*) — аффективное упорство в заблуждении.

³³ Буквально: «А также (*apī ca*) которая (*yā*) [мудрость] и который (*yac-ca*) трактат (*śāstram*) [потребны] для обретения той (*tat-prapṭae*) [чистой мудрости]». Сложное слово *tat-prapṭae* (f., D., sg. от *tatprāpti*) относится к типу *tatpuruṣa*; в его составе указательное местоимение “*tat*” заменяет “*prañāmalā*”, о которой говорится в первом двустроичии карики.

³⁴ Грамматический формант “*mayā*” обычно передает значения ‘сделанный из...’, ‘состоящий из...’, ‘наполненный’. Однако в данном контексте он несет иное, терминологическое значение производящей причины, что оговаривается автором АКbh в комментарии к карике [5] шестой главы АК. См. (ЭА, 2006, с. 352).

³⁵ По изданию П. Прадхана см. (АКВ, р. 334–335); в русском переводе см. (ЭА, 2006, с. 352).

³⁶ Л. де ла Валле Пуссен полагал, что под «другими» имеются в виду саутрантики. См. (L’AK, VI, р. 143, note 3).

Область мудрости, продуцируемой размышлением (*cintā-maṅgī*), — и имя и объект. По мнению вайбхашиков, эта разновидность мудрости в одних случаях идентифицирует объект через его обозначение, т.е. имя, а в других — имя через объект³⁷.

Мудрость, продуцируемая сосредоточением (*bhāvanā-maṅgī*), сконцентрирована только на объекте вне его обозначения.

Вайбхашики иллюстрировали свои определения стандартным примером-анalogией, который приводится в тексте АКbh: тот, кто не умеет плавать, преодолевает водную преграду на лодке или на плоту; умеющий держаться на воде переправляется иногда вплавь, а иногда с помощью подручного средства; хорошему пловцу не нужна лодка. Но по мнению других учителей, замечает автор АКbh, в определении вайбхашиков возникновение “*cintā-maṅgī prajñā*” не доказуемо логически: когда областью мудрости является имя, она продуцируется слушанием, а когда объект — сосредоточением³⁸. Его собственная точка зрения, учитывающая этот контраргумент, такова: мудрость, продуцируемая слушанием, — это уверенность, возникающая благодаря источнику достоверного знания, каким и предстает авторитетное изречение (*ārtava-sapa*); мудрость, продуцируемая размышлением, порождена глубоким рациональным постижением (*nidhyana*) услышанного, а мудрость, продуцируемая сосредоточением, — йогическим созерцанием (*samādhi*).

Таким образом, все эти три разновидности мудрости, еще не свободной от притока аффектов, относятся к области конвенциональных значений термина “*abhidharma*”, потому что каждая из них способствует обретению «незагрязненной мудрости».

Что же касается второй части разъяснения, разновидность мудрости, обозначенная “*urapatti-pratilambhikā*”, свойственна йогиному, вступившему по причине особых достижений в духовный статус *анагамина* — «невозвращающегося», т.е. успешного адепта, кто никогда не рождается повторно на космическом ярусе своей предыдущей жизни. Согласно комментарию Яшомитры, главное достижение такого йогина — приверженность мудрости (см. SAKV, p. 561). Способность различающего постижения дхарм, свойственная ему от рождения (*urapatti*), хотя и не окончательно свободна от аффективных предрасположенностей, но уже подготовлена к обретению «незагрязненной мудрости».

В связи с этим необходимо сказать, что термин “*urapatti*” употребляется в АК и АКbh в значениях «рождение», «новое рождение» и «состояние существования». Последнее значение относится к космическим ярусам мира форм (*rūpa-loka*) и мира не-форм (*arūpa-loka*), которые располагаются, согласно буддийским космологическим представлениям, над чувственным миром (*kāma-loka*).

Указав на разновидности мудрости в конвенциональном аспекте значений термина “*abhidharma*”, автор АКbh разъясняет слова афоризма “...*yaś-ca śāstram*” («...и который трактат»): “*yaś-ca śāstram-asyaḥ prāpti-artham-anāśravāyāḥ prajñāyāḥ tad-api tat-saṃ bhāra-bhavad-abhidharma iti-ucyate*” — «„И который трактат“: эта (*asyaḥ*) [Шастра], [пригодная] для обретения (*prāpti-artham*)³⁹ мудрости без притока аффектов (*anāś-*

³⁷ Яшомитра дает формальную модель когний, продуцируемых посредством “*cintā-maṅgī prajñā*”: «Этот объект обозначается этим именем; это имя — [обозначение] этого объекта» (SAKV, p. 525).

³⁸ В оригинале: “*asyāṃ tu kalpanāyāṃ cintāmaṅgī prajñā na siddyatītya apare/ yā hi nāmā lambanā śrutamaṅgī grāṇpoti yā’rthāmbanā bhāvanāmaṅgī*” (AKB, c. 335). Согласно Р. Критцеру, этот контраргумент корреспондирует с точкой зрения йогачаринов (Kritzer, 2005, p. 347).

³⁹ “*Prāpti-artham*” — адвербиальная конструкция, передающая значение «для получения», «с целью обретения».

gavāyāḥ prajñāyāḥ), она также (tad-āpi) называется „Абхидхарма“ (abhidharma iti ucyate), поскольку является ее носителем (tat-sambhāra-bhāvād⁴⁰)».

Яшомитра поясняет, что слово “śāstra” имеет в данном контексте расширительное значение — это трактат «Джнянапрастхана» («Установление [истинного] знания») и «шесть ее опор»⁴¹, т.е. все тексты канонической Абхидхармы (см. SAKV, p. 9).

Таким образом, значения термина “prajñā” выступают смысловым звеном, связующим дефиниции термина “abhidharma” в аспектах абсолютной и конвенциональной истин. Это показывает, что в логико-теоретическом отношении “abhidharma” фактически предстает в компендиуме «Абхидхармакоша» понятием, обладающим эксплицитным содержанием и отчетливо очерченным объемом.

В АКbh разъясняется также и этимология слова “abhidharma”, в составе которого термин “dharma” соединен с префиксом “abhi-”. Комментатор говорит: “nirvacanaṃ tu sva-lakṣaṇa-dharāṇād-dharmaḥ” — «Этимологически же (nirvacanaṃ tu) [термин] „дхарма“, [т.е. „единичное свойство“, происходит] от „несения собственного признака“ (sva-lakṣaṇa-dharāṇād-dharmaḥ)»⁴². А затем следует толкование, учитывающее семантику префикса: “tad-ayaṃ paramārtha-dharmaṃ va nirvāṇaṃ dharma lakṣaṇaṃ vā pratiadhimukho-dharma iti-abhidharma” — «Она (tad), „абхидхарма“ (iti-abhidharma), есть дхарма, направленная вверх (pratiadhimukho-dharma) — или (vā) на характеристику дхарм (dharma-lakṣaṇaṃ), или (vā) на нирвану (nirvāṇaṃ), эту дхарму в высшем смысле (ayaṃ paramārtha-dharmaṃ)»⁴³.

Отметим, что указание вектора «вверх» (prati-abhi-mukhaḥ), ориентирующего различающее постижение на характеристики дхарм или на нирвану, коррелирует с оценочным ранжированием дхарм в праксеологическом аспекте — темой, изложенной в карике [127] четвертой главы АК и комментарии к ней (см. ЭА, 2001, с. 626). В данной шкале к разряду низших отнесены «греховные», «затемненные» дхармы⁴⁴, подлежащие устранению; к разряду высших — «благие», «незапятнанные», которые следует культивировать в практике достижения нирваны⁴⁵. А те, что не являются ни первыми, ни вторыми, причислены к разряду средних дхарм. Такое ранжирование предполагало поэтапный процесс познания характеристик дхарм — различения их собственных признаков и рационального постижения того общего, что позволяет классифицировать эти предельные элементы бытия.

⁴⁰ Tat-sambhāra-bhāvād (Abl., sg. от сложного слова “tatsambhārabhāva” — «существующее в качестве ее носителя») мы передаем придаточным предложением, сохраняя характерное для отложительного падежа обозначение причины.

⁴¹ Абхидхарма как раздел канона Трипитака включала наряду с «Джнянапрастханой» следующие шесть трактатов: «Сангити-парьяя» («Истолкование „Сангити-[сутры]“»), «Дхармаскандха» («Группы дхарм»), «Праджняпти-бхашья» («Обсуждение концептов»), «Дхатукая» («Структура классов [элементов]»), «Виджнянакая» («Структура сознания»), «Пракарана» («Предметы дискуссий»). Отметим, что разделы канона (кпитаки) обозначаются в АК и АКbh как Сутра, Виная, Шастра.

⁴² В переводе В.И. Рудого: «По определению, дхарма есть носитель собственной сущности» (ЭА, 1990, с. 45).

⁴³ В переводе В.И. Рудого: «Абхидхарма, таким образом, — это дхарма, направленная на [постижение] высшей дхармы, то есть нирваны, или на [постижение] свойства дхарм» [Там же].

⁴⁴ Яшомитра, ссылаясь на «Дхармаскандхака-вибхашу» («Комментарий к [трактату] „Группы дхарм“»), поясняет, что дхармы именуется «греховными» (sāvadya), когда они актуализируются вкупе с аффектами; «затемненными» (pīṭṭa), когда они запятнаны аффектами; «низкими», когда они уничтожаются и отбрасываются Благородными (āḡya). См. (SAKV, p. 439).

⁴⁵ Нирвана не принадлежит к разряду высоких дхарм, так как они в отличие от нирваны, разрывающей круговорот рождений, участвуют в продуцировании кармы — трансцендентного следствия деятельности. Автор АКbh подчеркивает, что нирвана, будучи полным освобождением, превосходит все и является вечным благом (см. ЭА, 2001, с. 626).

Яшомитра, разъясняя термин “dharma-lakṣaṇa”, указывает, что он означает “sva-sāmānya-lakṣaṇa”, т.е. характеристику «собственного» (единичного) и «общего» (см. SAKV, p. 9). По принципу “sva-sāmānya-lakṣaṇa” построены абхидхармические классификации дхарм по группам (skandha), источникам сознания (āyatana), классам элементов (dhatu) и прочим основаниям.

Абхидхарма как различающее постижение, направленное на характеристику дхарм, — это мудрость обучающегося, продуцируемая слушанием, размышлением, сосредоточением, еще не свободная от аффективных предрасположенностей. А дхарма, направленная на нирвану, — это «незагрязненная мудрость» архата, которому уже нечему более обучаться.

О том, что рассмотрение области значений термина “abhidharma” закончено, сообщают слова комментатора: “ukto’bhidharmaḥ/” — «Об абхидхарме сказано»⁴⁶. Подобные дискурсивные ремарки, регулярно встречающиеся в АКbh, — особая примета функционального стиля этого текста как произведения, посвященного разъяснению специальной терминологии буддийской мыслительной традиции.

Подчеркнем, что автор АКbh считал каноническую Абхидхарму важнейшим средством сохранения Учения Будды. Именно знатоки Абхидхармы, архаты, по его убеждению, выступают истинными хранителями традиции и компетентными учителями, способными подготовить достойную смену. В комментарии к карике [12] второй главы АК говорится о свойственной архату самоотверженности — даже старый и немощный учитель, стоящий на пороге ухода из земной жизни, сознательно отодвигает время своей кончины, чтобы завершить подготовку достойного ученика во благо других живых существ (см. ЭА, 1998, с. 438–439). В признании непреходящей ценности архатства для процветания Дхармы автор АКbh единомыслен с мнением вайбхашиков.

В аспекте классификации буддийской литературы шастры Абхидхарма-питаки первоначально причислялись носителями традиции к категории “vyākaraṇa” в соответствии с буквальным значением этого термина — «изложение». Эта классификационная категория указывала на тексты, суммирующие и разъясняющие проповеди и наставления Будды. Но термин “vyākaraṇa” в ином значении — «пророчество» — присутствовал в названиях ряда популярных неканонических произведений дидактической направленности, в частности, в религиозных повествованиях, составленных в жанре *авадана*⁴⁷. К IV в., когда появился трактат Асанги «Абхидхарма-самуччая», “vyākaraṇa” в качестве классификационной категории была уже реинтерпретирована. Асанга отмечает, что класс текстов *вьякарана* объединяет в своем составе произведения, содержащие пророчества об учителях и наставниках Шравакаяны («Колесницы шраваков», которую последователи Махаяны именовали «Хинаяной» — «Малой колесницей»)⁴⁸, а тип текстов, обозначенный термином “vyākaraṇa”, объемлет шастры, объясняющие смысл сутр (см. AS, p. 78). Эти экзегетические трактаты, согласно Асанге, следует причислять к классу *упадеша* (upadeśa).

Термин “upadeśa” (букв. «указание», «предписание», «наставление», «обучение») в качестве классификационной категории определяется в «Абхидхарма-самуччае»

⁴⁶ Букв. «абхидхарма сказана (uktaḥ)». В индийских лингвофилософских учениях для номинации отношений слова (śabda) и его значения (artha) использовались грамматические формы “ucyate” и “ukta”, произведенные от √vac — ‘говорить’.

⁴⁷ *Авадана* — сюжетное повествование о достойных деяниях в пользу Дхармы.

⁴⁸ По мере развития в махаянском направлении учения о бодхисаттвах в буддийской словесности появились многочисленные нарративы, в которых содержались пророчества, связанные с этим типом религиозных подвижников, в том числе повествования о Бодхисаттве в последнем рождении, т.е. о кармическом прошлом Будды.

как «анализ и дефиниция природы дхарм как они есть (yathābhūtam)» (Там же). Именно в таком значении употребляет этот термин Яшомитра, комментируя точку зрения автора АКВh на происхождение текстов Абхидхарма-питаки: «...вайбхашики говорят, что Абхидхарма-питака, объясняющая характеристики дхарм и принадлежащая к классу *упадеша*, была изложена Буддой его ученикам. Она, [Абхидхарма], рассеяна по разным [проповедям и наставлениям]. Как собрал Дхарматрата в своем произведении „Уданаварга“ многие афористические строфы Учителя... так и старейшины, Катьяянипуत्रа и другие⁴⁹, собрали воедино Абхидхарму в этих шастрах» (SAKV, p. 12).

Характерные для буддийской традиции типологии и классификации текстов выступали одной из разновидностей социокультурной информатики, связанной с задачами практического использования религиозной литературы. Одни типы текстов применялись в проповеднической и наставительной деятельности, ориентированной на мирян, а другие — в процессе обучения Дхарме, для обеспечения фундаментального религиозного образования и подготовки к компетентному участию в ученых диспутах.

В постканонический период класс *упадеша* пополнялся не только произведениями мыслителей, принадлежавших к Шравакаяне, но и махаянскими трактатами, опиравшимися на сутры «Большой колесницы». В конечном счете постканоническая Абхидхарма оказалась представленной богатым набором текстов, демонстрирующих вклад разных школ в развитие проблематики буддийской философской мысли.

Сокращения

- ЭА, 1990 — *Васубандху*. Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы). Раздел первый. Анализ по классам элементов / Пер. с санскрита, коммент. и историко-философское исследование В.И. Рудого. М., 1990.
- ЭА, 1998 — *Васубандху*. Абхидхармакоша. Разделы I и II / Изд. подгот. Е.П. Островская и В.И. Рудой. М., 1998.
- ЭА, 2001 — *Васубандху*. Абхидхармакоша. Разделы III и IV / Изд. подгот. Е.П. Островская, В.И. Рудой. М., 2001.
- ЭА, 2006 — *Васубандху*. Абхидхармакоша. Разделы V и VI / Изд. подгот. Е.П. Островская, В.И. Рудой. СПб., 2006.
- Abl. — ablativus — отложительный падеж.
- ADV — Abhidharmadīpa with Vibhāṣaprabhavṛtti / Critically ed. by P.S. Jaini. Patna, 1959.
- AKB — Abhidharmakośa-bhaṣya of Vasubandhu / Ed. by P. Pradhan. Patna, 1967.
- AS — Abhidharmasamuccaya by Asaṅga / Ed. by P. Pradhan. Santiniketan, 1950.
- BHSD — Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary by F. Edgerton. New Haven, 1953.
- D. — Dativus — дательный падеж.
- f. — femininum — женский род.
- L'AK — L'Abhidharmakośa de Vasubandhu / Traduit et annoté par C. de la Vallée Poussin. P., 1923–1931. Chap. 1–9.

⁴⁹ Относительно имен составителей канонических шастр сложились различные мнения в традиции северного буддизма, в китайской и тибетской традиционной историографии Дхармы:

- «Пракарана» — Махакауштхила (в северном буддизме и Тибете) или Шарипутра (в Китае);
- «Дхармаскандха» — Шарипутра (в северном буддизме и Тибете) или Маудгальяяна (в Китае);
- «Виджнянакая» — Девашарман (во всех трех традициях);
- «Дхатукая» — Пурна (в северном буддизме и Тибете) или Васумитра (в Китае);
- «Пракарана» — Пурна (в северном буддизме и Тибете) или Васумитра (в Китае);
- «Джнянапрастхана» — Катьяянипуत्रа (во всех трех традициях). Подробнее см. (ЭА, 1998, с. 51).

m. — masculinum — мужской род.

N. — Nominativus — именительный падеж.

pl. — pluralis — множественное число.

SAKV — *Sphuṭārthā Abhidharmakośavyākhyā* by Yaśomitra / Ed. by Unrai Wogihara. Tokyo, 1932–1936.

sg. — singularis — единственное число.

TSWS — Tibetan Sanskrit Works Series.

Литература

Васубандху. Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы). Раздел первый. Анализ по классам элементов / Пер. с санскрита, коммент. и историко-философское исследование В.И. Рудого. М.: Наука, 1990.

Васубандху. Абхидхармакоша. Разделы I и II / Изд. подгот. Е.П. Островская и В.И. Рудой. М.: Ладомир, 1998.

Васубандху. Абхидхармакоша. Разделы III и IV / Изд. подгот. Е.П. Островская, В.И. Рудой. М.: Ладомир, 2001.

Васубандху. Абхидхармакоша. Разделы V и VI / Изд. подгот. Е.П. Островская, В.И. Рудой. СПб.: СПбГУ, 2006.

Abhidharmakośa-bhāṣya of Vasubandhu / Ed. by P. Pradhan. Patna, 1967 (TSWS. Vol. VIII).

Abhidharmasamuccaya by Asaṅga / Ed. by P. Pradhan. Santiniketan: Visvabharati, 1950.

Bayer A. The Theory of *Karman* in the *Abhidharmasamuccaya*. Tokyo, 2010.

Kritzer R. Vasubandhu and the *Yogācārabhūmi*: *Yogācāra* Elements in the *Abhidharmakośa*. Tokyo, 2005.

Sphuṭārthā Abhidharmakośavyākhyā by Yaśomitra / Ed. by Unrai Wogihara. Tokyo, 1932–1936.

References

Vasubandhu. *Abhidharmakośa (Entsiklopediia Abhidharmy). Razdel pervyi. Analiz po klassam elementov* [Vasubandhu. Abhidharmakośa (Encyclopaedia of Abhidharma). Section one. Analysis according to classes of elements]. Per. s sanskrita, komment. i istoriko-filosofskoe issledovanie V.I. Rudogo [Transl. from Sanskrit, commentary and historio-philosophic study by V.I. Rudoy]. Moscow: Nauka, 1990. (In Russian).

Vasubandhu. *Abhidharmakośa. Razdely I i II* [Vasubandhu. Abhidharmakośa. Sections I and II] / Izd. podgot. E.P. Ostrovskaiia i V.I. Rudoi [Edition prepared by E.P. Ostrovskaya and V.I. Rudoy]. Moscow: Ladomir, 1998. (In Russian).

Vasubandhu. *Abhidharmakośa. Razdely III i IV* [Vasubandhu. Abhidharmakośa. Sections III and IV] / Izd. podgot. E.P. Ostrovskaiia, V.I. Rudoi [Edition prepared by E.P. Ostrovskaya and V.I. Rudoy]. Moscow: Ladomir, 2001. (In Russian).

Vasubandhu. *Abhidharmakośa. Razdel V i VI* [Vasubandhu. Abhidharmakośa. Sections V and VI] / Izd. podgot. E.P. Ostrovskaiia, V.I. Rudoi [Edition prepared by E.P. Ostrovskaya and V.I. Rudoy]. St. Petersburg: St. Petersburg State University publ., 2006. (In Russian).

Abhidharmakośa-bhāṣya of Vasubandhu / Ed. by P. Pradhan. TSWS. Vol. VIII. Patna, K.P. Jayaswal Research Institute; Gen. ed.: Anantal Thakur, 1967. (In Sanskrit).

Abhidharmasamuccaya by Asaṅga / Ed. by P. Pradhan. Santiniketan: Visvabharati, 1950. (In Sanskrit).

Bayer, A. (2010). *The Theory of Karman in the Abhidharmasamuccaya*. Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies of the ICPBS, 2010. (In English).

Kritzer, R. (2005). *Vasubandhu and the Yogācārabhūmi: Yogācāra Elements in the Abhidharmakośa*. Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies of the ICPBS, 2005. (In English).

Sphuṭārthā Abhidharmakośavyākhyā by Yaśomitra / Ed. by Unrai Wogihara. Tokyo: The Publishing Association of Abhidharmakośavyākhyā, 1932–1936. (In Sanskrit).

Summary

E.P. Ostrovsкая

Definition of the Term *Abhidharma* in the Compendium of Buddhist Philosophy *Abhidharmakośa* by Vasubandhu

The term *abhidharma* entered Buddhist philosophical vocabulary in the period when the texts of *Abhidharma-pitaka*, the exegetic part of the Buddhist Canon, were codified. The author analyzes the definition of the term formulated in the basic compendium of Buddhist philosophy *Abhidharmakośa* by Vasubandhu (4th—5th centuries A.D.). In this text, the term *abhidharma* is interpreted as wisdom (*prajñā*) and theoretical treatise (*śāstra*) conducive to the gaining of wisdom. The definition has systemic relations with different aspects of the teaching of Vaibhāsikās as strict followers of Canonical Abhidharma.