0Страницаиз1**Проблема онтологического статуса субъекта в «Пудгалавинишчае» Васубандху**

Оглавление

[Введение](#Toc_ID1E2QBG_1) 1

[Комментарии](#Toc_ID1E2QBG_2) 2

[Переводы](#Toc_ID1E2QBG_3) 3

[Издания](#Toc_ID1E2QBG_4) 5

[Исследования](#Toc_ID1E2QBG_5) 6

[9-я книга «Абхидхармакоши», ее переводы и исследования](#Toc_ID1E2QBG_6) 6

[Истоки мысли Васубандху и интеллектуальная обстановка эпохи](#Toc_ID1E2QBG_7) 8

[Атман и анатман](#Toc_ID1E2QBG_8) 9

[Аргумент о невоспринимаемости](#Toc_ID1E2QBG_9) 12

[Гносеологический аргумент](#Toc_ID1E2QBG_10) 13

[Перевод отрывка из «Пудгалавинишчаи»](#Toc_ID1E2QBG_11) 15

[Заключение](#Toc_ID1E2QBG_12) 18

[Приложение I. Схема восприятия по «Пудгалавинишчае» Васубандху](#Toc_ID1E2QBG_13) 22

[Приложение II. Глоссарий](#Toc_ID1E2QBG_14) 23

[Библиография](#Toc_ID1E2QBG_15) 23

## Введение

«Абхидхармакоша» («Abhidharmakośaḥ») - санскритский трактат буддийского философа IV в. н.э. Васубандху[[1]](#footnote-1). Название буквально переводится как «Сокровищница Абхидхармы», а *абхидхармой*[[2]](#footnote-2) в данном контексте обозначается учение о *дхармах*[[3]](#footnote-3).

Васубандху понимал свой трактат как компендиум высшего освобождающего знания, систематизирующий теорию дхарм, созданную абхидхармистской традицией[[4]](#footnote-4), фактически же он представляет собой наиболее полный свод всего буддийского религиозно-философского учения и до сих пор считается одним из важнейших для изучения буддийскими монахами и учеными.

«Абхидхармакоша» (ок. 350 г. н.э.), состоящая из 613 *карик*[[5]](#footnote-5), является кратким мнемоническим изложением традиционных взглядов на буддийскую догматику и метафизику (в трактовке господствовавшей в то время школы кашмирских *вайбхашиков)*. Философским трактатом в подлинном смысле слова является «Абхадхармакоша-бхашья» («Abhidharmakośabhāṣyam») (ок. 360 г. н.э.), т.е. прозаический комментарий на карики «Абхидхармакоши», написанный самим автором, в котором он уже открыто выступает против многих положений вайбхашиков с позиций школы *саутрантика* и последовательно отстаивает свою точку зрения, выдвигая аргументы и против представителей брахманистских школ.

## Комментарии

Об огромной важности «Абхидхармакоши» свидетельствует количество древних и современных комментариев на нее на различных языках[[6]](#footnote-6). К сожалению, из 7, изначально написанных на санскрите, лишь один — «Sphuṭārthabhidharmakośavyākhyā» («Прояснение смысла «Абхидхармакоши») философа-саутрантика Яшомитры (ок. VI в. н.э.)[[7]](#footnote-7) сохранился в оригинале, остальные – лишь в переводе на китайский, тибетский и уйгурский языки. Кроме того, существовали и изначально несанскритоязычные (т.е. сравнительно более поздние) комментарии.

## Переводы

Трактат еще в древности неоднократно переводился на иностранные языки: дважды на китайский (Парамартхой в 564-567 гг. и Сюань Цзаном в 651-654 гг.), дважды на тибетский (Джинамитрой и Шрикутаракшитой, ок. IX в.), а также на монгольский.

Единственный полный перевод на европейский язык был выполнен Л. Валле-Пуссеном[[8]](#footnote-8) с китайской версии Сюань Цзана, при частичном использовании версии Парамартхи и тибетского текста, и примечателен тем, что инкорпорирует практически все существенные смысловые места комментария Яшомитры. Специфической чертой работа Валле-Пуссена можно назвать то, что он оставляет без перевода практически всю санскритскую терминологию, в результате чего исходное понятийное содержание трактата зачастую остается дискуссионным[[9]](#footnote-9).

Книга Валле-Пуссена была дополнена и переведена на английский язык его учеником Л. Пруденом[[10]](#footnote-10), несмотря на некоторые неточности, она делает доступной китайскую «Абхидхармакошу» широкому читателю, а также полезна тем, что в ней предпринята попытка частичного *смыслового* перевода санскритских терминов на английский язык.

На русский язык «Абхидхармакоша» переводилась несколько раз. Первые попытки исследования этого текста и перевода (с тибетского языка) были предприняты Ф.И. Щербатским в рамках международного проекта Bibliotheca Buddhica в первой четверти XX в., однако после ухода дореволюционной школы произошел разрыв буддологической традиции.

Вновь исследование трактата возобновилось лишь 80-х гг., когда значительный по объему перевод трактата был выполнен Б.В. Семичовым и М.Г. Брянским[[11]](#footnote-11) также с тибетского языка, однако они действовали в значительной степени вообще вне современного им научного поля (не привлекали другие переводы и не обращались к зарубежным исследованиям, оставили вовсе без внимания санскритский оригинал в силу недоступности для них санскрита)[[12]](#footnote-12) и опирались прежде всего на местную, российскую и монгольскую, традицию прочтения текста. К сожалению, были опубликованы только 4 книги из 9, и перевод подвергался справедливой критике[[13]](#footnote-13). В целом мы вынуждены признать, что перевод Брянского и Семичова стоит как бы вне контекста, во всяком случае, современной индологии и буддологии, и может иметь лишь локальное, тибетологическое, значение.

В. И. Рудому и Е. П. Островской в 90-х гг. удалось выполнить первый в России перевод «Абхидхармакоши» с санскритского оригинала[[14]](#footnote-14), однако работа снова не была завершена и в печать вышло только 6 книг трактата. Тем не менее, учитывая объем проделанной работы, развернутые комментарии и анализ, на сегодняшний день это единственное фундаментальное исследование «Абхидхармакоши», доступное русскоязычному читателю, не лишенное, впрочем, существенных недостатков. В целом, мы можем констатировать, что «Абхадхармакоша-бхашья» еще ждет своих исследователей и переводчиков как в России, так и за рубежом.

## Издания

Санскритский оригинал «Абхидхармакоша-бхашьи» долгое время считался безвозвратно утерянным, и исследователям приходилось пользоваться китайскими и тибетскими версиями, а для восстановления санскритского текста — комментарием Яшомитры.

Переворот в буддологии, до сих пор мало осознанный в науке, произошел в 1935 году, когда в далеком тибетском монастыре под названием Нгор знаменитый индийский исследователь Рахула Санкритьяяна открыл единственный на сегодняшний день санскритский манускрипт «Абхидхармакоши». Написанный непальским и прото-бенгальским письмом на пальмовых листьях, он датируется XII-XIV в. н.э.[[15]](#footnote-15). Карики были изданы В. Гокале только в 1946 г.[[16]](#footnote-16), полный текст с бхашьей — лишь в 1967 П. Прадханом[[17]](#footnote-17), в 1970 г. он был переиздан С.Д. Шастри[[18]](#footnote-18) вместе с комментарием Яшомитры (но, в отличие от Прадхана, без разночтений).

Таким образом, полная версия санскритской «Абхидхармакоша-бхашьи» стала доступна ученому сообществу только после смерти «отцов» европейской буддологии и санскритологии, наиболее выдающихся исследователей трактата — Л. Валле-Пуссена, Ф.И. Щербатского, О.О. Розенберга.

## Исследования

Хорошее и подробное изложение воззрений Васубандху, в том числе в контексте учения об анатмане, можно обнаружить в статье Дж. Голда в «Стэнфордской философской энциклопедии»[[19]](#footnote-19). Из исследований необходимо отметить, прежде всего, монографию О.О. Розенберга «Проблемы буддийской философии»[[20]](#footnote-20), основанную на изучении китайских и японских версий трактата, работы Щербатского, в частности, «Центральную концепцию буддизма и значение термина «дхарма»[[21]](#footnote-21), уже упоминавшееся издание Островской и Рудого, введение А. Хальдар ко второму изданию Прадхана[[22]](#footnote-22), а также подробное изложение всего текста «Абхидхармакоши» в книге Чаундри «Аналитическое исследование «Абхидхармакоши»[[23]](#footnote-23). Весьма краткое изложение идей всей «Абхидхармакоши» (и 9-й книги в частности) дано С. Анакером в «Энциклопедии индийских философий» под редакцией К. Поттера[[24]](#footnote-24).

## 9-я книга «Абхидхармакоши», ее переводы и исследования

«Абхидхармакоша» состоит из 8 основных книг, или разделов (*sthāna*), в которых изложена сумма всего буддийского учения (начиная с классификации дхарм и заканчивая медитативными практиками).

Исследуемая нами 9-я книга часто рассматривается как «приложение»[[25]](#footnote-25), и авторство Васубандху иногда даже ставится под сомнение. Действительно, она несколько отличается по своей структуре и манере изложения от основного текста: мы видим, скорее, не автокомментарий на карики, содержащие основные теоретические положения главы, а свободное, в большей степени полемическое, сочинение с небольшими поэтическими вкраплениями[[26]](#footnote-26). Однако нося «дополнительный» характер по форме, 9-я книга является принципиально важной частью философской системы Васубандху. Это подтверждает, например, и тот факт, что Сангхабхадра, современник и наиболее яростный критик Васубандху с позиции вайбхашики, помещает ее в самое начало своего комментария, полагая обсуждение доктрины анатмана первостепенным для изложения всего буддийского учения[[27]](#footnote-27).

Издатели и исследователи дают различные названия этой книге. «Прояснение [вопроса о] пудгале[[28]](#footnote-28)» («Pudgalaviniścayaḥ», изд. Шастри[[29]](#footnote-29), «Pudgalanirdeśaḥ», изд. Гокале[[30]](#footnote-30)), «[Трактат] об отрицании пудгалы» («Pudgalapratiṣedhaḥ» или «Pudgalapratiṣedhaprakaraṇam» (Валле-Пуссен, Капштейн), Прадхан[[31]](#footnote-31) же вообще не указывает названий книг. Дж. Дуэрлингер[[32]](#footnote-32) же полагает, что эти названия были даны комментатором Яшомитрой, а сам автор в 5-й книге использует название «Опровержение учений об атмане» («Ātmavādapratiṣedhaḥ»), что, по нашему мнению, может считаться косвенным подтверждением того, что 9-я книга изначально являлась неотъемлемой частью «Абхидхармакоши».

Благодаря важности своей тематики 9-я книга неоднократно привлекала внимание исследователей. Первый перевод на европейский (английский) язык, выполненный Щербатским с тибетского[[33]](#footnote-33), является в большей степени подробным изложением идей Васубандху, чем точным переводом. Перевод Валле-Пуссена, как уже отмечалось, производился с китайского языка. Наконец, единственный имеющийся перевод на русский язык был выполнен М.Г. Брянским[[34]](#footnote-34) в 1975 г. опять же с тибетского языка без использования санскритских или иноязычных версий и представляется нам не очень удачным. Первый перевод с санскритского оригинала был выполнен американским исследователем М. Капштейном[[35]](#footnote-35) только в 2001 году, и является, на наш взгляд, наиболее точным из всех имеющихся, однако лишен необходимого историко-философского и терминологического комментария. Перевод Д. Дуэлингера[[36]](#footnote-36), вышедший спустя два года и выполненный, очевидно, без привлечения чрезвычайно важного исследования Капштейна, менее точен, хотя необходимо отметить его скурпулезную подробность и наличие развернутого аналитического комментария.

## Истоки мысли Васубандху и интеллектуальная обстановка эпохи

Васубандху — одна из ключевых фигур в истории буддийской философии, а по охвату разработанного материала ему практически нет равных. Эпоха жизни Васубандху (IV в. н.э.) – время расцвета «индийского дискуссионного клуба»[[37]](#footnote-37) и самое начало общеиндийской полемики об анатмане, которая до первых веков н.э. проходила исключительно в буддийских кругах (дискурсы об атмане и анатмане в философии фактически не соприкасались)[[38]](#footnote-38). Таким образом, автор действовал в обстановке, с одной стороны, дихотомии астика — настика (брахманисты против буддистов, джайнов и «материалистов»), с другой — противостояния «ортодоксальных» буддистов «персоналистам» (пудгалавадинам), а с третьей — вайбхашиков саутрантикам.

Необходимо понимать, что Васубандху, будучи, безусловно, выдающимся и оригинальным мыслителем своего времени, не мог творить в отрыве от традиции.

В качестве главного предшественника «Абхидхармакоши» можно назвать трактат «Сущность Абхидхармы» («Abhidharmahṛdaya» или «Abhidharmasāra») Дхармаджины[[39]](#footnote-39) (после 130 г. н.э.), практически полностью предваряющий систему Васубандху. Как отмечает Пруден[[40]](#footnote-40), Васубандху заимствует не только структуру «Абхидхармахридаи» почти полностью, но также одним из первых использует новаторскую для буддизма форму изложения этого трактата (деление на карики и автокомментарий), которая затем приобретет значительное распространение. Интересно, что изменения в структуре текста коснулись только введения двух принципиально новых глав: космологической «Локанирдеши» (Lokanirdeśaḥ – «Описание миров») и собственно «Пудгалавинишчаи». Сознательное введение новой главы и помещение ее в самом конце сочинения (т.е. в семантически важной части книги) показывает большую значимость данной тематики для автора.

## Атман и анатман

9-я книга представляет собой изложение *анатмавады* (учения об отрицании *атмана*[[41]](#footnote-41)) в форме полемики с оппозиционной буддийской школой *пудгалавады* по вопросу об онтологическом статусе индивида (раздел 1-й), *грамматистами*[[42]](#footnote-42) (раздел 2-й), а также с *вайшешиками* (заключительный раздел).

В настоящей статье остановимся на первых, самых важных, на наш взгляд, строчках «Пудгалавинишчаи», в которых Васубандху демонстрирует абсолютную невозможность существования «Я» («атмана») как субстанции (принцип, традиционно выражаемый термином «анатман»).

Анатман[[43]](#footnote-43) (anātman, anātmā – «не-Я») – важнейший концепт буддийской философии, являющийся одним из трех фундаментальных характеристик *(trilakṣaṇa)* бытия в буддизме, наряду с *духкхой* (страданием, неудовлетворенностью – *duḥkha*) и *анитьей* (невечностью, изменчивостью – *anitya*). Исключительное значение категории *анатмана* для буддизма в частности и индийской философии вообще определялось прежде всего укорененностью в культуре традиционного (со времен Упанишад, т.е. начиная c ок. V в. до н.э.) дискурса об атмане. Именно буддизм стал новаторским учением в формальном отрицании этого первопринципа в ходе своей попытки построения недуалистической бессубъектной онтологии.

Отсутствие «Я» (атмана) понималось буддистами прежде всего как отрицание *субстанциальности* души, а также *субъекта* деятельности и познания. В свете того, что *психокосм* (*skandhasantāna*)[[44]](#footnote-44) в буддизме мыслится как нераздельное единство воспринимаемого и воспринимающего, элиминация субстанциального «Я» в человеке приводит и к исключению из мира всякой субстанциальности в европейском понимании этого термина[[45]](#footnote-45). Естественно, такая позиция представлялась непривычной для большинства индийских философов, вызывала множество вопросов как онтологического, так и антропологического характера, в частности: каков бытийный статус «Я», кто является субъектом морального воздаяния и этики, как объяснить человека как самосознающего субъекта деятельности, как возможны психические процессы, каков механизм работы сознания, что такое память, как связаны имя и референт и т.п.? В 9-й книге «Абхидхармакоши» Васубандху проясняет эти моменты, отвечая на гипотетические аргументы его буддийских и брахманистских оппонентов.

Как известно, Будда принципиально воздерживался от экспликации какой-либо позиции относительно существования или несуществования «Я». Для него онтологический вопрос такого типа являлся принципиально метафизическим, выходил за пределы познавательной способности человека, а потому принадлежал к категории «неопределенных» (avyākata ), т.е. закрытых для обсуждения. Однако сразу же после паринирваны Будды, когда возникла проблема кодификации учения и утверждения базовых догматов, разгорелась внутрибуддийская дискуссия об анатмане[[46]](#footnote-46).

Общая позиция постканонической буддийской философии[[47]](#footnote-47) заключалась в том, что в нашем опыте мы имеем дело лишь с совокупностью психофизических элементов («психокосмом» – *skandhasant**āna*), доступных актуальному восприятию, которые можно подразделить на 5 скандх (*skandha*) — 5 групп дхарм, классифицированных по функциональному признаку (*rūpa* — материя чувств, или чувственность, *vedana* — ощущение приятного, неприятного и нейтрального, *saṅjñ**ā* — различающе-дифференцирующая способность психики, *saṅskāra* — факторы, определяющие протекание психических процессов, *vijñāna* — различные виды сознания объектов в их целостности), среди которых нет места для субстанциального «Я», души, которое в таком случае предстает лишь как концепт, номинальное обозначение (*prajñāpti).* Впервые эта позиция была отчетливо эксплицирована, видимо, в яркой поэтике «Ваджира-сутты» («Vajirāsutta») Самъюттаникаи[[48]](#footnote-48), затем она получила и чисто логико-философскую обработку в «Катхаваттху» («Собрании обсуждений»)[[49]](#footnote-49).

## Аргумент о невоспринимаемости

В «Ваджира-сутте» Мара (демон-воплощение зла) предстает перед монахиней Ваджирой и пытается совратить ее с истинного пути, заронив в ней идею субстанциального «существа» (пали *сатта*, в данном случае обозначает психофизический субъект):

Мара:

Кем было изготовлено это «существо»?

Где творец «существа», откуда возникло «существо», куда оно исчезнет?

Ваджира:

Почему же ты веришь в «существо», о Мара? Ты сейчас впал в [ложное] воззрение!

Это просто лишь куча скандх, «существо» здесь не обнаруживается *(na upalabbhati).*

Как ведь и слово «колесница» есть [лишь] собрание членов.

Поистине в отношении потока скандх «существо» есть просто общепринятое наименование *(sammuti)*[[50]](#footnote-50)*.*

Аргументация предфилософских и раннефилософских сочинений, продемонстрированная на этом примере (характерная для эпохи после Будды, но до появления развитой буддийской философии) против допущения некой перманентной сущности в человеке сводится к следующему: никакое «Я» *не обнаруживается (**na... upalabbhati)* ни в нашем повседневном опыте, ни в ходе специальной интроспекции (медитации), что означает практическое признание *несуществования* души как конечной реальности. Однако этот простой эмпирически подмеченный факт еще не мог претендовать на статус подлинно философского аргумента.

С течением времени на фоне, с одной стороны, все более широкого распространения буддизма в обществе (о чем свидетельствовала санскритизация буддийской литературы), а с другой — общего роста образованности и культуры, буддистам все чаще приходилось вступать в диспуты с представителями сформировавшихся на тот момент независимых философских школ, выделившихся из брахманской религии. Именно это послужило одной из причин, приведших к возникновению собственно буддийской теоретической философии (абхидхармы), которая нашла свое полное выражение в компендиуме Васубандху.

В новых исторических условиях аргумент о невоспринимаемости, пригодный только для буддистов, требовал пересмотра и обновления, что и было сделано усилиями выдающихся теоретиков Древней Индии (Нагарджуны (ок. II в. н.э.), Васубандху (ок. IV н.э.), Чандракирти (ок. VI н.э.).

## Гносеологический аргумент

Васубандху открывает «Пудгалавинишчаю» кардинальной постановкой вопроса: существует ли «Я» (атман)? И дает четкий ответ: нет, не существует (nāstyātmā). Он модифицирует примитивный *аргумент о невоспринимаемости* из «Ваджира-сутты» в новый, *гносеологический аргумент*[[51]](#footnote-51).

Для буддизма (как впрочем и для индийской культуры вообще) мир исчерпывается миром опыта (т.е. совокупностью всех познаваемых объектов), иначе говоря, *дхармами*, или феноменами, имеющими статус конечной реальности, непознаваемые «вещи в себе» немыслимы[[52]](#footnote-52). Познание же в индийской философии возможно лишь в рамках строго установленных гносеологических средств *(pramāṇa**),* коих буддизм признает только два: непосредственное восприятие *(**pratyak**ṣa)* и логический вывод *(**anumānā).* Таким образом, *дхармы* можно определить как то, что может быть постигнуто либо 1) в акте непосредственного восприятия, либо 2) логическим выводом от следствия к причине.

Непосредственное восприятие, отмечает Васубандху, возможно для 7 из 12 групп дхарм (*аятан –* *āyatana*) выделяемых буддизмом при рассмотрении процесса познания[[53]](#footnote-53). Только эти 7 аятан могут выступать в качестве «объектов».

К ним относятся: 1) «объекты» 5 «стандартных»[[54]](#footnote-54) чувственных способностей (видимое – *r**ūpa**-āyatana,* слышимое – *śabda-āyatana,* обоняемое – *gandha-āyatana,* вкусовое – *rasa-āyatana,* осязаемое – *spraṣṭavya-**āyatana),* 2) объекты интенциональной способности, или манаса *(dharma-āyatana)*[[55]](#footnote-55)*,* а также 3) Сам *манас* (единственная чувственная способность, могущая быть объектом для самого себя)[[56]](#footnote-56) (см. 923.7[[57]](#footnote-57)). Поэтому логический вывод от следствия к причине требуется только лишь для 5 оставшихся аятан – 5 «стандартных» чувственных способностей, – который с успехом и совершается Васубандху в рамках буддийской «материальной» логики (см. 924.1-5). В ходе такого двоякого постижения, полагают буддисты, нам не удается воспринять ничего, кроме этих 12 групп дхарм. Поскольку субстанциальное «Я» не удовлетворяет строгим гносеологическим правилам постижения чего-либо реально существующего, его нельзя отнести к дхармам, или истинно-сущим элементам бытия. Остается только рассматривать «Я» как искусственно сконструированный концепт, используемый в повседневной человеческой практике для обозначения постоянно сменяющейся последовательности дхарм.

Обратимся теперь непосредственно к первым строкам «Пудгалавинишчаи»[[58]](#footnote-58).

## Перевод отрывка из «Пудгалавинишчаи»

[923.1] «Cуществует ли иное освобождение [от страданий], кроме этого (т. е. буддийского. – *Л. Т.*)? - Нет, не существует[[59]](#footnote-59).

[923.2] По какой причине? – Потому что [среди небуддистов] закрепилось мнение о “Я”, не соответствующее действительности *(**vitath**ātmadṛṣṭi)*[[60]](#footnote-60)*.*

[923.3] Ибо они (оппоненты Васубандху – *Л. Т.*) не понимают, что конвенциональный термин “Я” *(**ātma**prajñāpti)* является поcледовательностью скандх *(**skandhasantāna).*

[923.4] Что же из этого? – Ведь они полагают, что “Я” есть отличная [от скандх] субстанция *(**dravy**āntara*)[[61]](#footnote-61)*,* однакопривязанность к “Я” есть омрачение (*kleśa)*.

[923.5] Почему же, [мы спросим] снова, считается [буддистами], что термин «Я» (*ātmābhidhānaṃ*)[[62]](#footnote-62) относится только к последовательности скандх (*skandha**santāna*), а не используется для обозначения какого-то *иного* денотата (*abhidheya*)?[[63]](#footnote-63) - **Из-за того, что не бывает ни** **непосредственного восприятия** **(*****pratyakṣa*)**[[64]](#footnote-64)**, ни логического вывода (*****anumānā*) [относительно «Я»]**[[65]](#footnote-65)**.**

[923.6] Непосредственное постижение (*pratyakṣam upalabdhi*) возможно [для] того, что является *дхармами,* если тому нет препятствий[[66]](#footnote-66).

[923.7] Например, [для] шести областей [действия чувственных способностей] (*viṣaya*) и интенциональной способности (*manas*)[[67]](#footnote-67).

[924.1] А логический вывод [от следствия к причине возможен], например, в отношении 5-и чувственных способностей (*indriya*)[[68]](#footnote-68).

[924.2] Поэтому логический вывод таков: при наличии [одной] причины, но при отсутствии [другой] причины наблюдается отсутствие следствия, при наличии же [другой причины] — снова наличие [следствия], как, например, в случае с ростком[[69]](#footnote-69).

[924.3] Ведь [даже] если область действия чувственной способности является наличной (*ābhāsa**prāpte* *viṣaye*)[[70]](#footnote-70), [равно как] и [такая] причина, [как] интенциональный акт (*manask**āra*), наблюдается либо отсутствие [сознания (*vijñāna*) глаза, уха и т.п.][[71]](#footnote-71), как, например, у слепых, глухих и т.п., или же, снова, наличие, как у неслепых, неглухих и т.п[[72]](#footnote-72).

[924.4] Следовательно, в этом случае делается вывод о наличии или отсутствии [другой] причины.

[924.5] И этой другой причиной является чувственная способность (*indriya*), таков [логический] вывод [от следствия к причине].

[924.6] Итак, ведь атмовости (*ātmata*)[[73]](#footnote-73) нет, нет и «Я» (атмана)».

Суммируя, гносеологический аргумент Васубандху можно представить следующим образом:

1. Существуют только дхармы (субстанции).
2. Все дхармы постижимы в опыте.
3. Постижение возможно либо а) благодаря непосредственному восприятию, либо б) посредством логического вывода.
4. «Я» не постигается ни а) непосредственным восприятием (т.к. восприятие субстанциального «Я» не является предметом актуального опыта), ни б) логическим выводом от следствия к причине (т.к. введение новой сущности под названием «Я» не объясняет новых фактов опыта и не добавляет теоретической системе объяснительной силы. Доказывая от противного, при исключении «Я» из системы не исчезают никакие необходимые следствия).
5. Следовательно, «Я» не является дхармой.
6. Следовательно, «Я» как конечная реальность не существует, и может быть причислено только к классу конвенциональных реальностей.

## Заключение

К IV в. н.э. буддийская философия (абхидхарма) достигает своего расцвета и находит выражение в фундаментальном компендиуме теоретической мысли – «Сокровищнице Абхидхармы» Васубандху.

Основным концептом абхидхармистской философии является *дхарма –*  конечный и единственно реальный элемент бытия. Ближайшим аналогом этого понятия в европейской философии можно считать понятие *субстанции*, однако принципиальное их отличие состоит в том, что *дхарма* выступает не как носитель качеств, но как *тождество качества и его носителя.* Именно Васубандху принадлежит классическое определение: «Дхарма есть носитель *собственной* сущности» (Абхидхармакоша I.2)[[74]](#footnote-74).

Под дхармами понимается единственно то, что может быть постигнуто либо в акте непосредственного восприятия *(**pratyak**ṣa)*, либо путем логического вывода *(**anumānā).* Дхармы составляют абсолютный онтологический уровень бытия (*paramārthasatya*), все же прочие феномены являются лишь конвенциональными реальностями (*dravyasiddha*, *parikalpita*, *prajñāpti*) и существуют только на уровне эмпирической истины (*saṃvṛtisatya*).

Главным вопросом, который вызывала буддийская метафизика дхарм, был вопрос о субъекте. Именно он стал основным камнем преткновения в спорах между буддистами и брахманистами. Начало общеиндийской философской дискуссии о «Я» ознаменовала собой 9-я книга «Абхидхармакоши» Васубандху («Пудгалавинишчая»), первый специализированный буддийский трактат по данной тематике.

Эти дискуссии не могли иметь однозначного исхода: буддизм предлагал совершенно иную онтологическую парадигму, в принципе несовместимую с классическими, и потому понятную только во внутрибуддистских терминах. Он переосмыслил фундаментальную идею индийской культуры о коррелятивности мира и сознания и впервые смог дать непротиворечивую картину мироздания, представляющего собой замкнутую гносеонтологическую систему, в которой деление на «внешнее» и «внутреннее», «субъект» и «объект» становится семантически излишним. Исключая «Я» как понятие, более не необходимое в дискурсе о реальности, Васубандху демонстрирует в стройных логических формах, как буддизм снимает многовековой вопрос всей европейской философии: существует ли мир вне познающего субъекта.

Рассуждением о несуществовании «Я» в 9-й книге «Абхидхармакоши» Васубандху предвосхищает принцип «бритвы Оккама»: он показывает, что отказ от «Я» не ведет к исчезновению необходимых следствий (т.е. актов восприятия и познания), что говорит о его логической избыточности.

Важной заслугой Васубандху можно считать также использование передовой для своего времени гносеологической методологии, посредством которой он модифицировал и существенно усилил *аргумент о невоспринимаемости* из «Ваджира-сутты», превратив его в *гносеологический аргумент.*

Аргумент о невоспринимаемости, доминировавший начиная с эпохи Палийского канона вплоть до возникновения зрелой буддийской философии, заключался в том, что «Я» (атман) нельзя воспринять ни посредством обычных органов чувств, ни в ходе особой буддийской медитации, из чего делался вывод, что оно не существует. Васубандху же, помимо примитивного *эмпирического критерия* существования вводит новый, *логический*, и переводит обсуждение феномена «Я» из практической области в сферу онтологии и дискуссии об универсалиях. Именно поэтому гносеологический аргумент направлен на опровержение универсалии «Я» («*атмовости»).* И уже из этого делается вывод, что и отдельные элементы данного класса объектов также не могут существовать. Здесь «Пудгалавнишчая» в определенном смысле предвосхищает спор средневековых схоластов, в котором Васубандху занимает позицию, близкую к номиналистам: он не просто отрицает «Я», но заявляет, что это «имя» «не используется для обозначения какого-то *иного* денотата (*abhidheya*)», кроме доступной в опыте совокупности психофизических конституент человека.

Подводя итог, можно отметить, что «Пудгалавинишчая» Васубандху является одним из первых в истории опытов феноменологического описания человеческой психики, рассматриваемой не как статическая и монолитная структура, но как совокупность постоянно меняющихся и динамически взаимодействующих между собой безосновных элементов (дхарм), сущностным свойством которой является интенциональность. Именно такой способ описания реальности позволяет буддизму избавиться от противоречивого понятия «Я» и построить уникальную бессубъектную онтологию.

## Приложение I. Схема восприятия по «Пудгалавинишчае» Васубандху

**Visaya**

(чувственность)

indriya

(чувственная способность)

## Приложение II. Глоссарий[[75]](#footnote-75)

| **№ /** | **Санскритский термин** | **Санскритизированный перевод** | **Смысловой перевод** |
| --- | --- | --- | --- |
|  | abhidheya | абхидхея | денотат |
|  | anumāna | анумана | логический вывод |
|  | ātman | атман | “Я” |
|  | ātmaprajñāpti | атмапраджняпти | конвенциональный термин “Я”, концепт “Я” |
|  | dravya | дравья | субстанция |
|  | indriya | индрия | чувственная способность |
|  | manas | манас | интенциональная способность |
|  | manaskāra | манаскара | интенциональный акт |
|  | prajñāpti | праджняпти | конвенциональный термин, концепт |
|  | pratyakṣa | пратьякша | непосредственное восприятие |
|  | pudgala | пудгала | психофизический индвивид(-уум) |
|  | skandhasantāna | скандхасантана | последовательность скандх |
|  | viṣaya | вишая | область действия чувственной способности |
|  |  |   |  |

## Библиография

1. Брянский М.Г. Трактат Васубандху «Критика теорий атмана» (Исследование, критический текст, перевод, комментарий). Диссертация к.филол.н. М.: ИВ. 1975.
2. Васубандху. Абхидхармакоша. Близкий к тексту перевод с тибетского на русский язык Б.В. Семичова и М.Г. Брянского. Гл. 1-4. Улан-Удэ, 1980-1988.
3. Васубандху. Энциклопедия Абхидхармы (Абхидхармакоша). — Т . 2: Раздел III: Учение о мире; Раздел IV: Учение о карме / Изд. подгот. Е. П. Островская, В. И. Рудой. — М., 2001.
4. Васубандху. Энциклопедия Абхидхармы (Абхидхармакоша). — Т. 1: Раздел I: Учение о классах элементов; Раздел II: Учение о факторах доминирования в психике / Изд. подгот. Е.П. Островская, В.И. Рудой. — М., 1998.
5. Васубандху. Энциклопедия буддийской канонической философии (Абхидхармакоша). Раздел V - Учение об аффектах. Раздел VI - Учение о пути благородной личности. / Составление, перевод, комментарии, исследование Е. П. Островской, В. И. Рудого. - СПб., 2006.
6. Ленков П. Философия сознания в Китае. Буддийская школа фасян (вэйши) СПб: СпбГУ, 2006.
7. Прашастапада. Собрание характеристик категорий. Пер. и ком. Лысенко В.Г. — М.: Восточная литература, 2005.
8. Титлин Л. И. «Анатман» (не-Я) как ключевая ценностная установка буддизма в контексте онтологии вайбхашики и пудгалавады (на материале 9-ой книги «Абхидхармакоши» Васубандху). // Идеалы. Ценности. Нормы: VI международная научная конференция по востоковедению (Торчиновские чтения). 3–6 февраля 2010 г. / Сост. и отв. ред. С. В. Пахомов. – С.-Петербург, 2010. – С. 216-221.
9. Шохин В.К. Школы индийской философии: Период формирования (IV в. до н.э. — II в. н.э.). — М.: "Восточная литература", 2004.
10. A Sanskrit-English Dictionary: Etymologically and Philologically Arranged with Special Reference to Cognate Indo-European languages, Monier Monier-Williams, revised by E. Leumann, C. Cappeller, et al. not dated, Motilal Banarsidass, Delhi; apparently a reprint of edition published 1899, Clarendon Press, Oxford.
11. Abhidharmakośa. 9th Chapter. Ed. by Zhang Xueshan. Research Institute of Sanskrit Manuscripts & Buddhist Literature, Peking University, Peking 2009. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.mldc.cn/sanskritweb/resour/etext/abhk9.html>
12. Anacker S., Seven Works of Vasuhandhu. Delhi, 1984.
13. Collins, Steven. Selfless Persons: Imagery and Thought in Theravada Buddhism. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1982.
14. Duerlinger J. Indian Buddhist Theories of Persons. Vasubandhu’s Refutation of the Theory of a Self. London, 2003.
15. Duerlinger J. Reductionist and Nonreductionist Theories of Persons in Indian Buddhist Philosophy. // Journal of Indian Philosophy. 1993, November-March. Vol. 21. P. 79–101.
16. Encyclopedia of Indian Philosophies. Vol. I. Bibliography. Ed. by K.H. Potter. D.: Motilal Barnasidass, 1995.
17. Encyclopedia of Indian Philosophies. Vol. VII. Abhidharma Buddhism to 150 A.D. Ed. by K.H. Potter. D.: Motilal Barnasidass, 1996.
18. Encyclopedia of Indian Philosophies. Vol. VIII. Buddhist Philosophy from 100 to 350 A.D. Ed. by K.H. Potter. D.: Motilal Barnasidass, 1999.
19. Gokhale V.V. The Text of the Abhidharmakośakārikā of Vasubandhu. // Journal of the Bombay Branch, Royal Asiatic Society, n.s., vol. 22,1946, P. 73-102.
20. Gold, Jonathan C., "Vasubandhu", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2011 Edition), Edward N. Zalta (ed.), [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://plato.stanford.edu/archives/sum2011/entries/vasubandhu/>
21. Kapstein M. Reason's Traces : Identity and Interpretation in Indian and Tibetan Buddhist Thought . - Boston: Wisdom Publications, 2001.
22. Kathāvatthu, Arnold C. Taylor, ed. 2 vols. London: Pali Text Society, 1894.
23. L'Abhidharmakośa de Vasubandhu. Traduit et annoté par L. de la Vallée Poussin. Chap. 1 — 9. P., 1923 — 1931.
24. Pradhan Prahlad. Abhidharma-kośabhāṣya of Vasubandhu, Tibetan Sanskrit Works Series, vol. VIII, K.P. Jayaswal Research Institute, Patna, 1967. 2nd edition, revised with introduction and indices, by Dr. Aruna Haldar, 1975.
25. Samyutta Nikāya, Léon Feer, ed. 5 vols. London: Pali Text Society, 1884-98.
26. Shastri, Swami Dwarikadas. Abhidharmakośa & Bhāṣya of Āchārya Vasubandhu with Sphuṭārtha Commentary of Āchārya Yaśomitra, Part I (I and II kośasthana), critically edited, Bauddha Bharati, Varanasi, 1970.
27. Sphuṭārthabhidharmakośavyākhyā, the Work of Yaśomitra, ed. Unrai Wogihara. Tokyo: Publishing Association of the Abhidharmakośavyākhyā, 1936.
28. Stcherbatsky T. The Soul Theory of the Buddhists. Delhi: Bharatiya Vidya Prakashan, 1976.
29. Sukomal Chaudhury. Anaylytical Study of the Abhidharmakośa. Calcutta, 1976.
30. T. W. Rhys Davids, William Stede, editors, The Pali Text Society’s Pali–English dictionary. Chipstead: Pali Text Society, 1921–5. 8 parts [738 pp.]. Reprints include: London: Luzac, 1966.
31. Vasubandhu. Abhidharmakośabhāṣyam. / translated by Louis de La Vallée Poussin; English translation by Leo M. Pruden. — Berkeley, Calif., 1988-1990.
1. Датировка жизни Васубандху разнилась от II в. до VI в. н.э. Последней версии придерживался Ф. И. Щербатской, считавший его современником Прашастапады, однако позднее она не подтвердилась. В настоящее время наиболее авторитетной считается версия, осуществленная С. Анакером, которой мы и будем в дальнейшем следовать. См. Anacker S., Seven Works of Vasuhandhu. Delhi, 1984, PP. 11-23. [↑](#footnote-ref-1)
2. Согласно определению самого Васубандху, «Абхидхарма — это чистая мудрость...», а мудрость он понимает как «постижение (различие) дхарм», «Абхидхарма, таким образом, — это дхарма, направленная [на постижение] высшей дхармы, то есть нирваны, или [на постижение] свойства дхарм». Цит. по Васубандху. Энциклопедия Абхидхармы (Абхидхармакоша). — Т . 1: Раздел I: Учение о классах элементов; Раздел II: Учение о факторах доминирования в психике / Изд. подгот. Е. П. Островская, В. И. Рудой. М., 1998, С. 193-194. [↑](#footnote-ref-2)
3. *Дхармами* называются феномены, имеющие статус конечной реальности, в силу чего они считаются также субстанциями (*dravya*).Перечень дхарм исчерпаем (их насчитывают от 75 в классическом буддизме до 100 и даже более в различных школах). Дхармы относятся к абсолютному онтологическому уровню (*paramārthasatya*). Все же остальные феномены, кроме дхарм (в т.ч. и атман), считаются конвенциональными (*dravyasiddha*, *parikalpita*, *prajñāpti*), то есть существующими лишь на уровне эмпирической истины (*saṃvṛtisatya*). Подробнее об онтологии у Васубандху см. *Ти**тлин Л. И.* «Анатман» (не-Я) как ключевая ценностная установка буддизма в контексте онтологии вайбхашики и пудгалавады (на материале 9-ой книги «Абхидхармакоши» Васубандху). // Идеалы. Ценности. Нормы: VI международная научная конференция по востоковедению (Торчиновские чтения). 3–6 февраля 2010 г. / Сост. и отв. ред. С. В. Пахомов. – С.-Петербург, 2010. – С. 216-221.

Подробнее о *дхармах* см., например, Щербатской Ф.И. Центральная концепция буддизма и значение термина "дхарма". Пер. Семичова Б.В. // Щербатской Ф.И. Избранные труды по буддизму. М.: "Наука", 1988 и Cox C. Disputed dharmas: early Buddhist theories on existence: an annotated translation of the section of factors dissociated from thought from Saṅghabhadra's Nyāyānusāra. Tokyo: International Institute for Buddhist Studies, 1995. [↑](#footnote-ref-3)
4. Под абхидхармистсткой традицией понимается Абхидхарма-питака и последующая традиция исследования дхарм, на ней основанная. Подробнее об этом см. вводную часть к Васубандху. Энциклопедия Абхидхармы (Абхидхармакоша). — Т . 1: Раздел I: Учение о классах элементов; Раздел II: Учение о факторах доминирования в психике. / Изд. подгот. Е. П. Островская, В. И. Рудой. М., 1998, а также вводную часть к Vasubandhu. Abhidharmakośabhāṣyam. / translated by Louis de La Vallée Poussin; English translation by Leo M. Pruden. — Berkeley, Calif., 1988-1990. [↑](#footnote-ref-4)
5. Стихотворных двустиший. Основные 8 книг состоят ровно из 600 карик, а исследуемая нами 9-я кн. из дополнительных 13. [↑](#footnote-ref-5)
6. Подробнее о комментариях на «Абхидхармакошу» см. Vasubandhu. Abhidharmakośabhāṣyam. / translated by Louis de La Vallée Poussin; English translation by Leo M. Pruden. — Berkeley, Calif., 1988-1990. PP. 8-12. [↑](#footnote-ref-6)
7. Sphuṭārthabhidharmakośavyākhyā, the Work of Yaśomitra, ed. Unrai Wogihara. Tokyo: Publishing Association of the Abhidharmakośavyakhya, 1936. Издание выполнено в латинской транслитерации и снабжено подробным индексом. Датировка Яшомитры разнится от IV в. н.э. вплоть до IX в. н.э. Насколько нам известно, комментарий Яшомитры до сих пор не был переведен ни на один современный язык (кроме комментария на 3 кн., переведенного Валле-Пуссеном).

В дальнейшем пересказ комментария дается нами по вышеприведенному санскритскому изданию. [↑](#footnote-ref-7)
8. L'Abhidharmakośa de Vasubandhu. Traduit et annoté par L. de la Vallée Poussin. Chap. 1 — 9. P., 1923-1931. [↑](#footnote-ref-8)
9. По выражению Рудого, Валле-Пуссен перевел Абхидхармакошу с китайского не на французский, а на санскрит. См. Васубандху. Энциклопедия Абхидхармы (Абхидхармакоша). — Т . 1: Раздел I: Учение о классах элементов; Раздел II: Учение о факторах доминирования в психике / Изд. подгот. Е. П. Островская, В. И. Рудой. М., 1998. С. 108. Перевод Валле-Пуссена критиковался также Ф. И. Щербатским, М.Г. Брянским и Б.В. Семичовым. [↑](#footnote-ref-9)
10. Vasubandhu. Abhidharmakośabhāṣyam. / translated by Louis de La Vallée Poussin; English translation by Leo M. Pruden. — Berkeley, Calif., 1988-1990. [↑](#footnote-ref-10)
11. Васубандху. Абхидхармакоша. Близкий к тексту перевод с тибетского на русский язык Б.В. Семичова и М.Г. Брянского. Гл. 1-4. Улан-Удэ, 1980-1988. [↑](#footnote-ref-11)
12. Об этом они сами пишут в предисловии к своему переводу. См. Васубандху. Абхидхармакоша. Близкий к тексту перевод с тибетского на русский язык Б.В. Семичова и М.Г. Брянского. Гл. 1-4. Улан-Удэ, 1980-1988. С. 4-5. [↑](#footnote-ref-12)
13. Например, В. И. Рудым. См. Васубандху. Энциклопедия Абхидхармы (Абхидхармакоша). — Т. 1: Раздел I: Учение о классах элементов; Раздел II: Учение о факторах доминирования в психике. / Изд. подгот. Е. П. Островская, В. И. Рудой. — М., 1998. С. 92, сноска 1. [↑](#footnote-ref-13)
14. Перевод вышел в трех томах:

Васубандху. Энциклопедия Абхидхармы (Абхидхармакоша). — Т. 1: Раздел I: Учение о классах элементов; Раздел II: Учение о факторах доминирования в психике. / Изд. подгот. Е. П. Островская, В. И. Рудой. — М., 1998.

Васубандху. Энциклопедия Абхидхармы (Абхидхармакоша). — Т . 2: Раздел III: Учение о мире; Раздел IV: Учение о карме / Изд. подгот. Е. П. Островская, В. И. Рудой. — М., 2001.

Васубандху. Энциклопедия буддийской канонической философии (Абхидхармакоша). Раздел V - Учение об аффектах. Раздел VI - Учение о пути благородной личности. / Составление, перевод, комментарии, исследование Е. П. Островской, В. И. Рудого. - СПб., 2006. [↑](#footnote-ref-14)
15. См. Gokhale V.V. The Text of the Abhidharmakośakārikā of Vasubandhu. // Journal of the Bombay Branch, Royal Asiatic Society, n.s., vol. 22,1946, P. 74. [↑](#footnote-ref-15)
16. Gokhale V.V. The Text of the Abhidharmakośakārikā of Vasubandhu. // Journal of the Bombay Branch, Royal Asiatic Society, n.s., vol. 22,1946, P. 73-102. [↑](#footnote-ref-16)
17. Pradhan P. Abhidharma-kośabhāṣya of Vasubandhu, Tibetan Sanskrit Works Series, vol. VIII, K.P. Jayaswal Research Institute, Patna, 1967. 2nd edition, revised with introduction and indices, by Dr. Aruna Haldar, 1975. Издание Прадхана является попыткой критического издания, т.е. приводит спорные и неясные места манускрипта. Переиздание А. Хальдар полезно наличием хорошего предисловия и индекса. [↑](#footnote-ref-17)
18. Shastri, Swami Dwarikadas, Abhidharmakośa & Bhāṣya of Āchārya Vasubandhu with Sphuṭārtha Commentary of Āchārya Yaśomitra, Part I (I and II Kośasthana), critically edited, Bauddha Bharati, Varanasi, 1970. [↑](#footnote-ref-18)
19. Gold, Jonathan C., "Vasubandhu", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2011 Edition), Edward N. Zalta (ed.), [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://plato.stanford.edu/archives/sum2011/entries/vasubandhu/ [↑](#footnote-ref-19)
20. Розенберг О.О. Проблемы буддийской философии. // Розенберг О.О. Труды по буддизму. М.: Наука, 1991. [↑](#footnote-ref-20)
21. Щербатской Ф.И. Центральная концепция буддизма и значение термина "дхарма". Пер. Семичова Б.В. // Щербатской Ф.И. Избранные труды по буддизму. М.: "Наука", 1988. [↑](#footnote-ref-21)
22. Pradhan Prahlad. Abhidharma-kośabhāṣya of Vasubandhu, Tibetan Sanskrit Works Series, vol. VIII, K.P. Jayaswal Research Institute, Patna, 1967. 2nd edition, revised with introduction and indices, by Dr. Aruna Haldar, 1975. [↑](#footnote-ref-22)
23. Sukomal Chaudhury. Anaylytical Study of the Abhidharmakośa. Calcutta, 1976. [↑](#footnote-ref-23)
24. Encyclopedia of Indian Philosophies. Vol. VIII. Buddhist Philosophy from 100 to 350 A.D. Ed. by K.H. Potter. D.: Motilal Barnasidass, 1999. P. 486-565. [↑](#footnote-ref-24)
25. Такая точка зрения, видимо, основывается на свидетельстве Яшомитры, который полагает ее приложением к 8-ой книге (о йогическом созерцании). Однако, не ясно, какова связь между тематикой 8-ой книги и 9-ой, что может считаться очередным аргументом против трактовки 9-ой книги в качестве «приложения». Скорее, ее можно считать ее независимым трактатом (вероятно, самого Васубандху), инкорпорированным в состав «Сокровищницы» автором. [↑](#footnote-ref-25)
26. Часто также утверждается, что 9-я книга не имеет карик (см. например Encyclopedia of Indian Philosophies. Vol. VIII. Buddhist Philosophy from 100 to 350 A.D. Ed. by K.H. Potter. D., 1999, P. 510.), однако издание карик Гокале свидетельствует об обратном: Gokhale, V.V., The Text of the Abhidharmakośakdrika of Vasubandhu Journal of the Bombay Branch, Royal Asiatic Society, n.s., vol. 22,1946, P. 74. [↑](#footnote-ref-26)
27. Речь идет о комментарии «Abhidharmanyāyānusāraśāstra», который примечателен тем, что полностью цитирует карики Васубандху и подвергает их критике. Сангхабхадра составил также и второй комментарий с реконструируемым названием «Abhidharmasamayāpradīpikāśāstra», который является изложением учения классической вайбхашики. [↑](#footnote-ref-27)
28. Термин *pudgala* в данном контексте означает психофизического индивида. [↑](#footnote-ref-28)
29. Shastri, Swami Dwarikadas. Abhidharmakośa & Bhāṣya of Āchārya Vasubandhu with Sphuṭārtha Commentary of Āchārya Yaśomitra, Part I (I and II kośasthana), critically edited, Bauddha Bharati, Varanasi, 1970. [↑](#footnote-ref-29)
30. Gokhale V.V. The Text of the Abhidharmakośakārikā of Vasubandhu. // Journal of the Bombay Branch, Royal Asiatic Society, n.s., vol. 22,1946, P. 73-102. [↑](#footnote-ref-30)
31. Pradhan Prahlad. Abhidharma-kośabhāṣya of Vasubandhu, Tibetan Sanskrit Works Series, vol. VIII, K.P. Jayaswal Research Institute, Patna, 1967. [↑](#footnote-ref-31)
32. Duerlinger J. Indian Buddhist Theories of Persons. Vasubandhu’s Refutation of the Theory of a Self. L., 2003. P. 4. [↑](#footnote-ref-32)
33. Stcherbatsky T. The Soul Theory of the Buddhists. Delhi: Bharatiya Vidya Prakashan, 1976. [↑](#footnote-ref-33)
34. Брянский М. Г. Трактат Васубандху «Критика теорий атмана» (Исследование, критический текст, перевод, комментарий). Диссертация к.филол.н. М., ИВ. 1975. [↑](#footnote-ref-34)
35. Kapstein M. Reason's Traces: Identity and Interpretation in Indian and Tibetan Buddhist thought . - Boston, Wisdom Publications, 2001. P. 347-375. [↑](#footnote-ref-35)
36. Duerlinger J. Indian Buddhist Theories of Persons. Vasubandhu’s Refutation of the Theory of a Self. L., 2003. [↑](#footnote-ref-36)
37. Современниками Васубандху были первый значительный комментатор ньяи Ватсьяяна и классик санкхьи, автор «Санкхья-карик» Ишваракришна. Он должен был быть знаком с «Вайшешика-сутрами» (ок. I в. н.э.) и, безусловно, с сочинениями диссидентов-пудгалавадинов (называемых, иначе, ватсипутриями или саммитиями). [↑](#footnote-ref-37)
38. См. Kapstein M. Reason's Traces : Identity and Interpretation in Indian and Tibetan Buddhist Thought . - Boston: Wisdom Publications, 2001. P. 87. [↑](#footnote-ref-38)
39. Другие варианты имени автора: Дхармашрештха, Дхармашрештхин, Дхармоттара, Дхармашри. [↑](#footnote-ref-39)
40. Vasubandhu. Abhidharmakośabhāṣyam. // translated by Louis de La Vallée Poussin; English translation by Leo M. Pruden. — Berkeley, Calif., 1988-1990. P. liii-liv. [↑](#footnote-ref-40)
41. Атман («Я», «самость») чрезвычайно сложное понятие, понимаемое в некоторых учениях как индивидуальная душа, управляющая телом, сознанием и, по сути, всем психофизическим комплексом под названием «человек» (именно в этом значении атман и критикуется Васубандху), а в других как чистое сознание, тождественное с фундаментальным принципом, одухотворяющим Вселенную и являющимся его сутью (anima mundi). [↑](#footnote-ref-41)
42. По мнению Валле-Пуссена. Щербатской и некоторые другие исследователей полагают, что дискуссия проходит с санкхьяиками. [↑](#footnote-ref-42)
43. Здесь и повсюду в статье вся буддийская терминология будет даваться в санскритском, а не палийском написании, т.к. исследуемый нами текст создавался именно на этом языке. [↑](#footnote-ref-43)
44. Термином «психокосм» (последовательность скандх, поток скандх, континуум), мы обозначаем единство мира и психики, утверждаемое буддизмом. См., например, Розенберг О.О. Проблемы буддийской философии. // Розенберг О.О. Труды по буддизму. М.: Наука, 1991. С. 108: «Континуум не что иное, как субъект вместе с объектом или сознание вместе со своим содержанием». [↑](#footnote-ref-44)
45. Дхармы, хотя и полагаются буддистами субстанциями (dravya), не субстанции в понимании западной философии, т.е. не неизменные носители качеств, а скорее, чистые качества, тождественные с сущностью. Определение дхармы, согласно Васубандху, гласит: «Дхарма есть носитель *собственной* сущности (а не носитель качеств! *– Л. Т., курсив мой*)» (Абхидхармакоша I.2). Цит. по: Васубандху. Энциклопедия Абхидхармы (Абхидхармакоша). — Т . 1: Раздел I: Учение о классах элементов; Раздел II: Учение о факторах доминирования в психике / Изд. подгот. Е. П. Островская, В. И. Рудой. М., 1998. С. 193. [↑](#footnote-ref-45)
46. Следы ее нашли выражение в части Абхидхамма-питаки Палийского канона под названием «Катхаваттху» («Собрании обсуждений»). См. Kathāvatthu, Arnold C. Taylor, ed. 2 vols. London: Pali Text Society, 1894. [↑](#footnote-ref-46)
47. То есть развившейся после Палийского канона. [↑](#footnote-ref-47)
48. Часть Сутта-питаки Палийского канона. См. Samyutta Nikāya, I.135. // Samyutta Nikāya, Léon Feer, ed. 5 vols. London: Pali Text Society, 1884-98. [↑](#footnote-ref-48)
49. Часть Абхидхамма-питаки Палийского канона. См. Kathāvatthu, 1.1.240. // Kathāvatthu, Arnold C. Taylor, ed. 2 vols. London: Pali Text Society, 1894. [↑](#footnote-ref-49)
50. Samyuttanikāya, I.135. // Samyutta Nikāya, Léon Feer, ed. 5 vols. London: Pali Text Society, 1884-98.

Здесь и далее, если не указано иного, перевод с санскрита и пали наш *(– Л.Т.).* В качестве словаря для санскрита мы руководствуемся, в основном, классическим изданием A Sanskrit-English Dictionary: Etymologically and Philologically Arranged with Special Reference to Cognate Indo-European languages, Monier Monier-Williams, revised by E. Leumann, C. Cappeller, et al. Clarendon Press, Oxford, 1899; для языка пали словарем T. W. Rhys Davids, William Stede, editors, The Pali Text Society’s Pali–English dictionary. Chipstead: Pali Text Society, 1921–5. 8 parts [738 pp.].

В квадратных скобках даются реконструируемые фрагменты для связи смысла, в круглых — наши пояснения или палийский / санскритский оригинал того или иного понятия. [↑](#footnote-ref-50)
51. О других версиях того же аргумента подробнее см. Kapstein M. Reason's Traces : Identity and Interpretation in Indian and Tibetan Buddhist Thought. - Boston: Wisdom Publications, 2001. P. 98-102. [↑](#footnote-ref-51)
52. Индийская философия очень рано пришла к осознанию коррелятивности сознания и мира. Во всяком случае для буддистских мыслителей онтология была прежде всего гносеоонтологией: для них знаменитый афоризм Беркли оказывается вполне справедливым в слегка лишь измененной форме: «Esse est cognosceri» («Существовать — значит быть познаваемым»). «Непознаваемость» того или иного объекта была равносильна непризнанию существования этого объекта или класса объектов. [↑](#footnote-ref-52)
53. Классификация 75 дхарм по 12 группам-аятанам – одна из нескольких, принятых в буддизме. 6 из них называются «внутренними» и представляют собой 6 чувственных способностей *(indriya)*, а остальные 6 – «внешними». К последним относятся 6 областей действия чувственных способностей *(viṣaya)*. 12-ю аятанами исчерпываются все дхармы. [↑](#footnote-ref-53)
54. Мы называем их «стандартными», т.к. к 5 привычным для европейцев чувственным способностям (зрение, слух и т.п.) буддизм добавляет также 6-ю – интенциональную способность, назваемую манас *(manas).* [↑](#footnote-ref-54)
55. К объектам манаса относят 1) различные ментальные состояния (*citta-dharma* или c*itta-saṃ**prayukta-saṅskara),* т.е. чувства приятного, неприятного, эмоции и т.п.; 2) постигаемые абстрактным сознанием факторы, определяющие, как функционируют дхармы или поcледовательность скандх (*rūpa-citta-viprayukta-saṅskara),* например, «возникновение», «пребывание», «угасание» и «исчезновение» дхарм; 3) три «необусловленных» (asaṅskṛta) дхармы. [↑](#footnote-ref-55)
56. Под этим процессом понимается состояние, близкое к тому, что в европейской традиции принято называть словом «рефлексия». [↑](#footnote-ref-56)
57. Цифрами в скобках обозначены отрывки из «Пудгалавинишчаи», приведенные ниже. [↑](#footnote-ref-57)
58. Перевод «Пудгалавинишчаи» выполнен нами по изданию Abhidharmakośa. 9th Chapter. *Ed. by Zhang Xueshan.* Research Institute of Sanskrit Manuscripts & Buddhist Literature, Peking University, Peking 2009. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.mldc.cn/sanskritweb/resour/etext/abhk9.html> с учетом критических замечаний Прадхана. Мы сохраняем общую нумерацию абзацев издателем и добавляем вторую цифру после точки для обозначения номера предложения в абзаце. За предложение мы считаем цельную часть текста до издательской точки *(daṇḍa).* [↑](#footnote-ref-58)
59. Такое начало трактата свидетельствует об очевидной сотериологической направленности всей книги и, шире, всей буддийской философии. [↑](#footnote-ref-59)
60. vi-tathā – букв. «не то», отсылает к важнейшей для буддизма категории истинной реальности «как-она-есть», или «таковости» (tathātā). [↑](#footnote-ref-60)
61. Все переводчики единогласно передают *dr**avy**ān**tara* как “отдельная” субстанция, хотя такого словарного значения у слова *аntara* (“внешний, другой, отличный от ч-л.”)нет. Нам представляется, что здесь имеется в виду, что атман является субстанцией, отличной от суммы частей, составляющих психофизического индивида, что “Я” это нечто *помимо* суммы частей (т.е. 5 скандх), и при этом оно еще и субстанционально суще *(dravya),* т.е. является дхармой. [↑](#footnote-ref-61)
62. Яшомитра считает это слово синонимом *ātmapra**jñāpti* (конвенциональный термин “Я”, концепт “Я”). [↑](#footnote-ref-62)
63. Т.е. не является отдельной дхармой (субстанцией). [↑](#footnote-ref-63)
64. Яшомитра добавляет, что непосредственное восприятие *(pratyakṣa)* – является «различающим» *(**viśe**ṣaṇa).* [↑](#footnote-ref-64)
65. Здесь и повсюду полужирный и курсив мой. [↑](#footnote-ref-65)
66. По мнению Яшомитры, такими препятствиями могут быть либо слишком большая близость *(atisannikarṣa),* либо слишком большая удаленность *(ativiprakarṣa)* дхарм от индрии. [↑](#footnote-ref-66)
67. Яшомитра отмечает, что из всех чувственных способностей *(indriya)* только интенциональная способность *(manas)* может быть непосредственно постигнута (когда манас направлен сам на себя). Он пишет, что манас, принципиально не имеющий ничего внутреннего (т.е. являющийся конечным «субъектом»), «постигается непосредственно возникающим интенциональным сознанием *(manovijñānena)*», и это постижение заключается «в восприятии приятного и неприятного, соединенного с сукхой *(sukha)* или духкхой *(duḥkha)*». Обладая свойством «только-самолично-постигаемости», то есть способности быть постигаемым только самим собой *(svasaṃvedyatā)*, манас направляется на «объекты схватывания» *(**grāhya)* или на «схватывающего» *(grāhaka)*, т.е. на самого себя. [↑](#footnote-ref-67)
68. Т.е. для доказательства существования интенциональной способности *(manas)* логический вывод не требуется. [↑](#footnote-ref-68)
69. Под *«одной причиной»* здесь понимается совокупность условий опыта: 1) Область действия чувственной способности *(**viṣaya)* 2) интенциональный акт *(**manaskāra)* 3) интенциональная способность *(manas)*. См. ниже отрывок [924.3].

Под *«другой причиной»* понимается та или иная из шести чувственных способностей: зрение, слух и т.п. (напомним, что к привычным для европейцев буддизм добавляет и интенциональную способность (*manas*), которая, доказывает Яшомитра, также является одной из чувственных способностей (см. комм. Яшомитры к отрывку [923.7]). Валле-Пуссен и Щербатской, видимо, пользуясь китайским и тибетским текстом соответственно, но не обладая санскритским оригиналом, дают перевод «специальная» / «специфическая» причина, что, однако, не соответствует исходному смыслу.

В репрезентации *(dṛṣtanta)* с ростком, отмечает Яшомитра, «одной причиной» является комплекс внешних обстоятельств, таких как поле, вода и т.д., а «другой причиной» – семя. Видимо, именно «специфичность» этой причины и дала повод к такому переводу у Валле-Пуссена и Щербатского. Эта репрезентация призвана показать, что при отсутствии хотя бы одной причины (т.е. чувственной способности), восприятие не возникает, и, напротив, оно будет присутствовать, даже если мы исключим из системы «Я», из чего делается вывод, что «Я» как отдельной дхармы нет. [↑](#footnote-ref-69)
70. Яшомитра поясняет: происходит схватывание *(grahaṇa)* области действия чувственной способности. [↑](#footnote-ref-70)
71. «Сознание глаза (и т.п.)» – термин, применяемый буддистами для обозначения акта восприятия чего-либо как результата контакта чувственной способности (indriya) с полем ее действия *(viṣaya).* Например, «сознанием глаза» будет актуальное восприятие чего-либо зрительного.

Рассматриваемый отрывок восстанавливается согласно комментарию Яшомитры. [↑](#footnote-ref-71)
72. Если говорить очень упрощенно, смысл отрывков [924.2-3] можно проиллюстрировать следующим образом: предположим, что существует некое поле для восприятия *(viṣaya)*, например, некий зрительный объект (скажем, цветок), имеется интенциональный акт *( manaskāra)*, грубо говоря, желание человека увидеть этот цветок (точнее, направленность психики на восприятие зрительного обхекта), однако восприятие (в буддийской терминологии, «зрительное сознание» *(chakshurvijñāna)* не возникнет, если человек слеп (т.е. у него отсутствует способность зрения *(chakshurindriya).* [↑](#footnote-ref-72)
73. Т.е. если *логически* доказана невозможность существования «Я» (атмана) как универсалии (т.е., как абстрактной сущности, представляющей класс конкретных предметов), невозможно и существование конкретных «Я» (атманов). [↑](#footnote-ref-73)
74. Цит. по: Васубандху. Энциклопедия Абхидхармы (Абхидхармакоша). — Т . 1: Раздел I: Учение о классах элементов; Раздел II: Учение о факторах доминирования в психике / Изд. подгот. Е. П. Островская, В. И. Рудой. М., 1998. С. 193. [↑](#footnote-ref-74)
75. В *Глоссарий* вошли, по большей части, термины, которые мы предпочитаем переводить несколько отлично от сложившейся переводческой традиции. [↑](#footnote-ref-75)