

РОССИЙСКАЯ  
АКАДЕМИЯ НАУК

Институт восточных рукописей  
(Азиатский Музей)

Выпускается  
под руководством Отделения  
историко-филологических наук

К 200-летию  
Азиатского Музея —  
Института восточных  
рукописей РАН



Наука —  
Восточная литература  
2016

---

# ПИСЬМЕННЫЕ ПАМЯТНИКИ ВОСТОКА

---

Том 13, № 4

ЗУМД  
2016

Журнал основан в 2004 году

Выходит 4 раза в год

Выпуск 27

---

Редакционная коллегия

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

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

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

к.ф.н. **С.М. Анисеева** (Москва, изд-во «Наука–Восточная литература»)

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

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

чл.-корр. РАН **В.И. Васильев** (Москва, РАН)

**О.В. Васильева** (Санкт-Петербург, РНБ)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

к.и.н. **Вал.В. Полосин** (Санкт-Петербург, ИВР РАН)

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

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

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

акад. РАН **С.Л. Тихвинский** (Москва, ИДВ РАН)

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

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

## В НОМЕРЕ:

### ПУБЛИКАЦИИ

Абдуллах бин Абдулкадир. «Рассказ о плавании Абдуллаха из Сингапура в Мекку» (1854). Предисловие, перевод с малайского и комментарии **Л.В. Горяевой** 5

Письма Высокомудрого Рэннэ (тетрадь четвертая, письма первое–седьмое). Предисловие, перевод с японского и комментарии **В.Ю. Климова** 24

### ИССЛЕДОВАНИЯ

**В.М. Рыбаков.** Китайские верительные документы периода Тан и их правозащита 43

**Е.П. Островская.** Буддийская концепция материи: философские идеи и санскритская терминология 56

### ИСТОРИОГРАФИЯ И ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ

**К.А. Битнер.** Гармонизация текста в Большом свитке Исайи (1QIsa<sup>a</sup> XL 1–3) 67

**Т.А. Пан, Н.Г. Пчелин.** Портреты цинских военачальников из коллекции Государственного Эрмитажа: реставрация свитков и новое прочтение текстов 74

### КОЛЛЕКЦИИ И АРХИВЫ

**К.Г. Маранджян.** История Сахалинского фонда из собрания ИВР РАН 91

**С.С. Сабрукова.** Платовский хурул (по материалам АВ ИВР РАН) 100

**Р.Ю. Почакаев.** Значение трудов О.Ф. Акимушкина для изучения государственности и права Восточного Туркестана XVI–XIX вв. 109

**Э.С. Русинова.** Прадед поэта А.А. Блока — исследователь Средней Азии 118

### НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

**О.М. Чунакова.** Фрейманские чтения–2016 (Санкт-Петербург, 25 мая 2016 г.) 124

**Т.В. Ермакова.** Встреча сотрудников ИВР РАН с профессором Иерусалимского университета А.Я. Сыркиным (Санкт-Петербург, 27 июня 2016 г.) 126

### РЕЦЕНЗИИ

Апастамба-дхармасутра. Апастамба-грихьясутра. Мантрапатха / Вступит. ст., пер. с санскрита, коммент., прилож. Н.А. Корнеевой. — М.: Наука — Вост. лит., 2015 (Памятники письменности Востока. CXLV) — 438 с. (**С.Х. Шомахмадов**) 134

**Железнова Н.А.** Дигамбарская философия от Умасвати до Немичандры: историко-философские очерки / Ин-т востоковедения РАН. — М.: Восточная литература, 2012. — 431 с. (**С.Л. Бурмистров**) 138

На четвертой сторонке обложки: портрет Болбунчи. Государственный Эрмитаж. Санкт-Петербург.

© Институт восточных рукописей РАН (Азиатский Музей), 2016

## Буддийская концепция материи: философские идеи и санскритская терминология

Е.П. Островская

Институт восточных рукописей РАН

Статья посвящена концепции материи (*gīra*), изложенной в буддийском философском компендиуме «Энциклопедия Абхидхармы» (“*Abhidharmakośa*”) Васубандху (IV–V вв.). Автор рассматривает основные положения этой концепции и ее связи с теорией познания и религиозным учением о карме. Особое внимание уделяется анализу санскритской терминологии.

Ключевые слова: Абхидхарма, «Абхидхармакоша», буддизм, буддийская концепция материи (*gīra*), вайбхашика, Васубандху, йогачара, санскрит, саутрантика.

Статья поступила в редакцию 02.08.2016.

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

© Островская Е.П., 2016

Проблема понимания буддийских религиозно-антропологических представлений неотъемлемо связана с анализом концепции материи (*gīra*) как компонента психосоматической жизнедеятельности одушевленных существ. В буддийской экзегетической санскритской литературе наиболее детальная разработка этой концепции, восходящей в своих истоках к трактатам Абхидхармы — третьему разделу канона древней *сарвастивады*, велась кашмирскими вайбхашиками. Опираясь на каноническое учение о дхармах — элементах, конституирующих индивидуальный поток (*saṃtāna*) психосоматической жизни, вайбхашики рассматривали человеческое существование как развернутый во времени процесс актуализации моментальных состояний. Такой подход позволял теоретически обосновать религиозно-доктринальный постулат буддизма о нереальности вечного и неизменного субстанциального «Я» — атмана брахманистских (индуистских) систем, противостоявших вероучению Будды.

Философский компендиум «Энциклопедия Абхидхармы» (“*Abhidharmakośa*”) Васубандху (IV–V вв.) получил известность в качестве полномасштабного изложения воззрений кашмирских вайбхашиков и одновременно как произведение, содержащее последовательную их критику с позиции *саутрантики*<sup>1</sup> — школы, усвоившей ряд идей, характерных для Махаяны («Большой колесницы»). Два текста, входящие

<sup>1</sup> В российской буддологической литературе *саутрантика* отождествляется с одной из 18 ранних буддийских школ — *даритантикой*. Однако, как показали исследования, проведенные зарубежными учеными, между этими школами буддийской философской мысли существовали определенные различия и термин *sautrāntika* до появления «Абхидхармакоши» не использовался. Подробнее см. (Kritzer 2005: xxvi–xxx).

в состав этого компендиума, — стихотворный трактат “Abhidharmakośa-kārikā”<sup>2</sup> («Энциклопедия Абхидхармы в стихах», далее — АК) и прозаический комментарий “Abhidharmakośa-bhāṣya” («Коллоквиум по Энциклопедии Абхидхармы», далее — АКВh) — рельефно экспонируют буддийскую концепцию материи и ее смысловые связи с другими теоретическими аспектами философской экзегезы. Обращение к этому фундаментальному письменному памятнику дает возможность проанализировать оригинальную санскритскую терминологию, использовавшуюся в интерпретации материи не только вайбхашиками и саутрантиками, но и последователями *йога-чары* — школы махаянского направления буддийской философской мысли.

Определение предметной области значения термина *gūra* изложено в первой строке карике [9] первого раздела АК (АКВ 1967: 5): *gūraṃ raīca-indriyāṇi-arthāḥ raīca-avijñaptir-eva ca/* — «Материя: пять индрий, пять [их] объектов, а также непроявленное».

Термин *indriya*, преднамеренно оставленный нами в данном контексте без перевода, интерпретировался теоретиками Абхидхармы как психическая способность, монополюбно господствующая<sup>3</sup> в области собственной активности. Применительно к человеческим существам абхидхармический список индрий включал 22 способности<sup>4</sup>, из которых первые пять — способности чувственного познания на уровне ощущений: зрение, слух, обоняние, различение вкуса, осязание. Поскольку их функционирование обеспечивается наличием соответствующих органов чувств, в комментарии к определению термина *gūra* дается разъяснение: *raīca-indriyāṇi cakṣuḥ-śrotra-ghrāṇa-jihvā-kāya-indriyāṇi/* — «Пять индрий — [это] глаз, ухо, орган обоняния, язык, тело [как орган осязания] и [их] психические способности» (АКВ 1967: 5). В системе воззрений вайбхашиков способность ощущения интерпретировалась в качества дхармы, относящейся к группе материи, а термин *indriya* обозначал не только перцептивную способность, но и орган, обеспечивающий ее функционирование.

В комментарии к карике [1] второго раздела АК характеризуются четыре аспекта «господства» этих пяти индрий. Зрение и слух доминируют в отношении телесного совершенства, «ибо никто не хочет быть слепым или глухим», в аспекте самозащиты индивида, поскольку обладание зрением и слухом позволяет избежать грозящей опасности, в возникновении зрительных и слуховых восприятий и связанных с ними дхарм группы сознания (*vijñāna-skandha*) и группы чувствительности (*vedanā-skandha*), в специфической деятельности органа чувств — видении цвета и формы, слышании звуков. Аналогично этому обоняние, различение вкуса, осязание «господствуют» в отношении телесного совершенства, поддержания жизнедеятельности, в возникнове-

<sup>2</sup> Этот текст делится на восемь разделов, охватывающих в тематической последовательности систему воззрений вайбхашиков. Произведение состоит из 600 строф-каррик. Строфа представляет собой афоризм, удобный для запоминания на слух. Каррики введены в текст комментария и пронумерованы индийскими цифрами, начиная с [1], в рамках каждого из разделов. Критика излагаемой системы дается только в прозаическом комментаторском тексте, в форме дискуссии, что характерно для жанра *бхашья* («коллоквиум»).

<sup>3</sup> Во вступлении к второму разделу АК дается этимологическое разъяснение термина *indriya*, связанное с семантикой господства: «Что именно означает [слово] „индрия“? [Корень] “ug-u” передает значение высшего господства, доминирования. То, что его осуществляет, называется „индрия“. Отсюда [простокает] значение [термина] „индрия“ — „доминанта“» (ЭА 1998: 430).

<sup>4</sup> Список 22 индрий приводится со ссылкой на канонический источник в комментарии к карике [48] первого раздела АК: «В Сутра[л-питаке] перечисляются двадцать две психические способности: зрение, слух, обоняние, различение вкуса, осязание, разум, женственность, мужественность, жизнеспособность, способности чувствований удовольствия, страдания, удовлетворения, неудовлетворения, беспристрастности, вера, энергия, память, концентрация сознания, различающее постижение, способности познания еще не познанного, глубинного познания и совершенного знания» (ЭА 1998: 249). Три способности, указанные последними в этом перечне, формируются только в практике религиозного подвижничества.

нии обонятельных, вкусовых и осязательных восприятий и связанных с ними дхарм, в специфической деятельности органа чувств — обонянии, вкушении, осязании (см.: ЭА 1998: 430; в санскр. тексте: АКВ 1967: 38).

В определении термина *gūra* наряду с пятью индриями говорится о пяти их объектах. В комментарии поясняется: *pañca-arthās-teṣam-eva caḥṣur-ādinām-indriyaṇaṃ yathasvaṃ ye pañca viṣayāḥ gūra-śabda-gamdhā-rasa-spraṣṭavya-ākhyāḥ* / — «Пять объектов — [это] пять областей [доминирования] тех же индрий — глаза и прочих — каждой в своей; они, [эти области], называются „материей“ [в значении „цвет и форма“], „звук“, „запах“, „вкус“, „осязаемый“» (АКВ 1967: 5). Из сказанного следует, что *viṣaya* как область специфической деятельности органа чувств позволяет познавать вещи и явления внешнего мира не целостно, а лишь парциально — соответственно сенсорной модальности индрии. Согласно разработанной вайбхашиками теории познания, ощущение преобразовывается в акт восприятия благодаря наличию пяти разновидностей чувственного сознания (зрительной и прочих) и актуализации индрии разума — ментального сознания. Чувственное сознание идентифицирует ощущение, а разум соотносит сенсорные данные с их понятийно-вербальными обозначениями, принятыми в общеупотребительном языке.

Целостные образы вещей и явлений внешнего мира возникают в сознании благодаря деятельности разума — генерализации парциальных сенсорных данных и конструированию ментальных объектов (*ālabhāna*). В буддийских представлениях именно *ālabhāna*, а не внешние объекты (*vastu*), провоцирует в психике индивида актуализацию аффективных предрасположенностей (*anuśaya*).

С учетом сказанного становится понятной вторая строка карики [9] первого раздела АК (АКВ 1967: 6): *tad-vijñāna-āśrayā gūra-prasādās-caḥṣur-ādayaḥ*// — «Опоры осознания тех [пяти объектов] — глаз и другие тонкие материальные [образования]». Упоминание «тонких материальных [образований]» (*gūra-prasāda*) в данном определении сопровождается в комментаторском тексте ссылкой на слова Будды Бхагавана: «Глаз, о бхикшу, есть внутренний источник сознания, тонкая материя, производная от четырех великих элементов» — и цитатой из канонического трактата «Пракаранапада»: «Что такое глаз? Это — опора зрительного сознания (*caḥṣurvijñānāśraya*), тонкая материя» (Там же). Отметим, что вводимые в этих контекстах понятия «великие элементы», «производная материя», «тонкая материя» здесь не разъясняются. Ничего не говорится о «непроявленном» (*avijñapti*) материальном элементе.

Итак, в абхидхармической концепции чувственного познания термины *indriya* и *artha* используются для обозначения двух взаимосвязанных компонентов перцептивной ситуации — функционального (*indriya*) и объектного (*artha*). Каждая из пяти сенсорных способностей вкупе с соответствующим ей органом чувств определяется как внутренний (*ādhyatmika*) источник сознания (*āyatana*), а перцептивный объект — как внешний (*bāhya*) источник сознания. Для адекватного понимания значений этих терминов необходимо не упускать из вида то обстоятельство, что речь идет о дхармах, актуализирующихся в потоке индивидуальной психосоматической жизни как когнитивное событие. А поэтому «внешний источник сознания» — это дхармы, являющиеся моментальными (*kṣaṇika*) элементами перцептивного опыта. Но поскольку такие элементы сообщают сознанию определенную информацию, они и обозначаются термином *bāhya* — «внешние».

Глазу как внутреннему источнику сознания соответствует видимое, т.е. зрительное, ощущение, имеющее конкретное наименование в общеупотребительном языке описания внешнего мира, например «желтое». Аналогичным образом отождествляются в словах и прочие перцептивные данные — слуховые, обонятельные, вкусовые, ося-

зательные. Именно таким способом характеризуются пять объектных (artha) компонентов перцептивной ситуации в карике 10 первого раздела АК и комментарии к ней (АКВ 1967: 6–7). В первой строке афоризма сказано: *gūra dvidhā* — «Материя [как видимое] двояка». Комментарий поясняет: *varṇaḥ saṁsthānam ca/ tatra varṇaś-caturvidho nīla-ādi/ tad-bhedā anya/ saṁsthānam-aṣṭavidhaṁ dīrgha-ādi visāta-antam* — «[Видимое] — цвет и форма. Здесь цвет четырех видов: синий и прочие [три]. Иные — их видоизменение. Форма восьми видов: длинная и прочие, кончая неровной».

Об этом же внешнем источнике сознания в афоризме далее говорится: *vimśatidha* — «[Видимое] двадцатерично». Смысл этой дефиниции раскрывается в комментарии следующим образом: *tadyathā nīlaṁ pītaṁ lohitaṁ-avadataṁ dīrghaṁ hrasvaṁ vṛttam parimaṇḍalaṁ unnataṁ-avanataṁ sātāṁ visātaṁ abhraṁ dhumo rajo mahikā echāyā ātapaḥ āloka andhakāram-iti* — «А именно: синее, желтое, красное, белое, длинное, короткое, круглое<sup>5</sup>, окруженное, высокое, низкое, ровное, неровное, облако, дым, пыль, туман, тень, зной, свет, темнота». Отмечается также иное мнение: *kecin-nabhaś-ca-eda-varṇam-iti ekaviṁśatiṁ saṁpaṭhanti* — «Некоторые [учители] упоминают (saṁpaṭhanti) и „небеса“ как еще одну, двадцать первую, [разновидность зримого]». В данной ремарке вызывает интерес семантика глагола *saṁpaṭhanti*, произведенного от  $\sqrt{\text{pāth}}$  — «повторять вслух», «рецитировать», «заявлять», «описывать», «выражать», «упоминать». Учитывая два первых его значения, допустимо предположить, что в традиции изустной передачи абхидхармических текстов закрепились оба перечня терминов, обозначающих разновидности зрительной перцепции, — 20-членный и 21-членный.

Затем в комментарии разъясняются девять наименований из приведенного списка: *tatra sātāṁ samasthānam/ visataṁ viśamasthānam/ mahikā nīhārah/ ātapaḥ sūrya-prabhā ālokaḥ candra-tāraka-agni-ośadhi-māṇīnām-prabhā/ cchāyā yatra rūpāṇām darśanam/ viparyād-andhakāram/ śeṣaṁ sugatavān-na virañcitam* — «Здесь ровное — одноуровневая поверхность. Неровное — разноуровневая поверхность. Туман — мгла. Зной — солнечное сияние. Свет — сияние луны, звезд, огня, целебных растений, драгоценных камней. Тень — [то], где [возможно] видение материальных [объектов]. В противоположном случае — слепящая тьма. Остальное в силу легкой понимаемости не разъяснено».

В анализе зрительной перцепции кашмирские вайбхашики уделяли особое внимание вопросу о цветовом и конфигуративном восприятии, дифференцируя видимое как источник сознания по трем аспектам: только цвет, только форма, и цвет и форма. Эта концептуальная позиция воспроизводится в комментарии к рассматриваемой карике: *asti gūra-āyatanam varṇato vidyate na saṁsthānataḥ/ nīla-pīta-lohita-avādata-cchāyā-ātapa-āloka-andhakāra-akhyam/ asti saṁsthānato na varṇataḥ/ dīrgha-ādīnām pradeśaḥ kāya-vijñapti-svabhāvaḥ/ asti-ubhayatā* — «Есть видимый источник сознания, [который] актуализируется (vidyate) и в зависимости от цвета [воспринимаемого объекта], но не в аспекте формы. [Это то, что] именуется синим, желтым, красным, белым, тенью, зноем, светом, слепящей тьмой. Есть [актуализирующийся] в зависимости от формы, но не в аспекте цвета. [В таком случае конфигуративное] обозначение „длинное“ и другие [определяют] собственную природу проявленного телесного [действия]. Есть [и актуализирующийся] в обоих [аспектах]».

Заметим, что глагол *vidyate*, присутствующий в первой из этих сентенций, придает ей явную двусмысленность, так как  $\sqrt{\text{vid}}$ , от которого он произведен, может быть отнесен в санскритской грамматике либо к шестому, либо ко второму классу. В первом варианте интерпретации  $\sqrt{\text{vid}}$  имеет значения «быть», «существовать», «становиться

<sup>5</sup> Термин *vṛtta* в классическом санскрите имеет значение «круглый», а в гибридном — «квадрат», «квадратный».

актуальным», а во втором — «знать», «понимать», «воспринимать». Такая семантическая уловка использовалась вайбхашиками для защиты собственного гносеологического подхода к истолкованию «видимого» в споре с саутрантиками, стремившимися опровергнуть идею трехаспектной дифференциации зрительной перцепции.

Саутрантики отрицали возможность зрительного восприятия формы отдельно от цвета и не признавали правомерным выделение проявленного телесного действия (*kāya-vijñapti*), т.е. осмысленного информативного жеста, в качестве только конфигуративного аспекта видимой материи. Допущение подобной возможности противоречило бы теории дхарм — реальных сущностей, тождественных своим собственным признакам, и каноническим классификациям дхарм по 12 источникам сознания и 18 классам элементов. Согласно канонической позиции, дхарма, принадлежащая по собственной природе (*svabhāva*) к видимому источнику сознания (*gūra-āyatana*) и к классу зримого (*gūra-dhātu*), определяется как партикулярия (*svalakṣaṇa*), манифестирующая специфичную характеристику — «видимость» (*sanidarśana*). Если бы данная характеристика могла быть расщеплена в колористическом и конфигуративном аспектах, то пришлось бы констатировать наличие двух разнородных реальных сущностей (*dravya*), относящихся к одному и тому же источнику сознания и классу элементов. Это безусловно сводило бы к абсурду канонический принцип классификации дхарм по их специфичным признакам.

Отбрасывая такое заведомо нелепое допущение, саутрантики задавали вайбхашикам вопрос, непосредственно связанный с одним из заявленных теми тезисов: *kathaṃ punarekaṃ dravyam-ubhayathā vidyate* / — «Каким же образом существует (*vidyate*) одна реальная сущность в обоих [аспектах]?» В своем ответе вайбхашики прибегали к казуистическому использованию грамматики санскрита: *astu-ubhayaśya tatra prajñānāt/ jñānārtho hi-eṣa vidir-na sattā arthah/* — «Существует [на познавательном уровне] в силу различающего постижения (*prajñānāt*) обоих [аспектов] в ней. Ибо этот грамматический корень *vid* имеет значение „знание“ (*jñāna*), а не значение „существование“ (*sattā*)».

В логико-теоретическом плане такая аргументация не могла признаваться валидной. В комментаторском трактате Яшомитры приводится полнообъемная дискуссия по проблеме зрительного восприятия проявленного телесного действия, в ходе которой саутрантики доказывают, что автономизация конфигуративного аспекта видимого не имеет онтологического основания и выступает в рассуждениях вайбхашиков спекулятивно сконструированной (*parikalpita*) единицей аналитического описания перцептивных данных — цвета и формы (см.: SAKV 1932–1936: 26).

Звук (*śabda*), являющийся материальным объектом слухового восприятия, т.е. слуховым ощущением, определяется как имеющий восемь разновидностей (AKB 1967: 6). В комментарии сначала дается перечень четырех, выделенных в зависимости от различия причин, продуцирующих акустические явления: *urpāta-anurpāta-mahābhūta-hetukaḥ sattva-asattva-ākhyasca-itī caturvidhaḥ/* — «[Слышимое бывает] четырех видов: [звуки], порождаемые „присвоенными“ (*urpāta*) и „неприсвоенными“ (*anurpāta*) великими элементами, и [звуки], указывающие на живые существа и на неживое [как на производящую их причину]».

Определение двух первых разновидностей звука соотносится в буддийских философских представлениях с концепцией фундаментальной материи, терминологически именуемой «великими элементами» (*mahābhūtāni*). Четверка «великих элементов» — «земля», «вода», «огонь» и «ветер» — выступает основой «производной материи» (*urpādāya-gūra*), конституируя в своей совокупности все многообразие чувственно воспринимаемого мира. Каждый из них — это партикулярия, т.е. единичная реальная сущность, тождественная собственному признаку, проявляющемуся в соответствующую

щем действии. Специфическая характеристика «земли» — «твердость» (*khara*), манифестируемая в «поддержании» (*dhṛti*), «воды» — «влажность» (*sneha*), обеспечивающая «притяжение» (*saṃgraha*), «огня» — «теплота» (*uṣṇata*), иницирующая «изменение» (*prakṛti*), «ветра» — «движение» (*īraṇā*), проявляющееся и в наблюдаемом перемещении (*vyūhana*), и в развитии (*vṛddhi*). Следует особо отметить, что *īraṇā* интерпретируется в данной концепции как воспроизведение непрерывного «потока состояний» (*bhūtasrota*) в смежных точках пространства (*deśantarotpādana*).

Но что же именно подразумевается под «присвоенными» (*upātta*) и «неприсвоенными» (*anupātta*) «великими элементами» в определении двух первых разновидностей звука? Разъяснение значений этих терминов дается в комментарии к карике [34] первого раздела АК (АКВ 1967: 23), где обсуждается соотношение материального и нематериального в канонической классификации дхарм по 18 классам элементов. О «присвоенном» там сказано следующее: *yac-citta-caittair-adhiṣṭhāna-bhāvena-upagrhitam-anugraha-upaghātābhyām-anyonya-anuvidhānāt/* — «[То], что по причине взаимосоответствия при испытывании и полезного и повреждающего взято сознанием и явлениями сознания как существующее в качестве субстрата». Под «существующим в качестве субстрата» (*adhiṣṭhāna-bhāva*) имеется в виду *gūra-kāya* — тело в совокупности с сенсорными ощущениями, составляющими неотъемлемый компонент (*ave-nirbhāgini*) функционирования органов чувств.

Согласно воззрениям вайбхашиков, *upātta* является дхармой, относящейся в классификации по пяти группам к группе формирующих факторов (*saṃskāra-skandha*; о группе формирующих факторов см.: ЭА 1998: 206–207, 271–272). Благодаря ее актуализации в момент (*kṣāṇa*) возникновения любого из пяти ощущений оно становится достоянием соответствующей разновидности чувственного сознания — зрительного, слухового, обонятельного, вкусового, осязательного. Поскольку субстратом сенсорной способности выступает орган чувств, функционирующий в этот момент, он и определяется как «присвоенный» чувственным сознанием.

Однако в акте перцепции участвует интеллектуальная психическая способность — *manendriya* (индрия разума), нелокализованная в каком-либо телесном органе чувств в силу своей нематериальности. Она «присваивает» *gūra-kāya* в целом, включая корни зубов, ногтей и волос на голове и теле. При этом «великие элементы», из которых состоят волосы, зубы и ногти, остаются «неприсвоенными», так как они не связаны с осязательной способностью<sup>6</sup>.

Ввиду различия ощущений по степени интенсивности они могут быть полезными, нейтральными либо вредоносными. А поэтому в акте их «присвоения» сознанием (*citta*) возникают и соответствующие чувствования — удовольствие, безразличие или страдание, т.е. явления сознания (*caitta*), относящиеся к группе чувствительности (*vedanā-skandha*; о группе чувствительности см.: ЭА 1998: 206, 271).

Таким образом, *upātta* — это психосоматический феномен целостного переживания индивидуального перцептивного опыта в настоящий момент времени. Непрерывность протекания минимальных темпоральных единиц, образующих череду моментов перцепции, создает иллюзию эмпирического «Я» — наличия субъекта, отождествляющего этот опыт как свой собственный. Но с точки зрения теории дхарм, разработанной вайбхашиками, несостоятельность такого иллюзорного представления становится понятной, если учитывать, что длительность актуализации любой дхармы не превышает момента<sup>7</sup>. По его истечении «присвоение» обновляется, а то, что было

<sup>6</sup> Интересно отметить, что граница «присвоенного» совпадает с границами нервной системы в человеческом организме и очерчивает феномен, обозначаемый в психологии понятием «схема тела».

<sup>7</sup> В буддийских представлениях о темпоральной размерности понятие *kṣāṇa* («момент») определяется через действие: щелчок, производимый пальцами сильного мужчины, длится в течение 65 моментов.



«присвоенным» в ушедшем в прошлое моменте, становится «неприсвоенным» (anupāṭṭa), так как прошлое состояние потока психосоматической жизни — это содержание памяти (smṛti), в котором нет и не может быть ничего материального.

Йогачарины в отличие от вайбхашиков не считали upāṭṭa отдельной реально существующей дхармой. Они интерпретировали «присвоенное» как vedanotpatyāśraya — наличную материальную основу, обуславливающую возникновение чувствований (AS 1950: 48). Истолкование upāṭṭa в АКВh согласуется с такой позицией.

В АКВh отмечено, что в мирском, т.е. обыденном, словоупотреблении о «присвоенном» говорится «наделенное сознанием» (sacetana). Яшомитра дает в связи с этим дополнительное пояснение: yal-loke sacetanam iti sajjīvam tit arthaḥ/ — «В мире „наделенное сознанием“ означает „одушевленное“» (SAKV 1932–1936: 66).

Относительно рассмотрения четырех разновидностей звука в комментарии к карике [10] первого раздела АК следует подчеркнуть, что две первые выделены на основе представлений о материальном генезисе акустических явлений, производимых одушевленными существами и природным миром. Согласно АКВh, звуки, производимые голосом и телесно, например рукой, порождаются «присвоенными» «великими элементами». А звуки, воспринимаемые как завывание ветра, шум леса, журчание ручья, порождаются «неприсвоенными» великими элементами.

Две последние разновидности слышимого определены на основании неразрывной связи артикулируемого звука с речевой деятельностью живых существ. Артикулируемый звук всегда указывает на одушевленную производящую причину этого акустического явления. Неартикулируемый — на неодушевленную. Яшомитра поясняет: «Живым существом (sattva) называется то, что обнаруживает одушевленность. Именно благодаря звукам речи [мы] узнаем, что это — одушевленное существо. Если исключить звуки речи, то все остальные звуки, в том числе хлопок, [производимый] рукой, — неодушевленное (asattva)» (SAKV 1932–1936: 26).

Но почему же в карике говорится о восьми видах слышимого? В комментарии указано, что при дифференциации четырех вышеназванных разновидностей звука в зависимости от возникающих при их восприятии чувствований, приятных либо неприятных, и получается восьмивидовой перечень слышимого.

Подчеркнем, что интерпретация звука как восьмивидового объекта слуховой перцепции, изложенная в АКВh, экспонирует именно точку зрения саутрантиков. Йогачарины, как и вайбхашики, придерживались в данном вопросе иной позиции, не вызывавшей между ними разногласий. В «Абхидхармасамуччае» она изложена следующим образом (AS 1950: 4–5): звук — это явление, порождаемое четырьмя «великими элементами» и воспринимаемое сознанием в трех возможных модусах чувствования (приятное, неприятное, нейтральное). Он может производиться «присвоенными» или «неприсвоенными» «великими элементами», а также теми и другими одновременно, например в случае игры на музыкальном инструменте. Далее, звуки, являющиеся элементами речевой информации (vag-vijñapti), т.е. словами и законченными по смыслу предложениями, могут относиться к общепотребительному языку или нуждаться в специальном установлении их значения. Они могут произноситься мысленно, будучи внутренней речью, или вслух, а субъектами подобных вербальных действий могут выступать «благородные» (ārya), т.е. буддийские подвижники, или еретики — учителя-небуддисты (tīrthika).

Объект вкусовой перцепции определяется в карике как «шестивидовой». В комментарии перечисляются сладкая, соленая, кислая, горькая, острая и терпкая разновидности вкусового ощущения, без каких-либо иных пояснений.

Объект обонятельного ощущения — «четырёхвидовой». В комментарии дается интерпретация саутрантиков, сначала подразделявших запахи в зависимости от обу-

словливаемого им чувствования на приятный и неприятный, а затем по степени его интенсивности на сильный и слабый. Наряду с этим указывается и зафиксированная в каноническом трактате «Пракаранапада» точка зрения, согласно которой обоняемое классифицируется как приятное, неприятное и нейтральное.

Осязаемое — одиннадцативидовое. В АКВh об этом объекте сказано: *spraṣṭavyam-ekādaśa-dravya-svabhāvam/* — «Осязаемое есть то, что обладает собственной природой одиннадцати реальных сущностей». И далее: *catvāri mahābhūtāni ślakṣṇatvaṃ karkaśatvaṃ gurutvaṃ laghutvaṃ śītam jighatsā pipāsā ceti/* — «[Это] четыре великих элемента, мягкость, твердость, тяжесть, легкость, холод, голод и жажда».

Мягкость определяется абстрактным существительным *mṛdūtā* («нежность»), «податливость»); твердость — *riḡuṣatā* («жесткость»), «шероховатость», «неровность»). О тяжести сказано: *gurutvaṃ yena bhāvās-tulyante/* — «Тяжесть есть [то], посредством чего взвешиваются предметы». О легкости говорится как о противоположном тяжести.

Холод, голод и жажда определяются как ощущения, вызывающие желание противоположного — тепла, пищи и питья. Относительно структуры этих дефиниций дается разъяснение: *kāraṇe kāya-upacārāt/* — «[Принцип определения]: от следствия к причине».

Согласно каноническим представлениям о дхармах, относящихся к группе материи, все они «наделены сопротивлением» (*sapraigha*). В комментарии к карике [29] первого раздела АК (АКВ 1967: 19) сопротивление (*pratigha*) определяется в общем виде термином *pratighāta* — «столкновение». Оно классифицируется по трем разновидностям: *āvagaṇa-viṣaya-ālabhana-pratighāta/* — «Столкновение с препятствием, с объектом чувственного восприятия, с ментальным объектом». Первая разновидность, *āvagaṇa-pratighāta*, — это противодействие, возникающее при соприкосновении физических объектов и препятствующее одному объекту занять место другого. Вторая, *viṣaya-pratighāta*, — это столкновение индрий сенсорного ощущения со специфичным для нее объектом. Об этом в комментарии сказано: *viṣaya-pratighātaś-cadṣur-ādīnam viṣayaṇām gūra-ādīsu viṣayeṣu/* — «Столкновение с объектом чувственного восприятия [есть то, что испытывают] глаз и другие направленные на объект [органы чувств] в [собственных] объектах — видимой материи и прочих».

Что же касается *ālabhana-pratighāta*, то данная разновидность столкновения есть ограничение сознания и явлений сознания в момент восприятия именно тем объектом, который конструируется разумом путем генерализации парциальных сенсорных данных.

Классы материальных элементов (*gūrin*) (дхармы зрения, слуха, обоняния, вкуса, осязания) и соответствующие им сенсорные объекты (видимое, слышимое, обоняемое, вкушаемое, осязаемое) соотносятся в когнитивном акте как *viṣain* и *viṣaya* («ощущающее» и «ощущаемое»). Их столкновение характеризуется ограничением функционирования сенсорной способности областью ее деятельности, поскольку невозможно получать зрительные ощущения посредством слуха или обонять глазом.

Применительно к классам материальных элементов термин *pratighāta* передает идею непроницаемости как свойства чувственно воспринимаемого предметного мира, имеющего, как и телесность живых существ, атомарную структуру. Положения атомистической теории освещаются в карике [22] второго раздела АК и комментарии к ней (АКВ 1967: 52–53), где рассматривается закономерность возникновения дхарм, входящих в группу материи. Отметим, что кашмирские вайбхашики и, в частности, Сангхабхадра, современник Васубандху, интерпретировали понятие атома (*paramāṇu*) как обозначение предельно малой единицы делимости материи. В примечании к переводу китайского текста «Абхидхармакоши» Л. де ла Валле Пуссен приводит дефиницию Сангхабхадры: «Мельчайшая частица материальных образований, обладающая свойством сопротивления (*sapratigha*) и немогущая быть далее разделенной, на-

зывается *paramāṇu*. Иными словами, *paramāṇu* не подвержен дальнейшему дроблению на части ни посредством другой материи, ни посредством мысли. Именно он и называется мельчайшей материальной частицей; а поскольку в нем нет частей, он и получает наименование „мельчайший“...» (L'AK 1923–1931: II, 144–145, примеч. 3). Вычленив эту мельчайшую единицу в атомистическом анализе материи, вайбхашики называли ее “*dravya-paramāṇu*” — «субстанциальный атом» и указывали, что она всегда существует лишь в составе «тонких атомарных агломератов» — (*sūkṣma-saṃghāta-paramāṇu*), а не изолированно.

Васубандху, излагая атомистическую теорию, использует термин *paramāṇu* именно для обозначения тонких атомарных совокупностей, обладающих строго определенной субстанциальной структурой. Относительно простейшей из них в комментарии говорится, что такая состоит не менее чем из восьми субстанций, не включая в свой состав звук и какую-либо психическую способность. Восемь субстанций (*dravya*) — это четыре «великих элемента» и четыре вида производной материи: цвет-форма, запах, вкус и осязаемое.

Атомарные агломераты без звука могут быть образованы девятью и десятью субстанциями. В первом случае имеет место следующая закономерность: наряду с восьмью вышеназванными субстанциями в атомарный агломерат входит способность осязания как материальная субстанция. А во втором — к этим девяти присоединяется еще одна из сенсорных способностей.

Итак, беззвучные *paramāṇu*, согласно Васубандху, существуют в шести разновидностях: неспособные к сенсорным ощущениям, способные осязать, осязающие и зрящие, осязающие и слышащие, осязающие и обоняющие, осязающие и ощущающие вкус.

В комментарии говорится о *paramāṇu*, включающих в себя субстанцию звука. Поскольку звук, порождаемый «присвоенными» «великими элементами», неотделим от органов чувств, *paramāṇu*, возникающие в совокупности с ним, состоят из девяти, десяти и одиннадцати субстанций. Звук присоединяется либо к восьмиэлементному агломерату, либо к тем, которые образованы девятью или десятью субстанциями.

В отличие от вайбхашиков, саутрантики полагали, что в *saṃghāta-paramāṇu* «великие элементы» присутствуют не в своем проявленном виде, а как *bīja* — «семена», или «потенции» их качеств.

Кашмирские учителя обратили внимание на вопрос, почему при нераздельности четырех «великих элементов» в составе *saṃghāta-paramāṇu* одна атомарная совокупность проявляется как твердая, другая — как жидкая, теплая или наделенная движением. По их мнению, данный феномен объясняется различной интенсивностью действия того либо иного «великого элемента» в составе тонких материальных агломератов. Наиболее действенный элемент и определяет собой характер сенсорного ощущения, например: прикосновение к пучку колючей травы ощущается как укол, а при поедании ячменной каши возникает соленый вкус.

Субстанция (*dravya*), являющаяся составляющей *saṃghāta-paramāṇu*, определяется в АКВh сходно с дефиницией дхармы — это реальная сущность, тождественная собственному признаку (*svalakṣaṇa*), т.е. партикулярия. Иначе говоря, *saṃghāta-paramāṇu* представляют собой совокупности материальных дхарм, возникающие ежесекундно и «погибающие» по истечении этого кратчайшего времени. Поэтому и в телесности живых существ, и в окружающем мире отсутствует что-либо постоянное. Такая трактовка позволяла использовать термин *saṃtāna* («поток») для обозначения не только индивидуальной психосоматической жизни, но и процесса существования неодушевленных внешних объектов (*vastu*). Последние, будь то молоко, дрова, кувшин или цветущий лотос, оказываются в пределе анализа с точки зрения атомистической те-

рии скоплениями непрерывно обновляющихся *saṃghāta-paramāṇu* — комплексов материальных дхарм.

Васубандху в комментарии к карике [43] первого раздела АК (АКВ 1967: 32–33), говоря о характере контакта органов чувств с их объектами, подчеркивает, что в акте перцепции атомарные агломераты глаза, уха и прочего хотя и сталкиваются с *saṃghāta-paramāṇu* воспринимаемой материи, но не слипаются с ними. Будучи обоюдно непроницаемыми, они оказывают противодействие друг другу. Контакт органа чувств со своим объектом — это сопряженность *viśain* и *viśaya*, т.е. когнитивное событие, характеризующееся сенсорной интенцией (направленностью индрии на объект) и специфической ограниченностью ее активности, а не непосредственным соприкосновением атомарных агломератов.

Однако в своей концепции материи вайбхашики выделяли такой ее вид, как «непроявленное» (*avijjartī*). В карике [11] первого раздела АК (АКВ 1967: 8) указано, что термином *avijjartī* обозначается непрерывная последовательность дхарм, обусловленная «великими элементами», благоприятная или неблагоприятная. В данной дефиниции «непрерывная последовательность» (*anubandha*) — это феноменологическая характеристика дхарм *avijjartī*, возникающих без темпорального промежутка. «Великие элементы» выступают в этом процессе порождающей причиной (*janana-hetu*). Определения «благоприятная» (*śubha*) и «неблагоприятная» (*aśubha*) являются семантическими эквивалентами терминов *kūśala* («благое») и *akūśala* («неблагое»).

В комментарии поясняется, что «непроявленное», как и «проявленное» (*vijjartī*), материально по своей природе. Оно возникает как материальный коррелят благого или неблагоприятного проявленного действия, физического либо вербального, совершаемого с осознанным намерением (*cetana*), и предопределяет собой благое или неблагое качество нового рождения, т.е. кармического следствия деятельности индивида. «Непроявленное» не имеет никакого сенсорно воспринимаемого выражения и в силу этого не может выступать объектом познания для другого индивида.

Вайбхашики утверждали, что дхарма *avijjartī* — это реальная сущность, которая, однажды возникнув в составе индивидуального потока психосоматической жизни, продолжает непрерывно воспроизводиться, опираясь на собственную тетраду «великих элементов».

Саутрантики критиковали такую интерпретацию. С их точки зрения, «непроявленное» — это *bīja*, т.е. «семя», или «потенция», реализуемая в следующей жизни, т.е. благоприятная или неблагоприятная предрасположенность, а не реальная сущность. В этом пункте, как показано в исследовании Р. Критцера, позиция саутрантиков совпадала с концептуальными представлениями йогачаринов о непроявленном, зафиксированными в трактате «Йогачарабхуми» (Kritzer 2005: 10–11).

Таким образом, в буддийских антропологических представлениях концепция материи выступает связующим звеном между теорией познания и религиозным учением о карме — благом или неблагом трансцендентном следствии осознанных человеческих поступков.

## Литература

- ЭА 1998 — *Васубандху*. Абхидхармакоша. Разделы I и II / Изд. подгот. Е.П. Островская и В.И. Рудой. М.: Ладомир, 1998.
- ЭА 2001 — *Васубандху*. Абхидхармакоша. Разделы III и IV / Изд. подгот. Е.П. Островская, В.И. Рудой. М.: Ладомир, 2001.
- Kritzer 2005 — *Kritzer R. Vasubandhu and the Yogācārabhūmi: Yogācāra Elements in the Abhidharmakośa*. Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies of the ICPBS, 2005.

- L'AK 1923–1931 — L'Abhidharmakośa de Vasubandhu / Traduit et annoté par L. de la Valle Poussin. Chap. 1–9. Paris, 1923–1931.
- AKB 1967 — Abhidharmakośa-bhāṣya of Vasubandhu / Ed. by P. Pradhan. Patna, 1967 (Tibetan Sanskrit Works Series. Vol. VIII).
- AS 1950 — Abhidharmasamuccaya by Asaṅga / Ed. by P. Pradhan. Santiniketan: Visvabharati, 1950 (Visva-Bharati Studies. 12).
- SAKV 1932–1936 — Sphuṭārthā Abhidharmakośavyākhyā by Yaśomitra / Ed. by Unrai Wogihara. Tokyo: The Publishing Association of Abhidharmakośavyākhyā, 1932–1936.

## References

- Abhidharmakośa-bhāṣya of Vasubandhu*. Ed. by P. Pradhan. Patna, 1967 (Tibetan Sanskrit Works Series. Vol. VIII) (in Sanskrit).
- Abhidharmasamuccaya by Asaṅga*. Ed. by P. Pradhan. Santiniketan: Visvabharati, 1950 (Visva-Bharati Studies, 12) (in Sanskrit).
- Kritzer R. *Vasubandhu and the Yogācārabhūmi: Yogācāra Elements in the Abhidharmakośa*. Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies of the ICPBS, 2005 (in English).
- L'Abhidharmakośa de Vasubandhu. Traduit et annoté par L. de la Valle Poussin. Chap. 1–9. Paris, 1923–1931 (in French).
- Sphuṭārthā Abhidharmakośavyākhyā by Yaśomitra*. Ed. by Unrai Wogihara. Tokyo: The Publishing Association of Abhidharmakośavyākhyā, 1932–1936 (in Sanskrit).
- Vasubandhu. *Abhidharmakosha. Razdely I i II* [Vasubandhu. Abhidharmakosha. Sections I and II]. Izd. podgot. E.P. Ostrovskaja i V.I. Rudoi [Ed. prepared by E.P. Ostrovskaya and V.I. Rudoy]. Moscow: Lodomir, 1998 (in Russian).
- Vasubandhu. *Abhidharmakosha. Razdely III i IV* [Vasubandhu. Abhidharmakosha. Sections III and IV]. Izd. podgot. E.P. Ostrovskaja, V.I. Rudoi [Ed. prepared by E.P. Ostrovskaya and V.I. Rudoy]. Moscow: Lodomir, 2001 (in Russian).

## The Buddhist Conception of Matter: Philosophical Ideas and Sanskrit Terminology

(Pis'mennye pamiatniki Vostoka, volume 13, no. 4, pp. 56–66)  
Received 02.08.2016.

Helena P. Ostrovskaya

Institute of Oriental Manuscripts, Russian Academy of Sciences; Dvortsovaya naberezhnaya 18, St. Petersburg, 191186 Russian Federation.

The article deals with the Buddhist conception of matter (*rūpa*) described by Vasubandhu (4th–5th centuries AD) in his *Abhidharmakośa-bhāṣya*. The author discusses the main theses of the abhidharmic analysis of matter, its kinds and features. Particular attention is paid to the role of the notion of *rūpa* in the creation of the abhidharmic theory of knowledge. The author considers the system of Sanskrit terms used in the Buddhist conception of matter.

**Key words:** Abhidharma, the *Abhidharmakośa*, Buddhism, the Buddhist conception of matter, Sanskrit, *sautrāntika*, *vaibhāṣika*, Vasubandhu, *yogācāra*.

About the author:

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