

РОССИЙСКАЯ
АКАДЕМИЯ НАУК
Институт восточных рукописей
(Азиатский Музей)

Выпускается
под руководством Отделения
историко-филологических наук

ПИСЬМЕННЫЕ ПАМЯТНИКИ ВОСТОКА

Том 17, № 1

ВЕСНА

2020

Журнал основан в 2004 году

Выходит 4 раза в год

Выпуск 40

Редакционная коллегия

Главный редактор чл.-корр. РАН **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. Аникеева** (Москва, ФГУП «Издательство «Наука»)

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

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

О.В. Васильева (Санкт-Петербург, РНБ)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



Наука —
Восточная литература
2020

В НОМЕРЕ:

ПУБЛИКАЦИИ

Т.А. Пан. Три императорских диплома *гаомин* 誥命 из коллекции ИВР РАН **5**

ИССЛЕДОВАНИЯ

М.М. Юнусов. Из истории дешифровки западносемитского письма: события и люди. VI. Дешифровка финикийского алфавита: Ж.-Ж. Бартеlemi и Дж. Свинтон **21**

Ю.А. Иоаннесян. «Китаб-и Нуктат ал-Каф» как источник по изучению шейхизма и раннего бабизма **46**

М.Е. Кравцова. О собраниях *чуских строф*: «Чу цы чжанцзюй» Ван И (II в. н.э.) **56**

С.Л. Бурмистров. Типология буддийских дидактических текстов в «Компендиуме Абхидхармы» Асанги **67**

ИСТОРИОГРАФИЯ И ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ

С.М. Якерсон. «Изготовить множество книг...». Репарка к характеристике работы еврейских писцов и первопечатников **83**

В.М. Рыбаков. Танские законы, ограничивавшие самоуправство в сфере военной деятельности **92**

П.В. Башарин. Изучение раннего суфизма в отечественном исламоведении: история и перспективы **105**

КОЛЛЕКЦИИ И АРХИВЫ

С.С. Сабрукова. Российские монголоеды А.В. и Т.А. Бурдуковы (обзор фонда из Архива востоковедов ИВР РАН) **119**

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

А.А. Туранская. Первая международная научная конференция «Восточная рукописная книга: вопросы кодикологии и реставрации» (Санкт-Петербург, 4–6 декабря 2019 г.) **135**

Д.А. Носов. Четвертая международная научная конференция «Тюрко-монгольский мир в прошлом и настоящем» памяти Сергея Григорьевича Кляшторного (1928–2014) (Санкт-Петербург, 12–13 февраля 2020 г.) **140**

РЕЦЕНЗИИ

Песни Великого спокойствия при южном ветре. Пер. с кор. А.А. Гурьевой. СПб.: Гиперион, 2019. — 284, [4] с. — (Ю.В. Болтач) **145**

IN MEMORIAM

Эдуард Наумович Темкин (1928–2019) (Т.В. Ермакова) **150**

На четвертой стороне обложки:
Китайский текст маньчжурско-китайского диплома В 106mss из коллекции ИВР РАН

Типология буддийских дидактических текстов в «Компендиуме Абхидхармы» Асанги

С.Л. Бурмистров

Институт восточных рукописей РАН

DOI: 10.7868/S1811806220010057

В трактате Асанги (IV в.) «Компендиум Абхидхармы» (*Abhidharma-samuccaya*) рассматриваются 12 типов буддийских дидактических текстов — сутры, песнопения (*geya*), разъяснения и изложения (*vyākaraṇa*), гатхи (*gāthā*), возвышенные речи (*udāna*), рассуждения (*nidāna*), предания (*avadāna*), свидетельства (*itivṛttaka*), рассказы о прежних рождениях Будды (*jātaka*), обширные сочинения (*vaipulya*), рассказы о чудесах (*adbhuta-dharma*), наставления (*upadeśa*). Это различные средства проповеди Учения, целью которой является освобождение живых существ из колеса сансары. Проповедь Дхармы является поэтому одним из необходимых аспектов деятельности бодхисаттвы, и в соответствующем фрагменте трактата речь идет об «искусности в средствах» (*upāya-kauśalya*) как одной из форм проявления свойственного бодхисаттвам сострадания и милосердия. В отличие от индуистской стотры, буддийский дидактический текст обращается в первую очередь к рациональной стороне личности, предлагая слушателям принципиально новое религиозное знание (тогда как стотра в сжатом виде представляет то, что слушатели уже знают о восхваляемом в ней божестве).

Ключевые слова: дидактический текст, сутра, религиозная проповедь, идеал бодхисаттвы, махаяна.

Статья поступила в редакцию 02.02.2020.

Бурмистров Сергей Леонидович, доктор философских наук, ведущий научный сотрудник сектора Южной Азии отдела Центральной и Южной Азии ИВР РАН, РФ; 191186, г. Санкт-Петербург, Дворцовая набережная, 18 (SLBurmistrov@yandex.ru).

© Бурмистров С.Л., 2020

Типология буддийских дидактических текстов пока еще не становилась предметом специального анализа ни в отечественной, ни в зарубежной науке. Однако предмет этот важен тем, что позволяет различить типы буддийских наставлений, а значит, и способы проповеди буддийского учения и типы слушателей, которым она была адресована. Различение это имеет прямое отношение к буддийской типологии личностей и всему комплексу идей, относящихся к технике проповеди, способам воспита-

ния личности в буддийской общине, а также буддийской логике как неотъемлемой части буддийской диалектики. Не пытаясь объять необъятное, мы ограничиваемся в своем исследовании только типологией наставлений, как она представлена в трактате Асанги (IV в.) «Компендиум Абхидхармы» (*Abhidharma-samuccaya*, далее — АС) и комментарии к нему (*Abhidharma-samuccaya-bhāṣya*, далее — АСБ), составленном, как считается, в VIII в. Стхирамати (Pradhan 1950: 5)¹. Выбор именно этих трудов не случаен: Асанга считается одним из основателей махаянской философской школы йогачара, к которой принадлежали также буддийские логики Дигнага (V–VI вв.), Дхармакирти (VII в.) и Дхармоттара (VIII–IX вв.), а влияние буддийской логики на дальнейшее развитие логики в Индии невозможно переоценить — достаточно сказать, что базовые принципы логики школы навья-ньяя сформировались в ходе полемики наыйников с буддийскими логиками — учениками и последователями Дигнаги и Дхармакирти.

Асанга в АС дает такое определение Дхармы (буддийского учения): это «наставление для благородных, [состоящее из] двенадцати частей. Каковы эти двенадцать частей? [Это] сутры, песнопения (*geya*), разъяснения и изложения (*vyākaraṇa*), стихи (*gāthā*), возвышенные речи (*udāna*), рассуждения (*nidāna*), предания (*avadāna*), свидетельства (*itivṛtaka*), рассказы о прежних рождениях Будды (*jātaka*), обширные [сочинения] (*vaipulya*), чудеса (*adbhuta-dharma*), наставления (*upadeśa*)» (AS 1950: 78). Предметом настоящего исследования и будут различия между этими типами текстов или форм проповеди буддийского учения.

Первым типом текстов Асанга называет сутры (*sūtra*). Сутра понимается им как «прозаический рассказ, излагающий определенное воззрение. Так Приходящий², видя десять преимуществ [прозаического повествования], так разъяснил Учение: [сутра] ясно устанавливает определения и дает ясные наставления; слушатель легко схватывает [смысл наставления]; благодаря почтению к Дхарме [он] быстро обретает полноту просветления; быстро проникает в суть дхарм; обретает покой, основанный на вере в Будду; обретает покой, основанный на вере в Учение и общину; достигает состояния высшего счастья, достижимого в этом мире; воздает почтение разуму мудрецов в дискуссиях и [обсуждении] мнений; причисляется к ученым» (AS 1950: 78). Иными словами, сутра — это повествование, суть которого, однако, не в представлении слушателю определенного сюжета, а в изложении концепции. Как указывает Стхирамати (если считать именно его автором АСБ), сутра в первую очередь дает

¹ Вопрос об авторстве этого комментария непросто. Как пишет П. Прадхан, в санскритском тексте комментария, найденном в Тибете Рахулой Санкритьяной, авторство приписано Яшомитре. В китайском переводе его, выполненном Сюань-цзаном, и тибетском переводе, принадлежащем перу Джинамитры, сказано, что автор комментария — именно Стхирамати (Pradhan 1950: 5). В то же время Пол Гриффитс указывает, что в санскритском тексте автор комментария не назван совсем, китайская традиция приписывает авторство некоему Буддхасимхе (а Стхирамати — только редактирование перевода), автором же тибетского перевода назван некий Rgyal ba'i sras, что реконструируется на санскрите как Джинапутра (а не Джинамитра). Кроме того, между комментарием к АС и трудами, достоверно принадлежащими перу Стхирамати, есть во многих случаях значительные — иногда даже буквальные — совпадения, так что можно считать именно этого мыслителя автором комментария (Griffiths 2003: 495). Эти совпадения можно, безусловно, объяснить и тем, что Стхирамати, редактируя текст Буддхасимхи, дополнял и видоизменял его, вставляя фразы, которые могли встречаться в его собственных трудах. Как бы то ни было, вопрос сложен и вряд ли может быть разрешен на основании имеющихся у нас источников, так что разумнее всего будет, на наш взгляд, остановиться на авторстве именно Стхирамати.

² Санскр. Tathāgata — один из наиболее частых эпитетов Будды.

ясные определения и позволяет различить (*vyavasthāpayati*) благое и неблагое, чтобы слушатель мог без труда определить, каков, собственно, благой путь, ведущий к просветлению. Далее, сутра надлежащим образом направляет (*deśayati*) адепта, указывая ему этот благой путь и позволяя различить достойные и недостойные действия, причем слушатель должен легко понимать то, что говорится в сутре. Ее цель — продемонстрировать глубину и полноту Учения Будды, проникать в суть истинной реальности (*dharmatā*) и т.д. (ASB 1976: 95) — иными словами, от сутры требуется ясность изложения Учения и такая форма его подачи, которая позволит даже не очень просвещенному и малообразованному человеку легко понять, в чем состоит Дхарма Будды.

Совершенно аналогичные требования в христианской церкви предъявляются проповеди. С античных времен в риторике выделялись три обязанности оратора по отношению к аудитории — *docere, delectare, movere* (учить, нравиться, трогать), поэтому при выборе темы проповеди, как отмечает игумен Тарасий (Ланге), не следует обращаться к тонким, сложным вопросам вероучения — всё, о чем говорит проповедник, должно прямо касаться жизненных проблем, которые беспокоят слушателей. Стиль проповеди не может быть сухим и рассудочным — проповеднику следует стараться сделать его живым и образным, сохраняя при этом ясность и, разумеется, не отклоняясь от догм вероучения (Ланге 2013: 38, 42–43). То же говорится и о проповеди в исламе: хатиб (проповедник) должен выбирать для проповеди актуальные проблемы, следить, чтобы его речь была понятна и интересна прихожанам, соотносить тематику и языковые средства выразительности с уровнем образования прихожан и, конечно, не отклоняться от принципов ислама (Галлямов 2012: 5).

Сутра, таким образом, представляет собой проповедь, облеченную в форму повествования, которое может быть интересно слушателям, увлечь их и в то же время сделать понятными базовые положения буддийского учения. На достижение этой цели направлены и другие средства, рассматриваемые Асангой. Одно из них — песнопение (*geya*), определяемое как то, что «поется (*gīyate*) в середине или в конце сутры, или то, что разъясняет смысл, не изложенный в самой сутре. Поэтому оно и называется песнопением» (AS 1950: 78). В проповеди, как видим, задействуется не только рациональное мышление, но и эмоции, коими проповедник может управлять посредством интонации и ритма речи. Стихираматти этот фрагмент не комментирует, и можно предположить, что речь идет не только о пении в собственном смысле слова, но и о рецитации — возгласии стихов с определенным ритмом и интонацией. Как бы то ни было, психологическое воздействие песнопения (*geya*) на слушателя — это не в последнюю очередь воздействие *ритма* речи, который, как всякий вообще ритм, действует не только на сознание, но и на тело. Музыкальный ритм лучше всего усваивается через телесные ощущения, через пластический ритм, состоящий в чередовании сокращений и расслаблений мышц, а оно, в свою очередь, воздействует и на психику, в том числе и на самые высокие уровни ее (Жак-Далькроз 2001: 41). Если же в песнопении, как оно понималось в АС, имела значение и высота произносимого слога, то к ритму присоединялась еще и мелодия с присущей ей звуковысотной организацией, что тоже задействовало двигательные реакции слушателя. Совершенно пассивное ухо неспособно к восприятию мелодии, ее восприятие связано с пространственными представлениями (так, низкие звуки воспринимаются человеком как вибрация на уровне гортани или ниже, высокие — на уровне лица или лба), а они влияют и на моторные реакции (Овсянкина 2007: 88–89). Естественно, всё это тоже было эф-

фективным средством проповеди — тем более что, как сказано в АС, в песнопении разъясняется то, что не провозглашено (или провозглашено недостаточно внятно и однозначно) в самой сутре. В других текстах *geya* понимается несколько шире: это повторение стиха, в котором кратко суммируется сказанное в предшествующих прозаических частях сутры (Dhammajoti 2009: 525). В любом случае эта ритмизованная и, возможно, мелодически оформленная речь позволяла надежнее запечатлеть в сознании слушателей основные положения буддийского учения.

Следующий тип буддийского наставления — *vyākaraṇa*, что можно перевести как «разъяснение и изложение»: это «изложение деяний благородных учеников в различных [прежних] существованиях, в далеком прошлом и в разных местах. Также это прояснение смысла, изложенного в сутрах, так как это ясное изложение абстрактного смысла» (AS 1950: 78). Данное определение требует довольно пространный комментарий. Словом «прояснение» мы здесь переводим санскр. *sphuṭīkaraṇa*, первый компонент которого восходит к глаголу *sphuṭ* «внезапно возникать, появляться, прорываться». Сама семантика глагола указывает на неожиданность появления чего-то перед взором. Невозможно не вспомнить здесь и концепцию индийского грамматиста и представителя ранней веданты Бхартрихари (жившего в V в., т.е. спустя всего век после Асанги) о речи как деятельности, не передающей смысл адресатам, а порождающей его в их сознании. Различие в понимании природы языка между Манданой Мишрой (VIII–IX вв.) и Бхартрихари сводилось вкратце к вопросу о том, что такое реальная человеческая речь: первый полагал, что она есть множество отдельных элементов (слов и морфем), каждый из которых сохраняет свой смысл независимо от контекста, для второго же она едина и лишь для удобства грамматического анализа условно разделяется на слова и морфемы (Bilimoria 1988: 15). Отсюда и разное понимание природы языкового восприятия: для первого это результат последовательного анализа смысла слов и их отношений во фразе, для второго же слова и морфемы — только вспомогательные инструменты, возбуждающие в сознании адресата такие процессы, которые приводят к мгновенному, подобному вспышке (*sphoṭa*), пониманию смысла фразы. Логика рассуждений Бхартрихари такова: если слово состоит из отдельных элементов, не имеющих никакого собственного смысла, тогда откуда возникает он в самом слове? Чтобы объяснить осмысленность слов, необходимо допустить, что смысл уже существует в сознании, а соответствующий набор звуков (слово) только актуализирует его, и он как бы «вспыхивает» (*sphoṭati*) в сознании. Всё это предполагает существование двух уровней языка: первый — эмпирический — представляет собой звучащее слово (или речь — индийские грамматисты еще не различали язык и речь), второй же — смысл, изначально существующий в сознании и соответствующий истинной реальности (*paramārtha*), т.е. Брахману (Biardeau 1964: 365).

Sphoṭa в индийской грамматической традиции понимается как «вечный и неделимый архетип звука» и «лингвистический носитель значения (единица сигнификативности)» (Лысенко 2009: 755), но для Бхартрихари она имеет еще и четкую религиозную аналогию — *mokṣa*, освобождение из сансары и осознание себя как Брахмана, составляющего нашу истинную природу и содержащего в себе все возможные смыслы, каждый из которых актуализируется при восприятии определенного слова. Иными словами, понимание речи — это только частичная актуализация Брахмана как истинного Я человека, тогда как освобождение — актуализация полная, без остатка.

Естественно, у Асанги нет и не может быть речи об осознании какого бы то ни было *Я*, ибо оно, согласно базовым принципам буддийского учения, есть всего лишь ментальный конструкт, не имеющий никакого отношения к реальности. Когда он говорит о «прояснении» (*sphuṭī-karaṇa*) смысла сутры, само использованное им слово указывает на мгновенное, возникающее до и помимо всякой рефлексии постижение того, о чем сказано в сутре. Рациональное осмысление проповеданного начинается у слушателя позднее, но первый шаг к полному постижению Учения — это своего рода озарение, свидетельствующее об истинности того, о чем гласит сутра. *Vyākaraṇa*, таким образом, приводит слушателя к мгновенному проникновению в смысл сутры, средством для чего служат повествования о деяниях будд, бодхисаттв и проповедников Дхармы.

Гатха (*gāthā*, что часто переводят как «стих») определяется в АС как то, что «излагается в сутрах посредством метрического [текста] — в двух стопах, трех стопах, четырех стопах, пяти стопах или шести стопах» (AS 1950: 78). Суть этой формы наставления для авторов АС и АСБ столь очевидна, что Стхирамати никак не комментирует ее. Можно заметить, что и здесь, как и в песнопениях, воздействие на адресата осуществляется благодаря ритмизованной речи. Упоминание гатхи, очевидно, отсылает к «Гатхам монахов» (*theragāthā*) и «Гатхам монахинь» (*therīgāthā*) — двум разделам Сутта-питаки, в которых содержатся стихи и религиозные гимны, исполняемые членами буддийской общины и описывающие их переживания по различным поводам. Например, первый стих «Гатх монахов» — «Гатхи монаха Субхути» — посвящен мыслям аскета, уединившегося в хижине для медитации: «Удобна моя хижина, хороша, [в нее] не проникает ветер, [так] проливай дождь, бог, сколько хочешь! Ум мой собран и свободен, я, аскет, пребываю [в ней], [так] проливай дождь, бог!» (*Channā me kuṭikā sukhā nivātā, vassa deva yathāsukhaṃ. Cittaṃ me susamāhitaṃ vimuttaṃ, ātāpī viharāmi vassa devātī*) (*Vimānavatthu* 2008: 219). Сходен с ним стих о медитации в горной пещере во время грозы: молнии бьют в землю, но монах, укрывшись в расщелине, погружен в медитацию, и буйство стихий не трогает его (*Vimānavatthu* 2008: 229). В других гатхах описываются переживания трудностей аскетической жизни, страдания от старости и сопутствующих ей болезней, радость от достижения состояния архатства и т.д. В этих стихах нет, собственно, ничего такого, чего нельзя было бы увидеть в повседневной житейской и религиозной практике монахов, и гатха поэтому отражает — но и преломляет при этом, проявляя наиболее ярко и ясно, — переживания членов общины, что, в свою очередь, оказывается средством передачи Учения слушателям, которые, будучи уже в какой-то степени подготовлены к восприятию его, легче воспринимают наставления, включающие помимо чисто рационального еще и эмоциональный компонент.

Возвышенные речи (*udāna*) Асанга определяет как «то, что иногда говорится в сутрах Так Приходящим, когда его разум полон радости» (AS 1950: 78), Стхирамати же очень краток: «Возвышенные речи — [это речи] того, кто охвачен радостью, а именно — когда эти качества проявляются явственно» (*udānaṃ yadāttamanaskenodahrtaṃ tadyathā yadā ime prādurbhavanti dharmā ityevamadi*) (ASB 1976: 95). Почему в АС *udāna* выделена в особую форму наставления и чем возвышенные речи принципиально отличаются от других средств проповеди? Прежде всего следует отметить, что название *Udāna* носит одна из частей Палийского канона, а именно — третья часть Кхуддака-никаи (*Khuddaka-nikāya*), пятого, последнего раздела палийской Сутта-пи-

таки. Краткое содержание «Уданы» таково: Будда разъясняет природу закона зависящего возникновения, рассказывает о том, кого можно считать истинным брахманом (того, кто устранил все аффекты), говорит об истинной аскезе, указывая, что человек очищается не водой, а Дхармой, дает наставления царю нагов — змею Мучалинде и т.д. Примечательный момент этого раздела Канона: каждая сутта посвящена какому-то вопросу, проблеме, стоящей перед общиной, или достижению, обретенному кем-то из учеников, и Будда, суммируя суть проблемы и ее решения или смысл достижения, произносит «возвышенную речь» (*udāna velāya*), причем самому возвышенному стиху предпосылается стандартная формула: «Видя смысл [этого], Бхагаван [Будда] произнес такую возвышенную речь» (*atha kho Bhagavā etamatthaṃ viditvā tāyaṃ velāyaṃ imaṃ udānaṃ udānesi*).

В качестве примера рассмотрим «Бахия-сутту», которая повествует о достижении нирваны монахом по имени Бахия. Он жил в городе Суппарака, был почитаем, но усомнился однажды: «Действительно ли я — архат или хотя бы тот, кто ступил на путь к архатству?» Тогда перед ним появилось некое божество (*devatā*), приняв облик человека, и сказала, что он, Бахия, не архат и даже не ступил еще на путь к архатству, и рассказало о Будде, который проповедовал тогда в городе Шраваси. Бахия отправился туда и получил от Будды наставление: «В видимом пусть будет то, что было увидено, в слышимом — то, что было услышано, в ощущаемом — то, что ощущалось, в мыслимом — то, что было помыслено» (*diṭṭhe diṭṭhamattaṃ bhavissati, sute sutamattaṃ bhavissati, mute mutamattaṃ bhavissati, viññāte viññātamattaṃ bhavissati*) — иначе говоря, не следует примысливать к непосредственно данному какие-то ментальные конструкты, не следует дополнять реальность собственными мыслями, и тогда можно обрести просветление и нирвану. И в этот момент, услышав наставление, Бахия мгновенно освободился от всех аффектов. Позднее, когда он погиб в результате несчастного случая, Будда сказал о нем: «Бахия „Одетый в кору“ [таково было прозвище монаха. — С.Б.] следовал по пути в соответствии с Учением и не беспокоил меня спорами об Учении. Монахи, Бахия „Одетый в кору“ достиг нирваны» (*Bāhiyo dārucīriyo rassarādi dhammassānudhammaṃ, na ca maṃ dhammādhikaraṇaṃ vihesesi, parinibbuto bhikkhave Bāhiyo dārucīriyoti*) (*Khuddakapāṭha* 2008: 84–86). Сказав это, Бхагаван Будда, видя смысл всего этого, произнес возвышенную речь: «Там нет места для воды, земли, огня и ветра, не светят звезды, и не сияет солнце, не светит луна, и нет даже тьмы. Когда брахман, давший обет молчания, познал это, [он] освободился от формы и не-формы, счастья и страдания» (*Khuddakapāṭha* 2008: 86–87). Заключительный стих сутты суммирует смысл всего, что произошло с Бахией, показывая, что этот монах достиг нирваны — высшего состояния, в котором нет места ничему из того, что составляет наш обычный эмпирический мир. Полное и окончательное освобождение и состоит, как гласит «Бахия-сутта», в том, чтобы сначала увидеть реальность такой, какова она есть, помимо любых понятий и концепций, без «примысливания» их к наблюдаемому, а затем — и благодаря этому — преодолеть оковы эмпирического мира со свойственной ему противоположностью счастья и страдания.

Иначе говоря, *udāna* самими авторами буддийских текстов понимается как особое наставление Будды — эмоционально окрашенное и тем самым свидетельствующее о значительности того события, которому оно посвящено. Формальных отличий «возвышенных речей» от других типов буддийского наставления нет: этот тип наставлений выделяется лишь по своему месту в Каноне.

Шестой тип наставлений — это *nidāna*, или рассуждение, которое Асанга определяет как «то, что сказано [Буддой в ответ] на вопрос, или установление предписания вместе с его причиной» (AS 1950: 78), Стхирамати же указывает, что это наставление дается человеку для того, чтобы пробудить у него понимание (*prajñapti*) того или иного конкретного вопроса (*prakaraṇa*) (ASB 1976: 95). Буквально *nidāna* значит «причина, мотив, исходная форма», а само это слово в буддийской философии, как известно, обозначает еще и звено 12-членной цепи зависимого возникновения (*pratītya-samutpāda*). Суть этого типа наставлений — прояснить для ученика какой-то вопрос, и здесь проповедник уже не прибегает к методам суггестии, опирающимся на работу с ритмом слова или интонацией, а дает вполне рациональный ответ на прямой вопрос слушателя. Кроме того, речь идет здесь также о тех или иных предписаниях винаи (свода дисциплинарных правил для монахов и мирян), мотивы которых истолковывает Будда в этом типе наставлений.

Седьмой тип у Асанги назван *avadāna* «предание», и автор АС определяет его как то, что «сказано в сутрах вместе с примерами» (AS 1950: 78), Стхирамати же добавляет, что тем самым смысл наставления делается понятным слушателю и очищается от всевозможных смысловых «примесей», способных исказить суть наставления (ASB 1976: 96). Буквально *avadāna* значит «достижение, подвиг», но в АС и АСБ говорится об особом типе наставлений, суть которого состоит в том, что Будда излагает смысл предписаний или доктринальных положений, иллюстрируя это примерами из жизни будд и бодхисаттв прошлого или, наоборот, из жизни грешников, которые страдают из-за удерживающих их в сансаре аффектов. Это один из наиболее распространенных жанров буддийской литературы, и его специфика заключается в разъяснениях, как прегрешения или благие деяния в прежних рождениях живого существа отражаются на его нынешней жизни.

Композиция аваданы стандартна: текст открывается рассказом о настоящем положении живого существа, затем следует повествование о событиях в одном из прошлых его рождений, а завершает авадану установление тождества действующих лиц прошлого и настоящего (Воробьева-Десятовская, Шомахмадов 2010: 66). В Палийском каноне этому термину соответствует *aradāna* — раздел из шести сотен кратких стихотворных притч из жизни Будды и членов его общины. В целом суть этого типа наставлений очевидна: как и, например, в христианских притчах, на ярком примере из прошлого создатели Канона показывают, как конкретно проявляются те или иные принципы буддийского учения и какова связь между положениями дисциплинарного кодекса (винаи) и действиями живого существа и их кармическим плодом.

В качестве примера можно привести также авадану, условно атрибутированную как «Авадана о гонге» (*Gaṇḍī-avadāna*); ее рукопись хранится в коллекции Института восточных рукописей РАН. Краткое содержание аваданы таково. Будда, прибыв в город Шравасты, направился в дом бедной девушки-прачки. Она из-за своей бедности не смогла достойно принять гостя и, взяв нож, хотела уже совершить самоубийство от горя, но в этот момент ей явилось божество и даровало все, что необходимо для приема Учителя, — яства, роскошные одежды и пр. Приняв Будду надлежащим образом, прачка спросила его о причинах своей нищеты, и он ответил, что всё это — следствие совершенного ею в прошлой жизни прегрешения — отказа дать подаяние монаху. Однако время действия этой кармы, сказал он, подходит к концу: через шесть дней она умрет и вновь родится в семье Аджитасены, царя государства Магадха

(Шомахмадов 2011: 82–83). Звук гонга (*gaṇḍī*), сказал Будда после ее кончины, должен напоминать ученикам об этом событии. Девушка-прачка была готова отдать собственную жизнь в дар Будде, уподобляясь тем самым бодхисаттве, проявляющему добродетель совершенного даяния (*dāna-pāramitā*), и архату, свободному от любых мирских привязанностей (Шомахмадов 2011: 85). В какой-то мере, как видим, этот сюжет можно назвать повествованием о религиозном подвиге (*avadāna*).

Восьмой тип — *itivṛttaka* (*namu itivuttaka*) от *iti vṛttam* «так сказано [Буддой или его учениками]». Это, по определению АС, повествование о словах благородных шравиков (*āgusaśravaka*) и об их прежних действиях в этом мире (AS 1950: 78), в АСБ же это не комментируется никак. В Палийском каноне *Itivuttaka* входит в качестве четвертого раздела в Кхуддака-никаю, и каждое наставление в этом разделе состоит из очень краткого поучения Будды и его разъяснения, которое дается в стихотворной форме. Так, первое наставление раздела посвящено алчности (*lobha*), и Будда говорит ученикам: «Одно качество, о монахи, оставьте, и я обещаю вам невозвращение. Какое [это] одно качество? Алчность, о монахи, оставьте, и я обещаю вам невозвращение» (*Ekaḍhammaṃ bhikkhave pajahatha, ahaṃ vo pāṭibhogo anāgāmitāya. Katammaṃ ekaḍhammaṃ? Lobhaṃ bhikkhave ekaḍhammaṃ pajahatha, ahaṃ vo pāṭibhogo anāgāmitāyāti*), а затем дается пояснение в метризованной форме: «Охваченные этой алчностью, живые существа идут по неблагим путям. Эту алчность распознав, мудрые оставляют [ее]» (*Yena lobhena luddhāse, sattā gacchanti duggatiṃ. Taṃ lobhaṃ sammadaññāya, pajahanti vipassino*) (Khuddakapāṭha 2008: 195). Аналогично объясняются в этом разделе и другие эмоциональные состояния, а также иные базовые положения Учения. Примечательно, что АС не упоминает самого Будду как того, кто дает наставления ученикам, — сказано только о шраваках как получателях наставлений.

Особый жанр буддийской литературы — джатаки (*jātaka*), или рассказы о прежних рождениях Будды. Как сказано в АС, это то, что «повествует о жизни Бодхисаттвы, как она представлена в Трипитаке» (AS 1950: 78), в АСБ же это тоже, как и в случае с *itivṛttaka*, не комментируется. Первоначально джатаки были чисто устным жанром буддийской словесности, сюжет их был связан с ситуацией, в которой они рассказывались. Так, когда один монах затосковал по жене, оставшейся в миру, Будда рассказал ему сходную историю, случившуюся с ним в одном из прошлых рождений, и монах осознал, что его страдания вовсе не уникальны, и тоска отпустила его (Парибок 2011: 273). В основе сюжетики джатак лежит общее для всех индийских религиозно-философских систем представление о безначальной цепи существований, связанных друг с другом причинно-следственными связями (Волкова 2000: 5–6), отличие же джатаки от аваданы состоит в том, кто играет роль главного героя. В джатаках это, естественно, сам Будда в одном из своих прошлых рождений, в аваданах же — кто-то из учеников или последователей Будды, причём в *нынешнем* своем рождении, которое, однако, является следствием его поступков в прошлых рождениях.

Десятый тип дидактических текстов — так называемые «обширные сочинения» (*vaiṛuḷya*), которые в АС определяются как «то, что сказано в Каноне бодхисаттв. То, что называется „обширным“, называется также „всепобеждающим“ (*vaidalya*), а также „горой несравненной [высоты]“ (*vaitulya*). Почему [оно] называется „обширным“? Потому что [оно] — основа блага и счастья всех живых существ и потому что [оно] дает высшее и глубокое учение. Почему [оно] называется всепобеждающим? Потому что [оно] разрывает все препятствия. Почему [оно] называется горой несравненной

[высоты]? Потому что [оно] не может быть уподоблено ни одной вещи, которые могут быть сравнены между собой» (AS 1950: 79). Согласно АСБ, обширность или, точнее, величие (*mahattva*) этих сутр понимается как имеющее семь аспектов. 1. Величие их предмета — пути бодхисаттв — детально разъясняется в «Шатасахасрика-праджняпарамита-сутре» и других сутрах махаяны, а поскольку эти сутры отличаются пространностью, предмет же их составляет высший идеал махаяны — идеал бодхисаттвы, давшего клятву спасти все живые существа из колеса перерождений, то и произведения эти называются «пространными» или «обширными». 2. Величие достижений, которые дарует изучение обширных наставлений, — в постижении смысла и самих этих наставлений, и всех остальных трудов, излагающих Учение Будды. 3. Величие знания, обретаемого посредством изучения этих наставлений, — благодаря пониманию отсутствия собственной сущности дхарм и несуществования неизменного Я в эмпирической личности. 4. Величие энергии (*vīrya*), даруемой обширными наставлениями, — благодаря готовности адепта практиковать Учение Будды в течение неисчислимых кальп. 5. Величие искусства в средствах, ведущих к просветлению, — благодаря неразличению нирваны и сансары. 6. Величие обретения — благодаря возвращению в себе неисчислимых благих качеств, даруемых знанием Учения Будды. 7. Наконец, величие действия обретается благодаря исполнению долга Будды (*buddhakārya*) в течение всего того времени, что живое существо пребывает в сансаре (ASB 1976: 96).

В махаяне к произведениям типа *vaiṣṭya* относятся «Нирвана-сутра», «Аватамсак-сутра», «Лотосовая сутра», «Ланкаватара-сутра», «Суварнапрахаса-сутра», «Лалитавистара», «Аштасахасрика-праджняпарамита-сутра» и ряд других (Varat 1956: 141; Нестеркин 2013: 556). «Лотосовая сутра» — один из наиболее обширных текстов этой группы сутр и при этом один из важнейших для понимания сути учения махаяны. Она была составлена в Индии, скорее всего, в I–II вв., а в III в. был выполнен ее первый китайский перевод (Игнатович 2011: 578–579). Как и в других раннемахаянских текстах, в ней проводится мысль об относительности и конвенциональности всех понятий и учений, и в этом изложенные в ней взгляды принципиально расходятся с учением хинаянской школы сарвастивада, в которой все дхармы понимаются как субстанциальные. Однако другим важным моментом воззрений, изложенных в этой сутре, является представление — хотя еще и не вполне ясно выраженное — о Будде как высшей личности, в каком-то смысле составляющей истинную природу и личностей всех живых существ, и вообще всего сущего (Kalupahana 1992: 173–174).

Другой авторитетный текст категории *vaiṣṭya* — это «Аштасахасрика-праджняпарамита-сутра», в которой идеал бодхисаттвы, сознательно отказывающегося от погружения в нирвану ради спасения из сансары всех живых существ, противопоставляется идеалам архата и пратьекабудды, обретающих нирвану только для себя. Идея религиозных и нравственных совершенств (*pāramitā*) бодхисаттвы ставится в ней выше нравственных качеств архата (Conze 1978: 7), так как бодхисаттва применяет их для спасения других живых существ, и уже из этого видно, что, согласно *вайтульясутрам*, проявление милосердия и сострадания — качеств, в высшей степени свойственных бодхисаттвам, — есть одно из основных условий достижения просветления. Логика этих сутр такова: если аффекты ослепляют сознание, мешая ему видеть истинную реальность, то — поскольку любой аффект имеет своим центром некоторое я человека, действующего ради своего блага и привязанного к образу своего я, — устра-

нение аффектов предполагает преодоление идеи я (и тем более — какой бы то ни было идеи вечного и неизменного божественного Я, как, например, в монистической веданте), что требует прежде всего преодоления аффективной привязанности к ней. Привязанность же эта преодолевается переориентацией деятельности человека с себя на других, когда благо других живых существ становится более важным, чем свое собственное.

Текст АС гласит, что «обширные наставления» называются так потому, что служат основой блага всех живых существ, — но очевидно, что это благо и есть высшая цель бодхисаттвы. Милосердие ставится в этих сутрах выше исследования дхарм, так как именно оно составляет суть идеала бодхисаттвы, недостижимого только посредством медитации и анализа собственной психики через призму учения Абхидхармы. Более того, сами понятия дхармы, нирваны, сансары — всего лишь слова, и они вовсе не обязательно обозначают какую-то объективную реальность. Когда в «Аштасахасрике» говорится, что человек должен стремиться стать бодхисаттвой и в то же время — что нет ничего такого, что можно было бы назвать «бодхисаттвой», или совершенством мудрости, или бытием вообще, — речь идет, собственно, об относительности слов, идей, концепций: все они, если испытывать к ним эмоциональную привязанность, становятся «аффективными препятствиями» (*kleśa-āvāraṇa*) на пути к просветлению, а если воспринимать их как точное отражение реальности или частей ее, а не как инструменты, нужные лишь для того, чтобы подвести адепта к состоянию, которое само по себе не может быть выражено человеческим языком, — превращаются в «эпистемологические препятствия» (*jñeya-āvāraṇa*), дезориентирующие человека и служащие почвой, на которой прорастают аффекты. Принятие идеала бодхисаттвы как своего религиозного ориентира и в то же время понимание, что на самом деле бодхисаттв не существует, и будет достижением религиозного совершенства (Conze 1978: 7–8).

Одиннадцатый тип дидактических текстов — *adbhuta-dharma*, рассказы о чудесах или, как определяет это Асанга, «повествование о высших и сверхъестественных деяниях шраваков, бодхисаттв и татхагат» (AS 1950: 79). В АСБ этот фрагмент не комментируется. Известен небольшой текст «Адбхутадхарма-парьяя» (*Adbhutadharmaparyāya*), в котором Будда рассказывает своему ученику Ананде, что сооружение глиняной ступы размером с плод миробалана (2–3 см) с изваянием Будды величиной с зернышко ячменя или мощами — с горчичное зерно составляет религиозную заслугу, большую, чем приношение груды драгоценностей величиной с весь континент Джамбудвипа тем, кто достиг других ступеней просветления (Anālayo 2010: 45). Чудеса, сверхъестественные деяния, совершавшиеся буддами и бодхисаттвами прошлого, сами по себе выступают средством проповеди — подобно тому, как это имеет место, например, в христианстве, где повествования о чудесах, сотворенных Христом или святыми, способствуют убеждению тех, кто еще не принял христианскую веру, и укреплению в вере тех, кто уже стал христианином. Однако суть рассказов о чудесах этим не исчерпывается. Природа буддийской общины характеризуется в буддийских текстах «восемью чудесными качествами», в которых сангха сравнивается с океаном: как океан становится со временем все глубже, так же углубляется и знание, коим обладает община; как воды океана никогда не переходят своих пределов, так и община не нарушает установленных предписаний; как океан выбрасывает на берег мертвые тела, так и сангха выбрасывает из себя тех, кто преступил предписания; как реки, впа-

дая в океан, сливаются вместе и теряют свои имена, так и человек, вступая в сангху, оставляет свое имя и называется после этого только «учеником Будды»; как все воды океана имеют один и тот же вкус соли, так и община имеет один и тот же вкус — освобождения; как океан не увеличивается и не уменьшается, сколько бы рек ни впадало в него, так и община не меняется, сколько бы учеников ни обрело нирвану; как океан скрывает в себе множество сокровищ, так и община содержит множество учений и предписаний; как в океане живут большие рыбы, так и в общине — великие ученики Будды (Hirakawa 1990: 61). Когда Асанга говорит о чудесах, сотворенных буддами и бодхисаттвами прошлого, следует иметь в виду, что эти чудеса были сотворены представителями буддийской общины, носителями учения, которое в далеком прошлом провозглашали будды Кашьяпа, Канакамунни и другие, а в наше время провозгласил Шакьямуни. Совершенно закономерно, что в буддизме речь всегда идет о трех драгоценностях — Будде, его Учении и его общине — как о ценностях равных, однако равными они оказываются не только аксиологически, но и онтологически: ни одна драгоценность не может существовать вне и помимо двух прочих.

Наконец, разъяснения (*upadeśa*) включаются, в отличие от предыдущих типов, в Абхидхарма-питаку и определяются в АС как «безошибочное истолкование всех признаков глубокого и тайного учения» (AS 1950: 79), в АСБ же сказано, что эти признаки составляют смысл сутр и других дидактических текстов (ASB 1976: 96). Сангхабхадра, учитель Васубандху и представитель хиньянской школы вайбхашика, определяет этот тип как подробное изложение одиннадцати предыдущих типов текстов, включающее ответы на все возможные возражения и разъяснение всего, что в других типах выражено недостаточно четко, и отождествляет его с матриками (*mātrkā*) — перечнями дхарм, составляющими содержание Абхидхармы; собственно, и сам термин *abhidharma* интерпретируется им как то, что направлено на (*abhi*) характеристики элементарных психофизических состояний (*dharma*) (Dhammajoti 2009: 5). В этом отношении воззрения, высказываемые Асангой, не расходятся с учением хиньяны. Основой этого типа текстов выступают, таким образом, сутры — точнее, Сутта-питака, в которой изложены поучения, проповеданные Буддой ученикам. Однако к *upadeśa* могут относиться, как отмечает Сангхабхадра, не только *buddha-vacana* («слова Будды»), но и любые авторитетные комментарии учеников и последователей Так Приходящего (Dhammajoti 2009: 6).

Анализируя типологию дидактических текстов, мы видим, что в этой классификации речь идет об «искусных средствах» (*upāya*) проповеди, и тот, кто достиг мастерства в них (*upāya-kauśalya*), становится способен распространять Дхарму среди любых разумных существ, каковы бы ни были их изначальные мыслительные установки, и спасти живых существ из круговорота рождений и смертей, так что овладение искусством проповеди оказывается с этой точки зрения необходимым условием осуществления идеала бодхисаттвы. Милосердие бодхисаттвы проявляется, среди прочего, именно в проповеди, позволяющей слушателям увидеть истину и ступить на путь к просветлению. Разумеется, проповедь — не единственное средство, которым располагает бодхисаттва для исполнения своего обета: он также способен исцелять недуги, творить чудеса во всех трех мирах, спасать живых существ от рождений в неблагих сферах (среди животных, голодных духов и обитателей ада) (ASB 1976: 123–124), но все же уничтожение ложных воззрений и помощь в обретении нирваны невозможны без проповеди. Сам же идеал бодхисаттвы осуществляется только в особом состоя-

нии «нирваны без опоры» (*apratīṣṭhita-nirvāṇa*), которое позволяет бодхисаттве, пребывая в нирване, сохранять, тем не менее, активность в сансарическом мире, спасая из него других. При этом характер буддийского наставления таков, что в нем проповедник обращается в первую очередь к разуму слушателей. Песнопения, стихи и повествования о чудесах тоже, несомненно, важны как средство проповеди, но следует заметить, что даже *adbhūta-dharma* — это только *рассказы* о чудесах, но не сами чудеса. Даже если бодхисаттва творит нечто чудесное, оно имеет смысл только как вспомогательное средство, основным же остаются изложение Учения и рациональные разъяснения его положений.

Эта особенность буддийской проповеди ярко проявляется при сравнении ее с индуистской стотрой. Стотра — гимн, обращенный к тому или иному богу, — должна вызвать в сознании участников ритуала целостный образ божества, включающий в себя все приписываемые этому божеству эпитеты, отсылки ко всем мифологическим событиям, в которых божество участвовало, и ко всем другим божествам, связанным с данным (подробнее см.: Бурмистров 2019). Рецитация имен и эпитетов бога сама по себе есть форма его почитания и, несомненно, играет роль религиозного наставления (Столярова 2014: 217), но это наставление совершенно иного характера. Как говорил А.Н. Веселовский о народной поэзии, «древний поэт не творит, собственно говоря, ничего такого, что бы не существовало в представлении его современников как знание или чаяние. Оттого он поет не *для* них, потому что он не в состоянии передать им ничего, что бы они в известной мере уже не знали; но он поет от лица всех, *за* всех» (Веселовский 2006: 122; курсив автора. — С.Б.). Стотра ближе именно к этой форме поэзии — как раз потому, что ничего нового слушателю не сообщает, но лишь сосредоточивает в одном кратком гимне все, что имеет отношение к восхваляемому божеству, или, точнее говоря, все, что знают о божестве слушатели, участники ритуала. В отличие от стотры, буддийские наставления дают слушателям нечто принципиально новое, еще не известное. И если поэзия есть продолжение мифа (Веселовский 2006: 121) — и в индуистской стотре это видно вполне ясно, — то буддийская проповедь направлена, наоборот, против мифологической картины мира. Повторяющиеся из текста в текст требования Будды не примысливать к непосредственно наблюдаемому ничего такого, чего в нем нет, — это, по существу, требование отказа от мифологического видения мира.

Литература

- Бурмистров 2019 — *Бурмистров С.Л.* Стотра как форма религиозной практики в индуизме // Пивоваровские чтения. Синтетическая парадигма: наука, философия, религиоведение: сборник материалов конференции «Синтетическая парадигма: наука, философия, религиоведение», 01–03 ноября 2018 года, Екатеринбург / Под ред. Е.В. Мельниковой. Екатеринбург: Деловая книга, 2019. С. 332–335.
- Веселовский 2006 — *Веселовский А.Н.* Избранное: Историческая поэтика. М.: Российская политическая энциклопедия, 2006.
- Волкова 2000 — *Волкова О.Ф.* Предисловие // *Арья Шура*. Гирлянда джатак, или Сказания о подвигах Бодхисаттвы / Пер. с санскр. А.П. Баранникова и О.Ф. Волковой. Предисл. и примеч. О.Ф. Волковой. 2-е изд., доп. М.: Вост. лит., 2000 (Памятники литературы народов Востока. Переводы. VII). С. 5–24.

- Воробьева-Десятовская, Шомахмадов 2010 — *Воробьева-Десятовская М.И., Шомахмадов С.Х.* Проблема исследования неотрибутированной аваданы из коллекции ИВР РАН // Письменные памятники Востока. 2010. № 2 (13). С. 64–72.
- Галлямов 2012 — *Галлямов М.М.* Мусульмане — лицо ислама (методика проведения проповедей с базовыми образцами). Уфа: Изд-во БГПУ, 2012.
- Жак-Далькроз 2001 — *Жак-Далькроз Э.* Ритм / Пер. с нем., англ. М.: Классика-XXI, 2001.
- Игнатович 2011 — *Игнатович А.Н.* Саддхармапундарика-сутра // *Философия буддизма: Энциклопедия* / Под ред. М.Т. Степанянц. М.: Вост. лит., 2011. С. 578–584.
- Ланге 2013 — *Ланге Т.* Искусство церковной проповеди: Учебно-методическое пособие по гомилетике. Смоленск: Смоленская православная духовная семинария, 2013.
- Лысенко 2009 — *Лысенко В.Г.* Спхота // *Индийская философия: Энциклопедия* / Отв. ред. М.Т. Степанянц; Ин-т философии РАН. М.: Вост. лит.; Академический проект; Гаудеамус, 2009. С. 755–760.
- Нестеркин 2013 — *Нестеркин С.П.* Праджняпарамита и Абхидхарма в китайском буддизме // *Философия религии: Альманах.* № 2012–2013. М.: Институт философии РАН, 2013. С. 545–562.
- Овсянкина 2007 — *Овсянкина Г.П.* Музыкальная психология. СПб.: Союз художников, 2007.
- Парибок 2011 — *Парибок А.В.* Джатаки // *Философия буддизма: Энциклопедия* / Под ред. М.Т. Степанянц. М.: Вост. лит., 2011.
- Столярова 2014 — *Столярова Е.В.* Титулы эпического Вишну (анализ имен и практики их речитации) // *Розенберговский сборник: Востоковедные исследования и материалы* / Под ред. Т.В. Ермаковой. СПб.: Изд-во А. Голода, 2014. С. 211–218.
- Шомахмадов 2011 — *Шомахмадов С.Х.* Некоторые наблюдения над текстом неотрибутированной аваданы из коллекции Н.Ф. Петровского // *Четвертые востоковедные чтения памяти О.О. Розенберга: Доклады, статьи, публикации документов* / Сост. М.И. Воробьева-Десятовская и Е.П. Островская, под ред. Т.В. Ермаковой. СПб.: Институт восточных рукописей РАН, 2011. С. 82–85.
- Anālayo 2010 — *Anālayo.* The Genesis of the Bodhisattva Ideal. Hamburg: Hamburg University Press, 2010.
- AS 1950 — *Asanga.* Abhidharma samuccaya / Critically edited and studied by P. Pradhan. Santiniketan: Visva Bharati, 1950.
- ASB 1976 — *Abhidharmasamuccayabhāṣyam* / Ed. by N. Tatia. Patna: Kāśīprasāda Jāyasavāla Anuśīlana Saṁsthā, 1976.
- Bapat 1956 — *Bapat P.V.* Buddhist Literature: General // 2500 Years of Buddhism / Ed. by P.V. Bapat. New Delhi: Ministry of Information and Broadcasting, Government of India, 1956. P. 139–142.
- Biardeau 1964 — *Biardeau M.* Théorie de la connaissance et philosophie de la parole dans le brahmanisme classique. Paris: Mouton & Co., 1964.
- Bilimoria 1988 — *Bilimoria P.* Śabdapramāṇa: Word and Knowledge. Dordrecht; Boston; London: Kluwer Academic Publishers, 1988.
- Conze 1978 — *Conze E.* The Prajñāpāramitā Literature. Tokyo: Reiyukai, 1978.
- Dhammajoti 2009 — *Dhammajoti Bhikkhu.* Sarvāstivāda Abhidharma. Hong Kong: Centre of Buddhist Studies, the University of Hong Kong, 2009.
- Griffiths 2003 — *Griffiths P.* Sthiramati, Bhāṣya on Asanga's Abhidharmasamuccaya // *Potter K.H.* (ed.). Encyclopedia of Indian Philosophies. Vol. IX: Buddhist Philosophy from 350 to 600 A.D. Delhi: Motilal Banarsidass, 2003. P. 495–510.
- Hirakawa 1990 — *Hirakawa A.* A History of Indian Buddhism: From Śākyamuni to Early Mahāyāna / Transl. by P. Groner. Honolulu: University of Hawaii Press, 1990.
- Kalupahana 1992 — *Kalupahana D.J.* A History of Buddhist Philosophy: Continuities and Discontinuities. Delhi: Motilal Banarsidass, 1992.
- Khuddakapāṭha 2008 — *Khuddakapāṭha Dhammapada Udāna Itivuttaka Suttanipāṭapāli.* Yangon: Ministry of Religious Affairs, 2008.

- Pradhan 1950 — *Pradhan P. Introduction // Asanga. Abhidharma samuccaya / Critically edited and studied by P. Pradhan. Santiniketan: Visva Bharati, 1950. P. 5–31.*
- Vimānavatthu 2008 — *Vimānavatthu Petavatthu Theragāthā Therīgāthāpāli. Yangon: Ministry of Religious Affairs, 2008.*

References

- Abhidharmasamuccayabhāṣyam*. Ed. by N. Tatia. Patna: Kāśīprasāda Jāyasavāla Anuśīlana Saṁsthā, 1976 (in Sanskrit).
- Anālayo. *The Genesis of the Bodhisattva Ideal*. Hamburg: Hamburg University Press, 2010 (in English).
- Asanga. *Abhidharma samuccaya*. Critically edited and studied by P. Pradhan. Santiniketan: Visva Bharati, 1950 (in Sanskrit).
- Bapat P.V. “Buddhist Literature: General”. In: *2500 Years of Buddhism*. Ed. by P.V. Bapat. New Delhi: Ministry of Information and Broadcasting, Government of India, 1956, pp. 139–142 (in English).
- Biardeau M. *Théorie de la connaissance et philosophie de la parole dans le brahmanisme classique*. Paris: Mouton & Co., 1964 (in French).
- Bilimoria P. *Śabdapramāṇa: Word and Knowledge*. Dordrecht–Boston–London: Kluwer Academic Publishers, 1988 (in English).
- Burmistrov S.L. “Stotra kak forma religioznoi praktiki v induizme” [Stotra as a Form of Religious Practice in Hinduism]. In: *Pivovarovskie chteniia. Sinteticheskaia paradigma: nauka, filosofii, religiovedenie: sbornik materialov konferentsii “Sinteticheskaia paradigma: nauka, filosofii, religiovedenie”, 01–03 noiabria 2018 goda, Ekaterinburg* [Pivovarov Readings. Synthetical Paradigm: Science, Philosophy, Religious Studies. Proceedings of the Conference “Science, Philosophy, Religious Studies”, November 01–03, 2018, Ekaterinburg]. Ed. by E.V. Mel’nikova. Ekaterinburg: Delovaia kniga, 2019, pp. 332–335 (in Russian).
- Conze E. *The Prajñāpāramitā Literature*. Tokyo: Reiyukai, 1978 (in English).
- Dhammajoti Bhikkhu. *Sarvāstivāda Abhidharma*. Hong Kong: Centre of Buddhist Studies, the University of Hong Kong, 2009 (in English).
- Galliamov M.M. *Musul’mane — litso islama (metodika provedeniia propovedei s bazovymi obraztsami)* [Muslims are the Face of Islam (Methods of Sermons with Basic Examples)]. Ufa: BGPU Publ., 2012 (in Russian).
- Griffiths P. “Sthiramati, Bhāṣya on Asanga’s Abhidharmasamuccaya”. In: *Potter K.H. (ed.). Encyclopedia of Indian Philosophies. Vol. IX: Buddhist Philosophy from 350 to 600 A.D.* Delhi: Motilal Banarsidass, 2003, pp. 495–510 (in English).
- Hirakawa A. *A History of Indian Buddhism: From Śākyamuni to Early Mahāyāna*. Transl. by P. Groner. Honolulu: University of Hawaii Press, 1990 (in English).
- Ignatovich A.N. “Saddharmapuṇḍarika-sūtra”. In: *Filosofiiia buddizma: Entsiklopediia* [Buddhist Philosophy: An Encyclopedia]. Ed. by M. T. Stepaniants. Moscow: Vostochnaia literatura, 2011, pp. 578–584 (in Russian).
- Jacques-Dalcroze E. *Ritm* [Rythm]. Moscow: Klassika-XXI, 2001 (in Russian).
- Kalupahana D.J. *A History of Buddhist Philosophy: Continuities and Discontinuities*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1992 (in English).
- Khuddakapāṭha Dhammapada Udāna Itivuttaka Suttanipāṭapāli*. Yangon: Ministry of Religious Affairs, 2008 (in Pāli).
- Lange T. *Iskusstvo tserkovnoi propovedi: Uchebno-metodicheskoe posobie po gomiletike* [The Art of Ecclesiastical Sermon: Educational Guide to Homiletics]. Smolensk: Smolenskaia pravoslavnaia dukhovnaia seminariia, 2013 (in Russian).
- Lysenko V.G. “Sphoṭa”. In: *Indiiskaia filosofiiia: Entsiklopediia* [Indian Philosophy: An Encyclopedia]. Ed. by M.T. Stepaniants. Moscow: Vostochnaia literatura; Akademicheskii proekt; Gaudeamus, 2009, pp. 755–760 (in Russian).

- Nesterkin S.P. “Prajñāpāramitā i Abhidharma v kitaiskom buddizme” [Prajñāpāramitā and Abhidharma in Chinese Buddhism]. *Filosofīia religii: Al'manakh* [Philosophy of Religion: An Almanac], no. 2012–2013. Moscow: Institut filosofii RAN, 2013, pp. 545–562 (in Russian).
- Ovsiankina G.P. Muzykal'naia psikhologīia [Musical Psychology]. St. Petersburg: Soiuz khudozhnikov, 2007 (in Russian).
- Paribok A.V. “Jātaki” [Jātakas]. In: *Filosofīia buddizma: Entsiklopedīia* [Buddhist Philosophy: An Encyclopedia]. Ed. by M.T. Stepaniants. Moscow: Vostochnaia literatura, 2011, p. 273 (in Russian).
- Pradhan P. “Introduction”. In: Asanga. *Abhidharma samuccaya*. Critically edited and studied by P. Pradhan. Santiniketan: Visva Bharati, 1950, pp. 5–31 (in English).
- Shomakhmadov S.Kh. “Nekotorye nabliudeniia nad tekstem neatribirovannoi avadany iz kollektssii N.F. Petrovskogo” [Some Observations Concerning the Text of an Unattributed *avadāna* from N.F. Petrovsky's Collection]. In: *Chetvertye vostoovednye chteniia pamiati O.O. Rozenberga: Doklady, stat'i, publikatsii dokumentov* [The Fourth Oriental Readings in Memory of O.O. Rozenberg]. Ed. by M.I. Vorob'eva-Desiatovskaia, E.P. Ostrovskaiia, and T.V. Ermakova. St. Petersburg: Institut vostochnykh rukopisei RAN, 2011, pp. 82–85 (in Russian).
- Stoliarova E.V. “Tituly epicheskogo Vishnu (analiz imen i praktiki ikh retsitsatsii)” [Titles of the Epic Viṣṇu (An Analysis of Names and the Practices of Its Recitation)]. In: *Rozenbergovskii sbornik: Vostoovednye issledovaniia i materialy* [Rozenberg Miscellany: Orientalist Studies and Materials]. Ed. by T.V. Ermakova. St. Petersburg: A. Golod's Publ., 2014, pp. 211–218 (in Russian).
- Veselovskii A.N. *Izbrannoe: Istoricheskaia poetika* [Selected Works on Historical Poetics]. Moscow: Rossiiskaia politicheskaiia entsiklopedīia, 2006 (in Russian).
- Vimānavatthu Petavatthu Theragāthā Therīgāthāpāli*. Yangon: Ministry of Religious Affairs, 2008 (in Pāli).
- Volkova O.F. “Predislovie” [Preface]. In: Arya Shura. *Girlianda dzhatak, ili Skazaniia o podvigakh Bodhisattvy* [A Garland of jātakas, or Legends about the Feats of the Bodhisattva]. Transl. from Sanskrit by A.P. Barannikov and O.F. Volkova. 2nd ed. Moscow: Vostochnaia literatura, 2000, pp. 5–24 (in Russian).
- Vorob'eva-Desiatovskaia M.I., Shomakhmadov S.Kh. “Problema issledovaniia neatribirovannoi avadany iz kollektssii IVR RAN” [The Problem of the Investigation of an Unattributed *avadāna* from the IOM RAS Collection]. *Pis'mennye pamiatniki Vostoka*, 2010, no. 2 (issue 13), pp. 64–72 (in Russian).

The Typology of Buddhist Didactic Texts in Asanga's *Compendium of Abhidharma*

(Pis'mennye pamiatniki Vostoka, 2020, volume 17, no. 1 (issue 40), pp. 67–82)
Received 02.02.2020.

Sergey L. Burmistrov

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

Asanga's treatise *Compendium of Abhidharma* (*Abhidharma-samuccaya*, 4th century) presents twelve types of Buddhist didactic instructions, viz. *sūtras*, verse narration (*geya*), exposition (*vyākaraṇa*), stanza (*gāthā*), solemn utterance (*udāna*), circumstance (*nidāna*), exploits (*avadāna*), “thus it was said” (*itivṛttaka*), birth-stories (*jātaka*), development (*vaipulya*), marvels (*adbhūta-dharma*), instruction (*upadeśa*). These are different means of propagation of the Buddhist doctrine, and the aim of this

propagation is the salvation of all sentient beings from the wheel of *saṃsāra*. The propagation of Buddhist Dharma is therefore one of essential aspects of the way of bodhisattva, and the topic of the respective part of the treatise is the “skilful means” (*upāya-kausalya*) as one of the form of bodhisattva’s compassion and charity. In contrast to the Hindu *stotra* (religious hymn), a Buddhist didactic text appeals primarily to the rational side of the mind, presenting to the hearers entirely new religious knowledge, while the *stotra* presents concisely that which they already know about the god who is the subject of this hymn.

Key words: didactic text, *sūtra*, religious sermon, bodhisattva ideal, Mahāyāna.

About the author:

Sergey L. Burmistrov, Dr. Sci. (Philosophy), Leading Researcher, Section of South Asian Studies of the Department of Central and South Asian Studies, IOM RAS (SLBurmistrov@yandex.ru).