

ФИЛОСОФИЯ: ТРАДИЦИИ И СОВРЕМЕННОСТЬ

DOI: 10.17212/2075-0862-2019-11.4.1-11-30

УДК 294.3

ЛОГИКА ВТОРОЙ ЧАСТИ «КОМПЕНДИУМА АБХИДХАРМЫ» АСАНГИ И СТРУКТУРА БУДДИЙСКИХ ПРАКТИК

Бурмистров Сергей Леонидович,

доктор философских наук,

ведущий научный сотрудник сектора Южной Азии

отдела Центральной и Южной Азии

Института восточных рукописей РАН,

Россия, 191186, Санкт-Петербург, Дворцовая наб., 18

ORCID: 0000-0002-5455-9788

SLBurmistrov@yandex.ru

Аннотация

Логическая структура второй части «Компендиума Абхидхармы» (Abhidharma-samuccaya) Асанги (IV в.) соответствует организации буддийской практики, ведущей к достижению высшей религиозной цели буддизма – к просветлению (pīrvāṇa). Первая глава II части посвящена разъяснению сути четырех благородных истин – основы учения Будды, которая должна быть постигнута учеником. Первая благородная истина, или истина страдания (duḥkha-satya), провозглашает принципиальную неудовлетворительность всякого существования в колесе перерождений (saṃsāra), связанную со всеобщей изменчивостью. Вторая благородная истина, или истина возникновения страдания (duḥkha-samudāya-satya), указывает на испытываемую всяким живым существом жажду (tṛṣṇā) существования, порождаемую присущими любому сансарическому сознанию аффектами. Третья благородная истина, или истина устранения страдания (duḥkha-nirodha-satya), указывает на возможность выхода из сансары. Наконец, четвертая благородная истина, или истина пути устранения страдания (duḥkha-nirodha-mārga-satya), разъясняет способы преодоления сансарического существования, суть которых – искоренение аффектов, присутствующих в непросветленном сознании с безначальных времен и являющихся причиной сансары; в этом разделе «Компендиума Абхидхармы» рассматривается буддийская религиозная антропология, включающая учение о непросветленной личности и о личностях, осуществляющих на практике буддийские религиозные идеалы. Во второй главе говорится о текстах, в которых представлено учение. В третьей главе представлена буддийская типология личностей и результаты, которых адепт должен достичь в ходе практики. Здесь

рассматриваются вопросы дисциплинарной и психотехнической практики в связи с буддийской религиозной антропологией. Наконец, четвертая глава разъясняет принципы построения проповедей и дискуссий с оппонентами. Логика второй части «Компендиума Абхидхармы» построена на следующем принципе: от истин, которые должен постичь адепт, к анализу его собственной личности и личностей тех, кому он проповедует, и к содержанию того, что они должны обрести в результате практики, а от этого – к принципам теории аргументации.

Ключевые слова: индийская логика, индийская риторика, виная, махаяна, йогачара, теория аргументации, религиозная антропология, четыре благородные истины.

Библиографическое описание для цитирования:

Бурмистров С.А. Логика второй части «Компендиума Абхидхармы» Асанги и структура буддийских практик // Идеи и идеалы. – 2019. – Т. 11, № 4, ч. 1. – С. 11–30. – DOI: 10.17212/2075-0862-2019-11.4.1-11-30.

«Компендиум Абхидхармы» (Abhidharma-samuccaya, далее – АС) Асанги (IV в.) – один из основополагающих текстов махаянской школы йогачара, в котором основные положения ее учения представлены в их связи с фундаментальными принципами Абхидхармы, составляющей одну из трех частей буддийского канона (две другие – это сутры и свод дисциплинарных правил для последователей учения Будды). Структура трактата на первый взгляд очень проста, он состоит из двух частей: «Свод учения о признаках» (Lakṣaṇa-samuccaya) и «Свод определений» (Vinīścaya-samuccaya), из которых вторая занимает примерно две трети объема текста. Идеи йогачары представлены в АС в виде вопросов и ответов, причем материал дается максимально кратко, сжато, и едва ли не каждое предложение трактата требует более или менее развернутого комментария. Таковых известно два: один (Abhidharma-samuccaya-bhāṣya) составил в VIII в. Стихрамати, и именно на этот текст мы будем опираться здесь для более полного понимания сути учения, изложенного в АС; другой (Abhidharma-samuccaya-vyākhyā), известный только в тибетском переводе или, возможно, изначально написанный по-тибетски, в основном повторяет то, что сказано в самом труде Асанги, и мало что добавляет к его пониманию.

Однако в настоящей статье мы, не пытаясь охватить всё содержание АС, в высшей степени многообразное и сложное, ограничимся лишь анализом структуры второй части трактата, в которой речь идет об определениях базовых положений буддийской философии, как она понимается в йогачаре. Само слово vinīścaya буквально значит «решение, утверждение, установка», так что речь идет не о дефинициях, как они понимаются в логике, а о нормативном установлении смысла фундаментальных понятий философии йогачары. Эти понятия объединяются Асангой

в четыре группы: четыре благородные истины и их философское осмысление; структура учения, или типы текстов, излагающих его; плоды, которые обретает последователь йогачары, стремясь к осуществлению на практике идеала бодхисаттвы; логика и риторика [11, р. 36]. Уже в этом поверхностном обзоре структуры раздела видна принципиальная установка буддизма на практическое достижение просветления как высшей религиозной цели: сначала дается изложение базовых догматических положений учения; затем – типы текстов, в которых оно представлено, особенности их содержания, связь формальных и содержательных аспектов буддийских текстов; далее рассматриваются типы личностей, которым может быть адресована проповедь учения и которые могут следовать ему, различия между ними, особенности практики, предназначенной для каждого типа личности, и характерные для каждого типа аффективные и эпистемологические препятствия на пути к просветлению; наконец, завершает этот раздел изложение принципов, на которых должна строиться проповедь и в соответствии с которыми следует вести дискуссии с оппонентами. О характере бытования АС в буддийской практике многое говорит одна особенность трактата: он построен в виде своего рода «катехизиса», в форме вопросов и ответов, причем ответы даются в высшей степени лаконичные, и требуется хорошее знание общего контекста как собственно йогачаринской философии, так и – прежде всего – общего учения буддизма для понимания содержания трактата. Структура АС в целом аналогична христианским катехизисам, тоже построенным в виде вопросов и кратких ответов, также предполагающим достаточное знание основ христианского учения (см., например, [8, 9]). Иными словами, АС – строго говоря, не трактат (если понимать под этим термином сочинение, в котором рассматривается некоторая философская или научная проблема или комплекс взаимосвязанных проблем и предлагается их решение, тем или иным образом обоснованное), а свод основоположений учения, систематически разработанных в других текстах или – в случае буддизма – в устной традиции. Этим определяются и особенности организации материала, излагаемого в тексте.

Начинается вторая часть трактата, естественно, с изложения первой благородной истины, или истины страдания (*duḥkha-satya*). В палийской «Дхаммачаккапаваттана-сутте» («Сутра о повороте колеса Учения»), входящей в «Самьютта-никаю», Будда говорит: «Вот, о монахи, благородная истина страдания: рождение есть страдание, старость есть страдание, болезнь есть страдание, смерть есть страдание; соединение с неприятным есть страдание, разлука с приятным есть страдание; неполучение того, что хочешь, есть страдание; кратко говоря, *пять групп привязанности есть страдание*» [19, р. 1844]. Фрагмент, который мы выделили курсивом

(на палийском – pañcupādānakkhandhā dukkhā), принципиально важен: речь идет только о пяти группах (пали khandha, санскр. skandha), к которым живое существо может привязываться, тем самым закабалая себя в колесе рождений, смертей и новых рождений (пали, санскр. saṃsāra). Как отмечает современный буддийский мыслитель Анагарика Говинда, у страдания, как оно понимается в буддизме, есть три уровня: телесный (физическая боль и т. п.), ментальный (невозможность удовлетворить наши желания, разочарование и т. п.) и универсальный (видение страдания как всеобщего закона, весь комплекс опыта личности как всеобъемлющее страдание) [5, с. 49–50]. Страдание, таким образом, не есть нечто, что присуще только некоторым состояниям того комплекса элементарных психофизических состояний (пали dhamma, санскр. dharma), который мы условно называем личностью, но представляет собой универсальный закон, и даже состояния, которые непросветленное сознание может находить приятными, всё равно в основе своей суть страдание. Эта идеологема выступает в буддизме как основной методологический принцип, постулирующий принципиальную неудовлетворительность сансарического существования [6, с. 31].

Разъясняя суть истины страдания, Асанга указывает, что ее следует понимать как относящуюся к рождению живого существа и опоре его рождения (sattvajanmato janmādhiṣṭhānataśca veditavyam), последнюю же он определяет как тот мир, в котором живое существо рождается, или, если переводить буквально, мир-вместилище (bhājanaloka) [11, р. 36]. Стихимати в своем комментарии отметил важный момент: мир собственно живых существ и их мир-вместилище – это *разные* вещи, хотя, конечно, взаимосвязанные благодаря всеобщему закону кармы. «Кто рождается, – гласит комментарий, – это мир живых существ; где рождается [живое существо] – это мир-вместилище» (yaś ca jāyate sattvalokaḥ yatra ca jāyate bhājanaloke), и оба этих мира не просто полны страдания, но *сами суть* страдание, так как они порождены благодаря карме и аффектам и над ними господствуют карма и аффекты [18, р. 49].

Человеку, еще не постигшему в полной мере буддийское учение, может показаться, что рождение в высших мирах – богов и асуров – должно быть свободно от страдания. Однако, говорит Асанга, это не так, ибо и богам, и асурам суждено рано или поздно умереть, так что сам факт рождения даже в этих мирах есть страдание – не непосредственно, но в силу того, что чреват страданием. «Почему рождение есть страдание? Потому что [оно приводит к] страданию [пребывания в] оковах и [является причиной] других форм страдания» [11, р. 37]. И если страдание, связанное со старостью, болезнями и т. д., вполне понятно, то пять групп привязанности, или пять групп дхарм, из которых и состоит всё сущее в воспринимаемом нами

мире, суть страдание по той причине, что всё в них ведет к новым рожденьям, а значит, и к продолжению страдания (санскр. *dauṣṭhulya-duḥkatā*, тиб. *gnas ngan len sdug bsngal nyid* – «страдание, связанное с пребыванием в неблагих состояниях») [Там же, р. 38].

Вторая благородная истина, или истина возникновения страдания (санскр. *duḥkha-samudaya-satya*), объясняется Асангой как «аффект и карма, [возникающая из-за] господства аффекта [в сознании]» (*kleśaḥ kleśādhipateyaṅca karma*) [Там же, р. 43], Стхирамати же указывает, что под кармой понимается всё, что характеризуется притоком аффективности (*sāsrava*) [18, р. 55]. К таким дхармам, или элементарным психофизическим состояниям, относятся все обусловленные дхармы, за одним исключением: истина пути (*mārga-satya*), которая, хотя и является обусловленной (*saṃskṛta*), не затрагивается аффектами [1, с. 194]. Причина этого страдания не просто жажда (пали *taṇhā*, санскр. *tṛṣṇā*), но прежде всего лежащее в ее основе неведение (пали *avijjā*, санскр. *avidyā*) истинной природы реальности, которая, согласно основным постулатам буддийского учения, характеризуется отсутствием самости (*anātman*) во всем сущем. Далее Асанга цитирует Бхагавана Будду, который посредством истины страдания разъяснял суть жажды, приводящей к новым и новым рожденьям, так как живое существо, пока его сознание не просветлено, не в силах полностью освободиться от стремления к существованию [11, р. 43]. Здесь уместно вспомнить йогачаринское учение о трех природах, впервые встречающееся в «Сандхинирмочана-сутре» и «Ланкаватара-сутре» и изложенное в «Рассуждении о трех природах» (*Trisvabhāva-nirdeśa*) Васубандху. Комментируя трактат Майтреи «Разделение срединного и крайнего» (*Madhyānta-vibhāga*), Джу Мипхам отмечает, что все три природы – спекулятивная, зависимая и абсолютная – с позиции непросветленного сознания воспринимаются как страдание [16, р. 75]. В «Сандхинирмочана-сутре» спекулятивная природа (*parikalpita*) понимается как множество имен (*nāma*) и условных знаков (*saṃketa*), которые человеческое сознание, пока оно еще не просветлено, принимает за реальность саму по себе, и происходит это из-за того, что благодаря словам и иным знакам сознание может отличать вещи друг от друга и, в частности, существующие вещи от несуществующих [13, р. 31]. До известной степени эту спекулятивную природу можно уподобить «идолам рынка» и «идолам театра» Ф. Бэкона, которые тоже представляют собой результат некритического восприятия чисто словесных конструкций – как простых (например, расхожих метафор или фразеологизмов), так и сложных (философских или теологических концепций). Во второй карике «Рассуждения о трех природах» Васубандху поясняет, чем отличаются друг от друга первые две природы: «[То], что является, – зависимое от иного; то, как оно является, – спекулятивное»

(yatkyāti paratantra 'sau yathā khyāti sa kalpitaḥ) [20, p. 464]. В этой схеме спекулятивная природа (parikalpita) полностью определяется зависимой природой (paratantra), последняя же в «Сандхинирмочана-сутре» понимается как появление и исчезновение дхарм в соответствии с законом зависимого возникновения (пали paṭicca-samupphāda, санскр. praṭītya-samutpāda) [13, p. 33]. Суть же этого закона заключается в том, что в нем не существует ни одного элемента, который мог бы быть назван самосущим, зависящим только от себя – таким, каковы, например, душа (puruṣa) и первоматерия (prakṛti) в системе санкхья. Реальность, как она понимается sub specie закона зависимого возникновения, представляет собой множество причин и следствий, и каждый элемент в нем есть следствие чего-то иного и, в свою очередь, сам оказывается причиной чего-то еще. Естественно, такая картина мира исключает субстанциальность чего бы то ни было, потому реальность и понимается здесь как страдание. Абсолютная же природа (pariniṣpanna) пребывает выше всех каузальных связей и поэтому отождествляется с той реальностью, которую познаёт сознание живого существа, достигшего просветления. Истинная реальность, таким образом, находится вне сферы страдания, и ее невозможно поэтому отождествить с пятью группами привязанности (pañca-upādāna-skandha). С нею в йогачаре отождествляется чистое сознание-сокровищница (ālaya-vijñāna), вмещающее и реальные аффекты (kleśa), и потенциальные аффекты (bīja – «семена» аффектов, пребывающие в сознании-сокровищнице с безначальных времен и при благоприятных условиях прорастающие в реальные аффекты), и кармически обусловленные мыслительные и поведенческие диспозиции (vāsanā), порожденные своего рода кармической «привычкой» к тому или иному поведению или образу мышления. Абсолютная природа – это сознание-сокровищница, освобожденное от всех реальных и потенциальных аффектов и диспозиций. И если, как гласят карики 12 и 13 «Рассуждения о трех природах», зависимая природа существует, но не такой, какой она является познающему сознанию, то абсолютная природа существует как совершенная недвойственность (advaya) [20, p. 464]. Применительно к ней поэтому невозможно говорить ни о различии нирваны и сансары, ни о дуализме познающего субъекта и познаваемого объекта, ни о каких других различиях (с историко-философской точки зрения эта концепция есть результат развития учения буддийской школы мадхьямака и прямая предшественница монистической веданты Шанкары и его последователей).

Третья благородная истина, или истина прекращения страдания (санскр. duḥkha-nirodha-satyā), гласит, что страдание, поскольку оно имеет причину, может быть устранено; если бы оно не имело причины, то было бы неустранимым, и нирвана и просветление были бы невозмож-

ны. Прекращение страдания понимается как устранение условий, из-за которых страдание возникает, и в то же время как остановка безначальной череды рождений, смертей и новых рождений – сансары, причина которой – аффективная привязанность к понятию «я» [6, с. 32]. Признак истины прекращения страдания, согласно АС, это «невозникновение аффектов на благородном пути [и] в отношении истинной реальности, которое [и есть] опора прекращения, то, что прекращает (nirodhaka) и имеет природу прекращения (nirodha-svabhāva)» [11, р. 62]. Стхирамати в комментарии подчеркивает важный момент: «это прекращение отлично от [просто] прерывания [существования] обусловленных [дхарм] – оно [вообще] не связано с ними и есть истинная сущность вещей» («saṃskāraṇātmiparamāt sa nirodho ‘nyaḥ syāt tadasaṃvadhyamāno ‘rthāntarabhūtaḥ syāt») [18, р. 74]. Это вполне йогачаринское высказывание: истинная реальность не затрагивается обычным для непросветленного сознания различением благого и неблагого, нирваны и сансары, так что по сути своей все дхармы чисты и только аффекты, омрачающие сознание, заставляют нас воспринимать какие-то из дхарм как чистые, другие – как загрязненные. У истины прекращения страдания далее есть относительный и абсолютный смысл. Относительное прекращение достигается, согласно АС, устранением семян аффектов посредством мирских путей (laukikamārgair bījanigraheṇa yo nirodho labhyate), что сам основатель учения называл «частичной нирваной» (tadāṃśika-nirvāṇa); абсолютное же прекращение – это окончательное искоренение (nirmūla) потенциальных аффектов посредством «благородной мудрости» (ārya-prajñā) [11, р. 62]. Стхирамати этот момент не комментирует, поэтому мы попытаемся различить устранение аффектов и их искоренение, опираясь на значения использованных в тексте слов (и помня, естественно, что этот фрагмент АС, сохранившейся в санскритском оригинале всего на 40 %, в подлиннике до наших дней не дошел и был реконструирован П. Прадханом с опорой на тибетский и китайский переводы). Санскр. *nigraha* значит буквально «подчинение, подавление, связывание, схватывание, сдерживание», тогда как *nirmūla* – буквальный аналог нашего «искоренение» от *mūla* – «корень», так что относительное прекращение, если учесть всё это, означает всего лишь подавление потенциальных аффектов, препятствование их росту, сдерживание их проявлений в виде реальных аффектов, искоренение же предполагает действительное и окончательное освобождение сознания от всех аффектов – как реальных, так и потенциальных. Именно поэтому относительное прекращение страдания может быть достигнуто и на мирских путях (то есть без вступления в монашескую общину и следования соответствующим дисциплинарным практикам), тогда как для окончательного изгнания аффектов необходимо то, что в АС названо ārya-pra-

jñā и что лучше всего перевести как «мудрость, [свойственная] благородным [людям]», то есть тем, в чьем сознании уже есть ārya-dharma – дхармы, ведущие к просветлению и нирване.

Анализ четвертой благородной истины – истины пути прекращения страдания – подводит нас непосредственно к антропологии ранней йогачары. Сама истина пути излагается так: это то, «посредством чего [человек] осознаёт страдание, пресекает возникновение [страдания], постигает суть прекращения [страдания] и следует по пути, [ведущему к прекращению страдания]» (yena duḥkhaṃ parijānīte samudayaṃ prajahāti nirodhaṃ sāksātkaṛoti mārgaṃ bhāvayati) [11, p. 65]. Обычно под путем прекращения страдания понимается Восьмеричный путь: совершенные воззрения, решимость, речь, поведение, образ жизни, усилие, памятование, сосредоточение (пали sammā diṭṭhi, saṃkappa, vācā, kammanta, ājīva, vāyāma, satī, samādhi) [5, с. 66–71]. Его элементы охватывают три сферы психической деятельности и социальной жизни индивида: когнитивную сферу (пали raññā, санскр. prajñā), в которую входят совершенные воззрения и решимость; нравственную сферу (пали, санскр. śīla), включающую совершенные речь, поведение и образ жизни; и психотехническую – совершенные усилие, памятование и сосредоточение [5, с. 70; 6, с. 32, 33].

У Асанги этот вопрос рассматривается несколько иначе. Прежде всего сама суть пути прекращения страдания разъясняется у Стхираматы как «почитание [четырёх благородных] истин» (satyeṣu kṛtyādhikāra) [18, p. 76]. Иными словами, следование по этому пути возможно лишь при наличии определенной нравственной установки, предполагающей принятие буддийских истин как высшей ценности, которой может руководствоваться человек. Асанга же, продолжая изложение сущности пути, говорит: «Путь, кратко говоря, бывает пяти видов: путь подготовки (sambhāra-mārga), путь практики (prayoga-mārga), путь видения (darśana-mārga), путь культивирования (bhāvanā-mārga), путь завершения (niṣṭhā-mārga)» [11, p. 65]. Разумеется, всё это не означает отрицания Восьмеричного пути. Это означает лишь, что Асанга те же самые аспекты буддийского учения рассматривает под несколько иным углом зрения, сосредоточиваясь более на состояниях сознания, характеризующих те или иные этапы пути.

Путь подготовки описывается в АС так: «У простых людей [это] защита врат чувств и нравственность, знание меры в пище, постоянное бодрствование в течение первой и последней половины ночи, мужество и культивирование [благих качеств], невозмутимость и созерцание, состояние постоянной осознанности» («prthagjanānāṃ śīlam indriyadvāra-rakṣā bhōjane mātrājñatā prathamarātrau taduttararātriṣu vā nityamamidham vīryabhāvanā śamathavipaśyanā saṃprajanyavihāraśca») [Там же]. «Простой человек» (prthagjana) – это тот, кто еще не искоренил в себе дхармы с

притоком аффективности. Это может быть мирянин или монах (сообщается, что в некоторых буддийских общинах даже Майтрея, грядущий будда, считался *prthagjana* [10, p. 127]), но важно, что этот человек уже ступил на буддийский путь и начал пестовать в себе корни благого. Совершенствуясь далее, он может – в этой жизни или в одной из следующих – достичь более высокого уровня шравака (*śravaṇa*), затем пратьекабудды (*pratyekabuddha* – «будда для себя», то есть человек, который достиг просветления для самого себя, но не стремится передать полученное знание другим и вести их за собой) и, наконец, архата – уровня, в буддизме хинаяны считающегося высшим. Махаянские школы, однако, добавляют к этому пути еще одну стадию – стадию бодхисаттвы, или человека, который, движимый состраданием (*kāruṇa*), сознательно отказывается от окончательного погружения в нирвану, чтобы помочь другим живым существам покинуть колесо сансары [15, p. 305]. Вполне понятно, что такое «защита врат чувств» (*indriyadvāraṅkṣā*) – это исключение из чувственной сферы всего того, что способствует возникновению аффектов или, если объяснить это в контексте философии йогачары, того, что способствует актуализации потенциальных аффектов, а именно зрелищ, возбуждающих эмоции, праздных разговоров и т. п. – словом, всего того, что порождает у человека чувство неудовлетворенности. В VI книге «Энциклопедии Абхидхармы» (*Abhidharmakośa*) Васубандху сказано, что истинная сущность благородных качеств (то есть качеств, способствующих просветлению) – удовлетворенность и отсутствие алчности, а в комментарии (*Abhidharmakośa-bhāṣya*) поясняется, что «имеется в виду удовлетворенность одеждой, пищей, постелью и сидением» (таковы три благородных качества), четвертое же из них – это «нахождение удовольствия в избавлении [от страдания] и практиковании [Пути]» [3, с. 353]. Всё, что нарушает состояние удовлетворенности своим материальным или социальным положением, тем самым возбуждает аффекты и отвлекает человека от практики буддийского пути. Один из принципиальных моментов буддийской антропологии поэтому – понимание благородной личности как личности, принявшей как истину буддийское учение и прошедшей определенную религиозную подготовку (*śikṣā*) – *перестроившей* себя по принципам буддийского учения о человеке. Тот, кто проходит религиозное обучение (то есть соблюдение дисциплинарных предписаний для монахов, медитативные практики, различение дхарм и т. д.), отличается от обычного человека (*prthagjana*) тем, что не утрачивает ранее усвоенного: «Абхидхармистская трактовка стадий религиозного обучения характеризуется исключительным вниманием не только к их строгой последовательности, но и к тому, что может быть обозначено как накопительный характер процесса религиозного обучения. Результат предыдущей

стадии поглощается постановкой новой задачи религиозного совершенствования, оставаясь необходимой базой, без которой эта задача не может быть решена. Такая трактовка религиозного обучения предполагает, что обучающийся не утрачивает обретенное, а, наоборот, только обретает новое знание» [4, с. 184].

Остальные этапы пути представляют собой стадии практики Дхармы, на которых адепт постепенно освобождает свое сознание от неблагих дхарм и пестует корни благого. Путь культивирования благих качеств (*bhāvanā-mārga*) предполагает медитацию (*dhyāna*) о более высоких, чем наш физический мир (*kāmaloka*), уровнях реальности: сфере бесконечного пространства, сфере бесконечного сознания, сфере ничто, сфере без восприятия и невосприятия (*dhyānamākāśānattūyātanaṃ vijñānānantūyātanaṃ ākiñcatūyātanaṃ paivasamjñānāsamjñāyātanaṃ ca*) [11, р. 68], что отсылает нас к буддийской космологии с ее концепцией множества «надстроенных» друг над другом миров, в каждом из которых страдание всё более и более слабеет, хотя и никогда не исчезает полностью. Впрочем, эту «надстроенность» не следует понимать буквально – как некоторое пространственное расположение миров, так как только чувственный мир (*kāmadhātu*) и мир форм (*rūpadhātu*) состоят из «местопребываний» (*sthāna*, букв. «положение, место, регион»), третий же мир – *arūpadhātu*, мир не-форм, местопребываний не имеет [2, с. 181]. По замечанию Яшомитры, составившего субкомментарий к *Abhidharmakośa-bhāṣya*, все эти миры с их местопребываниями соответствуют степеням интенсивности медитативного сосредоточения, так что психотехника и космология оказываются в буддизме соотносенными друг с другом и имеют очевидное «вертикальное» изменение [7, с. 46, 47]. Существование в высшем из миров – мире не-форм – характеризуется влечением к существованию как таковому, не связанному с материей, и источником наслаждения является здесь сам факт существования – это тем не менее не отменяет того факта, что и состояния сознания, связанные с миром не-форм, поражены аффектами и тоже оказываются поэтому неблагими [Там же, с. 49].

Самая краткая глава второй части АС – гл. 2 «Определение Учения» (*Dharma-viniścaya*), в которой рассматриваются типы текстов, представляющих учение Будды: сутры, краткие стихотворения (*geya*), пространственные стихи (*gāthā*), разъяснения и предсказания (*vyākaraṇa*) и др. [11, р. 78]. При этом сам Асанга определяет Учение как «наставление для благородных» (*āryaśāsana*) [Там же], то есть для тех, кто ступил на путь ученичества (*śaikṣa*). Уже из такого расположения материала видно, к чему подводит Асанга адресата своего трактата: четыре благородные истины и всё, что с ними связано, имеют смысл только для того, кто смог принять их и уверовать в учение Будды, то есть начал пестовать в себе благородные дхар-

мы (*ārya-dharma*), и именно к ним обращены сутры, стихотворные тексты, разъяснения, предсказания и т. д. В первой главе разворачивается картина буддийской догматики: учение о страдании как всеобщем законе, о его причинах, о возможности и способах его устранения, кратко описываются медитативные практики и уровни буддийского психокосма, связанные с уровнями медитации; во второй же главе речь идет о способах трансляции этого знания и характерных ошибках, совершаемых адептами на пути к просветлению. К ним, в частности, относятся двадцать восемь ложных воззрений (*asaddr̥ṣṭi*) [11, р. 84], из которых можно назвать, например, «идею знаков» (*nimitta-dr̥ṣṭi*), то есть склонность принимать случайные признаки за свидетельства верности своего религиозного пути без понимания истинного смысла того и другого [18, р. 112], или «идею почитания» (*satkāra-dr̥ṣṭi*), когда адепт, чье сознание поражено гордыней (*abhimāna*), полагает, что он поистине почитает Будду, Дхарму и сангху, хотя на самом деле это не так [Там же, р. 113].

Особенный интерес представляет глава 3 – «Определение обретений» (*prāpti-viniścaya*), которые, как гласит текст АС, следует рассматривать *sub specie* определения личности (*pudgala*) и с точки зрения окончательного интуитивного постижения четырех благородных истин (*abhisamaya*) [11, р. 85] или, как разъясняет это Стхирамати, с точки зрения личности, которая достигает какого-то результата, и с точки зрения характера самого этого результата («*prāptiviniścayo ‘dhigantṛpudgalavyavasthānato ‘dhigamavyavasthānataśca draṣṭavyaḥ*») [18, р. 117]. Как сказано в «Энциклопедии Абхидхармы», последовательность изложения благородных истин соответствует их интуитивному постижению адептом. Согласно комментарию к «Энциклопедии...», «в чем [человек] увяз, чем он угнетен, подавлен и от чего он жаждет освобождения, именно это при первоначальном размышлении он и рассматривает как Истину страдания. Уже потом [он анализирует], какова причина всего этого – это истина возникновения; в чём состоит его устранение – это Истина прекращения; каков путь к такому [прекращению] – это Истина пути. Так же и [врач], видя болезнь, исследует ее причину, устранение и лекарство» [3, с. 343]. Соответственно этому следует и личность адепта анализировать так, чтобы выявить основные характерологические черты его психики, препятствующие постижению благородных истин, провозглашенных Буддой, и отыскать методы, позволяющие преодолеть прежде всего именно эти недостатки.

Определение личности, согласно АС, имеет семь аспектов: «классификация по “болезням” и характеру (*roga-caṅgita*); классификация по освобождению (*nirgūṇa*); классификация по состоянию (*ādhāra*); классификация по практике (*prayoga*); классификация по результату; классификация

ция по миру (dhātu); классификация по пути (caryā)» [11, р. 86]. Уже первая классификация говорит о преобладании тех или иных аффектов в непросветленном сознании. Она включает семь видов: «характер, [в котором преобладает] страсть (rāga-carita); характер, [в котором преобладает] ненависть (dveṣa-carita); характер, [в котором преобладает] невежество (moha-carita); характер, [в котором преобладает] самомнение (māna-carita); характер, [в котором преобладает] ментальное конструирование (vitarka-carita); уравновешенный характер (samabhāga-carita); бесстрастный характер (manda-rajaska-carita)» [Там же, р. 86]. Из них первые пять подробных разъяснений не требуют – ясно, что это характеры (и соответствующие им модели поведения), в которых страсть, враждебность и прочее остры и сохраняются в течение долгого времени. Человек с уравновешенным характером – это, по определению АС, тот, у кого аффекты естественны (prakṛtishakleśa) [11, р. 87] или, по разъяснению Стхирамати, пребывают в таком состоянии, что возникают медленно, столь же медленно угасают и не отличаются ни силой, ни преобладанием одного над другими [18, р. 117]. Человек же с бесстрастным характером – это тот, у кого аффекты естественны и вместе с тем слабее, чем у личности с уравновешенным характером [11, р. 87; 18, р. 117].

Как видим, анализ характерологических черт требует тщательного учета специфики эмоционально-волевой сферы личности и в количественном отношении (насколько сильны в ней аффекты), и в качественном (какой аффект преобладает над другими). С этим связана и классификация по характеру освобождения: человек может идти по одному из трех путей – шраваков, пратьекабудд, махаяны [11, р. 86]. Одно из различий между ними состоит в остроте способностей: тот, чьи способности познания слабы, идет по пути шраваков; человек со средними способностями – по пути пратьекабудд; человек с сильными способностями – по пути махаяны. Лишь последний из них стремится к освобождению не только для себя одного, но для всех живых существ: он «побуждает живые существа к созреванию, способствует [их] рождению в чистой земле Будды, получает пророчества (vyākaraṇa) [Будды о своем будущем просветлении] и обретает совершенное просветление» [Там же, р. 87].

Всё это, в конце концов, позволяет адепту интуитивно постичь четыре благородные истины – познать их не как объекты мышления, но как истину о самом себе и обо всём сущем. Обычный человек (pṛthagjana), еще не обретший просветления, благодаря пестованию в себе благих качеств, способствующих успокоению сознания, устранению аффектов и преодолению кармически обусловленных поведенческих и мыслительных диспозиций (vāsanā), в конце концов достигает интуитивного постижения (abhisamaya) четырех благородных истин. Это совершенное постижение,

сопровожаемое глубоким спокойствием сознания, означает прямое, непосредственное проникновение не просто в суть четырех благородных истин, но в саму истинную реальность (*tathatā*), отличающуюся от более или менее иллюзорной реальности, которую воспринимает непросветленное сознание [17, vol. I, p. 201]. В «Самьютга-никае» Будда наставляет учеников, что для того, кто интуитивно постиг четыре благородные истины, само страдание становится в тысячи и сотни тысяч раз более слабым, чем у человека, еще не постигшего их таким образом [19, p. 621], то есть всё еще знающего их так, как он знает о любых других фактах повседневной жизни. Иначе говоря, не только в махаянских, но и в палийских текстах явственно проводится мысль о двух типах знания: первый – знание «мирское», касающееся предметов обычной жизни (так мы знаем, например, как вбить гвоздь в стену, или как вычислить площадь комнаты, или как перевести то или иное слово с санскрита или палийского языка на русский и т. п.); второй – знание интуитивное, несомненное, которое, будучи раз постигнуто, не утрачивается со временем и всегда так или иначе руководит жизнью человека, определяя ее во всех существенных чертах. О том же кратко говорит и, например, хинаянский мыслитель Буддхагхоса (IV в.), современник Асанги, составивший на палийском языке трактат «Путь очищения» (*Visuddhimāgga*) [14, p. 716, 717]. Как отмечает Асанга в другом своем трактате «Компендиум махаяны» (*Mahāyāna-saṃgraha*), прозрение (*abhisamaya*) бодхисаттвы всё же отличается от прозрения шраваков или пратьекабудд: «объект» этого прозрения (насколько здесь вообще возможно говорить об объекте) – истина махаяны; опора прозрения – религиозные заслуги и мудрость, обретенные на пути махаяны; это интуитивное постижение отсутствия *яго* не только у личностей, но и в дхармах; основа этого прозрения – «неограничивающая нирвана» (*apratisthita-nirvāṇa*), или состояние нирваны, которое не прекращается и в том случае, если обретший ее человек погружается в сансару, чтобы вывести из нее всех живых существ, и т. д. [12, p. 68].

В АС Асанга определяет прозрение как имеющее десять аспектов: «прозрение в Учение; прозрение в смысл; прозрение в реальность; последующее прозрение (*prṣṭha-abhisamaya*); прозрение [трех] драгоценностей; прозрение невозникновения (*asamudācāra*); окончательное (*niṣṭhā*) прозрение; прозрение шраваков; прозрение пратьекабудд; и прозрение бодхисаттв» [11, p. 92, 93]. Прежде всего здесь важен порядок следования прозрений. Как указывается в комментарии к «Энциклопедии...» Васубандху, первой излагается истина, интуитивное прозрение которой возникает первым: что гнетет человека, что причиняет ему страдание – то постигается первым; затем он рассматривает причины страдания, возможность его устранения и способы, которыми можно его устранить [3, с. 343]. Прозрение Учения –

это, как сказано в АС, обретение высочайшей веры в освобождение, а также поведение, основанное на этой вере и решимости обрести просветление. Прозрение в смысл (подразумевается, естественно, смысл слов Будды) – это полное принятие учения Так Приходящего, основанное на медитации, которая, в свою очередь, опирается на провозглашенные Буддой четыре благородные истины. Прозрение невозникновения – это интуитивное постижение истин учения Будды, приводящее к прекращению («невозникновению») рождений в неблагоприятных классах живых существ – в аду, среди голодных духов и животных и в низких кастах; на такого человека уже не действует карма, накопленная ранее на неблагоприятных путях существования [11, р. 93]. Все эти вопросы (и связанные с ними понятия) кратко излагает Асанга в разделе об интуитивном прозрении.

Завершает трактат глава о диалектике и проповеди (*Sāṃkathya-viniścaṣa*). Как и в других частях АС, определение здесь дается через перечисление компонентов определяемого: диалектика, согласно Асанге, включает семь частей – смысл (*artha*), объяснение (*vyākhyā*), аналитическую демонстрацию (*prabhidya-saṃdarśana*), вопрос (*saṃpraśna*), группировки (*saṃgraha*), дискуссию (*vāda*), объяснение скрытого смысла (*abhisamdhi*) [Там же, р. 102]. Уже здесь мы находим указание на фундаментальное для йогачары учение о трех природах: говоря об определении смысла проповеди или дискуссии, Асанга, таким же образом перечисляя компоненты определения, начинает с определения смысла собственной природы (*svabhāvārtha*), который представляет собой три природы [Там же, р. 103]. Стхирамати в комментарии прямо говорит, что здесь имеются в виду спекулятивная, зависимая и абсолютная природы [18, р. 141]. Объяснение, по определению Асанги, это «то, посредством чего [проповедник] объясняет главное в сутрах» («*yeṇa sūtrāntān vyācaṣṭe*»), и о том же говорит Стхирамати («*vyākhyā-viniścaṣo yeṇa sūtrāntānāmarthaṃ nirdeśati*») [11, р. 103; 18, р. 141]. Дискуссия также определяется через свои компоненты: собственно сама дискуссия (*vāda*); аудитория, перед которой ведется дискуссия (*vādādhikaraṇa*); тема дискуссии (*vādādhishṭhāna*); украшения дискуссии (*vādālamkāra*); поражение в споре (*vāda-nigraha*); уклонение от спора (*vāda-niḥsaraṇa*); качества, могущие быть полезными в дискуссии (*vāde bahukārā dharmāḥ*) [11, р. 104]. Аналогично рассматриваются и остальные темы, касающиеся методов ведения дискуссий, риторики и практики аргументации.

Как видим, последняя глава АС имеет своей целью кратко изложить способы убеждения слушателей, ведения дискуссии, опровержения позиции оппонента, защиты собственной позиции – словом, представить читателю всё то, что необходимо для завоевания новых адептов учения Будды. Говоря о проповеди, следует учитывать одну важнейшую особенность индийской интеллектуальной культуры того времени – ее исклю-

чительную полемичность. Участник дискуссии должен был в те времена не только представить точку зрения своей школы на тот или иной вопрос, предложенный для обсуждения, но и отстоять ее в открытом споре с представителями конкурирующих школ, защитив от их критики и опровергнув их воззрения. Всё это, конечно, делало теорию аргументации и практику спора важным компонентом всякого интеллектуального обучения. Эта глава подводит логический итог всему, что изложено во второй части АС. В первой главе рассматриваются четыре благородные истины – то есть учение о страдании как принципиальной неудовлетворительности любого существования в мире смертей и рождений, учение о причинах страдания и возможности его устранения, отсылающее к буддийскому учению о причинности (*asatkāryavāda*, или учение об онтологическом различии причины и следствия, которое разделяется среди брахманистских школ только ньяей и вайшешикой), учение о пути устранения страдания, включающее буддийскую концепцию нравственности, и учение о дисциплинарных практиках и психотехнике. Всё это составляет предмет проповеди, и всё это проповедник должен изложить слушателям и отразить возражения оппонентов. В этом ему поможет содержание текстов, о которых говорит вторая глава. Третья глава важна тем, что кратко излагает буддийскую антропологию, как она понимается в йогачаре; здесь речь идет о типах личностей, к которым может быть обращена проповедь, их особенностях и путях, по которым они могут идти к просветлению, а также об аспектах интуитивного прозрения в четыре благородные истины, то есть о результатах, к которым может прийти адепт благодаря дисциплинарной и психотехнической практике (в этой части автор АС – если считать, что единственным автором трактата был Асанга, – возвращает нас к тематике первой главы, но на более глубоком уровне). Логика расположения материала во второй части АС прослеживается вполне ясно – от истин, которые должен постичь тот, кто принял учение Будды, к анализу собственной личности и личностей тех, кому он проповедует, и к содержанию того, что они должны обрести в результате практики.

Таким образом, АС демонстрирует строгую структуру, основанную на организации буддийской практики. Адепту, только еще принявшему монашеские обеты (или даже мирянину, приверженцу учения Будды), разъясняются базовые положения доктрины, а затем он приступает к систематическому изучению буддийских сутр и философских трактатов и одновременно – к психотехнической практике, а повседневная его жизнь регламентируется правилами винаи – свода правил поведения для мирян и монахов. Всю эту проблематику и охватывает кратко, *modu catechistico*, вторая часть «Компендиума Абхидхармы» Асанги.

Литература

1. *Васубандху*. Энциклопедия Абхидхармы или Абхидхармакоша. Разд. 1. Дхатунирдеша, или Учение о классах элементов. Разд. 2. Индрьянирдеша, или Учение о факторах доминирования в психике / изд. подгот. В.И. Рудой, Е.П. Островская. – М.: Ладомир, 1998.
2. *Васубандху*. Энциклопедия Абхидхармы, или Абхидхармакоша. Разд. 3. Локанирдеша, или Учение о мире. Разд. 4. Карма-Нирдеша, или Учение о карме / изд. подгот. В.И. Рудой, Е.П. Островская. – М.: Ладомир, 2001.
3. *Васубандху*. Энциклопедия буддийской канонической философии (Абхидхармакоша): разд. 5–6 / сост., пер. с санскр., коммент., исслед. Е.П. Островской, В.И. Рудого. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 2006.
4. *Ермакова Т.В.* Человеческая деятельность в пространстве буддийской культуры // Категории буддийской культуры / под ред. Е.П. Островской. – СПб.: Петербургское востоковедение, 2000. – С. 110–191.
5. *Говинда, Анагарики (лама)*. Психология раннего буддизма; Основы тибетского мистицизма. – СПб.: Андреев и сыновья, 1993.
6. *Рудой В.И.* Становление буддийской религиозно-философской традиции в древней и раннесредневековой Индии // Буддийский взгляд на мир / под ред. Е.П. Островской, В.И. Рудого. – СПб.: Андреев и сыновья, 1994. – С. 20–46.
7. *Рудой В.И., Островская Е.П.* Буддийская картина мира в традиции постканонической Абхидхармы // Категории буддийской культуры / под ред. Е.П. Островской. – СПб.: Петербургское востоковедение, 2000. – С. 24–107.
8. *Сторожев М.В.* Катехизис древлеправославной русской церкви. – М.: Московская старообрядческая книгопечатня, 1909.
9. *Филарет (Дроздов В.М., митр.)*. Пространный христианский православный катихизис Православной Кафолической Восточной церкви. – М.: Сибирская благовозвонница, 2013.
10. *Anālayo*. The Genesis of the Bodhisattva Ideal. – Hamburg: Hamburg University Press, 2010.
11. *Asanga*. Abhidharma samuccaya / ed. by P. Pradhan. – Santiniketan: Visva-Bharati, 1950. – In Sanskrit.
12. *Asanga*. The Summary of the Great Vehicle / transl. by J.P. Keenan. – Berkeley: Numata Center for Buddhist Translation and Research, 2003.
13. *Boqvist Å.* Trisvabhāva: a Study of the Development of the Three-nature-theory in Yogācāra Buddhism. – Lund: University of Lund, Department of History of Religions, 1993.
14. *Buddhaghosa*. The Path of Purification: Visuddhimagga / transl. by Bhikkhu Ñāṇamoli. – Kandy: Buddhist Publication Society, 2010.
15. *Hirakawa A.* A History of Indian Buddhism: From Śākyamuni to Early Mahāyāna / transl. by P. Groner. – Honolulu: University of Hawaii Press, 1990.
16. *Maitreya*. Middle Beyond Extremes: Maitreya's Madhyāntavibhāga with commentaries by Khenpo Shenga and Ju Mipham / transl. by The Dharmachakra Translation Committee. – Ithaca, Boulder: Snow Lion, 2006.

17. *Schmithausen L.* Ālayavijñāna: on the Origin and the Early Development of a Central Concept of Yogācāra Philosophy. In 2 vols. – Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies, 1987. – 2 vols.

18. *Sthiramati.* Abhidharmasamuccayabhāṣyam / ed. by N. Tatia. – Patna: Kāśīprasāda Jāyasavāla Anuśīlana Saṁsthā, 1976. – In Sanskrit.

19. The Connected Discourses of the Buddha: a New Translation of the Saṃyutta Nikāya / transl. by Bhikkhu Bodhi. – Boston: Wisdom Publications, 2000.

20. *Vasubandhu.* Trisvabhāva-nirdeśa // Anacker S. Seven Works of Vasubandhu, the Buddhist Psychological Doctor. – Delhi: Motilal Banarsidass, 2005. – P. 464–466. – In Sanskrit.

Статья поступила в редакцию 06.03.2019.

Статья прошла рецензирование 21.05.2019.

DOI: 10.17212/2075-0862-2019-11.4.1-11-30

LOGIC OF THE SECOND PART OF ASANGA'S "COMPENDIUM OF ABHIDHARMA" AND THE STRUCTURE OF BUDDHIST PRACTICES

Burmistrov Sergey,

Dr. of Sc. (Philosophy),

Leading Researcher of the Section of South Asian Studies,

Department of Central and South Asian Studies,

Institute of Oriental Manuscripts, RAS,

18 Dvortsovaya Embankment, St. Petersburg, 191186, Russian Federation

ORCID: 0000-0002-5455-9788

SLBurmistrov@yandex.ru

Abstract

The logical structure of the second part of Asanga's "Compendium of Abhidharma" (Abhidharma-samuccaya) correspond with the organization of Buddhist practice leading to the attainment of the highest goal of Buddhism – enlightenment (nirvāṇa). The first chapter of this part expounds the essence of Four Noble Truths being the basis of the Buddha's teaching that is to be comprehended by disciple. The first Noble Truth, or the truth of suffering (duḥkha-satya) proclaims essential impermanence of any existence in the wheel of rebirth (saṃsāra) determined by universal changeability. The second Noble Truth, or the truth of the cause of suffering (duḥkha-samudāya-satya) demonstrates universal yearning for existence (tṛṣṇā) inherent in any sentient being and caused by afflictions (kleśa) that are contained in any saṃsāric consciousness. The third Noble Truth, or the truth of the destruction of suffering (duḥkha-nirodha-satya) shows the possibility to find way out of saṃsāra. The fourth Noble truth, or the truth of the way to destruction of suffering (duḥkha-nirodha-mārga-satya) explains methods of overcoming the saṃsāric existence; the essence of these methods is the uprooting of afflictions present in an unenlightened consciousness from beginningless times and causing saṃsāra. The topic of this part of the "Compendium of Abhidharma" is Buddhist religious anthropology including the conception of unenlightened person and of persons practicing the Buddhist religious ideals. The theme of the second chapter is the types of texts presenting the teaching of the Buddha. The third chapter presents the Buddhist theory of personality types and the results that are to be attained by disciple in the course of practice. The topic of this chapter is the aspects of disciplinary and meditative practices in association with Buddhist religious anthropology. The fourth chapter explains the principles of argumentation and methods of propagation of the Buddhist teaching. The logic of the structure of the second part of "Compendium of Abhidharma" is based on the following principle: from the truths that are to be comprehended by a disciple to the analysis of his personality and persons of those whom he addresses his sermons and to the contents of the results that they will attain in the Buddhist practices and from this – to the principles of argumentation.

Keywords: Indian logic, Indian rhetoric, Vinaya, Mahāyāna, Yogācāra, theory of argumentation, religious anthropology, Four Noble Truths.

Bibliographic description for citation:

Burmistrov S. Logic of the Second Part of Asanga's "Compendium of Abhidharma" and the Structure of Buddhist Practices. *Idei i idealy – Ideas and Ideals*, 2019, vol. 11, iss. 4, pt. 1, pp. 11–30. DOI: 10.17212/2075-0862-2019-11.4.1-11-30.

References

1. Vasubandhu. *Entsiklopediya Abkhidkharmy ili Abkhidkharmaakosha*. Razd. 1. *Dkhatunirdesha, ili Uchenie o klassakh elementov*. Razd. 2. *Indriyanirdesha, ili Uchenie o faktorakh dominirovaniya v psikhike* [The Encyclopedia of Abhidharma (Abhidharmakośa). Pt. 1: The Theory of the Classes of Elements. Pt. 2: The Theory of the Factors of Domination in the Mind]. Ed. and transl. by V.I. Rudoi, E.P. Ostrovskaya. Moscow, Lodomir Publ., 1998. (In Russian).
2. Vasubandhu. *Entsiklopediya Abkhidkharmy, ili Abkhidkharmaakosha*. Razd. 3. *Lokanirdesha, ili Uchenie o mire*. Razd. 4. *Karma-Nirdesha, ili Uchenie o karme* [The Encyclopedia of Abhidharma. Pt. 3: The Theory of the Universe. Pt. 4: The theory of Karma]. Ed. and transl. by V.I. Rudoi, E.P. Ostrovskaya. Moscow, Lodomir Publ., 2001. (In Russian).
3. Vasubandhu. Vasubandkhu. *Entsiklopediya buddiiskoi kanonicheskoi filosofii (Abkhidkharmaakosha)* [The Encyclopedia of Buddhist Canonical Philosophy (Abkhidkharmaakosha)]. Ed. and transl. by E. P. Ostrovskaya, V. I. Rudoi. St. Petersburg, St. Petersburg State University Publ., 2006. (In Russian).
4. Ermakova T.V. Chelovecheskaya deyatelnost' v prostranstve buddiiskoi kul'tury [Human Activity in the field of Buddhist Culture]. *Kategorii buddiiskoi kul'tury* [The Patterns of Buddhist Culture]. Ed. by E.P. Ostrovskaya. St. Petersburg, Peterburgskoe vostokovedenie Publ., 2000, pp. 110–191.
5. Govinda, Anagarika. *Psikhologiya rannego buddizma. Osnovy tibetskogo mistitsizma* [Psychology of early Buddhism. The foundations of Tibetan mysticism]. St. Petersburg, Andreev i synov'ya Publ., 1993. (In Russian).
6. Rudoi V.I. Stanovlenie buddiiskoi religiozno-filosofskoi traditsii v drevnei i ranne srednevekovoi Indii [Formation of Buddhist Religious and Philosophical Tradition in Ancient and Early Medieval India]. *Buddiiskii vzglyad na mir* [Buddhist Worldview]. Ed. by E.P. Ostrovskaya, V.I. Rudoi. St. Petersburg, Andreev i synov'ya Publ., 1994, pp. 20–46.
7. Rudoi V.I., Ostrovskaya E.P. Buddiiskaya kartina mira v traditsii postkanonicheskoi Abkhidkharmy [Buddhist Worldview in the Tradition of Post-Canonical Abhidharma]. *Kategorii buddiiskoi kul'tury* [The Patterns of Buddhist Culture]. Ed. by E.P. Ostrovskaya. St. Petersburg, Peterburgskoe vostokovedenie Publ., 2000, pp. 24–107.
8. Storozhev M.V. *Katekhezis drevlepravoslavnoi russkoi tserkvi* [Catechism of Ancient Orthodox Russian Church]. Moscow, Moskovskaya staroobryadcheskaya knigopechatnya Publ., 1909.

9. Philaret Drozdov, metropolitan. *Prostrannyi kbristskii pravoslavnyi katikbizis Pravoslavnoi Kafolicheskoï Vostochnoi tserkvi* [The Extensive Catechism of the Orthodox Catholic Eastern Church]. Moscow, Sibirskaya blagozvonitsa Publ., 2013. (In Russian).
10. *Anālayo. The Genesis of the Bodhisattva Ideal*. Hamburg, Hamburg University Press, 2010.
11. *Asanga. Abhidharma samuccaya*. Ed. by P. Pradhan. Santiniketan, Visva-Bharati, 1950. (In Sanskrit).
12. *Asanga. The Summary of the Great Vehicle*. Transl. by J.P. Keenan. Berkeley, Numata Center for Buddhist Translation and Research, 2003.
13. *Boqvist Å. Trisvabhāva: a Study of the Development of the Three-nature-theory in Yogācāra Buddhism*. Lund, University of Lund, Department of History of Religions, 1993.
14. *Buddhaghosa. The Path of Purification: Visuddhimagā*. Transl. by Bhikkhu Ñāṇamoli. Kandy, Buddhist Publication Society, 2010.
15. *Hirakawa A. A History of Indian Buddhism: From Śākyamuni to Early Mahāyāna*. Transl. by P. Groner. Honolulu, University of Hawaii Press, 1990.
16. *Maitreya. Middle Beyond Extremes: Maitreya's Madhyāntavibhāga with commentaries by Khenpo Shenga and Ju Mipham*. Transl. by The Dharmachakra Translation Committee. Ithaca, Boulder, Snow Lion, 2006.
17. *Schmitzhausen L. Ālayavijñāna: on the Origin and the Early Development of a Central Concept of Yogācāra Philosophy*. In 2 vols. Tokyo, The International Institute for Buddhist Studies, 1987.
18. *Sthiramati. Abhidharmasamuccayabhāṣyam*. Ed. by N. Tatia. Patna, Kāśīprasāda Jāyasavāla Anuśilana Saṁsthā, 1976. (In Sanskrit).
19. Bodhi B., transl. *The Connected Discourses of the Buddha: a New Translation of the Saṃyutta Nikāya*. Boston, Wisdom Publications, 2000.
20. *Vasubandhu. Trisvabhāva-nirdeśa*. Anacker S. *Seven Works of Vasubandhu, the Buddhist Psychological Doctor*. Delhi, Motilal Banarsidass, 2005, pp. 464–466. (In Sanskrit).

The article was received on 06.03.2019.

The article was reviewed on 21.05.2019.