

УДК 130.2:2

DOI: 10.17072/2078-7898/2019-1-55-66

**ПОНЯТИЕ КЛАССА (SAMGRAHA)
В ЛОГИКЕ РАННЕЙ ЙОГАЧАРЫ
(ПО ТРАКТАТУ АСАНГИ «АБХИДХАРМА-САМУЧЧАЯ»)**

Бурмистров Сергей Леонидович

Институт восточных рукописей РАН

Понятие класса (saṃgraha) было введено в философию ранней йогачары как элемент логической структуры буддийского дискурса для классификации не самих дхарм, а множеств дхарм — групп, элементов познавательного акта и источников сознания. Введение понятия класса, дополняющее классификацию дхарм по группам, элементам и источникам сознания, обеспечило более полную и вместе с тем более детальную классификацию состояний сознания в соответствии с буддийской догматикой, что имело первостепенное значение в контексте религиозной прагматики буддизма, нацеленной на обретение просветления. В «Абхидхарма-самуччае» выделяется одиннадцать классов, определяемых по их месту относительно друг друга, по отношению к времени и пространству и по их эмоциональному аспекту, что связано с задачей обретения нирваны. При этом они представляют собой не более чем ментальные конструкты, сформированные для более точного описания психики в перспективе просветления. Единственной реальностью в буддийской философии являются дхармы, а просветление наступает тогда, когда прекращается возникновение и исчезновение обусловленных дхарм и остается лишь необусловленная дхарма — сознание-сокровищница, избавленное от аффектов и кармически детерминированных диспозиций. Таким образом, классы не отражают истинную реальность (tathatā), как она понимается в буддизме махаяны, но являются инструментами для изменения психики адепта.

Ключевые слова: буддийская логика, йогачара, философия буддизма махаяны, Асанга.

**THE CONCEPT OF CLASS (SAMGRAHA) IN EARLY YOGĀCĀRA LOGIC
(BASED ON ASANGA'S «ABHIDHARMA-SAMUCCAYA»)**

Sergey L. Burmistrov

Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences

The concept of class (saṃgraha) was introduced in the philosophy of Yogācāra as an element of logical structure of Buddhist discourse for the classification of sets of dharmas (skandha, dhātu, āyatana) rather than dharmas themselves. This classification, added to the traditional classification of dharmas by groups (skandha), elements (dhātu) and bases of consciousness (āyatana), provided more detailed classification of states of consciousness according to Buddhist dogmatic principles aimed at the attainment of nirvāṇa. Asanga in the «Compendium of Abhidharma» (Abhidharma-samuccaya) formulates eleven classes defining them by their mutual relations, their relations to time and space and by their emotional aspect relevant to the final enlightenment. Nevertheless they are nothing more than mental constructions formed for more exact description of mind in the perspective of enlightenment. Dharmas are the only reality in Buddhist philosophy, and enlightenment comes when appearance and disappearance of the conditioned dharmas stops and only the unconditional dharma remains. It is the treasure trove, and it is free from affects and determined dispositions. So, classes do not describe the true reality (tathatā) as it is understood in Mahāyāna Buddhism and are but instruments for the transformation of adept's mind.

Keywords: Buddhist logic, Yogācāra, Mahāyāna Buddhist philosophy, Asanga.

Samgraha как слово, не содержащее специфически философского значения и обозначающее буквально «получение, добывание, схватывание, удержание вместе, сохранение», часто встречается в названиях философских трактатов — как буддийских, так и брахманистских. В этом случае его значение — «свод, компендиум, краткое изложение». Однако в трактате Асанги (IV в.) «Абхидхарма-самуччая» (далее — АС), представляющем основные положения буддийской философской системы йогачара и связывающем ее с Абхидхармой сарвастивадинов, это слово используется уже в качестве философского термина со строго определенным значением, и исследование его позволяет прояснить ряд особенностей буддийской логики, которые впоследствии получили развитие в трудах Дигнаги, Дхармакирти и Дхармоттары — классиков буддийской логической школы (которые по общефилософским своим воззрениям тоже принадлежали к школе йогачара).

Как слово, не имеющее терминологического значения, samgraha можно встретить в классической работе Васубандху (IV в.) «Абхидхармакоша» и автокомментарии к ней «Абхидхармакоша-бхашья» (далее — АК и АКБ соответственно). В карике 11 первой книги АКБ, например, речь идет о четырех грубых элементах, и комментатор Васубандху описывает их действия: «Фундаментальные элементы земля, вода, огонь и ветер проявляются соответственно в действиях поддержания, притяжения, изменения и распространения» [Васубандху, 1998, с. 203]. Здесь словом «притяжение» и переведено санскритское samgraha [Vasubandhu, 1967, р. 8], так что в этом случае его следует интерпретировать как «установление единства чего-либо». Аналогично далее, в карике АК 1.18: «Все [дхармы] включены в соответствующие группу, источник сознания и класс элементов» (sarvasamgraha ekena skandhepāyatanena sa dhātunā sa) (курсив мой. — С.Б.) [Васубандху, 1998, с. 209; Vasubandhu, 1967, р. 12]. Таким же образом используется это слово и далее в АК и АКБ.

Это слово встречается (всего несколько раз) в «Ньяя-сутрах» Гаутамы и комментарии Ватсьяяны (IV–V вв.) «Ньяя-бхашья». О грубом элементе воды там, в частности, говорится: «Но

и держание, и притягивание обуславливаются [наличием] агрегата [атомов]. Агрегатность (samgraha. — С.Б.) же — это отдельное качество, соотносимое с соединением и обуславливаемое вязкостью и текучестью» [Ньяя-сутры, 2001, с. 211]. Как видим, это слово не является в рассмотренных текстах специальным термином.

Иначе дело обстоит у Асанги, который в АС вводит его в качестве термина, определяющего некоторые классы множеств дхарм. Понятие samgraha, которое можно перевести в данном случае как «класс» (чтобы отличить его от группы-skandha), в АС позволяет распределить не сами дхармы, которые распределяются по скандхам, дхату и аятанам, а целые множества дхарм, так что если использовать математическую терминологию, то samgraha следует переводить именно как класс в том смысле, который придается этому слову в теории множеств. Валпола Рахула, переводя АС на французский язык, дает для этого термина эквивалент «groupe», а Сара Бойн-Вебб, следуя за Рахулой, в английском переводе (выполненном с французского), переводит samgraha как «grouping» [Asanga, 1971, p. 53; 2001, p. 71].

Сам Асанга использует термин samgraha в следующем контексте: «Каково [распределение дхарм по] классам? Классы следует понимать [как имеющие] одиннадцать аспектов: класс [выделяемый] по признакам; класс [выделяемый] по сферам; класс [выделяемый] по родам (jāti); класс [выделяемый] по состояниям (avasthā); класс [выделяемый] по взаимосвязям (sahāya); класс [выделяемый] по направлениям (deśa); класс [выделяемый] по времени (kāla); частичный класс (ekadeśasamgraha); универсальный класс (sakalasamgraha); соотносительный класс (itaretarasamgraha); абсолютный класс (paramārthasamgraha)» [Asanga, 1950, p. 32]. Таким образом, у нас есть одиннадцать способов классификации дхарм и множеств дхарм, причем в перечислении оснований классификации прослеживается определенная логика. Классы выделяются, во-первых, по признакам, которые отличают одну дхарму или множество дхарм от другой, — это позволяет адепту выделить в собственной психике те или иные состояния, точно определить их, отнести к тем или иным типам, и описать словесно. Вербализация состояний психики, как было пока-

зано нами ранее [Бурмистров С.Л., 2017, *passim*], дает адепту возможность описать их и для наставника, и для самого себя; описание для «другого» (наставника, старшего монаха и т.п.) позволяет «другому» направить духовное развитие адепта в нужное русло, описание же для себя — осуществлять самоконтроль и оценивать свое место на пути духовного развития. Асанга дает здесь такое разъяснение: «Что такое класс, [выделяемый] по признакам? [Это отнесение] каждой конкретной группы, элемента [или] источника [сознания] к соответствующему классу по собственному признаку (*svalakṣaṇa*)» [Asanga, 1950, p. 32]. Стихимамати объясняет мысль Асанги следующим образом: «Посредством классификации по признакам группа материи (*gūpa-skandha*) включается в класс (*saṃgrhīta*) группы материи в целом и так далее — до дхармовой опоры, [которая охватывается] дхармовой опорой» [Sthiramati, 1976, p. 46]. Этот не вполне понятный на первый взгляд фрагмент можно истолковать следующим образом: каждая *скандха* определяется в зависимости от определенного собственного признака (*svalakṣaṇa*), по которому входящие в нее дхармы и выделяются как отличные от дхарм всех других классов. Иными словами, в данном случае понятие класса, если попытаться реконструировать его, определяется так: класс — это множество дхарм или групп дхарм, выделяемых по собственному, только им присущему признаку. Следует обратить внимание при этом, что Асанга говорит о собственном признаке, а не о признаках, так что каждая дхарма или группа дхарм определяются по *одному* признаку, который и является для них характеристическим (в данном случае — выделяющим во всем универсуме элементарных психофизических состояний определенное их множество уникальным образом, так что определяемая по данному признаку *скандха* не может иметь общих элементов ни с какой другой *скандхой*).

При этом, однако, нельзя не заметить, что существуют дхармы, которые не входят ни в одну группу (*skandha*), — это два вида прекращения (посредством интеллектуальной деятельности и без нее) и пространство эмпирического опыта (*ākāśa*). Не входя ни в одну *скандху*, они, тем не менее, тоже охватываются этой классификацией, так как относятся к числу не-

обусловленных (*asaṃskṛta*) дхарм, которые тоже обладают каждая собственным признаком (*svalakṣaṇa*) [Розенберг О.О., 1991, с. 226–229]. Это дхармы, не обладающие четырьмя признаками непостоянства (*anityatā*) — возникновением, пребыванием, изменением и исчезновением [Розенберг О.О., 1991, с. 120]. Тем не менее они тоже определяются как нечто, имеющее собственный признак, уникальный для каждой из этих необусловленных дхарм.

Во-вторых, классы выделяются по сферам — *dhātu* (в данном случае речь идет у Асанги именно о трех сферах буддийского психокосма — чувственном мире, мире форм и мире не-форм, — а не об элементах познавательного акта). Асанга определяет класс дхарм, выделяемый по сферам таким образом: «Что такое класс, [выделяемый] по сферам? [Это отнесение] групп, элементов и источников [сознания] к соответствующей сфере (*dhātu*) [в зависимости от] сознания-сокровищницы и их семени (*bīja*)» [Asanga, 1950, p. 32]. Ключевыми здесь, конечно, являются понятия семени (*bīja*) и сознания-сокровищницы (*ālaya-vijñāna*, также переводится как сознание-вместилище). *Биджа* — это потенциальный аффект, заложенный в сознании-сокровищнице с безначальных времен (буддийский космос, как известно, не имеет начала во времени), но еще не проявившийся как реальный аффект (*kleśa*). Условия, в которых оказывается живое существо после рождения, побуждают некоторые из потенциальных аффектов-*биджа* к актуализации, результатом чего является возникновение реальных аффектов-*клеша*, которые и помрачают человеческое сознание, препятствуя видению истинной реальности (*tathatā*) и обретению нирваны. Стихимамати поясняет этот фрагмент так: «Классификацией по сферам (*dhātu*) все *скандхи*, *дхату* и *аятаны* классифицируются как собранные в сознании-сокровищнице по причине наличия семян в каждом [из них]» [Sthiramati, 1976, p. 46]. Таким образом, все множества дхарм, по каким бы признакам они ни выделялись, понимаются Асангой как пребывающие в сознании-сокровищнице и охваченные ею как вместилищем. Это принципиальный момент, указывающий на то, что все множества дхарм суть лишь результат актуализации потенциальных аффектов. Иначе говоря, каждое семя уже заранее, до того, как оно «прорастет» в какой-

то актуальный аффект (kleśa), принадлежит к определенному типу — подобно тому, как пшеничное зерно уже заранее заключает в себе стебель пшеницы, колос и прочее, а желудь может прорасти только как дуб, а не сосна или что-то другое. Отсюда следует, что существование определенных *различных* множеств дхарм заложено в их природе (svabhāva) с безначальных времен и ни одна *биджа* не представляет собой некое недифференцированное начало, которое могло бы реализоваться как угодно — в виде ли «имени и формы» (nāmagūṇa, т.е. материальное тело индивида), чувства (vedanā), понятия-представления (saṃjñā) etc. Каждое семя может прорасти только в виде определенной реалии, суть которой заключена в ней изначально. Из текста АС и комментария Стхирамати неясно, можно ли говорить о своеобразном «предопределении» в космологии йогачары. Из вышесказанного можно, конечно, сделать радикальный вывод, что все наблюдаемое мной сейчас во всех его деталях есть результат прорастания семян, так что в определенный момент времени я неизбежно должен увидеть рядом с собой, например, именно кота, а не собаку, и именно черного, а не серого, или услышать именно звук проезжающей по улице машины, а не голоса прохожих на улице и т.д. Оснований для такого радикального вывода в данных йогачаринских текстов недостаточно, и более близким к истине кажется мысль, что данная *биджа*, относящаяся, скажем, к *рупа-скандхе*, реализуется именно как нечто чувственное, но *недифференцированно-чувственное* и может получить свою окончательную форму только в конкретной ситуации во взаимодействии с другими дхармами, кармически обусловленными диспозициями (vāsanā), и кармой данного индивида. Впрочем, решение этого вопроса требует специального анализа текстов ранней йогачары и здесь о нем пока нет смысла говорить.

Далее Асанга говорит о классах, выделяемых по родам (jāti-saṃgraha): «Что такое класс, [выделяемый] по родам? [Это отнесение] групп, элементов и источников [сознания] к классу, иному, чем другие (vilakṣaṇa, букв. «имеющие иные признаки») группы, элементы и источники [сознания]» [Asanga, 1950, p. 32]. Стхирамати поясняет: «В класс, [выделяемый по] родам, объединяются все формы и т.д.,

скандхами соединенные во множества (gāṣi) по смыслу, по причине их однородности (ekajātīyatvāt) по отношению друг к другу благодаря наличию собственного признака. Также в них объединяются способность зрения и т.д., соединенные со значениями «входа» [в сознание] и со значениями «наслаждения» и удержания в элементах и опорах сознания» [Sthiramati, 1976, p. 46]. Речь идет об однородности элементов (не в смысле dhātu, а в смысле элементарных «частиц», входящих в некоторое множество), которые именно благодаря этой однородности и входят *вместе* в данное множество. *Биджа* одного рода объединяются в одно множество на универсуме дхарм, и логическим основанием для этого выступает их принадлежность к одному роду. Но в каком отношении они однородны? Есть ли это однородность их собственных признаков только или также и их кармических последствий? Стхирамати ясно дает понять лишь, что svalakṣaṇa есть несомненное логическое основание для объединения некоторого множества дхарм в одну *джати*, но при этом ничего не говорит о кармических последствиях. Во второй фразе Стхирамати указывает на то, что каждая из таких *джати* относится к той или иной способности (indriya); в буддийской философии выделяются способность познания (jñāna-indriya) или способность действия (karma-indriya), но очевидно, что здесь говорится лишь о первой из них, посредством которой информация о внешнем предмете (vastu) «входит» в сознание и он становится уже не просто vastu (вещь), а viṣaya (объект чувственного восприятия). «Наслаждение» (upabhoga) тоже не следует понимать в обыденном смысле: под ним имеется в виду восприятие viṣaya сознанием, благодаря чему над объектом чувственного восприятия надстраивается концептуальный объект (ālambana), который и удерживается познающим сознанием. Иначе говоря, классификация по родам — это классификация по признакам, однородным относительно эпистемологической роли данной дхармы, ее функции в акте познания.

«Что такое класс, [выделяемый] по состояниям? — продолжает Асанга. — [Это] множество групп, элементов и источников [сознания, объединенное по] состоянию счастья [как их] собственному признаку, [а также] по состоянию страдания и по состоянию [отсутствия как]

счастья, [так и] страдания, — в зависимости от [конкретного] состояния» [Asanga, 1950, p. 32]. Согласно Сthирамати, *скандхи*, *дхату* и *аятаны* ограничиваются состояниями счастья, страдания и нейтральными состояниями, из чего видно, что одно из оснований классификации — это эмоциональные и, можно сказать, даже экзистенциальные состояния, которые выступают следствиями прошлых действий и ранее накопленной кармы и, в свою очередь, побуждают к действиям, тоже дающим кармические последствия.

Заслуживает особенного внимания классификация по взаимосвязям (*sahāya*). «Что такое группировка по взаимосвязям? — пишет Асанга. — Группа материи объединена в [один] класс с [другими] группами по причине их взаимосвязи; так же и с другими группами, элементами и источниками [сознания]». Сthирамати же проясняет этот вопрос. *Руна-скандха*, пишет он, выступает опорой (*āśraya*) для *ведана-скандхи* и других трех *скандх*, так что между ними прослеживается совершенно ясная взаимосвязь: *гīра* служит объектом чувственного восприятия (*vedanā*) и связанных с ним аффектов, над нею надстраиваются дхармы, отвечающие за существование понятий и представлений (*saṃjñā*), и связанные с ними аффекты, и т.д. до *скандхи* сознания (*viññāna*), причем каждый предмет (*vastu*) порождает свою цепочку надстроенных над ним дхарм. То же самое, пишет он, истинно и для элементов познавательного акта и опор сознания. Для каждого элемента существует, таким образом, другой (относящийся к иной, логически «следующей» категории) элемент, что дает нам множество эпистемологических цепочек. Каждый эпистемологический объект по этой причине предстает перед нами как имеющий пять уровней, соответствующих *скандхам*: уровень чистой материи и формы, как она дана в собственно материальном предмете (*vastu*); уровень чистых ощущений (*vedanā-skandha*), на основе которых потом формируется чувственный образ; уровень представлений о свойствах (*saṃjñā-skandha*), из которых формируется чувственный объект (*viṣaya*); уровень формирующих факторов; и, наконец, уровень сознания (*viññāna*) как инстанции, благодаря которой объект осознается как объект [Васубандху, 1998, с. 206–207].

Особо следует сказать о формирующих факторах (*saṃskāra*). К этой группе относятся все дхармы, роль которых — известным образом формировать личность человека. «Будучи по своей внутренней природе кармическим действием, именно они и главенствуют в формировании [потока дхарм]», — пишет Васубандху в карике 1.15 АКБ [Васубандху, 1998, с. 206], имея в виду под потоком дхарм то, что мы на обыденном нашем языке называем личностью (понятно, что, согласно базовым положениям буддийской философии, не существует никакой постоянной личности, а то, что мы так называем, в действительности представляет собой поток непрерывно сменяющих друг друга элементарных психофизических состояний, которые и обозначаются термином *dharma*). Асанга в АС определяет термин *saṃskāra* так: «Суть [группы формирующих факторов] — формирование и конструирование, посредством которого сознание влечется к благому, неблагому и нейтральному» (*saṃskārabhisamkāra (svabhāvo) yena kuśalākuśalāvyakṛteṣu pakṣeṣu cittaṃ prerayati*) [Asanga, 1950, p. 2]. Сthирамати же отмечает в комментарии, что в любом случае «основой» для вызревания любых кармических последствий выступает сознание-сокровищница, вмещающая как потенциальные аффекты (*bīja*) и кармически обусловленные мыслительные и поведенческие диспозиции (*vāsanā*), так и сами дхармы, составляющие группу формирующих факторов [Sthiramati, 1976, p. 2]. К группе формирующих факторов в АС отнесены различные эмоциональные состояния и психические способности — такие как внимание (*manaskāra*), сосредоточение (*samādhi*), страсть (*rāga*), ложные воззрения (*mithyādr̥ṣṭi*), гнев (*krodha*), рассуждение (*vitarka*), рефлексия (*vicāra*) и др., а также формирующие факторы, не контролируемые сознанием (*citta-viprayukta saṃskāra*) [Asanga, 1950, p. 5], которые в сумме и обусловливают то или иное последующее рождение индивида. Очевидно, что если в нынешней жизни некто дает волю гневу (*krodha*), злобе (*pradāśa*) и тому подобным аффектам, то они заложат в индивидуальном потоке дхарм такие кармические тенденции, которые приведут в будущей жизни к рождению этого индивида в аду (*paraka*). Но это состояния, которые человек может контролировать, наряду же с ними существуют факторы, не поддающиеся сознательно-

му контролю, — *grāpti* (букв. «постижение» или «обретение»), дхарма, обеспечивающая единство индивидуального потока (*saṃtāna*) дхарм, различные виды йогического сосредоточения, жизнеспособность (*jīvitendriya*) и др. [Островская Е.П., Рудой В.И., 1998, с. 137]. Среди формирующих факторов, не подлежащих сознательному контролю, перечисляются, в частности, группы имен (*nāmakāya*), группы слов (*padakāya*), группы фонем (*vyañjanakāya*) [Asanga, 1950, p. 10], ответственные за вербализацию опыта или, проще говоря, за понимание человеком всего, что происходит с ним, включая в первую очередь его собственную психику, и за возможность передачи этого понимания другому — прежде всего, естественно, наставнику, ведущему члена буддийской сангхи по пути к просветлению. Действие этих формирующих факторов невозможно преодолеть — можно только в этой жизни вести себя так, чтобы в следующей жизни факторы, не поддающиеся сознательному контролю, не препятствовали просветлению или, лучше, способствовали продвижению к нему.

Возвращаясь к классификации по взаимосвязям, мы видим, что всякий объект представляет собой единство всех этих пяти уровней и далеко не последнюю роль в его формировании играют дхармы *санскара-скандхи*. Наблюдаемый нами предмет есть всегда результат вызревания прежней кармы, следы которой сохраняются в сознании-сокровищнице и проявляются в следующей жизни (или одной из следующих жизней) как эмпирически воспринимаемые предметы. Язык и концептуальные структуры вообще существенно важны для этого процесса, так как ими в значительной мере определяется поведение человека, его эмоции, цели, которые он перед собой ставит, — короче говоря, все то, что может способствовать или препятствовать просветлению. Стхирамати при этом делает одну важную оговорку: «Так ощущения и т.д. постигаются каждое с сопровождающими [его дхармами] и включаются в пять *скандх*» (*evaṃ vedanādayāpi pratyekaṃ sapaṇivārā grhyamāṇāḥ pañcabhiḥ skandhaiḥ saṃgrhītā bhavanti*) [Sthiramati, 1976, p. 46]. Ключевые слова в этом фрагменте — «с сопровождающими [его дхармами]» (*sapaṇivārā*). Каждое элементарное психофизическое состояние понимается здесь как такое, которое влечет за собой

другие состояния и в то же время обусловлено какими-то предшествовавшими состояниями, которые и выступают как *paṇivāra* — букв. «окружение, последователи, свита». В АК *paṇivāra* встречается лишь один раз, но его контекст вполне ясно указывает на смысл этого слова. В карике 4.120 Васубандху пишет: «Действие называется накопленным вследствие обдуманности и завершенности, отсутствия сожаления и противодействия, своего сопровождения (*paṇivāra*. — С.Б.) и созревания [плода]» (*saṃcetasamāptibhyāṃ niṣkraukṛtya vipakṣataḥ / paṇivārādvipākācca karmopacittamucyate*) [Васубандху, 2001, с. 620; Vasubandhu, 1967, p. 271]. Смысл карики, согласно АКБ, таков: действие порождает кармический плод, если оно было умышленным (случайные или рефлекторные действия карму не порождают), если оно завершено (его результат налицо) и сопровождается благими или неблагими дхармами [Васубандху, 2001, с. 621; Vasubandhu, 1967, p. 272].

Классы дхарм, выделяемые по времени и направлению в пространстве, специальных комментариев не требуют. Асанга пишет о них: «Что такое класс, [выделяемый] по направлениям? [Это отнесение] групп, элементов и источников [сознания] по собственному признаку ориентации на восток; так же следует понимать и группы, элементы и источники [сознания], ориентированные в других направлениях. Что такое класс, [выделяемый] по времени? [Это] класс групп, элементов и источников [сознания] прошлого, [понимаемого как их] собственный признак, [а также понимаемых аналогичным образом] групп, элементов и источников [сознания] будущего и настоящего» [Asanga, 1950, p. 46]. Стхирамати не уделяет этим классам внимания.

Однако более пространно он пишет о другом классе — «частичном классе» (*ekadeśasaṃgraha*). Асанга пишет об *ekadeśasaṃgraha* так: «Что такое частичный класс? Как частичный класс надо понимать то определенное множество дхарм, которое включено в группы, элементы и источники [сознания]» [Asanga, 1950, p. 46]. Стхирамати же связывает этот класс с базовыми этическими понятиями буддизма. *Рупа-скандха* в его комментарии связывается с группой звеньев благородного восьмеричного пути (*ārya-aṣṭāṅgika-mārga*),

относящихся к категории śīla (нравственность), или правильной (или совершенной) речью (samyag vāk), правильным поведением (samyak karmānta) и правильным образом жизни (samyag ājīva) [Sthiramati, 1976, p. 46]. Совершенная речь понимается как отказ от лжи, клеветы, распространения слухов, грубости в словах и празднословия [Лама Анагарика Говинда, 1993, с. 67]. Совершенная речь, говорит Будда в «Ангуттара-никае», правдива, в то же время способствует примирению, устранению споров и вражды, укреплению в истинных воззрениях и т.д. [The Numerical Discourses..., 2012, p. 267–268]. Совершенное поведение предполагает отказ от насилия, присвоения чужого, половой распущенности и заботу о благе всех живых существ. Совершенный образ жизни понимается как отказ от любых занятий, ведущих к причинению вреда живым существам (торговля оружием или ядами, ростовщичество, гадание и т.п.) [Лама Анагарика Говинда, 1993, с. 68]. Интересно, что именно нравственность связывается в комментарии Стхирамати с группой дхарм, ответственных за существование материального мира. Из этого видно, что śīla понимается в буддизме как группа предписаний, направленных на контроль за материальной стороной жизни адепта — его речью и действиями, тогда как остальные звенья восьмеричного пути нацелены более на изменение психологических установок индивида. Оставшиеся пять звеньев — это группа мудрости (prajñā), включающая совершенные воззрения (samyag drṣṭi) и совершенную решимость (samyak saṃkalpa), и группа медитативного сосредоточения (samādhi), в которую входят совершенное усилие (samyag vyāyāma), совершенное памятование (samyak smṛti) и совершенное сосредоточение (samyak samādhi) [Лама Анагарика Говинда, 1993, с. 68–69]. Стхирамати связывает их со скандхой формирующих факторов (samādhiprajñāskandhau saṃskāraskandhaikadeśena) [Sthiramati, 1976, p. 46], и это тоже вполне объяснимо: совершенное усилие, направленное на уничтожение уже возникших в нашем сознании аффектов, предотвращение появления еще не возникших и пестование благих дхарм, совершенное памятование как постоянная рефлексия над всем, что происходит с телом и психикой адепта, и другие элементы восьмеричного пути позволяют исключить появление эмоций и воли-

тивных импульсов, которые влекут человека к созданию неблагой кармы и закабалению в сансаре. Благодаря этому адепт также влияет на citta-viprayukta saṃskāra — естественно, не на те, что уже наличествуют в его психике, а на те, которые появятся в данном потоке дхарм в будущем рождении.

Примечательно в комментарии Стхирамати и то, что сферу дхарм (или дхармический класс элементов, dharmadhātu) он связывает с чувственным миром (kāmadhātu), а манас и дхармовый источник сознания — с миром не-форм. Буквально он говорит так: «Сферы чувственности, враждебности и насилия односторонне охватываются сферой дхарм; сферы бесконечного пространства и др. односторонне охватываются [множеством дхарм] ментального и дхармового источников [сознания]» (kāma-vyāpādahimsādhātavo dharmadhātvekaśeṣena saṃgrhītāḥ / ākāśānantyāyatanādīni manodharmāyatanaikadeśena saṃgrhītāni) [Sthiramati, 1976, p. 46]. Напомним, что во множество элементов (dhātu) входят шесть способностей восприятия (пять чувств и mana-indriya, ответственная за познание дхарм), шесть соответствующих им типов объектов внешнего мира (видимое, слышимое и т.д., а также дхармы как опора или источник сознания) и шесть соответствующих им сознаний, во множество же аятан включаются только шесть способностей восприятия и шесть типов объектов. Классификация по классам элементов предполагает описание психики индивида в терминах отдельных дхарм (элементарных психофизических состояний), причем психика рассматривается в ее динамике — для этого вводится понятие психологического времени (adhvan), отличного от обычного физического времени (kāla) [Рудой В.И., 1998, с. 74]. Сфера дхарм в АК и АКБ понимается как множество дхарм, охватывающее три скандхи (vedanā-skandha, saṃjñā-skandha, vijñāna-skandha), непроявленное (avijñapti), пространство эмпирического опыта (ākāśa) и два вида прекращения волнения дхарм — посредством разума и без его помощи (pratisaṃkhyānirodha и apratisaṃkhyānirodha) [Васубандху, 1998, с. 207; Островская Е.П., Рудой В.И., 1998, с. 137]. Иначе говоря, Стхирамати истолковывает слова Асанги (то есть собственно, всю предшествующую традицию толкования Абхидхармы) в том смысле, что дхармовый элемент включает в

себя не просто *скандхи* ощущений (*vedanā*), понятий и представлений (*saṃjñā*) и т.д., но охватывает весь чувственный мир с присущими ему враждебностью и насилием, обусловленными стремлением непросветленного сознания к чувственным наслаждениям и его страхом перед страданием. Однако можно ли сказать, что содержание дхармовой сферы полностью исчерпывается страстью к чувственным наслаждениям, враждебностью и насилием? Очевидно, нет — ведь в *dharmadhātu* входят также дхармы, свободные от причинной обусловленности (*asaṃskṛta-dharma*) — *акаша* и два прекращения. Эти дхармы свободны от притока аффектов (*anāsrava*) и не закабаляют сознание в сансаре, так что дхармовая сфера (*dharmadhātu*) включает в себя и то, что является причиной закабаления, и то, благодаря чему становится возможным освобождение и обретение нирваны.

Далее Стхирамати говорит о сфере бесконечного пространства, которая относится уже не к чувственному миру и даже не к миру форм (*gūpadhātu*), а к миру не-форм (*agūpyadhātu*). В этой сфере отсутствуют уже какие-либо чувственно воспринимаемые объекты (которые еще наличествуют в мире форм) и объектом сознания становится то, что дано ему интуитивно и непосредственно (*prajñaptiālamhana*). В качестве такого объекта сознанию в этой сфере дано лишь чистое пространство (*ākāśa*), бесконечное и свободное от каких бы то ни было предметов. Анагарика Говинда полагает, что в этом чистом пространстве еще существуют оппозиции типа «выше – ниже» или «слева – справа» и т.п., т.е. *акаша* все же остается до известной степени структурированной. Отсутствие чего бы то ни было (*ākīncanyāyatana*) в этом пустом пространстве само становится объектом сознания. Однако согласно одному из базовых постулатов не только буддийской, но и вообще индийской эпистемологии сознание всегда обретает форму того объекта, который оно познает, и без этого никакое познание не было бы возможным. Это справедливо и для мира не-форм: сознание обретает форму бесконечного пустого пространства, и результатом этого оказывается переживание бесконечности уже самого сознания (*vijñānānantyāyatana*). Это в конце концов выводит медитирующего адепта к состоянию «ни восприятия, ни отсутствия восприятия» (*naivasamjñānāsamjñāyatana*) [Лама

Анагарика Говинда, 1993, с. 86–87]. В то же время непонятно, каким образом мир, пространственно структурированный, может называться миром не-форм. Хинаянская традиция в АК и АКБ Васубандху представляет этот мир как совершенно лишенный каких бы то ни было пространственных соотношений, о чем недвусмысленно сказано в карике 3.3: «Мир не-форм — без местопребывания» (*āgūpyadhāturasthānaḥ*) [Vasubandhu, 1967, p. 113; Васубандху, 2001, с. 181]. АКБ гласит, что «у нематериальных дхарм нет местоположения. Прошедшие и будущие [дхармы], непроявленные и нематериальные дхармы не имеют пространственного расположения — такова неизменная закономерность» [Васубандху, 2001, с. 181].

Как бы там ни было, Стхирамати связывает четыре сферы мира не-форм с множеством дхарм ментального источника сознания (*manāyatana*) и дхармовой опоры (*dharma-āyatana*). В АКБ *manāyatana* отождествляется со *скандхой* сознания (*vijñāna-skandha*) [Васубандху, 1998, с. 207], сознание же, как пишет Васубандху, есть осознание каждого объекта (*vijñānam prativijñaptiḥ*) [Vasubandhu, 1967, p. 11]. Как поясняют Е.П. Островская и В.И. Рудой в примечании к этому фрагменту, ссылаясь на комментарий «Спхутартха-Абхидхармакоша-вьякхья» Яшомитры, «сознание (*vijñāna*) здесь — это осознание каждого объекта, “схватывание” (*upalabdhi*) его актуальной перцептивной данности, т.е. чистой наличности. В абхидхармистском дискурсе *upalabdhi* интерпретируется как “схватывание” только объекта (*vastu-mātra*), восприятие одного лишь факта наличия объекта, в противоположность другим элементам психики (*caitasika*), которые представляют собой формы восприятия и интерпретации единичных и общих свойств объектов» [Васубандху, 1998, с. 272]. Согласно интерпретации понятия *āyatana*, данной О.О. Розенбергом, «аятаны — это те элементы, на основании которых может появиться в данный момент сознание; они поэтому называются “воротами”, через которые проходит сознание, или “базами”, на которых зиждется сознание» [Розенберг О.О., 1991, с. 127]. Он подчеркивает при этом, что *аятаны* по отношению к *дхату* (элементам познавательного акта) определяются хронологически: классификация дхарм по источникам (или базам, как переводит Розенберг) сознания

относится к составу данного момента, классификация же по *дхату* — к составу момента, непосредственно следующего за данным, ибо сознание появляется лишь в следующее мгновение (*kṣaṇa*) после чувственного восприятия [Розенберг О.О., 1991, с. 128]. Из этой короткой фразы Стхирамати становится очевидно, что к элементам познавательного акта — т.е. к сознанию в настоящий момент, со всем его содержанием — относится чувственный мир, источники же ментального или умозрительного сознания (как внешние, так и внутренние) комментатор относит к миру не-форм.

Следующий класс, о котором говорит Асанга, — универсальный. В АС он определяется так: «Как универсальный класс надо понимать любые дхармы, которые включены в группы, элементы и источники [сознания]» [Asanga, 1950, р. 32]. Стхирамати поясняет: «В универсальный класс входит группа [дхарм, связанных со] страданием, [то есть] пять *скандх*, сопровождаемых становлением, восемнадцать элементов чувственного мира, [а также] бессознательное сосредоточение как источник сознания истины, но не те десять источников сознания, [которые связаны с ощущениями] запаха и вкуса» (*sakalasaṃgrahaṇa duḥkhaskandhaḥ pañcabhirupādānaskandhailḥ saṃgrhītaḥ, kāmadhāturaṣṭādaśabhirdhātubhiḥ, asaṃjñi sattvāyatanam daśabhirāyatanamgandharasāyatanavarjailḥ saṃgrhītam*) [Sthiramati, 1976, р. 46]. Насколько можно понять Асангу и Стхирамати, речь идет о множестве дхарм, сопровождаемых притоком аффективности, а значит, и страданием, причем Стхирамати включает сюда, особо выделяя его, один из элементов множества формирующих факторов — *asaṃjñisamāpatti*, бессознательное сосредоточение. В карике 1.11 АК Васубандху говорит о «непроявленном» (*avijñapti*), разъясняя, что под этим термином имеется в виду последовательность дхарм индивида, сознание которого рассеяно или отсутствует (*vikṣiptācittaka*), а комментарий гласит, что под индивидом, сознание которого отсутствует (*acittaka*), имеется в виду индивид, пребывающий в состоянии бессознательного сосредоточения или в состоянии «прекращения сознания» [Васубандху, 1998, с. 202]. Далее, в карике 1.27 и комментарии к ней указано, что точно таким же образом следует рассматривать и чистые группы, т.е. дхармы групп нравственно-

сти, сосредоточения, мудрости, освобождения и видения, характеризующегося знанием освобождения (соотв. *śīla, samādhi, prajñā, vimukti, vimuktijñānadarśana*). Как поясняют Е.П. Островская и В.И. Рудой, «десять сфер, обозначаемых как десять источников всеобщности (*kṛtsnāyatana*), характеризуют ступени йогического сосредоточения. Измененные состояния сознания на каждой из них описываются с привлечением терминов “группа”, “источник”, “элемент”, и в то же время эти специальные значения терминов могут быть подведены (*saṃgrhita*) посредством содержательного анализа дхарм под установленные классификационные категории» [Островская Е.П., Рудой В.И., 1998, с. 152]. Речь идет, следовательно, о дхармах, относящихся к чистым группам: они не входят в число дхарм, сопровождающихся становлением, с их помощью описывается психотехнический опыт, но все они наряду с дхармами пяти *скандх* входят в универсальный класс (*sakalasaṃgraha*). Об этом, собственно, прямо говорит Стхирамати: «Сколько дхарм, групп, элементов и источников сознания перечислено в других сутрах, столько, надо понимать, их включено без остатка в универсальный класс» (*evaṃ kṛtvā yāvanto dharmāḥ skandhadhātuvāyatanāḥ saṃgrhītāḥ sūtrāntareṣu teṣāmaśeṣataḥ saṃgrahaḥ sakalasaṃgraho veditavyaḥ*) [Sthiramati, 1976, р. 46].

О соотносительном классе Асанга говорит пространно, и здесь нет необходимости цитировать соответствующий фрагмент. Достаточно лишь сказать, что этот класс автор АС понимает как результат рассмотрения групп, элементов и источников сознания в соответствии с их порядком относительно друг друга [Asanga, 1950, р. 32], Стхирамати же только повторяет то, что было сказано в комментируемом тексте.

Наконец, абсолютный класс (*paramārthasaṃgraha*) определяется Асангой как «класс групп, элементов и источников [сознания] в соответствии с истинной реальностью (*tathatā*)» [Asanga, 1950, р. 32], Стхирамати же вообще никак не комментирует этот фрагмент, полагая его вполне очевидным и без пояснений.

Чтобы по достоинству оценить значение введения понятия класса (*saṃgraha*) Асангой, следует обратиться теперь к характерным для буддизма представлениям о природе понятийного мышления. Когда Васубандху в АК пи-

шет, что сущность *санджня-скандхи* — это схватывание конкретных, чувственно данных свойств и их различение [Васубандху, 1998, с. 206], и тем самым проводит разграничение между *санджня-скандхой* и *ведана-скандхой* (группой дхарм, относящихся к ощущениям), ясно, что под *saṃjñā* имеются в виду уже не элементарные ощущения, а их осознанные результаты, воспринимаемые субъектом как качества чувственно данных объектов — качества, которые, в принципе, могут быть абстрагированы от них и субстантивированы (например, когда мы абстрагируем свойство цвета от всех белых предметов и вводим понятие «белизна»). Как писал значительно позднее другой йогачаринский мыслитель — Дхармакирти (VII в.), чувствами познается единичная сущность объекта (*svaḡūpa*), тогда как разумом — общая его природа, та, которую он разделяет со множеством других предметов (*sādhāraṇa ḡūpa*), причем эта общая сущность есть сущность *воображаемая* (*saṃāropyaṃāna*) [Щербатской Ф.И., 1995, с. 149]. Общая сущность конструируется мышлением индивида из множества отдельных элементарных восприятий качеств объекта [Щербатской Ф.И., 1995, с. 152]. Мы усматриваем в некотором множестве предметов ряд общих свойств и на этом основании объединяем предметы в единый класс, ожидая, что и любой другой предмет, если он принадлежит к данному классу, будет иметь те же самые свойства, даже если реально на опыте они по какой-либо причине не воспринимаются. Сознание, таким образом, само конструирует свои объекты (*ālambana*), и не предмет оставляет в сознании свой «отпечаток» или образ, а само сознание строит представление о предмете [Канаева Н.А., Заболотных Э.Л., 2002, с. 229]. В «Хетубинду» Дхармакирти прямо называет единичное одним из трех возможных оснований для логического вывода (два других — это действие и невосприятие) [Dharma-kīrti, 1967, Vd. II, S. 39]. Тем не менее никто из буддийских мыслителей не считал общие понятия *совершенно* пустыми — напротив, каждое из них (кроме, разумеется, логически-пустых понятий типа «деревянного железа») понималось как имеющее определенное наполнение, так что между любой парой понятий можно было установить определенное отношение. В частности, одним из таких возможных отношений является отношение включения (*vyāpti*),

когда экстенционал одного понятия полностью входит в экстенционал другого. Такие отношения между понятиями возможны лишь тогда, когда их экстенционалы не просто непусты, но включают множество элементов, больше одного. В этом случае мы имеем некоторое множество объектов, однородных по какому-либо признаку или ряду признаков, и на этом основании можем по наличию некоторого наблюдаемого признака сделать вывод о существовании ненаблюдаемого [Щербатской Ф.И., 1995, с. 231–233].

Каков смысл понятия класса (*saṃgraha*), если учесть сказанное? Очевидно, он не отражает никакой истинной реальности (*tathatā*), как она понималась в йогачаре, — *saṃgraha* представляет собой всего лишь совокупность тех или иных реалий буддийского психокосма, выделяемых по определенным признакам. Единственной реальностью в буддийской философии являются дхармы, а согласно философии йогачары просветление наступает тогда, когда прекращается безначальное возникновение и исчезновение обусловленных дхарм и остается лишь необусловленная дхарма — сознание-сокровищница, избавленное от актуальных и потенциальных аффектов и кармически детерминированных поведенческих и мыслительных диспозиций. В трактатах Абхидхармы все эти элементарные психофизические состояния классифицируются, как известно, по пяти группам, восемнадцати элементам познавательного акта и двенадцати источникам сознания, в АС же Асанга вводит как минимум еще одну классификацию — по классам, не отменяя, естественно, традиционные классификации и как бы надстраивая ее над ними. Распределение множеств дхарм по классам в рамках буддийской религиозной прагматики дает возможность определить место каждого множества — группы, совокупности элементов познавательного акта или источников сознания — по отношению к другим аналогичным множествам, выделив для каждого собственный признак (*svalakṣaṇa*), установить их взаимоотношения, детерминирующие особенности воспринимаемых и познаваемых объектов, и определить их отношение к времени, пространству и, что особенно важно, выявить их эмоциональный аспект, что имеет непосредственное отношение к высшей цели буддийских религиозных практик — просветлению.

Список литературы

Бурмистров С.Л. Практики трансформации сознания в буддийской культуре: деавтоматизация и ресемантизация // Человек. 2017. № 3. С. 141–159.

Васубандху. Энциклопедия Абхидхармы (Абхидхармакоша). Т. 1. Разд. I: Учение о классах элементов; Разд. II: Учение о факторах доминирования в психике / изд. подгот. Е.П. Островская, В.И. Рудой. М.: Ладомир, 1998. 670 с.

Васубандху. Энциклопедия Абхидхармы (Абхидхармакоша). Т. 2: Разд. III: Учение о мире; Разд. IV: Учение о карме / изд. подгот. Е.П. Островская, В.И. Рудой. М.: Ладомир, 2001. 755 с.

Канаева Н. А., Заболотных Э. Л. Проблема выводного знания в Индии. Логико-эпистемологические воззрения Дигнаги и его идейных преемников. М.: Восточная литература, 2002. 326 с.

Лама Анагарика Говинда. Психология раннего буддизма. Основы тибетского мистицизма. СПб.: Андреев и сыновья, 1993. 472 с.

Ньяя-сутры. Ньяя-бхашья: Историко-философское исследование / пер. с санскрита и коммент. В.К. Шохина. М.: Восточная литература, 2001. 504 с.

Островская Е. П., Рудой В. И. Реконструкция // Васубандху. Энциклопедия Абхидхармы (Абхидхармакоша). Т. 1. Разд. I: Учение о классах элементов; Разд. II: Учение о факторах доминирования в психике / изд. подгот. Е.П. Островская, В.И. Рудой. М.: Ладомир, 1998. С. 117–191.

Розенберг О.О. Труды по буддизму. М.: Наука, ГРВЛ, 1991. 295 с.

Рудой В. И. Введение в буддийскую философию // Васубандху. Энциклопедия Абхидхармы (Абхидхармакоша). Т. 1. Разд. I: Учение о классах элементов; Разд. II: Учение о факторах доминирования в психике / изд. подгот. Е.П. Островская, В.И. Рудой. М.: Ладомир, 1998. С. 11–113.

Щербатской Ф.И. Теория познания и логика по учению позднейших буддистов: в 2 ч. СПб.: Аста-пресс ltd., 1995. Т. 2. 282 с.

Asanga. Abhidharma-samuccaya / ed. by P. Pradhan. Santiniketan: Visva-Bharati, 1950. 110 p.

Asanga. Abhidharma-samuccaya: The Compendium of the Higher Teaching (Philosophy) / transl. from French by S. Boin-Webb. Fremont: Asian Humanities Press, 2001. 360 p.

Asanga. Le compendium de la super-doctrine (philosophie) Abhidharmasamuccaya / trad. par W. Rahula. Paris: École Française de l'Extrême-Orient, 1971. 236 p.

Dharmakīrti. Hetubindu / hrsg. und übers. von E. Steinkellner. Wien: Hermann Böhlaus, 1967.

Shīramati. Abhidharma-samuccayabhāṣyam / ed. by N. Tatia. Patna: Kāśīprasāda Jāyasavāla-Anuśīlana-Saṁsthā, 1976.

The Numerical Discourses of the Buddha: A Translation of the Aṅguttara Nikāya / transl. by Bhikkhu Bodhi. Boston: Wisdom Publications, 2012. 1944 p.

Vasubandhu. Abhidharmakośabhāṣyam / ed. by P. Pradhan. Patna: K.P. Jayaswal Research Institute, 1967.

Получено 10.08.2018

References

Anagarika Govinda (1993). *Psikhologiya rannego buddizma. Osnovy tibetskogo mistitsizma* [Psychology of early Buddhism. The foundations of Tibetan mysticism]. Saint-Petersburg: Andreev i synov'ia Publ., 472 p.

Asanga (2001). *Abhidharmasamuccaya: The Compendium of the Higher Teaching (Philosophy)*, trans. by S. Boin-Webb. Fremont: Asian Humanities Press., 360 p.

Asanga (1971). *Le compendium de la super-doctrine (philosophie) Abhidharmasamuccaya, trad. par W. Rahula* [The compendium of super-doctrine (philosophy) Abhidharma samuccaya, trans. by W. Rahula]. Paris: French School of the Far East Publ., 236 p.

Bhikkhu Bodhi (tr.) (2012). *The Numerical Discourses of the Buddha: A Translation of the Aṅguttara Nikāya* [The Numerical Discourses of the Buddha: A Complete Translation of the Anguttara Nikaya]. Boston: Wisdom Publ., 1944 p.

Burmistrov, S.L. (2017). *Praktiki transformatsii soznaniya v buddiiskoy kul'ture: deavtomatizatsiya i resemantizatsiya* [Practices of transformation of consciousness in Buddhist culture: deauthorization and resemantization]. *Chelovek* [Human]. No. 3, pp. 141–159.

Dharmakīrti. (1967). *Hetubindu, hrsg. und übers. von E. Steinkellner* [Hetubindu, ed. and trans. by E. Steinkellner]. Vienna: Hermann Böhlaus Publ.

Kanaeva, N.A. and Zabolotnykh, E.L. (2002). *Problema vyvodnogo znaniya v Indii. Logiko-epistemologicheskie vozzreniya Dignagi i ego ideynykh preemnikov* [The problem of inferential knowledge in India. Logical and epistemological views of Dignāga and his ideological successors]. Moscow: Vostochnaya Literatura Publ., 326 p.

Ostrovskaya E. P., Rudoi V. I. (1998). *Rekonstruktsiia* [Reconstruction]. *Vasubandhu. Entsiklopediia Abhidharmy (Abhidharmakośa). T. 1: Razdel I: Uchenie o klassakh elementov; Razdel II: Uchenie o faktorakh dominirovaniia v psikhike* [Vasubandhu. The encyclopedia of Abhidharma. Vol. 1; Pt. 1: The theory of the classes of elements; Pt. 2: The theory of the factors of domination in the mind]. Moscow: Ladamir Publ., pp. 117–191.

Vasubandhu (1998). *Entsiklopediia Abhidharmy (Abhidharmakośa). T. 1: Razdel I: Uchenie o klassakh elementov; Razdel II: Uchenie o faktorakh dominirovaniia v psikhike* [The encyclopedia of Abhidharma. Vol. 1; Pt. 1: The theory of the classes of elements; Pt. 2: The theory of the factors of domination in the mind]. Moscow: Ladamir Publ., 670 p.

Vasubandhu (2001). *Entsiklopediia Abhidharmy (Abhidharmakośa) T. 2: Razdel III: Uchenie o mire; Razdel IV: Uchenie o karme* [The encyclopedia of Abhidharma Vol. 2. Pt. 3: The theory of the world; Pt. 4: The theory of karma]. Moscow: Ladamir Publ., 755 p.

Asanga (1950). *Abhidharma samuccaya*, ed. by P. Pradhan. Santiniketan: Visva-Bharati, 110 p.

Vasubandhu (1967). *Abhidharmakośabhāṣyam*, ed. by P. Pradhan. Patna: K. P. Jayaswal Research Institute Publ.

Rozenberg, O.O. (1991). *Trudy po buddizmu* [Essays on Buddhism]. Moscow: Nauka Publ., GRVL Publ., 295 p.

Rudoi, V. I. (1998). *Vvedenie v buddiiskuiu filosofiiu* [Introduction to Buddhist philosophy]. *Vasubandhu. Entsiklopediia Abhidharmy (Abhidharmakośa). T. 1: Razdel I: Uchenie o klassakh elementov; Razdel II: Uchenie o faktorakh dominirovaniia v psikhike* [Vasubandhu. The encyclopedia of Abhidharma. Vol. 1; Pt. 1: The theory of the classes of elements; Pt. 2: The theory of the factors of domination in the mind]. Moscow: Ladamir Publ. pp. 11–113.

Scherbatskoy, F.I. (1995). *Teoriya poznaniya i logika po ucheniyu pozdneyshikh buddistov: v 2 ch.* [Theory of knowledge and logic according to later Buddhists: in 2 pts]. Saint-Petersburg: Asta-press ltd. Publ., vol. 2, 282 p.

Shokhin, V.K. (tr.) (2001). *N'yaya-sutry. N'yaya-bkhash'ya. Istoriko-filosofskoe issledovanie* [Nyaya-sutras. Nyaya-bhashya. Historical and philosophical research.] Moscow: Vostochnaia literatura Publ., 504 p.

Shthiramati (1976). *Abhidharmasamuccaya-bhāṣyam, pod red. N. Tatia*, [Abhidharma samuccaya, ed. by N. Tatia]. Patna: Kāśīprasāda Jāyasavāla-Anuśīlana-Saṁsthā Publ.

Received 10.08.2018

Об авторе

Бурмистров Сергей Леонидович

доктор философских наук,
ведущий научный сотрудник сектора Южной Азии
отдела Центральной и Южной Азии

Институт восточных рукописей РАН,
191186, Санкт-Петербург, Дворцовая наб., 18;
e-mail: s.burmistrov@hotmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5455-9788>

About the author

Sergey L. Burmistrov

Doctor of Philosophy,
Leading researcher, Section of South Asian Studies,
Department of Central Asian and South Asian Studies

Institute of Oriental Manuscripts
of the Russian Academy of Sciences,
18, Dvortsovaya emb., Saint Petersburg, 191186, Russia;
e-mail: s.burmistrov@hotmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5455-9788>

Пробьба ссылаться на эту статью в русскоязычных источниках следующим образом:

Бурмистров С.Л. Понятие класса (samgraha) в логике ранней йогачары (по трактату Асанги «Abhidharma-samuccaya») // Вестник Пермского университета. Философия. Психология. Социология. 2019. Вып. 1. С. 55–66. DOI: 10.17072/2078-7898/2019-1-55-66

For citation:

Burmistrov S.L. The concept of class (samgraha) in early Yogācāra logic (based on Asanga's «Abhidharma-samuccaya») // Perm University Herald. Series «Philosophy. Psychology. Sociology». 2019. Iss. 1. P. 55–66. DOI: 10.17072/2078-7898/2019-1-55-66