




<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-1-19-36>
EDN: CLUONK

Научная статья / Research Article

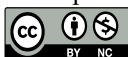
Буддийский подход к этическому анализу умышленного убийства

Е.П. Островская  

Институт восточных рукописей Российской академии наук,
Российская Федерация, 191186, Санкт-Петербург, Дворцовая наб., д. 18
 ost-alex@yandex.ru

Аннотация. Цель настоящего исследования состоит в выявлении буддийских принципов этического анализа умышленного убийства как аморального поступка. Автор рассматривает этот вопрос, пользуясь методом проблемно-тематического исследования экзегетических трактатов выдающихся буддийских мыслителей Васубандху (IV—V вв.) и Яшомитры (VIII в.). Показано, что этический анализ умышленного убийства базируется на религиозной антропологической концепции — буддийском учении о человеческом действии, продуцирующем кармическую ретрибуцию. В экзегетических текстах греховный умысел трактуется как аморальное ментальное побуждение, порождающее словесно выраженное намерение убить конкретного человека или определенное животное. Согласно канонической позиции, существуют три ментальных корня аморальных поступков: алчность, ненависть и невежество. В соответствии с этим принципом буддийскими экзегетами были выделены три типа умышленного убийства. Этический анализ греховного умысла направлен на определение преимущественной обусловленности намерения каким-либо из трех ментальных явлений, известных в качестве корней аморального действия. Все три типа убийства приносят «черный» (неблагоприятный) кармический плод, т. е. несчастную форму нового рождения, усугубляющую физическое страдание. Огромное внимание уделено автором проблеме кармической ответственности индивидов, приказывающих совершать убийства, и исполнителей таких приказов. В рассмотренных источниках словесный приказ убивать и его физическое исполнение интерпретируются как равно аморальные действия, продуцирующие коллективную кармическую ответственность. В исследовании рассматривается и особый класс умышленных убийств, чреватых неотвратимой адской ретрибуцией. К нему отнесены убийства благодетелей (матери, отца, архата) и буддийских подвижников, практикующих аскезу. Эти злостные грехи трактовались как непреодолимое препятствие для достижения сотериологической цели даже в далеком трансцендентном будущем. Показано, что буддийские экзегеты разработали принципы диагностики этих грехов и охарактеризовали аморальные личностные особенности грешников (неуважение по отношению к родителям, буддийским проповедникам и религиозным подвижникам, еретическое отрицание духовных ценностей, бесстыдство, наглость, невежественное своеволие, человеконенавистничество).

© Островская Е.П., 2024



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode>

Ключевые слова: буддизм, буддийская этика, Васубандху, Яшомитра, умышленное убийство как грех, мотивационная типология умышленных убийств, убийства благодетелей

История статьи:


Статья поступила 16.10.2023

Статья принята к публикации 01.11.2023

Для цитирования: Островская Е.П. Буддийский подход к этическому анализу умышленного убийства // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2024. Т. 28. № 1. С. 19—36. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-1-19-36>

Buddhist Approach to the Ethical Analysis of Premeditated Murder

Helena P. Ostrovskaya  

Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences,
18 Dvortsovaya emb., 191186, Saint Petersburg, Russian Federation
ost-alex@yandex.ru

Abstract. The purpose of the research is to explicate the Buddhist principles of ethical analysis of premeditated murder as an immoral act. The author solves this problem through the method of case study of exegetical treatises of outstanding Buddhist thinkers Vasubandhu (4th—5th centuries) and Yaśomitra (8th century). It is shown that the ethical analysis of premeditated murder is based on a religious anthropological concept (the Buddhist doctrine of human action producing karmic retribution). Sinful intent is interpreted as an immoral mental urge that generated a verbal intention to take the life of a certain person or a certain animal. According to the canonical point of view, there are three mental roots of immoral acts — greed, hatred, ignorance. The ethnical analysis of sinful intent is aimed at determining the connection of intent with any of these three mental phenomena. In accordance with this principle, Buddhist thinkers have identified three types of premeditated murder. All of them produce a “black” (unfavorable) karmic fruit, i.e. an unfortunate form of rebirth, exacerbating physical suffering. Great attention is paid by the author to the problem of the karmic responsibility of individuals ordering murders and the executors of such orders. In the considered sources, the verbal order to kill and its physical execution are interpreted as equally immoral actions that produce collective karmic responsibility. The author of the research examines in detail a special class of premeditated murder, fraught with inevitable infernal retribution. This class includes murders of benefactors (mother, father, arhat) and Buddhist ascetics practicing asceticism. These malicious sins were interpreted as an insurmountable obstacle to achieving a soteriological goal, even in the distant transcendental future. It is shown that Buddhist exegetes have developed principles for diagnosing these sins and characterized the immoral personal characteristics of sinners (disrespect towards parents, Buddhist preachers and religious ascetics, heretical denial of spiritual values, shamelessness, arrogance, ignorant self-will, misanthropy).

Keywords: Buddhism, Buddhist ethics, Vasubandhu, Yaśomitra, premeditated murder as a sin, motivational typology of premeditated murders, murders of benefactors

Article history:

The article was submitted on 16.10.2023

The article was accepted on 01.11.2023

For citation: Ostrovskaya HP. Buddhist Approach to the Ethical Analysis of Premeditated Murder. *RUDN Journal of Philosophy*. 2024;28(1):19—36. (In Russian). <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-1-19-36>

**Введение: постановка проблемы,
источниковая основа и методы исследования**

Буддийская система моральной регуляции человеческого поведения, известная как кодекс пратимокши¹ — канонизированный свод религиозно-дисциплинарных обетов воздержания от безнравственных действий², вызывает значительный интерес в аспекте ее этического обоснования, содержащегося в трактатах постканонической абхидхармы³. Комплекс этических представлений, разработанных буддийскими мыслителями раннесредневековой Индии для теоретического истолкования и разъяснения моральной стороны Дхармы [3], вплоть до настоящего времени выступает в функции концептуального инструмента анализа человеческих поступков, совершаемых людьми в соответствии с осознанно сформулированным намерением.

¹ Пратимокша (prātimokṣa) — согласно традиционному истолкованию, этот термин несет значение смысловой связи сотериологической цели буддизма (избавления от страдания в круговороте рождений) с признанием и практическим утверждением буддийского учения о религиозной дисциплине [1. С. 125].

² Религиозно-дисциплинарные обеты (мирские, послушнические и монашеские) являются клятвенно принятыми обязательствами воздержания от пяти типов прегрешений: убийства живых существ, присвоения того, что не дано добровольно (т.е. чужого или бесхозного имущества), прелюбодеяния, лжи, потребления опьяняющих веществ (алкогольных напитков и наркотиков). Обеты, принимаемые мирянами и мирянками, послушниками и послушницами, монахами и монахинями, тождественны по словесной формулировке, но различаются количеством правил, регламентирующих их соблюдение и тем самым способствующих развитию и усилению нравственного самоконтроля членов сангхи (буддийской общины) в соответствии с их статусами.

³ Термин «абхидхарма» (abhidharma), буквально означающий «в отношении Дхармы (т.е. Учения Будды)», является специфически буддийским неологизмом, имеющим широкую область значений. В аспекте письменного наследия Абхидхарма — это название третьей «корзины» канонизированных текстов (следующей за первыми двумя — Винаей и Сутрой), которая содержит экзегетические шастры (ранние трактаты, направленные на тематическое упорядочение и логико-понятийное истолкование дхармы), и жанра постканонической экзегетической литературы. В аспекте метода истолкования это классификационный анализ всех типов опыта в терминах дхарм — предельных единиц, различающихся между собой как партикулярности (носительницы собственного признака — svalakṣaṇa) и образующих в каузальной последовательности поток (santāna) индивидуального психосоматического существования; подробнее см. [2. С. 317—321]. В аспекте праксиологии и сотериологии это «незапятанная мудрость» (praññāmalā) — понимание Дхармы, свободное от загрязненного аффектами неведения (kliṣṭa-ajñāna). С учетом всех этих аспектов абхидхарма трактуется как высшее учение, нацеленное на нирвану.

Цель исследования — состоит в выявлении буддийского этического подхода к анализу греха умышленного убийства, воздержание от которого предусмотрено первым из обетов пратимокши. Буддийская мораль изначально осуждала не только убийство человеческого существа, но и убийство животного, отвергая тем самым освященные ведийской традицией кровавые ритуалы жертвоприношения. Теоретики абхидхармы всесторонне обосновали моральный запрет на смертоносное насилие путем этического анализа глубинных безнравственных мотивов, побуждающих к совершению убийства живого существа. Изучение данного аспекта буддийского этического дискурса позволяет проследить характерные для этой религии особенности культивирования принципа ненасилия как императива человеческой деятельности.

Основными источниками данного исследования являются два крупнообъемных произведения, полностью сохранившиеся в отличие от других трактатов абхидхармического цикла в оригинале⁴, — сочинение прославленного буддийского просветителя Васубандху (IV—V вв.) «Абхидхармакошабахашья» (“*Abhidharmakośabhāṣya*”⁵ [5] — «Энциклопедия Абхидхармы с комментарием») и комментаторский труд Яшомитры (VIII в.) «Спхутартха Абхидхармакошавьякхья» (“*Sphuṭārthā Abhidharmakośavyākhyā* [6] — «Прояснение смысла: истолкование Энциклопедии абхидхармы»).

Трактат Васубандху, как известно, посвящен изложению разработанной кашмирскими вайбхашиками⁶ системы интерпретации канона ранней буддийской школы сарвастивада⁷ и содержит критику ряда ее концепций с позиции саутрантиков⁸. Однако в замечательном по глубине текстологического анализа исследовании Роберта Критцера [7] предельно отчетливо показана

⁴ Источниковедческий обзор литературы абхидхармического цикла см. [4. Р. 83—116].

⁵ Текст состоит из стихотворных строф, удобных для запоминания, и сопровождающего каждую из них прозаического автокомментария. В ходе распространения буддизма на Дальний Восток и в Центральную Азию трактат был переведен на китайский, тибетский и другие азиатские языки.

⁶ Кашмирские вайбхашики — последователи школы вайбхашика (*vaibhāṣika*), получившей свое название в соответствии с ее системообразующим текстом «Абхидхармамахавайбхаша» («Великая дискуссия об Абхидхарме»), кратко именуемым «Вибхаша». Текст датируется I — нач. II в.; его санскритский оригинал утрачен, но имеются две китайские версии.

⁷ Сарвастивада (*sarvāstivādā*) — название школы дано в соответствии с ее основополагающей концепцией о реальном существовании всех дхарм в трех модусах времени. Сарвастивадины полагали, что активностью обладают лишь дхармы, возникающие в настоящий момент, прошлые утратив свою активность, реальны как прошлые, а будущие, т.е. активизирующиеся в следующий момент, реальны как будущие. Об истории школы, воззрениях сарвастивадинов, преемственных связях сарвастивады и вайбхашики см. [4. Р. 55—82].

⁸ Саутратика (*sautrāntika*) — школа, выдвигавшая на передний план экзегетического дискурса задачу объяснения идей, содержащихся в Сутре, втором разделе канона сарвастивадинов, с позиций абхидхармического анализа. К этой школе принадлежал Яшомитра. Последователи школы выступали изошренными оппонентами вайбхашиков. Подвергнув ревизии учение о реальности всех дхарм, они утверждали, что дхармы реальны только в момент их активности, т.е. в настоящем, но не в прошлом и будущем. Научную дискуссию об истории саутрантики и ее воззрениях см. [7. Р. XXVI—XXX].

связь «Абхидхармакошабхашьи» с воззрениями ранней йогачары⁹ — школы, возникшей и развивавшейся в русле буддизма махаяны. Трактат предназначался для учебных целей, и поэтому в комментарии, составленном в жанре «бхашья» (*bhāṣya* — «беседа»), наряду с объяснением материала приводятся ответы на задаваемые учениками вопросы и краткие дискуссии по проблемам, вызывавшим споры между последователями различных буддийских школ. Много столетий спустя, когда «индийский» этап истории Дхармы остался в прошлом, выдающийся представитель тибеткой буддийской традиции Цонкапа (тиб. *Tsong kha pa*; 1357—1419), основоположник школы гелук, включил «Абхидхармакошабхашью» в разработанную им систему образовательной подготовки ученого монашества [9. С. 243—245]. Вплоть до настоящего времени эта система воспроизводится в историко-культурном ареале укоренения тибетской формы буддизма (в частности, в монастырских учебных центрах Бурятии).

«Спхутартха Абхидхармакошавьякхья», составленная с позиций саутрантики, интересна не только исключительной подробностью комментирования, но и изобильными примерами, извлеченными из канонических сутр.

Поскольку порядок изложения материала в абхидхармических произведениях не предполагает обособления этического дискурса в самостоятельный раздел и этический анализ сопровождает рассматриваемые концепции, в настоящей работе использовался текстологический метод сквозного проблемно-тематического исследования источников, базирующийся на предварительном применении филологической методики экспликации оригинальной терминологии и выполненной мною реконструкции ценностно-смысловых доминант буддийской этики [3].

1. Религиозно-антропологический фундамент буддийских представлений о грехе умышленного убийства

Буддийский этический дискурс тесно ассоциирован с религиозными представлениями о человеческой деятельности, ее направленности к благому, неблагому или нейтральному и космогонической роли, поскольку среди всех живых существ, населяющих буддийский космос, — людей, смертных богов

⁹ Йогачара (*yogācāra*) — школа, «практикующая йогу»; название школы обусловлено разработкой собственной системы праксиологии, изложенной в трактате Асанги «Йогачарабхуми» («Ступени практикования йоги»). Второе название школы — виджнянавада (*vijñānavāda* — «учение о распознающем сознании») — связано с развитием в ее русле гносеологической и эпистемологической проблематики. Традиция приписывает Васубандху составление нескольких важных трактатов по виджнянаваде. Этот аспект деятельности мыслителя полномасштабно очерчен в фундаментальной монографии В.Г. Лысенко, посвященной воссозданию панорамы ранней буддийско-брахманистской полемики по вопросам эпистемологии восприятия [8. С. 201—238].

(дэвов)¹⁰, животных, голодных духов¹¹, обитателей хтонических адских узилищ¹² — только люди наделены в буддизме ролью творцов кармической закономерности¹³, т.е. причинно-следственной воспроизводимости сансары (круговорота рождений). Действие приносит свой кармический результат (ретрибуцию) только в том случае, когда оно является целенаправленным в отношении благого или неблагодарного и доведенным до своего полного завершения. Согласно абхидхармической теории действие конституируется тремя компонентами: ментальным побуждением, словесным формулированием намерения и телесным актом. Даже в тех случаях, когда действие манифестируется в виде вербального высказывания или исполнения песни, телесный компонент в обязательном порядке присутствует, так как используются органы речи и звукоизвлечения. (Подробнее о теории действия см. [10. С. 497—511]).

Для понимания буддийского подхода к этическому анализу умышленных убийств необходимо хотя бы кратко изложить вопрос о благих и неблагих состояниях сознания, Человеческой природе, согласно буддийской антропологической концепции, свойственны так называемые «корни неблагого» (*akuśala mūla*) — алчность (*lobha*), враждебность (*dveṣa*) и неведение (*moḥa*). Первые два аффективны, а третий имеет когнитивную природу заблуждения.

¹⁰ Дэвы населяют террасы мировой горы Сумеру; их существование сопряжено с наслаждением, а продолжительность жизни намного превышает человеческую. Но по исчерпанию ее появляются неприятные приметы, предвещающие скорую кончину, т.е. дэвы не свободны от страдания смерти, за которой следует новое, на этот раз человеческое существование. Божественная форма рождения считается счастливой.

¹¹ Голодные духи — живые существа, одержимые алчной ненасытностью. Их оригинальное наименование *preta* (букв. «пришедшие») указывает на хтоническое происхождение этих существ: рождаясь в подземных пещерах, они по хтонической части реки Вайтарани поднимаются на поверхность, чтобы прийти в мир объектов своей неукротимой пищевой потребности, т.е. людей и животных. Форма рождения в числе голодных духов считается несчастной, так как они непрерывно страдают от голода, уродливы и злобны.

¹² Обитатели адских узилищ, именуемые *nāraaka* (букв. «не обладающие приятным»), по определению несчастны, поскольку в буддийском inferно ничего, кроме мучений, нельзя сыскать.

¹³ Люди выступают творцами кармической закономерности, потому что обладают возможностью планировать собственные действия, не свойственной другим обитателям космических местопребываний. Внимая проповеди Истинного учения, человек обретает первое соприкосновение со свободой воли — желанием избавиться от уз страдания, побуждающим принять прибежище в «трех драгоценностях» буддизма, т.е. в Будде, Дхарме и Сангхе (символическом сообществе Просветленных). В экстатический момент внезапного понимания реальности и достижимости освобождения у него возникает спонтанное стремление к высшему благу, никак не связанное с мнимыми радостями существования в круговороте рождений. Этим и драгоценна человеческая форма рождения. Все прочие формы существования являются разновидностями кармической ретрибуции — благоприятными или неблагоприятными плодами тех человеческих действий, которые порождают трансцендентное следствие, т.е. новое рождение в сансаре. В период очередного космогонического цикла мироздание воссоздается вследствие безличной кармической закономерности: сначала возникают местопребывания различных видов живых существ, а затем появляются и они.

Им противостоят «корни благого» (*akuśala mūla*) — неалчность (*alobha*), невраждебность (*adveṣa*) и заблуждение (*amoḥa*). Из них неалчность — это воздержанность от влечения к чревоугодию, разнообразию эротических утех и распутству, повседневному наслаждению бытовым комфортом и предметами телесного самоудовольствия, пристрастия к потреблению опьяняющих веществ, а также «ложного образа жизни», включающего охоту ради развлечения, азартные игры, песни и танцы, ситуативно пробуждающие сексуальное влечение, жестокие зрелища вроде петушиных боев, стяжательство и фанатичную погоню за прибылями. Невраждебность — это благорасположение ко всем живым существам, отвержение злобы и мстительных чувств как мотивов собственных поступков. Незаблуждение однако — это когнитивное ментальное явление неискаженного понимания и способность к различению дхарм. Наличие даже наислабейших корней благого предрасполагает к восприятию Истинного учения, а оно в свою очередь активизирует их рост.

Но при буйном стихийном прорастании корней неблагого состояние человеческого сознания остается в религиозном отношении инертным. В его потоке активируются наряду с невежеством как экстремальным видом заблуждения нерадивость и леность по отношению к исполнению моральных предписаний, недоверие к проповедникам, учителям и наставникам, апатия как тяжесть, ощущаемая в теле, телесная и умственная закрепощенность. При этом апатия периодически сменяется возбужденностью. По мере погружения сознания в болото безнравственности начинают активизироваться такие ментальные явления, как бесстыдство и наглость. Это свидетельствует о предрасположенности к злостной греховности [11. С. 458—461].

Васубандху отмечает, что далеко не всегда люди, практикующие коллективное насилие по роду своих профессиональных занятий, например, коллективную охоту на оленей или военные действия, расценивают совершаемые ими убийства в качестве греховных действий. Они полагают, что не имеют собственных намерений убивать животных или людей, а действуют по приказу организаторов охоты или военачальников. Они убеждены, что не обременяют себя кармически значимыми прегрешениями, так как являются лишь исполнителями чужих намерений.

Но с точки зрения буддийской антропологии и бездумные исполнители смертоносных приказов и те, кто их отдает, объединены общим намерением уничтожить определенную группу живых существ, будь то олени или воины неприятельского войска и их боевые кони и слоны. Как только приказ убивать исполнен, начинается созревание коллективного кармического плода — и словесные и физические действия, направленные на отнятие чужой жизни, продуцируют единообразное, но индивидуально «вкушаемое» следствие — несчастную форму нового существования. Одни отведают этот плод в каком-либо не слишком отдаленном трансцендентном будущем, другие — в иное время, поскольку каждый наряду с участием в коллективном уничтожении

живых существ совершает в этой жизни и совершал в прошлых существованиях прочие действия, продуцирующие созревание кармического результата.

Важно иметь в виду, что любой умысел творить смертоносное насилие направляет поток сознания и сопровождающих его нематериальных дхарм в сансару, а убийство животного или человека не совершается в благом состоянии сознания.

2. Абхидхармическая типология умышленных убийств

Этический анализ греха отнятия чужой жизни, как и любого иного прегрешения, базируется в традиции абхидхармы на каноническом тезисе «Предумышление порождается корнями неблагого» [10. С. 574]. Разумеется, неблагоую установку сознания продуцируют все три корня, но в каждом конкретном случае намерение лишить жизни человека или другое живое существо продуцируется тем из неблагих корней, который преобладает по степени своей интенсивности. Соответственно этому Васубандху излагает тройственную типологию убийств, разработанную на основе определения причины, порождающей умысел (*samutthāna*) [10. С. 574]. В ней выделяются убийства на почве алчности, убийства на почве ненависти, убийства на почве невежества (ложных воззрений, тупости и упорствования в заблуждении).

К умышленным убийствам, проистекающим из алчности, относятся такие действия, как охота ради развлечения, т.е. не имеющая целью заботу о пропитании, убийство животного ради получения той или иной части его тела (мяса, потрохов, шкуры, рогов и пр.), убийство человека ради завладения имуществом убитого, убийство агрессора (человека или дикого зверя) как намеренное превышение необходимой меры самообороны.

Казалось бы, между намерениями, направляющими индивида к совершению таких поступков, нет ничего общего. Но в действительности они порождены неуёмной жадой витального самоутверждения и наслаждения чувственными объектами. Так, когда некто намеревается отправиться на охоту, не нуждаясь в пополнении собственных продовольственных запасов, он жаждет наслаждаться азартом добывания охотничьих трофеев и количеством бессмысленно убитых обитателей леса. Если же намерение состоит в убийстве животного с целью получения какой-либо одной части его тела, то оно проистекает из жажды наслаждаться вкусом плоти убитого живого существа (мяса или потрохов) либо ублажать себя использованием того, что несъедобно (например, украшением своего жилища тигриной шкурой на зависть соседям). А если разбойник намеревается убить человека, чтобы присвоить его имущество, факт мотивированности такого намерения алчностью понятен без пояснений. Что касается убийства как умышленного превышения необходимой меры самообороны, то намерение именно таким образом избавиться от агрессора мотивировано жадой самоутверждения и наслаждения видом собственноручно убитого опасного живого существа. Стремление спасти свою жизнь не иначе как ценой жизни другого (человека или животного)

свидетельствует о безграничном себялюбии, свойственном тому, кто крепко-накрепко аффективно привязан к существованию в сансаре.

Ненависть служит порождающей причиной намерений убить человека ради утоления накопившейся против него злобы или жажды мести. Ненавистью мотивировано и намерение уничтожить во время войны врагов, посягнувших на отчий край, карать смертью предателей, вражеских пособников и дезертиров.

Невежество, будучи в отличие от алчности и ненависти когнитивным корнем неблагого, мотивирует очень широкий круг убийственных намерений. Поскольку последователи Дхармы относили брахманистские воззрения к разряду ложных убеждений, они квалифицировали предписанные ведами ритуалы кровавых жертвоприношений как умышленные убийства животных, проистекающие из невежественных намерений.

К типу убийств, мотивированных невежеством, буддийские экзегеты причисляли и все без исключения случаи применения смертной казни, так как в брахманистском социуме государь руководствуется, вынося смертный приговор, советами брахманов-правоведов и ошибочно усматривает в физическом уничтожении преступников проявление одной из государственных добродетелей. Буддийские экзегеты считали, что в действительности практикование смертной казни способствует не искоренению преступности, а усовершенствованию свойственных криминальным сообществам умений избегать судебных преследований посредством лжи, подкупа свидетелей, фальсификации улик и пр. Следует в данной связи отметить, что в момент приведения приговора в исполнение грех умышленного убийства человека ложился, согласно буддийским представлениям, не только на палача, но также на государя и его советников.

Невежество выступает причиной, порождающей намерение умерщвлять немощных старцев и неизлечимых больных, претерпевающих нестерпимые мучения. Традицию подобных эвтаназий Васубандху приписывает персидскому социуму. Хотя убийства такого рода совершаются с целью избавления от чрезмерно тягостного существования, они являются грубым вмешательством в кармический процесс другого живого существа, т.е. прегрешением, ибо тот, кто умерщвлен, не успевает избыть свою карму и для ее исчерпания потребуются дополнительное новое рождение. Иными словами, эвтаназия лишь кажется невежественным людям сострадательным актом, не будучи таковой в действительности. Истинное сострадательное намерение предполагало бы заботу о тех, кто уже не способен по возрасту ни накормить себя ни обиходить, и применение обезболивающих снадобий для облегчения жизни безнадежно больных.

Невежеством мотивировано и намерение уничтожать живых существ, способных причинять вред, — змей, крыс, мышей, комаров, мух и пр. Многие люди, как подчеркивает Васубандху, придерживаются ложной убежденности в полезности их убийства. Но на деле это верх нелепости, потому что

избавиться от всех вредоносных живых существ навсегда путем их уничтожения невозможно. А кроме того, подобные действия греховны, поскольку каждое живое существо (и в том числе вредоносное) изживает собственную карму в круговороте рождений.

Разумеется, в монашеских обителях никто не покушался на подобную активность. А домохозяевам буддийские наставники советовали использовать ненасильственные способы предотвращения вреда, наносимого этими существами, — обзаводиться мангустами, оберегающими жилище от проникновения ядовитых гадов, кошками, спасающими амбары от грызунов, и средствами, отгоняющими кровососущих насекомых и мух. Но только высокодобродетельные миряне решались ограничиться такими способами, ибо они не сомневались, что в одном из прошлых своих рождений вредоносное живое существо могло быть их кровным родственником (матерью, отцом, братом и т.д.), а в кармическом будущем может оказаться их сыном или дочерью.

В связи с буддийской типологией убийств необходимо отметить, что она была разработана только для выявления обусловленности аморального умысла глубинными ментальными факторами, формирующими греховную человеческую деятельность, проникнутую насилием. Буддийские мыслители раннесредневековой Индии вовсе не претендовали на роль полиции нравов. Но проповедуя Истинное учение и обучая молодое поколение образованного монашества, они стремились вести людей против течения бурной реки безнравственности.

Все три типа умышленных убийств приносят черный плод — неблагоприятную форму существования в кармическом будущем, хотя время созревания этого плода может оказаться весьма отдаленным. Монахи, практикующие Благородный путь и последовательно возвращающие корни проникновения в смысл Благородных истин [12. С. 362—365], достигают на данном пути состояния, исключающего возникновение в грядущем неблагоприятной формы рождения. Эта практика блокирует кармическое следствие греха даже в том случае, если в какой-либо из прошлых жизней было совершено умышленное убийство человека.

Если же в нынешней жизни кем-то из членов сангхи совершается убийство человеческого существа, грешник после принесения публичного покаяния подлежит снятию с него обетов пратимокши (т.е. лишению статуса в общине) и безвозвратному изгнанию. Но все же он может надеяться, что в каком-либо из новых рождений заново примет прибежище от страдания в Будде, Дхарме и Сангхе и со временем начнет практиковать Благородный путь.

Вместе с тем, следуя канонической традиции, буддийские учителя не отвергали возможности вступления в общину тех, кто по роду своего профессионального занятия был связан с убийством непосредственно или косвенно (профессиональных охотников, забойщиков скота или птицы, мясников, палачей, царских советников и царей, ответственных за применение смертной

казни, и т.д.). Но условием их обращения в буддизм являлся добровольный и покаянный отказ от прежнего занятия, после чего дозволялось произнести посвятельную формулу принятия тройственного прибежища и возложить на себя мирские обеты пратимокши.

Однако если претендент, принадлежащий по своему происхождению к воинской аристократии, искренне желал стать буддистом-мирянином, но все же не решался сразу отказаться от исполнения своего сословного долга (участия в военных действиях), ему предлагалось сначала возложить на себя пять ограничений (райса *piyamān*). Это ограничивало насилие в отношении живых существ, греховного поступка как такового, места, времени, обстоятельств. В соответствии с их перечнем новообращенный обязывался не покушаться на смертоносное насилие по отношению ко всем живым существам, не участвовать в военных действиях, не совершать греха умышленного убийства, не убивать никого, даже вооруженных противников, в священных местах (храмах, монашеских обителях и пр.), отстраняться от участия в войне или в ее подготовке на определенное время (например, на год), не убивать ни при каких иных обстоятельствах, кроме сражения.

Такое обязательство было нелегко соблюсти члену воинского сословия, поскольку сословной ценностью индийского воинства являлась доблесть, считавшаяся в брахманистской религиозной традиции кармическим предназначением того, кто рожден воином. Согласно этому представлению, праведный воин должен насмерть сражаться с противником, но не ради завоевания чужой земли или добычи военных трофеев и не из ненависти к неприятелю, а только с целью доблестно обрести в бою славу победителя или столь же доблестно сложить свою голову на поле брани.

Но с точки зрения буддийской этики ценность воинской доблести, воспетой в «Бхагавад-гите», представлялась более чем сомнительной — ведь Будда учил людей уничтожать их собственные аффекты и невежество, а не других человеческих существ, и наставлял своих учеников побеждать враждебно настроенных к Дхарме невежд силой проповеди Истинного учения, а не оружия.

Васубандху, разъясняя применение пяти ограничений [10. С. 544], подчеркивает, чтоё они не являются дисциплиной пратимокши в собственном смысле, так как завещанный Буддой моральный кодекс предполагает полный отказ от прегрешений и не допускает лишь частичного соблюдения нравственности. Тем не менее практикование ограничений трактуется им как достоянное поведение, опирающееся в ментальном аспекте на нравственный самоконтроль и тем самым предуготовляющее новообращенного к принятию мирских обетов воздержания от аморальных поступков.

3. Убийства благодетелей и сходные с ними злодеяния

Соответственно канонической позиции буддийские мыслители относили к особому разряду прегрешений умышленные убийства матери, отца и архата (религиозного подвижника, освободившего свое сознание от аффектов

и неведения). Все они квалифицируются как преступные аморальные действия, абсолютно несовместимые даже с кармически отдаленной перспективой достижения высшего блага и единообразно объясняются в аспекте религиозной антропологии [10. С. 603—604]. Кармическое следствие каждого из них имеет одну и ту же особенность — оно созревает не в период нынешней жизни убийцы и не в каком-то отдаленном новом рождении, а в момент смерти грешника и представляют собой беспромежуточное (*ānantarya*) обретение инферальной формы существования. А поскольку для грешника, совершившего столь аморальный поступок, исключена возможность осуществления сотериологической цели Дхармы, ему предстоит нескончаемое блуждание в круговороте рождений, неразрывно связанных со смертью, завершающей каждую грядущую жизнь. Поэтому в буддологической литературе этот класс умышленных убийств получил условное наименование «смертные грехи».

Их оригинальное терминологическое обозначение — *ānantaryaṇi karmāṇi* («действия, [приносящие] беспромежуточный [результат]»). Васубандху дает два объяснения термина. Согласно первому, слово *ānantarya* следует понимать также и в значении «неотвратимое», потому что никакое другое совершенное убийцей действие, способное продуцировать новое рождение, не может стать препятствием для созревания кармического плода убийства кого-либо из родителей или архата. Таким образом, грехи, относящиеся к разряду *ānantaryaṇi karmāṇi*, порождают результат, который невозможно заблокировать или отодвинуть в сколь-нибудь отдаленное кармическое будущее.

Эти прегрешения отсекают корни благого, т.е. прекращают воспроизведение в потоке дхарм убийцы ментальных явлений, формирующих благую установку сознания, т.е. не-алчности, не-враждебности, не-заблуждения. А индивид, утративший их, не может обрести в ближайшем рождении никакой иной формы существования, кроме адской.

Второе объяснение служит дополнением первого: поскольку для убийцы матери или отца или архата исключен промежуток между его смертью и погружением в адское существование, такой грешник становится особым индивидом, терминологически именуемым в канонических текстах *ānantarika* — «беспромежуточник». Данное наименование указывает на обретенное им злокачественное свойство неотвратимости адской ретрибуции. Это подобно онтологическому аспекту монашеского статуса — обретение свойства «монашество» (*śrāmaṇya*) вследствие принятия соответствующих обетов превращает индивида в монаха.

Вайбхашики полагали, что неотвратимость представляет собой сугубо неблагоприятный, т. е. невоспринимаемый другими, элемент (*avijñāpti*), непрерывно воспроизводящийся в индивидуальном потоке дхарм. В отличие от кашмирских учителей саутрантики и последователи йогачары полагали, что неотвратимость, реализовавшись в адской ретрибуции, остается в дальнейшем лишь «семенем» (*bīja*) — неблагоприятной

предрасположенностью к неблагому, препятствующей обучению Дхарме и освобождению от уз сансары. Но все же они не исключали для беспромежуточника весьма и весьма отдаленную возможность вступления в сангху в статусе мирянина.

Васубандху подробно анализирует смертные грехи в этическом аспекте [10. С. 608—609]. Эти злодеяния квалифицируются как преступления против морали именно в силу того, что жертвы убийств относятся к категории «благодетелей». Это те, кто по ценностному смыслу своего статуса содействует высшему благу. Мать и отец — податели блага человеческой формы существования, которая в свою очередь является необходимым условием принятия Дхармы и практикования методов, направленных на ее сотериологическую цель. Архат, освободивший свое сознание от неведения и аффективных загрязнений, выступает духовным благодетелем — «полем благих качеств» (*guṇakṣetra*), хранителем и проповедником Истинного учения, наставником монашествующих йогингов.

Васубандху объясняет ученикам, что убийство кого-либо из благодетелей могут совершить как мужчины, так и женщины. Но смертным грехом оно становится лишь при трех условиях — наличие умысла, подготовительных действий и умерщвления жертвы. Если имели место умысел и подготовка, но до покушения дело так и не дошло, нет и смертного греха. Если не было ни умысла, ни подготовки, но убийство случилось, то и в таком случае наличествует только грех убийства человека, а основание для констатации смертного греха отсутствует. Яшомитра в своем комментарии приводит в качестве поясняющего примера каноническое повествование о глуповатом сыне стиральщика намеревавшемся прихлопнуть комара-кровососа на лбу спящего отца [6. Р. 429]. Глупец, убежденный по невежеству в необходимости уничтожать вредоносных насекомых и от всего сердца желавший наказать комара, тревожащего отцовский сон, не рассчитал силу удара и убил собственного благодетеля заодно с кровососом. С точки зрения буддийской этики здесь имеют место два греха, мотивированные невежеством и загрязненной аффектами тупостью: намеренное убийство бессловесного живого существа и случайное убийство человека. Поскольку намерения умертвить благодетеля не было, смертный грех не пал на небогатого умом юношу.

Васубандху, продолжая тему диагностики смертного греха, рассматривает и другие типичные варианты. Так, если некто принял решение убить конкретного человека и осуществил злодейский умысел, но не знал, что тот является архатом, то в данном случае смертный грех содеян, поскольку жертва убийства была заранее намечена. Если злодей умышленно убивает своего отца, пребывающего в статусе архата, то содеянное следует диагностировать в качестве одного смертного греха, а не двух, ибо жертвой является в одном лице и отец и архат.

Если сын-негодяй, вознамерившись убить мать, убивает не только ее, но и другого человека (того, кто пытался защитить несчастную, или случайного свидетеля злодеяния), то тем самым совершаются два греха: смертный грех

убийства благодетельницы и грех убийства человека. В этом случае кармический плод смертного греха неотвратимо созревает в момент кончины убийцы, а плод другого смертоносного действия — в более отдаленном будущем.

Особое внимание Васубандху уделяет анализу греховного умысла, побуждающего индивида совершить убийство благодетеля. Столь наглое и бесстыдное намерение возникает при перманентной одержимости сознания приверженностью к еретическому миропониманию — смеси ложных мнений, отвергающих существование кармической закономерности и отрицающих онтологическую противоположность добра и зла. Злонамеренный еретик нагло демонстрирует уверенность в собственной правоте, отрицая спасительный смысл Дхармы, религиозное подвижничество как путь к освобождению от сансары, благотворность соблюдения обетов пратимокши. Он бесстыдно пренебрегает выполнением долга по отношению к родителям и не уважает архатов. Одержимость невежеством выражается в наглом разглагольствовании о том, что он никому и ничего не должен, а поэтому ему и незачем заботиться о пропитании престарелых родителей и почтительно внимать проповедям архата.

Осуждение со стороны окружающих им игнорируется. Но попытки родителей или архата пристыдить наглеца возбуждают в нем ненависть. Порабощенный привычкой к невежественному своеволию, он решается на убийство того из благодетелей, кто более других досаждал ему моральными поучениями. Возникший у него умысел сопровождается неколебимым злобным стремлением подготовить и осуществить покушение. Совершив это черное дело, грешник не только не испытывает раскаяния в содеянном, но продолжает ненавидеть убитого, и этот аффект вскоре приобретает характер человеконенавистничества, заметного даже посторонним. В комментарии Яшомитры поясняется, что трансформированная неотвратимостью погружения в ад личность (*puṅgala*) убийцы благодетеля (например, отца) легко опознается другими людьми по его поведению (*samudācārāt*) в соответствии с базовым аффектом [7. P. 425].

В смертном грехе убийства благодетеля умысел, т. е. ментальное действие, не опосредованное пониманием реальности, — самый активный компонент. По своей природе это аморальное намерение есть экстремальное выражение обусловленности сознания невежественным своеволием — тупой и бесстыдной жадой поступать по собственной прихоти, ошибочно принимаемой грешником за проявление свободы воли.

Следуя канонической точке зрения, Васубандху ранжирует убийства благодетелей по степени тяжести. Из них наиболее тяжкое — это убийство матери; за ним следует убийство архата. А наименее тяжкое — убийство отца.

Ученики задают Васубандху вопросы, касающиеся смены пола матери или отца [10. С. 608]. Их в данной связи особенно занимает проблема, могут ли по-прежнему считаться одной семьей мать, сын и отец, сменивший мужской пол на женский, или отец, сын и мать, превратившаяся в результате смены пола в мужчину. Васубандху, отмечая эту проблему, как не имеющую

непосредственного отношения к рассматриваемой теме, приводит цитату из «Махавибхашы», согласно которой смертный грех с необходимостью падает на того, кто лишает жизни одного из своих родителей, уже сменившего пол к моменту убийства [10. С. 608].

Теоретики абхидхармы объясняли с этических позиций также и злодеяния, сходные со смертными грехами по неотвратимости кармической ретрибуции, и вследствие этого обозначаемые термином *ānantaryasabhāga*. Это умышленное лишение жизни того, кому предстоит стать бодхисаттвой, или обучающегося Дхарме монаха-йогина. Ни тот, ни другой не относятся к категории благодетелей, а лишь подобны тем. Поэтому, как сказано в комментарии Яшомитры, убийство будущего бодхисаттвы — человеческого существа, стремящегося к просветлению, — сходно со смертным грехом убийства отца, а смертоносное покушение на обучающегося Дхарме — со смертным грехом убийства архата [6. Р. 430].

Таким образом, жертвами убийств, сходных со смертными грехами, становятся преуспевшие в духовном прогрессе религиозные подвижники, всецело преданные Истинному учению. Совершить такое злодеяние способен только склонный к предельному насилию невежественный враг Дхармы, отрицающий буддийские ценности, неверующий в реальность и достижимость высшего блага. Пороча Истинное учение как лживую выдумку, а его адептов называя шарлатанами, он жаждет прослыть героем, истребившим хотя бы одного из них.

Ученики спрашивают у Васубандху, как опознать того, кто станет бодхисаттвой в ближайшей жизни. В ответ он перечисляет свидетельствующие об этом признаки: рождение в большом и достойном семействе кшатрия (член аристократического воинского сословия) либо образованного брахмана или зажиточного высококонравственного домохозяина; обладание нормальными способностями чувственного восприятия и острым разумом; принадлежность к мужскому полу; наличие памяти о всех своих прошлых рождениях; стремление не отвращаться от мирских забот, проникнутое состраданием ко всем живым существам.

К кармическому созреванию этих признаков, говорит Васубандху, ведет чрезвычайно долгая стезя практикования во многих рождениях тысяч и тысяч добрых и полезных дел, усердное и искусное выполнение любой работы на благо других, скромное, чуждое малейшей гордыне поведение и готовность сносить без какого-либо ответного насилия ничем не заслуженные оскорбления, дурное обращение, даже побои. По словам Васубандху опознать индивида, которому в этом рождении предстоит стать бодхисаттвой, не составляет труда, ибо он тот, кого в мирской жизни называют «бесплатным слугой» (*araṇakrīto dāsa*) [10. С. 612—613].

О моральном облике подвижника-йогина, обучающегося Дхарме, следует сказать опираясь на определения благих дхарм, разработанные в экзегетический период развития буддийской философской мысли [11. С. 456—458]. Обучающийся Дхарме является приверженцем религиозных ценностей,

проникнутым доверием к учителям и духовным наставникам. Он не поддается сомнению в реальной противоположности благого и неблагодарного и в существовании кармической закономерности. Ему свойственно усердие в практиковании Благородного пути и нравственном самосовершенствовании. Он уважает человеческую природу в себе и других людях, и поэтому его поведению присущи скромность и пристойность. Он умиротворен и в силу этого свободен от телесной и ментальной закрепощенности. Возвращая в себе неалчность и невраждебность, отвергая любые, хотя бы и маломальские, агрессивные побуждения, он никому не причиняет вреда. Неумолимо стремясь к высшему благу, он энергично совершает достойные деяния и героически продолжает продвигаться по избранной стезе к победе над страданием. По сути дела, йогин, обучающийся Дхарме, являет собой полную противоположность грешнику, покушающемуся на совершение злодеяния, сходного со смертным грехом убийства благодетеля.

Заключение

Подводя итог изложенному, важно отметить, что в абхидхармической литературе типология умышленных убийств была призвана показать мотивационную зависимость насилия от попустительства неблагодарной стороне человеческой природы — коренящихся в ней предрасположенностей к проявлениям алчности, враждебности и неведения, загрязненного аффектами. Для того, чтобы вознамериться убить животное или человека, вовсе не требуется никаких посвящений или специальных ментальных усилий, достаточно одной лишь лености, препятствующей усердию, необходимому для воздержания от насилия. В отличие от благих корней, нуждающихся в неустанном культивировании, в искусных методах их возвращения, корни неблагодарности, довольствуясь одним только попустительством, дают вовсе не слабые всходы, которые быстро идут в рост, подобно бурьяну.

Но все три типа преднамеренных убийств, проанализированные в соответствии с их глубинными побуждающими мотивами, хотя и приводят к неблагоприятному кармическому результату, все же не исключают в трансцендентном будущем возможность приобщиться к Истинному учению и в итоге осуществить его спасительную цель. Причина сохранения этой оптимистической религиозной перспективы — отсутствие умысла убивать людей, относящихся к категории благодетелей, и тех, кто совершает духовный подвиг, продвигаясь к запредельным добродетелям бодхисаттвы или обучаясь Дхарме.

Возникновение такого черного умысла и его практическое воплощение — подготовка и смертельный исход покушения на жизнь кого-либо из благодетелей (матери, отца, архата) или буддийских подвижников — злокачественным образом трансформируют человеческую природу убийцы, наделяя ее неискоренимой кармической предрасположенностью к аморальным поступкам в каждом из новых рождений. Особенно ужасна неотвратимость ближайшего рождения в аду, возникающего в момент кончины грешника без какого-то промежутка. Тот, кто совершил столь злостное

прегрешение, тем самым начисто лишил себя даже предельно отдаленной перспективы избавления от уз сансары. Его дальнейшее блуждание в круговороте рождений нескончаемо и подобно, как утверждали последователи кашмирских вайбхашиков, мучительной неизлечимой болезни, при которой состояние страждущего неотвратно ухудшается.

Несмотря на то, что корни благого отсекаются в момент совершения таких злодеяний, они заново восстанавливаются, когда беспромежуточная адская ретрибуция исчерпана по своим срокам. Согласно буддийским представлениям благое в человеческой природе всегда имеет шанс возродиться. Однако, восстановившись, они не могут пойти в рост, так как грешник навсегда утрачивает ментальную способность приобщиться к Истинному учению. И эта непробиваемая тупость только усугубляется в бесконечности грядущих существований.

Теоретики абхидхармы уделяли особое внимание аналитическому диагностированию этих поистине безысходных грехов, исключаящему случаи неумышленного убийства благодетеля или буддийского подвижника.

Решимость обязательно реализовать сугубо аморальный умысел, казалось бы, свидетельствует о свободном волевом выборе в пользу неблагого. Но такое мнение ошибочно, ибо действиям убийцы придают видимость свободного волевого акта два чрезвычайно сильных ментальных явления — бесстыдство и наглость. Подпав под их обуславливающую силу, безвольный негодяй не способен воздержаться от совершения чудовищного злодеяния, и в этом он подобен неумелому и физически слабому пловцу, уносимому бурной рекой к неминуемой гибели.

Список литературы

- [1] *Дхаммаджоти дост.* Адхимукти и субъективность в когнитивном опыте: позиции абхидхармы и йогачары // Вопросы философии. 2018. № 7. С. 131—139.
- [2] *Лысенко В.Г.* Дхармы // Философия буддизма. Энциклопедия / отв. ред. М.Т. Степанянц. Ин-т философии РАН. М. : Вост. лит., 2011. С. 317—321.
- [3] *Островская Е.П.* Буддийская этика в трактатах постканонической абдихармы // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2022. Т. 26. № 2. С. 325—341. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2022-26-2-325-341>
- [4] *Dhammajoti Bhikkhu K.L.* Sarvāstivāda Abhidharma. Hong Kong : Centre of Buddhist Studies, University of Hong Kong, 2009.
- [5] *Pradhan P.*, editor. Abhidharmakośabhāṣya of Vasubandhu. Tibetan Sanskrit works series. Vol. VIII. Patna : K.P. Jayaswal Research Institute, 1967.
- [6] *Wogihara U.*, editor. Sphuṭārthā Abhidharmakośavyākhyā by Yaśomitra. Tokyo : The Publishing Association of Abhidharmakośavyākhyā, 1932—1936.
- [7] *Kritzer R.* Vasubandhu and the Yogācārabhūmi: Yogācāra Elements in the Abhidharmakośa. Tokyo, 2005.
- [8] *Лысенко В.Г.* Индийские философы о природе восприятия: Дигнага и его оппоненты. Тексты и исследования. М. : Наука, Вост. лит., 2022.
- [9] *Харькова Е.Ю.* Введение в источниковедение буддизма: Индия, Тибет, Монголия / отв. ред. С.П. Нестеркин. СПб. : Наука, 2019.
- [10] *Васубандху.* Энциклопедия Абхидхармы (Абхидхармакоша). Разделы III и IV / подг. Е.П. Островская и В.И. Рудой. М. : Ладомир, 2001.

- [11] *Васубандху*. Энциклопедия Абхидхармы (Абхидхармакоша). Разделы I и II / подг. Е.П. Островская и В.И. Рудой. М. : Ладомир, 1998.
- [12] *Васубандху*. Энциклопедия Абхидхармы (Абхидхармакоша). Разделы V и VI / подг. Е.П. Островская и В.И. Рудой. СПб. : Издательство СПбГУ, 2006.

References

- [1] Dhammajoti Bhikkhu KL. Adhimukti and Subjectivity in Cognitive Experience: Abhidharma and Yogācāra Perspectives. *Voprosy Filosofii*. 2018;(7):131—139. (In Russian).
- [2] Lysenko VG. *Dharmas*. In: *Buddhist Philosophy. Encyclopaedia*. Stepaniants MT, editor. Institute of Philosophy RAS. Moscow: Vost. Lit. publ.; 2011. P. 317—321. (In Russian).
- [3] Ostrovskaya EP. Buddhist Ethics in the Treatises of Post-Canonical Abhidharma. *RUDN Journal of Philosophy*. 2022;26(2):325—341. (In Russian). <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2022-26-2-325-341>
- [4] Dhammajoti Bhikkhu KL. *Sarvāstivāda Abhidharma*. Hong Kong: Centre of Buddhist Studies, University of Hong Kong; 2009.
- [5] Pradhan P, editor. *Abhidharmakośabhāṣya of Vasubandhu*. Tibetan Sanskrit works series. Vol. VIII. Patna: K.P. Jayaswal Research Institute; 1967.
- [6] Wogihara U. editor. *Sphuṭārthā Abhidharmakośavyākhyā by Yaśomitra*. Tokyo: The Publishing Association of Abhidharmakośavyākhyā; 1932—1936.
- [7] Kritzer R. *Vasubandhu and the Yogācārabhūmi: Yogācāra Elements in the Abhidharmakośa*. Tokyo; 2005.
- [8] Lysenko VG. *Indian Philosophers on the Nature of Perception: Dignāga and his Opponents*. Texts and Research. Moscow: Vost. Lit. publ.; 2022. (In Russian).
- [9] Charkova EYu. An Introduction to the Source Studies of Buddhism: Indian, Tibet, Mongolia. Nesterkin SP, editor. Saint Petersburg: Nauka publ.; 2019. (In Russian).
- [10] Vasubandhu. *Abhidharmakośa*. Parts III and IV. Ostrovskaya EP, Rudoj VI, editors. Moscow: Ladimir publ.; 2001. (In Russian).
- [11] Vasubandhu. *Abhidharmakośa*. Parts I and II. Ostrovskaya EP, Rudoj VI, editors. Moscow: Ladimir publ.; 1998. (In Russian).
- [12] Vasubandhu. *Abhidharmakośa*. Parts V and VI. Ostrovskaya EP, Rudoj VI, editors. Saint Petersburg: SPbGU publ.; 2006. (In Russian).

Сведения об авторе:

Островская Елена Петровна — доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник, заведующая сектором Южной Азии, отдел Центральной и Южной Азии, Институт восточных рукописей Российской академии наук, Санкт-Петербург, Россия (e-mail: ost-alex@yandex.ru). ORCID: 0000-0002-3613-4428

About the author:

Ostrovskaya Helena P. — DSc in Philosophy, Professor, Chief Researcher, Head of the Section of South Asian studies, Department of Central and South Asian Studies, Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences, Saint Petersburg, Russia (e-mail: ost-alex@yandex.ru). ORCID: 0000-0002-3613-4428