

**С. Б. Бережной**

## **ПРОБЛЕМА ЛИЧНОСТИ В КОНТЕКСТЕ ЭПИСТЕМОЛОГИИ БУДДИЗМА**

**S. B. Berezhnoy**

## **PROBLEM OF PERSONALITY IN THE CONTEXT OF BUDDHISM EPISTEMOLOGY**

Статья посвящена анализу буддийских представлений о «Я», личности в их взаимосвязи с учением об анатмане ранней буддийской философии. Учение об анатмане – одна из сложнейших проблем буддийской философии. Мнения различных современных исследователей и буддийских философов по поводу этой проблемы рассматриваются в данной работе. Автор оспаривает устоявшееся представление о личности живого существа в буддизме как о системе, состоящей из пяти скандх. Скандхи представляют собой группы дхарм, которые являются онтологическими элементами, из которых складывается всё сущее. По мнению автора, подлинная личность в сарвастивадинской системе воззрений буддизма — это «личность нирваны», состоящая из трех асамскрита-дхарм.

**Ключевые слова:** личность, «Я», Васубандху, атман, анатман, дхармы, самскрита-дхармы, асамскрита-дхармы, скандхи.

The article is devoted to the analysis of Buddhistic understanding of “I” and personality in their interaction with the study of anatman of early Buddhistic philosophy. Study of anatman is one of the most difficult problems in the Buddhistic philosophy. Opinions of different modern researchers and buddhistic philosophers on this issue are considered in the article. The author challenges the established idea of a living being personality as of the system consisting of five khandhas. Khandhas represent groups of dharmas which are ontological elements which compile all things existent. In the author’s opinion the true personality in Sarvastivada system of Buddhism views is a “nirvana personality” consisting of three asamscrit-dharmas.

**Keywords:** personality, “I”, Vasubandhu, atman, anatman, dharma, samscrit-dharma, asamscrit-dharma, khandha.

Когда мы привычно употребляем слово «личность» и другие близкие ему по смыслу употребления слова — «Я», «индивид», «индивидуальное Я», — вроде бы мы понимаем, о чем здесь идет речь, но когда начинаем задумываться о смысле сказанного, то сразу оказываемся перед сложными герменевтическими проблемами: что же это такое, на самом деле, — «личность», «Я», «индивид»? Различные словарные толкования данных понятий тяготеют к определению их друг через друга. Например, о личности сказано, что это: «...общежитийский и научный термин, обозначающий: 1) человеческого индивида как субъекта отношений и сознательной деятельности... 2) устойчивую систему социально-значимых черт, характеризующих индивида как члена того или иного общества или общности»<sup>1</sup>. В свою очередь, индивид — это: «отдельное живое существо, особь, отдельный человек»<sup>2</sup>. О «Я» в значении существительного словарь русского языка С.И. Ожегова сообщает: «Употребляется для обозначения себя самого в окружающей среде как личности»<sup>3</sup>. Получается, что личность — это человеческий индивид, индивид — это отдельное живое

существо, отдельная личность, «Я» — обозначение своей собственной личности. Закономерно возникает вопрос: не являются ли данные понятия настолько атомарными, фундаментальными для осмысления нами реальности, что определить их через что-то другое просто не получается? И тут же появляется подозрение: а философская ли это проблема вообще — понятие «личность»? Вот и русский философ В. В. Библихин заявляет, что все не так просто: «Личность в смысле отдельного человека не входит в число забот классической философии. Для Аристотеля и Плотина человеческое создание — второразрядная вещь в космосе, заведомо хуже, например, небесных тел. Считается, что Ренессанс — эпоха возвеличения человека. Но за ренессансной антропологией просвечивает христология; человек ее интересует только как микрокосм, указывающий на космос»<sup>4</sup>. Новоевропейская же философия рассуждает, скорее, не о личности, а о человеческом самосознании, о бытии, о месте человека в мире. Представители такого направления в философии XX в., как «персонализм», говорят о человеческой личности, но, в первую очередь, в контексте ее соотносительности с

верховой личностью — с Богом. Правда, вот, например, опять-таки В. В. Бибихин иронизирует и по этому поводу тоже: «Принято считать, что у личности есть божественное обеспечение. Она то, чему Бог говорит «ты». Не случайно, однако, в Священном писании нет слова «личность»<sup>5</sup>. И далее он говорит о том, что в Библии существо человека никаким однозначно понятным образом не объясняется. То есть человек — это всего лишь: «существо, которому Бог тогда-то, так-то, для того-то сказал «ты»<sup>6</sup>. Причем Себя же Самого, на просьбу Моисея назвать Своё имя, Бог определил как «Я есмь Сущий» (Исход 3, 14)<sup>7</sup>. Эту фразу в религиозной философии принято истолковывать онтологически, то есть, что Бог — это бытие, подлинное бытие. Именно так. Но В. В. Бибихин видит здесь иной смысл и переводит данное место иначе: «Я есмь Тот, Кто есмь». Он понимает эту фразу так: «... все в Боге, включая его отношение к человеку, каждый раз такое, какое оно есть, одно-разовое, неповторимое, новое»<sup>8</sup>. Отсюда следует, что устойчиво однозначного говорения о личности на почве библейского текста быть не может. Личность не есть нечто определенное, устойчивое, заданное. И, по В. В. Бибихину, получается, что «Человек говорит с Богом не как некто, от себя имеющий нечто сказать, а только в той мере, в какой Бог дает человеку говорить. Голос дан чудом. Человек есть в той мере, в какой каждый раз заново принимает себя от Бога. Это странное соотношение»<sup>9</sup>.

Но что может сказать о личности буддийская философия? В буддологической и в современной буддийской литературе можно найти множество достаточно шаблонных и, прямо скажем, странных заявлений о природе человеческой личности и о личности вообще.

Понятиям «Я», «личность» в буддийской философии соответствуют два санскритских (и два аналогичных им палийских) термина: пудгала (санскр. pudgala, пали puggala) и атман (санскр. ātman, пали attā). Согласно санскритско-русскому словарю pudgala переводится: «красивый; тело, туловище, душа, личность»<sup>10</sup>. То есть по смыслу словарного значения pudgala — это именно личность, человеческая личность, но не только... Это также и тело, туловище. То есть одухотворённое тело? Душа и тело в прочном союзе, заключённые в одно понятие? В мадхьямикском трактате «Дхарма-санграха» о pudgala сказано: pudgala-nairātmyam — что обычно переводят как «отсутствие самости в личности»<sup>11</sup>, не задаваясь вопросом о смысловой вариативности понятия nairātmya. Между тем данное понятие связывает в один тугой проблемный узел оба вышеупомянутых слова, именуемых в буддийской философии «я, личность», — pudgala и ātman. О nairātmya можно твёрдо утверждать, что это означает «отсутствие атмовости», то есть оно является указанием на тот факт, что пудгала не имеет в себе атмана. Значит, все-таки, всё упирается в вопрос именно об атмане. Что же такое — ātman? Следует также заметить, что данное положение — pudgala-nairātmyam — принимается обоими основными направлениями буддизма — и тхеравадой, и махаяной.

Вот что говорят об атмане современные российские исследователи буддийской философии:

«Ортодоксальным брахманистским представлениям о вечной субстанциальной духовной целостности — атмане — противопоставлена в буддийской доктрине трактовка личного Я как изменчивой во времени, непостоянной, несубстанциальной совокупности психофизических состояний»<sup>12</sup>. В данной статье я обойду вниманием вопрос о правомочности такого смело безоговорочного использования специфически новоевропейских философских понятий, таких как «субстанциальное», «духовная целостность», «психофизическое», в ходе рассуждения о проблемах буддийской философии. Речь пойдет о другом: авторы процитированного отрывка выражают весьма распространенный взгляд, что проблема «личности», «личного Я» переводится в буддийской философии в особую плоскость рассмотрения. Вместо «индивидуального Я», «личности» здесь говорят о пяти «skandha». Вместо брахманистского учения об «ātman» (что обычно переводят, опять-таки, чисто «по-европейски», как «душа») здесь наличествует учение об «anātman» (что переводят как «не-душа», «отсутствие души»). Как подчеркивает М. Бойсверт: «буддизм отличается от большинства религиозных традиций тем, что не принимает никакого обозначения для высшей реальности, соответствующей концепции «я, личности»»<sup>13</sup>. На английский язык такое важнейшее санскритское понятие буддийской философии, как «anātman» (на пали: «anattā»), без «лишних» вопросов просто переводят как «Non-Self, the doctrine of Non-Self» (не-я, отсутствие я, личности; доктрина не-я, доктрина отсутствия я, личности). На русский язык понятия anātman и anattā обычно переводят схожим образом: «не-душа, бессамость, безличность»<sup>14</sup>.

Представитель традиции тхеравады XX в. Ньянапоника Тхера даже саму суть буддийской Абхидхармы (санскр. Abhidharma, пали Abhidhamma) определяет через наличие в ней доктрины «anattā»: «Именно на признании доктрины «отсутствия своего я, личности» (anattā) вся философия Абхидхаммы сходится воедино и в ней она достигает своей кульминации»<sup>15</sup>. Впрочем, здесь стоит задать вопрос: а можно ли переводить понятие «anātman», «anattā» как Non-Self, как «не-я», «отсутствие я, личности»? Не представляется ли такой перевод очевидно абсурдным? Если нет никаких «я», никаких личностей, то и говорить не о чем. Неужели буддийская философская мысль занята такими зряшными вещами? Или же *перевод* неверен? И «anātman», «anattā» — это не «Non-Self», не «не-Я», а что-то другое? Впрочем, если Вы спросите современного буддолога или современного представителя традиционной буддийской учености: а что же тогда переходит из жизни в жизнь, что или кто перерождается в круговороте сансары, если души, личного Я не существует, то Вам, скорее всего, ответят, что это делают «пять скандх». Общепринято считать, что «индивидуальное Я» в буддизме отвергается, и отвергается по причине именно того, что здесь отстаивается принцип anātman — «не-атман».

Согласно санскритско-русскому словарю В. А. Кочергиной, слово ātman переводится так: «1) дыхание 2) жизнь 3) существование 3) сущность, природа 4) собственное «я», сам 5) тело 6) ум, интел-

лект 7) *филос.* атман, мировая душа, высший дух». Но существует возможность и буквального, точнее говоря, послогового перевода этого слова: «то, что дальше мыслимого; то, что за пределами мысли». Наречие *āt* означает «после, затем, дальше». Глагол *man* — «1) знать 2) думать; считать, полагать 3) рассматривать». Существительное *manas* — «1) дух, душа 2) ум, разум 3) замысел 4) желание, намерение». *Ātman*, таким образом, можно перевести и как «послезнание». По-видимому, речь идет о «*немыслимой*» основе бытия любого живого (то есть имеющего в себе *ātman*) существа. Речь идет об основе, которая *каким-то образом* связана с дыханием, с жизнью в ее изначальной или запредельной, рассудочно непознаваемой сущности. Но такая возможность толкования атмана многими буддологами игнорируется в принципе, и данное понятие превращается в ярлык для именованной самой сути *индивидуального «Я»*, превращается в обозначение неделимой, вечно сущей субстанции — основы «эго». Но индийский брахман и европейски образованный философ XX в. С. Радхакришнан говорит по поводу понятия *ātman* следующее: «Этимология этого слова туманна. В Ригведе, X. 16.3. этим словом обозначается дыхание, или жизненная сущность. Постепенно оно приобрело значение души, или «я». Теория о подлинном «я», или Атмане, не представлена в сколько-нибудь ясной форме или с достаточной полнотой деталей. И отдельные утверждения не связаны в стройную систему»<sup>16</sup>. То есть С. Радхакришнан совершенно справедливо констатирует тот факт, что воспринимать такие понятия индийской философии, как атман и, соответственно, анатман, в качестве ясных, однозначно понимаемых понятий не следует. Всегда необходимо помнить об их проблематичности и не стоит торопиться с однозначными и поэтому поверхностными их интерпретациями.

Но что же такое «скандхи», претендующие на роль замены «атмана»? Пять скандх — это пять групп дхарм. «Дхарма» (санскр. *dharma*) — это Учение, Религия, Закон. Но также «дхарма» — это и любое состояние ума, речи, тела. Согласно санскритско-русскому словарю В.А. Кочергиной, «скандха» (санскр. *skandha*) — это «плечо, ствол дерева, толстая ветвь и военное подразделение». Санскритско-английский словарь М. Моньера-Вильямса добавляет еще целый ряд довольно неожиданных значений этого слова, почерпнутых из трудов индийских лексикографов и европейских исследователей санскрита: «король, принц; любой предмет, используемый при коронации короля (такой как кувшин с освященной водой, зонтик и т. п.); мудрец, учитель; война, битва»<sup>17</sup>. Многозначность и смысловая противоречивость данного термина впечатляют и становится ясно, что мы и здесь находимся перед интересной герменевтической проблемой. Но, и это стоит подчеркнуть, в буддийской философии понятие *skandha* *определяется* через понятие *dharma*. Скандхи — это *совокупности дхарм*, ветви единого психофизического ствола, состоящего из дхарм. Поэтому, естественно, возникает проблема подлинности бытия самих скандх. Для такого направления ранней буддийской философии, как сарвастивада, все 75 дхарм безоговорочно реальны и

обладают подлинным бытием. А скандхи? О. О. Розенберг отмечает, что буддийские философы древней Индии *спорили* об онтологическом статусе скандх. Существуют ли они на самом деле или же являются условным наименованием? «Одни говорили, что скандха, являясь группой дхарм, имеет такой же характер, как «лес» или «войско», являющиеся набором деревьев или воинов. Васубандху, настаивая на таком значении термина «скандха», считает скандхи не за *реальности*, а лишь за условные *группы реальностей*, т. е. не допускает, что помимо входящих в группу реальностей-дхарм имеется какая-то особая реальность»<sup>18</sup>. Другие буддийские философы древней Индии считали скандхи чем-то реальным. Таким образом, объяснение феномена «Я», личности через обращение к системе пяти скандх лишь первый взгляд снимает проблему существования или несуществования изолированной, самой по себе сущей личности. Если согласиться с Васубандху, то скандхи реально не существуют. Реальны только дхармы. Но дхармы в системе воззрений, по крайней мере, раннего буддизма имперсональны<sup>19</sup>. Это можно утверждать совершенно точно.

Логику буддийского структурирования человеческой личности как неотъемлемой части целого мира представляет А. А. Терентьев: «Поскольку буддизм не рассматривал проблему бытия вне индивидуального опыта, подразумевалось, что система пяти скандх охватывает не только поток бытия отдельного индивидуума, но *всю совокупность фактов бытия* — дхарм, т. е. всю реальность. Такое описание мира устраняет психофизический дуализм путем включения объективного мира в состав личности»<sup>20</sup>. И, действительно, человек не может быть вырван из «контекста» мирового целого. Человек и любое живое существо не могут быть даже представлены вне мира, «сами по себе». Человек, в любой реальности, не может пребывать в качестве *изолированного* от всего окружающего «субъекта познания», исследующего внешние «объекты познания». В саму структуру человеческого (или иного) «Я» обязательно входят вещи и явления мира, сам мир. Все это переплетено и взаимосвязано. Следовательно, вычленение «Я» из мирового целого, сведение «Я» к телу и к тому, что внутри тела, превращение «Я» в «субъекта», а мира в «природу» и в сумму «объектов» познания — все это является ошибкой и порождением иллюзии субъект-объектного восприятия.

Согласно сарвастиваде, все живые существа, населяющие миры Кама-дхату (то есть миры, где господствует Кама — властелин сексуальных желаний), состоят из 72-х самскрита-дхарм. Самскрита-дхармы, собственно, и формируют сансару. Живое существо представляет собой целостное единство, которое можно назвать «мир-личность». Самскрита-дхармы сгруппированы в 5 скандх — собраны в 5 «ветвей», в 5 «боевых подразделений» того, что можно условно назвать «психофизикой живого существа». 5 скандх очерчивают весь возможный сансарический опыт любой «личности-мира». Система скандх вместе с подробным анализом дхарм, которые и наполняют собой скандхи, в соответствии со взглядами сарвастивадинской школы кашмирских вайбхашиков, представлена в трактате Васубандху

(IV—V в. н. э.) «Абхидхармакоша-бхашьям», разделы I и II. Пять скандх таковы<sup>21</sup>:

1. «Рупа-скандха» (rūpa). Определяется как скандха формы, ибо наиболее известное значение «рупь» — это «форма, внешний вид, наружность». Но вряд ли стоит забывать о том, что другие значения этого слова — «пьеса, драма», а также «характер» и «красота». Название индийской денежной единицы «рупия» также происходит из этого корня. Поэтому данную скандху можно было бы определить как скандху «*вида*, всего *видимого*». То есть это скандха всего того, что представимо внешним образом, как что-либо внешнее, что облечено в какую-либо наружность, обналичено, обладает видом, ликом. Она состоит из 11 дхарм.

2. «Ведана-скандха» (vedanā). Определяется как скандха чувств и ощущений, соответственно, приятных или нет. То есть это скандха «телесного знания». Значение слова «ведана» — это также и «боль, страдание». Эта скандха состоит из одной дхармы, которая называется так же: «ведана-дхарма».

3. «Самджня-скандха» (saṃjñā). Скандха знаково-понятийно-рассудочного. Скандха обозначений, названий, именовании. Префикс saṃ придает глаголу значение направленности, ограничения или совместности. Глагол jñā означает «знать, быть осведомленным, понимать». Следует ли увидеть в слове saṃjñā наряду с совместностью, еще и ограниченность знания? Собственно, словарные значения данного слова: 1) (в качестве глагола) «сходиться во взглядах, мириться с чем-либо, признавать, понимать»; 2) (в качестве существительного) «согласие, соглашение, утвердительный знак или жест, сознание, чувство, обозначение, название». То есть это скандха «соглашательства, примиренности»... с чем? С миром? С описанием, с каким-либо пониманием мира? Она также состоит из одной, одноименной, дхармы — «самджня-дхармы».

4. «Самскара-скандха» (saṃskāra). Самскара — термин, не имеющий ясного перевода. Вероятно, по причине своей принципиальной инаковости по отношению к «западному» мышлению и мировосприятию. Ф. И. Щербатской переводит «самскара-скандха» как «усилие и другие силы»<sup>22</sup>. Согласно словарю В.А. Кочергиной, saṃskāra — это: «приготовление, исполнение, приукрашивание, забота, правильность, влияние (*напр. среды, воспитания*)». Получается, что это скандха «приготовления, исполнения, заботы». Данную скандху определяют еще и как скандху «кармических влияний». Состоит из 58 дхарм. Самая объемная из пяти.

5. «Виджняна-скандха» (vijñāna). Просто «скандха сознания». Или, как у Ф. И. Щербатского: «чистое сознание (без содержания)»<sup>23</sup>. Интересно отметить, что устоявшийся буддологический перевод термина «виджняна» как «сознание» не вполне соответствует словарному его значению, каковое: «познание, знание, мудрость, способность познавать». «Сознание» в списке значений словаря В. А. Кочергиной не значится. Пожалуй, имеет смысл рассмотреть структуру слова «виджняна», дабы установить правомочность или неправомочность привычного словоупотребления. Слово состоит из двух частей, каждая из которых является отдельной

лексической единицей: «vi» и «jñāna». «Vi» означает «птица» или же, в качестве префикса, «придает глагольным или отглагольным именам значение распределения, разделения или усиливает значение; перед именами усиливает значение или служит отрицанием». «Jñāna» — это «знание, понимание, сознание, предположение, орган чувств». Но возможен и другой вариант перевода: vijñāna — это, так сказать, *усиленное* знание, понимание или сознание, то есть некое сверхзнание. Или же это — не-знание, не-понимание, не-сознание... Сознание может предстать и в таком виде! Одновременно сознание оказывается и «органом» самого себя — тем, что дает пониманию, знанию, предположению возможность *где-то* быть. Данная скандха состоит из одной одноименной дхармы — vijñāna-dharma.

Как ранее было сказано, рупа-скандха, буквально, — это скандха вида, видимого. Но Ф. И. Щербатской переводит «рупа-скандха» как «чувственное»<sup>24</sup>. Такой перевод отчасти оправдан, поскольку в состав данной скандхи входят дхармы всех пяти органов чувств и соответствующих им объектов восприятия, но хотя скандха состоит из дхарм органов чувств и их объектов, определяется она все-таки через «вид, форму». Почему? Может быть, таким наименованием отдается дань значению зрительного восприятия в человеческой жизни? То есть *видимое* — первоочередной объект человеческой чувственности, и названием данной скандхи такой приоритет подчеркивается? Но вряд ли можно согласиться с Ф. И. Щербатским, который высказывает следующее соображение: «Если мы представим себе, что группа чувственного представляет из себя не что иное, как связанное с органами чувств, что душа исключена и заменена ощущениями, представлениями, волевыми актами и чистым ощущением, то мы не должны удивляться тому, что под покровом восточной терминологии появляется изображение в миниатюре материи и духа, что очень близко подходит к позициям современной европейской науки»<sup>25</sup>. Все-таки рупа-скандха не содержит в себе ничего, что можно было бы соотносить с представлением европейской науки и материалистической философии о «материи» как о самостоятельном, самосущем вещественном, телесном начале. Дхармы, входящие в рупа-скандху, не образуют собой какой-либо целостной «телесной» или «материальной» субстанции, которая противостояла бы, на каких-угодно основаниях, «нематериальной», «идеальной» субстанции — «духу» или чему-то подобному. К тому же рассматривать остальные четыре скандхи — ведану, самджню, самскару, виджняну — в качестве суммарного «духовного» целого, также означало бы допустить изрядное упрощение в стремлении подогнать «восточное» под «западное», что, естественно, совершенно не оправдано.

Здесь, на почве сарвастивадинской философии, можно говорить о противопоставлении не духа и материи, а о противопоставлении самскрита-дхарм (72-х дхарм сансары) и асамскрита-дхарм (3-х дхарм нирваны). Разделение дхарм на самскрита-дхармы и асамскрита-дхармы является общепризнанным для всех направлений буддийской философии, придающих значение построениям абхидхармистской философии и обладающих собственными перечнями

ми дхарм. И именно в таком противопоставлении самскрита-дхарм и асамскрита-дхарм можно попытаться увидеть выход из псевдо-неразрешимости проблемы подлинного «Я», подлинной личности, которая, конечно же, не может быть сведена к системе пяти скандх, состоящих из 72-х неиндивидуальных и мгновенных самскрита-дхарм. Подлинная личность — это то, что можно назвать «личностью» нирваны и «личностью нирваны», представленной 3-мя асамскрита-дхармами. Понятие «личность» нирваны служит указанием на то, что в нирване заменяет собой личность сансары, на то, что обретается взамен эгоцентрированного сансарного «я», жестко отграниченного от прочих эгоцентрированных сансарных «я». А «личностью нирваны» можно назвать Будду, то есть любое живое существо, достигшее состояния Будды. «Личность» нирваны и «личность нирваны» берутся здесь в кавычки по причине своего полного несоответствия всем представлениям, которые мы можем иметь о нирване и о личности нирваны, пребывая в состояниях, создаваемых самскрита-дхармами. Тогда как 3 асамскрита-дхармы, будучи 3-мя дхармами нирваны, и есть именно то, что пребывает вне системы пяти скандх, вне сансары. Они, вероятно, и должны быть рассматриваемы в качестве подлинной личности, некая связь с которой у неподлинной личности, представленной скандхами, может быть, но может и не быть. Специфика такого рода связи представляет собой, конечно же, особую проблему.

Соотношение между скандхами и асамскрита-дхармами, предположительно, должно иметь место в случае становления человека Буддой, даже если сама кульминация длительного пути-перехода от одного бытийного состояния (скандхи — самскрита-дхармы) к Другому (нирвана — асамскрита-дхармы) имеет мгновенный характер. Но что можно сказать о специфике этого мгновенного «перескока» от одного бытийного состояния к Другому? И что можно сказать об асамскрита-дхармах? Пожалуй, по существу, ничего. Ибо вся речевая деятельность, согласно абхидхармистской философии, имеет отношение к системе самскрита-дхарм и не может иметь отношения к асамскрита-дхармам, к дхармам нирваны, которые подлинно не выразимы.

#### Примечания

1. Философский энциклопедический словарь / гл. ред. Л. Ф. Ильичев. — М.: Советская энциклопедия, 1983.
2. Там же.

3. Ожегов С. И. Словарь русского языка: ок. 53 000 слов. — М., 2003.

4. Биbihин В. В. Язык философии. — М.: Прогресс, 1993. — С. 294.

5. Там же. — С. 295.

6. Там же.

7. Библия. Helsinki, 1990. — С. 60.

8. Биbihин В. В. Указ. соч. — С. 296.

9. Там же. — С. 296—297.

10. Переводы санскритских терминов, кроме специально отмеченного в ссылке случая использования санскритско-английского словаря М. Моньера-Вильямса, даются по словарю: Кочергина В. А. Санскритско-русский словарь. — М., 1978.

11. Андросов В. П. Буддизм Нагарджуны. — М.: Восточная литература, 2000. — С. 585.

12. Ермакова Т. В., Островская Е. П. Классический буддизм. — СПб.: ИД «Азбука-классика», 2009. — С. 26—27.

13. Boisvert M. A study of the five aggregates in Theravāda Buddhism. — Montreal, 1992. — С. 26.

14. Индийская философия: энциклопедия / отв. ред. М. Т. Степанянц. — М., 2009. — С. 75.

15. Nyanaponika Thera. Abhidhamma Studies. — Buddhist Publication Society, Kandy, 1976. — С. 22.

16. Радхакришнан С. Индийская философия: в 2 т. — Т. 1. — СПб.: Стикс, 1994. — С. 339.

17. Monier-Williams, M. A Sanskrit-English Dictionary. — Delhi, 1997.

18. Розенберг О. О. Труды по буддизму. — М.: Наука, 1991. — С. 125.

19. Хотя в построениях буддийской мистики (в ваджраяне и подобных системах) можно предположить возможность персонализации дхарм — придания одним дхармам божественного, другим демонического личностного статуса.

20. Терентьев А. А. «Сутра Сердца Праджняпарамиты» и ее место в истории буддийской философии // Буддизм: история и культура: сб. науч. ст. — М.: Наука, 1989. — С. 5.

21. См.: Васубандху. Абхидхармакоша. Раздел I, II / пер. с санскр., введение, коммент. и реконструкция системы Е. П. Островской и В. И. Рудого. — М.: Ладомир, 1998. — С. 123—152, 197—218; Vasubandhu. Abhidharmakośabhāṣyam; ed. by P. Pradhan. — Patna, 1967. — С. 4—18; Vasubandhu. Abhidharmakośabhāṣyam; translated into French by Louis de La Vallée Poussin; English Version by Leo M. Pruden. — Berkeley, 1988. — Vol. 1. — P. 61—87.

22. Щербатской Ф. И. Избранные труды по буддизму. — М.: Наука, 1988. — С. 190.

23. Там же.

24. Там же. — С. 116.

25. Там же.

Поступила в редакцию 10 января 2013 г.

**БЕРЕЖНОЙ Сергей Борисович** окончил философский факультет Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова в 1995 году, кандидат философских наук, С. Б. Бережной — автор монографии «Категории буддийской онтологии в свете онто-герменевтики». Доцент, кафедра гуманитарных и социально-экономических наук, Южно-Уральский государственный университет, филиал в г. Снежинске (Снежинск, Россия). Научные интересы: философия, буддизм. E-mail: berejnoi@mail.ru

**BEREZHNOY Sergey Borisovich** graduated from the Faculty of Philosophy of Lomonosov Moscow State University in 1995. He is a Candidate of Science (Philosophy), Associate Professor of the Department of the Humanities and Social Economic Science of South Ural state University, Snezhinsk branch (Snezhinsk, Russia). Research interests: philosophy, Buddhism. E-mail: berejnoi@mail.ru