

С. Б. Бережной

ОНТОЛОГИЧЕСКАЯ СИСТЕМА ВИДЖНЯНАВАДЫ

S. B. Berejnoj

ONTOLOGICAL SYSTEM OF VIJNANAVADA

В статье дается своеобразная интерпретация данного учения в его взаимосвязи с центральной концепцией буддизма, которая представляет индивидуальную жизнь человеческого существа в качестве потока «дхарм». Онтологические принципы этого направления буддийской философии анализируются в статье — в первую очередь, субъективно идеалистическая абсолютизация роли сознания в процессе восприятия. Также автор скрупулёзно анализирует значения многих санскритских философских терминов и даёт собственные их интерпретации.

Ключевые слова: *виджнянавада, Йогачара, Читта, Читтаматра, Алаявиджняна, Манас, Парикаल्पита, Паратантра, Паринишпана, Дхармы.*

The unique interpretation of the study and its connection with the central conception of Buddhism, which introduces an individual life of a human being as a stream of “dharma”, is given. Ontological principles of this study of philosophy of Buddhism and principally subjective idealistic absolutization of the role of consciousness in the process of perception are analyzed. The author also scrupulously analyzes the meaning of many Sanskrit philosophic terms and gives his interpretations.

Keywords: *Vijnanavada, Yogacara, Chitta, Chittamatra, Alayavijnana, Manas, Parikalpita, Paratantra, Parinishpana, Dharma.*

Виджнянавада (санскр. vijñānavāda) — махаянская «философия сознания» — возникла в IV в. н. э. Другое ее название — йогачара (санскр. yogacāra), которое явственно указывает на настойчивое стремление приверженцев этого направления буддизма идти путем йоги. Кроме того, одним из значительнейших философских трактатов данного направления махаяны является трактат «Йогачара-бхуми» Арья-Асанги, что переводится как «[Чистые] земли, идущих путём йоги». Согласно Л. де ла Валле Пуссену, последователей йогачары в китайских источниках называют также «уога-ācāgyās», то есть учителями, наставниками йоги¹.

Философию йогачары именуют также читтаматра (санскр. cittamātra), что, как правило, переводят как «только сознание». Здесь подразумевается, что на самом деле есть «только сознание», все, что существует, это сознание, тогда как видимая самостоятельность внешнего мира и любых явлений, их независимость от сознания — иллюзия. Такое философское воззрение вполне можно определить, говоря языком европейской мысли, как субъективно-идеалистическое. Но здесь следует иметь в виду, что санскритское слово «читта» (citta), впрочем, значит больше, чем только лишь «сознание». Читта — это и «ум, мышление, чувство, ощущение, воля, желание», и даже «сердце»². Если создать из суммы основных переводных значений данного слова цельную конструкцию, то получится: «сознание-ум-чувство-ощущение-воля-сердце». То есть читта — это некий принцип «восприятия-вообще». Перцепция и ап-

перцепция в одном лице. Матра (-mātra), в качестве конечного элемента сложного слова, означает: «величиной, размером с; только». Слово «читтаматра» подразумевает, таким образом, существование только лишь восприятия. «Невосприятия», собственно, и быть не может. Всё что есть — это восприятие. И не более того. Здесь, естественно, также уместно вспомнить субъективный идеализм в лице Джорджа Беркли с его принципом «существовать — значит быть воспринимаемым». Собственно, виджнянаваду и именуют зачастую буддийским идеализмом, что вполне не беспочвенно.

Вот как понимает принцип «читтаматра» В. И. Рудой: «Утверждение «только-сознание» означает, что содержанием сознания выступает не объект внешнего мира, но только мысль об объекте, его целостный образ в сознании»³. Соответственно, виджнянавадины заняты изучением не взаимоотношений сознания и объектов внешнего мира, а изучением взаимоотношений восприятия (citta) и фактов, явлений восприятия (caitasika). Впрочем, как мы уже установили, лучше будет сказать, что виджнянавадины заняты изучением восприятия, чем сознания. К тому же понятие «сознание» вызывает к себе ряд вопросов. Что это такое? Со-знание? Это нечто, существующее совместно со знанием? С каким именно знанием, со знанием какого рода? И что собой представляет это *нечто*, существующее вместе с *неким* знанием? Следует признать, что понятие «сознание» обладает неочевидным, неясным смыслом и требует обстоятельных пояснений и про-

яснений. Понятие же «восприятие» более понятно и очевидно — это то, чем обладают все живущие люди и, вероятно, все живые существа, пребывающие, как говорится, «в сознании», то есть воспринимающие происходящее. И виджнянавада утверждает, что не существует «внешнего мира» помимо сознающего этот мир восприятия. Восприятие является единственной реальностью, но оно неоднородно. Согласно виджнянавадинам, реально существует только восприятие, которое, при этом, состоит из трёх «уровней»⁴. А. К. Чаттерджи называет эти уровни так: «1) сознание-хранилище (*ālayavijñāna*), 2) омрачённый ум (*kliṣṭa manas*) и 3) функционирующее сознание (*pravṛttivijñāna*)»⁵.

Следует отметить также, что и слово *vijñāna*, согласно санскритско-русскому словарю В. А. Коцериной, не переводится буквально как «сознание». Оно означает: «познание, знание, мудрость, способность познавать»⁶. *Ālaya* дословно означает: «дом, жилище, место жительства». Современные исследователи переводят термин «алайвиджняна» как «сознание-хранилище, вместилище»⁷ или как «сознание-сокровищница»⁸. Ф. И. Щербатской переводил его как «всесохраняющее сознание»⁹.

Но термин «хранилище» уж как-то слишком отдаёт лексикой машинного века, а «сокровищница» — термин по смыслу совсем неподходящий, ибо то, что содержит в себе «алайвиджняна», отнюдь не всегда — сокровище. Точнее и более поэтично было бы перевести это слово как «дом знания, жилище мудрости». И, действительно, алаявиджняна таит в себе все жизненные впечатления от чего-угодно, стремления к чему-либо, все мысли, все во-ображаемое — то есть «васаны» (санскр. *vāsanā*). Слово *vāsanā* означает: «мысль, стремление к, впечатление от, фантазия, воображение»¹⁰. Речь идёт о тех *впечатлениях от* любого действия, порождающего любую (хорошую, плохую, нейтральную) карму, которые и вызывают также *стремления к* новым впечатлениям, обретаемым в кармически обусловленном опыте. Васаны проявляют себя в качестве *мыслей* играющего, но абсолютно небезобидного и смертельно серьёзного, *во-ображения*.

«Таким образом, алая выполняет две функции во вселенском процессе. Это вместилище впечатлений прошлых сознаний, и, одновременно, оно порождает новые сознания (*vijñāna*) через созревание этих впечатлений. Весь этот процесс цикличен. Поэтому вселенская эволюция имеет два аспекта: во-первых, пополнение отпечатков в хранилище, и, во-вторых, их вызревание в новые сознания/действия, которые опять же закладывают семена во вместилище и так далее»¹¹. Но, при этом, считается, что васаны (отпечатки опыта), которые «соблазняют» живое существо на новый опыт, не могут быть восприняты сознанием: «Отпечаток — это не объект познания, но предрасположенность. Это тенденция или склонность сознания создавать «другое» и проецировать его как отдельное от себя. Сама такая тенденция не является вещью или сущностью и не может быть познана как таковая»¹².

Второй уровень сознания — «омрачённый ум» (*kliṣṭa manas*). Это не только «омрачённый», но и «страдающий, претерпевающий» ум. Впрочем,

manas — это не только «ум», но и: «дух, душа, замысел, желание, намерение»¹³. Английский перевод трактата «Абхидхармасамуччая» Арья-Асанги так раскрывает смысл данного понятия: «Что такое ментальный орган (*manas*)? Это объект хранилища-сознания (*ālayavijñānāmbana*), который всегда принимает участие в порождении понятия о собственном я, самости (*manyanātmaka*), что связано с четырьмя загрязнениями, то есть с представлением о собственном я, о самости (*ātmadṛṣṭi*), с любовью к себе (*ātmasneha*), с гордостью от того, что «я есть» (*asmimāna*) и с неведением (*avidyā*)»¹⁴. Чаттерджи замечает по поводу «второго уровня сознания»: «Не совсем ясно, как происходит функционирование этого сознания в процессе развития, так как в текстах об этом говорится немного»¹⁵. Стоит напомнить, что постижения такого рода имеют опытный йогический характер и, вероятно, словесно трудно выразимы, поэтому тексты по всем этим проблемам лишь приблизительно ориентируют и не многое проясняют. Либо же дело в том, что *клишта манас* — это именно то состояние ума, духа, от которого следует уйти, полностью и навсегда, и говорить здесь особо не о чем.

Чаттерджи даёт такую интерпретацию данного вида сознания: «Манас получает своё название благодаря тому, что внутри него всегда происходит процесс мышления (познания) (*manana*)... Он неизменно рассматривается как аффективный (*kliṣṭa*), поскольку содержит в себе определённый класс «ментальных факторов» (*caitta*), то есть четыре «помраченных и неопределённых аффекта» (*nivṛtāvyaḥṛta-kleṣa*)»¹⁶. Данный класс умственных проявлений (*caitta*) можно перевести и более выпукло выразительно: четыре *nivṛtāvyaḥṛta-kleṣa* — это четыре недуга-мучения, которые являют собой виды губительной порчи, необособленные друг от друга. О них сказано: «До тех пор, пока манас функционирует, он обязательно сопровождается этими четырьмя факторами:

1. Ошибочная идея эго (*ātmadṛṣṭi*)
2. Неведение относительно эго (*ātmamoḥa*)
3. Восторг относительно эго (*ātmamāna*)
4. Привязанность к эго (*ātmaprema*)»¹⁷.

Толкования, сделанные Чаттерджи, требуют уточнения. *Ātma* — означает «собственный, свой». Соответственно, манасу присущи четыре недуга-заблуждения касательно своих качеств: *ātmadṛṣṭi* — само-мнение, [ошибочное] рассмотрение себя самого [как реально существующего], *ātmamoḥa* — собственная глупость, состояние сумбура [естественным образом присущее манасу], *ātmamāna* — собственная гордость, *ātmaprema* — само-любие, любовь к себе. Болезненно ошибочные воззрения о самости, свойственные манасу, абсолютно беспочвенны. Согласно Чаттерджи: «В действительности нет никакого «я», но только «ментальные составляющие» (*skandha*). Такая идея «я» возникает из неведения относительно реальной природы алаи. Как только возникает ощущение эго, им начинают любоваться, горделиво провозглашая его существование, и в результате привязываются к этой ошибочной идее»¹⁸. Впрочем, процитированный автор, пожалуй, впадает в

мировоззренческую крайность, весьма распространённую на почве буддологии — его высказывания об отсутствии «я» явно абсурдны, так как, если нет никаких «я», значит на самом деле никого и не существует — нет ни будд, ни бодхисатв, ни архатов, а есть ничтожащее ничто буддологического нигилизма. Речь же в буддийской философии идет, пожалуй, о том, что омрачённое восприятие рисует ошибочные картины действительности, в том числе и ошибочные картины при восприятии «я» и собственной личности, но это не означает, что можно бездумно утверждать: «я» не существует! Омрачённый манас в полной мере преодолевается лишь на пути буддийской йоги: «В состоянии архата, который устранил все загрязнения без остатка, омрачённый ум (*kliṣṭa manas*) не функционирует. Поток алаи прекращается, и тогда манас останавливается автоматически. Точно также и в определенных трансовых состояниях нет никакого манаса, но после прекращения транса он снова возникает из алаи»¹⁹. То есть здесь утверждается, что «обычных» трансовых состояний не достаточно для достижения состояния архата, победителя всех омрачений.

Pravṛttivijñāna — третий уровень сознания, «эмпирическое» познание, дающее возможность познавать объекты. Хотя смысл слова *pravṛtti* весьма широк и он не односложен — это: «развитие, приход, начало, происхождение, наступление весны, деятельность, занятие, длительность, участь, судьба, сведения о чём-л.»²⁰. Данный вид познания состоит из шести познавательных способностей: пять органов чувств, воспринимающие видимое, звуки, запахи, вкусы и осязания, и умственное познание (*mano-vijñāna*), объектом которого являются дхармы как таковые. «Все шесть «объектных сознаний» (*viśaya-vijñāna*) возникают из алаи благодаря соответствующим семенам; они могут возникать либо по очереди, либо одновременно»²¹.

Итак, виджнянавада говорит о трех или же о восьми познавательных способностях (если развернуто рассматривать третью способность — *pravṛttivijñāna* — как единство шести «объектных сознаний»). Но что же такое нирвана, великое Освобождение, если говорить о Нем на языке виджнянавадинской терминологии? Это всеобъемлющая трансформация Ума, а именно полная трансформация (*parāvṛtti*) алаявиджняны, содержащей в себе васаны, интерпретируемые как кармические впечатления-стремления прошлого, ведущие к будущему сансарному опыту. Согласно В. И. Рудому: «такая трансформация сознания уничтожала, согласно воззрениям виджнянавады, аффекты в их потенциальности, а тем самым делала невозможным и какие бы то ни было их актуальные проявления. Иными словами, трансформация *ālaya-vijñāna* вела к обретению нирванического состояния в данной жизни, что соответствовало реализации хинаянского идеала архатства»²². Более просто на поставленный вопрос о нирване отвечает Чаттерджи: «Ни одно из трёх, или восьми, сознаний не является постоянным. Сознание волнуется под впечатлением ошибочных идей, и когда эти идеи искореняются, или признаются иллюзорными, возбуждённое беспокойство сознания утихает, и оно вновь обретает постоянное

умиротворение»²³. Однако, в связи со всем вышеизложенным, возникает онтологический вопрос: как существуют все виды сознания, восприятия и из чего складывается опыт, обретаемый в разных состояниях сознания, восприятия?

Йогачарины используют три понятия для определения видов бытия: *parikalpita*, *paratantra*, *pariniṣpanna*.

Parikalpita — именуется бытие полностью невежественного, омрачённого существа: «Уровень обыденного сознания описывается теоретиками виджнянавады как профаническое овеществление, экстериоризация сознания: образы, конструируемые индивидом в перцептивной ситуации, осмысляются им как вещи и отождествляются с объектами внешнего мира... виджнянавадины рассматривают такой опыт как воображаемый, а его данные, т. е. дхармы, структурирующие опыт, — как *parikalpita* («проективно сконструированные»)»²⁴. Термин *parikalpita* можно и прямо перевести как «совсем, полностью выдуманный, совсем воображаемый». Речь здесь идет, вероятно, о типе восприятия потока дхарм, когда сумбур неведения налагает свои интерпретации на переживаемый опыт существования. Дхармы распознаются существом, пребывающим в таком состоянии, неправильно и они суть *niḥsvabhāva* — «лишённые собственного бытия».

Paratantra — это бытие более высокого уровня: «Второй уровень опыта характеризуются процессом осознания внешнего мира в терминах закона взаимозависимого возникновения. Это уже не обыденный, а первично-теоретический опыт, предполагающий созерцание содержания сознания не как внешних объектов, но именно как структурирующих это содержание дхарм»²⁵. То есть это уровень опыта, переживаемого буддийским йогиним, обладающим знанием Абхидхармы и правильно распознающим самскрита-дхармы, собственно, и составляющие этот опыт. С точки зрения виджнянавадинов, этот уровень опыта, такое состояние бытия, естественно, выше предыдущего уровня — уровня «парикальпитного» бытия. К тому же, следует учитывать, что термин *paratantra* весьма многозначен и может быть переведен как «высшая сущность, основа», «другое учение», а не только «зависимый от иного» — такой перевод дается в нижеследующей цитате. *Paratantra* — это уровень вершины сансарного бытия, уровень, с которого возможен переход к наивысшему знанию, к нирване. Но это еще сансара, так как дхармы, правильно распознаваемые на этом уровне опыта, это самскрита-дхармы, причинно-обусловленные дхармы, составляющие собой сансару: «Но поскольку все причинно-обусловленное не может считаться реальным ввиду своей временной природы, то и дхармы, отражающие нестабильность внешнего мира, также интерпретируются как «не имеющие своего собственного бытия» и именуются виджнянавадинами *paratantra* («зависимые от иного»)»²⁶.

Pariniṣpanna — наивысшее: «Третий уровень опыта, не различающий субъект и объект, представляет собой сознание вне соотношения с конкретными содержаниями, сознание, обращенное на себя, лишённое интенции вовне. Реальность в таком опыте

предстает в своей нерасчлененности — как *tathatā* (букв. «таковость»). Она лишена каких бы то ни было признаков и ввиду остановки направленного вербального мышления не может быть поименована. В таком опыте нет разделения на существующее и несуществующее, а следовательно, дхармы, структурирующие этот опыт, не могут быть определены как имеющие свое собственное бытие (*svabhāva*). Состояние реализации этого опыта называется *pariṇiṣpanna* (букв. «совершенно-завершенное»)»²⁷. Термин *pariṇiṣpanna* можно перевести и так: «совсем, полностью готовый».

Первые два вида бытия — *parikalpita* и *paratantra* — соответствуют уровню *samvṛti*, «относительной», «условной» истины существования, которую Чаттерджи определяет следующим образом: «...строгое говоря, — это простое проявление, нереальное, также как сон или мираж. Оно называется истиной в силу того, что принимается таковой обычными людьми, для которых она только и есть истина»²⁸. Тогда как *pariṇiṣpanna* соответствует уровню *paramārtha*, «абсолютной» истине. В. И. Рудой утверждает, что для виджнянавады: «Парамартха — это не другая реальность наравне с самврити, но её сущность. Явление, освободившись от ошибочной идеи объективности, становится парамартхой или Абсолютом»²⁹. Но понятие *svabhāva* всё же оказывается не приложимо и к данному состоянию полной свободы от цепей сансары, ибо асамскрита-дхармы, создающие это состояние, подлинно пребывают за границами какого-либо названия и наименования. Фактически, в йогачаре речь идёт даже о трех истинах, поскольку в качестве уровня бытия рассматривается парикаल्पита — полностью нереальное бытие, всевластие иллюзии, в рабстве у которой пребывает весь мирской люд, все «не-йогинь». И этому уровню бытия соответствует своя особая мирская псевдоистина мировосприятия с позиции общечеловеческой погруженности в игру иллюзий. Лишь паратантру можно, хоть и условно, называть «истиной» в полном смысле этого слова, поскольку она представляет собой правильное восприятие потока самскрита-дхарм, феноменальной реальности. Чаттерджи определяет паратантру как «реальный аспект иллюзии»³⁰. Это ещё загрязненная проявлениями двойственности форма Абсолюта: «Когда паратантра (субъективное) очищается от ошибочной двойственности, наложенной на неё парикаल्पитой (сконструированным объектом), она становится паринишпанной. Это называется паринишпанной, поскольку она не является субъектом прихотей конструирующего воображения, она всегда одна и та же (*avikāraṅpariṇiṣpattā sa pariṇiṣpannaḥ*)»³¹. Данную санскритскую фразу можно перевести так: «неизменно совершенная — она подлинно совершенна». Паринишпанна, таким образом, принадлежит вечности, она свободна от двойственности, поскольку двойственность присуща лишь миру непостоянства, в котором всегда, когда есть одно, то есть и другое, ему противоположное. Неизменное же, по определению, не двойственно.

Соприкоснёмся теперь немного с системой дхарм, как таковой, в варианте представления её виджнянавадинами»³². Система абхидхармистских

воззрений йогачары является продолжением и модификацией системы соответствующих воззрений вайбхашиков. Наиболее значимыми йогачарскими трудами по абхидхармистской тематике являются «Абхидхарма-самуччая» Асанги³³ и некоторые трактаты Васубандху («Виджняптиматратасиддхи», «Тримшика-карика»³⁴ и другие), ставшего во вторую половину своей жизни, согласно махаянским авторам, последователем йогачары.

Классификации дхарм виджнянавады представлены в переводе на русский язык, например, в «Идеализме йогачары» А. К. Чаттерджи³⁵, в «Проблемах буддийской философии» О. О. Розенберга³⁶. Если вайбхашики насчитывали всего 75 дхарм, то виджнянавадины увеличили список дхарм до 100. Называя сарвастиваду «реализмом», а виджнянаваду-йогачару «идеализмом», Чаттерджи определяет взаимоотношения между теориями дхарм этих двух философских систем так: «...йогачара принимает феноменологию раннего реалистического буддизма, но радикально модифицирует, загоняя ее в рамки идеализма. Будучи конструктивной системой, она занимается спекуляцией относительно теории дхарм, их количества и природы, но никогда не забывает об их всего лишь феноменальной реальности. С трансцендентальной точки зрения только сознание существует; все остальное — это лишь проявления»³⁷. То есть подлинно сущие, с точки зрения сарвастивады, дхармы, с точки зрения виджнянавады, не являются таковыми, но всё же существуют в качестве реальности загрязнённого состояния сознания, хотя и осмысляются иначе: «Прежде они рассматривались как абсолютные элементы существования, а теперь их абсолютность полностью отвергается — они относятся только к эмпирической сфере. И все же они реальные, поскольку относятся к сознанию. Сознание никогда не теряет своей реальности, в какой бы форме оно не представлялось. Сознание, инфицированное субъектно-объектной двойственностью, всё же остаётся сознанием и, как таковое, является совершенно реальным»³⁸. Согласно виджнянаваде, каждый момент потока загрязненного субъектно-объектного сознания состоит из некоторой совокупности дхарм, но дхармы при этом не являются отдельными и независимыми сущностями, каковыми их распознаёт сарвастивада.

И в завершении статьи приведем, в самом общем виде, классификацию дхарм виджнянавады. Здесь 100 дхарм классифицируются по пяти разделам. Во-первых, как и у вайбхашиков, дхармы у виджнянавадинов делятся на самскрита (94 дхармы сансары) и асамскрита (6 дхарм нирваны). Далее самскрита-дхармы делятся еще на четыре раздела:

читта-дхармы (дхармы ума как такового, разума — здесь 8 дхарм);

чайгта-дхармы (дхармы умственных активностей — всего 51 дхарма);

рупа-дхармы (дхармы всего вещественного — 1 дхарм);

читта-випраюкта-самскара-дхармы («отделенные» (випраюкта) от ума дхармы, не связанные ни с умом, ни с чем вещественным — всего 24 дхармы).

Примечания

1. См.: Vasubandhu. *Abhidharmakośabhāṣyam* // Translated into French by Louis de La Vallée Poussin; English Version by Leo M. Pruden. — Vol. 1. — Berkeley, 1988. — С. 41.
2. См.: Кочергина В. А. Санскритско-русский словарь. — М.: Русский язык, 1987.
3. Рудой В. И. Введение в буддийскую философию // Васубандху. Абхидхармакоша. Разд. I, II. — М.: Ладомир, 1998. — С. 88.
4. См.: Чаттерджи А. К. Идеализм йогачары. — М.: Шечен, 2004. — С. 90—112.
5. Там же. — С. 90.
6. См.: Кочергина В. А. Указ. соч.
7. Чаттерджи А. К. Указ. соч. — С. 91.
8. Рудой В. И. Указ. соч. — С. 89.
9. Щербатской Ф. И. Избранные труды по буддизму. — М.: Наука, 1988. — С. 230.
10. См.: Кочергина В. А. Указ. соч.
11. Чаттерджи А. К. Указ. соч. — С. 91.
12. Там же. — С. 93.
13. См.: Кочергина В. А. Указ. соч.
14. Asaṅga Asaṅga. *Abhidharmasamuccaya* // Originally translated into French and annotated by Walpola Rahula; English version from the French by Sara Boin-Webb. — Asian Humanities Press, Fremont. — California, 2001. — С. 22.
15. Чаттерджи А. К. Указ. соч. — С. 105.
16. Там же. — С. 107.
17. Там же.
18. Там же. — С. 108.
19. Там же. — С. 110.
20. См.: Кочергина В. А. Указ. соч.
21. Чаттерджи А. К. Указ. соч. — С. 112.
22. Рудой В. И. Указ. соч. — С. 90.
23. Чаттерджи А. К. Указ. соч. — С. 112.
24. Рудой В. И. Указ. соч. — С. 90.
25. Там же. — С. 91.
26. Там же.
27. Там же.
28. Чаттерджи А. К. Указ. соч. — С. 154.
29. Рудой В. И. Указ. соч. — С. 91.
30. Чаттерджи, А.К. Идеализм йогачары / А.К. Чаттерджи. — М.: Шечен, 2004. — С. 157.
31. Чаттерджи А. К. Указ. соч. — С. 159.
32. См.: Бережной С. Б. Категории буддийской онтологии в свете онто-герменевтики. — Челябинск: Изд-во ЮУрГУ, 2008. — С. 71—85.
33. См.: Asaṅga Asaṅga. *Abhidharmasamuccaya*.
34. См.: Орлов А. Читтаматра: миф и реальность. — М.: Шечен, 2005. — С. 333—449.
35. Чаттерджи А. К. Указ. соч. — С. 113—132.
36. Розенберг, О. О. Труды по буддизму. — М.: Наука, 1991. — С. 72—194, 214—240.
37. Чаттерджи А. К. Указ. соч. — С. 113.
38. Там же. — С. 114.

Поступила в редакцию 9 февраля 2012 г.

БЕРЕЖНОЙ Сергей Борисович окончил философский факультет Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова (1995), кандидат философских наук (2007), доцент, кафедра гуманитарных и социально-экономических наук, ФГБОУ ВПО «Южно-Уральский государственный университет» (национальный исследовательский университет), филиал в г. Снежинске. Научные интересы: категории буддийской онтологии в свете онто-герменевтики. E-mail: berejnoi@mail.ru

BEREJNOI Sergey Borisovich graduated from the Faculty of Philosophy of Lomonosov Moscow State University (1995), a Candidate of Science (Philosophy) (2007), an associate professor of the Department of Humanities and Social Studies of a branch of State Educational Institution of Higher Professional Education “South Ural State University” in Snezhinsk. Research interests: categories of Buddhist ontology in view of ontological hermeneutics. E-mail: berejnoi@mail.ru