

Обучение Дхарме: нравственные качества ученика

Е.П. ОСТРОВСКАЯ

Институт восточных рукописей РАН
Санкт-Петербург, Россия

DOI: 10.17816/WMO77353

Статья поступила в редакцию 23.06.2021.

Аннотация: Статья посвящена воззрениям буддийских мыслителей раннесредневековой Индии на проблему отбора монахов, пригодных для обучения в высших духовных училищах. На основе анализа трактата Васубандху (IV–V вв.) «Абхидхармакошабахашья» («Энциклопедия высшего учения и комментарий») автор показывает, что критерии отбора, разработанные кашмирскими вайбхашиками, включали только моральные качества абитуриентов. Для обучения признавались подходящими монахи, проникнутые решимостью достигнуть сотериологическую цель Учения Будды, «вырвать корень страдания». Особое внимание уделялось добродетельному поведению абитуриента, строгому соблюдению монашеских обетов. Достойным абитуриентом считался тот, кто обладает усердием, кто воздержан и испытывает удовлетворенность минимумом материальных благ (одежанием, пищей, постелью и сиденьем), кто находит счастье в монашеской аскезе и религиозных практиках.

Ключевые слова: буддизм в раннесредневековой Индии, вайбхашика, сарвастивада, Васубандху, «Абхидхармакошабахашья», обучение Дхарме (Учению Будды), нравственные качества ученика.

Для цитирования: *Островская Е.П.* Обучение Дхарме: нравственные качества ученика // Письменные памятники Востока. 2021. Т. 18. № 3 (вып. 46). С. 87–94. DOI: 10.17816/WMO77353

Об авторе: ОСТРОВСКАЯ Елена Петровна, доктор философских наук, главный научный сотрудник, заведующая сектором Южной Азии Отдела Центральной и Южной Азии ИВР РАН (Санкт-Петербург, Россия) (ost-alex@yandex.ru).

© Островская Е.П., 2021

Тема настоящей статьи непосредственно связана с задачами исследования буддийской этики на материале трактатов постканонической абхидхармы¹ — раннесредне-

¹ Область значений термина *abhidharma* — «[мудрость], связанная с Учением Будды». В высшем смысле абхидхарма — это чистая, т.е. свободная от аффективных загрязнений, мудрость, свойственная просветленным. А в конвенциональном — это и способность понимания как ментальный инструмент познания Учения, и наука (*śāstra*) обретения чистой мудрости, излагаемая в форме трактатов (шастр). Наука абхидхармы трактуется в качестве высшего учения, поскольку она является теоретическим истолкованием праксиологического и сотериологического аспектов религиозной доктрины. Литература абхидхармического цикла делится на каноническую, представленную древними экзегетическими произведениями — первичными опытами концептуальной систематизации наследия Учителя (проповеднических бесед и религиозно-дисциплинарных наставлений), и постканоническую, создававшуюся в экзегетический период развития буддийского философского дискурса. Современный буддийский ученый проф. Гонконгского университета досточтимый Дхаммаджоти, го-

вековых санскритских экзегетических источников. Вопрос о нравственных качествах адепта, намеренного посвятить свою жизнь познанию Дхармы (Учению Будды), приобрел особую значимость на экзегетическом этапе истории буддийской философской мысли, длившемся в течение пяти столетий с начала нашей эры (Лысенко 2011: 27). Живой интерес к данной проблеме обуславливался характерным для этого периода процессом развития институциональных форм подготовки ученого духовенства. На базе монастырей создавались образовательные центры, в том числе университетского типа (Лепехов 2011: 487–489), в городах функционировали автономные духовные училища, возглавляемые авторитетными представителями той либо иной буддийской школы. Выпускникам присваивались ученые степени, позволявшие заниматься преподавательской деятельностью и замещать вакансии административных должностей в монашеских обителях.

Отбор абитуриентов согласно традиции не предполагал приоритета интеллектуальной одаренности. Принципы буддийской педагогики основывались на дифференциации учеников, наделенных слабыми, средними и сильными способностями, и достижении успеха в их обучении путем применения издавна разработанных абхидхармических методов изложения учебного материала в соответствии со способностями учащихся. В отборе были важны только нравственные критерии. Их обсуждение в трактате прославленного буддийского просветителя Васубандху (IV–V вв.) «Абхидхармакошабахашья» («Энциклопедия высшего учения и комментарий»)² до сих пор не становилось предметом исследования и представляет значительный интерес, так как суммирует воззрения кашмирских вайбхашиков³ на эту проблему.

К вопросу о нравственных качествах ученика кашмирские учителя подходили с позиций канонических представлений о пути шраваков (*śrāvaka* — букв. «слушатель») — адептов, обучающихся Дхарме в монашеской общине и имеющих целью вступление в статус архата⁴. Васубандху рассматривает эту тему в шестом разделе своего произведения («Учение о пути благородной личности»), отвечая на вопрос о том, кто действительно желает достигнуть успеха в практике видения Благородных

воря об историко-философском значении этой постканонической литературы, подчеркивает: «... всё, что мы сегодня называем буддийской философией, развивалось из абхидхармы» (Дхаммаджоти 2018: 132). Свод определений термина *abhidharma* см. (Dhammajoti 2009: 6–10).

² Досточтимый Дхаммаджоти интерпретирует название трактата Васубандху иначе: «Комментарий на сумму разъяснений буддийской доктрины» (Дхаммаджоти 2018: 134).

³ Кашмирские вайбхашики как школа философской мысли заявляли себя строгими последователями сарвастивады — учения о реальном существовании всех дхарм (моментальных по длительности элементов, конституирующих индивидуальный поток психофизического существования). Их воззрения базировались на каноне сарвастивадинов — древнего монашеского ордена, включавшего в состав Слова Будды (устного наследия Учителя) не только проповеднические беседы (Сутру) и религиозно-дисциплинарные наставления (Винаю), но и абхидхармические тексты (семь канонизированных трактатов). Кашмирские вайбхашики лидировали как теоретики абхидхармы, а в роли их компетентных оппонентов выступали саутрантики, отвергавшие учение о реальности всех дхарм, и представители ранней йогачары — школы махаянского направления. Базовым («корневым») текстом кашмирской вайбхашики является составленный в катехизической (вопросно-ответной) форме трактат «Абхидхармамахавибхаша» («Большая дискуссия об абхидхарме»), датируемый I — нач. II в. Санскритский оригинал трактата утрачен, текст сохранился лишь в переводе на китайский язык. В «Абхидхармакошабахашье» система вайбхашиков изложена на основе этого фундаментального произведения и сопровождается критикой с позиций саутрантики и воспроизведением ряда концептуальных идей, почерпнутых, как показано Р. Критцером, из воззрений йогачаринов (Kritzer 2005).

⁴ Архат — буддийский подвижник, реализовавший сотериологическую цель Дхармы. Этимология термина *arhat* не известна.

истин, уничтожающей большую часть аффективных загрязнений сознания (Островская, Рудой 2006: 351–354).

В связи с этим необходимо сказать, что обучение Дхарме представляло собой высший уровень буддийского образования, базировавшийся на изучении канонических текстов и постканонических трактатов абхидхармического цикла. Но образовательный процесс не сводился лишь к теоретической подготовке ученого духовенства. Смысловым ядром обучения являлось практикование религиозного подвижничества — методов, ориентированных на достижение сотериологической цели Учения. Избавление от аффектов (*kleśa*) достигалось шраваками посредством пути видения (*darśana mārga*) Благородных истин — их познания применительно к каждой дхарме в собственном потоке существования и пути культивирования (*bhāvana mārga*) — сосредоточения сознания на «увиденном». Но процесс осуществления этой цели не мог согласно каноническим представлениям уложиться в пределы одной жизни — даже самому способному ученику требуется не менее семи человеческих рождений. Поэтому пригодным для обучения Дхарме считался лишь тот, кто действительно стремится уничтожить в себе корень страдания, т.е. индивид, обладающий недюжинной религиозной мотивированностью. О наличии этого качества свидетельствует, как указывает Васубандху, безупречная нравственность (*śīla*) — только монах⁵, утвердившийся в добродетельном поведении (*ṛttastha*), способен следовать путем шраваков (Островская, Рудой 2006: 351–352).

Основа добродетельного поведения — неукоснительное соблюдение обетов Пратимокши⁶ (кодекса моральной дисциплины). Регламенты Пратимокши, дифференцированные в соответствии со статусными различиями членов сангхи (буддийской общины) как совокупности монахов и мирян, предписывали воздержание от пяти грехов: убийства, воровства, прелюбодеяния, лжи, потребления опьяняющих веществ (алкогольных напитков и наркотиков). Обеты мирян⁷, послушников и послушниц, кандидаток в монахини⁸, монахов и монахинь различались не по своему содержанию⁹, а по количеству

⁵ Согласно буддийскому каноническому принципу равенства религиозных возможностей полов не только монахи, но и монахини могли обучаться Дхарме и, следуя путем шраваков, осуществлять сотериологическую цель Учения (Островская, Рудой 2006: 365).

⁶ Дост. Дхаммаджоти дает следующее истолкование термина *prātimokṣa*: слово *tokṣa* образовано от корня *-tus-*, несущего значения «освобождать», «избавлять», но с префиксом *prāti-* оно приобретает семантику связанности. В своем историческом употреблении термин *prātimokṣa* соотносился с собранием монахов, идейно связанных признанием и подтверждением учения Будды Бхагавана о монашеской дисциплине (Дхаммаджоти 2018: 135).

⁷ Словом «миряне» обычно передается оригинальная терминология, обозначающая немонашесствующих членов сангхи, — *upāsaka* («почитатель») и *upāsikā* («почитательница»).

⁸ Кандидатка в монахини (*śikṣamāṇā*) — послушница, изъявившая желание принять монашество и пребывающая на двухгодичном испытательном сроке.

⁹ Существенное различие касалось лишь обета воздержания от прелюбодеяния: для мирян его смысл состоял в отказе от соблазна чужих жен, доброго сожительства с собственной невестой, попыток совращения монахини, занятой сбором подаяния, или опекаемой девушки-сироты, а для монашесствующих — в соблюдении celibата (Островская, Рудой 2001: 539). Смысл остальных обетов был единым для всех членов общины. Воздержание от убийства заключалось в отказе отнимать жизнь любого живого существа, даже комара или таракана. Воздержание от воровства трактовалось как отказ от присвоения того, что не было дано добровольно, и включало в область греховного действия не только воровство в буквальном понимании, но и присвоение какой-либо бесхозной находки, потерянной кем-то вещи. Воздержание от лжи интерпретировалось как запрет на преднамеренное искажение достоверных сведений, касающихся прежде всего религиозных вопросов, и на умолчание о собственных проступках, требующих покаяния, а бытовые конфабляции трактовались в качестве неблагого образа действий, называемого суесловием. Воздержание от потребления опья-

правил, детализирующих конкретику их соблюдения. Так, соблюдению обетов мирянами соответствовали 10 правил, а монахами — 225. Женщинам предписывалось большее количество правил, нежели мужчинам, — например, монахиням требовалось соблюдать более 500 правил.

Судить о добродетельности поведения монаха, желающего обучаться Дхарме в своем монастыре, не составляло труда, поскольку регулярно в дни новолуния и полнолуния перед собранием членов общины зачитывались регламенты Пратимокши и любой повинный в нарушении дисциплины публично сообщал о допущенных прегрешениях и приносил покаяние. Для верующего буддиста сокрытие своих проступков не имело смысла, так как ложь посредством умолчания являлась с точки зрения учения о карме дополнительным злостным грехом, чреватым дурным трансцендентным следствием.

Необходимо сказать, что соблюдение обетов Пратимокши трактовалось буддийскими экзегетами в сверхэмпирическом аспекте с позиций теории дхарм как элементов, конституирующих индивидуальный поток (*saṃtāna*) психофизического существования. Акт принятия обета, будучи оглашаемой клятвой, рассматривался в качестве материального действия¹⁰, мотивированного осознанным побуждением (*cetanā*). Вайбхашики в соответствии с концепцией реального существования всех дхарм утверждали, что в момент произнесения обетной формулы, т.е. осуществления проявленного (*viññapti*) действия, у говорящего возникает тонкий материальный аналог этого акта, недоступный восприятию, — дхарма, называемая непроявленным, или неинформативным (*avijñapti*), действием. В религиозно-нравственном отношении и проявленное и непроявленное действия имеют одно и то же качество, соответствующее намерению — благому (*kuśala*) или неблагоприятному (*akuśala*). Но специфика непроявленного заключается в том, что эта дхарма, возникнув, продолжает и в дальнейшем ежесекундно воспроизводиться, направляя индивидуальный поток существования к благому или неблагоприятному¹¹. А поскольку принятие обетов мотивируется сугубо благим намерением отрешения от греха (*virati*), возникшее вследствие этого непроявленное и есть то, что называется дисциплиной Пратимокши.

В канонических текстах для обозначения религиозной дисциплины использовался термин *saṃvara* (букв. «дамба»), который разъяснялся кашмирскими учителями как заслон, препятствующий наплыву безнравственности. Возникший вследствие принятия обетов благой непроявленный элемент, утверждали они, блокирует возможность совершения аморальных действий актуализацией дхармы «стыд» (Островская, Рудой 2001: 523).

Согласно этим теоретическим рассуждениям все, кто принял обеты Пратимокши, онтологически отличаются от «внешних»¹² (*bāhya*), т.е. небуддистов, наличием этого

няющих веществ соблюдалось особенно строго в монашеской среде, поскольку состояние опьянения предрасполагало к забвению о должном и нарушениям религиозной дисциплины, но мирянам не возбранялось в случае болезни принимать алкогольные напитки в лечебных дозах.

¹⁰ В абхидхармической теории человеческой деятельности к разряду материальных были отнесены не только телесные, но и вербальные действия, поскольку звук по своей природе (*svabhāva*) трактовался как материальная дхарма (Островская, Рудой 2001: 504).

¹¹ О теории непроявленного действия см. (Островская, Рудой 2001: 505–511).

¹² «Внешние» — непричастные к сангхе — подразделялись в соответствии с каноническими представлениями на две категории: *asaṃvarika* (букв. «обладающие не-дисциплиной») — распущенные и *madhyaṣṭha* — стоящие посередине. Распущенность — *asaṃvara* — трактовалась кашмирскими учителями как отсутствие самоконтроля над телом и речью. К стоящим посередине относились все те, кто проявляет уважение к буддийским святыням, подносит дары монашеской общине, но не изъявляет готовности возложить на себя мирские обеты.

благого заслونا и принадлежат к категории *saṃvarika* — «обладающие дисциплиной», «воздержанные». Разумеется, покауда сознание индивида, относящегося к данной категории, не будет полностью освобождено от аффективных предрасположенностей (*anuśaya*), возможность совершения дисциплинарных проступков сохраняется. Но возникающие в случае прегрешения угрызения совести (*anuśāraṇa*) и стыд за содеянное приводят нарушителя к покаянию и тем самым возвращают на стезю религиозно-нравственной дисциплины¹³.

Укорененность в добродетели, необходимая для обучения Дхарме, предполагала не только строгое соблюдение монашеских обетов, но и благуую ориентацию сознания — направленность его ценностного вектора к нирване, желание «смыть с себя грязь»¹⁴, т.е. избавиться от привязанности к сансаре. Показателем такого устремления служило усердие, проявленное индивидом на предшествующем этапе образовательной подготовки. Важно подчеркнуть, что вайбхашики выступали поборниками широкой и разносторонней образованности духовенства. В седьмом разделе «Абхидхармакошабхашьи» («Учении о знании») Васубандху отмечает, что в отличие от других школ, признававших в качестве основной подготовительной дисциплины заучивание канонических текстов из разделов Сутры и Винаи, кашмирские учителя полагали необходимым последовательное освоение четырех учебных курсов: науки исчисления, Слова Будды (канона), санскритской грамматики, теории логического вывода (Pradhan 1967: 418).

Обучение Дхарме начиналось с проникновения в смысл теорий постканонической абхидхармы. Классический подход, применявшийся в образовательном процессе, представлял собой поэтапное овладение тройственным пониманием (*prajñā*) преподаваемого материала, порождаемым слушанием (*śruta*), рациональным размышлением (*cintā*), сосредоточением сознания (*bhāvanā*). Поскольку базу обучения составляла теория дхарм, ее познанию уделялось особое внимание. От ученика требовалось изучить номенклатуру дхарм, характеристики каждой из них — партикулярные (*svalakṣaṇa*) и общие (*sāmānyalakṣaṇa*), классификации, разработанные в канонической и постканонической традиции. Изучение дхарм как объектов познания имело своей целью натренировать ученика на различение этих элементов в собственном потоке существования. На уровне понимания, порождаемого слушанием (*śrutamaṃjraññā*), обучающийся усваивал концептуальные (понятийно-терминологические) сведения, позволяющие мыслить о познаваемом объекте, используя специальный буддийский лексикон. На этом уровне имеет место интеллектуальное ознакомление с объектом, и поэтому в познавательной деятельности сохраняется естественная субъектно-объектная бифуркация.

Понимание, порождаемое рациональным размышлением (*cintāmaṃjraññā*) об услышанном, представляет собой, как утверждали вайбхашики, эвристическое постижение связи наименования и обозначаемого им объекта. Углубленное размышление приводило к размыванию субъектно-объектного познавательного модуса — к проблескам непосредственного «видения» объекта.

¹³ Однако, как указывает Васубандху, в случае совершения крайне безнравственного поступка, например, убийства человека, в потоке дхарм грешника возникает столь сильная в энергетическом отношении дхарма неблагого непроявленного действия, что она оказывается несовместимой с обладанием дисциплиной Пратимокши, и последняя отсекается. Такой грешник даже после принесения покаяния подлежит изгнанию из сангхи.

¹⁴ Метафора «грязь» устойчиво связана в экзегетическом дискурсе с образом сансары как болотной трясины. А добродетель уподобляется мосткам, стоя на которых, подвижники смывают с себя следы пребывания в этом труднопреодолимом болоте.

А затем в ходе сосредоточения сознания — практикования его концентрации на объекте — тенденция к бифуркации субъекта и объекта полностью устраняется, так как концептуализирующая функция мышления отключается. Сознание отождествляется с познаваемым объектом, и это есть понимание, порожденное сосредоточением (*bhāvanāmauīrajñā*). Такое понимание дается не с первого раза, а достигается путем приложения неоднократных усилий, поэтому термин *bhāvanā* обозначает процесс возделывания, культивирования знания. Для занятий такого рода подходили лишь те, кто сумел развить в себе изрядное усердие.

Для достижения успеха в практиковании сосредоточения ученик должен обладать двумя «отвлечениями» (*vyakarṣa*): отвлечением органов чувств от объектов чувственного восприятия и отвлечением сознания от неблагих помыслов (Островская, Рудой 2006: 352). Первое необходимо по той причине, что латентная аффективная предрасположенность активируется при наличии чувственного восприятия, а возникновение аффекта препятствует сосредоточению. Интерес, влечение к чувственно воспринимаемым объектам несовместимы с успешной концентрацией сознания. Второе отвлечение позволяет остановить блуждание воображения, поддерживающего и усиливающего влечение к чувственным объектам.

Оба вида отвлечения легко возникают лишь у воздержанных индивидов, имеющих скромные желания и осознающих себя полностью удовлетворенными. Только такие подходят для обучения Дхарме, потому что они не впадают в уныние и не удручаются малостью достигнутого духовного прогресса. А неудовлетворенные и ненасытные не могут добиться успеха в практике сосредоточения.

Воздержанность и удовлетворенность есть по собственной природе неалчность (*alobha*), т.е. первый корень благого¹⁵ (*kuśalamūla*). Неалчностью определяются и четыре благородных качества, столь же необходимые ученику. Из них первые три — это удовлетворенность одеянием, пищей, постелью и сиденьем, а четвертое — способность испытывать счастье в связи с аскетическим образом жизни и практикованием Благородного пути.

Итак, кашмирские вайбхашики признавали пригодным к обучению Дхарме адепта, проникнутого решимостью избавиться от страдания в круговороте рождений, неукоснительно соблюдающего монашеские обеты, усердного в обретении знания, воздержанного, способного удовлетворяться монастырским минимумом материальных благ и усматривать счастье в возможности вести аскетический образ жизни и совершенствоваться в методах устранения аффективных загрязнений сознания.

Литература

- Дхаммаджоти 2018 — *Дхаммаджоти дост.* Адхимукти и субъективность в когнитивном опыте: позиции абхидхармы и йогачары // Вопросы философии. 2018. № 7. С. 131–139.
- Лепехов 2011 — *Лепехов С.Ю.* Наланда // Философия буддизма: Энциклопедия / Отв. ред. М.Т. Степанянц; Институт философии РАН. М.: Вост. лит., 2011. С. 487–489.
- Лысенко 2011 — *Лысенко В.Г.* Буддизм и философия // Философия буддизма: Энциклопедия / Отв. ред. М.Т. Степанянц; Институт философии РАН. М.: Вост. лит., 2011. С. 2–79.
- Островская, Рудой 2001 — *Васубандху.* Абхидхармакоша. Разделы III и IV / Изд. подгот. Е.П. Островская, В.И. Рудой. М.: Ладомир, 2001.

¹⁵ Два других — невраждебность (*advēsa*) и незаблуждение (*amoha*).

- Островская, Рудой 2006 — *Vasubandhu*. Энциклопедия Абхидхармы (Абхидхармакоша). Разделы V и VI / Изд. подгот. Е.П. Островская и В.И. Рудой. СПб.: Издательство СПбГУ, 2006.
- Dhammajoti 2009 — *Dhammajoti Bhikkhu K.L. Sarvāstivāda Abhidharma*. Hong Kong: Centre of Buddhist Studies, University of Hong Kong, 2009.
- Kritzer 2005 — *Kritzer R. Vasubandhu and the Yogācārabhūmi: Yogācāra Elements in the Abhidharmakośabhāṣya*. Tokyo: International Institute for Buddhist Studies of the International College for Postgraduate Buddhist Studies, 2005.
- Pradhan 1967 — *Abhidharmakośabhāṣya of Vasubandhu* / Ed. by P. Pradhan. Patna: K.P. Jayaswal Research Institute; Gen ed. Anantal Thakur, 1967 (Tibetan Sanskrit Works Series. Vol. VIII).

References

- Abhidharmakośabhāṣya of Vasubandhu*. Ed. by P. Pradhan. Tibetan Sanskrit works series. Vol. VIII. Patna: K.P. Jayaswal Research Institute; Gen. ed.: Anantal Thakur, 1967 (in Sanskrit).
- Dhammajoti Bhikkhu K.L. *Sarvāstivāda Abhidharma*. Hong Kong: Centre of Buddhist Studies, University of Hong Kong, 2009 (in English).
- Dhammajoti Bhikkhu K.L. “Adkhimukti i subektivnost’ v kognitivnom opyte: pozitsii abkhidkharmy i iogachary” [Adhimukti and Subjectivity in Cognitive Esperiloce: The Abhidharma and Yogacara Perspective]. *Voprosy Filosofii*, 2018, no. 7, pp. 131–139 (in Russian).
- Kritzer, Rober. *Vasubandhu and the Yogācārabhūmi: Yogācāra Elements in the Abhidharmakośabhāṣya*. Tokyo: International Institute for Buddhist Studies of the International College for Postgraduate Buddhist Studies, 2005 (in English).
- Lepekhov, Sergei Iu. “Nalanda”. In: *Filosofia buddhizma: Entsiklopediia* [Buddhist Philosophy: Encyclopedia]. Gen. ed. T.M. Stepaniants. Institute of Philosophy RAS. Moscow: Vostochnaya literatura, 2011, pp. 487–489 (in Russian).
- Lysenko, Viktoriia G. “Buddhist and Philosophy”. In: *Filosofia buddhizma: Entsiklopediia* [Buddhist Philosophy: Encyclopedia]. Gen. ed. T.M. Stepaniants. Institute of Philosophy RAS. Moscow: Vostochnaya literatura, 2011, pp. 2–79 (in Russian).
- Vasubandhu. *Abhidharmakosha. Razdely III i IV* [Vasubandhu. Abhidharmakosha. Sections III and IV]. Izдание podgot. E.P. Ostrovskaya, V.I. Rudoi [Ed. prepared by E.P. Ostrovskaya and V.I. Rudoy]. Moscow: Ladimir, 2001 (in Russian).
- Vasubandhu. *Abhidharmakosha. Razdely V i VI* [Vasubandhu. Abhidharmakosha. Sections V and VI]. Izдание podgot. E.P. Ostrovskaya, V.I. Rudoi [Ed. prepared by E.P. Ostrovskaya and V.I. Rudoy]. St. Petersburg: St. Petersburg State University Publisher, 2006 (in Russian).

Studying the Dharma: Moral Qualities of a Disciple

Helena P. OSTROVSKAIA

Institute of Oriental Manuscripts RAS
St. Petersburg, Russian Federation

Received 23.06.2021.

Abstract: The topic of the article is early medieval Indian Buddhist views on the problem of monks’ selection for the study in monastery universities. Basing on the analysis of Vasubandhu’s treatise “The Encyclopedia of *Abhidharma*” and the commentary on it (*Abhidharmakośa, Abhidharmakośa-bhāṣya*), the author demonstrates that the criteria of the selection elaborated by Kaśmīr Vaibhāṣikas included only moral qualities of competitors. Only monks inspired with determination to

achieve the soteriological aim of the Buddha's Teaching to "eradicate the root of suffering" could be regarded as appropriate for the study. The object of special attention was virtuous behavior of a competitor and strict observance of monastic vows. Those who were diligent, abstinent from sin, content with minimal material goods (clothes, food, bed, and seat), and see happiness in monastic ascetics and religious practices regarded as worthy competitor.

Key words: Buddhism in early medieval India, Vaibhāṣika, Sarvāstivāda, Vasubandhu, *Abhidharma-kośa-bhāṣya*, studying the Dharma (Buddha's Teaching), moral qualities of a disciple.

For citation: Ostrovskaia, Helena P. "Studying the Dharma: Moral Qualities of a Disciple". *Pis'mennye pamiatniki Vostoka*, 2021, vol. 18, no. 3 (iss. 46), pp. 87–94 (in Russian). DOI: 10.17816/WMO77353

About the author: Helena P. OSTROVSKAIA, Dr. Sci. (Philosophy), Researcher-in-Chief, Head of the South Asian Section of the Department of Central Asian and South Asian Studies, Institute of Oriental Manuscripts, Russian Academy of Sciences (St. Petersburg, Russian Federation) (ost-alex@yandex.ru).