

РОССИЙСКАЯ  
АКАДЕМИЯ НАУК

Институт восточных рукописей  
(Азиатский Музей)

Выпускается  
под руководством Отделения  
историко-филологических наук

К 200-летию  
Азиатского Музея —  
Института восточных  
рукописей РАН



Наука —  
Восточная литература  
2019

---

# ПИСЬМЕННЫЕ ПАМЯТНИКИ ВОСТОКА

---

Том 16, № 3

осень

2019

Журнал основан в 2004 году

Выходит 4 раза в год

Выпуск 38

---

Редакционная коллегия

*Главный редактор* д.и.н. **И.Ф. Попова** (Санкт-Петербург, ИВР РАН)

*Заместитель главного редактора* к.и.н. **Т.А. Пан** (Санкт-Петербург, ИВР РАН)

*Секретарь* к.ф.н. **Е.В. Танонова** (Санкт-Петербург, ИВР РАН)

к.ф.н. **С.М. Анисеева** (Москва, ФГУП «Издательство «Наука»)

акад. РАН **Б.В. Базаров** (Улан-Удэ, ИМБТ СО РАН)

проф. **Х. Валравенс** (Германия, Берлинская государственная библиотека)

**О.В. Васильева** (Санкт-Петербург, РНБ)

д.и.н. **М.И. Воробьева-Десятовская** (Санкт-Петербург, ИВР РАН)

акад. РАН **А.П. Деревянко** (Новосибирск, ИАЭТ СО РАН)

к.ф.н. **Ю.А. Иоаннесян** (Санкт-Петербург, ИВР РАН)

д.и.н. **А.И. Колесников** (Санкт-Петербург, ИВР РАН)

акад. РАН **А.Б. Куделин** (Москва, ИМЛИ РАН)

к.и.н. **К.Г. Маранджян** (Санкт-Петербург, ИВР РАН)

акад. РАН **В.С. Мясников** (Москва, ИДВ РАН)

проф. **Не Хунъинь** (КНР, Пекин, Ин-т этнологии и антропологии АОН КНР)

чл.-корр. РАН **А.И. Османов** (Махачкала, ИИАЭ ДНЦ РАН)

к.и.н. **С.М. Прозоров** (Санкт-Петербург, ИВР РАН)

проф. **Н. Симс-Вильямс** (Великобритания, Лондонский университет)

проф. **Таката Токио** (Япония, Университет Киото)

**Н.О. Чехович** (Санкт-Петербург, ИВР РАН)

к.ф.н. **Н.С. Яхонтова** (Санкт-Петербург, ИВР РАН)

## В НОМЕРЕ:

### ПУБЛИКАЦИИ

Биография наставника Чинпхё в «Сунских жизнеописаниях достойных монахов»  
(*Сун гао сэн чжуань*, X в.). Предисловие, публикация и примечания **Ю.В. Болтач** **5**

Купчая на раба из собрания Отдела рукописей РНБ.  
Предисловие, перевод с арабского и примечания **Е.В. Гусаровой** **16**

### ИССЛЕДОВАНИЯ

**А.Л. Хосроев.** «Докетическая» христология в раннем христианстве. Часть 1 **27**

**Ю.А. Иоаннесян.** Увещание Бабом «непокорного» Мирзы Йахьи на страницах *Панджеша'н* **54**

**Е.П. Островская.** Базовые черты буддийской личности **59**

**С.Л. Бурмистров.** Категория страдания в буддизме и брахманистской философии **70**

### ИСТОРИОГРАФИЯ И ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ

**К.Г. Маранджян.** Об одной энциклопедии для повседневного использования  
из собрания ИВР РАН («„Хякунин иссю“. Онна манрё бако» —  
«„Сто стихотворений ста поэтов“. Шкатулка для женщин») **85**

### КОЛЛЕКЦИИ И АРХИВЫ

Предыстория каталогизации рукописного собрания индолога И.П. Минаева  
в документах РНБ и материалах АВ ИВР РАН.  
Предисловие, публикация и примечания **Т.В. Ермаковой** **95**

### НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

**И.В. Богданов.** Конференция «Государство и право на Востоке: прошлое и настоящее».  
К 200-летию ИВР РАН (Санкт-Петербург, 12–13 ноября 2018 г.) **109**

**С.М. Прозорова.** Заседание Круглого стола «Ислам на территории бывшей Российской империи»  
(Санкт-Петербург, 28 ноября 2018 г.) **115**

**И.В. Богданов.** Конференция «История и культура Древнего Востока».  
К 90-летию со дня рождения М.А. Дандамаева (1928–2017)»  
(Санкт-Петербург, 10 декабря 2018 г.) **137**

**О.М. Чунакова.** Фрейманские чтения–2019 (Санкт-Петербург, 29 мая 2019 г.) **141**

### РЕЦЕНЗИИ

**Н.В. Козырева.** Очерки истории Южной Месопотамии периода ранней древности  
(VII тыс. до н.э. — середина II тыс. до н.э.). СПб.: Контраст, 2016 — 552 с.  
(**И.Н. Медведская**) **145**

На четвертой стороне обложки:

Послания и деяния апостолов с указателем евангельских и апостольских чтений.  
Арабский фонд рукописей ИВР РАН. Шифр D 228

## Категория страдания в буддизме и брахманистской философии

С.Л. Бурмистров

Институт восточных рукописей РАН

DOI: 10.7868/S1811806219030063

Первая Благородная истина, провозглашенная Буддой, объявляет всякое бытие страданием. В этом отношении буддийская догматика не расходится с постулатами брахманистских религиозно-философских систем, признающих существование в сансаре принципиально неудовлетворительным. Преодоление страдания связывается с познанием истинной реальности — неизменной по определению, так как страдание и в буддизме, и в брахманистских системах ассоциируется с изменчивостью всего, что есть в эмпирическом мире. Антропологический пессимизм буддизма предполагает, что «естественный» человек преодолеть страдание и обрести просветление не может — для этого он должен радикально изменить свое эмпирическое *я*, раскрыв лежащее в его основе чистое, изначально просветленное сознание, в котором коренятся как аффекты — причина сансары, — так и возможность достижения нирваны.

Ключевые слова: религиозно-философская мысль древней и средневековой Индии, антропологический пессимизм, страдание, аффект, мадхьямака, йогачара, Нагарджуна, Асанга.

Статья поступила в редакцию 04.03.2019.

Бурмистров Сергей Леонидович, доктор философских наук, ведущий научный сотрудник сектора Южной Азии Отдела Центральной и Южной Азии ИВР РАН, РФ; 191186, г. Санкт-Петербург, Дворцовая набережная, 18 (s.burmistrov@hotmail.com).

© Бурмистров С.Л., 2019

Основой буддийской догматики являются четыре Благородные истины — истина страдания (*duḥkha-satya*), истина возникновения страдания (*duḥkha-upādāna-satya*), истина уничтожения страдания (*duḥkha-nirodha-satya*) и истина пути уничтожения страдания (*duḥkha-nirodha-mārga-satya*) — и учение о зависимом возникновении (*pratītya-samutpāda*). Причиной страдания в проповедях Будды, как они дошли до нашего времени, называется страсть, привязанность к чувственным удовольствиям или, если смотреть шире, вообще ко всяким чувственным переживаниям. «Вот, о монахи, благородная истина о страдании, — говорит Будда в „Махавагге“. — Рождение есть страдание, старость есть страдание, болезнь есть страдание, смерть есть страдание. Соединение с ненавистным есть страдание, разъединение с любимым есть страдание, недостижение желаемого есть страдание. Кратко говоря, все пять групп привязанности есть страдание» (*Vinaya Texts* 1881: 96). На первый взгляд, такой вывод кажется слишком радикальным — ведь в нашей жизни, по общим представлениям, всегда есть место радостям и порой даже переживанию глубокого и полного счастья. Одна-

ко в буддизме даже и эти переживания воспринимаются как всего лишь еще одна форма страдания, так как само страдание (*duḥkha*) понимается в буддийской догматике максимально широко. *Duḥkha* — это не только собственно переживание боли физической или душевной, лишение того, что мы любим, или присутствие того, что нам ненавистно, но вообще всякая изменчивость, непостоянство всего, что происходит в сансаре, и с такой точки зрения даже ощущение высшего счастья всегда будет омрачено пониманием, что оно невечно и рано или поздно уступит место обычным человеческим горестям. Страдание здесь не оппозиция счастью, а перечисление всего того, что делает реальность изменчивой (Рудой 1994а: 30). Иными словами, *duḥkha* в буддизме — не обычное слово, обозначающее некое явление обыденной жизни, а *термин*, соотносящийся с определенным свойством всего сущего, независимо от того, как это свойство воспринимается и переживается непросветленным сознанием. Историко-генетический метод, позволяющий раскрыть эволюцию понятия в ходе развития той или иной философской системы, может быть наиболее эффективно применен к данному предмету, так как позволит продемонстрировать процесс изменения смысла понятия *duḥkha*, которое изначально, как будет показано ниже, было не более чем словом обыденного языка и только в буддизме приобрело статус термина. Компаративный же метод позволит выявить различия в толковании этого понятия как между разными школами буддизма и между буддизмом и учениями брахманистских религиозно-философских систем, так и на разных этапах развития одной и той же системы (в нашем случае — буддизма).

Лама Анагарика Говинда отмечает, что страдание имеет в буддийской философии три уровня: первый — телесное страдание разного рода; второй — страдание ментальное, связанное с разочарованиями, невозможностью удовлетворить наши желания, материальные и духовные; наконец, третий уровень — страдание как неотъемлемое свойство самого бытия, когда человек отрывает взгляд от собственных страданий и начинает видеть страдания других живых существ (Лама Анагарика Говинда 1993: 49). Иначе говоря, истина страдания как *универсальная* (с точки зрения буддийской догматики) истина постигается человеком, уже развитым в нравственном отношении достаточно, чтобы воспринять страдания других живых существ именно как *страдание*, а не только переживание боли, тоски или горя.

В известной мере человек должен быть *уже* идеологически подготовлен к принятию истины страдания, изначально, еще до того, как услышать проповедь учения Будды, воспринимая реальность как нечто глубоко неподлинное, и исторически первое на индийской почве проявление такого отношения к жизни мы находим в упанишадах, где единственной подлинной реальностью провозглашается Брахман. В «Шветашватара-упанишаде» сказано: «Когда познан бог, спадают все узы, с уничтожением страданий исчезают рождение и смерть» (Упанишады 1992: 116), и в другом месте: «Подобно тому как загрязненное пылью зеркало [снова] ярко блестит, когда оно очищено, так же, поистине, и наделенный телом, узрев сущность Атмана, становится единым, достигшим цели, свободным от страданий» (Там же: 119). «Майтри-упанишада» говорит, что «Брахман постигается знанием, подвижничеством и размышлением. Кто, зная это, почитает Брахмана этими тремя [способами], тот идет за пределы Брахмана к высшей божественности среди богов и достигает счастья — негибнущего, неизмеримого, свободного от страдания» (Там же: 140). Общим между буддийской догматикой и идеологией упанишад в этом отношении является представление о неведении (*avidyā*) как состоянии психики или факторе психической

деятельности, порождающем страдание. В упанишадах неведение ассоциируется со страстями, привязывающими живое существо к миру смертности: «Когда прекращаются все желания, обитающие в сердце, то смертный становится бессмертным и достигает здесь Брахмана», — гласит «Катха-упанишада» (Там же: 111); в буддизме неведение связано с жадой (*tṛṣṇā*), которую принципиально невозможно утолить, так как она коренится в самой природе непросветленного человеческого сознания. В известном диалоге бога смерти Ямы и смертного человека Начикетаса проводится мысль о невечности всех земных радостей, все равно обреченных на исчезновение, и бездонности человеческих желаний, которые невозможно удовлетворить раз и навсегда (Там же: 99–101). Но, в отличие от упанишад, в буддизме идея страдания занимает значительно большее место, играя роль одного из краеугольных камней догматики (Сыркин 1971: 196). В буддизме неудовлетворительно само существование человека в сансаре — круговороте рождений и смертей, из коего должно выйти к истинной реальности (Рудой 1994а: 31). О выходе за пределы мира изменчивости говорится еще в «Брихадараньяка-упанишаде» (VI.2.15–16, хорошо известный фрагмент, где сказано о «пути богов», ведущем к мирам Брахмана, и «пути отцов», ведущем к новому рождению в этом мире) (Брихадараньяка-упанишада 1964: 145–146).

В палийских текстах первая Благодородная истина разъясняется через призму другой фундаментальной буддийской идеологии — учения о пяти группах дхарм: материи, ощущения, понятий и представлений, формирующих факторов и сознания. В словах Будды «рождение есть страдание» рождение (*jāti*), согласно трактату «Вибханга» из палийской Абхидхамма-питаки, следует понимать как появление всех пяти групп дхарм в индивидуальном потоке дхарм (*saṃtāna*), который мы очень условно называем «индивидом» (The Book of Analysis 2010: 130). Буддхагхоса же в трактате «Путь очищения» (*палу Visuddhimāgga*) говорит, что рождение есть появление любой из этих групп, что открывает путь к появлению всех других групп и служит непосредственной причиной страдания (Buddhaghosa 1991: 505). Эти пять групп не случайно называются «группами привязанности» (*upādāna-skandha*): дхармы, входящие в них, характеризуются притоком аффектов (*kleśa*), побуждающих человека действовать и омрачающих его сознание, так что он не может увидеть истинную реальность и, ослепленный аффектами, страстно стремится к заведомо ложным целям.

Представления об «ослеплении» аффектами, или ложными представлениями, и о ложности обычных мирских целей и ценностей характерны, конечно, не только для буддизма. В джайнизме карма (понимаемая в этой системе как некая «тонкая», не воспринимаемая обычными органами чувств материя) служит причиной закабаления в сансаре, и цель джайнских психотехнических практик состоит в устранении кармической материи из личности (Лысенко, Терентьев, Шохин 1994: 349). В ортодоксальной системе санкхья страдание понимается как иллюзия, порожденная деятельностью первоматерии (*prakṛti*). Истинное Я (*puruṣa*) всегда по природе своей свободно от каких бы то ни было материальных оков, «закабаление» же его первоматерией есть всего лишь результат ошибки мышления, «поэтому, — говорит Ишваракришна в „Санкхья-кариках“, основополагающем тексте этой системы, — никто на деле не закабаляется, не освобождается и не перевоплощается: перевоплощается, закабаляется и освобождается Пракрити в [своих] многообразных „опорах“» (Лунный свет санкхьи 1995: 232). *Puruṣa* — это в системе санкхьи только зритель, наблюдающий различные превращения первоматерии (к порождениям которой относится не только собственно материя, но и наши эмоции и волевые импульсы). Как зри-

тель в театре, он должен воспринимать все вокруг себя и собственное тело и эмоции как театральную игру, не касающуюся непосредственно его самого, оставаться невовлеченным, и это и будет освобождением или, точнее, осознанием своей изначальной освобожденности (Там же: 237). В монистической веданте Гаудапады (VIII в.), Шанкары (788–820) и их последователей единственная реальность — Брахман, который по определению не подвержен никакому страданию, а значит, горести нашего мира суть, как и в санхье, иллюзия.

Раннему буддизму такой иллюзионизм в вопросе страдания совершенно не был свойствен. *Duḥkha* несомненно реальное явление, так как реальны дхармы (и те, что характеризуются притоком аффективности, и те, что свободны от него), реальны группы дхарм (*upādāna-skandha*), реально возникновение и исчезновение дхарм в их безначальном потоке, который называется «индивидом», перерождающимся из тела в тело, и реально освобождение от страданий. Физическая смерть, естественно, не освобождает от страданий, так как тогда в индивидуальном потоке дхарм исчезает только одна их группа — *gūpa-skandha*, группа дхарм материи, тогда как все остальные сохраняются и карма, ранее созданная и еще не изжитая человеком, приводит его к новому рождению, а значит, и к новому страданию. При этом в буддийской догматике есть одна особенность, придающая термину *duḥkha* смысл, существенно отличный от смысла того же слова в брахманистских системах: принцип *anātman* — учение о несуществовании индивидуальной души у человека и других живых существ. Страдание оказывается не свойством какой-то личности или множества личностей, а становится общим принципом самого бытия. Но не только личность не имеет души — сами дхармы «бессамостны», лишены того, что обычно называют самостоятельной сущностью, и такая интерпретация этого принципа базируется на идее всеобщей причинной обусловленности всех дхарм (за исключением трех — пространства эмпирического опыта и двух форм «прекращения»). С известной осторожностью можно даже утверждать, что само понятие *dharma* есть всего лишь удобная абстракция, призванная более точно описать психический опыт адепта *sub specie* основной задачи буддийских религиозных практик — обретения просветления и нирваны (Лепехов 1991: 95).

В сутрах праджняпарамиты, самые ранние из которых относятся к I в. до н.э., проводится мысль о пустоте (*śūnyatā*) всех дхарм, лишенных собственной природы. «Все дхармы пусты и лишены признаков, не рождаются и не исчезают, не загрязнены и не чисты, не увеличиваются числом и не уменьшаются», — гласит один из основополагающих текстов махаяны — «Сутра сердца запредельной мудрости» (*Prajñāpāramitā-hṛdaya-sūtra*) (Лепехов 1991: 98). Неведение как причина страдания начинает ассоциироваться здесь с бинарными оппозициями типа «загрязнение–очищение», «сансара–нирвана» и т.п., которые непросветленное сознание воспринимает как описание реальности, тогда как на самом деле это всего лишь удобные инструменты, позволяющие осуществлять психотехническую практику. Попытка выйти за пределы бинарных оппозиций и является основной особенностью идеологии сутр праджняпарамиты (Там же: 96). Эта идея получила свое полное развитие в первой философской школе буддизма махаяны — мадхьямаке, или шуньяваде, возникновение которой связывается с именем Нагарджуны (I–II вв.).

Уже в первых строфах своего *opus magnum* — «Коренные строфы о Среднем пути» (*Mūla-madhyamaka-kārikā*, далее — ММК) Нагарджуна говорит: «Нет ни прекращения, ни возникновения, ни прерывания [существования души], ни [ее] сохране-

ния, ни единственности, ни множественности, ни прибытия, ни ухода — есть [лишь] закон взаимозависимого возникновения» (anirodhamanutpādamanucchedamaśāsvatam / anekārthamanānārthamanāgamamanirgamam // yaḥ pratīyasamutpādaṃ) (Nāgārjuna 1960: 4). Сама эта позиция *de facto* основывается на принципе срединности, провозглашенном еще Буддой: любое «крайнее» воззрение — и мнение о сохранении души после смерти тела (śāsvatavāda), и учение о смерти ее вместе со смертью тела (ucchedavāda) — ложно, и то же самое касается практической стороны жизни, как религиозной, так и повседневной: потакание своим страстям, естественно, закабалает в сансаре, но в равной мере закабалает и крайний аскетизм. Нагарджуна же, развивая идеи, высказанные впервые в сутрах запредельной мудрости, говорит, что ложны вообще всякие бинарные оппозиции, включая такую, казалось бы, фундаментальную, как оппозиция сансары и нирваны. Кроме того, в этой концепции находит развитие и другая, уже чисто махаянская концепция эпистемологических препятствий (jñeyavāraṇa) к обретению просветления. В хинаянских школах считалось и считается, что для обретения нирваны достаточно устранить из индивидуального потока дхарм только аффективные препятствия (kleśa-āvaraṇa); в махаяне же возникла концепция эпистемологического препятствия — такого видения мира и отношения к тем или иным теориям, которое само по себе, даже не будучи нагружено аффектами, искажает сознание настолько, что делает невозможным какое бы то ни было видение истинной реальности независимо от того, поражено сознание аффектами или нет (Рудой 1994b: 54). Убеждение же в том, что какие бы то ни было оппозиции адекватно описывают реальность, а не являются только инструментами для работы с еще не просветленным сознанием, и есть одно из эпистемологических препятствий. В своем главном произведении Нагарджуна показывает внутреннюю противоречивость любых концепций, включая учение о нирване и сансаре, причине и следствии и, естественно, о страдании и его преодолении.

В самом деле, сказано в главе XII ММК, страдание может быть причинено человеку другими людьми (или иными внешними факторами), быть следствием его собственных действий, возникать по обоим этим причинам одновременно или же быть беспричинным (svayaṃ kṛtaṃ parakṛtaṃ dvābhyāṃ kṛtamahetukam) (Nāgārjuna 1960: 100). Однако если бы оно было беспричинным, то не мог бы действовать закон взаимозависимого возникновения, но, как разъясняет Чандракирти в комментарии к ММК XII.2, группы дхарм возникают, согласно буддийской догматике, вследствие предшествующего (логически или хронологически) существования других дхарм, поэтому невозможно считать страдание беспричинным. Если человек причиняет страдание сам себе, то, задает Нагарджуна риторический вопрос, что это тогда за человек, свободный от страдания (svapudgalakṛtaṃ duḥkhaṃ yadi duḥkhaṃ punarvinā / svapudgalaḥ sa katamo yena duḥkhaṃ svayaṃ kṛtam) (Nāgārjuna 1960: 101)? Логика рассуждений Нагарджуны такова: если некий X является причиной некоего Y, то его «причиняющее» действие сохраняется до тех пор, пока X существует, и Y может исчезнуть лишь тогда, когда X либо исчезнет, либо изменится, превратившись в некоторый X', не тождественный X. Но если человек существует как нечто постоянное и при этом сам является причиной своего страдания, то причинять его себе он будет вечно и избавление окажется невозможным не только физически, но и логически. Или, если говорить более точно, утверждать, что причина страдания заключена в самом индивидуальном потоке дхарм, — значит утверждать, что избавление от страдания и обретение нирваны логически невозможны, а стало быть, недостижимы и на

деле. Наконец, первая из перечисленных Нагарджуной возможностей — причинение страдания одному человеку другим — тоже невозможна логически, так как в буддийской философии явно или неявно постулируется каузальная «замкнутость» индивидуального потока дхарм (*saṃtāna*). Это значит, что ни одно событие вне потока не может быть причиной какого-либо события внутри него. Названный постулат тоже имеет сотериологический аспект: если бы события или вещи вне *saṃtāna* могли быть причиной событий внутри него, то некоторые (а может быть, и все) вещи могли бы вызывать привязанность или отвращение (дхармы внутри *saṃtāna*) у всех, кто их воспринимает. Но даже повседневный опыт свидетельствует, что это не так: одна и та же вещь у одного человека вызывает вожделение, у другого — отвращение, а третьего оставляет равнодушным, и одна и та же вещь у одного и того же человека может вызывать разные чувства в зависимости от состояния его души и тела в разные моменты. Все это говорит о том, что внешние по отношению к *saṃtāna* вещи и события не являются причинами событий внутри индивидуального потока дхарм, и только сам человек решает, вызовет ли наблюдаемое событие у него отрицательные или положительные чувства или не вызовет вообще никаких. Соответственно, и страдание не может быть причинено ему извне. К тому же «другой» — тот, кто причинил страдание, — должен был бы сначала породить страдание внутри себя, что тоже невозможно по уже изложенным выше причинам. Об этом и говорит Нагарджуна: «Если порожденное другим [человеком] страдание кому-либо передается, будучи [сначала] причинено другим, то как [такое возможно и] кто он — [тот, кто остается] без страдания?» (Nāgārjuna 1960: 101). *De facto* Нагарджуна, конечно, воспринимает страдание как нечто «сделанное», что можно «передать» другому так, как, например, мастер передает клиенту заказанную им вещь и сам, естественно, остается без нее, и логика рассуждений здесь непротиворечива, но в целом ход мысли основателя мадхьямаки ясен: само понятие страдания противоречиво и, значит, пусто.

Как видим, рассуждения Нагарджуны и его последователей сходны с исторически более поздними воззрениями школы монистической веданты (*advaita-vedānta*), в которой страдание тоже рассматривалось как иллюзорное, так как оно не присуще единственной реальности — Брахману, и не случайно некоторые оппоненты Шанкары называли его «скрытым буддистом» (*pracchanna bauddha*). Но, несмотря на внутреннюю противоречивость понятия страдания на уровне *абсолютной* истины (*paramārtha-satya*), на уровне истины *относительной* (*saṃvṛtti-satya*) оно реально и должно быть преодолено. Никто из буддийских мыслителей никогда не подвергал этот тезис сомнению, и на нем, в частности, базировалась идея бодхичитты (*bodhicitta*) — «сознания, устремленного к просветлению», возникновение которого невозможно без наблюдения страданий живых существ, сострадания к ним и активного стремления помочь им преодолеть узы сансары и обрести просветление (Дюранов 2005: 112). Идеал бодхисаттвы — существа, готового уже погрузиться в нирвану, но сознательно отказывающегося от окончательного освобождения, чтобы помочь обрести нирвану всем живым существам, — основан именно на этих принципах.

Дальнейшая эволюция буддийской философии привела к появлению в IV в. еще одной школы буддизма махаяны — йогачары, или виджнянавады (*yogācāra, vijñānavāda*). Ее основатели Асанга, Васубандху и Майтреянатха для объяснения передачи кармы (а значит, и страдания) ввели понятие сознания-сокровищницы (*ālaya-vijñāna*) — сознания, в котором с безначальных времен содержатся и в конце концов прорастают «семена» (*bīja*) аффектов. В трактате «Компендиум Абхидхармы»



(*Abhidharma-samuccaya*, далее — АС) Асанга рассматривает истину страдания, указывая, что ее следует понимать как относящуюся к рождению живого существа и опоре (*janmādhiṣṭhāna*), делающей рождение возможным, — миру, в коем и рождается живое существо в колесе сансары (*duḥkhasatyaṃ katamat / tatsattvajanmato janmādhiṣṭhānataśca veditavyam*) (Asanga 1950: 36). Само появление на свет в одной из пяти форм рождения (люди, боги, голодные духи, животные и обитатели ада) есть страдание независимо от того, претерпевает ли живое существо мучения в своем мире-вместилище или нет, так как, разъясняет Асанга, само рождение есть причина пребывания в сансаре, а значит, и всех остальных форм страдания (в узком смысле слова), сопровождающего сансарическое бытие (Ibid.: 37). Один из аспектов страдания, как отмечает Асанга, это изменение: старость есть страдание «по причине страдания, [вызываемого] изменениями во времени» (*kāle vipaṅṅatiduḥkhatāmupādāya*) (Ibid.: 37). В более поздних брахманистских традициях — в частности, в адвайтаведанте — изменение понимается как особенность только иллюзорного физического мира, воспринимаемого непросветленным сознанием как единственно реальный, тогда как Брахман от каких бы то ни было изменений свободен. Поэтому, кстати, его с точки зрения абсолютной истины, как она понимается в монистической веданте, нельзя называть и причиной мира, ибо быть причиной, по представлениям адвайтаведанты, значит изменяться или иметь какой-то недостаток, для восполнения которого и приходится создавать мир. Брахман же совершенен, поэтому неизменен и не является *причиной* мира, но только его *опорой*, тем, что делает существование мира *возможным*; *реальным* же его делает майя — творящая сила Брахмана. Представление об изменении как о страдании, как о чем-то в высшей степени нежелательном характерно было, естественно, и для более ранних интеллектуальных традиций — в частности, и для буддизма: уже в палийских текстах изменчивость понимается как один из аспектов страдания.

Однако *duḥkha-satya* в йогачаре имеет две стороны. С точки зрения относительной истины (*saṃvṛtti-satya*) страдание — это рождение, старость, болезни, смерть, утраты — короче говоря, все то, что живое существо само претерпевает как нечто мучительное. С точки же зрения абсолютной истины (*paramārtha-satya*) страдание — это пять групп привязанности (*yaduktam saṃkṣiptena pañcopādānaskandhā duḥkhamiti paramārthasatyena duḥkham*) (Asanga 1950: 38). Стхирамати (VIII в.) в комментарии к АС (*Abhidharma-samuccaya-bhāṣya*, далее — АСБ) отмечает, что знание страдания с точки зрения относительной истины — это знание мирское (*laukikajñāna*), знание же пяти групп привязанности как страдания — знание сверхмирское (*lokottarajñāna*) (Sthiramati 1976: 50). Далее Асанга детально разворачивает концепцию страдания как не вечности, пустоты и бессамостности, акцентируя внимание на том, что среди групп (*skandha*), элементов (*dhātu*) познавательного акта и опор сознания (*āyatana*) нет ничего необусловленного, а значит, и ничего устойчивого. Один из аспектов не вечности — *asallakṣaṇa*, «признак нереальности»: «Среди групп, элементов и опор [сознания] нет ничего вечного, [что справедливо] для всех времен [— настоящего, прошлого и будущего]» (*skandhadhātāvāyataneṣu sarvakālikātmātmīyatā nityābhāvaḥ*) (Asanga 1950: 38), причем, как видно из приведенной цитаты, это признак сущностный (*ātmātmīyatā*), неотъемлемо присущий всем группам, элементам и опорам сознания, т.е. всему, что составляет индивидуальный поток дхарм.

«Признак пустоты» обрисовывается Асангой очень краткой и на первый взгляд не вполне понятной формулой: «Несуществование этого в этих» (*teṣu tasya abhāvaḥ*)

(Asanga 1950: 40). Стхирамати в АСБ комментирует это так: признак пустоты, говорит он, есть несуществование признака вечности и наличия сущности (*ātman*) в обусловленных вещах (*nityādilakṣaṇasyātmanaḥ saṃskārebhyaḥ 'rthāntarabhūtasya teṣvabhāvaḥ*) (Sthiramati 1976: 51). Таким образом, и далее подчеркивается, что страдание — это прежде всего изменчивость, невечность, становление. Подлинное же бытие есть бытие *ставшее*, неизменное — то, что всегда остается самим собой. В адвайта-веданте таков Брахман, всегда равный себе; в санхье — истинное *Я* (*puṅṣa*) и первоматерия (*prakṛti*) со всеми ее изменениями, которые, будучи распознаны именно как таковые, в тот же момент перестают быть причинами для изначально иллюзорного закабаления; в йогачаре же вечного во Вселенной нет ничего — по той причине, что единственным вечным мог бы быть лишь Атман, но он, как постулируется в буддизме, тоже не существует.

На этом принципе следует остановиться особо, так как Асанга обращается здесь к учению о трех природах, составляющему исключительно важную часть философии йогачары. «Истинная пустота, — сказано в АС, — [это] несуществование *Я* и существование не-*Я*. Имея это в виду, Бхагаван [Будда] сказал: „Бытие — [это] знание истинной реальности существующего, небытие — знание истинной реальности несуществующего“. Далее, пустота тройственна: пустота собственной природы, пустота [как] несуществование [вещи] таким-то и таким-то [образом], естественная пустота. [Из них] первая понимается как сконструированная природа, [вторая — как зависимая природа], третья — как истинная природа» (*ātmano nāstitā anātmano 'stitā satī śūnyatā // etadabhisamdhāyoktaṃ bhagavatā sato yathābhūtajñānaṃ bhāvaḥ / asato yathābhūtajñānamabhāvaḥ // api khalu trividhā śūnyatā / svabhāvaśūnyatā tathābhāvaśūnyatā prakṛtiśūnyatā ca / ādyā parikalpitā draṣṭavyā / tṛtīyā pariniṣpannasvabhāvā draṣṭavyā*) (Asanga 1950: 40). АСБ гласит, что «пустота собственной природы» (*svabhāvaśūnyatā*) — это сконструированная природа, так как в ней отсутствует собственный признак (*svabhāvaśūnyatā parikalpitaṃ svabhāvamupādāya, tasya svalakṣaṇenaivābhāvāt*). «Пустота [как] несуществование [вещи] таким-то и таким-то [образом]» (*tathābhāvaśūnyatā*), т.е. несуществование ничего такого, на что можно указать или что может быть как-либо поименовано, в АСБ связывается с зависимой природой, которая опирается на ментальные конструкты, созданные пораженным аффектами сознанием. Наконец, «естественная пустота» (*prakṛtiśūnyatā*) — это, по Стхирамати, истинная природа (*pariniṣpanna*), так как именно она имеет природу пустоты (Sthiramati 1976: 52).

Учение о трех природах (*trisvabhāva*) впервые появляется в махаянских «Сандхинирмочана-сутре» и «Ланкаватара-сутре» (I–V вв.), однако систематическую разработку получает в трактате Васубандху «Рассуждение о трех природах» (*Trisvabhāvanirdeśa*, далее — ТСН). В первой из названных сутр учение о трех «самосущих» (если переводить *svabhāva* буквально) излагается так: спекулятивная или сконструированная природа (*parikalpita-svabhāva*) представляет собой имена и условные знаки (*nāma, saṃketa*), которые могут быть использованы, чтобы каким-то образом обозначать истинную реальность, но непросветленным сознанием принимаются за нее самое (Boqvist 1993: 31); грубо говоря, существо непросветленное принимает слово «халва» за саму халву и тщетно пытается найти в нем свойства, присутствующие на самом деле только в самой вещи, а не в знаке. Зависимая природа (*paratantra-svabhāva*) в сутре интерпретируется как порождение дхарм в соответствии с законом зависимого возникновения (*asmiṃ sati idaṃ bhavati* «если есть то, тогда есть и это»), так что эту

природу надо понимать как существование всего сущего в цепи причин и следствий *pratītya-samutpāda*. Поскольку же в двенадцатизвенной цепи закона зависимого возникновения сознание (*vijñāna*) рассматривается как следствие кармы, созданной прежними действиями живого существа и сохраняющейся в индивидуальном потоке дхарм, то и тот мир, который непросветленное сознание воспринимает как «внешний», есть лишь порождение кармы в данной *saṃtāna* и порожденных ею аффектов.

Речь, следует заметить, идет лишь о *воспринимаемых* сознанием качествах вещей, но не о качествах, присущих вещам имманентно, так как истинная реальность — одна для всех живых существ, и под вопрос ставится лишь та картина реальности, что рисуется пораженному аффектами сознанию. То, что человек видит, например, как обычную реку, представители других классов живых существ воспринимают иначе: бог — как поток нектара и благовоний, голодный дух (*preta*) — как поток грязи, обитатель ада (*nāga*) — как поток огня и лавы, но сам по себе этот предмет остается одним и тем же, хотя истинный его облик может узреть только тот, кто достиг просветления. С такой точки зрения зависимая реальность представляет собой всего лишь множество условий и следствий, где нет ни одного первоначального пункта вроде *prakṛti* санхьяиков — в этой реальности все обусловлено и именно поэтому все пусто. Это реальность такая, какой она видится через призму учения хинаяны, где все сущее представляется как множество мгновенно возникающих и угасающих дхарм (элементарных психофизических состояний).

Но и это с точки зрения махаяны еще не есть окончательное видение реальности: подлинная реальность, *pariṇiṣpanna*, есть мироздание такое, каково оно на самом деле, независимо от того, кто и как на него смотрит. Естественно, ни на одном человеческом языке она не может быть описана, так как язык всегда оперирует оппозициями, которые применительно к истинной реальности не могут быть истинными. В «Сандхинирмочана-сутре» Будда разъясняет различие этих трех природ, используя метафору болезни глаз: сконструированная природа сравнивается им с самой болезнью, зависимая — с ее наблюдаемыми симптомами (ощущение затуманенного зрения, мелькания мушек перед глазами и т.п.), истинная же природа — с реальными объектами, которые человек, осознающий свою болезнь, может отличить от проявлений болезни (*Wisdom of Buddha* 1995: 83). На первый взгляд такое сравнение кажется несколько странным — логичнее было бы сравнить зависимую природу с самой болезнью, а сконструированную — с ее симптомами. Но *paratantra* есть *e definitione* то, что существует в зависимости от другого, т.е. в вышеприведенной иллюстрации — в зависимости от болезни. Сама же болезнь — это аффекты, побуждающие непросветленное сознание принимать за реальность то, что реальным не является.

Хотя Васубандху не был автором концепции трех природ, он своеобразно переосмыслил ее, по-своему расставив в ней акценты. В «Сандхинирмочана-сутре» подчеркивается концептуальный характер сконструированной реальности, которая формируется из множества понятий, принимаемых человеком за описание реальности, тогда как на самом деле существует множество понятий, пустых не только фактически (обычный в аналитической философии XX в. пример с понятием «нынешний король Франции»), но и логически (например, понятие «самое большое натуральное число» логически противоречиво). Васубандху же акцентирует внимание не столько на знаковых структурах, сколько на восприятии. Вторая карика ТСН гласит: «[То], что является, — зависимое; то, как оно является, — сконструированное» (*yatkhyāti paratantra 'sau yathā khyāti sa kalpitaḥ*) (*Vasubandhu* 2005: 464). Сконструированная

природа (*parikalpita-svabhāva*) — это реальность, какой ее воспринимает непросветленное сознание. Приведенный выше пример с предметом, который человек видит как реку, бог — как поток нектара и т.д., показывает, что определяющим фактором в восприятии реальности непросветленным сознанием выступают аффекты и кармически обусловленные диспозиции (*vāsanā*) — формы предрасположенности к тому или иному видению мира и действию по отношению к составляющим его предметам, обусловленные деяниями, *которые* совершал человек в прежней жизни. Если в прошлом рождении человек был склонен (или благие обстоятельства склонили его) к добродетельному поведению, то в новом рождении кармически обусловленная предрасположенность к добродетели сделает для него более естественным поведение, одобряемое этическими установлениями буддизма, чем поведение, нарушающее их, и наоборот — злодеяние делает человека предрасположенным к дальнейшим злодеяниям. Для понимания понятия *vāsanā* можно привести такую иллюстрацию: допустим, перед нами — нехоженое поле; если мы пройдем по нему определенным маршрутом, то оставим следы, и другие люди, если случится им идти через поле, пойдут скорее по нашим следам, чем каким-то другим путем; так возникнет в конце концов проторенная тропа, по которой привычно будут ходить люди, даже если она не так удобна, как другие возможные пути. Это, в частности, служит обоснованием необходимости пестовать в себе добродетели, предписанные буддийской традицией, что позволит человеку, даже лишенному необходимых диспозиций, развить их в себе и приблизиться к просветлению.

Преодоление кармически обусловленных диспозиций — только первый шаг на пути к преодолению страдания, или, точнее говоря, к устранению неведения. И когда Асанга в АС говорит, что «признак пустоты» — это несуществование того, как нечто является (*yathā khyāti*), в том, *что* именно является (*yat khyāti*), он говорит о познании истинной реальности (*pariṇiṣpanna*), каковой является сознание-сокровищница. Карика 3 ТСН гласит: «Извечное отсутствие того, *как* [нечто] является, в том, *что* является, следует познать как высшую природу по причине ее не-инаковости» (*tasya khyāturayathākhyānaṃ yā sadāvidyamānatā / jñeyāḥ sa pariṇiṣpannasvabhāvo 'nanyathātvaḥ*) (Vasubandhu 2005: 464), под «не-инаковостью» же (*ananyathātva*) подразумевается, насколько можно об этом судить, отсутствие всяких различий, включая различие субъекта и объекта, в подлинной реальности. Естественно, понятия «иногое» (*anya*) и «различия» (*bheda*) связаны друг с другом непосредственно, и Васубандху, говоря об отсутствии инаковости в истинной реальности, говорит тем самым об отсутствии различий, включая различия между настоящим моментом, предшествующим и последующим, т.е. о совершенном постоянстве, неизменности высшей природы, которую в другом своем йогачаринском трактате — «Двадцатистишии» (*Viṃśatika*) Васубандху отождествляет с пустотой (*śūnyatā*) (Thakchöe 2015: 83). Познание реальности как она есть (*yathābhūta*) и будет просветлением (*bodhi*), что достигается мудростью (*prajñā*) (Островская-мл. 1993: 406), так что эти три понятия также оказываются связаны с понятием высшей природы (*pariṇiṣpanna*). То, что Васубандху в ТСН именуется *parikalpita*, есть в действительности не множество различных объектов, данных непросветленному сознанию субъекта, а само различие субъекта и объекта, которое снимается в момент просветления (Kochumuttom 1989: 92). Это и будет постижением того, что в АС названо естественной пустотой (*prakṛti-śūnyatā* или, как гласит китайский перевод АС, *чжэнь син кун син* — «пустотой истинной природы»).

Итак, страдание в йогачаре — результат действия аффектов (*kleśa*), как и в хинаянских школах, и неведения, не только входящего в состав закона зависимого возникновения, но и порождаемого эпистемологическими препятствиями (*jñeyā-āvaraṇa*), не позволяющими видеть истинную реальность — чистое сознание-сокровищницу. Сансара завершается для данного живого существа тогда, когда оно окончательно избавляется не только от всех актуальных аффектов, но и от потенциальных («семян», *bīja*), еще не актуализировавшихся, но способных к актуализации, т.е. превращению в *kleśa*, в будущем. Естественно, это не может избавить из сансары никого другого, так как, согласно ранней йогачаре, сознание-сокровищница индивидуально — для каждой *saṃtāna* оно свое, так что еще не просветленное живое существо может лишь получить поддержку извне в виде проповеди, благого примера, наставления, но спасение достигается здесь своими и только своими усилиями.

Какую роль играет здесь идеал бодхисаттвы, составляющий одно из принципиальных различий между махаяной и хинаяной? Сам Асанга в АС говорит, что бодхисаттва страданию не подвержен: «Что такое отсутствие страдания, кажущееся страданием и воспринимаемое разумом [как] великая аскеза? [Оно присуще] достигшим совершенства (*pāramīrāpta*) бодхисаттвам, [которые] приняли решение родиться [в сансаре] снова» (*katamadaduḥkhaṃ duḥkhatibhāsaṃ mahāsaṃlekhatratyupasthānam / yatpāramīrāptānāṃ bodhisattvānāmacintya bhavopapattiṣu*) (Asanga 1950: 42). Путь к этому состоянию — аскетическая практика и стремление к освобождению, и Асанга здесь вводит различие между ограниченным (*saṃlikhita*, букв. «контролируемое, ограниченное посредством сознательных усилий») и неограниченным (*asaṃlikhita*) страданием: первое свойственно тем, кто устремлен к освобождению (независимо от того, насколько они преуспели в своем стремлении к нирване в настоящий момент), второе же — тем, кто не думает об освобождении, а Сthирамати в АСБ специально подчеркивает, что, для того чтобы сделать страдание ограниченным, необходимо сознательное и последовательное волевое усилие, направленное на достижение нирваны (*parinirvāṇa-niyama*) (Sthiramati 1976: 54). Но бодхисаттва сам может помогать другим живым существам только «извне», даже он принципиально не в силах вмешаться в то, что происходит в индивидуальном потоке дхарм другого живого существа, и как-то изменить его — хотя, безусловно, может избавить живое существо, например, от физической боли или от насилия со стороны других живых существ. Милосердие бодхисаттвы проявляется лишь в этом и в проповедях, которые он может читать другим живым существам, тем самым побуждая их идти по пути к нирване.

Как видим, антропологический пессимизм буддизма вполне проявился в самой формулировке первой Благородной истины. Все, с чем сталкивается живое существо в сансаре, есть страдание — либо в прямом смысле (боль физическая или душевная, лишения и т.п.), либо косвенно (все то, что чревато «прямым» страданием, т.е. любое вообще изменение). Однако разные буддийские школы придерживались различных взглядов на природу страдания. Для хинаянских школ оно было несомненно реальным, для махаяны — иллюзорным на уровне абсолютной истины, так как само понятие страдания, если мы принимаем его как непустое, предполагает наличие своей логической противоположности — отсутствия страдания, а значит, и различие между ними, но так как все различия ложны, то ложно и различие между сансарой и нирваной, страданием и отсутствием страдания и т.д. Однако на уровне относительной истины страдание реально, и в этом вопросе мы находим определенное различие между мадхьямакой и йогачарой: для первой все слова, описывающие наш повседнев-

ный чувственный или мыслительный опыт, пусты, так как не обозначают и не могут обозначать ничего реального, для йогачары же реальность безусловно существует, но совершенно не в том виде, в каком познаётся непросветленным сознанием. То, что наблюдает человек, еще не достигший просветления, суть всего лишь порождения аффектов и результаты его прошлой кармы, тогда как истинная реальность не может быть описана человеческим языком. Именно эта истинная реальность и будет свободой от страдания, так как она неизменна — в отличие от вечно изменчивого эмпирического мира.

Представление о связи страдания с изменчивостью было характерно не только для буддийской философии. Брахман у адвайтистов тоже неизменен, а порожденный майей мир полон страдания именно по причине своей изменчивости, изменчивость же — это одна из сторон эмпирической реальности наряду с различиями, которые реальны лишь на уровне относительной истины (*vyāvahārika-satya*). У санкхьяиков порождения *prakṛti* изменчивы, и именно восприятие реальности как изменчивой оказывается причиной страдания для души (*puruṣa*), еще не достигшей освобождения (*kaivalya*). Иначе говоря, существует на самом деле только одна истинная реальность (у санкхьяиков это *prakṛti* и *puruṣa*, у адвайтистов — Брахман, в буддизме махаяны — неопишуемая для непросветленного сознания *bhūta-tathatā*), мир же, воспринимаемый нами, есть в большей или меньшей степени иллюзия. Санкхьяики, как видим, придерживались в отношении истинной реальности дуалистической позиции: *prakṛti* и *puruṣa* *одинаково* реальны, причем реальность порождений *prakṛti* тоже не ставится представителями санкхьи под сомнение — первоматерия и ее порождения различаются лишь тем, что последние всецело зависят от первой и в этом (и только в этом) смысле «менее реальны», чем сама первоматерия. Адвайтисты и последователи буддизма махаяны сходятся в своем монистическом представлении об истинной реальности: она одна, а наблюдаемый нами мир изменчивости и различий иллюзорен. Но все религиозно-философские школы древней Индии согласны друг с другом в одном: изменчивость и страдание суть разные стороны одного и того же — сансары, пребывания в колесе перерождений, а то, что существует поистине, изменчивым быть не может и потому свободно от страдания.

## Литература

- Брихадараньяка-упанишада 1964 — Брихадараньяка-упанишада / Пер. с санскр., предисл. и коммент. А.Я. Сыркина. М.: Наука, 1964.
- Дюранов 2005 — Дюранов А.А. Эволюция концепций человека в буддизме // Вторые Торчиновские чтения. Религиоведение и востоковедение: Материалы научной конференции (Санкт-Петербург, 17–19 февраля 2005 г.) / Под ред. С.В. Пахомова. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2005. С. 110–115.
- Лама Анагарика Говинда 1993 — Лама Анагарика Говинда. Психология раннего буддизма. Основы тибетского мистицизма. СПб.: Андреев и сыновья, 1993.
- Лепехов 1991 — Лепехов С.Ю. Идеи шуньявады в коротких сутрах праджняпарамиты // Психологические аспекты буддизма / Под ред. Н.В. Абаева. Новосибирск: Наука, 1991. С. 90–104.
- Лунный свет санкхьи 1995 — Лунный свет санкхьи / Изд. подгот. В.К. Шохин. М.: Ладомир, 1995.
- Лысенко, Терентьев, Шохин 1994 — Лысенко В.Г., Терентьев А.А., Шохин В.К. Ранняя буддийская философия. Философия джайнизма. М.: Вост. лит., 1994.

- Островская-мл. 1993 — *Островская-мл. Е.А.* Буддийский эпистемологический идеал *yathābhūtam* // Буддизм в переводах. Вып. 2. СПб.: Андреев и сыновья, 1993. С. 400–410.
- Рудой 1994а — *Рудой В.И.* Становление буддийской религиозно-философской традиции в древней и раннесредневековой Индии // Буддийский взгляд на мир / Под ред. Е.П. Островской и В.И. Рудого. СПб.: Андреев и сыновья, 1994. С. 20–46.
- Рудой 1994б — *Рудой В.И.* Четыре системы буддийской классической религиозно-философской мысли // Буддийский взгляд на мир / Под ред. Е.П. Островской и В.И. Рудого. СПб.: Андреев и сыновья, 1994. С. 47–88.
- Сыркин 1971 — *Сыркин А.Я.* Некоторые проблемы изучения упанишад. М.: Наука, ГРВЛ, 1971.
- Упанишады 1992 — Упанишады / Пер. с санскр., предисл. и коммент. А.Я. Сыркина. М.: Наука, ГРВЛ; Ладомир, 1992.
- Asanga 1950 — *Asanga.* Abhidharma Samuccaya / Ed. by P. Pradhan. Santiniketan: Visva-Bharati, 1950.
- The Book of Analysis 2010 — *The Book of Analysis (Vibhaṅga): The Second Book of the Abhidhamma Piṭaka* / Transl. by P.A. Thiṭṭila. Bristol: The Pali Text Society, 2010.
- Boqvist 1993 — *Boqvist Å.* Trisvabhāva: A Study of the Development of the Three-nature-theory in Yogācāra Buddhism. Lund: University of Lund, Department of History of Religions, 1993.
- Buddhaghosa 1991 — *Buddhaghosa.* The Path of Purification (*Visuddhimāgga*) / Transl. by Bhikkhu Ñāṇamoli. Kandy: Buddhist Publication Society, 1991.
- Kochumuttom 1989 — *Kochumuttom Th.* A Buddhist Doctrine of Experience. Delhi: Motilal Banarsidass, 1989.
- Nāgārjuna 1960 — *Nāgārjuna.* Madhyamakaśāstra with the Commentary “Prasannapadā” by Candrakīrti / Ed. by P.L. Vaidya. Darbhanga: The Mithila Institute of Post-Graduate Studies and Research in Sanskrit Learning, 1960.
- Shīramati 1976 — *Shīramati.* Abhidharmasamuccayabhāṣyam / Ed. by N. Tatia. Patna: Kāśīprasāda Jāyasavāla Anuśīlana Saṁsthā, 1976.
- Thakchöe 2015 — *Thakchöe S.* Reification and Nihilism: The Three-nature Theory and Its Implications // Madhyamaka and Yogācāra: Allies or Rivals? / Ed. by J.L. Garfield and J. Westerhoff. Oxford: Oxford University Press, 2015. P. 73–110.
- Vasubandhu 2005 — *Vasubandhu.* Trisvabhāva-nirdeśa // *Anacker S.* Seven Works of Vasubandhu, the Buddhist Psychological Doctor. Delhi: Motilal Banarsidass, 2005. P. 464–466.
- Vinaya Texts 1881 — *Vinaya Texts. Pt. I: The Pātimokkha, the Mahāvagga. I–IV* / Transl. by T.W. Rhys Davids and H. Oldenberg. Oxford: Clarendon Press, 1881.
- Wisdom of Buddha 1995 — *Wisdom of Buddha: The Saṁdhinirmocana Sūtra* / Transl. by J. Powers. Berkeley: Dharma Publishing, 1995.

## References

- Asanga. *Abhidharma samuccaya*. Ed. by P. Pradhan. Santiniketan: Visva-Bharati, 1950 (in Sanskrit).
- The Book of Analysis (Vibhaṅga): The Second Book of the Abhidhamma Piṭaka*. Transl. by P.A. Thiṭṭila. Bristol: The Pali Text Society, 2010 (in English).
- Boqvist Å. *Trisvabhāva: A Study of the Development of the Three-nature-theory in Yogācāra Buddhism*. Lund: University of Lund, Department of History of Religions, 1993 (in English).
- Bṛihadāraṇ'yaka-upaniṣada* [Bṛihadāraṇ'yaka-upaniṣad]. Per. s sanskr., predisl. i komment. A.Ia. Syrkin [Transl. into Russian, introd. and comments by A.Ia. Syrkin]. Moscow: Nauka, 1964 (in Russian).
- Buddhaghosa. *The Path of Purification (Visuddhimāgga)*. Transl. by Bhikkhu Ñāṇamoli. Kandy: Buddhist Publication Society, 1991 (in English).

- Diuranov A.A. “Evolutsiia kontseptsii cheloveka v buddizme” [The Evolution of the Conception of Man in Buddhism]. In: *Vtorye Torchinovskie chteniia. Religiovedenie i vostokovedenie: Materialy nauchnoi konferentsii (St. Peterburg, 17–19 fevralia 2005 g.)* [The Second Torchinov’s Readings. Proceedings of the Conference (St. Petersburg, February 17–19, 2005)]. Ed. by S.V. Pakhomov. St. Petersburg: St. Petersburg State University Publishery, 2005, pp. 110–115 (in Russian).
- Kochumuttom Th. *A Buddhist Doctrine of Experience*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1989 (in English).
- Lama Anagarika Govinda. *Psikhologiia rannego buddizma. Osnovy tibetskogo mistitsizma* [Psychology of the Early Buddhism. Foundations of Tibetan Mysticism]. St. Petersburg: Andreev i synov’ia, 1993 (in Russian).
- Lepekhov S. Iu. “Idei shun’yavady v korotkikh sutrakh prajniaparamity” [The Śūnyavāda Ideas in the Brief Sūtras of Prajñāpāramitā]. In: *Psikhologicheskie aspekty buddizma* [Psychological Aspects of Buddhism]. Ed. by N.V. Abaev. Novosibirsk: Nauka, 1991, pp. 90–104 (in Russian).
- Lunnyi svet samkhyi* [The Moonlight of Sāṃkhya]. Transl. into Russian, introd. and comments by V.K. Shokhin. Moscow: Lodomir, 1995 (in Russian).
- Lysenko V.G., Terent’ev A.A., Shokhin V.K. *Ranniaia buddiskaia filosofii. Filosofii jainizma* [Early Buddhist Philosophy. The Philosophy of Jainism]. Moscow: Vostochnaia literatura, 1994 (in Russian).
- Nāgārjuna. *Madhyamakāśāstra with the Commentary “Prasannapadā” by Candrakīrti*. Ed. by P.L. Vaidya. Darbhanga: The Mithila Institute of Post-Graduate Studies and Research in Sanskrit Learning, 1960 (in Sanskrit).
- Ostrovskaiia-jr. E.A. “Buddiiskii epistemologicheskii ideal yathābhūtam” [The Buddhist Epistemological Ideal of Yathābhūtam]. In: *Buddizm v perevodakh* [Buddhism in Translations]. Issue 2. St. Petersburg: Andreev i synov’ia, 1993, pp. 400–410 (in Russian).
- Rudoi V.I. “Chetyre sistemy buddiiskoi klassicheskoi religiozno-filosofskoi mysli” [Four Systems of Buddhist Classical Religious and Philosophical Thought]. In: *Buddiiskii vzgliad na mir* [Buddhist Worldview]. Ed. by E.P. Ostrovskaiia and V.I. Rudoi. St. Petersburg: Andreev i synov’ia, 1994, pp. 47–88 (in Russian).
- Rudoi V.I. “Stanovlenie buddiiskoi religiozno-filosofskoi traditsii v drevnei i rannesrednevekovoi Indii” [The Formation of Buddhist Religious and Philosophical Thought in Ancient and Early Medieval India]. In: *Buddiiskii vzgliad na mir* [Buddhist Worldview]. Ed. by E.P. Ostrovskaiia and V.I. Rudoi. St. Petersburg: Andreev i synov’ia, 1994, pp. 20–46 (in Russian).
- Sthiramati. *Abhidharmasamuccayabhāṣyam*. Ed. by N. Tatia. Patna: Kāśīprasāda Jāyasavāla Anuśīlana Saṃsthā, 1976 (in Sanskrit).
- Syrkin A.Ia. *Nekotorye problemy izucheniia upanishad* [Some Problems of the Study of upaniṣads]. Moscow: Nauka, GRVL, 1971 (in Russian).
- Thakchöe S. “Reification and Nihilism: The Three-Nature Theory and Its Implications”. In: *Madhyama and Yogācāra: Allies or Rivals?* Ed. by J.L. Garfield and J. Westerhoff. Oxford: Oxford University Press, 2015, pp. 73–110 (in English).
- Upanishady* [Upaniṣads]. Per. s sanskr., predisl. i komment. A.Ia. Syrkin [Transl. into Russian, introd. and comments by A.Ia. Syrkin]. Moscow: Nauka, GRVL — Lodomir, 1992 (in Russian).
- Vasubandhu. “Trisvabhāva-nirdeśa”. In: Anacker S. *Seven Works of Vasubandhu, the Buddhist Psychological Doctor*. Delhi: Motilal Banarsidass, 2005, pp. 464–466 (in Sanskrit).
- Vinaya Texts. Pt. I: The Pātimokkha, the Mahāvagga, I–IV*. Transl. by T.W. Rhys Davids and H. Oldenberg. Oxford: Clarendon Press, 1881 (in English).
- Wisdom of Buddha: The Saṃdhirimocana Sūtra*. Transl. by J. Powers. Berkeley: Dharma Publishing, 1995 (in English).



## **The Category of Suffering in Buddhism and Brahmanist Philosophy**

(Pis'mennye pamiatniki Vostoka, 2019, volume 16, no. 3 (issue 38), pp. 70–84)

Received 04.03.2019.

Sergey L. Burmistrov

Institute of Oriental Manuscripts, Russian Academy of Sciences; Dvortsovaia naberezhnaia 18, St. Petersburg, 191186 Russian Federation.

The first noble truth proclaimed by the Buddha declares every being to be suffering. Buddhist dogmatics in this respect does not disagree with the postulates of Brāhmaṇic religious and philosophical systems that pronounce saṃsāric being essentially sorrowful. The overcoming of suffering is associated with the knowledge of the true reality, unchangeable by definition, for suffering both in Buddhism and in Brāhmaṇic systems is based on the universal mutability of the empirical world. Buddhist anthropological pessimism is based on the presupposition that a “natural” person as it is in everyday life cannot surmount suffering and achieve enlightenment. For this aim, he must radically transform his empirical *ego*, revealing the pure and essentially enlightened consciousness containing both afflictions as the cause of saṃsāra and the roots of nirvāṇa.

**Key words:** religious and philosophical thought of ancient and medieval India, anthropological pessimism, suffering, affliction, *Madhyamaka*, *Yogācāra*, Nāgārjuna, Asanga.

**About the author:**

Sergey L. Burmistrov, Dr. Sci. (Philosophy), Leading Researcher, the Section of South Asian Studies of the Department of Central Asian and South Asian Studies, IOM RAS (s.burmistrov@hotmail.com).