

Российская академия наук
Институт восточных рукописей
(Азиатский Музей)



Адрес учредителя: 191186,
г. Санкт-Петербург,
Дворцовая наб., д. 18.
Адрес редакции: 191186,
г. Санкт-Петербург,
Дворцовая наб., д. 18.
Адрес издателя: 191186,
Санкт-Петербург, д. 18.
Тел.: +7 (812) 315-87-28
<http://orientalstudies.ru>
mongolica@orientalstudies.ru
kulgan@inbox.ru
dnosov@mail.ru

Регистрационный номер
свидетельства о регистрации
средства массовой информации
ПИ No ФС77-79202
от 22 сентября 2020 г.

Издание осуществлено
при финансовой поддержке
РНФ и Кабинета Министров
Республики Татарстан в рамках
научного проекта № 23-28-10046
и в соответствии с Программой
стратегического академического
лидерства Казанского
(Приволжского) федерального
университета.

ISSN 2311-5939

DOI 10.48612/IVRRAN/dxft-p694-b1d7

MONGOLICA

Санкт-Петербургский журнал монголоведных исследований

Том XXVI • 2023 • № 4

Выходит 4 раза в год

Издается с 1986 г.

Учредитель: ФГБУН

Институт восточных рукописей РАН

Посвящается 155-летию со дня рождения
бурятского ученого и просветителя
Базара Барадиевича Барадийна (1878–1937)

Редакционная коллегия:

- И. В. Кульганек, *главный редактор, доктор филологических наук (Россия)*
Д. А. Носов, *секретарь редколлегии, кандидат филологических наук (Россия)*
М. А. Козинцев, *помощник секретаря (Россия)*
Г. Билгуудэй, *доктор филологических наук (Монголия)*
А. Бирталан, *доктор наук (Венгрия)*
Р. М. Валеев, *доктор исторических наук (Россия)*
Л. С. Дампилова, *доктор филологических наук (Россия)*
И. В. Зайцев, *доктор исторических наук, профессор РАН (Россия)*
Ж. Легран, *доктор наук, профессор (Франция)*
В. Капишовска, *доктор наук (Чехия)*
Э. Мунхцэцэг, *кандидат филологических наук (Монголия)*
С. Л. Невелева, *доктор филологических наук (Россия)*
К. В. Орлова, *доктор исторических наук (Россия)*
М. П. Петрова, *кандидат филологических наук (Россия)*
Р. Поп, *доктор наук (Румыния)*
Ц. Саранцацрал, *доктор филологических наук (Монголия)*
Т. Д. Скрынникова, *доктор исторических наук, профессор (Россия)*
С. Чулуун, *академик МАН (Монголия)*
Е. Э. Хабунова, *доктор филологических наук (Россия)*
Н. Хишигт, *кандидат исторических наук (Монголия)*
Н. С. Яхонтова, *кандидат филологических наук (Россия)*

Оригинал-макет – М. В. Алексеева

Литературные редакторы и корректоры – Д. А. Носов, И. В. Кульганек

Технический редактор – М. А. Козинцев

Подписано в печать 11.12.2023

Формат 60×90 1/8. Объем 10 печ. л. Заказ №

Тираж 300 экз.

Отпечатано в типографии ООО «Свое издательство»,

Адрес типографии: 191040. Санкт-Петербург. Пушкинская ул., 4.

e-mail: editor@isvovoe.ru

12+

© Институт восточных рукописей РАН
(Азиатский Музей), 2023

© Коллектив авторов, 2023

В НОМЕРЕ:

Т.В. Ермакова. Жизненный путь и научные труды Базара Барадиевича Барадийна (1878–1937) 5

МОНГОЛОВЕДЕНИЕ

Балжинням Дэмбэрэлмаа. Сопоставительный анализ концепта «Душа/Сэтгэл» на материале толковых словарей русского и монгольского языков..... 13

О. К. Баваева. О переводе двух стихотворений Д. Н. Кугультинова..... 23

Бадамжав Батжаргал. Магсар Хурцын Дугаржав (1893–1946) – первый монгол, изучивший европейскую нотную грамоту (*Пер. с монгольского и подготовка к печати М. П. Петровой*)..... 29

СМЕЖНЫЕ ДИСЦИПЛИНЫ

С. Л. Бурмистров. Понятие пустоты в Йогачаре..... 37

Р. Н. Крапивина. Ачарья Камалашила о Пути Махаяны согласно Сутре Сердца..... 48

А. С. Сараев. Сколько этносов «тюрк» существовало в эпоху тюркских каганатов? (Три концепции С. Г. Кляшторного и незамеченная концепция Л. Н. Гумилева) 54

А. Н. Базанов, К. А. Бекетов, Н. К. Бекетова, А. Б. Гришин, Ли Чжуанчжи. Опыт перспективного конструирования межкультурных коммуникаций. Отчет о работе в провинции Гуандун (КНР) в июне 2023 г.) 74

ИЗ АРХИВОВ ВОСТОКОВЕДОВ

Т. Д. Скрынникова, Н. С. Яхонтова. Неопубликованный доклад академика Б. Я. Владимирцова (1931 г.) 81

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

Т. В. Ермакова. Конференция «Актуальные проблемы буддологических и индологических исследований – 14, 15» (Санкт-Петербург, 20 марта и 28 июня 2023 г.) 106

РЕЦЕНЗИИ

К. В. Орлова. Рец. на: Лепехов С. Ю. Формирование религиозно-философских и логико-эпистемологических концепций буддизма Махаяны / отв. ред. Б. В. Базаров. – Иркутск: «Оттиск», 2022. – 376 с. (Series “Pax buddhica”) 110

Е. П. Островская. Рец. на: Болтач Ю. В. Культы и практики раннего корейского буддизма в сюжетах «Самгук Юса». — Санкт-Петербург: ИД «Гиперион», 2023. — 464 с. 114

RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES
Institute of Oriental Manuscripts
(Asiatic Museum)

MONGOLICA



Saint Petersburg journal for Mongolian studies

Vol. XXVI • 2023 • No. 4

The journal is published four times a year.

Published since 1986

Founder: Federal State Institution of Science
Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy
of Sciences

**Dedicated to the anniversary of Russian scholar and
educator from Buryatia Bazar Baradievich Baradiin
(1878–1937)**

191186, Russian Federation
Saint Petersburg,
Dvortsovaya Emb., 18
Phone: +7 (812) 315-87-28
<http://orientalstudies.ru>
mongolica@orientalstudies.ru
kulgan@inbox.ru
dnosov@mail.ru

Editorial board:

I. V. Kulganek — *editor-in-chief, D. Sc. (Philology),
Russian Federation*

D. A. Nosov — *secretary, Cand. Sc. (Philology),
Russian Federation*

M. A. Kozintcev — *assistant secretary, Russian
Federation*

G. Bilguudei. *D. Sc. (Philology), Mongolia*

A. Birtalan. *Ph. D., Hungary*

S. Chuluun. *Academician of the Mongolian Academy
of Sciences, Mongolia*

L. S. Dampilova. *D. Sc. (Philology), Russian Federation*

J. Legrand. *D. Sc., Professor, France*

V. Kapishovska. *Ph. D., Czech Republic*

E. E. Khabunova. *D. Sc. (Philology), Russian Federation*

N. Khishigt. *Ph. D. (History), Mongolia*

E. Munkhtsetseg. *Cand.Sc. (Philology), Mongolia*

S. L. Neveleva. *D. Sc. (Philology), Russian Federation*

K. V. Orlova. *D. Sc. (History), Russian Federation*

M. P. Petrova. *Ph. D. (Philology), Russian Federation*

R. Pop. *Ph. D., Romania*

Ts. Sarantsatsral. *D. Sc. (Philology) Mongolia*

T. D. Skrynnikova. *D. Sc. (History), Russian Federation*

R. M. Valeev. *D. Sc. (History), Russian Federation*

N. S. Yakhontova. *Cand. Sc. (Philology), Russian
Federation*

I. V. Zaytsev. *D. Sc. (History), Professor of the Russian
Academy of Sciences, Russian Federation*

ISSN 2311-5939

DOI 10.48612/IVRRAN/dxft-p694-b1d7

© Institute of Oriental Manuscripts RAS

(Asiatic Museum), 2023

© Group of authors, 2023

IN THIS ISSUE:

Tatiana V. Ermakova. The biography and scholarly works by Bazar Baradiin (1878–1937) 5

MONGOLIAN STUDIES

Baljinyam Demberelmaa. Comparative analysis of the concept “Soul/Setgel” based on the explanatory dictionaries of Russian and Mongolian languages 13

Olga K. Bavaeva. About two translated versions of poems by David Kugultinov 23

Badamzhav Batjargal. Magsar Khurtsyn Dugarzhav (1893–1946) – the First Mongol to Study European Musical Notation System (*Translated from Mongolian into Russian and prepared for publication by Maria P. Petrova*)..... 29

RELATED DISCIPLINES

Sergey L. Burmistrov. The concept of emptiness in Yogācāra 37

Raisa N. Krapivina. Acharya Kamalashila on Mahayana Path according to the Heart Sutra 48

Andrei S. Saraev. How many ethnic groups named “Turk” existed in the period of the Turkic khaganates? (Three concepts of S. G. Klyashtorny and one overlooked concept of L. N. Gumilev)..... 54

Andrey N. Bazanov, Konstantin A. Beketov, Natalya K. Beketova, Alexander B. Grishin, Li Zhuangzhi. Experience in prospective design of intercultural communications. Report on work in Guangdong province (PRC) in June 2023..... 74

ARCHIVES OF MONGOLIAN STUDIES

Tatiana D. Skrynnikava, Natalia S. Yakhontova. Unpublished report by Academician B. Ya. Vladimirtsov (1931) 81

REVIEWS

Tatiana V. Ermakova. The 14–15th conference “Current issues of buddhological and indological studies (St. Petersburg, March 20, July 28, 2023) 106

Keemya V. Orlova. Rev. of the book: Lepekhov S.Yu. The Formation of the Religious-Philosophical and Logical-Epistemological Concepts of Mahāyāna Buddhism / Ed. by B. V. Bazarov. Ulan-Ude: Impression, 2022. 376 p. (Series “Pax buddhica”)..... 110

Helena P. Ostrovskaja. Rev. of the book: Boltach, Iuliia V. Cults and practices of early Korean Buddhism in the narratives of Samguk Yusa. St. Petersburg: Hyperion, 2023. — 464 p... 114

С. Л. БУРМИСТРОВ

Институт восточных рукописей Российской академии наук

ПОНЯТИЕ ПУСТОТЫ В ЙОГАЧАРЕ

В йогачаре понятие пустоты (*śūnyatā*) рассматривается в контексте учения о причинности. Как и в брахманистских школах санкхья, йога и адвайта-веданта, в йогачаре истинно реально то, что лежит за пределами причинно-следственных связей. Обусловленность в йогачаре, как и в других религиозно-философских системах древней и средневековой Индии, однозначно ассоциируется с изменчивостью и ее логическим следствием — страданием. Пустота в махаяне — это «пустота» реальности от «Я» и от чего бы то ни было самосущего. В йогачаре это понятие интерпретируется также через призму учения о трех природах — сконструированной, зависимой и абсолютной, причем абсолютная природа недвойственна, «пуста» от любых различий, включая и постулируемые в хинаянских школах различия между дхармами. Сконструированная природа — это повседневная языковая практика с присутствующим ей множеством различий — между истинными и ложными суждениями, между разными грамматическими категориями и т. д. Зависимая природа — это субъект языковой практики. Абсолютная же открывается после того, как будут устранены все различия, включая и различие языковой практики и ее носителя, объекта и субъекта, и на человеческом языке она невыразима. Само понятие пустоты тоже пусто: оно указывает лишь на то, что истинная реальность свободна от различий, от причинности, а значит, и от страдания. Оно имеет не столько онтологический, сколько сотериологический характер, ибо его смысл — сама возможность обретения просветления и нирваны.

Ключевые слова: санскритские буддийские письменные памятники, махаяна, школа йогачара, Асанга, Васубандху.

Об авторе: Бурмистров Сергей Леонидович, доктор философских наук, ведущий научный сотрудник отдела Центральной и Южной Азии ИВР РАН (Россия, Санкт-Петербург). (SLBurmistrov@yandex.ru) ORCID: 0000-0002-5455-9788.

© ИВР РАН, 2023

© Бурмистров С. Л., 2023

В другой статье [Бурмистров, 2022] мы говорили об эволюции понятия пустоты (*śūnyatā*) от Палийского Канона до мадхьямаки. Было показано, что изначально, в ранних буддийских текстах *śūnyatā* понималась как отсутствие «Я» во всем сущем. Все сущее «пусто» от чего-либо постоянного, ибо в противном случае освобождение из пут сансары было бы невозможно. В мадхьямаке смысл этого понятия расширяется: здесь оно понимается уже как *svabhāva-śūnyatā*, «пустота» всего сущего от какой-либо самостоятельной сущности. Более того, сущности лишены также и дхармы — таков результат применения к ним принципа *anātman*, в результате чего они начинают рассматриваться как лишённые собственного признака. Хинаянское понимание дхарм как наделённых собственным признаком предполагает, что сама реальность «расчерчена» различиями,

и способность распознавать их и отличать, какие различия проведены самим человеком или сформированы культурой, а какие находятся «на стороне реальности», и есть мудрость (*prajñā*). Махаянское же понимание природы различий таково: все они суть порождение непросветленного человеческого сознания, сама же истинная реальность свободна от них — и именно поэтому никакая знаковая система не может отобразить реальность какова она есть. Пустота здесь — это еще и «пустота» от противопоставления субъекта и объекта, ибо и эта граница, подобно любым другим, возникает по причине аффектов, с безначальных времен коренящихся в непросветленном сознании, и вместе с их устранением исчезает и она [Harris, 1991. P. 1–2].

Дальнейшее развитие учения махаяны привело к формированию школы йогачара. Основ-

ные понятия учения этой школы мы находим уже в таких ранних текстах, как «Ланкаватара-сутра» и «Сандхинирмочана-сутра», древнейшие фрагменты которых относятся ко II в. – то есть к временам, когда еще не возникла даже мадхьямака. Однако систематизация и осмысление этих понятий, приведшие к появлению особой религиозно-философской школы, были совершены только в IV в. Асангой, Васубандху и Майтреянатхой. И если в мадхьямаке пустота понималась как отсутствие собственного бытия у дхарм (они сами суть ментальные конструкты), то понимание этого термина в йогачаре значительно сложнее и представляет собой результат дальнейшей эволюции этого понятия в рамках махаянской религиозно-философской мысли.

Один из трудов Асанги — «Компендиум Абхидхармы» (Abhidharma-samuccaya) представляет собой своего рода «мостик» между махаяной и хинаяной. Собственно махаянские понятия встречаются в нем не очень часто, и в основном он представляет собой сжатое систематическое изложение всех основных положений буддийского учения, составленное, скорее всего, для ученого монаха-проповедника в качестве справочного пособия. Общая мысль трактата выражена вполне ясно: невозможно достичь нирваны, не пройдя сначала путь шравак и пратьекабудд, то есть хинаянский путь; но пройдя его до конца, следует идти дальше — по пути бодхисаттв, и только тогда можно обрести просветление.

В начале трактата Асанга рассматривает, среди прочего, дхармы, входящие в пять групп привязанности (upādāna-skandha), и указывает, что некоторые дхармы в эти группы не входят. Это необусловленные дхармы (asaṃskṛta-dharma) [Asanga, 1950. P. 12], и одно это уже говорит об исключительной важности понимания принципа причинности в буддийской философии для постижения смысла понятия śūnyatā, которое входит в определение истинной реальности благих дхарм. В изложении Асанги истинная реальность благих дхарм (kuśaladharmatahatā) — это несуществование «Я», но также оно называется пустотой, отсутствием знаков или причин (animitta), верши-

ной бытия, высшей реальностью (paramārtha) и дхармовым элементом (dharmadhātu). Почему истинная реальность называется пустотой? Потому что в ней не проявляются никакие аффективные загрязнения [Asanga, 1950. P. 12]. Иными словами, и здесь, как и в раннебуддийских, хинаянских и раннемахаянских текстах, пустота понимается как отсутствие — но отсутствие уже не только «Я» или собственной сущности у дхарм, но и аффектов. Пустота означает здесь свободу от всего, что помрачает или загрязняет сознание, привязывая его к сансаре, и об этом гласит также и комментарий к «Компендиуму Абхидхармы» (Abhidharma-samuccaya-bhāṣya), авторство коего приписывается Стхирамате (VI в.) [Abhidharmasamuccayabhāṣyam, 1976. P. 14]. Кроме того, в рассматриваемом фрагменте истинная реальность именуется не только пустотой, но и отсутствием знаков или причин, причем слово nimitta, которое стоит здесь, указывает одновременно на два исключительно важных вообще для индийской религиозной культуры момента: отсутствие знаков говорит о том, что истинная реальность не может быть описана или обозначена каким бы то ни было образом, а значит, любые различия на нее только *налагаются* непросветленным сознанием; отсутствие же причинности означает и свободу от причинно-следственных связей как сущностную характеристику истинной реальности.

На первый взгляд два последних утверждения противоречат друг другу: как можно говорить, что истинная реальность неопишима — и одновременно утверждать, что она свободна от каузальных связей, то есть хотя бы частично описывать ее? Однако противоречие здесь кажущееся. Причинно-следственные связи не только в буддийской философии, но и в брахманистских системах понимаются как неотъемлемое свойство сансарического бытия, и именно свобода от них делает истинную реальность неопишимою, ибо она никак не связана с сансарой. В адвайта-веданте Шанкары и его последователей причинность понималась как нечто субстанциальное: существует майя, которая и является причиной сансарического бытия, Брахман же сам по себе

ни в какие причинно-следственные связи не вовлечен и именно потому осознание тождества атмана и Брахмана есть путь к освобождению из сансары [Lacombe, 1937. P. 37]. Уже основатель веданты Бадараяна (который жил во II–III вв., то есть был современником Нагарджуны, основателя буддийской школы мадхьямака) полемизировал с буддистами по вопросу о природе причинности, и его воззрения были приняты и развиты всеми школами веданты. Для веданты следствие всегда имплицитно содержится в причине (*satkāryavāda*), так что ничего нового с этой точки зрения в мире возникнуть не может: все, что хотя бы в принципе может существовать, уже существует — но только большая его часть существует в непроявленной (*avyākta*) форме. Буддисты же придерживались, как известно, противоположной позиции: следствие — это всегда нечто новое по сравнению с причиной. И Бадараяна, и его комментаторы уделяли много внимания опровержению этой концепции [The *Brahmasūtra-Shankarabhāṣyam...*, 1934. P. 102].

Аналогично и в санхье душа (*puruṣa*), а в йоге — душа и Ишвара изначально свободны от причинности, опора которой — первоматерия (*prakṛti* или *pradhāna*). Она изменчива, она порождает все материальное сущее, душа же изначально свободна от нее, и только невведение заставляет нас воспринимать себя как вовлеченных в изменения сансарического мира (подробнее см. [Чаттерджи, Датта, 1994. С. 254–264]). «Никто, на деле, не закабалется, не освобождается и не перевоплощается: перевоплощается, закабалется и освобождается Пракрити в [своих] многообразных “опорах”», — сказано в основополагающем трактате школы санхья, «Санхья-кариках» Ишваракришны [Лунный свет санхьи, 1995. С. 232]. В санхье первоматерия — только причина, она сама не является следствием чего-либо; интенциональный интеллект (*buddhi*), принцип эго (*ahaṁkāra*) и пять тонких элементов (*tanmātra*) суть модификации (*vikṛti*) первоматерии, но и они сами порождают дальнейшие следствия — объективирующий интеллект (*manas*), органы восприятия, органы действия, грубые материальные элементы; эти последние суть только

следствия или модификации, но сами ни для чего уже причинами не являются. Душа же не есть ни модифицируемое, ни модификация [Лунный свет санхьи, 1995. С. 119–120]. Иными словами, все сущее включено в сеть причинно-следственных связей и только душа свободна от них.

То же самое характерно и для йогачары, да и в целом для буддизма. Высвобождение из сансары — это выход за пределы мира изменчивости, а для махаяны сансара — это еще и мир различий, причем различий, сформированных аффектами и потому ложных. Именно поэтому далее Асанга говорит в своем трактате, что высшая реальность не может быть объектом искажений [Asanga, 1950. P. 14]: искажения могут быть свойственны только тому, что пронизано различиями. Ошибка или искажение, с этой точки зрения, представляют собой проведение таких различий, которые не соответствуют различиям реальным; это, грубо говоря, нарушение истинных границ между реалиями. Но если, как считается в махаяне, никаких истинных границ не существует, то и нарушить или исказить их невозможно. Истинная реальность, таким образом, «пуста» от границ и именно поэтому непостижима.

Но признак пустоты, говорит далее Асанга, характерен и для истины страдания — это один из трех ее признаков (другие два — признак невечности и признак бессамостности) [Asanga, 1950. P. 38]. Его Асанга определяет в высшей степени лаконично: «Небытие этого в этих» (*teṣu tasya abhāvaḥ*) [Asanga, 1950. P. 40], но из комментария становится ясно, что речь идет об отсутствии признаков вечности и т. д. в обусловленных предметах [Abhidharmasamuccayabhāṣyam, 1976. P. 51], т. е. об отсутствии в «этих [реалиях]» (*teṣu*), а именно, во всех обусловленных реалиях, «этого [признака]» (*tasya*) — признака вечности, неизменности, самобытия, свободы от детерминации. Как видим, здесь тоже пустота понимается как отсутствие — в этом смысле йогачарины остаются верны пониманию этого термина, возникшему еще в раннемахаянских текстах, — но здесь это уже отсутствие другого — не границ в истинной реальности, но са-

мобытия в реальности неистинной или, точнее говоря, в том мире, который дан непросветленному сознанию именно в силу его непросветленности.

Однако здесь Асанга прилагает понятие пустоты к общеизвестному йогачаринскому учению о трех природах — сконструированной, зависимой и абсолютной. Истинная пустота, говорит он, есть несуществование «Я» и существование «не-Я» во всем сущем [Asanga, 1950. P. 40]. Иначе говоря, все сущее «пусто» от «Я», в нем нет ничего, что составляло бы его неизменную сущность — и именно это, заметим, дает возможность обрести нирвану всем без исключения живым существам. Можно сопоставить это воззрение, например, с ортодоксальной брахманистской системой — дуалистической ведантой (dvaita-vedānta) Мадхвы (XIII в.). Любые тексты, в которых утверждается отсутствие реальных границ между истинным «Я» человека и Брахманом, он без колебаний объявляет ложными. Весь мир для Мадхвы расчерчен непреодолимыми границами, которые сводятся к пяти фундаментальным — между богом и душой, между разными душами, между душой и материей, между богом и материей и, наконец, между разными формами материи [Dasgupta, 1955. P. 57]. И если адвайтисты полагали границу между «Я» и Брахманом иллюзорной, а последователи вишиштадвайты — преодолимой (ибо бог и душа различаются для них лишь масштабом, но не природой), то для сторонников дуалистической веданты эта граница даже для совершенно освобожденной души не может быть преодолена в принципе [Madhva's (Ānandatīrtha's) Kommentar..., 1922. S. 17]. Более того, из реальности различий между душами следует, что даже освобождение (mokṣa) для них будет разным, а для некоторых из них — и вовсе нежелательным, ибо пребывание перед ликом божества станет для них мучением страшнее любых адских страданий [Betty, 2010. P. 218–219]. Для Асанги же, наоборот, наличие реальных границ, включая и границу между сансарой и нирваной, делало бы просветление столь же невозможным, что и преодоление границы между душой и богом в двайта-веданте. Существование реальных различий означало

бы, что некоторые живые существа в принципе неспособны обрести просветление и обречены вечно вращаться в сансаре без надежды на спасение. Но если в двайта-веданте фактически признается различие не только самих душ, но и целей, к которым они стремятся — что для одной души благо, для другой вполне может оказаться злом, и это касается даже предстояния перед ликом Вишну, — то для йогачаринов (и вообще для буддистов) нирвана — желательная цель и благо для всех без исключения, а тот, кто считает иначе, — просто еще не обрел достаточной ясности сознания и слишком помрачен аффектами, чтобы осознать нирвану как высшее из благ для сансарического существа.

Границы, согласно учению йогачары, свойственны только той «реальности», которую воспринимает и конструирует непросветленное сознание. Даже границы между тремя природами — это не более чем словесные конструкции, удобные для объяснения устройства сансарического мира ученикам, но имеющие лишь инструментальный характер. Само учение о трех природах впервые появляется еще в «Ланкаватара-сутре», а в IV в. его разрабатывает Васубандху в «Рассуждении о трех природах» (Trisvabhāvanirdeśa или Trisvabhāvakārikā). То, что является непросветленному сознанию, есть зависимая природа (paratantra-svabhāva), явление которой зависит от условий ее восприятия и осознания; то, как она является, есть воображаемая или сконструированная природа (parikalpita-svabhāva), представляющая собой исключительно множество ментальных конструкций. Абсолютная же природа (pariṇiṣpanna-svabhāva) — это несуществование являющегося в явленном (карика 3: tasya khyātur yathākhyānaṃ yā sadāvidyamānatā) [Tola, Dragonetti, 1983. P. 249]: то, что непросветленное сознание воспринимает как реальное, на самом деле не существует, и порождения аффектов затмевают истинную реальность подобно тому, как в адвайта-веданте майя скрывает от нас Брахман. И, как и в адвайте, истинная реальность недвойственна, двойственность же — и прежде всего это различие между сущим и не-сущим — характеризует лишь воображаемую и зависимую природы (карика 13)

[Tola, Dragonetti, 1983. P. 249]. Воображаемая природа — это повседневная языковая практика (*vyavahāra*), зависимая — это носитель языковой практики (*vyavahārtṛ*), абсолютная же открывается после того, как все языковые практики будут отсечены (карика 23) [Tola, Dragonetti, 1983. P. 250].

Васубандху иллюстрирует соотношение трех природ таким примером. Фокусник при помощи своего магического искусства создал слона — иллюзорного, как все порождения магии. Сам слон — это воображаемая природа; его форма — природа зависимая; наконец, несуществование реального слона в этом месте — природа абсолютная. Заметим, что Васубандху указывает на тонкое различие между первыми двумя природами: в этом примере люди доверчивые воспринимают иллюзорное животное как реальное, приписывая ему определенный онтологический статус — тот же, что и у других реальных вещей. Они, если говорить об этом в терминах феноменологии, судят с позиции естественной установки, доверяя тому, что наблюдают, и в этом и состоит суть воображаемой природы. Зависимая же природа предполагает восприятие предмета без приписывания ему какого-либо онтологического статуса. Мы не выносим здесь суждения о том, реален предмет или является плодом фантазии, ошибки восприятия или даже галлюцинации, — мы только можем утверждать, что это предмет определенного класса (в примере Васубандху — слон). Таким же образом наивные люди воспринимают эмпирически данную реальность так, как если бы она была единственной реальностью, за которой ничего более нет, которая не скрывает за собой, подобно завесе майи, нечто более реальное — то, что служит для нее опорой. Люди же более интеллектуально развитые, согласно йогачаре, видят мир как множество мгновенно-существующих дхарм, из которых, как мозаика из кусочков смальты, складывается все сущее.

Но, как сказано выше, все это опирается на язык, при помощи коего описывается реальность. В хинаяне предельным описанием является описание мира как множества дхарм, но последователи махаяны, как известно, идут

далее и рассматривают даже дхармы как ментальные конструкты, играющие вспомогательную роль. Отказ признавать, какие бы то ни было описания мира, данные при помощи каких угодно знаков, хоть сколько-нибудь соответствующими реальности и приводит сознание к постижению абсолютной природы. Любой знак обозначает некоторую часть универсума (в логическом смысле — как все сущее), отграниченную от остального универсума: например, если на нем определено непустое множество A , то тем самым определяется и $\sim A$, куда входят все элементы, не входящие в A . Но если в хинаяне эти границы пролегают в самом универсуме, то для махаяны все они прочерчиваются нашим сознанием под действием изначально заложенных в нем аффектов, истинная же реальность «пуста» от любых границ.

Именно в таком смысле понимает три природы и Асанга. «Пустота тройственна: пустота собственной природы, пустота [как] несуществование [вещи] таким-то и таким-то [образом], естественная пустота. [Из них] первая понимается как воображаемая природа, [вторая — как зависимая природа], третья — как абсолютная природа» [Asanga, 1950. P. 40]. Согласно комментарию, пустота собственной природы означает отсутствие у реальных собственного признака (*svalakṣaṇa*). Тем самым утверждается фактически, что и дхармы невозможно отличить друг от друга, ибо каждая из них представляет собой именно некоторый собственный признак (например, у дхарм группы материи это подверженность изменению в пространстве [Asanga, 1950. P. 2]), а это значит, что и дхармы суть только условные обозначения, не описывающие реальность, а позволяющие лишь так изменить сознание, чтобы оно само в конце концов смогло постичь реальность вне и помимо знаков. Пустота как несуществование вещи тем или иным образом означает, что реалити только конструируется (*parikalpyate*) сознанием, но не существует без него. Наконец, абсолютная природа пуста по своей сути [Abhidharmasamuccayaabhāṣyam, 1976. P. 51–52], что в учетом вышесказанного можно понимать как «пустоту» ее от границ, различий, аффектов, неведения, жажды — всего того, что делает

сознание сансарическим. Именно поэтому говорит далее в своем комментарии Схирамати, что культивирование пустоты (*śūnyatābhāvanā*) есть одно из необходимых качеств бодхисаттвы [Abhidharmasamuccayaabhāṣyam, 1976. P. 146]. Тем самым он делает себя «пустым» от привязанности к сансаре, от аффектов, от неведения — и, разумеется, от фундаментального заблуждения, состоящего в проведении безусловной границы между собой и другими живыми существами, ибо, согласно поздней йогачаре, невозможно обрести просветление и преодолеть страдание самому, не сделав этого в то же самое время и для других живых существ. Цель бодхисаттвы — преодоление страдания не для себя, а в *принципе*, страдания как такового.

Более подробно понятие пустоты Асанга рассматривает в «Своде [учений] махаяны» (*Mahāyāna-saṃgraha* или *Mahāyāna-saṃpari-graha-śāstra*). Здесь он говорит, среди прочего, о тех, кто свободен от телесности, пребывает в убежище пустоты и тем самым освободился от оков ненависти — одного из трех фундаментальных аффектов в учении буддизма [Asanga, 2003. P. 42]. Понятие пустоты используется даже тогда, когда Будда описывает для Шарипутры природу бодхисаттвы. Его следует отличать от того, кто бодхисаттвой не является, но в то же время нельзя отождествлять его с какой-то конкретной личностью и только с ней. В действительности же это идеал, к которому надо стремиться и которого многие люди реально достигли (согласно учению буддизма), но его нельзя отождествлять полностью с носителем этого идеала. Дхармы пусты, но невозможно считать пустоту некоей субстанцией или сущностью дхарм. Пустоту нельзя считать тождественной дхармам, хотя они и пусты, но нельзя считать и тождественной им [Asanga, 2003. P. 47–48]. По существу, Асанга здесь предостерегает слушателя проповеди против субстанциализации пустоты: она есть только отсутствие, в данном случае — отсутствие самобытия (как в мадхьямаке), собственной природы, но вместе с тем — и отсутствие в истинной реальности всего того, что загрязняет сознание и тем самым делает его сансарическим. Но, как говорилось выше, основной

чертой, характерной для такого сознания, является конструирование различий и восприятие их как чего-то реального. Это касается, естественно, и различия между сущим и не-сущим, и то, что в буддийских текстах условно называется *bhūta-tathatā* («истинной реальностью»), лежит выше этой дихотомии. Но если сознание становится «пустым» от загрязнений, помрачающих его, и освобождается, в том числе и от этого ложного различения, то преодолевает и неведение, а значит, искореняет все, что порождает аффекты, и становится просветленным. В этом смысле пустота отождествляется с просветлением и нирваной [Harris, 1991. P. 57].

Для описания этого состояния Асанга использует и понятие чистоты (*śuddhatā*). Истинная реальность совершенно по природе своей чиста, то есть свободна (*śūnya*) от всех загрязнений и искажений, поэтому она же есть «таковость» (*tathatā* — то, что есть именно так — *tathā* — и никак иначе) и предел бытия (*bhūtakoti*, ибо помимо нее ничего нет). Таков первый аспект реальности, который можно условно назвать онтологическим. Второй — эпистемологический аспект есть реальность, свободная (*śūnya*) от препятствий к ее постижению. Методологический аспект — это путь, который ведет к постижению реальности, и, наконец, четвертый аспект — целевой есть то, что делает метод ее постижения возможным. Это все в целом учение махаяны [Asanga, 2003. P. 50]. Как видим, и здесь пустота означает отсутствие — отсутствие как того, чего не должно быть в просветленном сознании (аффекты, жажда, неведение, ложные взгляды), так и того, что делало бы нирвану невозможной (наличие собственной природы в реалиях). О субъективном и объективном аспектах этого понятия Асанга говорит далее. Мир объектов, говорит он, поистине не существует, но равно пуст и субъективный мир [Asanga, 2003. P. 69], ибо субъект и объект — понятия соотносительные: если не существует одного, то нет и другого. Субъект же есть не более чем ментальный конструкт, порождаемый аффектами и потому подлежащий устранению в той же мере, что и так называемый «объективный мир» — точнее говоря, то, что сконструировало в качестве та-

кового непросветленное сознание. И субъект, и объект — это, как говорит другой йогачаринский мыслитель, Васубандху (IV в.), «конструирование несуществующего» (*abhūta-parikalpa*), которое пусто в том смысле, что в нем нет ничего реального, ибо мы проводим границу между «я» и «не-я» (даже если говорить не об истинном и абсолютном «Я» адвайта-веданты, а о «малом», эмпирическом «я») не потому, что она действительно существует, а потому, что таков «аффективный» профиль данного конкретного сознания. Пустота в этом смысле — это пустота и субъекта (*grāhaka*, букв. «постигающий»), и объекта (*grāhya*, «постигаемое») [King, 1994. P. 665].

Более того, с точки зрения истинной реальности и истинного знания все слова и словесные конструкции ложны, так что когда в буддийских текстах говорится, что бодхисаттва говорит ложь [Asanga, 2003. P. 89], то имеется в виду, что любые речи, включая и слова бодхисаттвы, ложны, ибо не ухватывают и не способны ухватить истину — она не может быть выражена ни в словах, ни в других знаках. Утверждение, что бодхисаттва способен говорить ложь, — это характерный для индийской риторики прием «скрытого смысла» (*abhisandhi*), призванный шокировать слушателя и заставить его тем самым более внимательно вслушаться в проповедь и попытаться более глубоко вникнуть в суть учения. В конце «Компендиума Абхидхармы» Асанга определяет сущность приема *abhisandhi* так: это суждение, истинный смысл которого отличен от того, что высказывается непосредственно. Возьмем для примера такое высказывание: «Человек, убивший мать, отца, двух ученых [брахманов], уничтоживший царство и все, что в нем, именуется чистым». Непосредственно данный смысл его кажется парадоксальным: невозможно считать чистым того, кто совершил такие тяжкие грехи. Однако скрытый смысл таков: «мать» — это жажда (*trṣṇā*), «отец» — неведение (*avidyā*), «два ученых брахмана» — крайности этернализма и аннигиляционизма (учения, согласно которым Я сохраняется после смерти тела вечно или, напротив, умирает вместе со смертью тела), «царство и все, что в нем» — органы чувств и соот-

ветствующие им объекты [Asanga, 1950. P. 107; *Le compendium...*, 1971. P. 184, n. 3].

Специфика понимания пустоты в махаяне, однако, состоит еще и в том, что пустота двойственна: это пустота «Я» и пустота дхарм (соотв. *puḍgala-sūnyatā* и *dharmasūnyatā*) [Asanga, 2003. P. 97]. В хинаянских школах, как известно, провозглашалось отсутствие в личности какого бы то ни было абсолютного центра (*ātman*), который бы управлял ее состояниями сознания, волевыми импульсами и т. д. Такой центр постулировался в брахманистских школах. Такова душа (*puṅṣa*) в санхье и йоге, которая не только свободна от сетей причинности, как было сказано выше, но и соотнесена с ними как истинное «Я» человека — с тем, что скрывает это истинное «Я» от непросветленного сознания и лишает человека способности осознавать самого себя. Таков атман адвайта-веданты, скрытый множеством преходящих феноменов полного страданий сансарического мира. Это истинное «Я» перерождается из тела в тело, претерпевает (иллюзорно, разумеется) кармические последствия своих действий, и задача адепта — осознать «истинного себя», что и будет освобождением (*kaivalya* в санхье, *мокṣa* в адвайта-веданте). В буддизме же такого центра нет, и личность представляет собой здесь всего лишь конгломерат элементарных психофизических состояний (*dharmas*), каждое мгновение сменяющих друг друга. У них нет никакого носителя — души, атмана и т. п., — который был бы для них опорой и мог бы от них освободиться.

В хинаяне эти состояния считаются реальными, и знание их, способность адепта анализировать собственные чувства и помыслы в терминах учения о дхармах и называется мудростью (*prajñā*). В махаяне же даже сами эти дхармы стали рассматриваться как номинальные сущности, удобные для описания психики — но описания чисто инструментального, предназначенного лишь для того, чтобы удобнее управлять собственным сознанием, преобразуя его на пути к просветлению. В реальности им соответствует нечто, что невозможно описать никакими словами. Это и есть учение о пустоте или бессамости дхарм (*dharmas*

śūnyatā, dharma-nairātmya) [Рудой, 1994. С. 55]. Таким образом, полное постижение содержания понятия пустоты предполагает понимание пустоты как «Я» (несуществования онтологического центра личности), так и дхарм (представляющих собой лишь условные обозначения реалий, не поддающихся никакому описанию — именно потому, что любое описание есть проведение различий, а любые различия, как сказано выше, суть только порождения помраченного аффектами сознания).

Для полного понимания сути учения о пустоте в йогачаре важен еще один трактат — «Разделение Срединного [пути] и крайностей» (Madhyānta-vibhāga), приписываемый Майтреянатхе (к нему Васубандху составил комментарий Madhyānta-vibhāga-bhāṣya). Сансарическое сознание конструирует всевозможные бинарные оппозиции, противопоставляя А и не-А и воспринимая их различие как такое, которое имеет место в самой по себе реальности, а не является только плодом аффектов, и главная такая оппозиция — это противопоставление субъекта и объекта (соотв. grāhaka и grāhya). Пустота же — это отсутствие ментального конструирования (abhūta-parikalpa) этой оппозиции в силу того, что в реальности ни субъекта, ни объекта не существует [Madhyānta-vibhāga-bhāṣya, 1967. Р. 1]. Следует обратить внимание на то, какой термин использовали Майтреянатха и Васубандху для описания указанной оппозиции. Abhūta-parikalpa, или конструирование несуществующего, в «Компендиуме Абхидхармы» Асанги объясняется через перечисление десяти его видов: коренное конструирование, которое Стхирамати связывает с сознанием-сокровищницей и хранящимися в нем потенциальными аффектами (bīja); конструирование объекта, или множество познавательных актов (prañāpti), посредством коих познаётся предмет; конструирование кажущегося объекта; конструирование изменения объекта; конструирование изменения кажущегося объекта; конструирование, вызванное другими людьми; конструирование недолжного; конструирование должного; конструирование, порожденное привязанностью к ложным взглядам; рассеянное конструирование — то,

которое направлено на должные объекты внимания, но ухватывает в них свойства, на самом деле в них отсутствующие [Asanga, 1950. Р. 102; Abhidharmasamuccayaabhāṣyam, 1976. Р. 137]. В трактате Майтреянатхи и комментарии Васубандху не указывается, к какому из этих десяти видов относится конструирование оппозиции субъекта и объекта, и можно лишь допустить, что это первый вид — коренное конструирование, так как остальные виды становятся возможными лишь благодаря тому, что уже имеется различие того, кто познаёт, и того, что познаётся. Однако здесь важно другое: конструирование несуществующего имеет место в *пустоте* (tasyām api sa vidyate — «оно [конструирование] осуществляется в ней [пустоте]») [Madhyānta-vibhāga-bhāṣya, 1967. Р. 1].

Но и сама пустота не должна восприниматься как некая реалья. В действительности śūnyatā или пустота — это только слово на санскрите или на русском языке, не являющееся ничем иным, как словом, и нельзя поэтому считать, что оно что-то обозначает. Срединный путь, ведущий к просветлению и нирване между любыми мировоззренческими крайностями, — это путь, в котором нет ничего ни пустого, ни непустого, ибо и пустота, и непустота — только соотнесенные друг с другом ментальные конструкты [Madhyānta-vibhāga-bhāṣya, 1967. Р. 2]. Так авторы трактата предупреждают читателя о том, что восприятие пустоты как чего-то, что составляет содержание или часть содержания учения махаяны, есть заблуждение, ведущее к дальнейшему закабалению в сансаре, ибо утверждение чего-либо как реального или истинного приводит к тому, что все остальное тем самым утверждается как иллюзорное или ложное. Проще говоря, если мы проводим в универсуме некоторую замкнутую границу, выделяя на нем некоторое множество А, то все остальные элементы за пределами границы тем самым обозначаются как не-А. Однако, согласно махаяне, любые границы существуют только как ментальные и даже чисто словесные конструкции, в истинной же реальности никаких границ и различий нет. Поэтому тот, кто проводит границу между пустым и непустым и при этом полагает ее реальной, создает этим

в своем сознании почву для сохранения и прораствания аффектов и продолжения страдания в сансаре.

Признак пустоты, таким образом, есть небытие всякой двойственности, и прежде всего — дуализма субъекта и объекта [Madhyānta-vibhāga-bhāṣya, 1967. P. 5], из которого вырастают при поддержке изначально заложенных в сознании потенциальных аффектов («семян», *bīja*) все остальные формы дуализма, на почве которых прорастают уже реальные аффекты (*kleśa*). Из сказанного становится понятно, почему синонимами пустоты Васубандху называет истинную реальность (*tathatā*), высшую реальность (*paramārthatā*), предел бытия (*bhūtaakoṭi*), дхармовый элемент (*dharmadhātu*) и отсутствие знаков (*animitta*) [Madhyānta-vibhāga-bhāṣya, 1967. P. 6] (отметим, кстати, что теми же словами Асанга описывает истинную реальность благих дхарм; см. выше).

Тем не менее, и сама пустота разделяется в комментарии к трактату на несколько видов, а именно: пустота внутреннего (*adhyātmaśūnyatā*), или пустота внутренних источников сознания (*āyatana*) — познавательных способностей; пустота внешнего (*bahirdhāśūnyatā*), или пустота внешних источников сознания — объектов, на которые может быть направлено внимание; пустота внутреннего и внешнего (*adhyātmabahirdhāśūnyatā*), или пустота всякого соотношения способностей познания и соответствующих им объектов; великая пустота (*mahāśūnyatā*), или пустота пространства мира; пустота пустоты (*śūnyatāśūnyatā*), или пустота самого понятия *śūnyatā*; пустота высшей реальности (*paramārthaśūnyatā*); пустота обусловленного (*saṃskṛtaśūnyatā*), то есть всех дхарм, включенных в сети причинности; пустота необусловленного (*asaṃskṛtaśūnyatā*), то есть дхарм, не включенных в причинно-следственные связи; абсолютная пустота (*atyantaśūnyatā*), или пустота того, предел чего не может быть постигнут; пустота безначального и бесконечного (*anavarāgrasūnyatā*), то есть цепи рождений и смертей; пустота того, что не отвергается (*anavakāraśūnyatā*), то есть всего, что считается — даже в самом буддий-

ском учении — ценным; пустота природы (*prakṛtiśūnyatā*) всех дхарм; пустота признаков (*lakṣaṇaśūnyatā*) всех дхарм; пустота всех дхарм (*sarvadharmāśūnyatā*); пустота небытия (*abhāvaśūnyatā*), или тех дхарм, которые составляют личность; пустота собственной природы небытия (*abhāvasvabhāvaśūnyatā*), означающая, что все, воспринимаемое как самосущее, на самом деле пусто [Madhyānta-vibhāga-bhāṣya, 1967. P. 7–8; Андросов, 2000. С. 505–513]. Представление о пустоте является, естественно, не элементом учения, а противоядием от загрязнения сознания аффектами, что становится возможным благодаря пустоте всех объектов познания [Madhyānta-vibhāga-bhāṣya, 1967. P. 46–47].

Как видим, представление о пустоте в йогачаре было более сложным, чем в мадхьямаке. Последователи мадхьямаки под пустотой понимали главным образом отсутствие реальных референтов у знаков и знаковых систем. Истинная реальность неопишима, и любые попытки говорить о ней только вводят слушателей в заблуждение. Йогачарины же полагали пустоту особым позитивным свойством реальности, отождествляя ее с чистотой, свободой от аффективных и эпистемологических препятствий, от всего, что причиняет страдание и вообще от какой бы то ни было причинности. Истинная реальность, подобно душе в санхье и йоге или Брахману в адвайта-веданте, свободна, «пуста» от сетей причинности и именно это делает возможным преодоление страдания. Это же делает возможной и нирвану без опоры (или без местопребывания — *apraṭiṣṭhitanirvāṇa*) — состояние, при котором бодхисаттва, пребывая в нирване, может действовать в сансаре для спасения живых существ из колеса смертей, рождений и новых смертей с необходимо присутствующим ему страданием.

Понятие пустоты, таким образом, неверно было бы толковать как относящееся к онтологии. Это прежде всего сотериологическое понятие, оно указывает не столько на то, что есть и каково оно, сколько на возможность преодоления неведения и страдания и обретения высшего плода буддийской религиозной практики — просветления и нирваны.

Использованная литература

Андросов, 2000: Андросов В. П. Буддизм Нагарджуны: Религиозно-философские трактаты. М.: Восточная литература, 2000.

Androsov Valery P. Buddhism Nāgārjuna: Religiozno-filosofskiie traktaty [Nāgārjuna's Buddhism: Religious-Philosophical Treatises]. Moscow: Vostochnaya literatura, 2000.

Бурмистров, 2022: Бурмистров С. Л. Эволюция понятия пустоты: от Палийского Канона к поздней мадхьямаке // Mongolica, 2022, т. XXV, № 2. С. 35–44.

Burmistrov Sergey L. Evoliuciia poniatiia pustoty: ot Pāliiskogo Kanona k pozdnei madhyamake [Evolution of the Concept of Emptiness: from Pāli Canon to Late Madhyamaka]. In: Mongolica, 2022, Vol. XXV, No. 2. P. 35–44.

Лунный свет санкхьи, 1995: Лунный свет санкхьи / Изд. подгот. В. К. Шохин. М.: Ладомир, 1995.

Lunnyi svet sāmkhya [The Moonlight of Sāmkhya]. Transl. into Russian, introd. and comments by V. K. Shokhin. Moscow: Ladomir, 1995.

Рудой 1994: 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. 47–68.

Rudoi Valery 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. Ostrovskaya and V. I. Rudoi. St. Petersburg: Andreev i synov'ia, 1994. P. 47–88.

Чаттерджи С., Датта Д. Индийская философия. М.: Селена, 1994.

Chatterji S., Datta D. Indiiskaia filosofia [Indian Philosophy]. Moscow: Selena, 1994.

Abhidharmasamuccayabhāṣyam. Ed. by N. Tatia. Patna: Kāśīprasāda Jāyasavāla Anuśilana Saṁsthā, 1976.

Asanga. Abhidharma-samuccaya / Critically edited and studied by Pralhad Pradhan. Santiniketan: Visva-Bharati, 1950.

Asanga. The Summary of the Great Vehicle / Transl. by J. P. Keenan. Berkeley: Numata Center for Buddhist Translation and Research, 2003.

Betty S. Dvaita, Advaita and Viśiṣṭādvaita: Contrasting Views of Mokṣa // *Asian Philosophy*, 2010, Vol. 20, No. 2. P. 215–224.

Dasgupta S. N. A History of Indian Philosophy. Vol. IV. Cambridge: Cambridge University Press, 1955.

Harris I. Ch. The Continuity of Madhyamaka and Yogācāra in Indian Mahāyāna Buddhism. Leiden, New York, København, Köln: E. J. Brill, 1991.

King R. Early Yogācāra and Its Relationship with the Madhyamaka School // *Philosophy East and West*, 1994, Vol. 44 (4). P. 659–683.

Lacombe O. L'Absolu selon le Vedānta. Paris: Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1937.

Le compendium de la super-doctrine (philosophie) (Abhidharmasamuccaya) d'Asanga / Trad. par Walpola Rahula. Paris: École Française d'Extrême-Orient, 1971.

Madhva's (Ānandatīrtha's) Kommentar zur Kāṭhaka-Upaniṣad: Sanskrit-Text in Transskription nebst Übersetzung und Noten. Hrsg. von B. Heimann. Leipzig: Otto Harrassowitz, 1922.

Madhyānta-vibhāga-bhāṣya. Ed. by N. Tatia and A. Thakur. Patna: K. P. Jayaswal Research Institute, 1967.

The Brahmasūtra-Shankarabhāṣyam with the Commentaries of Bhāṣya-Ratnaprabhā, Bhāmatī and Nyāyanirnaya by Śhrīgovindānanda, Vāchaspati and Ānandagiri / Ed. by Mahādeva Śāstri Bākṛe. Bombay: Nirṇaya Sāgar Press, 1934.

Tola F., Dragonetti C. The Trisvabhāvakārikā of Vasubandhu // *Journal of Indian Philosophy*, 1983, No. 11. P. 225 – 266.

THE CONCEPT OF EMPTINESS IN YOGĀCĀRA

Sergey L. BURMISTROV

Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences

Yogācāra treats the concept of emptiness (*śūnyatā*) is put in the context of the conception of causality. Like in Brāhmaṇist systems of Saṃkhya, Yoga and Advaita Vedānta, truly real in Yogācāra is that which is beyond the net of causality. Determined being in this system, like in other religious and philosophical systems of ancient and medieval India, is associated with changes and suffering as its logical consequence. Emptiness in Mahāyāna is the emptiness of reality from “I” and from anything self-existing. In Yogācāra this concept is interpreted through the teaching of tree natures — the constructed, the dependent and the absolute. The last one is free from duality, empty from any differences including differences between dharmas that are postulated by Hīnayāna schools. Constructed nature is everyday language practice with sets of differences inherent in it — between true and false propositions, between grammatical categories etc. Dependent nature is the subject of language practice. Absolute nature reveals itself when all the differences are removed, including the difference between language practice and its subject, between known and knower, and it is ineffable in any human language. Even the concept of the emptiness is empty: it demonstrates that the true reality is free from differences, from causality and therefore — from suffering. It is not only ontological concept, but first of all the soteriological one, for its sense is the possibility to achieve enlightenment and nirvāṇa.

Key words: Buddhist written monuments in Sanskrit, Mahāyāna, Yogācāra, Asanga, Vasubandhu.

About the author: **Sergey L. BURMISTROV**, Dr. Sci. (Philosophy), Leading Researcher of the Department of Central and South Asian Studies, Institute of Oriental Manuscripts, Russian Academy of Sciences (St. Petersburg, Russian Federation). (SLBurmistrov@yandex.ru) ORCID 0000-0002-5455-9788.