©2020 С.Л. БУРМИСТРОВ

БУДДИЙСКОЕ УЧЕНИЕ ОБ АФФЕКТАХ В КОНТЕКСТЕ ИНДИЙСКОЙ КЛАССИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Бурмистров Сергей Леонидович — доктор философских наук, ведущий научный сотрудник.
Институт восточных рукописей РАН.
Российская Федерация, 191186 Санкт-Петербург, Дворцовая наб., д. 18.
Электронная почта: SLBurmistrov@yandex.ru

Аннотация. Уникальность буддизма среди религиозно-философских систем древней и средневековой Индии состояла в том, что только в нем анализу эмоциональной и волитивной сферы личности уделялось специальное внимание. Целью этого анализа было выявление структуры эмоциональной сферы человеческой психики и ее связи с волей для преодоления неблагих состояний сознания (kleśa, «аффект»), порождающих страдание, и достижения высшей религиозной цели буддизма — просветления и нирваны. Буддийское учение об аффектах включает, помимо классификации воли и эмоций, и анализа их взаимосвязи в религиозном контексте, также учение о комплексе психофизических феноменов, которые служат базисом для эмоций и актов воли. В буддийской философии выделяется семь базовых аффектов — страсть (rāga), отвращение (pratigha), самомнение (māna), сомнение (vicikitsā), неведение (avidyā), ложные взгляды (dṛṣṭi), стремление к существованию (bhāva). Они и являются причинами возникновения эмоций, свойственных непросветленному сознанию, и порождаемых эмоциями волитивных импульсов. Из этого видно, что понятие kleśa шире, чем понятие «аффект» в том смысле, как оно понимается в современной психологии.

УДК 294.3 + 159.9

ЧЕЛОВЕК В РЕЛИГИЯХ МИРА

В хинаянских школах буддизма аффекты (kleśa) считались единственным препятствием на пути к нирване. В махаяне же наряду с ними признавалось существование эпистемологических препятствий, которые, сами не будучи аффективно окрашенными, способствуют поддержанию аффектов в непросветленном сознании. Основным таким препятствием считалось восприятие всех понятий и теорий как имеющих референт в реальности. Преодолению этого заблуждения посвятил свои труды Нагарджуна (I – II вв.), основатель махаянской школы мадхьямака (шуньявада), отрицавший реальность даже такого фундаментального различия, как различие между нирваной и сансарой. Асанга (IV век), один из ведущих представителей школы йогачара (виджнянавада), рассматривал связь базовых аффектов с эмоциональной и волитивной сферами психики через призму понятия cetanā — явления психики, порождающего в непросветленном сознании стремление завладеть чем-то или избежать чего-то, которое и является непосредственной причиной страдания, характеризующего всякое сансарическое бытие.

Ключевые слова: религиозно-философские системы древней и средневековой Индии, история психологии, эмоции, воля, буддийская философия, школы буддизма махаяны, йогачара, Асанга, Васубандху.

Ссылка для цитирования: Бурмистров С.Л. Буддийское учение об аффектах в контексте индийской классической философии // Человек. 2020. Т. 31, № 1. С. 103–127. DOI: 10.31857/S023620070008748-9

Управление эмоциями всегда было существенным компонентом любой религиозной идеологии и религиозной практики. В религиях, сформировавшихся в разных культурных контекстах, волитивный контроль над эмоциями и побуждениями осуществлялся различными способами, но общая особенность их всех — подчинение жизни человека определенным предписаниям, предполагающим преодоление естественных человеческих желаний и отказ от них, и осознание адептом собственных душевных состояний с тем, чтобы он всегда мог определить, на какой стадии пути к высшей религиозной цели он находится и что препятствует продвижению к ней. Это характерно было не только для религиозного мировоззрения. Господство над страстями и управление ими понималось как цель этики Платоном и Аристотелем. У последнего совершенство человека и высшая его свобода достигаются через чистое познание, требующее овладения страстями и желаниями и подчинение их разуму [10, с. 14].

Буддизм в этом отношении особенно интересен тем, что среди всех религиозно-философских систем древней и средневековой Индии учение о естественных человеческих побуждениях, проявляющихся в виде эмоциональных реакций и волитивных

импульсов[1], в нем было разработано наиболее детально. Можно утверждать, что буддизм был в этом отношении уникален не только для индийской культуры, но и для мировой. Аристотель дает краткий перечень страстей, отмечая их связь с ощущениями удовольствия и неудовольствия: «Страстями, [или переживаниями], я называю влечение, гнев, страх, отвагу, злобу, радость, любовь (philia), ненависть, тоску, зависть, жалость — вообще [все], чему сопутствуют удовольствия или страдания» [1, с. 84]. Ему же принадлежит анализ конкретных характерологических черт [1, с. 88–91], развитый впоследствии, например, Теофрастом [21, с. 260–286]. У Теофраста, однако, речь идет именно о *чертах характера*, проявляющихся в склонности к тем или иным эмоциям и желаниям, но не о самих этих эмоциях и желаниях. В сравнении с античными и даже индийскими авторами исследование психики человека буддийскими мыслителями оказывается значительно более детальным. Кроме того, ориентировано оно было на анализ и преобразование эмоциональной и волитивной сторон человеческой личности в перспективе высшей религиозной цели буддизма — обретения нирваны и высвобождения из колеса перерождений, а не на работу с характерологическими особенностями человека в социальном контексте, как у античных мыслителей.

Религиозное значение эмоциональной стороны личности в индийской культуре начало осознаваться еще в эпоху ранних упанишад. Страсть (rāga, rati) во многих древнейших предфилософских текстах рассматривалась как то, что затмевает разум и препятствует истинному знанию, а следование своим страстям отвлекает от истинной цели — преодоления всеобщего страдания и его высшего проявления — смерти, которая ждет каждого. В знаменитом диалоге Ямы и Начикетаса в «Катха-упанишаде» бог смерти в ответ на просьбу разъяснить сомнение о том, что будет с человеком после того, как его сердце остановится, предлагает Начикетасу любые земные радости, любые сокровища, чтобы тот отказался от своего желания. Но юноша непреклонен: «Преходящи [эти удовольствия] у смертного, о Антака, они иссушают силу всех чувств, да и жизнь-то вся коротка… Кто из подверженных уничтожению и смерти внизу на земле, приблизившись к неуничтожимости и бессмертию, узнав и поразмыслив об удовольствиях, [рожденных] внешней оболочкой и страстью, — [кто из них] станет радоваться слишком долгой жизни?» [22, с. 100]. Влечение к земным радостям — это всегда влечение к тому, что в конце концов обманет, и ничто преходящее не стоит того, чтобы стремиться к нему.

[1] Волитивный — относящийся к воле как психологическому феномену.

О том же говорит и «Брихадараньяка-упанишада»: «Кто лишен желаний, свободен от желаний, достиг [исполнения] желаний, имеет желанием [лишь] Атмана, из того не выходят жизненные силы. […] Поистине, он — великий нерожденный Атман, состоящий из познания, [находящийся] среди чувств. […] Поэтому, знающий это, сделавшись успокоенным, укрощенным, воздержанным, терпеливым и собранным, видит Атмана в самом себе, видит все как Атмана. Зло не одолевает его — он одолевает все зло. Зло не жжет его — он жжет все зло. Свободный от зла, свободный от страсти, свободный от сомнения он становится брахманом» [2, с. 125, 127, 128]. В то же время сами по себе мирские желания далеко не всегда осуждаются в упанишадах как стремления к иллюзорному (из чего видно, что не существует никакой сколько-нибудь единой «философии упанишад» — они идеологически разнородны, и в них можно найти подкрепление очень разным философским взглядам). Так, в той же «Брихадараньяка-упанишаде» человеку, решившему: «Да достигну я величия», предписывается исполнение определенных ритуалов и возглашение определенных ритуальных формул [2, с. 146–149]. «Чхандогья-упанишада» начинается с наставления о слоге «ом», который исполняет желания [25, с. 49–50], но и в ней Атман описывается как содержащий в себе все желания: «Состоящий из разума, чье тело — жизненное дыхание, чей образ — свет, чье решение — истина, чья сущность — пространство; содержащий в себе все деяния, все желанья, все запахи, все вкусы, охватывающий все сущее, безгласный, безразличный вот мой Атман в сердце, меньший, чем зерно риса, чем зерно ячменя, чем горчичное семя, чем просяное зерно, чем ядро просяного зерна; вот мой Атман в сердце, больший, чем земля, больший, чем воздушное пространство, больший, чем небо, больший, чем эти миры» [25, с. 78].

Говорить об отрицании эмоционально-волитивной стороны человеческой личности в упанишадах было бы, конечно, неверно. Речь идет не об отрицании желаний и эмоций, а об управлении ими с тем, чтобы научиться (и научить других) направлять силы своей души на достойные цели, а поистине достойным может считаться лишь непреходящее. В упанишадах мы видим первую попытку постановки одного из основных вопросов этики (если не самого фундаментального из них): как можно отличить достойные цели от таких, которые не заслуживают наших усилий? Однако в упанишадах еще нет анализа эмоциональной стороны личности и даже различения эмоций и устремлений воли — в фокусе внимания авторов ранних упанишад находятся только желания, т.е. состояния, в которых эмоциональный и волитивный аспекты еще нельзя различить.

В более поздних религиозных течениях древней Индии тема аффектов поднималась, но рассматривалась ненамного более подробно, чем в упанишадах. Джайны говорили о различии души и тела и о карме, которая понимается в джайнизме как материя, загрязняющая душу и приводящая к тому, что последняя вращается в колесе сансары. Карма, однако, не полностью определяет жизнь живого существа: сам основатель учения, Вардхамана Махавира, говорил, что не меньшее, чем карма, значение имеют собственные усилия живого существа, направленные на мирские цели или на освобождение из пут сансары [15, с. 353]. Джайнский мыслитель Пуджьяпада (V–VI век) указывает, что причина создания кармы — определенное состояние сознания, а именно невнимательность, от которой проистекают насилие и страсти. В более раннем тексте — «Таттвартха-адхигама-сутре» Умасвати (I век) страсти рассматриваются как то, что порождает привязанность к мирской жизни и выступает причиной закабаления [9, с. 62–63, 67]. Учения других мыслителей VI–V вв. до н. э. — Маккхали Госалы, Санджаи Белаттхипутты, Пураны Кассапы, Пакудхи Каччаяны и т. д. — дошли до нашего времени только в кратких пересказах в буддийских и джайнских текстах, но, судя по этим источникам, даже и эти мыслители не анализировали детально эмоциональную и волитивную стороны человеческой личности. Пурана Кассапа, например, отрицал связь материального действия с душой, которая никак не затрагивается последствиями добрых или злых дел. Аджита Кесакамбали полагал, что тело и то, что его одушевляет, суть одно и то же, и душу невозможно вытащить из тела, как меч из ножен, поэтому не существует ни сансары, ни кармического воздаяния [27, с. 80–81]. Можно допустить, что такая позиция делала интерес к эмоциональной и волитивной сторонам личности бессмысленным: если после смерти тела и разложения его останков от человека не остается ничего, то анализ воли и эмоций человеческих не имеет уже сотериологического смысла (за отсутствием самой сотериологии).

В какой-то мере сходно с воззрениями Пураны Кассапы и учение древнейшей из ортодоксальных религиозно-философских школ Индии — школы санкхья. Хотя первые фундаментальные философские трактаты этой школы начали появляться не ранее V века, корнями ее учение уходит во времена Будды и даже более ранние: согласно поэме «Жизнь Будды» Ашвагхоши (I–II век), учителем царевича Сиддхартхи был некий Алара Калама, взгляды которого, как они изложены в поэме, представляют собой последовательный дуализм души и материи, в высшей степени характерный для развитой санкхьи [28, с. 176–177]. Для санкхьяиков закабаление в сансаре иллюзорно, так как между истинным

Я (puruṣa) и материей (prakṛti) нет никакой каузальной связи, и события, происходящие в одном из этих двух онтологических регионов, никак объективно не влияют на то, что происходит в другом. Душа вовлекается (иллюзорно) в процессы материального мира примерно так же, как необразованный зритель в театре — в действие на сцене: он может искренне переживать за все, что делают актеры, и даже попытаться вмешаться в представление, тогда как зритель образованный осознаёт условность сценического действия и остается эмоционально не вовлеченным. Такое растождествление себя (своего истинного *Я*) и материи и будет освобождением. Как сказано в «Санкхья-кариках» Ишваракришны, «сидящий в зале (“Я ее видел”) — так равнодушен один, “Меня обнаружили” — так прекращает [деятельность] другая. Даже при наличии между ними контакта нет стимула для миросозидания» [14, с. 237]. Положительной ценностью в этой системе является бесстрастие (virāga) внешнее и внутреннее. «Внешнее — это безразличие к видимым объектам у того, кто становится бесстрастен, видя пороки, [связанные] с приобретением, сохранением [приобретенного], убытком, привязанностью и насилием. Внутреннее — то, что возникает у безразличного даже к Прадхане как к миражу Индры и желающего освобождения» [14, с. 176]. Эмоциональная и волитивная стороны личности в этой системе — такие же порождения первоматерии, что и материальные предметы, так что граница между puruṣa и prakṛti проходит *внутри* человеческой психики. Первоматерия — это причина, которая не является следствием чего бы то ни было, и из нее возникают объективирующий интеллект (manas), ответственный за формирование представлений об объектах, интенциональный интеллект (buddhi), формирующий представления о связях объектов друг с другом, принцип *эго* (ahaṃkṛti), заключающийся в примысливании ко всему, что происходит в психике, представления о *я*, пять органов чувств, пять органов действия и пять тонких элементов; из этих последних, в свою очередь, возникают пять грубых материальных элементов [24, с. 257–264]. Все они вовлечены в сеть причин и следствий, что и представляет собой страдание. Истинное же *Я* не является ни причиной, ни следствием чего-либо, и это делает его изначально свободным. Обратим внимание в этой схеме на то, что и обе формы интеллекта, и принцип *эго* порождены первоматерией, а значит, все наши эмоции и волитивные импульсы тоже относятся к области, в которой действуют причинно-следственные связи, а значит, к области страдания.

Интересно, что в позднесредневековых (XV век) текстах философии санкхьи мы находим уже определенную дифференциацию

состояний психики. «Таттва-самаса» классифицирует состояния сознания по трем гунам (guṇa, букв. «качество»): добродетель, удовольствие, воздержание, контроль, правильное суждение, знание, могущество, равнодушие, просветленность относятся к гуне саттва; страсть, гнев, алчность, осуждение, жестокость, неудовлетворенность, свирепость — к гуне раджас; небрежность, опьянение, уныние, неверие, эротические влечения, сонливость, расслабленность, нечистота — к гуне тамас [20, с. 136]. Конечно, здесь перечислены не только эмоции или волитивные импульсы stricto sensu, а именно различные состояния психики и свойства личности, но видно, что поздние санкхьяики пытались внести какую-то ясность в множество душевных движений человека, чтобы дать ему практические ориентиры на пути к достижению религиозного освобождения.

Аналогичные взгляды свойственны и ближайшей к санкхье индийской философской системе — йоге. «Именно бесстрастие есть высшая цель истинного знания, и абсолютная обособленность связана с ним нераздельным образом», — гласит комментарий Вьясы к «Йога-сутрам» [11, с. 93]. Бесстрастие ведет к способности высшего различения истинного *Я* и всего того, что к нему не относится, а эта способность предполагает свободу не только от влечений к чувственным наслаждениям, но и от стремления к целям, установленным ведийской традицией, — обретению рождения на небесах и т. п., так как даже эти цели все же являются мирскими и привязывают человека к сансаре, а значит, и к страданию [11, с. 93]. Патанджали далее перечисляет пять фундаментальных аффектов, которые и приводят к закабалению в колесе сансары. Это неведение (avidyā), эгоизм (asmitā), влечение (rāga), враждебность (dveṣa), жажда жизни (abhiniveśa), которые, опираясь друг на друга, порождают карму [11, с. 113].

В вайшешике эмоциональный и волитивный аспекты личности рассматривались главным образом в контексте теории познания с опорой на учение о дхарме. «*Дхарма*, — гласит трактат Прашастапады (VI в.) “Собрание характеристик категорий” — является качеством *пуруши* [атмана, индивидуальной души. — *С. Б.*]. Для субъекта действия [она является] причиной удовольствия, благополучия и освобождения; она сверхчувственна; разрушается с переживанием последнего [мгновения] удовольствия; производится соединением *пуруши* с “внутренним органом” (*антахкараной*), порожденным чистым намерением» [18, с. 339]. Дхарма зависит от варны и стадии жизни, и в комментарии к трактату Шридхара (X век) отмечает, что она приносит деятелю только удовольствие [18, с. 343]. Удовольствие же возникает из контакта органов чувств со специфическим для них объектом и из контакта

атмана и разума (manas) при содействии дхармы [18, с. 324]. На том же контакте атмана и разума основаны и желание (icchā), и отвращение (dveṣa), которое, в свою очередь, согласно комментарию Шридхары, имеет разновидности: гнев, злонамеренность, обида, зависть и нетерпимость [18, с. 329]. Как видим, мыслители вайшешики предпринимали определенные усилия для анализа эмоциональной стороны личности, хотя этот вопрос явно не был в центре их внимания (и нельзя не заметить, что ко времени жизни Прашастапады теория аффектов в буддийских школах разрабатывалась уже более тысячи лет).

В мимансе и веданте разработке теории эмоций и воли не придавалось столь большого значения, как в буддизме. Для Шанкары (IX век), фактического основателя адвайта-веданты, основной темой было религиозное освобождение, состоящее в осознании изначального тождества истинного *Я* (ātman) и Брахмана. Майя, творящая сила Брахмана, скрывающая его от индивидуального сознания и проявляющаяся в последнем как неведение, должна быть в конце концов преодолена. Разумеется, неведение проявляется в психике человека в виде страстей, помрачающих сознание, однако в текстах Шанкары нет детального анализа разных эмоций и особенностей волитивной стороны личности. В вишиштадвайта-веданте Рамануджи (XI век) основным путем к божеству является бхакти — экстатическая любовь к богу [12, с. 126], но здесь это не предмет анализа, предполагающего оценку рассматриваемого предмета как сансарического и ведущего к закабалению, а, наоборот, средство освобождения или, точнее, воссоединения с божеством. Позднесредневековый (XVI–XVII века) вайшнавизм, идеология которого основана на учении Рамануджи и альваров — тамильских поэтов-вишнуитов, вообще фактически отвергает понятие освобождения как религиозной цели. Единственная действительно осмысленная цель и одновременно средство ее достижения — это бхакти, и бенгальский поэт-вайшнав Сарвабхаума пишет об этом: «Когда [мне] на ум приходит слово “освобождение”, [во мне] возникают неприязнь и страх; когда же на ум приходит слово *бхакти*, [оно] вызывает один лишь восторг» [цит. по: 7, с. 220].

Как видим, эмоциональный и волитивный аспекты психики понимались в большинстве религиозно-философских систем Индии как проявление материальной стороны личности — порождение неведения, закабаляющего душу в колесе перерождений и служащего причиной страдания. Буддийское учение об эмоциях и воле по смыслу своему было, в общем, таким же, но, в отличие от других систем, буддийские школы разработали детальнейшую классификацию эмоций и волитивных импульсов, целью которой

было наиболее точное описание психики в перспективе просветления (bodhi).

Непросветленное сознание, с точки зрения буддийской философии, загрязнено аффектами и именно поэтому неспособно погрузиться в нирвану и даже осознать, что мир сансары (колеса рождений, смертей и новых рождений) не просто полон страданий, но сам, по сути своей есть страдание. Термин kleśa, который в современной российской буддологии переводится как «аффект», буквально значит «боль, мучение, беспокойство, гнев, тоска, попечение о мирском»[2], в контексте же буддийской философии он понимается как дхарма (элементарное психофизическое состояние), которая характеризуется беспокойством (apraśānta) и приводит психику в возбужденное состояние [31, p. 46]. Основой, на которой в психике возникают аффекты, выступает иллюзия *Я* как чего-то реально существующего, тогда как на самом деле это не более чем условная конструкция, призванная кратко обозначить множество изменчивых состояний психики и тела.

В буддийской философии понятие аффекта рассматривается в связи с понятием кармы. Для джайнов карма загрязняет душу и для обретения джайнской нирваны душа должна очиститься от кармической материи, в буддизме же карма понимается иначе: согласно определению, которое дал в «Энциклопедии Абхидхармы» Васубандху (IV век), карма есть «ментальный импульс [или побуждение], и то, что оно порождает» [4, с. 43]. Санскритский термин cetanā, который переведен здесь как «ментальный импульс», в буддийской философии означает любое желание, сопровождаемое реальным намерением его исполнить; простое фантазирование о том, что я мог или хотел бы сделать, не является в понимании буддийских мыслителей ментальным импульсом — таковым может быть только решение осуществить это желание и действия (включая построение планов), направленные на его осуществление. Этот ментальный импульс порождает мыслительную,

[2] Как будет показано далее, понятие kleśa шире, чем понятие аффекта в современной психологии. В санкт-петербургской школе буддологии [см. 4; 5; 6] слово «аффект» выбрано для перевода санскритского слова по той причине, что kleśa полностью подчиняет себе непросветленное сознание, определяя все, что в нем происходит, – подобно тому, как аффект (в том смысле, в котором этот термин используется в современной психологии и психиатрии) приводит к сужению сознания, в результате чего все процессы, происходящие в нем, оказываются прямо или косвенно детерминированы аффектом. В других трудах по буддийской философии kleśa переводится как «омрачение», «страсть», а на английский язык чаще всего как affliction «горе, несчастье, болезнь». Все эти переводы ухватывают некоторые из основных оттенков смысла санскритского kleśa, но ни один не схватывает их полностью.

словесную и телесную деятельность, которая в силу непросветленности сознания, загрязненности его аффектами центрируется вокруг иллюзорного ментального конструкта *Я* (ātman), причем восприятие этого *Я* как реального возбуждает в сознании новые аффекты, проявляющиеся в виде эмоций, речи и действий, которые, в свою очередь, ведут к новым ментальным импульсам, т.е. к созданию новой кармы — и так до тех пор, пока живое существо не осознает необходимость выхода из этого порочного круга страстей, их удовлетворения и порожденных последним новых страстей. В действительности же, как известно, согласно базовым положениям буддийского учения, провозглашенным еще самим Буддой, никакого *Я* на самом деле не существует (anātman) и все то, что мы, пока наше сознание не просветлено, воспринимаем как некую относительно неизменную личность, есть лишь поток элементарных психофизических состояний (dharma), каждое из коих существует только мгновение и тут же уступает место другому. Сансара полна страданий и сама есть страдание, однако аффекты препятствуют осознанию этого и заставляют сознание воспринимать сансару как нечто вполне желательное и даже приятное, бороться за счастье, а значит, испытывать стремление к тому, что приятно, и ненависть к неприятному и к тому, что мешает достижению приятного, что, собственно, и порождает ментальные импульсы — побуждения к определенным мыслям, словам и действиям [8, с. 47–49]. Разумеется, удовлетворение стремления не устраняет его, а только временно утоляет жажду (tṛṣṇā — еще одно ключевое понятие буддийской философии). Более того, активизация аффекта только углубляет неблагую установку сознания на получение удовольствия, так что отказ от порожденного аффектом желания позволяет пригасить само это желание и тем самым хотя бы немного преодолеть неизбежное в сансаре страдание [17, с. 19].

В буддизме, как и в других религиозно-философских системах Индии, страдание неразрывно связано с неведением. В санкхье неведение души относительно истинной природы ее влечений и эмоций; в адвайта-веданте неведение как индивидуальное проявление майи, скрывающей от души ее изначальное тождество с Брахманом; в буддизме неведение о несуществовании постоянного *Я* — все это порождает страдание. Неслучайно неведение уже в самых ранних буддийских текстах включается в качестве первого звена в цепь закона зависимого возникновения [13, с. 56]. Васубандху в «Энциклопедии Абхидхармы» описывает воздействие аффектов и неведения на сознание метафорой, связанной со зрительным восприятием и препятствующей ему тьмой: о Будде говорится как о «рассеявшем слепящую тьму» аффектов.

«Тьма [andhakāra, “то, что делает andha — слепым”. — *С. Б.*] есть отсутствие знания, ибо она препятствует видению вещей так, как они существуют в действительности» [5, с. 192], и аффекты здесь играют решающую роль: они порождаются неведением, ослеплением относительно истинно-сущего и они же поддерживают это ослепление, не позволяя сознанию вырваться из порочного круга. Круг, однако, можно все же прервать, если приложить для этого усилия в надлежащем направлении, но прежде чем приступать к работе над аффектами, адепт должен разобраться в устройстве собственной эмоциональной сферы и определить каждый ее элемент в соответствии с принципами буддийской психологии.

Аффекты базируются на определенных аффективных предрасположенностях (anuśaya), о которых Васубандху в пятой книге «Энциклопедии…» пишет, как о «корне бытия». «Аффект при полном своем проявлении осуществляет десять функций: он укрепляет свой корень, обеспечивает непрерывность протекания, приготовляет поле, приводит к естественному результату, вызывает действие, обеспечивает свое [будущее] условие, вводит в заблуждение относительно объекта сознания, направляет поток сознания [к новому существованию], уводит прочь от благого и служит оковами, ибо не позволяет выйти за пределы сферы [собственного] существования» [6, с. 51]. Развертывание аффекта, по комментарию Яшомитры к «Энциклопедии…» Васубандху, приводит к появлению вторичных аффектов (upakleśa), производных от базовых, что только усиливает тьму неведения, окутывающую сознание, и все более препятствует видению истинной реальности [6, с. 109].

Таких предрасположенностей в канонических текстах насчитывается шесть или семь. «Шесть: страсть, отсюда — отвращение, гордыня и неведение, ложное воззрение и сомнение. […] В свою очередь, эти шесть вследствие разделения страсти превращаются в семь» [6, с. 51]: к шести перечисленным прибавляется также предрасположенность к существованию [6, с. 52]. В комментариях к каноническим текстам разъясняется, среди прочего, также и этимология термина anuśaya, который образован от корня śī «лежать»; тогда anuśī значит «льнуть, прилипать» [6, с. 108], «lie along with» [30, p. 230], а сама аффективная предрасположенность характеризуется тем, что постоянно сопровождает деятельность сознания живого существа, как бы «прилипая» к каждому акту сознания, каждому психическому процессу, и снова и снова обнаруживает склонность порождать новые страсти, укрепляющие неведение [6, с. 108]. Ачарья Анурудда указывает, что anuśaya проявляет себя каждый раз, когда для этого появляются подходящие условия, и так будет до тех пор, пока она не будет искоренена

медитацией и соблюдением дисциплинарных норм, установленных Каноном [30, p. 230]. Собственно, Бхагаван Будда, по этимологии, приводимой Буддхагхосой, потому и называется Bhagavān, что он, среди прочего, искоренил в себе все эти скрытые предрасположенности, ибо их искоренение — необходимый элемент просветления [33, p. 206]. Сам термин anuśaya, как становится ясно из дальнейшего анализа вопроса в пятой книге «Энциклопедии…» Васубандху, можно перевести также как «скрытый или латентный аффект» — в отличие от собственно аффекта, представляющего собой проявление скрытой предрасположенности к тем или иным эмоциональным, волитивным и поведенческим реакциям. Рассматривая этот вопрос, Васубандху, в частности, говорит: «Аффективная предрасположенность (диспозиция) как страсть к чувственным объектам есть предрасположенность к страстному влечению к чувственным объектам, но сама она не является ни связанной с сознанием, ни не связанной с ним, поскольку сама по себе она не представляет отдельную реальную сущность» [6, с. 53]. Последний момент важен тем, что здесь провозглашается несубстанциальность скрытых аффективных предрасположенностей, которые можно в таком случае считать только номинальными ментальными конструктами, подлинно же реальным оказывается только аффект в строгом смысле слова. Васубандху разводит понятия anuśaya и kleśa, которые в школе вайбхашика считались синонимами: он понимает термин anuśaya как след или множество следов ранее возникших и уже угасших аффектов — след, который, несмотря на то, что оставивший его аффект уже угас, сохраняется в сознании и создает предрасположенность к тем или иным моделям поведения и мыслительным стереотипам [29, p. 251]. Следует заметить, впрочем, что этот термин означает именно *предрасположенность* к определенного рода аффектам, которая вовсе не принуждает сознание жестко реагировать на тот или иной стимул именно этим аффектом; в конце концов, человек, если он в достаточной мере нравственно воспитан, может вообще подавить в себе такой аффект. Но предрасположенность лежит в основе ментального импульса (cetanā), планирования определенного поведения и его осуществления, что в цепи звеньев закона зависимого возникновения выступает как комплекс формирующих факторов (saṃskāra), от которых зависит дальнейшее существование и конкретные особенности потока дхарм (saṃtāna), условно называемого «личностью».

Рассмотрим более внимательно представленный в трактате Васубандху перечень аффективных предрасположенностей. Если предрасположенность к чувственной страсти, отвращению, гордыне, в общем, понятны — они склоняют сознание стремиться

к наслаждениям, избегать неприятного и наполняют его ложным самодовольством, — то ложные воззрения как аффективная предрасположенность требуют более пристального внимания. «Воззрения относительно атмана и того, что принадлежит атману, вечности и уничтожения, несуществования, низкого как высокого, взгляд на то, что не является причиной и путем, как на причину и путь — это и есть пять ложных воззрений», — гласит «Энциклопедия…» [6, с. 57]. В комментарии разъясняется, что считать атман уничтожимым или бессмертным и вечным одинаково ошибочно, так как не существует ничего такого, что могло бы быть названо «атманом»; под «несуществованием» в процитированной шлоке подразумевается отрицание четырех Благородных истин; рассматривать низкое как высокое значит здесь видеть высокое и благородное в том, что сопровождается притоком аффектов и тем самым привязывает индивида к сансаре; «то, что не является причиной и путем», — это обеты и ритуалы, которые, естественно, никого не могут освободить из колеса перерождений [6, с. 57– 58].

Более подробно рассматривает процесс возникновения аффектов из аффективных предрасположенностей Асанга (IV век) в «Компендиуме Абхидхармы» — трактате, в котором впервые было систематически изложено в связи с базовыми догматическими положениями буддизма учение школы йогачара. Аффект у Асанги понимается как то, что причиняет беспокойство или само является беспокойством: признак аффекта — «если возникающая дхарма характеризуется отсутствием покоя и по причине ее возникновения появляется беспокойство тела и сознания» [31, p. 43]. Как поясняет Стхирамати (VI век) в комментарии к трактату Асанги, отсутствие покоя следует понимать как общий признак аффектов, т.е. признак, характеризующий аффекты как множество [37, p. 56]. Эти слова Стхирамати требуют, в свою очередь, определенного пояснения. Суть в том, что «общий признак» (sāmānya-lakṣaṇa), с точки зрения буддийской философии с ее принципиальным сомнением относительно истинности общих понятий, представляет собой не более чем ментальный конструкт (vikalpa), ценность которого состоит только в том, что он может в некоторых случаях способствовать совершенствованию сознания адепта, идущего по пути к просветлению, хотя в большинстве случаев только отвлекает сознание от истинной реальности, всегда характеризующейся собственным признаком, уникальным и не сводимым ни к каким логическим общностям.

Термин anuśaya встречается в трактате Асанги впервые в разделе о второй благородной истине — истине возникновения страдания именно в связи с вопросом возникновения аффектов

(из чего видно, что Асанга, как и Васубандху, рассматривал аффект и аффективную предрасположенность как разные вещи). «Что такое истина возникновения? [Это] аффект и карма, возникающая [в результате его] господства [в сознании]» [31, p. 43]. Стхирамати поясняет, что речь идет о дхармах с притоком аффективности [37, p. 55], т.е. дхармах, присутствие которых в сознании «возбуждает» его, вносит в него беспокойство, что, естественно, делает невозможным преодоление неведения и познание реальности такой, какова она есть. Возникновение аффекта Асанга описывает так: «Аффективная склонность остается непреодоленной, и дхарма, связанная с аффектом, становится явной, тогда внимание направляется на недолжное — так и возникает аффект» [31, p. 43]. Стхирамати поясняет, что это происходит из-за неискорененной склонности к недолжному поведению: то, что непросветленным сознанием воспринимается как благо, порождает страсть, и именно на этот недолжный объект направляется внимание [37, p. 56]. Как видим, проявление аффекта, ранее существовавшего в скрытой форме, в виде «семени» (bīja), становится возможным лишь благодаря аффективной предрасположенности — склонности сознания проявлять те или иные аффекты, а эта склонность, в свою очередь, определяется действиями, которые были обычны для человека ранее (в том числе и в прошлых рождениях). Аффект, предрасположенность к нему и недолжное поведение в этой схеме поддерживают друг друга, что и приводит к закабалению сознания в сансаре, и от адепта требуется значительное сознательное усилие, чтобы преодолеть инерцию обычных для него аффективных склонностей.

Из шести базовых аффектов, перечисляемых Асангой и Васубандху, три направлены только на цели этого мира (kāma-dhātu, чувственный мир) — это страсть (rāga), отвращение (pratigha) и гордыня или самомнение (māna). Сомнение же (vicikitsā), неведение (avidyā) и ложные взгляды (dṛṣṭi) имеют своими объектами только высшие миры, т.е. миры форм и не-форм так как на них не может быть направлена чувственная страсть [31, p. 43–44]. Таким образом, мы имеем здесь первую из возможных классификаций аффектов: те, что направлены на чувственный мир, и те, которые направлены на миры форм и не-форм.

В то же время о страсти говорится и в первой части «Компендиума Абхидхармы», где она определяется как привязанность к трем мирам, порождающая страдание [31, p. 7]. Однако в этом фрагменте Асанга говорит о страсти не как об аффекте, а как о ментальном импульсе, из чего видно, что один и тот же термин (в данном случае — rāga) может использоваться применительно к очень разным реалиям буддийского учения о человеке. Равно справедливо это и

для отвращения, которое определяется в качестве ментального импульса как враждебность по отношению к страданию, состояниям, сопряженным со страданием, и живым существам, вызывающим страдание, и приводит к недолжному поведению и обретению неблагих форм рождения, и для других терминов, в контексте учения о возникновении страдания обозначающих именно аффекты [31, p. 7]. Страсть как мотивация или состояние психики, связанное с ментальным импульсом, вполне может быть направлена и на нечувственные миры — например, тогда, когда живое существо страстно желает родиться в мирах форм или не-форм, которые в этом случае являются объектами мотивации, но не аффекта. В то же время аффект, направленный на высокие миры, не имеет своим объектом чувственный мир [31, p. 44].

Итак, первая классификация аффектов — это классификация по объекту (ālambana), причем следует заметить, что он в контексте философии йогачары означает не физический или чувственный, а *спекулятивный* объект: материальная вещь сама по себе, безотносительно к тому, воспринимает ли ее кто-нибудь, именуется vastu, и она может быть кем-то чувственно воспринята, в результате чего в психике индивида возникает ее чувственный образ — viṣaya, который, в свою очередь, становится объектом сознания, и вот этот объект, с коим только и работает сознание, называется ālambana. Это замечание принципиально важно, так как все, с чем имеет дело сознание — как мирское, пораженное аффектами, так и просветленное, — суть только сознание или, точнее, множество познавательных актов (vijñapti), как гласит один из основополагающих текстов йогачары «Сутра о десяти ступенях [пути бодхисаттвы]». Сами же эти познавательные акты направляются и определяются аффектами, так что вся реальность, *какой мы ее наблюдаем*, оказывается порождением самого сознания. Естественно, о реальности *самой по себе* мы, пока не обрели просветление, ничего сказать не можем. Йогачарины ни в одном тексте не отрицают существования мира вне субъекта, т.е. позицию йогачары невозможно назвать солипсизмом, и предметы вне нас известным образом на нас воздействуют. Но каковы они сами по себе, может знать только тот, кто достиг просветления. Непросветленное же сознание имеет дело только со спекулятивными объектами (ālambana), возникающими благодаря аффицированному умозрительному сознанию (manas), которое актуализирует потенциальные аффекты, хранящиеся в сознании-сокровищнице (ālaya-vijñāna) [23, с. 109]. Если так, то приходится считать, что и те три мира, о которых говорит Асанга как об объектах аффектов, суть такие же ментальные конструкты, что и воспринимаемые непросветленным сознанием предметы нашего мира, и аффекты в данном случае направляют

человека к целям заведомо несуществующим или, точнее, существующим только в его воображении; говорить же о реальных свойствах этих трех миров тоже может только просветленный.

Другая классификация аффектов — это классификация по сочетаниям (samprayoga). Страсть, гласит «Компендиум Абхидхармы», не сочетается с отвращением и сомнением, но может сочетаться с другими базовыми аффектами; отвращение не сочетается со страстью, самомнением и ложными воззрениями; наконец, самомнение не сочетается с сомнением и ложными воззрениями [31, p. 44]. Перед нами сеть взаимодействий аффектов, которые могут гасить или, наоборот, поддерживать друг друга, хотя нельзя сказать, что какие-то религиозно ценные результаты могут быть достигнуты просто взаимодействием аффектов: они так или иначе беспокоят и возбуждают сознание, что приводит к закабалению в сансаре.

Таковы базовые аффекты — kleśa. Но не менее важны, однако, и вторичные аффекты (upakleśa), основанные на базовых и так же, как и эти последние, закабаляющие сознание в сансаре. Они, как говорит Асанга, не сочетаются друг с другом, но все они представляют собой неблагие состояния и сочетаются со всем, что характеризуется аффицированностью [31, p. 44]. Если взглянуть на перечень вторичных аффектов (например, в [19, с. 228, третий столбец списка]), то мы увидим, что он отчасти совпадает с приведенным Асангой в начале трактата перечнем ментальных импульсов (cetanā). Этот термин Асанга определяет так: cetanā — это «конструирование [объектов] посредством сознания, [т.е.] ментальная деятельность, [которая] направляет сознание на благие, неблагие и нейтральные [цели]» [31, p. 6], Стхирамати же в комментарии поясняет, что первая часть этого определения указывает на отличительный признак, по которому выделяется понятие cetanā, а вторая — на его практические следствия (karma) [37, p. 4]. Как видно, термин cetanā можно перевести также и как «побуждение», ибо cetanā побуждает человека действовать, стремясь достичь того, что он находит приятным, или избежать неприятного.

Асанга очень точен в определении ментальных импульсов, так как именно от них зависит, каким будет жизненный путь адепта и приведет ли он к просветлению или, наоборот, еще больше погрузит сознание в сансару. Список импульсов стоит привести здесь полностью: это «внимание (manaskāra), контакт (sparśa), стремление (chanda), усердие (adhimokṣa), память (smṛti), сосредоточение (samādhi), мудрость (prajñā), вера (śraddha), самоуважение (hrī), стыдливость (apatrāpya), свобода от алчности (alobha), свобода от ненависти (adveṣa), свобода от невежества (amoha), энергия (vīrya), гибкость (praśrabdhi), прилежание (apramāda), спокойствие (upekṣa), воздержание от причинения вреда (avihiṃsā),

страсть (rāga), отвращение (pratigha), самомнение (māna), неведение (avidyā), сомнение (vicikitsā), убеждение в существовании неизменного *Я* (satkāyadṛṣṭi), крайние воззрения (antagrāhadṛṣṭi), привязанность к воззрениям (dṛṣṭiparāmarśa), привязанность к ритуалам и религиозным обетам (śīlavrataparāmarśa), ложные воззрения (mithyādṛṣṭi), гнев (krodha), враждебность (upanāha), лицемерие (mrakṣa), злоба (pradāśa), зависть (īrṣyā), скупость (mātsarya), притворство (māyā), лицемерие (śāṭhya), самодовольство (mada), склонность к насилию (vihiṃsa), бесстыдство (āhrīkya), непристойность (anapatrāpya), тупость (styāna), возбужденность (auddhatya), безверие (aśraddhya), леность (kausīdya), небрежность (pramāda), беспамятность (muṣitasmṛtitā), невнимательность (asamprajanya), рассеянность (vikṣepa), безразличие (middha), сожаление (kaukṛtya), рассуждения (vitarka) и рефлексия (vicāra)» [31, p. 5]. В этом списке, как видно, имеются и состояния, которые в современной западной культуре очевидно причисляются к эмоциям stricto sensu (гнев, злоба, сожаление и т. д.), и состояния, которые характеризуют моральные качества личности (энергия, мудрость, леность, бесстыдство и т. д.), и те, которые с нашей точки зрения никак не относятся ни к волитивной, ни к эмоциональной сферам (контакт, сосредоточение, внимание и т. д.), из чего следует, что объемы понятий «эмоция» (в современной психологии) и «cetanā» (в буддийском учении о человеке) существенно различны. В современной психологии эмоции определяются как «класс психофизиологических явлений, представляющих собой внутренние, субъективно переживаемые психические и физические состояния человека, сопровождаемые приятными или неприятными ощущениями» [16, с. 489] или как особая группа психических состояний и процессов, «в которых выражается субъективное отношение человека к внешним и внутренним событиям его жизни» [3, с. 323] (хотя справедливости ради надо заметить, что всего в психологической литературе существует несколько десятков разных определений эмоций [26, с. 7]). Воля же, если попытаться свести воедино множество ее определений, ни одно из которых не ухватывает суть этого явления полностью, может рассматриваться как способность человека управлять собственными психологическими состояниями и поведением, делать сознательный выбор целей и стратегий их достижения [16, с. 69], и необходимо подчеркнуть, что специфика воли в современной психологии заключается в том, что воля понимается как способность ставить себе цели и действовать, основанная на *внутренней* мотивации человека, а не на внешних стимулах [34, p. 285].

В этом последнем замечании кроется, видимо, ключ или часть ключа к пониманию сущности буддийского учения об аффектах,

основой которого является вторая благородная истина — истина о возникновении страдания. Перечисленные выше состояния психики, как они выделяются в йогачаринской психологии, характерны тем, что каждое из них может быть объектом сознательного культивирования (или подавления, если речь идет о состояниях, с точки зрения буддийской догматики определяемых как неблагие). Внимание (manaskāra) может направляться на то, что способствует просветлению, или на неблагие предметы (ayoniṣa manaskāra); стремление (chanda) может быть обращено на мирские предметы или на само сансарическое существование (как это имеет место у божеств мира не-форм, где наслаждение доставляет сам факт существования); память (smṛti) может иметь своим объектом сансарические предметы или то, что способствует просветлению. Кратко говоря, каждое из перечисленных Асангой состояний психики может быть объектом сознательного управления, цели которого, однако, определяются не самим человеком, а принципами буддийской догматики, провозглашенными Буддой и разработанными поколениями его учеников и последователей. Цель буддийских социальных (vinaya) и психотехнических (dhyāna, samādhi) практик — высвободить сознание из-под власти естественных побуждений, которые только влекут человека от одного страдания к другому, маня иллюзорным и преходящим наслаждением, и дать сознанию возможность определять свои процессы самостоятельно, без влияния аффектов. Таково, собственно, чистое сознание-сокровищница, каким оно будет после обретения просветления.

Если проанализировать более внимательно определения ментальных импульсов, как они приведены у Асанги, мы увидим одну особенность, характерную для йогачары: объекты побуждений (cetanā) суть только ālambana — ментально сконструированные предметы, причем конструирование это само побуждается изначально заложенными в индивидуальной психике потенциальными аффектами (bīja), которые, опираясь на соответствующие аффективные предрасположенности, прорастают в реальные аффекты (kleśa), так что фактически стремимся мы, пока наше сознание не просветлено, к предметам, которые сами же порождены нашим стремлением. Побуждение (или ментальный импульс), как сказано выше, есть конструирование объектов посредством сознания (cittābhisaṃskāra); внимание — это «полнота осознавания объекта, удержание [сознания] на нем»; контакт с объектом — это «изменение органа чувств при соединении трех, [т.е. объекта, органа чувств и соответствующего чувственного сознания]» и т. д. [31, p. 6]. Но все побуждения опираются так или иначе на ментальное конструирование, результаты которого для непросветленного сознания кажутся реальными и, самое главное, не

зависящими в своем бытии от сознания, существующими самостоятельно, так что вполне естественно, что непросветленный человек стремится завладеть желаемым и избежать неприятного, не осознавая, что и то, и другое суть только порождения его собственных аффектов.

В число побуждений входят, как было сказано выше, и те состояния, которые в современной психологии относятся к эмоциям, и те, которые следует рассматривать как определенные мировоззренческие установки — такие, как убеждение в существовании неизменного *Я* (satkāyadṛṣṭi), ложные воззрения (mithyādṛṣṭi), сомнение (vicikitsā). Они, хоть и не являются эмоциями с нашей точки зрения, тоже основаны на аффектах, а именно — на аффекте неведения (речь идет, естественно, о неведении относительно базовых догматических положений учения Будды, без знания коих преодолеть сансару, как она понимается в буддизме, невозможно). Понимание неведения как аффекта еще раз показывает существенное различие между содержаниями и объемами понятий «эмоция» и «kleśa», ибо последнее означает всякое элементарное психофизическое состояние, характеризующееся беспокойством сознания. Неведение же, согласно учению буддизма, означает признание существования неизменного *Я*, представление, будто каких-то благ в этом мире или в ином можно добиться исполнением обетов и ритуалов, что предполагает признание реальности различий между *Я* и всем остальным миром, между благом и злом для этого *Я* и т. д., т.е. неведение означает мышление в бинарных оппозициях с эмоционально окрашенными полюсами, так что даже такое, казалось бы, нейтральное состояние, как неведение, все равно ведет к совершенно определенным последствиям в сфере эмоций и мотивации к отсутствию равновесия в них, покоя, без которого обрести просветление невозможно. Это касается и фундаментального для всего буддизма различия между сансарой и нирваной. Нагарджуна (I – II век), основатель махаянской школы мадхьямака, в своем *opus magnum* «Коренные строфы о Срединном пути» говорит: «Нет между нирваной и сансарой никакого различия, нет между сансарой и нирваной никакого различия. Предел нирваны — это предел сансары и между ними нельзя найти ни малейшего различия» [36, p. 234–235]. В этом трактате Нагарджуна доказывает пустоту (śūnyatā) всех различий – субъекта и объекта (гл. VIII), субъекта и его состояний (гл. VI), причины и следствия (гл. I) и т. д., — т.е. невозможность их соотнесения с какой бы то ни было реальностью, так как реальность не может быть ни охвачена мыслью (пока сознание не просветлено), ни тем более выражена словом. Однако если мы воспринимаем эти различия как реальные, то оказываемся в плену

еще одной иллюзии, имеющей уже не аффективный, а эпистемологический характер — основанной на неправильной оценке сути тех понятий и концепций, которые сами по себе правильны с точки зрения буддийской догматики. Различение аффективных и эпистемологических препятствий (соотв. kleśa-āvaraṇa, jñeya-āvaraṇa) на пути к просветлению — одна из ключевых концепций махаяны (см., например, [35, p. 67]), и, хотя разрабатывалась она прежде всего в мадхьямаке, в философии йогачары тоже играла значительную роль. Асанга в «Компендиуме Абхидхармы» говорит о средствах преодоления этих препятствий, перечисляя среди средств противодействие всему неблагому, что порождается препятствиями [31, p. 22]. Препятствия эти характеризуются прежде всего тем, что подчиняют действия человека аффективным побуждениям, лишая его свободы, и неслучайно среди синонимов аффектов Асанга называет узы (bandhana), оковы (saṃyojana), ярмо (yoga), затруднение (vibandha) — т.е. слова, означающие утрату способности действовать свободно, а частый синоним нирваны в буддийских текстах — «освобождение» (mokṣa; нельзя не заметить здесь, что тот же термин используется для обозначения высшей цели всех религиозных практик в адвайта-веданте как синоним воссоединения с Брахманом или, точнее, осознания индивидом своего изначального единства с ним). Эпистемологические препятствия, хотя сами непосредственно не связаны (на первый взгляд) с эмоциональной и волитивной сторонами личности, служат, тем не менее, основой, на которой строятся и аффективные препятствия, так что полное освобождение от аффектов, с точки зрения махаяны, предполагает преодоление обоих видов препятствий [32, p. 35].

Как видим, буддийское учение об аффектах включает в себя de facto учение об эмоциях в современном понимании этого термина, учение о воле как свойстве психики и учение о комплексе психологических феноменов, которые выступают «материалом» для эмоций и связанных с ними волитивных актов. Ментальные импульсы базируются на аффектах, которые и служат в конечном счете причиной закабаления в колесе перерождений. Преодоления самих аффектов, однако, недостаточно для выхода из сансары, так как эпистемологические препятствия, коими поражено непросветленное сознание, не позволят человеку осознать реальность такой, какова она на самом деле. Аффект должен быть преодолен не только сам по себе, но вместе со своими предрасположенностями, а значит, вместе с ложными эпистемологическими установками — в частности, с установкой на реальность различия между нирваной и сансарой и с представлением о том, что слова и концепции (включая концепцию *Я* как чего-то реального) каким-то

образом отражают реальность, а не являются только удобными инструментами для взаимодействия непросветленного сознания с нею. Приведенный выше перечень ментальных импульсов служит адепту для анализа собственной психики, оценки конкретных состояний сознания и выявления стоящего за ними аффекта. Множество импульсов включает и благие, и неблагие состояния сознания, так что адепт может развивать в себе благие мотивации, преодолевая с их помощью те, что препятствуют просветлению.

Литература

1. *Аристотель*. Никомахова этика / пер. с древнегреч. Н.В. Брагинской // *Аристотель*. Соч.: в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1983. С. 53 – 93.

2. Брихадараньяка-упанишада / пер. с санскр., предисл. и коммент. А.Я. Сыркина. М.: Наука, ГРВЛ, 1964.

3. *Вайнштейн Л.А., Поликарпов В.А., Фурманов И.А.* Общая психология. Минск: Современная школа, 2009.

4. *Васубандху*. Учение о карме / пер. с санскр., предисл. и коммент. Е.П. Островской и В.И. Рудого. СПб.: Петербургское востоковедение, 2000.

5. *Васубандху*. Энциклопедия Абхидхармы (Абхидхармакоша). Т. 1. Раздел I. Учение о классах элементов; Раздел II. Учение о факторах доминирования в психике / изд. подгот. Е.П. Островская, В.И. Рудой. М.: Ладомир, 1998.

6. *Васубандху*. Энциклопедия буддийской канонической философии (Абхидхарма) / сост., пер. с санскр., коммент. и исслед. Е.П. Островской и В.И. Рудого. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2006.

7. *Ватман С.В.* Бенгальский вайшнавизм. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2005.

8. *Ермакова Т.В., Островская Е.П.* Классические буддийские практики. СПб.: Петербургское востоковедение, 2001.

9. *Железнова Н.А.* Дигамбарская философия от Умасвати до Немичандры: Историко-философские очерки. М.: Восточная литература, 2012.

10. *Кессиди Ф.Х.* Этические сочинения Аристотеля // Аристотель. Соч.: в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1983. С. 5– 37.

11. Классическая йога («Йога-сутры» Патанджали и «Вьяса-бхашья») / пер. с санскр., введ., коммент. и реконструкция системы Е.П. Островской и В.И. Рудого. М.: Наука, ГРВЛ, 1992.

12. *Костюченко В.С.* Классическая веданта и неоведантизм. М.: Мысль, 1983.

13. *Лама Анагарика Говинда*. Психология раннего буддизма. Основы тибетского мистицизма. СПб.: Андреев и сыновья, 1993.

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

15. *Лысенко В.Г., Терентьев А.А., Шохин В.К.* Ранняя буддийская философия. Философия джайнизма. М.: Восточная литература, 1994.

16. *Немов Р.С.* Психологический словарь. М.: Владос, 2007.

17. *Островская Е.П., Рудой В.И.* Черное зло аффектов: буддийские представления о причинах страдания // Васубандху. Энциклопедия буддийской канонической философии (Абхидхарма) / сост., пер. с санскр., коммент. и исслед. Е.П. Островской и В.И. Рудого. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2006. С. 11– 50.

18. *Прашастапада*. Собрание характеристик категорий («Падартха-дхарма-санграха») с комментарием «Цветущее дерево метода» («Ньяя-кандали») Шридхары / пер. с санскр., предисл., введ. и историко-философские комментарии В.Г. Лысенко. М.: Восточная литература, 2005.

19. *Розенберг О.О.* Труды по буддизму. М.: Наука, ГРВЛ, 1991.
20. Сутры философии санкхьи / изд. подгот. В.К. Шохин. М.: Ладомир, 1997.
21. *Теофраст*. Характеры / пер. с древнегреч. В. Смирина // Менандр. Комедии; Герод. Мимиамбы / пер. с древнегреч. М.: Худ. лит., 1964. С. 260–286.
22. Упанишады / пер. с санскр., предисл. и коммент. А.Я. Сыркина. М.: Наука, ГРВЛ, 1992.
23. *Чаттерджи А.К.* Идеализм йогачары / пер. с англ. Д. Устьянцева. М.: Шечен, 2004.
24. *Чаттерджи С., Датта Д.* Индийская философия. М.: Селена, 1994.
25. Чхандогья-упанишада / пер. с санскр., предисл. и коммент. А.Я. Сыркина. М.: Наука, ГРВЛ, 1965.
26. *Шадриков В.Д.* Введение в психологию: Эмоции и чувства. М.: Логос, 2002.
27. *Шохин В.К.* Брахманистская философия. М.: Восточная литература, 1994.
28. *Шохин В.К.* Школы индийской философии: Период формирования (IV в. до н. э.– II в. н. э.). М.: Восточная литература, 2004.
29. *Anacker S.* Vasubandhu: Three Aspects. A Study of a Buddhist Philosopher. PhD thesis. Madison: University of Wisconsin, 1970.
30. *Anuruddha*. A Comprehensive Manual of Abhidhamma: The Abhidhammattha Sangaha of Ācariya Anuruddha. Charleston: Charleston Buddhist Fellowship, 2007.
31. *Asanga*. Abhidharma samuccaya. Ed. by P. Pradhan. Santiniketan: Visva-Bharati, 1950.
32. *Asanga*. The Summary of the Great Vehicle / Transl. by J.P. Keenan. Berkeley: Numata Center for Buddhist Translation and Research, 2003.
33. *Buddhaghosa*. The Path of Purification: Visuddhimaga / Transl. by Bhikkhu Ñāṇamoli. Kandy: Buddhist Publication Society, 2010.
34. *Haggard P., Lau H.* What is Volition? // Experimental Brain Research, 2013. Vol. 229 (3). P. 285–287.
35. *Maitreya*. Middle Beyond Extremes: Maitreya's Madhyāntavibhāga with commentaries by Khenpo Shenga and Ju Mipham / Transl. by the Dharmachakra Translation Committee. Ithaca, Boulder: Snow Lion, 2006.
36. *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.
37. *Sthiramati*. Abhidharmasamuccayabhāṣyam. Ed. by N. Tatia. Patna: Kāśīprasāda Jāyasavāla Anuśīlana Saṃsthā, 1976.

Buddhist Theory of Affections in the Context of Indian Classical Philosophy

Sergey L. Burmistrov
DSc. in Philosophy, Leading Researcher Fellow.
Institute of Oriental Manuscripts RAS.
18, Dvortsovaya Emb., St. Petersburg 191186, Russian Federation.
E-mail: SLBurmistrov@yandex.ru

Abstract. Buddhism is unique among religious and philosophical systems of ancient and medieval India in that respect that it paid special attention to the analysis of emotional and volitive spheres of personality. The aim of this analysis was to reveal the structure of emotional sphere of mind and its associations with volition for overcoming afflictions (kleśa) causing

suffering. Its final goal and the supreme religious aim of Buddhism is the attainment of enlightenment and nirvāṇa. Buddhist theory of afflictions includes the classification of volitions and emotions and the theory of complex of psychophysical phenomena forming the basis for emotions and volitions. Buddhist philosophy postulates seven basic afflictions viz. passion (rāga), disgust (pratigha), self-conceit (māna), doubt (vicikitsā), ignorance (avidyā), false views (dṛṣṭi), and yearning for being (bhāva). These are the causes of emotions characteristic for unenlightened mind and of volitional impulses engendered by emotions. Obvious enough that the extensional of the concept of kleśa in Buddhist philosophy is wider than that of affliction as it is treated in modern psychology. In Hīnāyana schools afflictions are considered the only obstacle on the way to nirvāṇa. Māhāyana systems introduced the idea of epistemological obstacles that, being themselves free from afflictive aspects, promote the evolution of afflictions in an unenlightened mind. The basic epistemological obstacle was reception of all concepts and theories as having real referents. Nāgārjuna (1 — 2nd centuries), the founder of Māhāyana school of Madhyamaka (Śūnyavāda), attempting to overcome this delusion, denied the reality even of such a fundamental difference as the difference between nirvāṇa and saṃsāra. Asaṅga (4th century), one of the leaders of the Yogācāra (Vijñānavāda) school treated the association of basic afflictions with emotional and volitive spheres of mind through the notion of cetanā — a psychic phenomenon that engenders the yearning to seize or to avoid something in an unenlightened mind. This yearning is the direct cause of suffering characteristic for every saṃsāric being.

Keywords: religious and philosophical systems of ancient and medieval India, history of psychology, emotions, will, Buddhist philosophy, schools of Mahāyāna Buddhism, Yogācāra, Asanga, Vasubandhu.

For citation: S. L. Burmistrov. Buddhist Theory of Affections in the Context of Indian Classical Philosophy // Chelovek. 2020. Vol. 31, N 1. P. 103–127. DOI: 10.31857/S023620070008748-9

References

1. Aristotle. Nicomachova etika [Nicomachean Ethics] / Transl. into Russian by N.V. Braginskaia. In: Aristotle. *Sochineniia v 4-kh t.* [*Works in 4 vols*.]. Vol. 4. Moscow: Mysl', 1983. S. 53–293 (in Russian).

2. *Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad*. Transl. into Russian, introd. and comments by A.Ya. Syrkin. Moscow: Nauka, GRVL, 1964 (in Russian).

3. Vainshtein L.A., Polikarpov V.A., Furmanov I.A. *Obshchaya psikhologiya* [*General Psychology*]. Minsk: Sovremennaya shkola, 2009 (in Russian).

4. Vasubandhu. *Uchenie o karme* [*Theory of Karma*]. Transl. into Russian, introd. and comments by E.P. Ostrovskaya and V.I. Rudoy. St. Petersburg: Peterburgskoe vostokovedenie, 2000 (in Russian).

5. Vasubandhu. *Entsiklopediya Abhidharmy* (*Abhidharmakośa*) [The Encyclopedia of Abhidharma]. *T. 1: Razdel I: Uchenie o klassakh elementov; Razdel II: Uchenie o faktorakh dominirovaniya v psikhike* [Vol. 1; Pt. I: The theory of the classes of elements; Pt. II: The theory of the factors of domination in the mind] / Ed. and transl. by E.P. Ostrovskaia, V.I. Rudoi. Moscow: Ladomir, 1998 (in Russian).

6. Vasubandhu. *Entsiklopediya buddiiskoi kanonicheskoi filosofii* (*Abhidharma*) [*Encyclopedia of Buddhist Canonical Philosophy* (*Abhidharma*)]. Transl. into Russian, comment. and study by E.P. Ostrovskaia and V.I. Rudoi. St. Petersburg: St. Petersburg State University Publishery, 2006 (in Russian).

7. Vatman S.V. *Bengal'skii vaiṣṇavizm* [*Bengal Vaiṣṇavism*]. St. Petersburg: St. Petersburg State University Publishery, 2005 (in Russian).

8. Ermakova T.V., Ostrovskaya E.P. *Klassicheskie buddiiskie praktiki* [*Classical Buddhist Practices*]. St. Petersburg: Peterburgskoe vostokovedenie, 2001 (in Russian).

9. Zheleznova N.A. *Digambarskaia filosofiia ot Umāsvātī do Nemicandry: Istoriko-filosofskie ocherki* [*Digambara Philosophy from Umāsvātī to Nemicandra: Historico-philosophical Essays*]. Moscow: Vostochnaia literatura, 2012 (in Russian).

10. Kessidi F.Kh. Eticheskie sochineniya Aristotelya [Aristotle's Ethical Works]. In: Aristotle. *Sochineniya v 4-kh tt*. [*Works in 4 vols*.]. Vol. 4. Moscow: Mysl', 1983. S. 5–37 (in Russian).

11. *Klassicheskaya Yoga* (*"Yoga-sūtry" Patañjali i "Vyāsa-bhāṣya"*) [*Classical Yoga: Patañjali's "Yoga-sūtras" and "Vyāsa-bhāṣya"*]. Transl. into Russian, introd., comments and reconstruction of the system by E.P. Ostrovskaya and V.I. Rudoi. Moscow: Nauka, GRVL, 1992 (in Russian).

12. Kostyuchenko V.S. *Klassicheskaya vedānta i neovedāntizm* [*Classical Vedānta and Neo-Vedāntism*]. Moscow: Mysl', 1983 (in Russian).

13. Lama Anagarika Govinda. *Psikhologiya rannego buddizma. Osnovy tibetskogo mistitsizma* [Psychology of early Buddhism. The foundations of Tibetan mysticism]. St. Petersburg: Andreev i synov'ya, 1993 (in Russian).

14. *Lunnyi svet sāṃkhyi* [*The Moonlight of Sāṃkhya*]. Transl. into Russian, introd. and comments by V.K. Shokhin. Moscow: Ladomir, 1995 (in Russian).

15. Lysenko V.G., Terent'ev A.A., Shokhin V.K. *Rannyaya buddiiskaya filosofiya. Filosofiya jainizma* [Early Buddhist Philosophy. The Philosophy of Jainism]. Moscow: Vostochnaya literatura, 1994 (in Russian).

16. Nemov R.S. *Psikhologicheskii slovar'* [*Psychological Thesaurus*]. Moscow: Vlados, 2007 (in Russian).

17. Ostrovskaya E.P., Rudoi V.I. *Chernoe zlo affektov: buddiiskie predstavleniya o prichinakh stradaniya* [*Black Evil of Afflictions: Buddhist Views on the Causes of Suffering*] // Vasubandhu. *Entsiklopediya buddiiskoi kanonicheskoi filosofii* (*Abhidharma*) [*Encyclopedia of Buddhist Canonical Philosophy* (*Abhidharma*)]. Transl. into Russian, comment. and study by E.P. Ostrovskaia and V.I. Rudoi. St. Petersburg: St. Petersburg State University Publishery, 2006. S. 11– 50 (in Russian).

18. Praśastapāda. *Sobranie kharakteristik kategorii* (*Padārtha-dharma-saṃgraha*) *s kommentariem "Tsvetushchee derevo metoda"* (*Nyāya-kandalī*) *Śrīdhāry* [*Compendium of Characteristics of Categories* (*Padārtha-dharma-saṃgraha*) *with Śrīdhāra's Commentary "Blooming Tree of Method"* (*Nyāya-kandalī*)]. Transl. into Russian, foreword, indtod. and historico-philosophical commentaries by V.G. Lysenko. Moscow: Vostochnaya literatura, 2005 (in Russian).

19. Rozenberg O.O. *Trudy po buddizmu* [*Essays on Buddhism*]. Moscow: Nauka, GRVL, 1991 (in Russian).

20. *Sūtry filosofii sāṃkhyi* [*Sūtras of Sāṃkhya Philosophy*]. Transl. into Russian, introd. and comments by V.K. Shokhin. Moscow: Ladomir, 1997 (in Russian).

21. Theophrastes. Charactery [Characters] / Transl. into Russian by V. Smirin. In: Menander. *Komedii* [*Comedies*]; Herodes. *Mimiamby*. Moscow: Khudozhestvennaia literatura, 1964. S. 260– 286 (in Russian).

22. *Upaniṣady*. Transl. into Russian, introd. and comments by A.Ya. Syrkin. Moscow: Nauka, GRVL, 1992 (in Russian).

23. Chatterji A.K. *Idealizm Yogācāry* [*Yogācāra Idealism*]. Transl. into Russian by D. Ust'iantsev. Moscow: Shechen, 2004 (in Russian).

24. Chatterji S., Datta D. *Indiiskaya filosofiia* [*Indian Philosophy*]. Moscow: Selena, 1994 (in Russian).

25. *Chandogya-upaniṣad*. Transl. into Russian, introd. and comments by A.Ya. Syrkin. Moscow: Nauka, GRVL, 1965 (in Russian).

26. Shadrikov V.D. *Vvedenie v psikhologiyu: Emotsii i chuvstva* [*Introduction to Psychology: Emotions and Feelings*]. Moscow: Logos, 2002 (in Russian).

27. Shokhin V.K. *Brāhmaṇistskaia filosofiia* [*Brāhmaṇist Philosophy*]. Moscow: Vostochnaia literatura, 1994 (in Russian).

28. Shokhin V.K. *Shkoly indiiskoi filosofii: Period formirovaniya* (*IV v. do n. e. – II v. n. e.*) [*Schools of Indian Philosophy: The Formation Period, 4th century BC–2nd century AD*]. Moscow: Vostochnaya literatura, 2004 (in Russian).

29. Anacker S. *Vasubandhu: Three Aspects. A Study of a Buddhist Philosopher*. PhD thesis. Madison: University of Wisconsin, 1970.

30. Anuruddha. *A Comprehensive Manual of Abhidhamma: The Abhidhammattha Sangaha of Ācariya Anuruddha*. Charleston: Charleston Buddhist Fellowship, 2007.

31. Asanga. *Abhidharma samuccaya*. Ed. by P. Pradhan. Santiniketan: Visva-Bharati, 1950 (in Sanskrit).

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

33. Buddhaghosa. *The Path of Purification: Visuddhimaga*. Transl. by Bhikkhu Ñāṇamoli. Kandy: Buddhist Publication Society, 2010.

34. Haggard P., Lau H. *What is Volition?* In: *Experimental Brain Research*, 2013. Vol. 229 (3). P. 285–287.

35. Maitreya. *Middle Beyond Extremes: Maitreya's Madhyāntavibhāga with commentaries by Khenpo Shenga and Ju Mipham*. Transl. by the Dharmachakra Translation Committee. Ithaca, Boulder: Snow Lion, 2006.

36. 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 (in Sanskrit).

37. Sthiramati. *Abhidharmasamuccayabhāṣyam*. Ed. by N. Tatia. Patna: Kāśīprasāda Jāyasavāla Anuśīlana Saṃsthā, 1976 (in Sanskrit).