

РОССИЙСКАЯ
АКАДЕМИЯ НАУК

Институт восточных рукописей
(Азиатский Музей)

Выпускается
под руководством Отделения
историко-филологических наук

К 200-летию
Азиатского Музея —
Института восточных
рукописей РАН



Наука —
Восточная литература
2018

ПИСЬМЕННЫЕ ПАМЯТНИКИ ВОСТОКА

Том 15, № 2

ЛЕТО
2018

Журнал основан в 2004 году

Выходит 4 раза в год

Выпуск 33

Редакционная коллегия

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

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

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

к.ф.н. **С.М. Аникеева** (Москва, изд-во «Наука — Восточная литература»)

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

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

чл.-корр. РАН **В.И. Васильев** (Москва, РАН)

О.В. Васильева (Санкт-Петербург, РНБ)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

акад. РАН **С.Л. Тихвинский** (Москва, ИДВ РАН)

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

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

В НОМЕРЕ:

ПУБЛИКАЦИИ

Грамота Хивинского хана Шир-гази царю Петру I.
Предисловие, публикация, примечания **М.А. Козинцева** **5**

Письмо И. Бичурина в Палату внешних сношений (Лифаньюань).
Предисловие, перевод с маньчжурского, примечания **Т.А. Пан** **25**

ИССЛЕДОВАНИЯ

А.Л. Хосроев. О слове $\chi\omega\kappa\bar{\eta}$ ($\lambda\omicron\upsilon\tau\rho\acute{o}\nu?$ $\beta\acute{\alpha}\pi\tau\iota\sigma\mu\alpha?$) в *2СлСиф* 58.15–16 (*ННС VII.2*)
и о раннехристианском «крещении» вообще. Часть 2 **32**

З.А. Юсупова. К истории изучения езидизма **56**

ИСТОРИОГРАФИЯ И ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ

Н.В. Козырева. Южная Месопотамия в середине II тыс. до н.э.
Новые материалы по истории Приморской династии (1730–1450 гг. до н.э.) **67**

КОЛЛЕКЦИИ И АРХИВЫ

К.Г. Маранджян. Коллекция Е.Г. Спальвина в собрании ИВР РАН **88**

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

В.П. Иванов. Лекторий ИВР РАН в 2017 г. **98**

А.А. Туранская. Международная научная конференция «Тюрко-монгольский мир:
история и культура» (Санкт-Петербург, 15–16 февраля 2018 г.) **103**

Ю.А. Иоаннисян. Ежегодная конференция по иранистике памяти О.Ф. Акимушкина
(Санкт-Петербург, 19 февраля 2018 г.) **107**

Е.В. Танонова. Вручение диплома «Память мира» ЮНЕСКО ИВР РАН
(Санкт-Петербург, 4 апреля 2018 г.) **113**

РЕЦЕНЗИИ

Garfield J.L., Westerhoff J. (eds). *Madhyamaka and Yogācāra: Allies or Rivals?* — Oxford:
Oxford University Press, 2015. — 280 + xiv pp. (**С.Л. Бурмистров**) **118**

Зорин А.В., Митруев Б.Л., Сабрукова С.С., Сизова А.А. Каталог сочинений тибетского
буддийского канона из собрания ИВР РАН. Вып. 1. Кагьюр и Тэнгьюр /
под общ. ред. А.В. Зорина — СПб.: Петербургское Востоковедение, 2017 (*Orientalia*). — 512 с.
(**А.А. Базаров**) **125**

Е Цзян. «Разные суждения о поэзии жанра *цзы*» Ван Говэя. Семь лекций /
Пер. с кит. Е.А. Завидовской. — М.: Наука; Восточная литература, 2017. — 263 с.
(**И.А. Алимов, Лю Жомэй**) **128**

IN MEMORIAM

Иван Михайлович Стеблин-Каменский (**О.М. Чунакова**) **132**

Сергей Ремирович Тохтасьев (1957–2018) (**И.В. Тункина**) **136**

На четвертой стороне обложки:
Санкт-Петербургский Альбом Муракка, шифр Е 14, л. 3 гесто «Принц Салим (Джахангир) на троне».
Фотография С.Л. Шевельчинской

Рецензия на книгу:

Garfield J.L., Westerhoff J. (eds).

Madhyamaka and Yogācāra: Allies or Rivals? —

Oxford: Oxford University Press, 2015. — 280 + xiv pp. —

ISBN 978-0-19-023128-6

С.Л. Бурмистров

Институт восточных рукописей РАН

DOI: 10.7868/S1811806218020115

Ключевые слова: махаяна, мадхьямака, йогачара, историография буддийской философии.

Рецензия поступила в редакцию 22.01.2018.

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

© Бурмистров С.Л., 2018

Сами по себе мадхьямака и йогачара как буддийские философские школы давно стали объектом изучения: написано множество работ — как общих, так и посвященных отдельным темам философии этих школ, — переведена значительная часть фундаментальных источников по их воззрениям, но проблема взаимодействия между ними и места, которое они занимали в махаяне по отношению друг к другу, оставалась до сих пор вне фокуса внимания исследователей. Ее затрагивают лишь в общих работах по философии буддизма махаяны, не углубляясь сколько-нибудь серьезно в анализ отношений между школами, и рассматриваемая коллективная монография хотя бы отчасти восполняет этот пробел в буддологии.

Монография составлена под редакцией профессора Йельского университета Джея Гарфилда, специалиста по буддизму и современной философии, и профессора Оксфордского университета Яна Вестерхоффа, основным предметом исследований которого является философия Нагарджуны. Уже в их вводной статье «Introduction: Madhyamaka and Yogācāra: Allies or Rivals?» (с. 1–10) они задаются вопросом: насколько действительно противоположны учения мадхьямаки и йогачары? Обычно принято считать, пишут они, что первая из этих систем отвергает саму принципиальную возможность какого бы то ни было теоретического мышления относительно истинной реальности, полагая, что любые концептуальные конструкции условны, тогда как вторая утверждает возможность описания истинной реальности, каковой здесь считается чистое сознание (с. 3). Но на самом деле отношения этих систем несколько сложнее. Обе они в равной степени относятся к махаяне, ни в одной из них не отри-

цаются базовые для буддизма догматы, но их истолкование различается в той мере, в какой отличаются типы личностей, коим адресованы учения этих систем. Как полагают Гарфилд и Вестерхофф, мадхьямака и йогачара вполне согласуются друг с другом, если понимать их как взгляды, необходимые как мировоззренческие установки на разных этапах психотехнической практики. Сначала адепт принимает позицию йогачары, по которой истинная реальность есть сознание, внешний же мир есть лишь его порождение (причем, заметим, это сознание чистое, свободное от конструктов типа «я» или «мое»), а затем, развив необходимые моральные качества, может перейти на более высокий уровень и принять уже учение мадхьямаки с ее отрицанием истинности или ложности каких бы то ни было теоретических построений (с. 7). Такая позиция позволяет согласовать эти учения друг с другом, рассматривая их не как отражение или описание какой-либо реальности, но как всего лишь инструменты, призванные определенным образом изменить сознание адепта (с. 9).

В коллективную монографию входят одиннадцать статей крупнейших современных буддологов из США, Великобритании, Австралии, Таиланда, Новой Зеландии, Израиля и Южной Кореи. Тематика исследований охватывает самые разные вопросы — принципы буддийской догматики, проблемы философии языка в буддизме махаяны, взаимодействие двух махаянских школ — мадхьямаки и йогачары, рецепцию буддизма махаяны в Китае, вопросы философской компаративистики.

Чайсит Суванварангкул, исследователь из Университета Отаго (Новая Зеландия), свою статью «*Pratītyasamutpāda and Dharmadhātu in Early Mahāyāna Buddhism*» (с. 11–28) посвятил анализу роли учения о дхармовом элементе в ранней махаяне в связи с концепцией взаимозависимого возникновения. В «Дашабхумика-сутре» эмпирически воспринимаемая реальность описывается как множество причинно-следственных связей, которые парадоксальным образом оказываются логически первичными по отношению к связываемым ими объектам, так что все в мире понимается в этом тексте как взаимозависимое и взаимопорождающее (с. 11). Дхармовый элемент (*dharmadhātu*) един для всех, включая будд, бодхисаттв и еще не просветленных живых существ, и преодоление иллюзии двойственности — прежде всего иллюзии различия между нирваной и сансарой — есть подлинное познание истинной реальности (с. 27). Становление махаяны, по мысли автора, и было связано главным образом с переосмыслением понятия *dharmadhātu*, которое в новом религиозно-философском течении стало пониматься как единая для всех реальность. Такое понимание реальности стало ответом на вопрос о возможности существования живых существ, для которых просветление недоступно. Их существование в махаяне явным образом отрицается, что видно уже в «клятве бодхисаттвы»: сколько бы ни было во Вселенной живых существ, даже если их число бесконечно, бодхисаттва клянется спасти их всех.

Буддолог Маттиа Сальвини из Университета Махидол (Таиланд) поднимает сложный вопрос о роли языка в описании и постижении истинной реальности в философии буддизма махаяны. В обширной статье «*Language and Existence in Madhyamaka and Yogācāra: Preliminary Reflections*» (с. 29–72) он отмечает прежде всего, что изменение в сознании, открывающее путь к освобождению из сансары, начинается с изменения языка (с. 36). Язык по «замыслу» своему призван давать описание реальности или, по крайней мере, каким-то образом указывать на нее, т.е. само существование языка предполагает наличие какого-то непустого множества объектов, на которые можно хотя бы указать. Но суть учения йогачары состоит в том, что нет за пределами сознания никакого объекта, на который можно было бы указать. Совершенная природа

(pariṇiṣpanna) в трудах Васубандху, пишет М. Сальвини, это отсутствие объекта познания, а значит, собственно, и самого познания. Но если нет объекта познания (ālambana), то нет и соответствующего ему эмпирического сознания (которое здесь нельзя отождествлять с чистым сознанием-сокровищницей — ālaya-vijñāna), так что истинное знание — это знание о том, что не существует объекта знания и, следовательно, нет и знания как такового (с. 36). На это следует обратить особенное внимание, так как здесь автор фактически говорит о сходстве — по крайней мере, в некотором отношении — между мадхьямакой и йогачарой: обе они отрицают реальное существование эмпирически воспринимаемого мира в том виде, в каком он дан непросветленному сознанию. Единственная реальность — tathatā неопишима и непостижима для того, кто еще не обрел просветление, и нужно радикальное изменение сознания (āśraya-paravṛtti), чтобы истинное познание хотя бы стало возможным. Роль языка здесь состоит в том, что адепт создает новое описание и реальности, и самого себя, так что язык оказывается одновременно и причиной закабаления в сансаре, и средством освобождения из нее — смотря по тому, как он используется человеком и как воспринимаются сознанием языковые (и вообще знаковые) структуры. Вне сознания для йогачаринов нет ни объекта восприятия (grāhya), ни его субъекта (grāhaka), но как *ментальные конструкции* они все реальны, и разница между йогачарой и мадхьямакой заключается в том, что йогачарины не отрицают существование чего-либо как конструкта, плода воображения, которое движимо аффектами, тогда как для мадхьямик даже ментальные конструкции иллюзорны (с. 69).

Обе эти системы пытаются избежать крайних взглядов, придерживаясь Срединного пути в философии, но каждая, если смотреть на нее глазами ее оппонента, в стремлении уйти от одной крайности склоняется к другой. Это отмечает в своей статье «Reification and Nihilism: The Three-Nature Theory and Its Implications» (с. 73–110) преподаватель Университета Тасмании (Австралия) Сонам Тхакчо. Там, где йогачарин утверждает, что учение о трех природах позволяет избежать крайности нигилизма, мадхьямик говорит, что отрицание сознания как высшей реальности позволяет уйти от другой крайности — субстанциализма (reification; с. 73). При этом из самих текстов школы йогачара хорошо видно, что основной объект их критики — не хиньянские школы и даже не системы брахманистской философии, а мадхьямака (с. 85–86), из чего можно сделать вывод о специфике дискуссий, шедших в Гуптскую эпоху среди индийских буддистов. Но не менее серьезные дискуссии шли и в рамках самой мадхьямаки — между радикальной мадхьямакой (prāsaṅgika) и умеренным крылом школы (svātantrika). Согласно представителям школы прасангика, и йогачара, и умеренная мадхьямака едва ли не в равной мере склоняются к субстанциализму, к восприятию какой-то концептуальной структуры как реальной, хотя в соответствии с представлениями мадхьямаки любые словесные или понятийные построения пусты и не означают вообще ничего — ни реального, ни даже иллюзорного и могут иметь какой-то смысл только для непросветленного сознания (с. 95). В то же время йогачарины обвиняют мадхьямик в нигилизме: воображаемая природа (parikalpita) в философии йогачары действительно считается лишенной собственного признака (svalakṣaṇa) даже в условном смысле, но зависимая и истинная природы (paratantra, pariṇiṣpanna) наделены им, и отрицать его наличие полностью — значит впасть в тотальный нигилизм, что не ведет к просветлению; в то же время представители мадхьямака-свантрики предъявляют йогачаринам обвинения в субстанциализме и нигилизме одновременно: отрицая даже условное наличие собственного признака в воображаемой природе,

йогачарины, по мнению сторонников умеренной мадхьямаки, впадают в нигилизм, утверждая же наличие собственного признака у зависимой и истинной природ, склоняются к субстанциализму (с. 107).

Марк Сидеритс из Сеульского университета в краткой статье «The Case for Discontinuity» (с. 111–126) рассматривает отношения между мадхьямакой и йогачарой как философскими системами по преимуществу, приходя к выводу, что расхождения между ними не могут быть преодолены, а их учения — примирены каким бы то ни было образом (с. 122). При всем том что обе школы в равной мере наследуют школам махасангхиков, разошлись они столь существенно, что к тому моменту, когда их учения были зафиксированы в их первых текстах, они уже различались до такой степени, что никакое «наведение мостов» между ними стало уже невозможным. Автор, таким образом, на вынесенный в заглавие книги вопрос отвечает однозначно: мадхьямака и йогачара были скорее соперниками, чем союзниками. Впрочем, если согласиться с таким выводом, не вполне объяснимым становится появление умеренной мадхьямака-сватантрика-йогачары — поздней синкретической подшколы мадхьямаки, учение которой представляло собой синтез философии обеих школ на основе учения шуньвады.

Более осторожен в выводах Малколм Дэвид Экель из Бостонского университета. Как он показывает в своей статье «„Undigested Pride“: Bhāviveka on the Dispute between Madhyamaka and Yogācāra» (с. 127–136), Бхавивека (VII в.), основатель школы сватантрика-мадхьямака, был в равной мере наследником обеих традиций — мадхьямаки и йогачары, так что они могут быть хотя бы отчасти примирены или, во всяком случае, между ними можно найти достаточно сходных моментов. В конце концов, обе школы признавали базовые положения буддийской догматики, хотя и осмыслили их по-своему — но все же не до такой степени, чтобы вовсе утратить связь с буддизмом. Труды Бхавивеки демонстрируют, что между мадхьямакой и йогачарой были как существенные различия, так и общие черты, и ни то ни другое нельзя сбрасывать со счетов (с. 136).

Исследователь из Гарвардского университета и один из крупнейших современных буддологов Дэн Ластхаус исследует восприятие учения мадхьямаки в Китае на примере трудов Сюань-цзана и Куй-цзи в работе «Xuanzang and Kuiji on Madhyamaka» (с. 137–164). Эти мыслители, с его точки зрения, в гораздо большей степени опирались на йогачару, чем на мадхьямаку, и, в частности, в воззрениях своих исходили из положений, представленных в «Вимшатике» Васубандху. В сравнении с мадхьямиками йогачарины, конечно, были реалистами — т.е. не отрицали хотя бы относительную реальность некоторых концептуальных конструкций, и особенно хорошо это видно по трудам китайских буддистов.

Ян Вестерхофф в статье «Nāgārjuna's Yogācāra» (с. 165–182) отмечает, что отношения йогачары и мадхьямаки невозможно рассматривать только через призму оппозиции «союзники или соперники», ибо даже в их собственных текстах представлены еще две точки зрения: йогачара как ступень на пути к познанию истин, провозглашаемых мадхьямакой, и йогачара как комплекс концептуальных инструментов, лежащих в основе буддийской психотехники и ведущих к просветлению в той же мере, что и учения мадхьямаки. Как показывает автор, учение Нагарджуны более соответствует двум последним позициям, чем первой (р. 165). Он, очевидно, исходит из предположения (не высказанного в статье явно), что воззрения, которые оформились позднее в виде учения йогачары, уже существовали во времена Нагарджуны (I–II вв.)

и буддийский философ был с ними знаком в достаточной степени, чтобы дискутировать и опровергать их. В целом йогачара, полагает автор, занимает некоторую промежуточную позицию между радикальной мадхьямакой и классической сарвастивадой (с. 174–175).

Тему взаимоотношений мадхьямаки и йогачары на примере учений их основателей — Нагарджуны и Васубандху — развивает сотрудник Еврейского университета в Иерусалиме Эвиатар Шульман. В отличие от Дэна Ластхауса, он в своей статье «Nāgārjuna the Yogācārin? Vasubandhu the Mādhyamika? On the Middle-Way between Realism and Antirealism» (с. 184–212) проводит мысль, что оба буддийских философа реалистами вовсе не были: для обоих так называемая эмпирическая реальность есть порождение сознания (в йогачаре) или результат некритического восприятия данных органов чувств как отражения реальности (в мадхьямаке). То, что мы называем «реальностью», зависит в обоих случаях от субъекта — насколько вообще можно говорить о «субъекте» применительно к буддийской философии (с. 185). И Васубандху, и Нагарджуна говорят об эмпирической реальности как о порождении кармы, накопленной индивидом в прежних существованиях, и именно в этом смысле реальность «пуста» (śūnya) — она не просто не есть то, чем представляется непросветленному сознанию, но является частью индивидуального потока дхарм наравне с тем, что непросветленное сознание воспринимает как «я». Само понятие «пустоты» (śūnyatā) в текстах Нагарджуны рассматривается не как точное описание природы всего сущего (такое описание невозможно в силу конвенциональности слов и понятий и по причине неопишуемости истинной реальности — tathatā), но как некая «рабочая метафора» или компонент аргументации, позволяющей прийти к выводу о возможности обретения просветления. Если бы реальность не была пустой, то имела бы сущность (svabhāva), пишет Нагарджуна, и тогда сам мир был бы статичным и никакая нирвана не была бы возможной (с. 188). Просветление, таким образом, становится возможным лишь при условии, что ничто в мире не имеет сущности (неизменной по определению), а значит, не имеет такой сущности и человек, что и открывает ему путь к нирване. Аналогично и для Васубандху сознание (эмпирическое) не является чем-то поистине реальным — реально лишь сознание-сокровищница, которое, освобожденное от аффектов и кармически обусловленных диспозиций, тождественно нирване. По этой причине невозможно называть Васубандху идеалистом, хотя определенная тенденция к идеализму в йогачаре все же прослеживается, так как сознанию отдается в ней относительный приоритет перед объективным аспектом опыта (с. 198). Различие между учениями Нагарджуны и Васубандху, по мысли Шульмана, состоит скорее в особенностях изложения учения, чем в его содержании. Нагарджуна более радикален, для него логическая последовательность важнее, чем психотехническая прагматика, и это не позволяет ему ни говорить о реальности чего-либо в эмпирически воспринимаемом мире, ни утверждать пустоту всего сущего (так как такое утверждение будет — по причине конвенциональности языка — не более истинным, чем любое другое). Для Васубандху же более важен прагматический аспект учения, чем логическая связность его изложения, что и позволяет ему выносить некоторые позитивные суждения о сознании (с. 207).

Вклад йогачары в учение о пустоте анализирует Джонатан Голд из Принстонского университета в работе «Without Karma and Nirvāṇa, Buddhism is Nihilism: The Yogācāra Contribution to the Doctrine of Emptiness» (с. 213–241). Даже если все познавательные акты (prajñapti) «пусты», то всё же мы называем их именно *познавательными*

ми актами, так как, если бы они вообще не отсылали ни к какой реальности, они не могли бы называться актами познания (с. 217). Учение о только-осознавании (prañāpti-mātra), составляющее ядро философии йогачары, можно считать развитием выдвинутой Нагарджуной концепции пустоты (śūnyatā) всего сущего (с. 221), но в то же время и попыткой преодолеть одну серьезную проблему в самой мадхьямаке: если, следуя ее представителям, считать, что нет никакой окончательной истины, то и само это утверждение тоже не может считаться окончательно истинным, т.е. опровергает или, во всяком случае, ставит под сомнение самое себя (с. 236–237). Истинная реальность, несомненно, существует (иначе было бы невозможно просветление), но она лежит вне сферы языка и ограниченного человеческого сознания, и именно об этом говорят представители ранней йогачары (с. 240).

Сближение систем мадхьямаки и поздней йогачары в учении Шантаракшиты (VIII в.) исследует Джеймс Блюменталь из Университета Орегона в статье «Two Topics Concerning Consciousness in Śāntaraṅkṣita's Yogācāra-Madhyamaka Syncretism» (с. 242–251). Один из аргументов Шантаракшиты в поддержку учения йогачары состоит в том, что, если бы объекты познания отличались по своей сути от сознания, не имея с ним ничего общего, они вообще не могли бы быть познаны, так что всякое сознание рефлексивно: познавая «внешний» по отношению к нему мир, оно на самом деле познаёт только себя (с. 248).

Завершает книгу статья Джея Гарфилда «I Am a Brain in a Vat (Or Perhaps a Pile of Sticks by the Side of the Road)» (с. 252–273), в которой автор сопоставляет философию йогачары с концепцией современного американского философа Хилари Патнэма (1926–2016), известного своим вкладом в философию сознания. Патнэм, в частности, рассматривает гипотезу реальности как иллюзии, показывая ее внутреннюю противоречивость. Его концепция позволяет прояснить и суть учения йогачары, которое, строго говоря, вообще не направлено на решение вопроса относительно реальности (или нереальности) мира, лежащего вне нашего сознания: задача йогачары — проанализировать суть *самого* сознания безотносительно к внешнему миру (с. 270).

При всех различиях подходов, материала исследования и даже отчасти — выводов ученых, представивших в этой книге результаты своих трудов, видна общая их позиция: мадхьямака и йогачара не были просто двумя различными школами в рамках буддизма махаяны, они активно взаимодействовали, опровергая друг друга и в то же время пополняя арсенал собственных идей некоторыми тезисами оппонентов. В конце концов, обе школы признавали учение Будды и догматику, изложенную в раннебуддийских текстах, никто из их представителей не ставил под сомнение ни четыре Благородные истины, ни учение о нирване, так что обе они лишь по-разному интерпретировали основы буддийского учения. Более того, тексты, представляющие учение ранней йогачары (труды Асанги, Васубандху и Майтреянатхи — авторов, живших в IV–V вв.), сами, судя по всему, излагают учение, которое к тому времени уже существовало в течение нескольких веков, передавалось изустно и оттачивалось в дискуссиях, подтверждение чему мы находим, например, в «Ланкаватара-сутре» (ее самые ранние части относятся к III в.) и «Сандхинирмочана-сутре», которая начала складываться в I–II вв., тогда, когда жил и работал основатель мадхьямаки Нагарджуна. Рассматриваемая монография позволяет подробно проследить как историю формирования учения йогачары в контексте философских дискуссий в рамках философии буддизма I–V вв., так и обратное влияние йогачары на философию мадхьямаки и их синтез в мадхьямака-сватантрика-йогачаре в VIII в. На вопрос, вынесенный в

заглавие книги, нельзя дать односложный ответ: обе школы, опираясь на одну и ту же догматическую систему, преодолевали противоречия, заложенные в ней изначально, и отвечали на вопросы, которые в раннем буддизме оставались без ответа, но при этом в их учениях возникали и собственные концептуальные конфликты, и реакцией на противоречия мадхьямаки (по крайней мере, отчасти) была йогачара, а ответом на ее собственные трудности — учения более поздних синкретических махаянских школ, что и показано в рецензируемой монографии.

Review of the book:

Garfield J.L., Westerhoff J. (eds).

Madhyamaka and Yogācāra: Allies or Rivals?

Oxford: Oxford University Press, 2015. 280 + xiv pp. ISBN 978-0-19-023128-6

(in English).

(Pis'mennye pamiatniki Vostoka, 2018, volume 15, no. 2 (issue 33), pp. 118–124)

Received 22.01.2018.

Sergey L. Burmistrov

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

Key words: Mahāyāna, Madhyamaka, Yogācāra, historiography of Buddhist philosophy.

About the author:

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