

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
Институт восточных рукописей
(Азиатский Музей)



MONGOLICA

Санкт-Петербургский журнал монголоведных исследований
Том XXIV • 2021 • № 3

Выходит 4 раза в год

Издается с 1986 г.

Учредитель: ФГБУН

Институт восточных рукописей РАН

Посвящается 220-летию со дня рождения
Осипа Михайловича Ковалевского (1801–1878)

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

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

Редакционная коллегия:

- И. В. Кульганек, *главный редактор, доктор филологических наук (Россия)*
Д. А. Носов, *секретарь, 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)*
С. Л. Невелева, *доктор филологических наук (Россия)*
К. В. Орлова, *доктор исторических наук (Россия)*
М. П. Петрова, *кандидат филологических наук (Россия)*
Р. Поц, *доктор наук (Румыния)*
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)*

Выпускающий редактор номера — кандидат исторических наук О. Н. Полянская (Улан-Удэ)

Оригинал-макет изготовлен издательством «Петербургское Востоковедение»
Литературный редактор и корректор — Т. Г. Бугакова
Технический редактор — Г. В. Тихомирова
✉ 198152, Россия, Санкт-Петербург, а/я № 2
e-mail: pvcentre@mail.ru; *web-site*: <http://www.pvost.org>
Подписано в печать 26.08.2021
Формат 60×90 1/8. Объем 13,75 печ. л. Заказ №
Отпечатано в типографии ООО «Свое издательство»,
Санкт-Петербург. 4-я линия В. О., д. 5. *e-mail*: editor@isvov.ru

ISSN 2311-5939
DOI 10.25882/3gqf-3v17

© Институт восточных рукописей РАН
(Азиатский Музей), 2021
© Коллектив авторов, 2021

В НОМЕРЕ:

НАУЧНАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ О. М. КОВАЛЕВСКОГО

- Ю. В. Кузьмин.** Иркутский монголист и переводчик А. В. Игумнов и О. М. Ковалевский: характер научных взаимоотношений 5
С. С. Сабрукова. Материалы о деятельности О. М. Ковалевского в архиве Н. П. Шастиной 11

МОНГОЛЬСКАЯ ФИЛОЛОГИЯ

- Т. Г. Басангова (Борджанова).** Культ Будды Майтреи у калмыков (по материалам фольклорных источников) 17
Б. А. Бичеев. Ойратские тексты *сангов* Белого старца 22
Энхзаяя Вандан. Семантика и семантизация *вечности* в романе «Преступление и наказание» и в его монгольском переводе. 33
М. П. Петрова. Отражение истории Монголии начала XX века в романе Г. Аюурзаны «Тайны священного Хангая» 41

ИСТОРИЯ, ИСТОРИОГРАФИЯ, ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ

- П. И. Буцык.** Поиски Далай-ламы VIII Джампел Гьяцо (на материалах тибетских, маньчжурских и китайских источников) 46
Ю. И. Елихина. Буддийские предметы из коллекции В. А. Казакевича, хранящиеся в Эрмитаже. 58
И. М. Захарова. Капитан Генерального штаба Ю. А. Сосновский — руководитель «учено-торговой» экспедиции в Китай в 1874–1875 гг. 63
И. А. Суздальцев. Страны Центральной Азии в политике Коминтерна и журнале «Коммунистический Интернационал» в 1920 г. 72
Т. Ю. Феклова. «Наблюдения этой станции могут быть полезны для науки»: Магнитно-метеорологическая станция в Урге во второй половине XIX в. 79
Ш. Ц. Цыдэнэ. Административная и хозяйственная деятельность органов местного самоуправления бурят в советской историографии (1920–1930-е гг.) 84

СМЕЖНЫЕ ДИСЦИПЛИНЫ

- И. А. Алимов.** Бюрократия в движении: китайские путевые дневники X–XIII вв. (I) 93
С. Л. Бурмистров. Буддийские идеи в философии Гаудапады 102

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

- Б. Дайриймаа.** Монгол улсын ШУА-ийн Хэл зохиолын хүрээлэнгийн аман зохиол судлалын салбарын ээлжит семинар 107
И. В. Кульганек. Пятая Международная конференция «Культурное наследие монгольских народов: рукописные и архивные источники» 108

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



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

MONGOLICA

Saint Petersburg journal for Mongolian studies

Vol. XXIV • 2021 • No. 3

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 220th birthday anniversary
of Osip Mikhailovich Kovalevsky (1801–1878)**

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*

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*

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*

Issue Compiler — Cand. Sc. (History) O. N. Polyanskaya

ISSN 2311-5939
DOI 10.25882/3gqf-3v17

© Institute of Oriental Manuscripts RAS
(Asiatic Museum), 2021
© Group of authors, 2021

IN THIS ISSUE:

RESEARCH ACTIVITIES OF OSIP M. KOVALEVSKY

- Yu. V. Kuzmin.** Irkutsk mongolist and translator A. V. Igumnov and O. M. Kovalevsky: the origin of researchers' relationships 5
- S. S. Sabrukova.** O. M. Kovalevsky's letters in the N. P. Shastina' archive collection 11

STUDIES IN MONGOLIAN PHILOLOGY

- T. G. Basangova (Bordzhanova).** Cult of Buddha Maitreya among the kalmyks (based on materials from folklore sources) 17
- B. A. Bicheev.** Oirat texts of the *sangs* of the White Old Man 22
- E. Vandan.** The semantics of eternity in the novel "Crime and Punishment" and in its Mongolian translation 33
- M. P. Petrova.** Reflection of Mongolian History in the early 20th century in the Novel by G. Ayurzana "Sacred Hangay's Secrets" 41

STUDIES IN HISTORY OF CENTRAL ASIA

- P. I. Butsyk.** A study of the search for Dalai Lama VIII Jampel Gyatso (based on Tibetan, Manchu and Chinese written sources) 46
- Yu. I. Elikhina.** Buddhist objects from the collection of V.A. Kazakevich, stored at The Hermitage Museum 58
- I. M. Zakharova.** Captain of the General Staff Yu. A. Sosnovsky — the head of the "Scientific and trade" expedition to China in 1874–1875. 63
- I. A. Suzdaltsev.** The countries of Central Asia in the politics of the Comintern and the magazine "Communist International" in 1920 72
- T. Yu. Feklova.** "Observations of this station will be useful for science": Magneto-meteorological station in Urga in the second half of the XIX century 79
- Sh. Ts. Tsydene.** Administrative and economic activities of local self-government bodies of the Buryats in Soviet historiography (1920s–1930s) 84

RELATED DISCIPLINES

- I. A. Alimov.** Bureaucracy in Motion: Chinese Travel Diaries of the X–XIII centuries. (I) 93
- S. L. Burmistrov.** Buddhist Ideas in Gauḍapāda's Philosophy 102

REVIEWS

- B. Dajrijmaa.** Regular seminar in the field of oral literature of the Institute of Linguistics of the Mongolian Academy of Sciences 107
- I. V. Kulganek.** The 5th International Conference "Cultural Heritage of the Mongols: Manuscript and Archival Collections" 108

С. Л. Бурмистров

Буддийские идеи в философии Гаудапады

© С. Л. Бурмистров, 2021
DOI 10.25882/emmj-p239

Влияние буддийской философии на раннюю веданту прослеживается в текстах Гаудапады (VIII в.) в использовании терминологии и в представлениях о причинности. В «Мандукья-кариках» Гаудапады и в философии буддизма махаяны отрицается реальность причинно-следственных связей как результата иллюзорного дуализма причины и следствия, а истинная реальность (отличная от эмпирически данной) понимается как безличная. Говоря о ней, Гаудапада использует термины «нирвана» и «дхарма» так, как они используются обычно в буддийских философских текстах. Все это указывает на влияние буддизма махаяны на формирование философии ранней веданты.

Ключевые слова: буддийское влияние на веданту, ранняя веданта, Гаудапада, йогачара, мадхьямака.

Бурмистров Сергей Леонидович — доктор философских наук, ведущий научный сотрудник, сектор Южной Азии отдела Центральной и Южной Азии, Институт восточных рукописей РАН (Россия, 191186, Санкт-Петербург, Дворцовая наб., 18).
SLBurmistrov@yandex.ru

Оценка места Гаудапады (Gaṇḍarāda, VIII в.), представителя ранней веданты, в общем контексте истории этой философской школы требует внимания не только к его собственно ведантистским воззрениям, но и к влиянию буддийских идей, прослеживаемых в его «Мандукья-кариках» (далее: МК) и в особенности в их последней, четвертой главе, где он прямо использует буддийские термины типа saṃsāra, piṅvāṇa и т. п. для изложения учения ранней веданты. Шанкару (788–820), учителем коего был ученик Гаудапады, оппоненты порой называли «скрытым буддистом» (graschanna bauddha), ссылаясь в доказательство на сходство идей адвайта-веданты, как она представлена у Шанкары, и буддизма махаяны. И хотя такая точка зрения представляется сильным упрощением и огрублением истинного положения дел [Костюченко, 1983. С. 102], все же невозможно пройти мимо такого примечательного сходства этих учений. Махаянское учение об изначальном Будде (ātibuddha), о трех телах Будды, о наличии природы Будды во всех живых существах и в самом деле очень близко к философским взглядам адвайты с ее Брахманом как истинным Я всех душ и учением о майе как мировой иллюзии, скрывающей Брахмана от познания обычным, непросветленным сознанием. Изначально буддизм и брахманистские системы противостояли друг другу, но постепенно сближались в ходе полемики, заимствуя друг у друга идеи и аргументы, и Гаудапада, по всей видимости, представляет собой фигуру,

в которой буддийская и ортодоксально брахманистская традиция сблизились более всего. Уже с Шанкары пути их начинают постепенно расходиться [Там же. С. 102–103].

С Гаудапады в ортодоксальной индийской философии начинается монистическая традиция. Именно в его философии реальность начинает восприниматься как единая в своей основе: есть истинная реальность, не данная ни чувствам, ни объективному познанию, и все то, что доступно сознанию непросветленному и предстает перед ним как множество различных и не связанных по большей части один с другим объектов, есть лишь частные проявления этой единой реальности. Исторически первое представление о такой реальности, которое можно назвать собственно философским, а не только религиозным, на индийской почве мы встречаем в ранней йогачаре, в трактатах Асанги и Васубандху (IV в.). По замечанию С. Дасгупты, Бадараяна (II в.), автор «Брахма-сутр» и человек, которого считают основателем веданты, был, по всей видимости, более теистом, чем сторонником философии, утверждающей бытие Абсолюта (more a theist, than an absolutist), у Гаудапады же мы находим развитие тех монистических тенденций, которые встречаются еще в текстах упанишад [Dasgupta, 1957. P. 422]. Насколько обоснованно утверждение Дасгупты, что Гаудапада сам был буддистом, но полагал учения Будды и упанишад соответствующими друг другу [Dasgupta, 1957.

Р. 423], — вопрос, требующий более глубокого анализа текстов древнеиндийского мыслителя, но, во всяком случае, следует учитывать, что никакого единого «учения упанишад» не существует, и в этих текстах представлены очень разнородные идеи, не получившие к тому же систематической философской разработки (во времена формирования первых упанишад в Индии еще не было философии в собственном смысле слова). При этом все же нельзя игнорировать и тот факт, что ко времени Гаудапады буддийская философия породила уже таких гениев, как Нагарджуна (I–II вв.), Чандракирти (VII в.), Асанга и Васубандху, Дигнага (VI в.), Дхармакирти (VII в.) и Дхармоттара (VIII в.), и вряд ли первый представитель систематической философии веданты мог не знать их трудов и идей.

В начале МК Гаудапада говорит о Брахмане как о «четвертом» (*turya*), что отсылает к трем состояниям сознания, о которых говорится в «Мандукья-упанишаде»: бодрствованию (*jāgrat*) и сознанию *vaiśvāna*-га, «вкушающему грубое»; сну со сновидениями (*svapna*) и сознанию *taijasa*, «вкушающему тонкое»; и сну без сновидений (*suṣupti*) и сознанию *grājña*, «вкушающему блаженство» [Упанишады, 1967. С. 201]. Гаудапада в начале своего трактата пишет, что *viśva* (sc. *vaiśvāna*) имеет своим объектом внешние предметы, *taijasa* — внутренние, то есть состояния сознания, *grājña* же — это целостное сознание (*ghana-grājña*), которое, насколько можно судить по тексту МК, служит конечной основой всякого индивидуального сознания, причем *grājña* связывается у него с чистым блаженством (*ānanda*) (МК 1.1–1.4) [Gauḍapāda, 1953. P. 1–2]. Однако над этими тремя надстраивается некое «четвертое» (*turya*) — божество, недвойственное и поддерживающее все сущее (МК 1.10: *advaitaḥ sarvabhāvānām devasturyo vibhuḥ smṛtaḥ*) [Gauḍapāda, 1953. P. 4]. «Мандукья-упанишада» гласит, что это состояние свободно от познания и внутреннего, и внешнего, о нем вообще нельзя сказать, что оно является познанием или отсутствием познания, и это и есть истинный Атман [Упанишады, 1967. С. 201], о том же говорит в первой главе МК и Гаудапада.

В общем и целом перед нами здесь предстает концепция, вполне соответствующая учению адвайта-веданты, как оно изложено в трудах Шанкары и его ближайших последователей. Все двойственное, включая, естественно, дуализм субъекта и объекта, понимается как ложное, порожденное майей, тогда как истинная реальность недвойственна (МК 1.17: *māyāmātram idaṁ dvaitam advaitam paramārthataḥ*) [Gauḍapāda, 1953. P. 6]. Более того, даже практики целенаправленного изменения сознания и достижения состояния глубокого сосредоточения (*samādhi*) и Шанкарой, и Гаудападой оцениваются как цели, только отвлекающие от провозглашенной в шрути подлинной религиозной цели — освобождения из колеса сансары (*mokṣa*). Чистое и истинное сознание, говорит Гаудапада, — это и есть недвойственный Атман, и бессмысленно говорить поэтому об

изменении сознания — можно говорить только о его очищении или пробуждении от сна со сновидениями (*svapna*) и от глубокого сна (*suṣupti*) [Anderson, 2012. P. 278]. «Когда душа, усыпленная безначальной майей, пробуждается, тогда постигается недвойственное, нерожденное, [которое не есть] ни сон, ни сновидение» (МК 1.16: *anādimāyauṣupto yadā jīvaḥ prabudhyate / ajam anidram asvapnam advaitam budhyate tadā*) [Gauḍapāda, 1953. P. 5]. Об этой изначальной реальности — Атмане невозможно говорить, и все, что о нем можно сказать, — *neti neti* («не это и не это»). «[Он] непостижим, ибо не постигается; неразрушим, ибо не разрушается; неприкрепляем, ибо не прикрепляется; не связан, не колеблется, не терпит зла», — гласит «Брихадараньяка-упанишада» (III.9.26) [Брихадараньяка-упанишада, 1964. С. 112]. В МК 4.4 Гаудапада говорит, на первый взгляд, нечто очень сходное: когда речь идет об истинной реальности, он описывает ее как нерожденную и недвойственную. Однако при более внимательном анализе становится ясно, что он поднимает вопрос гораздо более сложный и глубокий — вопрос о причинности. То, что возникло, не может возникнуть снова — оно уже существует. То, чего не существует, не может возникнуть (*bhūtaṁ na jāyate kiñcid abhūtaṁ naiva jāyate*) [Gauḍapāda, 1953. P. 32], и ход мысли здесь, если попытаться его реконструировать, таков: несуществующее таково потому, что нет причины, по которой оно могло бы возникнуть, но сама такая причина может быть вечно-сущей, как Атман, или возникающей или исчезающей, как мировая иллюзия (*māyā*); однако иллюзия сама ничего реального породить не может, и все, что кажется ее следствием, столь же иллюзорно, как она сама. Значит, единственным, что может быть причиной чего бы то ни было, оказывается Атман, но если он не стал причиной чего-то, то не станет ею и в будущем, так как он неизменен. Поэтому то, чему истинная реальность не была причиной, *принципиально* не может существовать.

В высшей степени сходные идеи, однако, высказывает в своем главном труде — «Коренных строфах о Срединном пути» (*Mūla-madhyamaka-kārikā*, далее: ММК) буддийский философ Нагарджуна (I–II вв.): «Нигде никакие реалии не возникают ни из себя, ни из [чего-либо] иного, ни из обоих [этих источников], ни беспричинно» (*na svato nāpi parato na dvābhyāṁ nāpyahetukaḥ utpannā jātu vidyante bhāvāḥ kvacana kecana*) [Nāgārjuna, 1960. P. 4], а Чандракирти разъясняет, что речь идет об условиях (*pragūya*), благодаря которым нечто могло бы возникать, если бы вообще было возможно возникновение [Nāgārjuna, 1960. P. 5].

Гаудапада в МК 4.56 пишет: «Пока [разум] принимает как реальность отношения причины и следствия, имеет место сансара; когда же отношения причины и следствия не принимаются как реальность, сансара более не существует» (*yāvaddhetuphalāveśaḥ saṁsārastāvadāyataḥ / kṣiṇe hetuphalāveśe saṁsāraṁ na prapadyate*) [Gauḍapāda, 1953. P. 45]. Сансара представляется здесь как результат майи, не по-

звояющей непросветленному сознанию осознать все сущее как Брахман (свободный, естественно, от каких бы то ни было причинно-следственных связей). Но о том же самом говорит и Нагарджуна в 20-й главе ММК, где рассматривает этот вопрос более детально. Если следствие уже имплицитно предсуществует в причинах и условиях, породивших его (концепция *sātkāryavāda*, принимаемая несколькими школами брахманистской философии, в том числе и ведантой), то оно *уже* возникло, а значит, никакая каузальная связь между причинами и следствием не имеет места, так как они не являются в этом случае причинами и следствием (ММК 20.1: *hetośca pratya-yānām ca sāmagryā jāyate yadi / phalamasti ca sāmagryām sāmagryā jāyate katham*) [Nāgārjuna, 1960. P. 168]. Если же считать, что следствие порождается причинами и условиями, но не предсуществует в них, то как совокупность причин и условий может породить следствие (ММК 20.2: *hetośca pratya-yānām ca sāmagryā jāyate yadi / phalam nāsti ca sāmagryam sāmagryā jāyate katham*) [Nāgārjuna, 1960. P. 168]? Иначе говоря, само понятие причинности противоречиво: онтологическое тождество причины и следствия исключает само событие причинения, отсутствие же такого их тождества предполагает возникновение чего-то совершенно нового. Интересна здесь скептическая позиция Нагарджуны относительно возникновения нового: отрицая саму возможность этого, он исходит из неявной предпосылки, что все возможное сущее уже тем или иным образом наличествует в мире и возникновение чего-то нового невозможно в принципе. Такой взгляд на вещи может показаться странным только в том случае, если мы исходим из предположения, что Вселенная возникла когда-то, а не существует с безначальных времен, — тогда само ее возникновение есть появление чего-то радикально нового. Но в буддийской космологии Вселенная не имеет начала во времени и поэтому ничего принципиально нового в ней быть не может. При этом, однако, Гаудапада (в отличие от Шанкары и его последователей) при описании сансарической реальности постоянно использует термин *māyā* (майя, мировая иллюзия), а не *avidyā* (неведение) [Kaplan, 2007. P. 200]. Для буддизма же неведение — это одно из ключевых понятий, входящее в двенадцатизвенную цепь закона зависимого возникновения (*pratītya-samutpāda*).

Но у Нагарджуны и его последователей речь идет об истинной реальности (*tathatā*), которая не может быть выражена ни в каком слове: то, что говорил Будда, представляет собой, согласно истолкованию мадхьямиков, только множество указаний для обретения этого истинного и окончательного знания, а считать любые концепции описанием (хотя бы даже частичным) истинной реальности — значит попадать в еще более глубокую кабалу к аффектам, привязывающим живое существо к сансаре. Принципиальное расхождение между мадхьямакой и ранней адвайтой состоит в том, что первая представляет собой радикальный скептицизм, отрицающий осмысленность

любых теоретических построений. «Пустота всех учений победоносными [буддами] называется освобождением, о тех же, для кого пустота сама есть учение, говорится, что они не достигнут цели» (*śūnyatā sarvadr̥ṣṭīnām proktā niḥsaraṇam jinaih yeṣāṃ tu śūnyatā dr̥ṣṭistānasādhyān babhāṣire*), — говорит Нагарджуна в карике ММК 13.8 [Nāgārjuna, 1960. P. 108]. Радикальный скептицизм мадхьямаки распространяется даже на то, что, казалось бы, воспринимается нами непосредственно, — на сами предметы обыденного мира. На уровне относительной истины (*saṃvṛtti-satya*) они нереальны, так как преходящи и изменчивы, на уровне же истины абсолютной (*paramārtha-satya*) они нереальны, так как все, что имеет причину, невечно. «Поскольку, таким образом, вещи, подобно образу отражения [в зеркале], пусты — лишены собственного бытия, постольку с точки зрения обеих истин — и относительной, и абсолютной — [они] не имеют собственного бытия и сущности, поэтому не обладают постоянством и непрерывностью», — пишет Чандракирти (VII в.), представитель школы радикальной мадхьямаки, в своем «Введении в мадхьямаку» (*Madhyamakāvātāra*) [Чандракирти, 2004. С. 124]. Гаудапада же, в отличие от мадхьямаки, не только признаёт существование некоей абсолютной реальности, но и утверждает, что знание о ней можно получить из священных текстов (*śruti*, то есть Веды и упанишады).

Учение мадхьямиков о пустоте (*śūnyatā*) предполагает, что наблюдаемая нами реальность пуста, так как она имеет причину, что делает ее *niḥsvabhāva*, лишенной собственной природы. Истинно реально, согласно этой позиции, лишь то, что в своем бытии зависит лишь от себя, *parabhāva* же (то, что зависит от иного) реально лишь в той степени, в какой реально само это иное. Если бы существовала некоторая окончательная причина всего сущего — такая, например, как *prakṛti* у санхьяиков, следствием которой является все сущее, кроме души, — то и объективный мир тоже был бы реален. Однако ни в адвайте, ни в философии буддизма махаяны такой окончательной причины нет: в буддизме сансара не имеет начала, а истинная реальность не является ее причиной (так, в философии школы йогачара сознание-сокровищница есть только «опора» сансары, но не причина ее), а Брахман в адвайта-веданте тоже не может быть причиной чего бы то ни было, так как быть причиной — значит изменяться, а Брахман неизменен по определению, и невозможно не заметить сходства представлений об истинной реальности в философии буддизма махаяны и в воззрениях первого представителя философии веданты. Гаудапада, как и буддисты, ставит вопрос о причинности и безусловно разводит два региона реальности — детерминированный причинно-следственными связями и свободный от них, причем истинная реальность — это именно второй из них.

Влияние буддизма прослеживается в МК даже на уровне лексики. О Брахмане Гаудапада говорит, используя в МК 3.47 буддийский *par excellence* — тер-

мин *nirvāṇa* ‘угасание’. В контексте буддийской философии нирвана представляет собой угасание первоначального возникновения и исчезновения мгновенно-существующих дхарм (элементарных психофизических состояний). Гаудапада же говорит о Брахмане (или о высшем состоянии, к которому должен стремиться тот, кто хочет обрести освобождение из сансары): «[О нем] говорят, [что он есть] самосущее, покой, [явленный в] нирване, невыразимый, высшее счастье, нерожденный, единый с нерожденным познаваемым, всеведущий» (*svastham śāntam sanirvāṇam akathyam sukham uttamam / ajam ajena jñeyena sarvajñam paricakṣate*) [Gauḍapāda, 1953. P. 31]. Показательно, во-первых, само использование такого буддийского термина в ведантистском (брахманистском) трактате. Во-вторых же, эпитет *sanirvāṇam* (букв.: ‘с нирваной’) можно, опираясь на контекст третьей главы МК и особенно шлок, предшествующих процитированной, отнести в равной мере и к самому Брахману, и к тому состоянию, в которое погружается сознание адепта после освобождения из сансары. Истинная реальность (Брахман у адвайтистов, сознание-сокровищница у йогачаринов, *bhūta-tathatā* у мадхьямиков) — реальность «нерожденная» (*ajā*), не имеющая причины, и она есть единственный предмет познания (*jñeya*) такого рода. Особенно хорошо видно это в шлоке МК 3.46: «Когда разум не угасает и не рассеивается, тогда он есть недвижимый, непроявленный, совершенный Брахман» (*yadā na līyate cittaṃ na ca vikṣipyate punaḥ / anīḡanam anābhāsam niṣpannam brahma tat tadā*) [Gauḍapāda, 1953. P. 31]. Согласно буддийской философии, в каждом живом существе заключена природа Будды, способность к просветлению; основание для этой концепции было заложено йогачарой с ее учением о сознании-сокровищнице — опоре как просветления, так и сансарического бытия. Пока сознание поражено аффектами (*kleśa*), оно не может постичь ни себя, ни подлинную суть вещей, которые только непросветленному разуму представляются самостоятельными реалиями, не зависящими от сознания, в действительности же они порождены кармой живого существа, сохраняющейся в сознании-сокровищнице в виде потенциальных аффектов (*bīja*, «семян» будущих аффектов) и кармически обусловленных мыслительных и поведенческих диспозиций (*vāsanā*) и приводящей его к рождению в той или иной области мира сансары. Аналогично и у Гаудапады (впрочем, как и у его последователей — Шанкары и других) истинное Я человека есть Брахман — не имеющий причины и сам не порождающий никаких следствий, неизменный и не подверженный страданиям сансарического бытия. Различие состоит главным образом в том, что буддисты полагают понятие Я ментальным конструктом — порождением тех же аффектов, которые породили и сансару, тогда как у Гаудапады и других адвайтистов Брахман есть высшее Я, отличное от изменчивого я обычного человека, еще не постигше-

го себя как Брахман. Впрочем, различие становится и вовсе малозаметным, если вспомнить, что у Шанкары и других адвайтистов Брахман, вообще говоря, неопишем (*anirvacanīya*) и не имеет качеств (*nirguṇa*), так что называть его «истинным Я» было бы в общем так же неверно, как и давать ему любые другие названия.

Наконец, еще более явственно буддийское влияние проявляется в карике 4.10 МК: «Все сущности (*dharmāḥ*) по своей природе свободны от старости и смерти, но, стремясь к старости и смерти и помышляя о них, [они] отклоняются [от своей истинной сущности]» (*jarāmaraṇanirmuktāḥ sarve dharmāḥ svabhāvataḥ / jarāmaraṇam icchantaś cyavante tanmanīṣayā*) [Gauḍapāda, 1953. P. 34]. Во-первых, Гаудапада говорит о реалиях, используя буддийский термин *dharmā* и указывая, что они стремятся к *jarā-maraṇa* (‘старости и смерти’), тогда как хорошо известно, что *jarā-maraṇa* — это двенадцатое звено буддийского закона зависимого возникновения. Во-вторых, кажущееся странным утверждение о «стремлении к старости и смерти» также становится более понятным с учетом буддийских представлений. В «Абхидхармакоше» Васубандху говорит, что люди первой кальпы, жившие сразу после завершения очередной стадии пралаи и возникновения наблюдаемого мира, были подобны существам мира форм, но из-за влечения к вкусу материальной пищи тела их, до того прекрасные, самосветящиеся, питающиеся радостью, постепенно огрубели, стали плотными и тяжелыми, срок их жизни стал сокращаться, появились неравенство и насилие [Васубандху, 1994. С. 193–194]. Это, собственно, и проявилось как фактическое влечение к старости и смерти, так как именно эти действия людей, обусловленные свойственным их сознанию страстным влечением к чувственным наслаждениям, и привели к огрублению их тел и сокращению продолжительности жизни.

Буддийское влияние проявилось у Гаудапады, как видим, и в собственно философских воззрениях, и даже в используемой им терминологии. Для обозначения реалий он использует термин *dharmā*, причем характер употребления его аналогичен тому, который встречается в махаянских буддийских текстах; он говорит о пробужденных или просветленных (*buddha*) как о тех, кто реализовал высшую религиозную цель — познание истинной реальности (МК 4.80, 4.88). Более того, в МК 4.92 он говорит, что все дхармы определяются как «изначально просветленные» (*ādibuddhāḥ prakṛtyaiva sarve dharmāḥ sunīścītāḥ*) [Gauḍapāda, 1953. P. 54], и здесь невозможно не увидеть влияние буддийской концепции изначально-го Будды (*Ādibuddha*). Все дхармы не имеют препятствий и по природе своей свободны от загрязнений (МК 4.98: *alabdihāvaraṇāḥ sarve dharmāḥ prakṛtiniṣkālāḥ*) [Gauḍapāda, 1953. P. 56], что и дает возможность живому существу достичь просветления и освободиться от иллюзорного вращения в колесе сансары.

Использованная литература

- Брихадараньяка-упанишада, 1964: Брихадараньяка-упанишада / пер. с санскр., предисл. и коммент. А. Я. Сыркина. М.: Наука; ГРВЛ, 1964. 238 с.
- Bṛihadāraṇyaka-upaniṣhada / Per. s sanskr., predisl. i komment. A. Ya. Syrkina. M.: Nauka; GRVL, 1964. 238 s.
- Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad / Transl., introd. and comment. by A. Y. Syrkin. Moscow: Nauka; GRVL, 1964. 238 p.
- Васубандху, 1994: *Васубандху*. Абхидхармакоша. Раздел третий: Учение о мире / пер. с санскр., введ., коммент. и ист.-филос. исслед. Е. П. Островской и В. И. Рудого. СПб.: Андреев и сыновья, 1994. 336 с.
- Vasubandhu*. Abhidharmakośha. Razdel tretij: Uchenie o mire / Per. s sanskr., vved., komment. i ist.-filos. issled. E. P. Ostrovskoj i V. I. Rudogo. SPb.: Andreev i synov'ya, 1994. 336 s.
- Vasubandhu*. Abhidharmakośa. Pt. III: Theory of the world. Transl., introd., comment. and historico-philosophical study by E. P. Ostrovskaya and V. I. Rudoy. St. Petersburg: Andreyev i synovia, 1994. 336 p.
- Костюченко, 1983: *Костюченко В. С.* Классическая веданта и неоведантизм. М.: Мысль, 1983. 272 с.
- Kostyuchenko V. S.* Klassicheskaia vedanta i neovedantizm. M.: Mysl', 1983. 272 s.
- Kostyuchenko V. S.* Classical Vedānta and Neovedāntism. Moscow: Mysl', 1983. 272 p.
- Упанишады, 1967: Упанишады / пер. с санскр., предисл. и коммент. А. Я. Сыркина. М.: Наука; ГРВЛ, 1967. 334 с.
- Upaniṣhady / Per. s sanskr., predisl. i komment. A. Ya. Syrkina. M.: Nauka, GRVL, 1967. 334 s.
- Упанішаді. Transl., introd. and comment. by A. Y. Syrkin. Moscow: Nauka, GRVL, 1967. 334 p.
- Чандракирти, 2004: *Чандракирти*. Введение в мадхьямику / пер. с тиб., предисл., коммент., глоссарий и указ. А. М. Донца. СПб.: Евразия, 2004. 464 с.
- Chandrakīrti*. Vvedenie v madh'yamiku / Per. s tib., predisl., komment., glossarij i ukaz. A. M. Donca. SPb.: Evraziya, 2004. 464 s.
- Candrakīrti*. Madhyamaka-avatāra / Transl., introd., comment., glossary and index by A. M. Donets. St. Petersburg: Eurasia, 2004. 464 p.
- Anderson, 2012: *Anderson J.* An Investigation of Moksha in the Advaita Vedanta of Shankara and Gauḍapāda // *Asian Philosophy*. 2012. Vol. 22. No. 3. P. 275–287.
- Dasgupta, 1957: *Dasgupta S. N.* A History of Indian Philosophy. Vol. I. Cambridge: Cambridge University Press, 1957. 528 p.
- Gauḍapāda, 1953: *Gauḍapāda*. Gauḍapāda-kārikā / Ed. and transl. by R. D. Karmarkar. Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute, 1953. 157 p.
- Kaplan, 2007: *Kaplan St. Vidyā and Avidyā*: Simultaneous and Coterminous? A Holographic Model to Illuminate the Advaita Debate // *Philosophy East and West*. 2007. 57 (2). P. 178–203.
- Nāgārjuna, 1960: *Nāgārjuna*. Madhyamakaśāstra with the Commentary Prasannapadā by Candrakīrti / Ed. by P. L. Vaidya. Darbhanga: The Mithila Institute of Postgraduate Studies and Research in Sanskrit Learning, 1960. 321 p.

Sergey L. Burmistrov

Buddhist Ideas in Gauḍapāda's Philosophy

The influence of Buddhist philosophy on early Vedānta can be traced in the works of Gauḍapāda (8th century), especially in the terminology and in the theory of causality. Both in Gauḍapāda's "Māṇḍūkya-kārikās" and in Mahāyāna Buddhist philosophy causality is treated as a result of illusory dualism of cause and effect, and the true reality (different from the empirical reality) is impersonal. Speaking of it, Gauḍapāda uses the terms "nirvāṇa" and "dharma" in the sense, in which they are used in Buddhist philosophical texts. This indicates the influence of Mahāyāna Buddhism on the formation of early Vedānta.

Key words: Buddhist influence on Vedānta, early Vedānta, Gauḍapāda, Yogācāra, Madhyamaka.

Sergey L. Burmistrov — D. Sc. in Philosophy, leading researcher, section of South Indian studies of the department of Central and South Indian studies, Institute of oriental Manuscripts, Russian academy of sciences (Dvortsovaya Emb., 18, St.-Petersburg, 191186, Russia).

SLBurmistrov@yandex.ru