

РОССИЙСКАЯ
АКАДЕМИЯ НАУК
Институт восточных рукописей
(Азиатский Музей)

ПИСЬМЕННЫЕ ПАМЯТНИКИ ВОСТОКА

Том 23, № 2

лето
2026

Выпуск 65

Журнал основан в 2004 году

Учредитель:

ФГБУН «Институт восточных
рукописей РАН»

Журнал зарегистрирован
в Федеральной службе
по надзору в сфере связи,
информационных технологий
и массовых коммуникаций

Свидетельство ПИ
№ ФС77-78987 от 14 августа
2020 г.

Подписной индекс
АО «Почта России» ПП114

Периодичность издания
4 раза в год

ISSN 1811-8062

Языки издания:
русский, английский

12+



Санкт-Петербург
ИВР РАН
2026

Редакционная коллегия

Главный редактор чл.-корр. РАН **И.Ф. Попова** (ИВР РАН)
Заместитель главного редактора к.и.н. **Т.А. Пан** (ИВР
РАН)

Секретарь к.ф.н. **Е.В. Танонова** (ИВР РАН)

д.и.н. **А.К. Аликберов** (ИВ РАН)

акад. РАН **В.М. Алпатов** (ИЯ РАН)

к.ф.н. **С.М. Аникеева** (Изд-во «Наука»)

акад. РАН **Б.В. Базаров** (ИМБТ СО РАН)

д.филос.н. **С.Л. Бурмистров** (ИВР РАН)

д.и.н. **Р.М. Валеев** (КФУ)

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

О.В. Васильева (Российская нац. библиотека)

акад. РАН **А.П. Дервянко** (ИАЭТ СО РАН)

к.ф.н. **Ю.А. Иоаннесян** (ИВР РАН)

д.и.н. **А.И. Колесников** (ИВР РАН)

акад. РАН **Н.Н. Крадин** (ИИАЭ ДВО РАН)

акад. РАН **А.Б. Куделин** (ИМЛИ РАН)

д.ф.н. **И.В. Кульганек** (ИВР РАН)

д.и.н. **А.Н. Мещеряков** (ИКВИА, ВШЭ)

проф. **Не Хунъинь** (КНР, Академия тангутоведения, ун-т
Нинся)

д.филос.н. **Е.П. Островская** (ИВР РАН)

к.и.н. **С.М. Прозоров** (ИВР РАН)

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

акад. РАН **А.В. Смирнов** (ИФ РАН)

проф. **Таката Токио** (Япония, Токио, Тоё Бунко)

член-корр. РАН **И.В. Тункина** (СПбФ АРАН)

д.и.н. **С.А. Французов** (ИВР РАН)

член-корр. РАН **Д.В. Фролов** (МГУ им. М.В. Ломоносова)

к.ф.н. **Н.С. Яхонтова** (ИВР РАН)

В НОМЕРЕ:

ПУБЛИКАЦИИ

ИСТОРИЯ, ФИЛОСОФИЯ, ФИЛОЛОГИЯ

Ю.А. ИОАННЕСЯН. Сийар ас-Сулук Саййида Казима Рашти.
Перевод с арабского и персидского. Часть 3

5

ИССЛЕДОВАНИЯ

ИСТОРИЯ, ФИЛОСОФИЯ, ФИЛОЛОГИЯ

Я.А. БАЛАШОВ. Тексты Кедорлаомера в свете новых открытий. Часть 1

21

С.Л. БУРМИСТРОВ. Исследования теории познания *мадхьямаки*
в российской буддологии XIX — начала XX в.

44

Е.В. ТАНОНОВА. Семантическое поле «бессмертия» в литературе тамильских сиддхов:
диахронный лексический анализ

59

ИСТОРИОГРАФИЯ И ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ

ТЕКСТОЛОГИЯ, КОДИКОЛОГИЯ, ПАЛЕОГРАФИЯ, АРХЕОГРАФИЯ

В.М. РЫБАКОВ. Анализ старокитайской административной терминологии
как новое научное направление

78

Т.В. КЛЕМЕНТЬЕВА. Божества аграрного культа в сочинении Ин Шао 應劭 «Фэнсу тунь»
風俗通義 («Проникновение в смысл веяний и обычаев»)

91

КОЛЛЕКЦИИ И АРХИВЫ

И.В. ЗАЙЦЕВ. Тарих крепости Варны (1233/1817-18) из собрания
Российского этнографического музея и его автор Иззет-молла (1786–1829)

104

С.С. САБРУКОВА. Человек и ландшафт в дневнике Б. Барадийна «Амдо-Монголия»
(1905–1907): от описания маршрута к комплексному анализу региона

111

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

А.М. СМЕРНОВА. Конференция памяти О.Ф. Акимушкина
(Санкт-Петербург, 18 февраля 2026 г.)

122

РЕЦЕНЗИИ

Начальное обучение юных отроков (Тонмон сонсып) / публ. текста, пер. с ханмуна,
коммент. и указ. Ю.В. Болтач; вступит. статья Ю.В. Болтач и Е.Н. Кондратьевой /
Институт восточных рукописей РАН. — СПб.: ИД «Гиперион»,
2025. — 288 с. (*Е.П. ОСТРОВСКАЯ*)

127

Мешезников А.В. Буддийские санскритские рукописи Сериндии / Ин-т восточных рукописей
РАН. — М.: Наука — Вост. лит., 2025. — 271 с. (*С.Х. ШОМАХМАДОВ*)

131

На четвертой стороне обложки: Ил. 1 к статье Е.В. Таноновой

ИВР РАН, Индийский фонд. Шифр Ms. Ind. X, 12. Cattaimuni Kāyakaḥpaṃ Nūḡu
(«Каякальпа Саттеймуни в ста [строфах]»)

RUSSIAN ACADEMY
OF SCIENCES

The Institute of Oriental Manuscripts
(Asiatic Museum)

PIS'MENNYE PAMIATNIKI VOSTOKA

Founded in 2004
Issued quarterly

Volume 23, No. 2

summer

2026

Issue 65

Editorial Board

Editor-in-Chief **Irina F. Popova**, Corresponding Member of RAS (Hist.), Institute of Oriental Manuscripts RAS, St. Petersburg

Deputy Editor-in-Chief **Tatiana A. Pang**, Ph.D. Sci. (Hist.), Institute of Oriental Manuscripts RAS, St. Petersburg

Secretary **Elena V. Tanonova**, Ph.D. Sci. (Phil.), Institute of Oriental Manuscripts RAS, St. Petersburg

Alikber K. Alikberov, Dr. Sci. (Hist.), Institute of Oriental Studies RAS, Moscow

Vladimir M. Alpatov, Member of RAS (Phil.), Institute of Linguistics RAS, Moscow

Svetlana M. Anikeeva, Ph.D. Sci. (Phil.), Nauka Publishers, Moscow

Boris V. Bazarov, Member of RAS (Hist.), Institute of Mongolian Studies, Buddhology and Tibetology SB RAS, Ulan-Ude

Sergey L. Burmistrov, Dr. Sci. (Philosophy), Institute of Oriental Manuscripts RAS, St. Petersburg

Anatoly P. Derevyanko, Member of RAS (Hist.), Institute of Archaeology and Ethnography SB RAS, Novosibirsk

Serge A. Frantsouzoff, Dr. Sci. (Hist.), Institute of Oriental Manuscripts RAS, St. Petersburg

Dmitrii V. Frolov, Corresponding Member of RAS, Moscow State University

Youli A. Ioannesyan, Ph.D. Sci. (Phil.), Institute of Oriental Manuscripts RAS, St. Petersburg

Aliy I. Kolesnikov, Dr. Sci. (Hist.), Institute of Oriental Manuscripts RAS, St. Petersburg

Nikolay N. Kradin, Member of RAS (Hist.), Institute of History, Archaeology and Ethnology FEB RAS, Vladivostok

Alexander B. Kudelin, Member of RAS, Institute of World Literature RAS, Moscow

Irina V. Kulganek, Dr. Sci. (Phil.), Institute of Oriental Manuscripts RAS, St. Petersburg

Alexander N. Meshcheryakov, Dr. Sci. (Hist.), Institute for Oriental and Classical Studies, HSE University, Moscow

Nie Hongyin, Prof., Academy of Xixia Studies, Ningxia University, China

Helena P. Ostrovskaia, Dr. Sci. (Philosophy), Institute of Oriental Manuscripts RAS, St. Petersburg

Stanislav M. Prozorov, Ph.D. Sci. (Hist.), Institute of Oriental Manuscripts RAS, St. Petersburg

Nicholas Sims-Williams, Dr. Sci. (Phil.), University of London

Andrey V. Smirnov, Member of RAS (Philosophy), Institute of Philosophy RAS, Moscow

Takata Tokio, Dr. Sci. (Phil.), Toyo Bunko, Tokyo, Japan

Irina V. Tunkina, Corresponding Member of RAS, St. Petersburg Branch of the Archive of the RAS

Ramil M. Valeev, Dr. Sci. (Hist.), Kazan (Volga Region) Federal University, Kazan

Olga V. Vasilyeva, National Library of Russia, St. Petersburg

Hartmut Walravens, Prof., Berlin State Library, Germany

Nataliya S. Yakhontova, Ph.D. Sci. (Phil.), Institute of Oriental Manuscripts RAS, St. Petersburg

IN THIS ISSUE:

PUBLICATIONS

HISTORY, PHILOSOPHY, PHILOLOGY

- Youli A. IOANNESYAN. Siyar as-Suluk* by Sayyid Kazim Rashti.
A Translation from Arabic and Persian. Part 3 5

RESEARCH WORKS

HISTORY, PHILOSOPHY, PHILOLOGY

- Iakov A. BALASHOV. Chedorlaomer Texts in the Light of New Discoveries. Part 1* 21
Sergei L. BURMISTROV. Studies in Madhyamaka Epistemology in Russian Buddhism
in the 19th and Early 20th Centuries 44
Elena V. TANONOVA. The Semantic Field of “Immortality” in the Literature of the Tamil Siddhas:
A Diachronic Lexical Analysis 59

HISTORY AND HISTORIOGRAPHY

TEXTOLOGY, CODICOLOGY, PALEOGRAPHY, ARCHEOGRAPHY

- Viacheslav M. RYBAKOV. Analysis of Old Chinese Administrative Terminology as a New Field*
of Research 78
Tatiana V. KLEMENTEVA. Worship of Agricultural Deities according to the Work
of Ying Shao 應劭 Fengsu Tongyi 風俗通義 (“Penetrating into the Meaning
of Traditions and Customs”) 91

COLLECTIONS AND ARCHIVES

- Ilya V. ZAYTSEV. The Tarikh from Varna Fortress (1233/1817-18)*
at the Russian Museum of Ethnography, and Its Author Izzet Molla (1786–1829) 104
Svetlana S. SABRUKOVA. Man and Landscape in B. Baradiin’s Diary Amdo-Mongolia
(1905–1907): From Route Description to a Comprehensive Analysis of the Region 111

ACADEMIC LIFE

- Anastasia M. SMIRNOVA. Conference in Memory of O.F. Akimushkin*
(St. Petersburg, February 18, 2026) 122

REVIEWS

- Primary Education of Young Adolescents (Tongmong Sönsüp). Publication of the Text, Translation,*
Commentaries by Iu.V. Boltach; Introduction by Iu.V. Boltach and E.V. Kondratyeva.
The Institute of Oriental Manuscripts RAS. St. Petersburg: Publishing House “Hyperion”,
2025. 288 pp. (Helena P. OSTROVSKAIA) 127
Mesheznikov A.V. Buddhist Sanskrit Manuscripts of Serindia. Institute
of Oriental Manuscripts RAS. Moscow: Nauka, Vostochnaya literatura, 2025. 271 pp.
(Safarali H. SHOMAKHMADOV) 131

Back cover: Fig. 1 illustrating Elena V. Tanonova’s article

Исследования теории познания *мадхьямаки* в российской буддологии XIX — начала XX в.

С.Л. БУРМИСТРОВ

Институт восточных рукописей РАН
Санкт-Петербург, Россия

DOI: 10.55512/WMO707227

Статья поступила в редакцию 30.03.2026.

Аннотация: Внимание к буддизму махаяны в целом и к исторически первой махаянской школе — *мадхьямаке* — было характерно для русской буддологии с самого ее возникновения. Первый русский буддолог В.П. Васильев показал, что для *мадхьямаки* истинное знание не самоценно и представляет собой лишь инструмент для достижения высшей цели буддизма — просветления и нирваны. И.П. Минаев выявил роль социальных факторов в становлении и развитии буддийских школ. Теория познания *мадхьямаки* с этой точки зрения была порождением полемики, касающейся практических способов обретения просветления. Однако это сотериологическое знание, как было показано Ф.И. Щербатским, по своей сути внерационально, ибо дискурсивное мышление, всегда опирающееся на различия (истина/ложь, внешнее/внутреннее, праведность/неправедность, нирвана/сансара и т.д.), бессильно постичь истинную реальность, свободную от всяких различий. Ученик Щербатского О.О. Розенберг раскрыл понимание *мадхьямакой* пустоты как отсутствия связи высказываний повседневного языка с истинной реальностью, которую невозможно описать никакими знаковыми системами. В соответствии с воззрениями российских буддологов указанного периода, теория познания *мадхьямаки* — это мистический интуитивизм, в котором знание — не самоцель, а средство для достижения религиозного спасения.

Ключевые слова: буддизм, *мадхьямака*, санскритские письменные памятники, эпистемология, буддология, В.П. Васильев, И.П. Минаев, Ф.И. Щербатской, О.О. Розенберг.

Для цитирования: Бурмистров С.Л. Исследования теории познания *мадхьямаки* в российской буддологии XIX — начала XX в. // Письменные памятники Востока. 2026. Т. 23. № 2 (вып. 65). С. 44–58. DOI: 10.55512/WMO707227.

Об авторе: БУРМИСТРОВ Сергей Леонидович, доктор философских наук, ведущий научный сотрудник, сектор Южной Азии, Отдел Центральной и Южной Азии, Институт восточных рукописей, Российская академия наук (Санкт-Петербург, Россия) (SLBurmistrov@yandex.ru). ORCID: 0000-0002-5455-9788.

© Бурмистров С.Л., 2026

Буддийская теория познания исследована основательно, ей посвящено множество работ и в российской, и в западной, и в индийской буддологии, но, если проанализировать различия в степени изученности эпистемологии разных буддийских школ, мы

увидим значительную неравномерность: более всего разработана в буддологии теория познания поздней *йогаচারы*, тогда как этот аспект учения других школ привлекал значительно меньшее внимание. Можно только предположить, что связано это с различием в степени разработанности данной темы у самих буддистов. Йогачарины, и в особенности поздние представители этой школы, такие как Дигнага (VI в.), Дхармакирти (VII в.), Дхармоттара (VIII–IX вв.), посвятили логике и теории познания обширные трактаты, а, например, мадхьямики сосредоточивались на других сторонах учения Будды, так что теория познания оставалась у них гораздо менее «проговоренной». Тем не менее их воззрения в той или иной степени реконструировались буддологами. В настоящей статье, не пытаясь объять необъятное, мы рассмотрим только исследования теории познания *мадхьямаки*, предпринятые классиками российской буддологии XIX и начала XX в. — В.П. Васильевым, И.П. Минаевым, Ф.И. Щербатским и О.О. Розенбергом, которые имели возможность опираться на достижения европейских востоковедов — У. Джонса (1746–1794), Г.Т. Колбрука (1765–1837), Э. Бюрнуфа (1801–1852) и др.

Здесь мы планируем рассмотреть воззрения русских буддологов прежде всего для того, чтобы понять: чем была для них *мадхьямака*? В каких понятиях западной философии они осмысливали теорию познания этой школы? Важность этой задачи очевидна, ибо всякое исследование философии Востока представляет собой работу философа-компаративиста, пытающегося установить соответствия между системами философских понятий Востока и Запада. Разумеется, эти соответствия почти никогда не бывают взаимно однозначными, и установление их — это скорее попытка реконструкции философской системы Востока в терминах философии западной, а это задача по преимуществу герменевтическая. Исторически герменевтика возникла в рамках экзегетики, цель каковой — в том, чтобы понять текст, исходя из его интенции, причем чтение текста происходит всегда «внутри того или иного сообщества, той или иной традиции, того или иного течения живой мысли, которые имеют свои предпосылки и выдвигают собственные требования» (Рикёр 2002: 33). При этом неоднозначность интерпретации текста чаще всего неизбежна, ибо текст может иметь несколько смыслов — например, духовный и исторический, что делает всякую взаимную однозначность невозможной. «Наконец, сама работа интерпретации обнаруживает глубокий замысел — преодолеть культурную дистанцию, расстояние, отделяющее читателя от чуждого ему текста, и таким образом включить смысл этого текста в нынешнее понимание, которым обладает читатель» (Там же: 34). Работа русских буддологов была — впрочем, как и работа любого востоковеда, — делом интерпретации буддийских текстов и такого их осмысления, которое могло бы позволить трудам Нагарджуны, Чандракирти и других буддийских мыслителей стать частью культуры России.

Василий Павлович Васильев (1818–1900) довольно подробно рассматривает учение *мадхьямаки* и анализирует различия между двумя ее школами — *прасангикой* и *сватантрикой*. Сторонники последней, говорит он, «принимают, что всякий предмет существует необыкновенным образом из бытия своего собственного (*сва*) корня (тантра, *rgyud*)», последователи же первой «для опровержения своих противников пользуются известного рода софизмами, в которых выводят несообразность или нелепость какого бы то ни было мнения» (Васильев 1857: 317). *Мадхьямака-прасангика* понимается Васильевым как не столько учение со своими принципиальными положениями и выстроенными для их подкрепления аргументами, сколько техника или комплекс техник, направленных исключительно на опровержение любых чужих взглядов.

Такая точка зрения вполне подтверждается самими текстами *мадхьямаки*. Нагарджуна (II–III вв.), основатель этой школы, прямо говорит в своем фундаментальном трактате «Мула-мадхьямака-карика» (*Mūla-madhyamaka-kārikā*, «Коренные строфы о Среднем пути»), что те, кто воспринимают его слова о пустоте всего сущего как изложение некоего учения, фатально ошибаются и смысла во всех их религиозных практиках не будет: «Пустота всех учений провозглашена победителями как целительное средство, о тех же, кто [придерживается] учения о пустоте, сказано, что они не достигнут цели» (*śūnyatā sarvadṛṣṭinām proktā niḥsaraṇam jinaiḥ | yeṣāṃ tu śūnyatāḍṛṣṭistānasādhyān babbhāṣire*) (Nāgārjuna 1903: 247). «Учение» о пустоте не является в собственном смысле слова учением, оно не описывает реальность или часть реальности, не говорит о природе всего сущего — оно нужно лишь для того, чтобы радикально изменить сознание адепта и подвести его к постижению истинно сущего, но сделать последний шаг и познать реальность как она есть (*bhūta-tathatā* или *yathā-bhūta*) он может только сам.

Иными словами, уже В.П. Васильев указывает на одну принципиальную черту эпистемологии *мадхьямаки-прасангики*: любое сансарическое «знание» является знанием лишь условно, лишь постольку, поскольку оно как-то связано с сансарическими целями человека, т.е. не выводит его за пределы колеса смертей, рождений и новых смертей. Истинное же знание есть знание *спасительное*, оно всегда направлено на освобождение из сансары, так как все сансарическое бытие связано со страданием.

В отличие от *прасангики*, *сватантрика* допускает утверждения о существовании некой самосущей реальности. «Название сватантриков дается тем, которые принимают самостоятельное образование (существование) предмета из собственного его бытия или содержания и доказывают это в опровержениях возражений своих противников выводами (*rtags*), которые даже потому и называются выводами самостоятельности и проч.» (Васильев 1857: 320). Отметим, что тибетское слово *rtags*, которое Васильев переводит как «вывод», имеет в санскрите соответствие *hetu* — «причина, логическое основание», а в тибетском значит буквально «знак, сигнал, указание, след, основание силлогизма». Однако неверно было бы полагать, будто сватантрики признают материальность предметов, а прасангики, наоборот, ее отрицают, — это означало бы, что они придерживаются крайних воззрений, независимо от их конкретного содержания ведущих к продолжению вращения в сансаре. «Как истинные Мадхьямики они не должны держаться ни той, ни другой крайности — и потому на Сватантру и на Прасангу должно смотреть как на два различные диалектические приема, которыми вооружается каждая школа только для опровержения своих противников» (Там же). Из этого можно сделать вывод, что, согласно Васильеву, даже утверждения сватантриков о возможности существования чего-то самосущего (*svatantra*, *тиб.* *gang rgyud*) следует понимать тоже как всего лишь полемический прием, так что допущение чего-либо самосущего нужно только для того, чтобы опровергнуть взгляды соперничающей школы.

Как в таком случае возможно познание? И сватантрики, и прасангики в представлении русского буддолога отрицают саму возможность познания, пока живое существо находится в сансаре, а все концептуальные расхождения связаны лишь с дискуссиями между школами. Эти дискуссии, однако, затрагивают саму возможность познания — в тех случаях, когда в диспут друг с другом вступают представители *мадхьямаки* с одной стороны и *йогачары* — с другой. Йогачарины, в понимании В.П. Васильева, никогда не отрицали возможность познания даже сансарического мира и признавали,

что абсолютно истинным будет только познание высшей реальности (*pariṇiṣpanna*). В своей теории познания они, таким образом, были прямыми наследниками мадхьямиков с их отрицанием возможности истинного познания сансарического бытия. Всё, что сознаётся нами, в соответствии с учением *йогачары*, как его понимал В.П. Васильев, есть не более чем слова и понятия, т.е. *parikalpita*, каковой термин русский буддолог переводит как «мнимое», не имеющее собственных признаков, так что познание своего предмета не достигает (Васильев 1857: 321), т.е., по существу, не является познанием вообще. Согласно же школе мадхьямиков-саутрантиков, *parikalpita* субстанциальна в той же мере, что и *paratantra* («опирающееся на [нечто] иное»), и *pariṇiṣpanna* («абсолютное»), т.е. все три природы являются самосущими (Там же).

Основателем *сватантрики-саутрантики* в наше время считается Харибхадра (VIII–IX вв.), который и привнес в учение *мадхьямаки* элементы учения хинаянской школы *саутрантика* (Андросов 2011: 629). Однако тибетский историк Будон Ринчендуб (1290–1364) указывает в своей «Истории буддизма» (*тиб. chos 'byung*), что в действительности Харибхадра в своем толковании учения Будды основывался по преимуществу на трактатах Асанги (IV в.) и Вимуктасены (VI в.) (Будон Ринчендуб 1999: 232). Асанга был одним из основателей школы *йогачара* (наряду с Васубандху и Майтреянатхой, IV в.), так что, возможно, интерпретация учения Нагарджуны, которую в действительности можно назвать попыткой синтеза *мадхьямаки* и *саутрантики*, была предпринята уже основателем школы *мадхьямака-сватантрика* Бхававивекой (VI в.) (Santina 1995: 27). Школа *мадхьямака-сватантрика-саутрантика*, в частности, отрицала представление о внешних объектах как о плодах только концептуализации, за которыми нет никакой объективной реальности, т.е. по крайней мере на уровне относительной истины (*saṃvṛtti-satya*) они могут считаться существующими, о них можно выносить истинные суждения, и они сохраняют свою сущность, насколько это вообще возможно для сансарических реалий. Отсюда следует, что и восприятие, и логический вывод остаются валидными источниками знания даже о сансарическом мире, в котором с точки зрения абсолютной реальности нет ничего постоянного. Поэтому можно говорить об истинном и ложном относительном знании (*soṭv. tathya-saṃvṛtti* и *mithyā-saṃvṛtti*) (Ibid.: 74).

В.П. Васильев, говоря о теории познания *мадхьямаки*, отмечает, что последователи этой школы фактически отрицают само понятие истинной реальности (*тиб. bden pa, yang dag pa, don dam pa*), но вместе с тем признают «существование субстанции, образованной собственно из себя, своей самосущностью, своепризначно» (Васильев 1857: 323).

Второе направление *сватантрики* — *мадхьямака-сватантрика-йогачара*, — как видно уже из названия, опиралось в своем учении на взгляды школы *йогачара*. Основателем этого направления В.П. Васильев называет Шантаракшиту (VIII в.) и относит Харибхадру именно к этому направлению буддизма махаяны. Все понятия о внешнем мире, согласно учению этой школы, ложны, пусты и «суть не что иное, как магический обман» (Васильев 1857: 324). Отсюда можно заключить, что какое-то соответствие в реальности имеют только понятия, относящиеся к психическому миру, что замыкает всякое познание внутри себя — объектами его могут стать в таком случае лишь сознание и явления сознания, а не внешняя по отношению к ним реальность.

Один из принципов, которым следовал Васильев в своих исследованиях, состоял в том, чтобы идти не от частного — отдельных текстов — к общему, а наоборот — от

общих принципов к изучению частных вопросов. Для понимания сути буддийского учения (и, естественно, эпистемологии как его части) надо составить полное, насколько это возможно, представление о буддийской литературе в целом и о месте отдельных конкретных текстов в ней, ибо без этого исследователь может воспринять как общеподлинный те представления, которые характерны только для одного, возможно, второстепенного источника (Лысенко 1994: 31). Иными словами, перед нами фактически предстает герменевтический круг: чтобы понять часть, надо уже понимать целое, а чтобы понять целое, надо уже понимать части. Однако Васильев все же не сосредоточивался на отдельных аспектах буддийского учения — таких как теория познания, этика и т.п., излагая в своих трудах учение буддизма в целом.

Иван Павлович Минаев (1840–1890), насколько можно судить по его трудам, не занимался специально философией *мадхьямаки*, однако уделил определенное внимание учению махаяны в целом. Махаяна, отмечал он, рождалась в спорах между буддийскими общинами (Минаев называет их сектами), придерживавшимися положений, которые не всегда соответствовали изначальной проповеди Будды (Минаев 1887: 22). Иначе говоря, расхождения между сектами были в первую очередь социальными, а различия концептуальные оказывались при таком подходе только их следствием. Минаев исходил из допущения о существовании неких «писаний» или письменно зафиксированных слов проповеди Будды, причем они предположительно были единственными для всех раннебуддийских общин, и споры между ними возникали только по поводу толкований священных текстов, но не по вопросу о составе последних, так что «подлинность самых слов, послуживших точкою отправления и основанием для построения ложных теорий, при этом не заподозривалась» (Там же). Учения шраваков и махаянистов, полагает он, были совершенно враждебны друг другу: первые обвиняли вторых в том, что те проповедуют учения, никогда не провозглашавшиеся Буддой, вторые же не признавали ни святости, ни спасительности учения первых и считали, как полагает Минаев, что строгое соблюдение правил поведения, установленных в общинах шраваков, бесполезно (Там же: 23). Позднее, уже во времена, описанные китайскими путешественниками по Индии, т.е. в первые века нашей эры, ситуация меняется: конфликты между направлениями и сектами осуждаются в буддийских текстах, однако до того отношения между буддийскими общинами, отмечает Минаев, были далеко не мирными (Там же: 23–24).

Как видим, уже в XIX в. русские востоковеды были хорошо осведомлены об общей сути учений буддизма махаяны, однако буддийская теория познания не анализировалась ими как специальный предмет и рассматривалась в общем контексте буддийской философии. И это вполне естественно, так как в те времена не были известны очень многие буддийские тексты. Более того, в европейской буддологии того времени недооценивалось чисто философское значение буддийских текстов, а махаяна в целом рассматривалась как некое «искажение» изначального буддизма, представленного в Палийском Каноне, ибо именно он воспринимался тогда как истинные и подлинны слова самого Будды. Но уже у В.П. Васильева видно пристальное внимание к махаяне как к *самостоятельному и самоценному* направлению в буддизме, так что она наряду с хинаяной понимается как результат развития буддийской Дхармы в определенных исторических и социальных условиях. Наследие Васильева и Минаева интересно прежде всего тем, что они, в отличие от большинства европейских буддологов того времени, обращавших основное внимание на изучение текстов, оставляя религиозный, психотехнический, социальный аспекты буддизма более или менее без внима-

ния, отмечали значение социального фактора в становлении и буддизма вообще, и, как следствие, — буддийской теории познания. Такая, на первый взгляд, абстрактная и сугубо философская материя, как теория познания, в контексте воззрений русских буддологов XIX в. оказывается порождением множества диспутов между буддийскими школами и между буддистами и последователями брахманистских учений, в ходе которых отстаиваются и основные тезисы буддийской эпистемологии, и, что немало важно, основные способы представления слушателю ее положений.

Вполне ясно сформулировал общие принципы теории познания в буддизме акад. Федор Ипполитович Щербатской (1866–1942). Он впервые исследовал буддийскую логику, хотя основным объектом исследования у него были трактаты поздней *йога-чары* — труды Дигнаги «Прамана-самуччая» и «Аламбана-парикша», трактат Дхармакирти «Ньяя-бинду» и комментарий к нему «Ньяя-бинду-тика», составленный Дхармоттарой в VIII в. В своем фундаментальном труде “Buddhist Logic”, изначально написанном на английском языке в 1930–1932 гг., Щербатской указывает, что единственными валидными источниками познания, как уже говорилось выше, для буддистов были только восприятие (*pratyakṣa*) и логический вывод (*anumāna*), другие же формы познания, признававшиеся в брахманистских школах (свидетельство авторитета, невосприятие, сравнение и т.д.), либо сводились к названным двум, либо считались ложными, не дающими надежного знания.

Важный момент, который отмечает Ф.И. Щербатской в буддийской теории познания, состоит в необходимости не просто представить учение слушателям, но и доказать его положения оппоненту в публичном диспуте. Искусству дебатов посвящена, в частности, небольшая работа Нагарджуны «Виграха-вьявартани» (*Vigraha-vyāvartanī*, букв. «Предотвращение [всех] споров»), в которой автор проводит мысль о доказательстве внутренней противоречивости взглядов оппонента как основном методе ведения дискуссии: все утверждения относительны, а значит, пусты, и диалектическое обоснование этого утверждения служит в конечном счете победе над оппонентом (Stcherbatsky 1994: 28).

Развитие буддизма в Индии Щербатской делит на три периода. Первый начинается с проповеди Будды и заканчивается в период правления Ашоки (III в. до н.э.) и после него, когда более или менее единая до того буддийская сангха (община) разделяется на несколько отдельных школ. Спустя пять веков после паринирваны Будды в буддизме возникает представление о существовании некой абсолютной реальности, превосходящей уровень отдельных *дхарм* и лежащей за ним, — реальности, находящейся вне каких бы то ни было отношений и связей, ни от чего не зависящей и совершенно самостоятельной (Stcherbatsky 1994: 7–8). Именно в этот период и возникает школа *мадхьямака*, так что теория познания, разрабатывавшаяся в ней, имела своим объектом именно эту абсолютную реальность, свободную от всех различий. В то же время для более раннего периода истинной мудростью (*prajñā*) считалось только познание *дхарм*, а различия между ними никоим образом не воспринимались как ложные, относительные или сконструированные нашим сознанием. В махаяне же истинная реальность была именно «пуста» (*śūnya*) от всех различий, рассматривавшихся теперь уже как порождения сансарического сознания. Единственным способом познания оказывается в этом случае мистическая интуиция святых и откровения новых буддийских текстов, где проводится строго монистический взгляд на мир (Ibid.: 10). Что здесь было первичным: изменение онтологии, новации в теории познания или новое в чисто религиозных аспектах учения? Вряд ли можно дать однозначный ответ на

этот вопрос. Несомненно только, что в какой-то мере здесь сыграли роль и социальные факторы, о которых говорили Васильев и Минаев. Наконец, третий период истории буддизма начинается еще примерно через пять веков, т.е. в IV–V вв., когда появляется вторая махаянская буддийская школа — *йогачара* (Ibid.: 11). Как видим, здесь Щербатской полностью воспроизводит схему истории Дхармы, принятую в самом буддийском учении: первые пятьсот лет, как говорил сам Будда, его учение будет сохраняться в неприкосновенности, следующие пятьсот лет будет подвергаться постепенной порче, а третий пятисотлетний период будет временем окончательного угасания Дхармы. Третий период развития буддийской философии, полагает Щербатской, характеризуется тем, что здесь на первый план в теории познания выходит интроспекция. Отрицать достоверность интроспекции как средства познания невозможно, ибо в этом случае придется отвергнуть и само понятие сознания, что приведет нас к познавательному хаосу. Первоначально эта концепция была направлена против крайнего скептицизма мадхьямиков, однако их скептицизм в отношении внешнего мира сохранился, так что буддизм превратился полностью в идеалистическую систему (Ibid.: 12). Таким образом, согласно Щербатскому, тот принцип, который он сравнивает с декартовским *cogito ergo sum* и который лег в основу философского учения буддизма третьего периода — т.е. школы *йогачара*, — был надстроен над свойственным *мадхьямаке* тотальным скептицизмом и ограничил его областью только внешнего мира, оставив мир внутренний нетронутым.

О диалогическом характере процесса формирования не только буддийской теории познания, но и в целом всей индийской философии говорит еще одно замечание Щербатского. Излагая джайнскую концепцию *сьядвады* (*syādvāda*), согласно которой любое утверждение могло считаться частично истинным и частично ложным одновременно, он указывает, что она возникла как своеобразный ответ на радикальный метод *мадхьямаки* — доказательство невыразимости абсолютной реальности посредством сведения к абсурду всех ее возможных предикатов, что приравнивало эмпирическую реальность к миру (Stcherbatsky 1994: 17). Более того, он прямо называет последователей *мадхьямаки-прасангики* «крайними релятивистами» (*extreme relativists*) (Ibid.: 45), т.е. фактически утверждает, что для них ни одно утверждение не могло считаться вполне истинным. И действительно, если проанализировать, например, «Прасаннападу» (*Prasannapadā*, «Ясное изложение») — комментарий Чандракирти (VII в.) к «Мула-мадхьямака-карикам» Нагарджуны, то мы увидим, что ни одно высказывание, к какой бы концептуальной системе оно ни относилось, не касается объективной, «внеконцептуальной» реальности, а истинность его зависит только от других высказываний той же системы. Из этого можно сделать осторожный вывод, что Щербатской, вероятно, приписывал школе *мадхьямака-прасангики* своеобразную интерпретацию когерентной теории истины: все высказывания зависят от других высказываний и только от них, так что на уровне относительной реальности (*saṃvṛti-satya*) истинность чего бы то ни было может быть только когерентной или прагматической: относительно истинно то, что соответствует другим высказываниям в данной системе — например, в той же буддийской философии, — или то, что позволяет человеку достигать целей, которые он перед собой ставит, — например, просветления и обретения нирваны, — но когда речь заходит об абсолютной реальности, любые высказывания о ней становятся не просто ложными, а вовсе бессмысленными.

Но он называет мадхьямиков и монистами (Stcherbatsky 1994: 48), указывая на то, что реальность, с их точки зрения, одна — только ее невозможно описать никакими

знаками или системами знаков. Таким образом, на уровне относительной реальности мы можем говорить о чем-то в рамках когерентной теории истины, но не следует полагать, что истинные в ее пределах утверждения будут истинными с точки зрения корреспондентной теории истины, так как никакие высказывания никакой реальности соответствовать не могут. Убеждение, будто такое соответствие имеет или может иметь место, и лежит в основе эпистемологических препятствий (*jñeya-āvaraṇa*) на пути к нирване: тот, кто уже преодолел аффективные препятствия (*kleśa-āvaraṇa*), может, даже не страдая от помрачающих сознание аффектов, все же придерживаться ложных взглядов и потому не имеет возможности найти истинный путь к нирване. В равной мере можно говорить здесь и о прагматической теории истины: учение Будды истинно в том смысле, что оно ведет к обретению единственно достойного плода всех стремлений и всех усилий — к просветлению и нирване. Но тот, кто принимает его учение за описание реальности, — фатально ошибается и не может надеяться на обретение этого высшего религиозного плода, пока не поймет, что оно — только инструмент для изменения сознания адепта, а не изложение того, как на самом деле устроен мир.

Поэтому, согласно Щербатскому, в *мадхьямаке* единственный путь познания истинной реальности (*bhūta-tathatā*) — это мистическая интуиция (a cognition through mystic intuition) (Stcherbatsky 1994: 113), т.е. познание, выходящее за рамки любых различий, включая и различие между субъектом и объектом. Уже у него прослеживаются указания на то, что в этой махаянской школе все различия воспринимались как ложные, сконструированные непросветленным сознанием и потому вводящие в заблуждение. Не только понятия конечного или бесконечного, делимого и неделимого и т.п., но и все другие понятия и концепции внутренне противоречивы и «диалектичны» в том смысле, что в каждой паре понятий одно зависит от другого, а не от какой-то объективной реальности (Ibid.: 194). Совершенно не случайно Щербатской даже известный термин *śūnya* (букв. «пустой») переводил как «относительный» или «условный», ибо все *дхармы* существуют только во взаимном отношении, а потому мир *дхарм*, который в хинаянских школах считался реальным, в *мадхьямаке* рассматривался как иллюзорный (Щербатской 1988б: 165). «В системе мадхьямика, где логика совершенно отрицалась, подготовка заключалась в ходе негативной диалектики, после чего интуиция трансцендентальной истины возникает как внутреннее убеждение (*pratyātma-vedya*)» (Там же: 165). Здесь надо заметить только одно: логика в *мадхьямаке*, разумеется, не отрицалась — она рассматривалась на самом деле как всего лишь инструмент той самой негативной диалектики, посредством которой учитель уничтожал в сознании ученика все эпистемологические препятствия, показывая внутреннюю противоречивость, а значит, и логическую пустоту любых понятий.

Таким образом, теорию познания в *мадхьямаке*, согласно Щербатскому, можно охарактеризовать как мистический интуитивизм. Относительная реальность, конечно, может быть постигнута и чувствами, и логикой, но чувства никогда не выведут человека за рамки чувственного (т.е. сансарического) мира, а логика может при надлежащем применении — т.е. при использовании в качестве инструмента негативной диалектики — подвести человека к границам возможностей относительного познания. Истинное же знание всегда интуитивно, «транслогично» (Stcherbatsky 1994: 344). Истинную реальность, как уже было сказано, невозможно постичь словами или какими-либо другими знаками. Более того, поскольку любое различие есть порождение неведения, помрачающего погруженное в сансару сознание, то даже различие между

субъектом и объектом должно быть снято для постижения истинной реальности. Она — выше даже различия сансары и нирваны, и обретение истинного знания есть обретение состояния «нирваны без местопребывания» (*apratisthita-nirvāṇa*), которое позволяет бодхисаттве, не покидая состояния нирваны и не погружаясь снова в сансару, спасти живые существа из колеса рождений и смертей.

Совершенно справедливо замечает В.Г. Лысенко, что Щербатской был первым, кто сосредоточился на изучении буддийской логики и теории познания, которые до того считались второстепенными элементами буддийского учения (Лысенко 1994: 266). Однако в своей классической работе «Теория познания и логика по учению позднейших буддистов» (1903–1909) и в более поздней “*Buddhist Logic*” (1930–1932) Щербатской уделял основное внимание все же теории познания поздней *йогачары*, а *мадхьямака* оставалась более или менее в стороне от магистральной линии его исследований. Большее внимание он уделяет «онтологии» *мадхьямаки* — насколько вообще можно говорить об онтологии применительно к школе, которая полагала сансару нереальной, а нирвану — непостижимой. Для них реальным считалось лишь самосущее (*svabhāva*) — то, что существует само по себе и не нуждается для своего существования в чем-либо ином (Щербатской 1988а: 240). Но так как в сансаре ничего такого нет и не может быть по определению — ведь всё в сансаре подчинено закону взаимозависимого возникновения, т.е. любой *X* имеет какую-то внешнюю по отношению к нему причину, не-*X*, а значит, любой *X* несубстанциален и потому нереален, — то и познание здесь невозможно. Можно реконструировать постулат, на котором базировалась у мадхьямиков эта концепция: познать можно только то, что действительно существует, и познать вещь — значит познать прежде всего ее корни, ее причины вплоть до самой последней. В системе *санкхья* такой последней причиной всего сущего (кроме души) была первоматерия (*pradhāna* или *prakṛti*), но в буддийской философии уже на базовом — догматическом уровне ничего такого быть не могло. Отсюда мадхьямики и делали вывод, что никакое истинное познание в сансаре невозможно.

Результаты Ф.И. Щербатского развивал и его ученик Оттон Оттонович Розенберг (1888–1919), который тоже подчеркивал, что, согласно учению *мадхьямаки*, никакое познание истинной реальности невозможно, так как ему нельзя приписывать никаких атрибутов — даже атрибута пустоты (Розенберг 1991: 187). Как известно, в *мадхьямаке* любые высказывания считались пустыми (*śūnya*), т.е. не ложными даже, а вовсе лишенными какого-либо соотнесения с реальностью. Сансарическая (а значит, изменчивая) реальность не может быть описана сколько-нибудь надежно, так как именно в силу ее непостоянства любое высказывание о ней может оказаться — и рано или поздно оказывается — ложным. Более того, говоря о сансарическом мире, мы всегда говорим о том, что имеет какую-то причину, иную, чем та вещь, о которой мы пытаемся рассуждать, — но, в отличие от *санкхьи*, буддизм отвергает представление о первопричине сансары, а значит, мы никогда не можем прийти в своих рассуждениях до того, что можно было бы считать окончательной причиной вещи, являющейся предметом наших рассуждений. Именно поэтому все суждения о сансаре пусты, а истинность их — в лучшем случае прагматическая. Об истинной же реальности, как уже было сказано, вообще невозможно говорить, так что любые суждения о ней тем более будут пусты. Именно из этих представлений, замечает он, развилось уже в дальневосточном буддизме представление о ненужности любых рассуждений и о мистическом созерцании как единственном способе постижения реальности, вполне проявившееся в религиозной практике китайской школы *чань* (Розенберг 1991: 201).

«Позднейшие мистики, — писал он, — не различают тех многочисленных степеней, о которых говорила хинаяна, а, упростив процесс мистического созерцания, считают возможным непосредственное экстатическое переживание истины» (Там же: 201–202). Заметим здесь, что само китайское слово «чань» (и японское «дзэн») этимологически восходит к санскритскому *dhyāna* «медитация, созерцание», и именно психотехнические практики в *чань*-буддизме вышли на первый план по сравнению со всеми остальными формами религиозной практики.

Чтобы разъяснить значение последнего утверждения, нам придется обратиться к значительно более поздней концепции — разработанной основателем Санкт-Петербургской школы буддологии В.И. Рудым (1940–2009) теории трех уровней буддийского учения: догматического, психотехнического и философского. Буддизм был одновременно и *религиозной* доктриной, и сложной совокупностью *философских* школ, и системой (точнее, комплексом систем) *психотехники*, причем философские традиции возникают как прежде всего традиции экзегетики и имеют своей целью упорядочение и кодификацию догматических положений (Рудой 1994: 7–8). Однако Розенберг говорит, что эти уровни находятся в определенном и *исторически изменчивом* соотношении друг с другом: какой-то из них (например, психотехнический, как в школе *чань*) может выходить на передний план, оттесняя другие в тень.

Более того, Розенберг также выделяет в буддийском учении в целом три части — теорию опыта (гносеология и психология), метафизику (онтология, учение об истинно сущем) и теорию спасения (Розенберг 1991: 95), и нельзя не отметить, что гносеология (теория познания) у него рассматривается вместе с психологией, что может придать изучению буддийской теории познания — и, в частности, теории познания *мадхьямаки*, — определенное направление с учетом того, что буддисты всегда рассматривали процесс познания прежде всего в свете учения о религиозном спасении. Представление об уровнях религии у него не исчерпывалось, естественно, этими тремя частями — он вообще рассматривал буддизм как систему, в которой и религиозные практики, и философские аспекты учения, и этические принципы, и ритуалистика образуют комплекс, существующий на двух уровнях — народной религии и сложного философского учения (Лысенко 2011: 268). Однако он практически не затрагивал в своих работах эпистемологию именно *мадхьямаки*, говоря в основном о теории познания буддизма в целом. Тем не менее различение уровней буддийского учения указывает на необходимость учета этого факта и при анализе теории познания *мадхьямаки*, так как эта школа отличалась от других лишь по философским взглядам, но каждый ее последователь исполнял (по мере сил) все предписания Винаи (буддийского дисциплинарного кодекса) и принимал все основоположения догматики, провозглашенные, как считается, самим Буддой.

Суммировать достижения российских буддологов XIX и начала XX в. можно следующим образом. Как было показано И.П. Минаевым, буддийские школы были явлением прежде всего социальным и только как следствие — философским. Различия между ними основывались на расхождениях по вопросам организации общины и психотехнических практик в соответствии с догматическими положениями, философские же аспекты учений буддийских школ были в значительной мере следствием этого. Теория познания *мадхьямаки*, исходя из этого, была порождением споров о практических способах обретения просветления и представляла собой поэтому один из инструментов трансформации сознания человека, имеющей сотериологический характер. Истинное знание в *мадхьямаке*, как ясно показал В.П. Васильев, есть знание *спаси-*

тельное, выводящее за пределы сансары и поднимающее даже над различием между нирваной и сансарой. Но познание истинной реальности, т.е. именно это спасительное знание, по Ф.И. Щербатскому, есть знание внерациональное: разумом, всегда неизбежно опирающимся на понятия и представления, согласно учению *мадхьямаки*, постичь *bhūta-tathatā* невозможно. Таким образом, теория познания *мадхьямаки*, в соответствии с интерпретацией российских буддологов вышеуказанного периода, представляет собой мистический интуитивизм, в котором знание — не самоцель, а средство для достижения религиозного спасения.

В этом отношении русские буддологи глубоко отличались и в своих подходах, и в своем понимании сути *мадхьямаки* от их европейских современников. Луи де ла Валле Пуссен (1869–1938), один из первых исследователей *мадхьямаки*, прямо называл ее учение нигилизмом (*Nāgārjuna, chef des nihilistes ou Mādhyamikas*) (Vallée Poussin 1909: 187), отождествляя отсутствие самобытия (*niḥsvabhāva*) с небытием. «Негативизмом» называли *мадхьямаку* и Артур Берридейл Кит (1879–1944), и Герберт Рэндл (1880–1973) (Keith 1923: 235–236; Randle 1930: 17), русские же буддологи первыми отвергли такую интерпретацию (к тому же никоим образом не подтверждающуюся текстами самих мадхьямиков) и в этом отношении оказались ближе к некоторым современным истолкованиям этой школы, прежде всего — к позициям К. Инады и К. Бхаттачарьи. В своей диссертации об эпистемологии ранней *мадхьямаки* и в монографии, изданной на ее основе (Burton 1997; 2001), Дэвид Бартон говорит о трех имеющихся сегодня интерпретациях теории познания *мадхьямаки*. Первая из них (Б.К. Матилал, Р. Хейс) предполагает, что в *мадхьямаке* отрицалась сама возможность знания реальности, так что эту школу можно назвать скептицизмом. Во второй (К. Инада, К. Бхаттачарья, школа *сакья* в тибетском буддизме) сутью учения *мадхьямаки* считается отрицание не знания вообще, а знания, выразимого в каких-либо понятиях и в целом в знаковых системах, и тогда *мадхьямака* оказывается мистицизмом — учением о внерациональном, внелингвистическом знании. Наконец, третий вариант истолкования (школа *гелуг* в Тибете, Д.С. Рюэгт, П. Уильямс, сам Д. Бартон) — это понимание *шуньявады* (*śūnyavāda*, «учение о пустоте») как учения о ложности любых онтологических допущений, ибо ничто не имеет собственной природы и единственное истинное знание можно сформулировать в утверждении «все сущее лишено самобытия» (Burton 1997: 12–13; 2001: 2, 4).

Русские буддологи, таким образом, в своих истолкованиях эпистемологии *мадхьямаки* предвосхитили идеи французского индолога индийского происхождения Камалешвара Бхаттачарьи (1928–2014) и американского буддолога Кеннета Инады (1923–2011). В действительности, конечно, К. Бхаттачарья называл Нагарджуну «мистиком» с большими оговорками, ибо основатель *мадхьямаки* не отрицал разум вовсе, но использовал его, чтобы превзойти его (Bhattacharya 1971: 217), так что философия его направлена была на поиск пределов нашего рационального мышления. К. Инада подчеркивал основной принцип *мадхьямаки* — сведение любых утверждений к абсурду и демонстрацию их внутренней противоречивости, так что истину невозможно постичь чисто рациональным путем и для ее постижения необходима мудрость (*prajñā*), дающая непосредственное знание реальности (Inada 1993: 20). Но в любом случае все эти исследователи решали прежде всего *герменевтическую* задачу — дать читателю понимание сути философии *мадхьямаки*, «навести мосты» между буддийской и европейской философией и тем самым сделать буддийскую философию участником диалога с западной философской мыслью. О.О. Розенберг указывал, что при всех разли-

чиях между Индией и Западом в предмете философии и характере изложения философской проблематики сами проблемы философии и их решения сходны, а значит, инаковость индийской философии не означает ее непознаваемости (Ермакова 2011: 24). И именно задачу познания философии буддизма как одного из религиозно-философских течений Индии — т.е. выявления общности проблем и решений в философии буддизма и в западной философии — решали и решают и европейские, и русские буддологи.

Литература

- Андросов 2011 — *Андросов В.П.* Сватантрика-мадхьямака // Философия буддизма: Энциклопедия / Под ред. М.Т. Степанянц. М.: Вост. лит., 2011. С. 628–629.
- Будон Ринчендуб 1999 — *Будон Ринчендуб.* История буддизма (Индия и Тибет) / Пер. с тиб. Е.Е. Обермиллера, пер. с англ. А.М. Донца. СПб.: Евразия, 1999.
- Васильев 1857 — *Васильев В.П.* Буддизм, его догматы, история и литература. Часть первая: Общее обозрение. СПб.: Императорская академия наук, 1857.
- Ермакова 2011 — *Ермакова Т.В.* О.О. Розенберг о диалоге культур Европы и Азии // Четвертые востоковедные чтения памяти О.О. Розенберга: Доклады, статьи, публикации документов / Сост. М.И. Воробьева-Десятовская и Е.П. Островская; ред. Т.В. Ермакова. СПб.: Изд-во А. Голода, 2011. С. 14–26.
- Лысенко 1994 — *Лысенко В.Г.* Ранняя буддийская философия // *Лысенко В.Г., Терентьев А.А., Шохин В.К.* Ранняя буддийская философия. Философия джайнизма. М.: Вост. лит., 1994. С. 7–313.
- Лысенко 2011 — *Лысенко В.Г.* О.О. Розенберг как ученик Ф.И. Щербатского // Четвертые востоковедные чтения памяти О.О. Розенберга: Доклады, статьи, публикации документов / Сост. М.И. Воробьева-Десятовская и Е.П. Островская; ред. Т.В. Ермакова. СПб.: Изд-во А. Голода, 2011. С. 261–280.
- Минаев 1887 — *Минаев И.П.* Буддизм: Исследования и материалы. СПб.: Типография Императорской академии наук, 1887.
- Рикёр 2002 — *Рикёр П.* Конфликт интерпретаций: Очерки о герменевтике / Пер. с фр. и вступит. ст. И. Вдовиной. М.: Канон-пресс-Ц; Кучково поле, 2002.
- Розенберг 1991 — *Розенберг О.О.* Труды по буддизму. М.: Наука, ГРВЛ, 1991.
- Рудой 1994 — *Рудой В.И.* Формирование буддийского философского дискурса (исторические особенности мышления) // Буддийский взгляд на мир / Под ред. Е.П. Островской и В.И. Рудого. СПб.: Андреев и сыновья, 1994. С. 5–19.
- Щербатской 1988a — *Щербатской Ф.И.* Концепция буддийской нирваны / Пер. с англ. Б.В. Семичова и А.Н. Зелинского // *Щербатской Ф.И.* Избранные труды по буддизму. М.: Наука, ГРВЛ, 1988. С. 199–262.
- Щербатской 1988b — *Щербатской Ф.И.* Центральная концепция буддизма и значение термина «дхарма» / Пер. с англ. Б.В. Семичова // *Щербатской Ф.И.* Избранные труды по буддизму. М.: Наука, ГРВЛ, 1988. С. 112–198.
- Bhattacharya 1971 — *Bhattacharya K.* The Dialectical Method of Nāgārjuna // Journal of Indian Philosophy. 1971. Vol. 1. P. 217–261.
- Burton 1997 — *Burton D.* Studies in Early Indian Madhyamaka Epistemology. PhD Thesis. Bristol: University of Bristol, 1997.
- Burton 2001 — *Burton D.* Emptiness Appraised: A Critical Study of Nāgārjuna's Philosophy. Delhi: Motilal Banarsidass, 2001.
- Inada 1993 — *Inada K.K.* Nāgārjuna: A Translation of His Mūlamadhyamakakārikā with an Introductory Essay. Delhi: Sri Satguru Publications, 1993.

- Keith 1923 — *Keith A.B. Buddhist Philosophy in India and Ceylon*. Oxford: Clarendon Press, 1923.
- Nāgārjuna 1903 — *Nāgārjuna. Mūlamadhyamakakārikās (Mādhyamikasūtras) avec la Prasannapadā commentaire de Candrakīrti* / Publié par Louis de la Vallée Poussin. St. Pétersbourg: Académie Impériale des Sciences, 1903.
- Randle 1930 — *Randle H.N. Indian Logic in the Early Schools*. London: Humphrey Milford, Oxford University Press, 1930.
- Santina 1995 — *Santina P. Madhyamaka Schools in India*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1995.
- Stcherbatsky 1994 — *Stcherbatsky Th. Buddhist Logic. Vol. I*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1994.
- Vallée Poussin 1909 — *Vallée Poussin L. de la. Bouddhisme: Opinions sur l'histoire de la dogmatique*. Paris: Gabriel Beauchesne, 1909.

References

- Androsov, Valery P. “Svātantrika-madhyamaka”. In: *Filosofīia buddizma: Entsiklopediia* [The Philosophy of Buddhism: An Encyclopedia]. Ed. by M.T. Stepaniants. Moscow: Vostochnaia literatura, 2011, pp. 628–629 (in Russian).
- Bhattacharya, Kamaleshvar. “The Dialectical Method of Nāgārjuna”. *Journal of Indian Philosophy*, 1971, vol. 1, pp. 217–261 (in English).
- Burton, David. *Studies in Early Indian Madhyamaka Epistemology*. PhD Thesis. Bristol: University of Bristol, 1997 (in English).
- Burton, David. *Emptiness Appraised: A Critical Study of Nāgārjuna's Philosophy*. Delhi: Motilal Banarsidass, 2001 (in English).
- Butson Rinchen ‘Grub. *Istoriia Buddhizma (India i Tibet)* [A History of Buddhism: India and Tibet]. Transl. from Tibetan by E.E. Obermiller, transl. from English by A.M. Donets. St. Petersburg: Eurasia, 1999 (in Russian).
- Ermakova, Tatiana V. “O.O. Rozenberg o dialoge kul'tur Evropy i Azii” [O.O. Rosenberg on the Dialogue between Cultures of Europe and Asia]. In: *Chetvertye vostokovednye chteniia pamiati O. O. Rozenberga: Doklady, statyi, publikatsii dokumentov* [O.O. Rosenberg Memorial Readings: Reports, Articles, Publications of Documents]. Comp. by M.I. Vorob'iova-Desiatovskaia, E.P. Ostrovskiaia, ed. by T.V. Ermakova. St. Petersburg: Izdatel'stvo A. Goloda, 2011, pp. 14–26 (in Russian).
- Inada, Kenneth K. *Nāgārjuna: A Translation of His Mūlamadhyamakakārikā with an Introductory Essay*. Delhi: Sri Satguru Publications, 1993 (in English).
- Keith, Arthur B. *Buddhist Philosophy in India and Ceylon*. Oxford: Clarendon Press, 1923 (in English).
- Lysenko, Viktoria G. “Ranniaia buddiiskaia filosofīia” [Early Buddhist Philosophy]. In: Lysenko V.G., Terentiev A.A., Shohin V.K. *Ranniaia buddiiskaia filosofīia. Filosofīia jainizma* [Early Buddhist Philosophy. The Philosophy of Jainism]. Moscow: Vostochnaia literatura, 1994, pp. 7–313 (in Russian).
- Lysenko, Viktoria G. “O.O. Rozenberg kak uchenik Th.I. Stcherbatskogo” [O.O. Rosenberg as Th.I. Stcherbatsky's Disciple]. In: *Chetviortye vostokovednye chteniia pamiati O.O. Rozenberga: Doklady, stat'i, publikatsii dokumentov* [O.O. Rosenberg Memorial Readings: Reports, Articles, Publications of Documents]. Comp. by M.I. Vorob'iova-Desiatovskaia & E.P. Ostrovskiaia, ed. by T.V. Ermakova. St. Petersburg: Izdatel'stvo A. Goloda, 2011, pp. 261–280 (in Russian).
- Minaev, Ivan P. *Buddizm: Issledovaniia i materialy* [Buddhism: Studies and Materials]. St. Petersburg: Tipografiia Imperatorskoi akademii nauk, 1887 (in Russian).
- Nāgārjuna. *Mūlamadhyamakakārikās (Mādhyamikasūtras) avec la Prasannapadā commentaire de Candrakīrti*. Publié par Louis de la Vallée Poussin. St. Pétersbourg: Académie Impériale des Sciences, 1903 (in Sanskrit).
- Randle, Herbert N. *Indian Logic in the Early Schools*. London: Humphrey Milford, Oxford University Press, 1930 (in English).

- Ricoeur, Paul. *Konflikt interpretatsii: Ocherki o germenевtike* [The Conflict of Interpretations: Essays on Hermeneutics]. Translation from French and introduction by I. Vdovina. Moscow: Kanonpress-C, Kuchkovo pole, 2002 (in Russian).
- Rozenberg, Otton O. *Trudy po buddizmu* [Works on Buddhism]. Moscow: Nauka, GRVL, 1991 (in Russian).
- Rudoi, Valery I. "Formirovanie buddiiskogo filosofskogo diskursa (istoricheskie osobennosti myshleniia)" [The Formation of Buddhist Philosophical Discourse (Historical Traits of Thought)]. In: *Buddiiskii vzgliad na mir* [Buddhist Worldview]. Ed. by E.P. Ostrovskaia and V.I. Rudoi. St. Petersburg: Andreev i synov'ia, 1994, pp. 5–19 (in Russian).
- Santina, Peter. *Madhyamaka Schools in India*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1995 (in English).
- Stcherbatsky, Theodore I. *Buddhist Logic*. Vol. I. Delhi: Motilal Banarsidass, 1994 (in English).
- Stcherbatsky, Theodore I. "Kontseptsiiia buddiiskoi nirvāṇy" [The Conception of Buddhist Nirvāṇa]. Transl. by B.V. Semichov & A.N. Zelinskii. In: Stcherbatsky Th.I. *Izbrannye trudy po buddizmu* [Selected Works on Buddhism]. Moscow: Nauka, GRVL, 1988, pp. 199–262 (in Russian).
- Stcherbatsky, Theodore I. "Tsentral'naia kontseptsiiia buddizma i znachenie termina *dharma*" [The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Term *Dharma*]. Transl. by B.V. Semichov. In: Stcherbatsky Th.I. *Izbrannye trudy po buddizmu* [Selected Works on Buddhism]. Moscow: Nauka, GRVL, 1988, pp. 112–198 (in Russian).
- Vallée Poussin, Louis de la. *Bouddhisme: Opinions sur l'histoire de la dogmatique*. Paris: Gabriel Beauchesne, 1909 (in French).
- Vasiliev, Vassily P. *Buddizm, ego dogmaty, istoriia i literatura* [Buddhism, Its Dogmas, History, and Literature]. St. Petersburg: Imperatorskaia akademiia nauk, 1857 (in Russian).

Studies in Madhyamaka Epistemology in Russian Buddhology in the 19th and Early 20th Centuries

Sergei L. BURMISTROV

Institute of Oriental Manuscripts RAS
St. Petersburg, Russian Federation

Received 30.03.2026.

Abstract: The study of Mahāyāna Buddhism in general, and particularly of Madhyamaka as the historically first Mahāyāna school, has been a characteristic feature of early Russian Buddhist studies since its beginning. The founder of the national Buddhology school, V.P. Vasiliev, substantiated the thesis that within Madhyamaka, true knowledge lacks intrinsic value and serves solely as an instrument for achieving the supreme goal of Buddhism — enlightenment (*bodhi*) and nirvana. I.P. Minaev, in turn, revealed the role of social factors in the process of the formation and evolution of Buddhist schools. The epistemological theory of Madhyamaka, seen from this perspective, appears as a product of polemics on practical methods of attaining enlightenment. However, as demonstrated by Th.I. Stcherbatsky, this soteriological knowledge is inherently non-rational, since discursive thought—which operates with binary oppositions (truth/falsehood, external/internal, wholesome/unwholesome, nirvāṇa/samsāra, etc.)—is incapable of comprehending true reality (*tattva*), free from any dichotomies. Stcherbatsky's student, O.O. Rosenberg, elaborated the interpretation of emptiness (*śūnyatā*) in Madhyamaka as a disconnection between the statements of conventional language and true reality, which cannot be described by any sign system. According to their views, Madhyamaka epistemology is a kind of mystical intuitivism where knowledge is not a goal in itself but a way to the attainment of religious salvation.

Key words: Buddhism, Madhyamaka, Sanskrit written monuments, epistemology, Buddhist studies, V.P. Vasiliev, I.P. Minaev, Th. Stcherbatsky, O.O. Rosenberg.

For citation: Burmistrov, Sergei L. “Studies in Madhyamaka Epistemology in Russian Buddhology in the 19th and Early 20th Centuries”. *Pis'mennye pamiatniki Vostoka*, 2026, vol. 23, no. 2 (iss. 65), pp. 44–58 (in Russian). DOI: 10.55512/WMO707227.

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