



<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-1-91-108>

EDN: BMXRFW

Научная статья / Research Article

## Историография философии йогачары в Индии XX в.

С.Л. Бурмистров  

Институт восточных рукописей Российской академии наук,  
Российская Федерация, 191186, Санкт-Петербург, Дворцовая наб., д. 18  
 SLBurmistrov@yandex.ru

**Аннотация.** Парадигмы историографии философии в Индии менялись с конца XIX в. до настоящего времени в зависимости от социального и общекультурного контекста, в котором функционировала история индийской философии как часть современной индийской культуры. Это проявлялось и в представлениях индийских историков об учении буддийской махаянской школы йогачары, возникшей в IV в. Историки колониальных времен, опиравшиеся на философию неоведантизма (С. Радхакришнан, С. Дасгупта), рассматривали буддизм как порождение поздневедийской культуры, а йогачару — как учение, отражавшее в существенном видоизмененной форме идеологию упанишад, которая, согласно неоведантистам, исходила из постулата о существовании единой мировой души — Брахмана и о тождестве ему истинного «Я» человека — атмана. Историки позднеколониального и раннего постколониального времени (П.Т. Раджу, Д.П. Чаттопадхья, А.К. Чаттерджи, отчасти С. Дасгупта) сближали йогачару с европейским идеализмом — главным образом с учениями Дж. Беркли, Г.В.Ф. Гегеля, Ф. Брэдли, Дж. Мак-Таггарта — с целью показать принципиальное единство фундаментальной проблематики в индийской и западной философии. В то же время они сближали йогачару с учением брахманистской религиозно-философской школы адвайта-веданта, которое рассматривалось ими как еще одна форма индийского идеализма. Наконец, с развитием современной индийской культуры и изменением ее социального и политического контекста йогачара стала анализироваться как одна из форм философии сознания (Д. Калупахана). Все это показывает зависимость стратегий историко-философского исследования в Индии от социального, политического, культурного контекста, в котором оно осуществляется: в учении йогачары (как и в любом другом) выделяются и привлекают основное внимание те аспекты, которые историк философии находит наиболее близкими к проблематике современной ему философии.

**Ключевые слова:** индийская философия XX в., историография буддизма, неоведантизм, С. Радхакришнан, С. Дасгупта, Д.П. Чаттопадхья, П.Т. Раджу, А.К. Чаттерджи, Д. Калупахана

---

© Бурмистров С.Л., 2024



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License  
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode>

**История статьи:**

Статья поступила 28.08.2023

Статья принята к публикации 01.11.2023

**Для цитирования:** Бурмистров С.Л. Историография философии йогачары в Индии XX в. // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2024. Т. 28. № 1. С. 91—108. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-1-91-108>

## Historiography of Yogācāra Philosophy in 20th Century India

Sergei L. Burmistrov  

Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences,  
18 Dvortsovaya emb., 191186, Saint Petersburg, Russian Federation  
 SLBurmistrov@yandex.ru

**Abstract.** Paradigms of historiography of philosophy in India have been changed since late 19<sup>th</sup> c. till present, depending on the social and cultural context of the history of Indian philosophy as a part of contemporary Indian culture. This change manifests itself in the conceptions of Indian historians concerning the teaching of Buddhist Mahāyāna school of Yogācāra (4<sup>th</sup> c. and later). Historians of colonial times, basing themselves on the philosophy of Neovedantism (S. Radhakrishnan, S. Dasgupta), regarded Buddhism as a derivative of late Vedic culture and Yogācāra as a teaching that reflected — though in an essentially transmuted form — the ideology of Upaniṣads. The latter, according to Neovedantists, was based on the postulate of the existence of the single cosmic soul — Brahman, the true human Self (Ātman) being identical to it. Historians of the late colonial and early postcolonial times (P.T. Raju, D.P. Chattopadhyaya, A.K. Chatterjee, partly also S. Dasgupta) brought Yogācāra closer to the teachings of European idealism, mainly to conceptions of G. Berkeley, G.W.F. Hegel, F. Bradley, J.E. McTaggart, trying to demonstrate a principal identity of fundamental problems in Indian and Western philosophy. At the same time, they brought Yogācāra together with the teaching of Brāhmaṇic school, Advaita Vedānta, regarded as another form of Indian idealism. In later times, following the evolution of contemporary Indian culture and changings in its social and political context, historians like D.J. Kalupahana became to analyze Yogācāra as a kind of philosophy of mind. All these facts show the dependence of strategies of historico-philosophical studies in India on its social, political and cultural context: in the Yogācāra teaching mainly those aspects call attention that a historian sees as the closest to the problematic field of contemporary philosophy.

**Keywords:** 20th century Indian philosophy, historiography of Buddhism, Neovedāntism, S. Radhakrishnan, S. Dasgupta, D.P. Chattopadhyaya, P.T. Raju, A.K. Chatterji, D. Kalupahana

**Article history:**

The article was submitted on 28.08.2023

The article was accepted on 01.11.2023

**For citation:** Burmistrov SL. Historiography of Yogācāra Philosophy in 20th Century India. *RUDN Journal of Philosophy*. 2024;28(1):91—108. (In Russian). <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-1-91-108>

## **Неоведантистская историография йогачары: буддизм как результат эволюции брахманизма**

История философии как особая философская дисциплина представляет собой один из множества способов самоописания данной культуры. Через посредство истории индийской философии культура Индии формулирует собственные мировоззренческие постулаты и дает возможность рационально обсуждать их, а тем самым — и переформулировать и изменять свои ценности. Этот процесс сознательной трансформации базовых ценностей культуры силами ее самой в ходе ее исторического развития хорошо виден по изменению представлений индийских историков философии о буддизме — религии, возникшей и развивавшейся на Индийском субконтиненте, но впоследствии вытесненной оттуда индуизмом. Не пытаясь объять необъятное, мы рассмотрим здесь воззрения индийских историков только на одну школу буддизма — махаянскую школу йогачара, идеология которой оказала влияние на формирование философии адвайта-веданты — ортодоксальной религиозно-философской системы, которую сами индийские мыслители XIX—XX вв. считали квинтэссенцией индийской духовной культуры вообще [1].

Внимание индийских историков философии в XIX в. привлекала в основном веданта, что объясняется причинами социально-политического характера: колониальный статус Индии вызывал вполне определенную реакцию в кругах индийских интеллектуалов того времени, и в качестве знамени идеологической борьбы была выбрана веданта, которая к тому моменту была ведущей религиозно-философской системой Индии. В буддизме при этом индийские авторы того времени видели прежде всего *моральное* учение, относительно свободное от догматизма, поразившего, по их мнению, ведийскую религиозность к моменту появления буддизма на исторической арене. Так, Вивекананда (1863—1902) писал о буддизме: «Ученики Великого Учителя восстали против философских догматов, как панцирь сдавивших Истину Вед, но они не смогли сокрушить их; с другой стороны, они отняли у нации вечного Бога, за которого каждый мужчина, каждая женщина в Индии держатся так доверчиво. И результатом явилось то, что буддизм в Индии умер своей смертью». Но в то же время буддизм даровал индийской культуре идею всеохватного милосердия, и разделение буддизма и индуизма и уход буддизма из Индии было несчастьем для индийской цивилизации [2]. Чисто философские аспекты буддизма, как ни парадоксально, не находились в центре внимания представителей философии неоведантизма, причиной чему было, видимо, то, что сами неоведантисты являлись, по сути, идеологами национально-освободительного движения Индии и чистая теоретическая философия представлялась им не столь важной, как практические аспекты

философии. Это видно, например, и из того, что философия понималась ими прежде всего как определенная *практика*, учение, направляющее человека к определенному стилю жизни.

Тем не менее в XX в. ситуация несколько меняется, и буддизм начинает изучаться индийскими авторами более пристально и с менее «идеологических» позиций (хотя нельзя сказать, что идеологический аспект в их исследованиях исчез окончательно). Естественно, объектом внимания становится и философия махаяны и, в частности, йогачара. Сравнительно подробно говорит о ней Сарвепалли Радхакришнан (1888—1975). Как известно, еще при жизни основателя буддизма среди его последователей начали намечаться расхождения, и этот факт не проходит мимо внимания индийского историка [3. С. 513]. Он полагает, однако, что одна из принципиальных черт, отличавших махаяну от тхеравады, состоит в обожествлении Будды: «Буддизм, подражая брахманизму, делает из Будды бога. Начинают воздвигаться статуи Будды, развивается поклонение Будде как личному божеству, и Нагарджуна, современник Канишки, придает четкую форму этому типу буддизма, называемого махаяной, хотя он возник раньше этого времени» [3. С. 515]. Причины возникновения махаяны он усматривает только в социальной сфере: слишком сухой и строгий идеал хинаяны, полагает он, не мог удовлетворить религиозные запросы широких масс, не искушенных в тонкостях метафизики Абхидхармы, и ответом на этот запрос и была махаяна [3. С. 521]. Правда, непонятно тогда, как можно объяснить формирование в самой же махаяне концепций, значительно более сложных, чем та, что изложена в текстах раннего буддизма — ведь и мадхьямака с ее отрицанием логической состоятельности всех философских учений, и йогачара с ее еще более сложным мировоззрением тем более были исключительно сложны для большинства людей. Конечно, некое зерно истины во взглядах Радхакришнана присутствует: скорее всего, определенный запрос на более простую и более понятную мирянину религию, предполагающую не только аскезу и погружение в психотехнические практики, и в самом деле имел место. Но вряд ли имеет смысл считать его единственной или даже основной причиной возникновения махаяны.

Как и многие европейские авторы того времени, Радхакришнан, излагая взгляды индийских философских школ, сравнивает их с философскими системами Запада. Это касается и йогачары, которую он сопоставляет с учением Джорджа Беркли, полагая, что эта система имеет целью «показать необоснованный и внутренне противоречивый характер непознанной абсолютной материи саутрантиков и убедить нас отказаться от всех идей о таком внешнем существовании» [3. С. 553]. Очень примечательно его изложение эпистемологии йогачары. Познание, согласно философии йогачары в интерпретации Радхакришнана, не нуждается в объектах, так как все, с чем имеет дело сознание, — это идеи, то есть собственные содержания сознания [3. С. 554]. Эту позицию Радхакришнан сравнивает даже с современными ему

физическими концепциями, а именно с «теорией относительности» Эйнштейна (он не уточняет, какую их них — общую или специальную — имеет в виду) [3. С. 554]. Йогачара в интерпретации Радхакришнана предстает как совершенный субъективный идеализм: существует только сознание, поэтому оно не зависит от внешних объектов, и отличие йогачары от адвайта-веданты состоит только в том, что Атман у адвайтистов неизменен, а сознание-сокровищница йогачаринов представляет собой «постоянно изменяющийся поток сознания» [3. С. 556].

Естественно, как философ, считающий себя последователем веданты, Радхакришнан уделяет определенное внимание анализу критики учения йогачары, осуществленной Шанкарой. Очень многое в йогачаре, полагает Радхакришнан, сближает ее с ортодоксальными системами и с мировоззрением упанишад [3. С. 561], и это справедливо также и по отношению к буддизму в целом, который проповедует, в интерпретации Радхакришнана, в принципе, те же самые взгляды, что и упанишады и Бхагавадгита [4. Р. 29].

Включил йогачару в свою историко-философскую концепцию, разумеется, и Сурендранатх Дасгупта (1886—1952) — один из классиков мировой историко-философской мысли. Дасгупта как ведантист помещал в центр индийской философской мысли адвайта-веданту, которая воспринималась им (как и многими другими индийскими авторами того времени) как система, наиболее точно соответствующая духу индийской культуры, и это видно по тому, как он располагает материал в первом томе своей классической «Истории индийской философии»: сначала идет изложение предфилософских учений Вед и ранних упанишад, а затем, после краткого общего обзора индийских философских систем, Дасгупта приступает к рассмотрению буддийской философии, веданта же анализируется в последней главе тома.

Причину возникновения буддизма он, как и Радхакришнан, видит в особенностях интеллектуальной атмосферы тогдашней Индии, где господствовали три основных направления мысли: чистая ритуалистика, опиравшаяся на идею достижения мирских благ посредством исполнения обрядов; учение упанишад, согласно которому существует единый высший Брахман, неизменный и составляющий сущность всего сущего; и всеразрушающий нигилизм, отрицавший и существование бессмертной души, и какое бы то ни было загробное воздаяние, и доктрину кармы [5. Р. 80]. С этой точки зрения учение Будды было попыткой найти какой-то компромисс между этими крайностями. При этом он, как и Вивекананда, выделяет в буддизме прежде всего этический момент, полагая, что до буддизма никакого универсального этико-религиозного кодекса в Индии не существовало и махаяна в этом отношении выше хинаяны, так как в ней делается акцент именно на нравственное совершенствование [6. Р. 257—258, 266].

Йогачара была плодом длительного развития буддизма, испытывавшего постоянное влияние брахманистской мысли и вынужденного идеологически противостоять ей. Опираясь на «Ланкаватара-сутру» и «Махаяна-сутраламкару» Асанги, Дасгупта излагает учение этой философской системы так.

Согласно ей, не существует ничего такого, что можно было бы назвать «внешним», ибо все сущее есть порождение самого же сознания (*svacitta*), принимающего созданные им же самим образы за объективную и не зависящую от него реальность. При этом важнейшее для йогачары понятие сознания-сокровищницы он понимает как всего лишь некую гипотезу: оно постулируется только для того, чтобы объяснить различные состояния эмпирического сознания и именно поэтому описывается в буддийских текстах как безначальное и не имеющее конца [5. Р. 146]. Ни о каком эмпирическом предмете поэтому нельзя говорить ни как о существующем, ни как о несуществующем: если считать его существующим, это будет противоречить базовому постулату йогачары — «все три мира суть только сознание», а если считать его несуществующим, тогда непонятно, как он может восприниматься, мыслиться и влиять на наше поведение [5. Р. 149]. Невозможно не заметить в таком изложении сходства с концепцией майи в адвайта-веданте. Майя тоже не может быть названа ни реальной, ни нереальной, ибо, будь она реальна, ее невозможно было бы преодолеть и достичь освобождения (*mokṣa*), а если бы она была нереальной, она не могла бы быть препятствием для познания Брахмана, поэтому в адвайте о ней говорят как о «невыразимой» или «непостижимой» (*anirvacanīya*). Существует, однако, согласно «Ланкаватара-сутре», некая истинная реальность (*tathatā*, о которой в той же сутре говорится и как о *śūnyatā*, «пустоте»), на уровне которой нет уже ни бытия, ни небытия — она выше их и представляет собой абсолютную полноту [5. Р. 147].

Истоки йогачары Дасгупта видит не только в «Ланкаватара-сутре», но и в трудах мыслителя II в. Ашвагхоши, учение которого индийский историк понимает как антитезу учению Нагарджуны. Более ранние буддийские мыслители не решались, по мнению Дасгупты, довести положения буддизма до их логического завершения — нигилизма, и это сделал только Нагарджуна [7. Р. 76]. Именно с Ашвагхоши, говорит Дасгупта, начинается история буддийского идеализма: он разрабатывает понятие истинной реальности, неописуемой, представляющейся нашему ограниченному сознанию как пустота, хотя в действительности, пишет Дасгупта, это «чистая душа, которая проявляет себя как вечная, непреходящая, бессмертная и которая заключает в себе все сущее» (*it is the pure soul that manifests itself as eternal, permanent, immortal, which completely holds all things within it*) [7. Р. 81]. Сансара в буддизме, в интерпретации Дасгупты, это результат непросветленности сознания, отсутствия знания истинной реальности, нирвана же с этой точки зрения не может определяться только негативно и представляет собой некую позитивную реальность [7. Р. 86—87]. В этом отношении учение Ашвагхоши, полагает Дасгупта, сближается с учением упанишад о Брахмане [7. Р. 88]. Очевидно, здесь индийский историк не просто сближает мировоззрение махаяны с упанишадами, но и интерпретирует его во вполне адвайтистском духе, так как в ранних упанишадах можно найти очень разные представления о мире, далеко не всегда соответствующие учению о Брахмане как единственной истинной реальности.

Еще более сближается философия буддизма махаяны с идеологией упанишад в ходе дальнейшего развития буддизма. В йогачаре, в соответствии с ее истолкованием Дасгуптой, существует только одно сознание, пребывающее выше всякого эмпирического опыта, вечное, неизменное и полное блаженства, что, естественно, делает его практически тождественным с Брахманом упанишад [7. Р. 119—120]. Учение о некоей единственной реальности, имеющей к тому же нематериальный характер (в данном случае — представляющей собой чистое сознание), по Дасгупте, составляет суть философии идеализма, что позволяет индийскому историку причислить йогачару к идеалистическим направлениям философии — наряду, например, с идеализмом Френсиса Брэдли [7. Р. 107].

В «Индийском идеализме» учение йогачары Дасгупта излагает, не анализируя подробно какие-то конкретные труды Асанги, Васубандху, Стхирамати или других авторов, не исследуя различия между ними и не пытаясь проследить эволюцию идеологии йогачары. Эта философская система для него едина, суть ее не менялась принципиально, и он не ссылается ни на какие *конкретные* тексты, говоря о йогачаре только в общем. Несколько иначе, с более пристальным вниманием к конкретным текстам, анализирует он ее в одной из своих статей, специально посвященной «Вимшатике» и «Тримшике» Васубандху, где он говорит, в частности, о «поразительном сходстве» учения, изложенного в этих текстах, с философией веданты [8. Р. 198].

### **Йогачара как идеалистическое учение**

Из анализа трудов Дасгупты, Радхакришнана и других индийских авторов видно, что в этот период йогачара, как правило, не исследовалась индийскими историками философии детально — ее, как и другие системы индийской философии, они, образно говоря, обзревали с высоты птичьего полета, что, конечно, было бы невозможно без принятия ими определенной собственной философской позиции и, разумеется, приводило их к искаженным или, по меньшей мере, очень неточным выводам относительно истории развития этой школы и сути ее философии. В полной мере это относится и к воззрениям ученика Дасгупты — Дебипрасада Чаттопадхьяи (1918—1993), который, в отличие от своего учителя, был сторонником не веданты и неогегельянства, а марксизма и особенности той или иной философской системы выводил грубо и напрямую из социальной позиции ее создателей и сторонников. Естественно, и представление об истории философии как борьбе материализма и идеализма, и тезис о прямой связи философской и социальной позиции мыслителя — существенные упрощения реальной картины историко-философского процесса, характерные, впрочем, не только для Чаттопадхьяи, но и для других индийских историков-марксистов. Чаттопадхьяи, в частности, существенно преувеличивает роль атеизма в индийской философской мысли [9. С. 339]. Это видно и в его интерпретации идеологии махаяны: «Основной предпосылкой существования общества, разделенного

на привилегированное меньшинство и трудящееся большинство, лишенное привилегий, служит тупая вера, а для защиты веры необходимо проклинать разум. Это философы махаяны и делают, причем гораздо более умело, чем Шанкара» [10. С. 173]. Естественно, невозможно всерьез воспринимать такие объяснения происхождения индийских (впрочем, как и любых других) философских систем, равно как невозможно всерьез говорить о сравнении философии йогачары со взглядами епископа Беркли [10. С. 35], не анализируя то и другое в деталях и игнорируя тот факт, что Беркли и основатели йогачары жили в совершенно разные эпохи и принадлежали к разным культурам и сравнение их требует исследования тех условий, которые и привели к возникновению соответствующих философских систем; если провести такое исследование, окажется, что эти системы, при всем их поверхностном сходстве, в действительности не имеют между собой ничего общего.

Идеалистической школой называет йогачару и Пулла Тирупати Раджу (1904—1992), который тоже, как и Радхакришнан, сравнивает ее с субъективным идеализмом Беркли, хотя и проявляет большую осторожность, указывая, что само понятие идеализма может быть расширено: если считать, что, как и в философии Беркли, «внешняя» реальность есть только проекции сознания, то идеалистической может быть названа только виджнянавада, но если считать идеализмом всякую философию, стремящуюся объяснить мир исходя из понятия некой идеальной реальности, то идеалистической оказывается и мадхьямака [11. Р. 223]. В отличие от большинства других индийских авторов — своих предшественников, Раджу говорит уже не о махаяне в целом или йогачаре в целом, но отмечает концептуальные расхождения между разными йогачаринскими текстами. Так, ссылаясь на работы Д.Т. Судзуки, он указывает, что, например, сознание-сокровищница понимается несколько по-разному в собственно йогачаринских текстах с одной стороны и в «Ланкаватара-сутре» и «Махаяна-шраддхотпада-шастре» Ашвагхоши — с другой: в первом случае оно понимается как совершенная чистота без всяких признаков загрязнений, во втором же — как причина и загрязнений, и чистоты [12. Р. 257].

Особенный интерес представляет мнение Раджу об Асанге (IV в.), одном из основоположников этой буддийской школы. О нем индийский историк говорит прямо, что философия Асанги, как она изложена в «Махаяна-сутраламкаре», едва ли отличима от адвайты [12. Р. 266]. Асанга, полагает Раджу, отождествляет и субъект, и объект с сознанием (*citta* или *vijñāpti*), и, когда всякая иллюзия устранена, чистое сознание являет себя как нечто свободное от формы и тождественное понятию пустоты [12. Р. 266—267]. Такое представление философии Асанги как, по существу, варианта веданты для Раджу — последователя веданты — естественно, хотя и существенно искажает реальную картину философии йогачары вообще и взглядов Асанги в частности. Сходно трактует он и воззрения Васубандху: так, понятие *vijñānamātra* (букв. «только сознание») понимается им как обозначение

чистого сверхмирского сознания, тождественного Дхармовому телу Будды (*dharmakāya*) [12. P. 269]. Следует заметить, впрочем, что не только веданта, но и европейский идеализм, через призму которого Раджу смотрел и на индийскую философию, привели его к таким взглядам. Известно значение гегелевской философии и неогегельянства Ф. Брэдли и Дж. Мак-Таггарта для становления Раджу как философа. Одна из наиболее фундаментальных его работ «Мышление и реальность» имеет характерный подзаголовок: «Гегельянство и адвайта» [13], показывающий то значение, которое придавал Раджу гегелевской философии, и степень ее влияния на его взгляды. Следует заметить, что не он один среди индийских философов испытал влияние неогегельянства — оно прослеживается и у Радхакришнана, и у Дасгупты, и у ряда других индийских историков философии колониального периода. Таким образом, йогачара, как и другие школы индийской философии, рассматривались ими не просто через веданту, поднятую ими, как сказано выше, на знамена в качестве основы общеиндийской национальной идеологии, но и через европейское и отчасти американское (Дж. Ройс, отсылка к главной работе которого «Мир и индивид» есть в одной из статей Раджу [14]) неогегельянство.

В значительной мере такое понимание йогачары в индийской историографии философии сохраняется (видимо, в силу своего рода интеллектуальной инерции) и после обретения независимости. В одной из работ сознание-сокровищница интерпретируется как постоянно изменяющийся поток сознания (*stream of consciousness*, в чем нельзя не увидеть определенного влияния и западной психологии конца XIX — начала XX в., а именно — концепции Уильяма Джеймса, который и ввел в психологию это понятие) [15. P. 110]. Реальность, согласно Васубандху в изложении Ч. Шармы, есть чистое Сознание, которое модифицирует себя благодаря присущим ему силам (*śakti*) [15. P. 117]. Естественно, в этих взглядах проявляется влияние веданты, как она понималась индийскими мыслителями XIX—XX вв. Важно, однако, что Шарма отходит уже от исследования только этических и онтологических аспектов учения йогачары и обращается к разработанной в этой школе логике — к учениям Дигнаги и Дхармакирти [15. P. 126ff.], на которые ранее индийские авторы не обращали должного внимания.

Одна из немногих индийских работ, специально посвященная йогачаре, — это книга Ашока Кумара Чаттерджи «Идеализм йогачары» («*The Yogācāra Idealism*», 1962), и автор, как видно уже по названию работы, придерживается, подобно многим другим индийским историкам буддийской философии, мнения, что эта система была именно идеалистической, что сам термин «идеализм» применим не только к ряду западных философских систем Нового времени, но и к древнеиндийской философии. В его интерпретации «идеализм, как эпистемологическая доктрина, означает, что познание конструктивно. Оно не обнаруживает свой объект, оно его создает. Но даже и это положение не свободно от неопределенности. Любая метафизика, проводящая различие между проявлением и реальностью, так или иначе,

принимает креативность субъективного. В этом смысле Кант, саутрантики и адвайта-ведантисты оказываются идеалистами. Идеализм, в строгом смысле этого слова, предполагает три важные вещи: (а) познание креативно; (б) в познании нет никакой данности; (в) само по себе креативное познание реально» [16. С. 9]. Иными словами, Чаттерджи сосредоточивает внимание здесь прежде всего на том, что идеалистические философские системы отличаются от всех остальных прежде всего по вопросу о характере познания. Существует ли предмет, познаваемый нами, сам по себе, и познается (если нет помех познанию) таким, каков он на самом деле, или же он не столько познается, сколько конструируется, и познаваемым объектом служит только элемент содержания нашего сознания? Идеализм, с точки зрения Чаттерджи, это такая система, которая из этих двух вариантов выбирает второй. Более того, по мнению автора, «в индийской философии только йогачара представляет идеализм в его строгом смысле» [16. С. 9].

Хорошо ощущается влияние и западной философской терминологии, и западных концепций в интерпретации йогачары у Чаттерджи. Так, суть этой философской системы, по его представлениям, заключается в том, что «объект не таков, каким он кажется, и, следовательно, не может быть опорой для познания. Поэтому он нереален. Только сознание является реальным. Объект — это лишь аспект сознания. Его проявление, воспринимаемое как объективное и внешнее, является трансцендентальной иллюзией, в силу которой сознание разделяется на субъектно-объектную двойственность. Сознание характеризуется созидательной активностью, управляемой иллюзорной идеей объекта. Реальность рассматривается как *Воля или Идея*» [16. С. 35] (курсив мой — С.Б.). Мы не случайно выделили эти слова: Воля, как известно, выступает центральным понятием в философии Артура Шопенгауэра, а термин «идея» используется в философии со времен Платона, и видно, что Чаттерджи пытается передать суть виджнянавады через более привычные западному читателю философские термины (в другом месте он еще раз повторяет эту мысль: «Реальное — это Воля» [16. С. 145]).

Но, несмотря на это, Чаттерджи тщательно анализирует особенности йогачары именно как философской системы, сосредоточиваясь, как сказано, на эпистемологии. Воспроизводя аргументацию Шантаракшиты из «Таттва-санграхи» (Tattvasaṃgraha) и Камалашилы из «Таттва-санграха-паньджики» (Tattvasaṃgrahapañjika), направленную против тезиса о способности сознания познавать не зависящий от него внешний предмет, Чаттерджи пишет, что этот тезис, согласно йогачаре, противоречив: чтобы выявить тождество предмета самого по себе и того образа предмета, который складывается в нашем сознании благодаря познавательному акту, мы должны иметь возможность сравнить их — то есть знать, каким является предмет до и помимо всякого познания, что логически невозможно [16. С. 50]. Иначе говоря, мы всегда замкнуты внутри собственного сознания и познать мир таким, каков он есть до всякого познания, естественно, не можем. Из этого, согласно Чаттерджи, и делается

в йогачаре вывод, что «сознание креативно (созидательно)» [16. С. 51] — мысль, которую неоднократно повторяет автор в своей работе.

Активность сознания как принципиальное его свойство ответственна и за формирование иллюзорной реальности. «Неведение — это объективация сознания. Абсолютное сознание недвойственно, но когда оно инфицируется иллюзорной идеей “другого”, происходит разделение на субъект и объект. Функцией неведения является создание этой фундаментальной двойственности» [16. С. 144]. Без собственной активности сознания не были бы возможны ни эмпирический мир, ни сансара. «Для йогачары только субъективное является реальностью, тогда как независимость объекта — это отрицание субъективного» [16. С. 144—145].

Достоинством этой работы является также то, что Чаттерджи сравнивает йогачару с другими формами идеализма — как индийскими (мадхьямака и адвайта-веданта), так и европейскими, отмечая при этом, насколько необходима осторожность в сопоставлении философских систем, возникших в разных культурах. Часто, как было показано выше, сравнивают йогачару и философию Беркли, но, говорит Чаттерджи, «нет ничего более несправедливого для йогачары, чем интерпретировать ее как индийскую версию философии Беркли» [16. С. 209]. Он очень подробно сравнивает эти системы, показывая, что, при всем их поверхностном сходстве, различия между ними слишком глубоки, чтобы считать йогачару и берклианство относящимися к одной и той же форме идеализма. Таким образом, Чаттерджи несомненно отходит от того наивного компаративизма, который был свойствен порой более ранним индийским исследователям этой системы, и обращает внимание уже не только на сходные черты, но и на существенные различия. Такое внимание к деталям философских систем Индии вообще характерно для индийской истории философии эпохи независимости: ранее исследователи искали сходств между индийской и западной философией, возможно, чтобы показать, что индийская цивилизация выработала философию, не менее богатую и сложную, чем Запад, после же обретения независимости они поставили себе другую задачу — размежеваться с Западом, проследить уже не сходства, а различия, что и побудило их более внимательно исследовать то, чем западная и индийская философия отличаются.

### **Йогачара как философия сознания**

Можно ли считать индийским автором Дэвида Джинадасу Калупахану (1936—2014) — вопрос неоднозначный. Дэвид Калупахана родился на Шри-Ланке и там же, в университете Перадени, в 1959 г. получил степень магистра. Докторскую диссертацию он защитил в Лондонском университете и по ее материалам в 1975 г. выпустил книгу «Causality: The Central Philosophy of Buddhism». В сферу его интересов входили различные течения буддизма — йогачара, мадхьямака, хинаянские течения, ранний буддизм. Одним из элементов его научной позиции в отношении буддизма было представление

о ранней буддийской философии как об эмпиризме с определенными прагматическими тенденциями [17]. До 1972 г. он преподавал на Шри-Ланке, в университете Перадени, а затем получил приглашение занять пост профессора на факультете философии Гавайского университета (известного своей мощной школой философской компаративистики) и до самой своей кончины работал именно там [18]. Глобализация давно сделала границы государств прозрачными, а границы цивилизаций — относительными, и, если говорить о науке — даже о гуманитарной, в значительно большей мере, чем естествознание, привязанной к языку и культурной среде, — далеко не всегда можно ясно сказать, является ли тот или иной ученый (тем более в такой, казалось бы, чувствительной к культурной аффилиации среде, как философия и история философии) представителем индийской культуры или западной. Но если учесть, что Дэвид Калупахана родился и сформировался как личность в буддийской стране и буддизм, как свидетельствуют его биографы, имел для него значение не только сугубо научное, но и экзистенциальное, то можно сказать, что он был наследником цивилизации индийского субконтинента, к которому — не в политическом отношении, но в культурном — принадлежит и Шри-Ланка. Его перу принадлежат не только исследовательские работы, но и ряд переводов памятников буддийской религиозно-философской мысли с санскрита, пали и других языков.

Буддизм, с его точки зрения, базируется на принципиальном отказе от признания каких бы то ни было «абсолютов» и в этом отношении существенно отличается от ортодоксальной индийской философии, причем это отличие прослеживается уже в самых ранних буддийских текстах [19. Р. 94]. Как и многие другие индийские историки, Калупахана понимает йогачару как идеализм, причем место ее в истории буддизма объясняется им в контексте предшествующего развития махаянской мысли: подобно тому, как кантовская критическая философия проложила путь гегелевскому идеализму, критическая философия Нагарджуны была одним из факторов, сделавших возможными появление идеализма йогачары [20. Р. 142]. Так, например, в «Ланкаватара-сутре» очень ясно, с его точки зрения, прослеживается связь с идеями, высказанными в «Алмазной сутре» (*Vajracchedikā-prajñāpāramitā-sūtra*) [21. Р. 416]. Естественно, идеализм не был вовсе неизвестен индийской культуре, но йогачара была, с точки зрения Калупаханы, высшей его формой, предшественниками же этой системы было учение саутрантиков [20. Р. 142]. Ключевыми фигурами идеализма йогачары были Асанга и Васубандху, но их воззрения основывались на идеях, высказанных в «Сандхинирмочана-сутре» и «Ланкаватара-сутре». Васубандху в противовес реализму сформулировал учение о только-осознавании (*viññaptimātra*, что Калупахана переводит здесь как «mere ideation») [20. Р. 143], и важно, что сам термин *viññaptimātra* Калупахана понимает здесь как термин, обозначающий высшую недвойственную реальность (*the ultimate undifferentiated reality*), тождественную *Дхарме* Будды [20. Р. 149].

Существенным моментом в философии буддизма он считает вопрос о языке. В брахманизме Веды понимались как вечно звучащая Священная Речь, благодаря которой только и существует Вселенная, для буддизма же — и это видно уже в самых ранних текстах — язык не есть проявление какой-то высшей Речи и знаки языка имеют чисто конвенциональную природу [22. Р. 60—61]. В контексте индийской философской мысли это означает отрицание существования всякого абсолютного начала вроде адвайтистского Брахмана, который мог бы проявляться в нашем мире в виде речи и языка, и Калупахана акцентирует на этом внимание, указывая на принципиально антибрахманистскую направленность буддийской философской мысли. Учение йогачары, как полагает Калупахана, было построено (по крайней мере, отчасти) на идее отрицания субстанциального характера языка, на том, что все наши понятия суть только ментальные конструкции, а слова, обозначающие их, представляют собой всего лишь результат соглашения и не отражают сущности именуемого, и освобождение из сансары — это далеко не в последнюю очередь освобождение от оков той ментальной установки, которая заставляет нас видеть за каждым словом некую реальность.

Сознание, как оно понимается в йогачаре, Калупахана анализирует в контексте буддийского учения о причинности; в этом состоит важное достоинство его научного наследия: до него связь сознания и понятия причинности в буддийской философии никем специально не рассматривалась, в то время как она исключительно важна для понимания сути такого фундаментального понятия буддийской философии, как взаимозависимое возникновение (*pratītya-samutpāda*). Уже в своей докторской диссертации о понятии причинности в буддийской философии он отмечает, что сознание-сокровищница как хранилище всех семян (*bīja*), из которых вырастают аффекты, и кармически обусловленных поведенческих диспозиций (*vāsanā*) представляет собой причину всех семи форм эмпирического сознания [23. Р. 164]. При этом сами йогачарины даже в этом вопросе не едины: большинство авторов полагает, что в сознании-сокровищнице хранятся и благие, и неблагие тенденции, тогда как Асанга в трактате «Компендиум Абхидхармы» (*Abhidharma-samuccaya*) говорит, что оно содержит только благие тенденции [23. Р. 164—165]. Иначе говоря, сама йогачара как философская школа прошла определенную эволюцию, так что нельзя говорить о ней как о некоей единой школе и необходимо учитывать расхождения по ключевым вопросам между ее представителями, и это касается также и темы сознания, принципиальной для всей этой школы. Здесь Калупахана, однако, еще полагает, что йогачарины отрицали существование внешних объектов [23. Р. 165]. Позднее он отказывается от этой точки зрения как искажающей реальную картину буддийской философии.

Анализ структуры сознания и форм его функционирования в буддизме остается важным для него и далее. Среди прочего, важно уяснить различие между такими, на первый взгляд, близкими понятиями, как *manas* и *vijñāna*, которые на английский язык обычно переводятся соответственно как *mind* и

consciousness. Это тонкое различие, существенное не только для буддийской, но и вообще для индийской религиозно-философской мысли. Можно допустить, что буддисты одними из первых поставили вопрос о структуре сознания и формах работы различных его компонентов, но, во всяком случае, этот вопрос уже очень ясно формулируется и решается, например, в таких значительных ортодоксальных школах, как санхья и адвайта-веданта. Калупахана разъясняет различие двух вышеназванных фундаментальных структур сознания (*manas* и *vijñāna*), ясно осознававшееся, видимо, уже в раннем буддизме. Сознание в узком смысле слова (*санскр.* *vijñāna*, *пали* *viññāna*) — это компонент психики, отвечающий за познание (в первую очередь за эмпирическое познание), *манас* же (*санскр.* *manas*, *пали* *mano*) отвечает за мышление, представляя собой поэтому тот инструмент психики, который и формирует понятия [24. Р. 23].

Вопрос о структуре сознания ставится и в «Ланкаватара-сутре», являющейся одним из источников не только йогачаринской, но и вообще махаянской философии, и еще полнее раскрывается уже в собственно йогачаринских текстах и прежде всего — в трудах Васубандху. У него теория сознания становится еще более комплексной, так как в его текстах появляется еще один важный для философии йогачары термин — *citta*, который переводится им как *thought* («мысль»), хотя в действительности спектр значений термина не ограничивается только мышлением в узком смысле слова, но включает в себя целый ряд психических процессов — мышление, желание, воображение [25. Р. 395]. Калупахана отмечает здесь одну фразу, встречающуюся еще в палийских текстах, — *cittena piyati loko* «мир ведется мыслью» [21. Р. 457]. В его понимании *citta* — это мышление в самом широком понимании этого термина. Другой термин, обозначающий некую структуру психики, — это *manas*, представляющий собой способность личности воспринимать и осознавать окружающий мир и стоящий в ряду других аналогичных способностей эмпирического познания — зрения, слуха и проч. Наконец, все эти компоненты психики (именно психики, а не только сознания, ибо некоторые компоненты психики не могут быть осознаны человеком — по крайней мере до тех пор, пока он не обрел просветление) не могут существовать без памяти (*санскр.* *smṛti*, *пали* *sati*) и формирующих факторов (*санскр.* *saṃskāra*, *пали* *saṃkhāra*) [21. Р. 457].

Анализ этой проблематики выводит нас и на вопросы эпистемологии и семиотики. Во-первых, одним из серьезных достижений Васубандху как йогачарина было опровержение взгляда на понятие и его объект как на совершенно соответствующие друг другу. Во-вторых, даже сами границы между понятиями оказываются при ближайшем рассмотрении подвижными, чтобы не сказать — относительными. Наконец, существуют и совершенно пустые понятия, не имеющие никакого эмпирического содержания. Однако, в отличие от более ранних интерпретаторов «Вимшатики» Васубандху, Калупахана отмечает, что *vijñapti-mātra* говорит не о том, что все сущее есть только

сознание, а значит, не существует никакого эмпирического мира, но, скорее, о том, что во всяком понятии существует некий эмпирический компонент и всякое понятие может иметь свои следствия, но при этом является относительно самостоятельной по отношению к эмпирическому миру реальностью [21. Р. 460—461]. Это видно из анализа самого слова *vijñapti*, которое часто переводят как «сознание». В действительности слову «сознание» в санскрите соответствует скорее *vijñāna*, которое грамматически связано с глаголом *vijānāti* «он знает», тогда как *vijñapti* — это существительное, произведенное от *каузативного* глагола — *vijñāreti* «дает возможность узнать, объясняет». Иными словами, *vijñapti* — это не сознание (*consciousness*, как его ранее переводили на английский язык), а понятие (*concept*) [21. Р. 471]; нельзя не отметить, что и сам Калупахана в ранних своих работах переводил этот термин как *ideation*, здесь же отказывается от такого его понимания. Речь в йогачаре идет, с этой точки зрения, не о *несуществовании* вещей, а лишь об их *несубстанциальности*.

Эпистемологическая проблематика играет в этой системе исключительную роль. В частности, важно различие восприятия объекта и осознания этого восприятия, и, согласно Васубандху, это *разные* психические акты, происходящие в разное время, так что, когда имеет место восприятие, еще нет осознания, что объект воспринят и какой именно это объект; когда же восприятие осознано как таковое, объект уже не воспринимается [21. Р. 483]. В «Тримшике» Васубандху рассматривает эти вопросы под несколько иным углом зрения, уделяя внимание самой природе сознания, которое, согласно интерпретации Калупаханы, не является какой-то сущностью («*Vijñāna is not an entity*») [21. Р. 496]. Сама структура сознания оказывается связанной здесь с процессом познания, и естественно поэтому, что Калупахана уделяет внимание и еще одному мыслителю, которого традиционно причисляют к последователям йогачары, — Дигнаге (V в.), во взглядах которого акцентирует внимание на проблеме источников знания (*pramāṇa*). Среди прочего, Калупахана отмечает последовательное различие Дигнагой трех терминов — *artha*, *ālambana* и *viśaya*: первый означает некий самостоятельный предмет, второй — объект познания, третий же, строго говоря, обозначает не какой-то отдельный предмет, а, скорее, горизонт возможного опыта («*the term viśaya implies a sphere or place involving a whole range of objective elements*» — так пишет о нем Калупахана) [21. Р. 559]. Таким образом, теория познания и учение о сознании оказываются теснейшим образом связаны в йогачаре: сознание и познание, можно сказать, немислимы одно без другого, и неслучайно Дигнага придерживался позиции, в соответствии с которой познание всегда существует только в форме отношения субъекта и объекта [26. С. 336].

В общем и целом, представления о йогачаре как о чистом идеализме, характерные для более ранних индийских (и не только индийских) работ на эту тему, согласно Калупахане, должны быть оставлены — и не столько потому, что эта система не укладывается в жесткие рамки философской

терминологии, выросшей на совершенно другом — европейском материале, сколько потому, что само понимание йогачары как «идеализма» есть результат неверного, не находящего себе оснований ни в одном из известных нам текстов понимания сути этого учения.

### **Историография йогачары в контексте новейшей истории Индии**

Как видим, представления индийских историков философии о йогачаре менялись с ходом собственного развития индийской культуры в колониальный и постколониальный период. Для идеологов неоведантизма важна была связь буддизма с индийской культурой в целом, а так как «ядром» ее они считали адвайта-веданту, то и буддизм — и в особенности буддизм махаяны — рассматривался ими как один из вариантов учения о Брахмане — мировой душе и первоначале Вселенной, — которое было представлено в упанишадах. При этом, естественно, и сами упанишады истолковывались так, чтобы поставить учение о Брахмане и его тождестве с атманом — истинным «Я» человека — в центр концепции.

Для историков начала и середины XX в. был характерен уже иной взгляд, в котором йогачара представала как форма идеализма, что позволяло сблизить ее с европейской идеалистической философией. Игнорировались при этом существеннейшие различия между буддийским учением и европейскими философскими системами. Прежде всего, буддизм — это религия, и цель его — обретение освобождения из сансары и достижение просветления и нирваны, так что гораздо более логичным было бы сравнение его с христианством, а не с философскими системами Запада, выросшими на христианской общекультурной почве, но все же не зависящими в своих основных положениях от религиозной идеологии. Буддизм рассматривался этими авторами как философия по преимуществу, что и позволяло им сопоставлять его с европейским идеализмом. Кроме того, идеализм Гегеля, Брэдли, Мак-Таггарта вырос в совершенно других культурных условиях, радикально отличавшихся от культурной среды Индии Кушано-Гуптского периода (I—VI вв.), в которой формировалась и развивалась йогачара. Истоки такого сближения очевидны: индийским мыслителям позднеколониальных времен важно было показать (прежде всего — самим индийцам), что индийская философия не уступала европейской и задавалась теми же вопросами, что и последняя, и могла прийти к тем же или очень сходным выводам.

Освобождение Индии и общий крах колониальной системы привели к тому, что эта задача стала менее актуальной. Работы, в которых йогачара рассматривалась как форма идеализма, еще создавались и в постколониальные времена в силу некоторой интеллектуальной инерции, но внимание начали привлекать другие аспекты этого учения. Дэвид Калупахана более внимательно рассматривал в своих трудах йогачаринские представления о структуре и функционировании сознания. Это сближает его с полем проблематики

современной философии, где проблема сознания, его природы и происхождения, его структуры — одна из центральных. При этом Калупахана не пытался рассматривать йогачару через призму философских теорий сознания конца XX в., а выявлял собственные особенности йогачаринского учения о сознании. Это гораздо более продуктивно в историко-философском отношении, ибо позволяет показать эволюцию религиозного сознания в древней и ранне-средневековой Индии, что открывает широкие возможности для сравнительного изучения религиозного сознания в разных культурах и на разных этапах их становления.

### Список литературы / References

- [1] Kaplan S. The Yogācāra Roots of Advaita Idealism? Noting a Similarity between Vasubandhu and Gauḍapāda. *Journal of Indian Philosophy*. 1992;(20):191—218.
- [2] *Свами Вивекананда*. Миссия Будды. Режим доступа: [http://royallib.com/get/doc/vivekananda\\_svami/missiya\\_buddi.zip](http://royallib.com/get/doc/vivekananda_svami/missiya_buddi.zip) (дата обращения: 18.12.2021). Swami Vivekananda. *Buddha's Mission*. Available from: [http://royallib.com/get/doc/vivekananda\\_svami/missiya\\_buddi.zip](http://royallib.com/get/doc/vivekananda_svami/missiya_buddi.zip) (accessed: 18.12.2021). (In Russian).
- [3] *Радхакришнан С.* Индийская философия. Т. 1. СПб. : Стикс, 1994. Radhakrishnan S. *Indian Philosophy*. Vol. 1. Saint Petersburg: Stix publ.; 1994. (In Russian).
- [4] Radhakrishnan S. *East and West in Religion*. L.: George Allen & Unwin; 1933.
- [5] Dasgupta SN. *A History of Indian Philosophy*. Vol. I. Cambridge: Cambridge University Press; 1951.
- [6] Dasgupta SN. *Message of Buddhism*. In: *Philosophical Essays*. Calcutta: Calcutta University Press; 1941. P. 255—275.
- [7] Dasgupta SN. *Indian Idealism*. Cambridge: Cambridge University Press; 1962.
- [8] Dasgupta SN. *Philosophy of Vasubandhu in Viṃśatikā and Trīṃśikā*. In: *Philosophical Essays*. Calcutta: Calcutta University Press; 1941. P. 198—207.
- [9] *Литман А.Д.* Современная индийская философия. М. : Мысль, 1985. Litman AD. *Contemporary Indian Philosophy*. Moscow: Mysl' publ.; 1985. (In Russian).
- [10] *Чаттопадхья Д.П.* Живое и мертвое в индийской философии. М. : Прогресс, 1981. Chattopadhyaya DP. *What is Living and What is Dead in Indian Philosophy*. Moscow: Progress publ.; 1981. (In Russian).
- [11] Raju PT. Idealisms: Eastern and Western. *Philosophy East and West*. 1955;5(3):211—234.
- [12] Raju PT. *Idealistic Thought of India*. L.: George Allen & Unwin; 1953.
- [13] Raju PT. *Thought and Reality: Hegelianism and Advaita*. L.: George Allen & Unwin; 1937.
- [14] Raju PT. Indian Epistemology and the World and the Individual. *Philosophy East and West*. 1964;14(3/4):311—332.
- [15] Sharma Ch. *A Critical Survey of Indian Philosophy*. L.: Rider & Co.; 1960.
- [16] *Чаттерджи А.К.* Идеализм йогачары / пер. с англ. Д. Устьянцева. М. : Шечен, 2004. Chatterjee AK. *Yogācāra Idealism*. Moscow: Shechen publ.; 2004. (In Russian).
- [17] Tilakaratne A. Professor David Jinadasa Kalupahana (1936—2014). *Philosophy East and West*. 2014;64(3):520—522.
- [18] Dissanayake W. David Kalupahana and the Field of Early Buddhism. *Department of Philosophy, University of Hawai'i at Mānoa*. Available from: <http://hawaii.edu/phil/in-memoriam-kalupahana/> (accessed: 03.05.2015).

- [19] Payne RK. Early Buddhism: a Conversation with David J. Kalupahana. *The Pacific World, New Series*. 1991;(7):94—95.
- [20] Kalupahana DJ. *Buddhist Philosophy: a Historical Analysis*. Honolulu: The University Press of Hawaii; 1976.
- [21] Kalupahana DJ. *A Sourcebook on Later Buddhist Philosophy*. Dehiwala: Buddhist Cultural Centre; 2008.
- [22] Kalupahana DJ. *A History of Buddhist Philosophy: Continuities and Discontinuities*. Honolulu: The University Press of Hawaii; 1992.
- [23] Kalupahana DJ. *Causality: the Central Philosophy of Buddhism*. Honolulu: The University Press of Hawaii; 1975.
- [24] Kalupahana DJ. *Pratītyasamutpāda and the Renunciation of Mystery*. In: *Buddhist Thought and Ritual*. Kalupahana DJ, editor. Delhi: Motilal Banarsidass; 2001. P. 19—33.
- [25] Monier-Williams M. *A Sanskrit-English Dictionary, Etymologically and Philologically Arranged with Special Reference to Cognate Indo-European Languages*. Delhi: Motilal Banarsidass; 1899.
- [26] Лысенко В.Г. Йогачара // Философия буддизма: Энциклопедия / отв. ред. М.Т. Степанянц. М. : Восточная литература, 2011. С. 334—342.  
Lysenko VG. *Yogācāra*. In: *Philosophy of Buddhism: Encyclopedia*. Stepaniants MT, editor. Moscow: Vostochnaia literature publ.; 2011. P. 334—342.

**Сведения об авторе:**

Бурмистров Сергей Леонидович — доктор философских наук, сектор Южной Азии, отдел Центральной и Южной Азии, Институт восточных рукописей Российской академии наук, Санкт-Петербург, Россия (e-mail: SLBurmistrov@yandex.ru). ORCID: 0000-0002-5455-9788

**About the author:**

Burmistrov Sergei L. — DSc in Philosophy, Section of South Asian studies, Department of Central and South Asian Studies, Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences, Saint Petersburg, Russia (e-mail: SLBurmistrov@yandex.ru). ORCID: 0000-0002-5455-9788