

Chatterjee A. K.
The Yogic Idealism
Delhi: Motilal Banarsidas, 1987.

А. К. ЧАТТЕРДЖИ

ИДЕАЛИЗМ ЙОГАЧАРЫ

Глава 2

РАЗВИТИЕ ЙОГАЧАРЫ

Йогачара – это развитие логики буддийской мысли. 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 (*mode*) сознания. Его проявление, хотя объективное и внешнее, является трансцендентальной иллюзией в силу которой сознание разделяется на субъектно-объектную двойственность. Сознание созидательно и эта его активность управляется иллюзорной идеей объекта. Реальность рассматривается как Воля или Идея. Такая креативность проявляется на различных уровнях сознания. Идеалистическое объяснение эмпирического мира делается возможным благодаря установлению трех групп сознания, а именно: сознание-вместилище (*āyā-vij-ñā*), омраченная ментальность (*kli-ja-manas*) и функционирующее сознание (*pravṛtti-vij-ñā*). Все существующее ограничивается только этими тремя. Однако, это не абсолютная форма сознания. Эволюция сознания происходит в силу трансцендентальной иллюзии объективного. Когда объект признается иллюзорным, его отрицание сопровождается растворением субъекта. Нет необходимости в дополнительных усилиях для отрицания субъекта, он испаряется сам по себе и не остается ничего познаваемого. Таким образом, сознание, освободившееся от ошибочной двойственности субъекта и объекта, является Абсолютом. Такова абсолютная реальность, суть всего (*dharmāḥ dharmatḥ*).

Есть принципиальные позиции идеализма йогачары. И вопрос насколько полно они представляют реальное Учение Будды кажется не вполне корректным. Есть некоторые соображения, которые должны быть приняты во внимание при разбирательстве с этой очень сложной проблемой. Во-первых, имеется смущающий факт, который состоит в том, что сам Будда ничего не написал. Все его поучения передавались изустно, они были предназначены для различных людей и соответствовали определенным ситуациям. Поэтому конкретный смысл этих наставлений зависит от определенного контекста, в котором они позиционировались. Поскольку Будда не писал глубокомысленных метафизических трактатов, но был заинтересован в приведении страдающих людей к освобождению, он не мог себе позволить производить детальные классификации. Более того, его проповеди не были приготовлены загодя, но излагались экспромтом, иногда просто в ответ на вопросы обычных мирян. Он должен был видоизменять свои утверждения для того, чтобы вызывать понимание тех, к кому он обращался. Особенности его проповедей также зависели от интеллектуальной подготовленности слушателей. Поэтому было бы неверно считать, что Будда проповедовал какую-то определенную философию.

Есть еще одна проблема, которая состоит в том, что ученики не сразу записывали его проповеди. Необходимость в таких записях возникла десятилетиями позже, когда уже появились различные мнения относительно точного смысла наставлений. Каждая школа претендовала на передачу истинного учения Будды. И все

они составляли свои версии канона, так что не было ни одной, которая бы не была отредактирована с позиции определенной точки зрения. (НВ, Vol. p. 101.) Главным стремлением было не столько отсеивать достоверные учения, сколько подтверждение своих собственных взглядов. Более того, по прошествии многих десятилетий было уже сложно провести различие между аутентичными и вымышленными версиями наставлений Учителя.

Махаяна возникла именно из этой активной дискуссии. Она была направлена против узости ранних школ. Особенно примечательно, что школы махаяны заявляли о возрождении истинного духа буддийских учений, который, как они утверждали, был затемнен заблуждениями хинаяны. И такое утверждение не могло быть отвергнуто только на основании того, что Махаяна появилась позже, поскольку, к тому времени, когда появились хинаянские школы, оригинальные проповеди уже были перемешаны с более поздними версиями некоторых школ. Несмотря на это, наряду с более поздними разработками, оставались стержневые учения, достоверность которых не могла отрицаться. То, что Будда проповедовал доктрину о дхармах, по-разному оформленных и классифицированных в скандхи, дхату и аятаны, не оспаривалось даже наиболее монистическими школами махаяны, поскольку это было слишком очевидно. Однако разрыв между хинаяной и махаяной был настолько явный и всеобъемлющий, что позже возникла необходимость в доктрине о двух видах наставлений Будды: определенных (*nīrtha*) и предварительных (*neyrtha*). Существуют некоторые положения, которые истинны только для эмпирического мира и не рассматриваются буквально. Такова *неяртха*, которая тождественна относительной истине (*samvṛti*). Есть и другие положения, в которых говорится об абсолютной истине (*paramīrtha*). Они передавались не для обычных людей (*pṛthagjana*), поскольку были слишком трудны для понимания. Такое заявление махаянистов в общем-то не отвергалось, поскольку известно, что Будда апеллировал к пониманию тех личностей, к которым он непосредственно обращался в данный момент, и поэтому он не мог всегда выражать свое глубокое внутреннее намерение. Позже, когда уже сама махаяна разделилась на мадхьямаку и йогачару, этот разрыв между наставлениями *неяртхи* и *ниртартхи* оказался удобным орудием диспута. Когда йогачарины цитируют сутры, для того чтобы засвидетельствовать учение Будды о единственной реальности сознания, мадхьямики отвергают это, считая, что данные наставления имеют только относительный смысл. (НВ, Vol. II, p. 54; ВСА, p. 484; МКV, p. 276.) Хотя очевидно, что ни одна школа никогда не оспаривала то, что какая-либо из представленных теорий не подтверждалась Буддой. Это означает, что никто не был уверен в том, каково было его истинное Учение.

Эта проблема еще больше усложняется характерным утверждением, которое встречается во многих канонах махаяны, о том, что нет такой доктрины, которую бы проповедовал Будда. “За время между той ночью, когда Татхагата достиг просветления и ночью, когда он полностью угас, им не было произнесено ни одного звука, и впредь не будет произнесено ни одного звука; слово Будды не является словом.” (LAS, pp. 142 ff.) На это парадоксальное утверждение могут накладываться самые разнообразные конструкции. Поскольку не было определенности относительно того, что Будда действительно излагал определенную воззрение, махаянисты, создавая свою особую конструкцию, старались отмахнуться ото всех бесполезных прений по этому поводу. Это также могло означать, что Будда просто не желал обсуждать проблемы абсолютного (*avyākṛta*), приводящие к неразрешимым логическим антиномиям, и поэтому он ничего не говорил относительно этого. Буквальная интерпретация этого положения определенно не оправдана.

Из этих рассуждений следует, что ни одна из школ не может представлять истинное учение Наставника. Однако все они относятся к одному духовному

источнику, то есть к традиции несубстанциальности (*nairṭmyavḥda*). Безусловно, эта традиция отличается от традиции упанишад и является общим измерением всех буддийских школ. Однако в ее рамках ни одна из школ не может претендовать на аутентичность, просто исходя из даты своего возникновения, при условии отсутствия каких бы то ни было записей самого Будды. Нет никакой возможности урегулировать некоторые доктринальные различия в пользу одной из школ. Тем более, что сами каноны, как мы уже видели, имеют определенную школьную принадлежность.

Так мы видим, что тот факт, что в канонах хинаяны нет ни малейшего следа идеализма, и тот факт, что йогачара цитирует в свою пользу некоторые сутры, которые предположительно были переданы Буддой, не ведет к какому-то определенному выводу. Однако с нашей точки зрения не имеет особого значения то, действительно ли Будда учил идеализму, или же это просто позднее развитие доктрины. Мы просто должны понять следует ли логически идеализм из предпосылок раннего буддизма или нет. И об этом уже говорилось в предыдущей главе.

Таким образом, происхождение систем йогачары скрыто мраком. Из “девяяти дхарм”, принятых в махаяне как канон, то есть Ланкаватара-сутра, Саддхармапундарики и пр., только Ланкаватара определенно содержит идеалистические учения. (ed. В. Nanjio, Kyoto, 1923.) В ней говорится о единственной реальности сознания и отрицается реальность внешнего мира. “В той форме, в которой мы это имеем, данная работа является либо очень не аккуратной компиляцией, либо она очень пострадала пока дошла до нас. Кроме того, она состоит из частей, относящихся к разным периодам” - говорит Винтерниц. (То, что это компиляция также ясно из свидетельства Будона о том, что из 36000 шлок оригинального текста осталось только 3600. НВ, Vol. II, p. 169.)

“Что касается второй главы, которая не имеет никакой связи с первой, то Махамати начинает атаковать Будду длинными сериями более чем из 100 вопросов. Эти вопросы содержат все детали доктрины, касающиеся освобождения, хранилища (*ḥaya*), ментального сознания (*manovij-ḥna*) и других основополагающих идей виджнянавады, таких, например, как пустотность, просветление и пр. ...Главная часть, со II по VII главы, полностью философская по содержанию и фактически излагает всю систему буддийской доктрины, главным образом с позиции виджнянавады. ...В IV главе описываются десять уровней (*bhḥmi*). ...Вся X глава – это пространный философский трактат в 884 строфах. В данном случае также излагается доктрина виджнянавады. Снова и снова особенно подчеркивается, что явления не реальны, также как мираж, иллюзия и заблуждение. Также как и в *Gauṣṭapḥḍiyakḥrikḥ*, в этом тексте (V. 443) нереальность мира иллюстрируется схожестью с огненным колесом, который возникает когда вращают горящую головешку. Снова и снова мы встречаем сравнения с “рогами зайца”, “кругами перед зажмуренными глазами”, а также с ошибками и заблуждениями органов чувств; все это призвано продемонстрировать, что все есть лишь иллюзия и что нет ничего реального, даже освобождения (V. 623).”

“Мы можем предположить, что X глава была написана незадолго до 513 года нашей эры. Философия виджнянавады, которая излагается во всех частях Ланкаватары, совпадает с доктринами Майтреянатхи и Асанги, а также с Махаяна-шратхотпадой, которые датируются началом IV века н. э. Поэтому возможно, что Ланкаватара-сутра, даже в своей ранней форме, не существовала ранее, чем за сто или даже пятьдесят лет до 443 г. н. э.” (НП, pp. 327-328)

Кроме того, есть Буддхааватамсака-сутра, которая состоит из двух работ: а) Дашабхумика-сутры и б) Гандавьюха-сутра (*Gaḍḥavyḥḥa-sḥtra*). Первая известна как Дшабхумака, или Дашабхумишвара (Санскритский текст отредактирован J. Rahder, Leuven, 1926. Также он отредактирован R. Kondo, Токуо, 1930. Отдельно седьмая глава опубликована в *Acta Orientalia*, IV, 1925, вместе с английским переводом. См. также Poussin в *Le Museon*, 1907-11; в *ERE*, II, p. 743 и

VIII, pp. 329. ff.) и иногда рассматривается как независимый текст. “Темой этой работы является описание “десяти уровней” (*daśabhēmi*) благодаря которым может быть достигнуто состояние Будды. Дашабхумака – это наиболее важный текст, в котором излагается данная доктрина.” (НЦ, pp. 327-328.) Гандавьюха-сутра (Санскритский текст отредактирован D. T. Suzuki и H. Idzumi, Kyoto, 1934-1936.) – это другая часть Автамсаки.

Некоторые другие сутры йогачары – это 1) Сандхинирмочана-сутра (Санскритский текст недоступен. См. E. Lamotte, *Liexplication des Mysteres*, Louvain, 1935.), разъясняющая скрытое (тайное) намерение Будды (*sandhi=abhiprāya*) и 2) Гханавьюха-сутра (*Ghanavyūha-sūtra*). (Санскритский текст недоступен.)

Работа, которая стала причиной столь обширной полемики, Махаянашратхотпада-шастра, приписывается великому Ашвагхоше, автору Буддхачариты. Сузуки относит этот текст не позднее, чем к первому веку нашей эры. (*The Awakening of Faith*, p. 17.) Он считает, что Ашвагхоша был одним из главных деятелей, которые практически инициировали великое духовное и интеллектуальное движение махаоны в Индии (Ibid, p. 42.), и что эта работа является одной из фундаментальнейших в махаяне. Фактически она предвосхитила как систему мадхьямаки так и йогачары. (Ibid, p. 43.)

Данный текст представляет собой попытку синтезировать две эти школы махаяны. “Система Ашвагхоши по всем ключевым пунктам соответствует мадхьямаке, но принимает теорию “сознания-хранилища” (*ālayavijñāna*) как ступень в эволюции “таковости” (*tathatā*), на которой пробуждается сознание.” (*The Conception of Buddhist Nirvāṇa*, p. 32.)

Однако этот момент бросает тень сомнения на столь раннюю дату возникновения этого текста. Синтез – это совмещение двух соперничающих точек зрения, когда их доктринальное расхождение становится слишком острым. Это происходит в том случае, если две соответствующие доктрины достаточно развиты, каковыми они и представляются в данном тексте. В любом случае он не может рассматриваться как преддверие махаяны, поскольку тогда все должно было бы выглядеть так как если бы такое различие еще не возникло. К сожалению Сузуки рассматривает махаяну как некое единство (См. его *Outlines of Mahāyāna Buddhism*.), что может быть верным с религиозной точки зрения, однако совершенно не истинно для великих философий махаяны.

Кроме того, есть еще одно веское основание для того, чтобы усомниться в подлинности данной работы. Как замечает Винтерниц: “Махаянашратхотпада-шастра является текстом, в котором предпринимается попытка синтезировать учения школ мадхьямаки и виджнянавады. Хотя он и приписывается Ашвагхоше, однако же, не мог быть написан автором Буддхачариты. Остается открытым вопрос, приписывалась ли эта работа великому поэту с целью поднятия авторитета данного текста, либо же был второй Ашвагхоша, живший примерно в VIII веке н. э., который и написал этот философский труд, свидетельствующий о продвинутой стадии развития философии махаяны. Этот текст дошел до нас только в двух китайских версиях. (D. T. Suzuki перевел его на английский исходя из второй китайской версии: *Aśvaghośa's Discourse on the Awakening of Faith in the Mahāyāna*, Chicago 1900. См. также T. Richard, *The New Testament of Higher Buddhism*, pp. 37-125. О системе Ашвагхоши см. Sogen's *Systems of Buddhist Thought*, pp. 252 ff.) Его санскритский оригинал совершенно не известен (Не похоже чтобы он был известен в Тибете. Будон нигде не ссылается на этот текст.) и, кроме того, он не цитировался ни одним из известных великих мастеров махаяны или их комментаторами.” (НЦ, pp. 361-362) Несмотря на это данная работа активно изучается и сегодня. “В биографии Сюан Цзана говорится, что он перевел этот текст с китайского на санскрит.” (НЦ, p. 362) В сносках добавляется, что “Этот факт свидетельствует в пользу взгляда, которого придерживаются некоторые японские

ученые, особенно С. Мунаками, что это китайское, а не санскритское произведение. По этому поводу в Японии разгорались жаркие дебаты.” (См. *Eastern Buddhist*, I, 1921, pp. 88, 103 ff.) Далее он добавляет: “Поль Демевиль произвел исчерпывающее исследование всей этой крайне сложной проблемы аутентичности Махаянашратхотпада-шастры. (*Extrait du Bulletin de la Maison Franco-Japonaise*, Tome II, No. 2, Tokyo, 1929.) ...Он не видит смысла отрицать индийское происхождение этой работы, которая (как он считает) является более поздней, чем Ланкаватара, но более ранней, чем труды Асаги и Васубандху. Иначе трудно объяснить, почему они ни разу не упоминались в данном тексте. С другой стороны, очень странно, что работа, столь популярная в Китае и Японии, никогда не цитировалась ни в одном из санскритских текстов, а также ни в одном китайском или тибетском переводах буддийско-санскритских трактатов.” (НП, р. 633.)

Развитие системы йогачары можно разделить на две ярко выраженные фазы. “Школа йогачары делится на старую традицию Арья-Асанги и новую традицию Дигнаги. В первой устанавливаются идеалистические взгляды новой интерпретации старой Абхидхармы. Сам Арья-Асанга составил махаянскую Абхидхарму (*Abhidharma-Samuccaya*) где количество элементов (*dharma*) увеличивается с 75 до 100. Алаявиджняна здесь становится новым элементом... Однако, это не Абсолют.” (*The Conception of Buddhist Nirvāṇa*, p. 32.) “В системе Дигнаги старая Абхидхарма была полностью (НВ, Vol. I, p. 45.) отброшена и замещена логикой и эпистемологией. Дигнага начал с реформы брахманистской логики (*Nyāya*) и приспособил ее под буддийские идеи. Его анализ восприятия привел к концепции исключительно конкретного и индивидуального (*svalak-āḍā*), коренного или, так сказать, аспекта восприятия, единичного мгновения (*k-āḍā*), в котором существование и познание, объект и субъект, сходятся воедино.” (Ibid, p. 35.)

Уже было сказано, что основателем школы йогачара был Асанга или Арья-Асанга. (См. *ibid*, p. 31.) Однако имеются свидетельства в пользу того, что действительным основателем этой системы был Майтрея или Майтреянатха. Традиционно считается, что пять работ Майтреи были переданы Асанге на небесах Тушиты (НВ, Vol. II, p. 139) и, судя по всему, Майтрея скорее являлся мифическим персонажем (См. Obermiller: *The Sublime Science of the Great Vehicle to Salvation (Acta Orientalia, Vol. IX)*, 1931, p. 92.) нежели исторической личностью. Теперь же выясняется, что он все-таки действительно существовал, был учителем Асанги и реальным основателем школы йогачара. (См. Harprasad Sastri в *INQ*, I, 1925, p. 465 ff. Он считает, что Майтрея жил между 150 и 265 годами н. э. Н. Ui, *Maitreya as an Historical Personage*, Lanman Studies; G. Tucci, *On some Aspects of the Doctrines of Maitreya (nīṭha) and Asanga*, Calcutta, 1930; а также *JASB*, N. S. XXVI, 1930, 9, 125, ff.)

По мнению Будона (НВ, Vol. I, p. 53; См. также Obermiller, *op. cit.* Он приводит краткий анализ всех этих работ, pp. 83-89.) текстов Майтреи было всего пять, это: 1) “Украшение сутр махаяны” (*Mahāyānasūtrāṅkara*); (Санскритский текст с комментариями отредактирован S. Levi (как работа Асанги), Paris, 1907. Некоторые главы были представлены в *Acta Orientalia*, IX, 1931, pp. 84-86. Есть и его французский перевод.) 2) “Анализ середины и крайности (*Madhyantavibhanga*)” (Санскритский текст вместе с *bhāṣya* и *yīkṣ* был отредактирован Tucci и V. Bhattacharya, Calcutta, 1932. Первая глава переведена на английский Д. Л. Фридманом, Utrecht, 1937 и Щербатским, ВВ, XXX, 1936. См. *INQ*, IX, p. 1019 ff; *МСВ*, V, p. 271 ff.); 3) “Анализ дхармы и дхарматы (*Dharmadharmatvibhanga*)”; (Редакции этой работы нет. Обермиллер представляет краткий анализ в своем переводе Уттаратантры, *Acta Orientalia*, Vol. IX, 1931.) 4) “Высшая непрерывность (*Uttaratantra*)”; (Санскритской редакции нет. Текст переведен на английский Е. Обермиллером, *The Sublime Science of the Great Vehicle of Salvation* как учебник буддийского монизма. Это работа Арья Майтреи с комментариями Асанги. *Acta Orientalia*, Vol. IX, 1931, pp. 81-306.) 5) “Украшение ясного понимания (*Abhisamayāṅkara*)”. (Санскритские карики (*kṛikṣ*) отредактированы Щербатским и Обермиллером, ВВ, XXII, Leningrad, Vol. I, 1929. См. E. Obermiller, *The Doctrine of Prajā-ṅgāramitā*, *Acta Orientalia*, Leiden, XI, 1933, pp. 1-133; 334-354. Обермиллер также опубликовал анализ этого текста в *Acta*

Orientalia, I, 1933, pp. 106; II, 1936, pp. 275; III, 1943, pp. 404; IV. См. Tucci, *Aspects. Ī loka* Харибхадры, который является одновременно комментарием к Абхисамааяланкаре и Аштасахасрике, был опубликован Вогихарой, Токуо, 1932-5, и Tucci, GOS, 62, Varoda, 1932.) “Судя по всему Абхисамааяланкара-карика, это действительно работа Майтреянатхи. И по всей вероятности текст Махаянасутраланкары, состоящий из запоминающихся стихотворных строф, переведенный С. Леви, и приписывающийся этим же ученым Асанге, также является работой Майтреянатхи.” – утверждает Винтерниц. В сносках он продолжает: “Х. Уи считает весьма вероятным, что Майтреянатха, а не Асанга был автором Махаянасутраланкары. ...В этом тексте Асанга не упоминается как автор. По мнению С. Леви, карики и комментарии являются работой Асанги. Уи показывает, что Васубандху является автором комментария.” (NIL, pp. 353-4.) “Х. Уи (*Maitreya as an Historical Personage*, p. 99.) утверждает, что по-прежнему остается вопрос о том, кто является автором комментариев, Асанга или Васубандху. Он приписывает Майтрее следующие работы: Йогачарабхуми (*Yogācāra-bhūmi*), Йогавибханга-шаstra (*Yogavibhanga-śāstra*) (ныне утеряна), Махаянасутраланкара, Мадхьянтавибханга, Ваджрачхедика-парамита-шаstra и Абхисамааяланкара. Туччи считает, что Майтрея был автором шести работ, включая Махаянасутраланкару и Йогачарабхуми-шаstrу. Он также придерживается того мнения, что Майтрея является автором карик всех шести текстов, тогда как Асанга, его главный ученик, написал к ним свои комментарии. ...Поскольку комментарий к Абхисамааяланкаре приписывается Асанге, и поскольку сам текст и комментарий должны были быть составлены тем же автором, Обермиллер считает, что все пять трактатов, которые очень похожи по стилю написания, хотя и представляют разные точки зрения, были составлены Асангой. А история о том, что Асанга услышал их от Майтреи на небесах Тушиты, лишь придает им авторитетность откровения.” (NIL, pp. 630-1. Обермиллер считает, что есть только две альтернативы: Либо Асанга (при условии, что он был автором работ, приписываемых Майтрее) менял свои воззрения, или же писал исходя из разных позиций. *The Sublime Science*, pp. 94-46. Также он считает, что последнее предположение наиболее вероятно. Уттаратантра и Абхисамааяланкара – это работы, относящиеся к мадхьямаке (pp. 83, 88-9). Мадхьянтавибханга и Дхармадхарматавибханга – это особые интерпретации Сандхинирмочана-сутры, канонического текста йогачары (p. 86). То же и в *The Doctrine of Prajā-Āramita*, pp. 99-100. См. также Stcherbatsky, *Nirvāṇa*, p. 34 а также сноску №1. Похоже, что Щербатской также сомневается в том, что Майтрея был историческим лицом.)

Имена двух братьев, Асанги и Васубандху необыкновенно превозносятся в истории системы йогачара. Асанга был учеником Майтреи, но его имя стало более известным, чем имя его учителя. “Асанга был старшим из трех братьев, сыновей Брамина из рода Каушика в Пурушапуре (ныне Пешавар), что на севере Индии (теперь Пакистан). Они жили примерно в четвертом веке и вначале были последователями школы сарвастивада. Самый младший из них не слишком известен.” (NIL, pp. 355-6)

Наиболее важным трудом Асанги является Йогачарабхуми-шаstra. (Будон называет Йогачарабхуми великой работой Асанги. Она состоит из пяти томов, которые кратко им описываются. НВ, I, pp. 654-56. Похоже, что это тот же текст, что и Йогачарабхуми-шаstra. Санскритский манускрипт недавно был доставлен Рахулой Санкритаяной из Тибета и отредактирован В. Бхаттачарьей.) Винтерниц считает, что это работа Майтреянатхи. “Среди текстов, которые предположительно были открыты Асанге мифическим Майтреей (НВ, II, p. 139.), возможно, это одна из работ самого Майтреянатхи. Это текст в прозе, похожий по стилю на литературу Абхидхармы. Бодхисаттвабхуми (Санскритский текст был отредактирован Вогихарой, Leipzig, 1908, а также краткий обзор и диссертация, Токуо, 1130-6. Он был отредактирован Дж. Радером в приложении к его редакции *Дашабхуми-сутры*, Leuven, 1926. Он был также опубликован В. Гейгером в *Studia Indo-Iranica*, 1931, pp. 20-38. Французский и английский конспект, а также заметки и пр. были опубликованы Бендалом и Вале-Пусеном: *Sommaire et notes, Le Museon*, N. S. VI, 1905, pp. 38-52 (Chs. 1-2); VII, 1906, pp. 213-230 (Chs. 3-4); XII, 1911, pp. 155-191 (Chs. 5-8). Нет редакции большой работы. Глава, где описывается теория субстанции (*Ītmavāda*), опубликована в *Dr. C. Kunban Raja Presentation Volume*, 1946, pp. 29-37. Также существует обзор глав в ZDMG, 1908,

р.91.) – это пятнадцатая ступень из семнадцати, излагающихся в этом обширном трактате. Последняя ступень, это та на которой не остается и следа действия (*karman*). ...Тибетцы приписывают авторство Йогачарабхуми-шастры Асанге.” (НН, р. 435.)

Кроме этой великой работы Будон упоминает еще две систематизирующие труда Асанги (НВ, I, 56.), а именно: Абхидхармасамучаю (Санскритский текст отредактирован Прахлад Прадханом, *Viśva Bhārat Studies*, 12, 1950.) и Махаянасамграху (Нет санскритской редакции. См. E. Lamotte: *Le Somme du grand véhicule d'Asanga*, II, 1938. А также МСВ, III (1934-5), pp. 169-255.). Он также упоминает следующие тексты: Таттвавинишчая (*Tattvaviniścaya*), комментарий на Уттарагантру, комментарий на Сандхинирмочана-сутру и другие работы. (НВ, II, р. 140.) Винтерниц отмечает (НН, р. 392.) также следующие его работы, дошедшие до нас только в китайских переводах, это: *Mahāyānasamparigraha* в переводе Парамартхи (563 год н. э.), *Prakaraṅga-Śrāvaka-mahāyānabhīdharma-saṃgī-śāstra* в переводе Сюан Цзана (625 год н. э.), а также комментарий на Ваджрархедуку в переводе Дхармагупты (590-516 год н. э.).

Вероятно Асанга был автором также и некоторых тантрических произведений. “Одна садхана (№ 151) приписывается Асанге. Едва ли верно то, что сам Асанга писал тантрические тексты, хотя, вероятно, была некоторая историческая связь между школой йогачары и зарождающейся ваджраяной.” (НН, р. 392.) “Таранатха утверждает, что тайными путями тантризм передавался со времен Асанги до времен Дхармакирти и Б. Бхатгачарья уверен (ИИ, III, р. 736 ff, и введение в *Sūdhānamālā*, II, pp. XXIII ff, XXVII ff.), что на самом деле Асанга как-то влиял на возникновение ваджраяны. Мне кажется, что утверждение Таранатхи объясняется тем, что приверженцы ваджраяны были заинтересованы в том, чтобы отодвинуть время возникновения своей доктрины к более ранним временам.” (НН, р. 392, сноска.) “Нагарджуна, который считается автором садхан и многочисленных тантрических текстов, не является основателем системы мадхьямака, но учителем, который жил примерно в середине седьмого столетия.” (НН, р. 392-3.) Туччи также (JASB, XXVI, 1930, р. 129 ff.) полагает, что Тантра зародилась во времена Асанги (IV век). Б. Бхатгачарья приписывает Гухьясамаджа-тантру (GOS, № 53, Varoda 1931; Introduction: pp. XXXIV ff.) Асанге, но его аргументы, определенно, очень слабы. ...Не может быть доказано существование никакой реальной тантры до VII века н. э. ...Мы только можем сказать, что некоторые элементы тантризма уже обнаруживаются в ранних работах. (НН, pp. 634-5.)

Васубандху является центральной фигурой в системе йогачара и одной из наиболее выдающихся личностей во всей истории буддизма. Он был младшим братом Асанги и жил в четвертом веке н. э. (N. Peri, *A propos de la date de Vasubandhu*, BEFEO, XI, 1911, nos. 3-4, подтверждает эту дату. J. Takakusu, JRAS, 1905, pp. 33 ff., помещает ее между 420 и 500 гг. н. э., но позже, JRAS, 1914, р. 1013 ff., отодвинул на более раннее время. Wogihara, *Bodhisattvabhūmi*, р. считает, что эта дата находится между 390 и 470 гг. н. э., а время жизни Асанги между 375 и 500 гг. н. э., но в ERE, XII, 1921, р. 595 f., он уже говорит о 420-500 гг., как о времени жизни Васубандху. Однако получается, что было два Васубандху, которые занимались Абхидхармой. Это было поддержано аргументацией Т. Кимуры. Вопрос относительно дат жизни Васубандху обсуждался Дж. Такакусу, Т. Кимуры и Г. Оно в *Lanman Studies*, pp. 79 ff., 89 ff., 93 f. Они соглашаются в том, что относят Васубандху к V веку н. э. Кроме того, Кимура говорит здесь о двух Васубандху. Источник, на который опирается Н. Пери, объявляется Такакусу ложным. С другой стороны, Х. Уи, *Lanman Studies*, р. 101 f., представляет следующие даты: Майтрея 270-350 г. н. э.; Асанга 310-390 г. н. э.; Васубандху 320-400 г. н. э. Такакусу считает, что эти даты отличаются от действительных на 100 лет. См. НН, pp. 355-6; 631-2., а также предисловие к TS, р. LXVI.) Индийский монах Парамартха (499-569 г. н. э.) составил биографию Васубандху в которой также упоминается и его брат Асанга. (Перевод с китайского был сделан Дж. Такакусу, 1904.) Однако это повествование скорее замечательно своим описанием магии и чудес, нежели чем исторической точностью. Тибетская версия, написанная Таранатхой, еще более фантастична.

Васубандху сочетал в себе великую критическую пронизательность и мудрость с изумительной эрудицией. Его активность имела два периода. Первым была саутрантика, когда он писал работы с позиции хинаяны. И во второй части своей жизни он был обращен своим братом и учителем Асангой в махаяну. Его великие труды, посвященные идеализму, относятся именно к этому периоду.

Наиболее известной работой Васубандху раннего периода является Абхидхармакоша, один из величайших трудов во всей буддийской литературе, который до недавнего времени считался утерянным, а теперь ждет своей публикации. Нам известен только комментарий Яшомитры, (Весь текст Абхидхармакошавьякхья отредактирован У. Вогихарой. Первая Кошастхана (*Kośasthāna*) отредактирована С. Леви и Щербатским, ВВ, XXI, 1918. Вторая Кошастхана отредактирована Вогихарой, Щербатским и Обермиллером, ВВ, 1931. Тибетская версия карик и бхашьи была отредактирована Щербатским в ВВ, XX, 1917, 1930. Пусен перевел санскритский текст Вьякхьи (*Vyākhyā*), 1930, на французский язык, при использовании тибетской и китайской версий. Кроме того, этот текст был переведен на Хинди Ачарья Нарендра Девой, и две Кошастханы уже опубликованы в Hindustani Academy, Allahabad. Рахул Санкртияна собрал разрозненные фрагменты Коши из перевода Пусена и опубликовал их в Vidyapith, Banaras. Приложение к восьмой главе переведено Щербатским, *The Soul Theory of the Buddhist*, Bulletin de l'Academ des Sciences de Russie, Petrograd, 1919, pp. 824 ff, 937 ff.) а также его тибетская и китайская версии. “Трактат Абхидхармакоши, состоящий из 600 стихотворных строф (*kṛīkṣ*) вместе с авторскими комментариями (*bhṣya*), представляет собой онтологию, психологию, космологию, этику и доктрины освобождения в полном объеме. Последняя глава, считающаяся девятой или приложением к восьмой, и изложенная не в форме стихов, описывает буддийскую доктрину души (отрицание постоянной души) и направлена против пудгалатмавадинов, верящих в постоянную самость. Хотя Абхидхармакоша и написана с позиции сарвастивады, этот текст считается авторитетным для всех буддийских школ. Из Коши и его комментариев мы можем узнать о догматике древних буддийских школ гораздо больше, чем из любой другой работы. Он позволяет нам пролить свет на диспуты между вайбхашиками и саутрантиками. Кроме того, эта работа насыщена цитатами из ранних произведений.” (НП, pp. 357-8.)

“Есть книга высказываний с чудесными комментариями, совершенно хинаянская по характеру, представленная только на тибетском и приписываемая Васубандху, которая называется Гатхасамграха (*Gāthāsamgraha*).” (См. А. Shiefner, *Melanges Asiatiques*, VIII, St. Petersburg, 1878, p. 559 ff.) “Похожая работа, Шилапарикатха (*Śīlaparikathā*) (См. Анатха Натха Басу в ИИ, 1931, p. 28 ff.), наставительный трактат в стихах, приписывающийся Васубандху, сохранился только в тибетском Данджуре.” (НП, pp. 358, 632.)

Васубандху написал особый текст, Парамартхасаптати (*Paramārthasaptati*), для опровержения философии санкхья. Эта работа, санскритский оригинал которой потерян, вероятно, является опровержением Санкхьясаптати (*Sāṅkhyasaptati*) Ишваракришны. Как ни странно китайцы также приписывают комментарий на Ишваракришну Васубандху. (НП, p. 359.)

Когда Васубандху был обращен в Махаяну, он настолько глубоко раскаялся в том, что прежде порочил это учение, что захотел отрезать себе язык, (НВ, II, p. 143.) однако Асанга посоветовал ему использовать свой язык для проповеди махаяны. Таким образом, Васубандху написал большое количество комментариев на такие махаянские сутры, как Саддхармапундарика, Махапаринирвана-сутру, а также на Ваджрачхедика-праджняпарамиту. Будон считал, что он также написал большой комментарий на Шатасакхасрику, Панчавинишатисакхасрику и Аштадасакхасрику (НВ, I, pp. 52-3.), разьясняя, таким образом, Праджняпарамиту с позиции системы йогачара.

Будон упоминает восемь трактатов Васубандху, относящихся к идеализму. (НВ, I, pp. 56-57; См. также II, p. 144.) Первые и наиболее важные из них, это два классических

трактата, Вимшатики и Тримшики, вместе представляющие великую виджняптиматратасиддхи. (Санскритский оригинал этих двух трактатов, Вимшатики с автокомментариями и Тримшики с комментариями Стхирмати, были обнаружены С. Леви и впервые им отредактированы. Вимшатики с автокомментариями была переведена с тибетского на французский Пусеном, *Le Museon*, 1921, pp. 53-90; а также С. Леви, *Materiaux pour l'Etude du Systeme Vijñānīśāstra*, 1932, pp. 43-49; 61-623. Английский перевод, см. Hamilton, *Journal of American Oriental Society*, XIII, 1938. На немецкий, см. Kitayama, *Metaphysik des Buddhismus*, 1934, pp. 234-69. См. Hamilton, *Buddhist Idealism* (thesis), Chicago, 1929. Хорошее резюме было представлено S. N. Dasgupta, *INQ*, IV, 1928, pp. 36-43. Существовало не менее десяти различных комментариев на Тримшику. Они были переведены Сюан Цзаном, который объединил их в одну работу, в основном ориентируясь на Дхармапалу. Она была переложена на французский Пусеном: *La Siddhi de Hsèan Tsang*, два тома, Paris, 1928-30. См. Н. Ui, *The Vaiśeṣika Philosophy*, London, 1917, p. 2. Некоторые части были восстановлены на санскрите Рахулой Санкръяаной JOBRS, XIX, XX. Ачарья Нарендра Дева составил краткое изложение на хинди в *Samprayanand Commemoration Volume*. См. также JAOS, 51, 1931, pp. 291-308; S. Lindquist, *Siddhi and Abhiñāna*, Upsala, 1935; Demieville, *BEFEO*, 27, pp. 283-98.) Это полный и совершенно разработанный текст идеализма йогачары. Категория объективного опровергается с большим диалектическим искусством и доказывается единственная реальность сознания. Васубандху также написал комментарий на Вимшатику. Остальные шесть работ, упоминаемые Будоном, это: Панчаскандхапракарана (См. *The Pañcaskandhaka by Vasubandhu and its commentary by Stīrmati*, *Annals of Bhandarkar Oriental Research Institute*, XVIII, 1936-7, pp. 276-86.), Вякхьявьюкти, Кармасиддхипракарана (См. *Le Traite de l'acte de Vasubandhu*, *MSV*, IV, 1935-6, pp. 151-263.) и три комментария на Махаянасутраланкару, Пратитьясамутпада-сутру (Фрагмент санскритских комментариев к этому тексту был опубликован Дж. Туччи в *JRAS*, 1930, p. 611 ff.) и Мадхьянтавибхангу. (См. Щербатской в *Le Museon*, N. S., VI, 1905, p. 44 ff.) Он написал много других комментариев, на Дашабхумика-сутру (*Daśabhūmikā-sūtra*), Махаянасамграху (*Mahāyānasaṅgraha*), Дхармадхарматавибхангу, Акшьяматинирдешу (*Akṣyamatinirdeśa*), Гаяширшу (*Gayāśirṣa*), Санмукхадхарани (*Sanmukhadharaṇī*), Чатурдхармака (*Caturdharmaka*) и пр.

Однако такой важный трактат, как Трисвабхаванирдеша (Санскритский текст отредактирован в *MSV*, II, pp. 146-61, а также S. Mukhopadhyaya, *Viśvabhāṣā*, 1939.) Будоном не упоминается. Винтерниц также ничего о нем не сообщает. Данный текст состоит из 38 строф, освещающих “доктрину трех истин”, то есть: парикалпиты, паратантры и паринишапанны.

Х. Р. Рангсвами Аенгар (*JOBRS*, XII, 1926, p. 587 ff; *INQ*, V, 1929, p. 81 ff.) и Дж. Туччи (*INQ*, IV, 1928, p. 630 ff.) доказывают, что Вадавидхи (*Vādaśāstra*) также является работой Васубандху а не Дхармакирти, как пытается доказать Кейф (*INQ*, IV, 1929, p. 211 ff.) вслед за С. К. Видхьябхушаном.

Считается, что к концу жизни Васубандху стал поклоняться Амитабхе и написал работу под названием Апаримитаюс-сутропадеша (*Aparimitāyus-sūtrapadeśa*), в которой он выразил свое стремление попасть в Сукхавати (См. U. Wogihara в *ERE*, XII, p. 596.).

В пятом веке н. э. на исторической сцене появляются такие учителя как Стхирмати, Дигнага, и Дхармапала, все они принадлежали школе Васубандху. (Вопрос о времени жизни Стхирмати очень сложен и вероятно, что под этим именем существовал не единственный буддийский деятель. Один Стхирмати был учеником Гунамати и жил до 435 года н. э. *HL*, p. 362.) Стхирмати был великим комментатором работ йогачары. Он был учеником Васубандху и Будон считает, что он был “более сведущ (чем Васубандху) в Абхидхарме”. (*HB*, II, p. 147.) Он написал чудесные комментарии к восьми идеалистическим трактатам Васубандху, из которых наиболее знаменитым был Тримшикавиджняпти-бхашья (*Trimśikāvijñāpti-bhāṣya*). Комментарий к Мадхьянтавибхага-бхашья также был написан им. Кроме того, он написал комментарий к Кашьяпапариварта (*Kāśyapa-parivarta*) или Ратнакута (*Ratnakūṭa*). “Этот учитель составил комментарий к Абхидхармакоше под названием Каракашани (*Karakaśāni*), комментарий к Абхидхармасамуччае,

комментарии к восьми трактатам (Васубандху) и огромное количество других работ” – утверждает Будон. (НВ, II, р. 148.) Санскритские оригиналы всех этих текстов, кроме первых двух, не доступны. Дхармапала написал комментарий на Виджняптиматратасиддхи, который послужил основой для переводов Сюан Цзана.

Вместе со Стхирмати сугубо идеалистическая фаза системы йогачара подошла к концу. Мыслители больше не интересовались конструктивными деталями идеалистической метафизики. Их интерес сместился от метафизики к логике и эпистемологии. Идеализм устанавливался только с точки зрения абсолютной реальности, но, для того чтобы обеспечить устойчивую основу для логики эмпирической реальности, была восстановлена концепция “вещи в себе” (*svalak-aḍa*) саутрантики. Все это вылилось в формирование гибридной школы саутрантика-йогачара (*The Conception of Buddhist Nirvana*, р. 30.), для которой может быть зарезервировано наименование виджнянавада. Наиболее значимыми именами этой школы были Дигнага и Дхармакирти. Как явствует из Аламбанапарикши (*ī lambanapar k·ḥ*) Дигнаги и из Виджняптиматратачинта (*Vajāptimḥratḥ-cintḥ*) (часть Праманавартики) Дхармакирти, их сущностным учением была йогачара. Но их главным интересом были логические разработки, тогда как онтологический аспект их наследия не развивался. Абсолютной реальностью (*paramḥrthasatya*) по их мнению являлось только сознание, но с логической точки зрения они принимали свалакшану как эмпирически реальную (*paramḥrthasat*). Это была вторая фаза в развитии буддийского идеализма. Первая фаза чистого идеализма была представлена Майтреей, Асангой, Васубандху и Стхирмати, и может быть названа школой йогачары. Вторая фаза идеализма вкупе с критическим реализмом, представленная Дигнагой и Дхармакирти, может быть названа школой виджнянавады, а также полным развитием йогачары-виджнянавады.

“Величайшим и наиболее независимым мыслителем, последователем Васубандху был Дигнага, основатель буддийской логики и одна из наиболее выдающихся фигур в истории индийской философии.” (По мнению Таранатхи и Будона Дигнага был учеником Васубандху. Рэнделл в *Fragments from Dignga*, р. 3, говорит: “Все, что может быть сказано с определенностью, так это то, что он жил где-то между 350-500 вв. н. э.” См. Keith, *Buddhist Philosophy*, 305 ff.; Stcherbatsky, *Buddhist Nirvana*, р. 35.) В соответствии с Будоном, вначале он принадлежал к школе ватсипутрия (НВ, II, р. 149), в которой утверждалось, что эго не является ни идентичным группе элементов, ни отличным от нее и что оно имеет квази-перманентную реальность. Однако вскоре, разочаровавшись в этом учении, он стал учеником Васубандху. Считается, что последний написал примерно 100 работ на различные темы (НВ, II, р. 150.), включая комментарии к Абхидхармакоше, Гунапарьянтастотра (*Guḍaparyantastotra*) и пр. Аламбанапарикша (Санскритский текст вместе с комментариями был восстановлен Аясвами Шастри (Adayar). Кроме того, он произвел реконструкцию других комментариев, включая комментарий Дхармапалы. См. также S. Yamaguchi и H. Meyer, JAS, 1929, pp. 1-65 (на французском), а также JAS, 1930 (oct.-dec.) – это очень маленький трактат, состоящий из 8 строф с краткими комментариями, в котором рассматривается объект восприятия и с позиции йогачары опровергается реальность внешнего мира. Дхармапала написал к нему свой комментарий. “Но, поскольку эти трактаты были просто фрагментами (безо всякой системы), Дигнага решил составить Праманасамуччаю (*pramḥḍasamuccaya*) (Компендиум логики) (Частично восстановлена с *v̄iti* и *kḥ* Х.Р.Р. Аенгаром (Mysor, 1930.)) в котором все малые трактаты были объединены в один.” Дигнага написал также комментарий к этой великой работе, и фактически открыл новую эру в истории буддизма. Его другие малые работы – это Трикалапарикша (*Trikḥlapar k·ḥ*), Хетучакранирняя (*Hetucakranirōaya*) (Переведено с тибетского Дургадасом Чаттерджи, JHQ, IX, 1933, pp. 266-72 и 511-4.), Ньяямукха (*Nyḥyamukha*) (См. G. Tucci, Hdbg., 1930, MZKB.) и Ньяяправеша (*Nyḥyapraveṣa*) (Санскритский вариант реконструирован Н.Д. Мироновым, *T'oung-Pao*, XXVIII, 1931, pp. 1-25. тибетский текст отредактирован В. Бхаттачарьей, GOS,

XXXIX, Varoda, 1927 и санскритский текст А.Б. Дхрувой, GOS, Varoda, 1927. Санскритские фрагменты, которые доступны в цитатах были собраны и переведены Х.Н. Рэндлом, Fragments from Dignāga, London, 1926. Ньяяправеша, приписываемая Дигнаге, на самом деле является работой Шанкарасвамина. См. JRAS, 1927, p. 7; INQ, IV, 1928, pp. 14-22; III, 1927, pp. 152-60.).

Наиболее известными из его последователей был Дхармакирти, учителем которого был Ишварасена, ученик Дигнаги. Его выдающимся произведением была Праманавартика (*pramāṇavārttika*) (Комментарий к логике) (Вместе с Маноратханандини он был отредактирован Рахулом Санкритьяяной, JBORS, XXIV и XXV, Patna, 1938-39. Кроме того, он частично опубликован вместе с *Праманавартикаланкарой* Праджнякарагупты, а также в комментарии Карнагомани к одной из глав *Свартхануманы* (*Svārthanumāna*) вместе с автокомментарием Дхармакирти, Allahabad, 1944.), которое является своего рода обзорным комментарием к Праманасамуччае. В соответствии с Будодом он написал семь трактатов по логике. “Семь трактатов состоят из трех главных работ и четырех дополнительных. Первые – это Ньяябинду (Санскритский текст был отредактирован Петерсоном, *Bibliotheca Indica*, 1889-90; Щербатским, ВВ, VII, 1918; также опубликовано Chowkhamba, Banaras. Тибетский текст отредактирован Щербатским, ВВ, VIII, 1904. Переведено на английский Щербатским, *Buddhist Logic*, Vol. II, 1930, ВВ, pp. 1-253. Комментарий Дхармоторы.), Праманавинишчая и Праманавартика. Тема умозаключения детально рассматривается в двух работах – Хетубинду (Было опубликовано в GOS, Varoda.) и Самбандхапарикша (Весь текст состоит из 22 строф, которые можно найти в Прамеякамаламарганда (*Prameyakamalamārgaḍā*), pp. 504-14.). ...Силлогизм более подробно разъясняется в Ваданьяе (Санскритский текст был опубликован Рахулом Санкритьяяной, JBORS, XXI.). ...Сантанантарасиддхи (Тибетский текст опубликован Щербатским, ВВ.) демонстрирует, что с точки зрения эмпирической реальности умозаключение о существовании других умов на основании существования их слов и действий, не противоречит идеализму.” (НВ, I, pp. 44-5.)

У Шантаракшиты и Камалашилы мы обнаруживаем другое интересное развитие философии махаяны. Шантаракшита пытался синтезировать системы мадхьямаки и йогачары. Несмотря на то, что и до этого некоторые мадхьямики могли иметь те или иные идеалистические наклонности (См. “Из последнего (*Читтавишуддипракарана* (*Cittaviśuddhiprakaraṇa*) Арьядевы) следует, что ум, когда он не затронут представлениями, является истинной реальностью и очевидное разнообразие, которое он демонстрирует, объясняется окрашиванием представлений, также как прозрачный кристалл окрашивается отражением цветного объекта. Это указывает на то, что Арьядева (170-270) был близок к взглядам Виджнянавады.” Keith, *Buddhist Philosophy*, p. 230.), тем не менее, Шантаракшита был первым, кто осознанно попытался сформулировать идею синкретической школы. (Профессор В. Бхаттачарья сделал предположение, что четвертая часть *Мандукьякарик* Гаудапады является другой такой попыткой, хотя и в иной форме. См. его *The Īgamaśāstra of Gauḍapāda*, Calcuta, 1943.) Его абсолютистская позиция, по сути, соответствует воззрениям мадхьямаки, хотя местами он демонстрирует свою склонность к идеализму. (См. введение в *Таттвасамграху*, p. XXI ff.) Он посвящает целый раздел опровержению внешнего объекта. Получается, что Шантаракшита с эмпирической точки зрения не был противником йогачары, не отбрасывал он при этом и своей абсолютистской позиции мадхьямаки. Учитель Шантаракшита составил Мадхьямакаланкару и тем самым положил основание для особой школы мадхьямаки, которая отрицает эмпирическую реальность внешнего мира, признавая при этом интроспективное восприятие (самоосознание) (*svasamvedana*). Но, с другой стороны, сознание не рассматривается как абсолютная реальность (в отличие от йогачара-виджнянавады). Мадхьямакалока и три Бхаванакарамы Камалашилы, также как и тексты Вимуктасены, Харибхадры, Буддхаджнянапады, Абхьякарагупты и др., находятся в согласии с ключевой позицией Шантаракшиты (каковой является йогачара-мадхьямака-сватантрика). (Обермиллер приводит эту цитату, НВ, II, p. 136 n.; а также p. 135. См. Обермиллер, *The Sublime Science*, p. 83; *The Doctrine of Prajñāpāramitā*, p. 90 n.)

Шантаракшита (Он жил между 705-762 годом н. э. Б. Бхаттачарья обсуждает вопросы дат жизни этого великого учителя в предисловии к *Таттвасанграхе*.) составил большой философский труд под названием Таттвасанграха (Санскритский текст отредактирован Эмбаром Кришнамачарьей в GOS, Nos, XXX-XXXI, Varoda, 1926. Вся работа переведена на английский Г. Джа, GOS, 1937-9. См. Satkari Mukherji, *Buddhist Philosophy of Universal Flux*, Calcutta, 1935.) к которому Камалашила написал комментарий *Pa-jikā*. Здесь он опровергает все философские системы своего времени, буддийские и не-буддийские. Другая его работа – это короткий трактат Мадхьямакаланкара с автокомментарием. Эта работа дошла до нас только в тибетском варианте. Шантаракшита умер в Тибете, в 762 году.

После Шантаракшиты больше не было дальнейшего философского развития системы йогачара. Постепенно она была вытеснена ньяя-вайшешикой и адвайта-ведантой и, полностью исчезнув в Индии, обосновалась в Китае и Японии.

Перевод: Дмитрий Устьянцев