

Научная статья  
УДК 1(091)+24.1  
EDN: UBBLKY  
DOI: 10.35231/18186653\_2024\_1\_8



## Исходная версия буддийской анатмавады и её философское и духовно-практическое измерения

В. К. Шохин

*Институт философии РАН,  
Москва, Российская Федерация*

**Введение.** Несмотря на то что доктрина анатмавады/анаттавады (отрицание самодентичного и континуального субъекта опыта) оформляет всю структуру буддийской философии и лежит в основании буддийской медитативной практики, полемика о том, насколько эта доктрина означает радикальный разрыв с брахминистской мыслью и восходит к самому Будде, остается в центре буддологической дискуссии уже более столетия. В статье предпринимается авторское решение этих вопросов.

**Содержание.** На основании текстов Палийского канона автор показывает, что обсуждаемая доктрина была исконным ядром философствования самого Будды в контексте его проповедническо-миссионерской деятельности, анализирует предложенные рациональные аргументы в ее пользу, демонстрирует, что для Будды было неприемлемо не только субстанциальное «я», но и эмпирическое, а также проводит очевидные линии преемственности между «палийским Буддой» и ранними стадиями буддийских философских школ – как традиционных (прежде всего тхеравада), так и махаянских (прежде всего – мадхьямика), показывая как они развивали различные аспекты той же доктрины.

**Выводы.** Делается заключение о несостоятельности попыток «смягчения» этой в первую очередь контрэмпирической доктрины (которую многие апологеты буддизма позиционируют как именно эмпирическую), демонстрируются серьезные прорехи в опровержениях «палийским Буддой» существования атмана и их несовместимость с исходными сущностями религиозного сознания, но также отмечается и потенциал самого размышления об анатмаваде в контексте практической философии.

**Ключевые слова:** буддизм, Будда, Палийский канон, брахминизм, атман, эмпирическое «я», субстанциальное «я», проповедническая стратегия, рациональная аргументация, религиозные а priori.

**Для цитирования:** Шохин В. К. Исходная версия буддийской анатмавады и её философское и духовно-практическое измерения // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2024. – № 1. – С. 8–31. DOI: 10.35231/18186653\_2024\_1\_8. EDN: UBBLKY

Original article  
UDC 1(091)+24.1  
EDN: UBBLKY  
DOI: 10.35231/18186653\_2024\_1\_8

## The Incipient Version of the Buddhist Anātmavāda and its Philosophical and Spiritual Dimensions

Vladimir K. Shokhin

*Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences,  
Moskva, Russian Federation*

**Introduction.** In spite of the fact that the doctrine of anātmavāda/anattāvāda (i. e. the denial of the self-identical and continual subject of experiences) has framed the whole structure of Buddhist philosophy and underlain Buddhist meditational practice, discussions between Buddhologists as to whether it means the radical severance from Brahmanism and comes back to the Buddha himself have abided for more than a century. The author's decisions on these issues are undertaken here.

**Content.** While basing himself on the texts included into the Pāli canon the author argues that the doctrine under discussion constituted the original core of the Buddha's philosophizing in the context of his preaching and missionary activity, scrutinizes rational arguments offered by him for it, demonstrates that not only substantial but empirical self inadmissible for him. He also states lineages between "the Pāli Buddha" (the founder of Buddhism as he was presented in the fullest corpus traditionum) and his heirs, i.e. the early stages of the Buddhist philosophical schools both traditional (Theravāda in the first place) and Mahāyanistic ones (headed by Madhyamaka) and displays how the latter developed different aspects of the same doctrine.

**Conclusions.** The author infers that all attempts to "soften" this in the first place anti-empirical doctrine (in spite of all attempts from the side of Buddhist apologetics to state its purely empirical character) are not justified by the Buddhist text sources. Some salient shortcomings in "the Pāli Buddha's" arguments contra the concept of ātman are displayed as well as their incompatibility with the essentials of religious consciousness. Nevertheless, the author acknowledges significance of the very reflection on anātmavāda in the framework of practical philosophy.

**Key words:** Buddhism, the Buddha, Pāli canon, Brahmanism, ātman, empirical self, substantial self, preaching strategy, rational arguments, religious *a priori*.

**For citation:** Shokhin, V. K. (2024) Iskhodnaya versiya buddijskoj anatmavady i eyo filosofskoe i dukhovno-prakticheskoe izmereniya [The Incipient Version of the Buddhist Anātmavāda and its Philosophical and Spiritual Dimensions]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No. 1. Pp. 8–31. (In Russian). DOI: 10.35231/18186653\_2024\_1\_8. EDN: UBBLKY

## Введение

Ровно 100 лет назад была опубликована одна из основных работ выдающегося буддолога Ф. И. Щербатского под названием «Центральная концепция буддизма и значение термина “дхарма”» (1923). Наша идея состоит в том, что при всей системообразующей значимости для буддизма теории дхарм, сама эта теория является в определенном смысле «записью» другой теории, которая оформляет всю инфраструктуру буддийской философии, является ее основным различительным признаком соотносительно с великим множеством индийских философских направлений, если угодно, ее визитной карточкой и определяет основной вектор буддийской сотериологии, т. е. буддизма как духовного пути. Именно эта теория стала довольно скоро и основным объектом критики со стороны оппонентов буддизма в Индии. Но именно она, и даже сама ее идентификация до настоящего времени, притом в настоящее время даже более, чем раньше, является едва ли не наибольшим предметом разногласия историков и интерпретаторов буддизма.

Причин этому несколько. Первая объективная – сама неоднозначность термина *anātmavāda* (пал. *anattāvāda*), в котором однозначна только отрицательная частица, потому что слово *ātma* (*attā*) имеет отнюдь не одно значение. Другая причина дискуссий также объективная – по некоторым причинам ни сам Будда, ни его самые значительные последователи (такие, как Нагарджуна) сознательно не стремились к тому, чтобы их воззрения на этот важнейший предмет всеми были одинаково поняты и для всех понятны, а потому для буддологов открываются очень широкие интерпретативные возможности. А вот третья причина уже субъективная: тем буддологам, которые буддизму сочувствуют, хотят быть его последователями или уже стали таковыми, а тем более буддийским миссионерам, апеллирующим к современной аудитории, очень не хочется выбирать между учением Будды и собственной личной «субстанциальной идентичностью», а потому они и ищут компромиссы.

## Колебания буддологов

Попробуем вначале выявить сам диапазон разномнений, а в конце нашего изыскания попытаемся их протестировать, опираясь на подлинники. В общем виде нам, кажется, удалось

разделить позиции буддологов по отношению к анаттаваде на три категории.

К первой относятся те, кто убеждены в том, что мы имеем дело с сердцевинной буддийского онтологического учения, как оно было изложено уже самим его основателем. Их позицию подробно освещать не будем, так как она совпадает с нашей, которая будет представлена ниже, но сделаем исключение для видения концепции *anattā* у буддолога с мировым авторитетом Стивена Коллинза (1951–2018), как оно представлено в его монографии 1982 г. Книга эта хорошо вводит в предмет.

В первом основном понятие *anattā* указывает на видение всего, что составляет существование квази-индивида как «не-я» (*not-self*) – с таким оттенком, как отсутствие самостоятельности, «самости» (каково и есть первое значение *attā*, происходящее от возвратного местоимения), но также и на то, что все вещи в мире вообще (включая нирвану) подпадают под эту отрицательную характеристику (наряду с не-постоянным (*anicca*) и не-устроенным (*dukkha*)).

Во втором значении *anattā* маркирует неправильные, ошибочные воззрения, типа «мое», «я есть», «это – я», которые возводятся к человеческим страстям стяжания и самоутверждения, и отсюда, например, выражение: «иллюзия того, что я есмь» (*asmīti māna, asmi-māna*). Третье значение формируется из таких словоупотреблений, при которых к основе добавляется аблативный аффикс – *attato* и *anattato*. Синонимом *anattato* является *parato* («в терминах чужого»), а потому *attā* должно переводиться именно как «я», а не как «душа» (так как для души «чужое» не может быть антонимом), как показал авторитетный буддолог-палист К. Норман [20, с. 95–96].

При этом анаттавада в раннем буддизме несет на себе несколько функциональных нагрузок – это и «правильный взгляд», и маркировка всей сотериологической стратегии. Только целостная панорама значений этого термина позволяет избежать такого рода спекуляций, что Будда, например, признавал трансцендентное Я, но считал его невыразимым. Коллинз приводит основные аргументы в пользу анаттавады именно как теоретической доктрины в палийских текстах: это и невозможность контроля над теми «объективными» факторами, получившими название *skandha* (пал. *khandha*), которые

определяют жизнедеятельность индивида<sup>1</sup>, и невозможность предикации им требуемых для Атмана характеристик (неизменяемость и удовлетворительность), и невозможность установить для «я» опытную верификацию [20, с. 97–103]. Знаменитое учение о зависимом происхождении состояний существования *pratītyasamutpāda* (пал. *paṭṭiccasamuppāda*)<sup>2</sup> было представлено как альтернатива аттавады. Вместе с тем буддолог не отрицает, что анаттавада имела и практическо-процедурное значение – в качестве маркера определенной ментальной культуры. Для «буддиста-профессионала», как и для специалиста по медитации, употребление персональных терминов, таких как местоимение первого лица, было табуировано (хотя и не для всех членов общины) [20, с. 77].

Других мнений придерживаются сегодня многие авторитетные буддологи. Им надо отдать должное: они не без оснований ссылаются на многочисленных именитых предшественников, которые либо совсем не хотели признавать разрыва Будды с брахманистским учением об Атмане, либо пытались его по крайней мере значительно смягчить (К. Рис-Дэвидс, А. Курмарасвами, К. Бхаттачарья, Ж. Пржилюски, Э. Конзе, А. Миго и другие). Например, британский патриарх буддологии Ричард Гомбрич теперь считает (в книге с претенциозным названием «Что думал Будда»), что слово *атман* для буддистов изначально ассоциировалось с чем-то неизменным, существование чего они решительно отрицали, а потому правильной передачей термина *анаттавада* было бы всего только «учение о том, что нет неизменной сущности в живых существах» [23, с. 9].

Ему очень близка позиция Александра Уинна, который опубликовал статью под вопросительным названием «Раннее свидетельство об отрицании “я”?». Суть позиции в том, что в так называемой второй проповеди Будды (так и названной «Анатталаккхана-сутта» – «Наставление об отсутствии признаков Атмана») акцент ставится на отрицании неизменности в пяти

<sup>1</sup> Речь идет о факторах существования психофизической организации в виде телесности, ощущений, представлений, интенциональных установок и сознания.

<sup>2</sup> Речь идет о цепочке звеньев, определяемой отношением скорее «условие – обусловленное», чем «причина – следствие», которая в начальном буддизме была представлена как такая последовательность, при которой старость и смерть обуславливаются рождением, оно – «становлением» (*bhava*), оно – «схватыванием» (*upādāna*), оно – вожделением, оно – ощущением, оно – контактом органов чувств с объектами, он – именем и формой, они – сознанием, а оно, наконец, снова «именем и формой», и таким образом круг замыкается (позднее были добавлены новые звенья). Такова самая первая, вероятно, версия данного учения, зафиксированная в «Маханидана-сутте» [5, с. 55–63].

агрегатах-скандхах, что не столько закрывает вопрос о личной идентичности человека, сколько открывает его; а сами скандхи суть не конституэнты человеческой природы, но лишь различные аспекты опыта в этом мире (здесь Уинн ссылается на Руперта Гетина и Сью Гамильтон), т. е. рассматриваются в области не онтологии, а феноменологии [30, с. 63]. Сдвиг в буддизме в направлении редукционизма произошел, согласно такой точке зрения, уже после того, как от первоначального учения о том, что скандхи не суть субстанциальное «я» (not self), был сделан шаг к утверждению, что субстанциального «я» нет как такового (no self) [20, с. 76–77].

Историк индийской философии Иоханн Бронкхорст предполагал, что первоначальный буддизм не отрицал существования души, хотя позже буддисты настаивали на том, что Будда отказывался отвечать на вопрос об этом существовании или прямо отрицал его. А в более поздней его книге, вышедшей одновременно с публикациями Уинна и Гомбрича, швейцарский индолог также свел вопрос к стратегии религиозной практики: если брахманисты считали, что «освобождение» возможно при признании Атмана, то буддисты, напротив, связывали его возможность с избавлением от того, чтобы идентифицировать Атмана с тем, что им не является (и сводится к скандхам) [19, с. 25].

Не менее известный буддолог, ставший по его признанию буддистом, Питер Харви, в специальной монографии, посвященной анатмаваде, утверждает, что его коллеги, настаивая на том, что она есть учение о «не-Я» (no-Self), уделяют недостаточное внимание первоисточникам [24, с. 8]. Основным своим оппонентом он называет как раз Стивена Коллинза (см. выше), рассматривая свою книгу в определенном смысле как ответ ему. На деле источники, использованные центральной школой традиционного буддизма, тхеравадой, т. е. тексты начального буддизма, оснований для этого не дают. Прямо ложным следует считать тот вывод из этих источников (который сделал Коллинз), что Будда отрицал любое «Я» – и метафизическое, и эмпирическое. Равно как и то, что рассмотрение пяти скандх приводит в этих текстах к утверждению учения о «не-Я», тогда как на деле Будда учил своих последователей лишь истине о важности осмысления эмпирических факторов существования личности [24, с. 7]. Более того, хотя в настав-

лениях Будды и содержится отрицание неизменного, перманентного Атмана, совершенный (архат) трактуется в них как личность, достигая высокого уровня развития эмпирического «я», тогда как адепт, достигший нирваны – и это парадокс буддизма – сам есть зрелая личность, которая знает, что «нет ничего, содержащего “я”» [24, с. 54–56].

Попытки подкорректировать начальную анатмаваду принимаются и в российской литературе. Например, очень авторитетный среди «эзотериков» исследователь Е. А. Торчинов полагал, что Будда отрицал не Атмана, а только душу (*джива*), но не захотел обозначать свою доктрину как адживизм, чтобы его не ассоциировали с враждебной ему общиной детерминистов-адживиков [15, с. 222–223]. По нашему мнению, этот глубокий «психологизм» свидетельствует о том, что исследователь больше опирался на свои прозрения и меньше на серьезную литературу (того же Коллинза, не говоря о Нормане – см. выше), да и на первоисточники, в которых отрицается не «душа», а именно Атман. Значительно серьезнее относится к вопросу В. Г. Лысенко, которая признает, что анатмавада уже в наставлениях Будды работает как именно онтологическая доктрина, но старается сделать ее философски более привлекательной, считая, что и у Будды все решалось в контексте срединного пути между крайними мнениями, и что буддологи также должны этому пути во всем следовать. Основной локус анатмавады она хочет видеть в замечании основателя буддизма о том, что он предлагает промежуточное учение между натуралистической учхедавадой («учение о всеразрушаемости») и идеалистической сассатавадой («учение о вечной и неизменной душе»). На деле, однако, как мы убедимся, Будда был значительно ближе к первому учению, чем ко второму. «Диалектично» и общее решение Лысенко представить отношение Будды к брахманистской атмаваде как середину между позициями «континуалистов» (считающих, что вообще никакого разрыва не было) и тех, кто акцентирует только разрыв, не учитывая, что Будда в зависимости от адресатов его проповеди высказывался «стратегически» – по-разному [13, с. 98]. В целом она придерживается апологетического подхода к буддизму<sup>1</sup>, но с историзмом все-таки не разрывает.

<sup>1</sup> Лысенко считает, что анатмавада решает две задачи, которые оставили нерешенными брахма-

Трактовка анатмавады как только морально-педагогической стратегии Будды популярна в собственно тхеравадинской литературе. Признанный столп лесной аскетической школы Тайланда Ачаан Маха Бува (1913–2011) считал, что анатмавада была призвана лишь отвращать сознание адептов от «одержимостью своим “я”» и после того, как данная цель достигнута, может быть отброшена, как и сама концепция Атмана. Американский монах Таннисаро Бхикшу (той же медитативной школы) считает, что высказывания Будды об этом предмете следует рассматривать лишь как проповеднический призыв, а не как утверждение универсальной доктрины и ссылается на «Ананда-сутту» (из собрания «Сутта-нипата»), где Будда отвечает молчанием на вопрос о существовании «я». В своем ответе ему другой американский монах Бхиккху Бодхи соглашается с ним в том, что смысл анаттавады – прежде всего социологический, однако это не означает, что она не содержит в себе и «имплицитной онтологии» – установления правильного взгляда на действительность (*sammāditṭhi*), а потому может быть полезна даже архату (для достижения иных целей и помимо нирваны) [18, с. 25–26].

### Палийский Будда и его преемники

После представленного обзора разномнений (а он совсем пунктирный, так как о предмете обсуждения имеется обширная литература) можно выделить две aberrации, которые мешают пониманию анатмавады в первую очередь. Прежде всего это представление о том, что она может восходить не к самому Будде. Революционная доктрина «не-я», прямо противоречащая как элементарному опыту самосознания любого человека, так и всем религиозным мировоззрениям Индии, никаким образом не могла бы быть включена изначально в общевуд-

---

ности: учитывались изменения, происходящие в человеческой личности, и усиливалась моральная ответственность человека в каждое мгновение его жизни (а не только за посмертное воздаяние). Как и другие симпатизанты буддизма, она находит подтверждение для него и в современной науке – на сей раз в том, что нейрологи не находят в мозгу такой управляющей клетки, которая была бы ответственна за идею «я» [13, с. 99, 100] (более подробный экскурс в проблематику анатмавады представлен в книге [14, с. 133–148]). По поводу этих сравнений с брахманизмом можно сразу задать вопросы о том, каким образом можно исследовать «изменения в личности» при отрицании самой личности, а также кто может нести эту ежеминутную ответственность, когда самого кто нет, а есть только что. А по поводу сравнений с нейрологией можно заметить, что искать в клетках обсуждаемый «центр управления» так же философски безвкусно, как «центр веры в Бога», который ищут нейротеологи, и это весьма схоже с тем, как материалист князь Паяси ставил опыты на людях, чтобы найти в их телах душу. С хорошим русским переводом «Паяси-сутты» А. Я. Сыркина можно ознакомиться по изданию: [2, с. 503–529].



дийскую повестку, если бы не было авторитета основателя учения. Более того, самому Будде атрибутировались (и тхеравадинами и махасангхиками) наставления, прямо тематизирующие эту доктрину, каковая, например, считается второй по времени вербализации в его проповеди (после проповеди о четырех благородных истинах о страдании). Что же касается идеи вторичной онтологизации этой первоначально лишь со-териологической доктрины, то здесь, помимо субъективного фактора, обнаруживается и «объективный» – непонимание того, что любая духовная практика в любой религиозной традиции неотрывно связана с ее доктринальной составляющей и является ее реализацией. Обозначение же «палийский Будда» указывает на два момента: и на тот, что следует опираться на тексты Палийского канона как наиболее полной версии учений основателя буддизма, и на тот, что все-таки эти учения не были стенографированы при его жизни (V в. до н. э.<sup>1</sup>), и тем не менее, несут на себе печать как стилистики, так и формулировок школы тхеравадинов.

Что же касается самой доктрины (а она, как и все прочие основоположения буддизма, чисто философская), то для того, чтобы ее понять в аутентичном виде, целесообразно обратиться к тому, как Стивен Коллинз распределил аргументы Будды в ее пользу. В этом есть смысл, поскольку Будда был очень искусным аргументатором, охотно пользовавшимся всеми ресурсами тогдашней полемической диалектики<sup>2</sup>. Но, помимо этого, именно рассмотрение аргументов в пользу анаттавады позволит понять, от каких собственно «самостей» и, соответственно, «я» основатель буддизма хотел освободить человеческий род. В буддологической литературе этот важнейший момент прояснен недостаточно.

---

<sup>1</sup> Наиболее популярная и до сих пор не сдавшая в буддологии своих позиций датировка жизни Будды в диапазоне 563–483 гг. до н. э. (основанная на расчете ланкийских хроник о временном промежутке между кончиной Будды и интронизации Ашоки) подвергается уже более столетия обоснованному, на наш взгляд, упозднению, особенно после сравнительно недавних изысканий Х. Бехерта и других представителей Геттингенской школы буддологии. Об истории дискуссии по этому вопросу еще к началу XX века можно узнать по [29, с. 572–576], с аргументами геттингенской школы ознакомиться по [11] и [21], с очень обстоятельным изложением биографии Будды прямо по годам традиционной хронологии – по [27], с нашими аргументами в поддержку геттингенской датировки – по [16, с. 28–29].

<sup>2</sup> О Будде как о практикующем философе, свободно и очень искусно распоряжавшемся всей «инфраструктурой» полемической диалектики его времени см.: [16, с. 212–227]. Монументальный материал по инструментам рациональности, которыми пользовались Будда и его современники содержится в классической монографии [25].

При рассмотрении этих аргументов надо иметь в виду прежде всего то, что это были не только рациональные, но и тактические доводы, так как только что признанное владение Буддой диалектической техникой было обращено на достижение прежде всего проповеднических результатов – миссионерских с будущими обращаемыми, и воспитательных с уже обращенными. Именно миссионерские задачи объясняют, почему Будда только в единичных случаях прямо, «в лоб» призывал своих слушателей решительно освободиться от убеждения в существовании Атмана, тогда как в большинстве случаев он весьма искусно подводил к этому заключению методом «наведения», внешне однозначно напоминающем сократовское «повивальное искусство», майевтику, но то была майевтика прозелитическая.

К немногим случаям первого рода относится участие Будды в подавлении несостоявшейся «ереси» в общине, о котором сообщает «Махатанхасанкхья-сутта» из собрания Маджджхима-никаи. А именно, некий Сати, сын рыбака (подчеркивается его демократическое происхождение, чтобы и его воззрение представить как простонародное), осмелился трактовать учение Будды как допускающее континуальное сознание (*viññāna*), могущее все чувствовать в этой жизни и пожинать добрые и недобрые плоды действий, совершенных в прошедшей. Монахи в жалобе учителю на это воззрение, как и он сам, называют его «дрянным» (*pāpaka ditṭhigata*), а Будда, обращаясь к нему и не скрывая большого раздражения, прямо называет его, притом дважды, «ты, дурак» (*moghapurisa*), чего вообще-то он себе обычно не позволял [6, с. 256–258]. Более того, он выносит Сати (вместе с общиной) вердикт, что такими взглядами тот себя «покалечит», будет иметь очень дурные последствия на долгое время и совершенно отпадет даже от отблеска дхармы [6, с. 259], после чего несчастный впадает в глубочайшую депрессию. Истинный же взгляд, который ведет к блаженству, состоит в том, что сознание обусловлено ближайшими причинными факторами и отсутствует как таковое, но есть сознание от видимого, от слышимого, от обоняемого, от вкушаемого, от осязаемого, от мыслимого – в зависимости от того, какое оно получает в тот или иной момент «питание» от объектов чувств, подобно тому как нет огня как такового, но только огни от соответствующего топлива – огонь от палю-

чек, от стружек, от травы и т. д. [6, с. 259–260]. Сознание, как и все прочее, является лишь одним из звеньев цепочки обусловливающих факторов по схеме *paṭīccasamuppaṇa*.

Таким образом, в данной модальности анаттавада выступает как отрицание существования континуального «я» как самосознания, и при этом Будда демонтирует его и по вертикали (настоящее – прошлое), и по горизонтали (через его фрагментацию). Необычайная резкость отповеди Будды объясняется тем, что сын рыбака (до своего, разумеется, «исправления») попал в то, что для Будды было, вероятно, самым проблемным – показать совместимость отрицания континуального субъекта с неоспоримыми ни для кого (кроме материалистов) учениями о карме и перевоплощении.

Другой, констатирующе-утвердительный (и уже не «силовой») ответ Будда дает монаху Молии Пхаггуне на вопрос о том, кто является субъектом ощущения. Сама постановка вопроса, разъясняет Будда, неправильна, а правильна та, которая соответствует вопросу об условии появления такого «факта», как чувственный контакт, – это шесть сфер способностей чувств (чувственный же контакт является условием ощущения, оно – причиной жажды, она – причиной привязанности) [9, с. 13–14]. Подразумевается, таким образом, что вопрос о самом субъекте опыта – просто некорректный, «ненаучный», простительный последователям других групп, но не ученикам Будды.

Разумеется, то, что Будда предложил Сати, было лишь аргументом от силы авторитета (и экскоммуникации), а то, что предложил Молии – лишь альтернативным решением вопроса, без обоснования. То, что больше похоже на аргументы в нашем понимании, демонстрируется в полемике с «внешними» – при «разоблачении» уже не просто континуального «я», а примерно такого Атмана, которому учили Упанишады.

Основной полемический прием, который здесь использовал Будда, можно назвать логическим термином «умозаключение по остатку», а в данном случае – по отсутствию остатка. А именно, для того чтобы принять существование некоего объекта *X*, предлагается считать, что его атрибуты должны быть присущи объектам *A, B, C, D, E*, но если те ими не обладают, то и *X* не существует.

В этом отношении очень характерно рассуждение из так называемой второй проповеди Будды, как она представлена

в той «Анатталаккхана-сутте», на которой строил свои заключения А. Уинн. Будда применяет метод «майевтики», делая проход по всем пяти скандхам, начиная с телесной. Он спрашивает, каким может быть телесное – вечным или невечным, и получает второй ответ. Далее он также запрашивает, может ли оно быть устроенным или неустроенным<sup>1</sup>, и также получает второй ответ. А далее он имплицитно вводит еще одну пару противоположностей (неизменное и изменяющееся) и задает уже риторический вопрос: может ли непостоянное, неустроенное и изменяющееся быть тем, о чем можно сказать: «Это – мое, это – я есмь, это – мой Атман»? Разумеется, нет, и то же относится и к остальным скандхам, в которых нет ничего из перечисленных трех «параметров». Хотя здесь прямо не отрицается существование Атмана, о котором учили Упанишады, но поскольку кроме скандх ничего не признается (а это принимается за самоочевидное, без обоснования), то «по отсутствию остатка» и делается заключение «по наведению», что слова «мое», «я есмь» и «мой Атман» на самом деле ни к чему не применимы<sup>2</sup>.

Хотя крупнейший буддолог-энциклопедист Г. П. Малаласекра считал, что эта сутта воспроизводится и в собрании Самъютта-никаи как «Панча-сутта» («Наставление о пяти [скандхах]») [26, т. 1, с. 63], это не совсем точно. Описанной схеме там предшествует введение еще одной характеристики для онтологического «кандидата на должность» Атмана – возможность или невозможность так повлиять на скандхи, чтобы они были такими, как кто-то хочет. И здесь все тем же методом «наведения» Будда получает от монахов отрицательные ответы о телесном и о четырех прочих конституэнтах психофизической организации. А когда скандхи тестируются на постоянство и прочие характеристики, монахам сразу предлагается практическое заключение из этих посылок: видя все это, разумный ученик должен испытывать отвращение и к телу, и к ощущениям, и к представлениям, и к намерениям, и к сознанию, испытывая же это отвращение, он обретает освобождение, и так завершаются его перевоплощения, и все его задачи оказываются выполненными [10, с. 67–68].

<sup>1</sup> Так автор статьи трактует *sukha* и *dukkha* в контексте буддийской онтологии, но, разумеется, возможны и другие варианты. Очевидно только, что привычные «счастье» и «несчастье» скорее относятся уже к проявлениям этих «ноуменов».

<sup>2</sup> Виная-питака I.13–14 (римская цифра означает том, арабская – страницу в издании Виная-питаки в Pali Text Society).

Та же самая аргументация развертывается и в беседе Будды с нигантхом (последователем Джини Махавиры) Саччакой, который изложил ему учение о пяти «срезах» Атмана, первый из которых – телесный. Правда, это срезы не «Гайттирия-упанишады» (см. ниже), а снова те же самые скандхи. Саччака верит, что «моя телесная оболочка – мое “я”, мои ощущения – мое “я”, мои представления – мое “я”, мои намерения – мое “я”, мое сознание – мое “я”». Будда и его через то же «повивальное искусство» наводит на нужное решение, задавая вопросы о том, может ли Саччака влиять на тело и прочие «слои», которые он считает «своими», может ли считать их устойчивыми и не подверженными изменениям и «устроенными», и вынуждает его таким образом давать на эти вопросы отрицательные ответы. Из этого делается заключение, что ни один из этих «слоев» (а других нет) не соответствует понятиям «Это – мое», «Это – я», «Это – мой Атман» [6, с. 230–233].

Другая стратегия аргументации фиксируется в очень авторитетной «Маханидана-сутте» из собрания Дигха-никаи – в той, где самым обстоятельным образом изложено учение о зависимом происхождении состояний любой кармически обусловленной формы существования<sup>1</sup>. Тут к идее несуществования объекта X (атмана) участник диалога подводится уже не через его отождествление с другими объектами (скандхи), не отвечающими его признаваемым характеристикам, но через несостоятельность атрибутов, приписываемых уже только ему.

Вначале Будда предлагает Ананде набор трех онтологических возможностей – атман<sup>2</sup> и имеет форму и пространственно ограничен, и имеет форму и безграничен, и не имеет формы и безграничен. При этом все, кто придерживаются этих доктрин, считают, что с природой атмана что-то можно делать<sup>3</sup>. Будда не опровергает этой трилеммы, но только упоминает, что есть (симметрично) те, кто отрицают атмана также в этих трех позициях. Соответственно, эта симметрия должно сделать наглядным, что предикаты атмана проблематичны.

<sup>1</sup> Заимствуем эту удачную, на наш взгляд, формулировку (Daseinsform) у одного очень корректно мыслившего немецкого буддолога, который также очень правильно трактовал скандхи как «группы схватывания» (Aneignungs-Gruppen) [28, с. 51, 66].

<sup>2</sup> В тех случаях, когда духовная субстанция описывается с точки зрения отрицающих ее буддистов, мы обозначаем ее со строчной буквы; когда же речь идет об этой субстанции у утверждающих ее брахманистов – с прописной.

<sup>3</sup> Автор статьи переводил это как «Я преобразую [ее], неистинную в истинную» [16, с. 386–387].

Но далее дезавуирование предикатов осуществляется уже прямым текстом. У признающих существование атмана могут быть только три позиции: «Мой атман – это ощущение (*vedanā*)», «Мой атман не есть ощущение, он бесчувственный (*appaṭisaṃvedana*)» и, наконец, «Мой атман не есть ощущение и он не есть бесчувственный, но он имеет ощущение, ощущение является его свойством» [5, с. 66; 16, с. 388].

Первые опровергаются тем, что ощущения бывают приятные, неприятные, и ни те, ни другие, но все они преходящие, обусловленные, самоустраняющиеся и т. д., и потому тот, кто отождествляет себя с ними, должен будет после иллюзии «Это мой атман», признавать, что «Мой атман ушел», следовательно, считать преходящим самого атмана (но это не будет соответствовать понятию атмана). Доктрина о том, что атман – бесчувственный, устраняется тем, что с бесчувственным началом нельзя связать идею «Это – я». А тем, кто полагает, что атман только обладает свойством иметь ощущения, предлагается подумать над тем, что станется с их атманом, если все ощущения исчезнут, уничтожатся. Вывод, который из этого делается (на наш взгляд, поспешный), состоит в том, что тот, кто не признает ни одну из этих трех идентификаций атмана (а других быть не может), избавляется от всех привязанностей, ни перед чем «не трепещет» и таким образом достигает совершенного мира, что и является конечной целью [5, с. 66–68].

Тот же суггестивный вывод о несуществовании Атмана брахманистов выстраивается в «Поттхапада-сутте» из Дигха-никаи. Странствующему философу (париббаджаку) Поттхападе, который придерживался учения Упанишад о «слоях Атмана», признавая три его уровня – телесный (*oḅāriko*), «состоящий из ума» (*manomāyat*), и «бесформенный и состоящий из сознания» (*agūri sa saññāmayat*)<sup>1</sup>. Будда предлагает решить вопрос о том, может ли хотя бы один из них быть причастным состояниям сознания (*saññā*), так как без этого атман следовало бы признать бесчувственным началом (наподобие куска дерева), что никого устроить не может. И делается заключение, что не только первый атман, но также второй и даже третий

<sup>1</sup> Это было довольно удачное сокращение пяти слоев Атмана в древней «Тайттирия-упанишаде» (II, 2–5). Атманы у Поттхапады соответствуют там атману, состоящему из пищи, состоящему из разума и состоящему из распознавания. Опущены атман, состоящий из дыхания (второй) и атман, состоящий из блаженства (пятый).

к этим состояниям сознания не может быть причастен, так как каждый из них «фиксированный», а они мимолетны, преходящи [4, с. 186–187]. Из этого снова делается вывод, что избавление от всех трех, которому учит Будда, является освободительным, так как «загрязняющие дхармы устраняются, очистительные возрастают», и уже в этой жизни можно достичь полноты мудрости как условия достижения конечной цели.

А присоединившегося к их беседе Читту, сына дрессировщика слонов, Будда укрепляет в мысли, что человек одновременно может владеть только одним атманом, тогда как два других в это время «ложны», и это так же истинно как то, что атманом можно обладать либо в настоящем, либо в будущем, либо в прошедшем времени [4, с. 199–200]. Это снова должно доказать, что Атман брахманистов – фикция, так как ему приписывается не темпоральность, но безначальность и вечность (а Будда такие начала отрицает).

Обзор приведенных пассажей показывает, что Будда считал основным объектом разоблачения (вопреки его апологетам среди буддологов) идею Атмана, разрабатывавшуюся в Упанишадах. Однако в очень важном диалоге с монахом Молией крушению подвергается даже и обычное эмпирическое «я», так как твердо указывается, что нет субъекта восприятия, но есть только сами восприятия (без него).

Мы уже знаем, что апология буддизма часто сопровождается замечанием, что Будда не столько отрицал Атмана, сколько не хотел обсуждать вопрос о его существовании, относя к бесполезным и отвлекающим от главного – освобождения от страдания (как психологического, так и онтологического). Для этого иногда ссылаются на то, что топос соотношения души и тела игнорировался им, наряду с вопросом о вечности/невечности и бесконечности/конечности мира, свободы/несвободы выбора, о существовании/несуществовании другого мира, а также «совершенного» после физической смерти. На это, несомненно, есть определенные основания<sup>1</sup>. Основатель буддизма называл, однако, эти вопросы теми, по которым у него нет решения (*avyākata*), когда хотел показать свое превосходство над всеми мыслителями своего времени, которые копаются

<sup>1</sup> Тот же «пилигрим» Поттхапада задавал ему эти канонизированные в дискуссиях вопросы, другой видный «пилигрим» Ваччаготта также «экзаменовал» по ним его. См.: [4, с. 187–188; 6, с. 484–485].

в умозрениях, не переходя к «корневым» экзистенциальным задачам, давая понять, что он знает не только ответы на них, но и само происхождение их в сознании людей<sup>1</sup>.

Однако он не защищал ни одного «рога» этих дилемм и по более принципиальной причине – он не считал, что мир как таковой есть некая идентичная реальность, которой корректно приписывать вечность или невечность, а также конечность или бесконечность. Тем более, это относилось к душе и телу, которые делятся без остатка на скандхи. А то, что «совершенный» после смерти существует или не существует, было также некорректно, ибо и его с точки зрения конечной истины можно было бы также поделить на скандхи, но не хотелось лишать адептов (и состоявшихся и будущих) хороших «религиозных надежд». Это было бы стратегической ошибкой, а основатель буддизма в стратегиях (*упая*) превосходно разбирался.

Учение Будды о не-Я претворилось в основополагающий догмат буддизма, который удалось продвинуть уже на третьем соборе при Ашоке под председательством Тиссы Моголипутты (сер. III в. до н. э.). К нему восходит полемический трактат тхеравадинов «Катхаваттху» (вошедший в канон Типитака), в котором «устраняются» более двухсот неправильных доктрин, первая из которых принадлежала влиятельной школе ватсипутриев и фактически воспроизводила «глупое учение» сына рыбака Сати, вводя, помимо скандх, еще дополнительную псевдоперсону (*пуггала*, скр. *пудгала*), призванную как-то объяснить совершенно необъяснимые в рамках анаттавады пере-воплощения (I.1.1–2)<sup>2</sup>. Это же учение получило очень наглядное оформление в другом трактате тхеравадинов – в неканонической, но весьма авторитетной «Милиндапаньхе» (ок. I–II вв.), второй раздел которой начинается с того, что любая персона (*puggalo*) есть настолько же условная фикция при единственно реальных скандхах, как «колесница» при единственно реаль-

<sup>1</sup> См. знаменитую «Брахмаджала-сутту», открывающую все собрание Дигха-никаи, где экспозиция доктрин постоянно сопровождается рефреном: «Но Татхагате, монахи, известно, что эти воззрения, которые таким образом принимаются и которым таким образом поддаются, приведут к тому-то и будут иметь такие-то последствия. Татхагате известно и это, и другое, но этому знанию он значения не придает, в его сердце – знание об «успокоенности», и, познав должным образом «восход» и «заход» чувств, их сладость и горечь и как их избежать, освобождается, монахи, [от всего] через устраненность Татхагата» [16, с. 292, 295–296, 297–301, 304–305, 397–309].

<sup>2</sup> О доктрине ватсипутриев (пудгалавадинов) и тонких опровержениях ее ортодоксальными тхеравадинами см., в частности [17, с. 136–142]. Исследованию «Катхаваттху» как источника по ранней буддийской философии посвящена весьма тщательная статья [12].



ных дышле, оси, колесах, кузове, поручнях. (II. 1)<sup>1</sup>. Буддагхоса, руководитель комментаторов всего Палийского канона, в стихотворном трактате «Висуддхмагга», ссылаясь на «древних» (скорее всего, для придачи авторитетности своим словам), истолковывает каноническую «Брахмаджала-сутту» таким образом, что «еретики», придерживающиеся ложных 62 взглядов (там обозначенных), не достигнут овладения собой, и среди них прежде всего те, которые считают, будто помимо дхарм есть тот, кто совершает действия и пожинает их плоды (XIX.20) [8, с. 627].

Однако не только тхеравадины считали наибольшей опасностью для доктрины рассуждения пудгалавадинов – их основные оппоненты сарвастивадины также считали, что учение о квазиперсоне несовместимо с основоположениями буддизма и также требовали от них ясности в том, отличается ли она от непреходящего Атмана (Виджнянавайя II.1), а та же вторая проповедь Будды (не говоря о прочих) читалась и у махасангхиков. Но не только в школах традиционного буддизма была принята доктрина не-Я: в «Аштатасахасрика-праджняпарамите» (самая древняя рукопись I в.), едва ли не исходном тексте жанра «сутр совершенства мудрости» утверждается, что и те, кто учат дхарме, и те, кто учатся ей, и все, кто достиг плода совершенных, их учеников и «одиноких будд», суть по учению Будды лишь миражи и сновидения (глава 2). А в «Мулямадхьямака-карике» Нагарджуны (II–III вв.), едва ли не основополагающем философском тексте махаяны, предлагается два решения вопроса. С одной стороны, вполне в духе тхеравадинской критики пудгалавадинов утверждается, что если атман не отличается от скандх, то он должен рождаться и умирать, как и они (что противоречит приписываемой ему природе), а если отличается, то у него должны быть иные характеристики (что также невозможно, поскольку кроме скандх ничего нет). Но здесь же осуществляется и переход к практическому результату: если освободиться от «мое» и «я», то прекращается привязанность к чему-либо, а вслед за этим прекращается и повторное рождение (XVIII.1–4)<sup>2</sup>. С другой стороны, будды учили и тому, что атман есть, и что его нет, и что ни атмана ни отсутствия атмана не существует, и потому когда

<sup>1</sup> См. прекрасный русский перевод этих (как и всех прочих) пассажижей текста в [1, с. 80–81].

<sup>2</sup> См. комментированный перевод наряду с оригинальным текстом Нагарджуны в [7, с. 263–268].

постигается, что нет ни будд, ни их учеников, то проявляется совершенная мудрость «одиноких будд»<sup>1</sup> (XVIII. 6–7, 12) [7].

Анатмавада, однако, определила, на мой взгляд, и основную вектор махаянской философии, который маркируется через учение о пустотности (*шуньявада*). Ведь понятия субъекта и объектов коррелятивны, и потому если решительно демонтируется первый, то онтологический статус вторых ничем, следуя этой закономерности, не должен отличаться от сновидений (как и «я»). Так, собственно, их и трактовали и мадхьямика, и йогачара<sup>2</sup>. При устранении же и субъектов и объектов должно устраниться и сознание, и именно в таком кадре видели состояние нирваны (при устранении самой «нирваны») махаянские последователи Будды.

### Выводы

В качестве выводов предлагаются некоторые оценочные суждения. Мне неоднократно доводилось высказывать мысль, что задачей историка философии не обязательно должно быть только летописание изучаемых «философских событий», но таковой может быть и их оценка. Особенно в контексте преобладания апологетики в буддологии.

Если принимать аргументацию анаттавады палийского Будды всерьез (а она того вполне заслуживает), то можно отметить, что ему удалось найти реально слабые места в учении своих современников об Атмане. Именно ввиду многозначности этого понятия, при котором включали в него и тело, и психические функции, и сознание индивида, и чистое «я», и космическое первоначало (идентичное и в индивиде, и в мироздании), это понятие оказалось достаточно рыхлым, чтобы основатель новой религии мог удобно этим воспользоваться. Это хорошо демонстрируется на примере его диалога со странствующим философом Поттхападой. Однако очень популярное настаивание на том, что спекулятивному идеализму Упанишад он противопоставил опытную, т. е. практически научную философию (ввиду распространенности

<sup>1</sup> Pratyekabuddha – тот, кто добился состояния будды без учителя и сам никого не учит.

<sup>2</sup> Завершивший строение доктрины виджнянавада Васубандху (IV в.) в кратком изложении ее эссенции «Вимшатики» обосновывает учение о несуществовании экстраментальных объектов тем, что и во сне некоторые вещи видятся только в определенном хронотопе, а также что и действия по отношению к объектам также могут предприниматься во сне (ст. 1–4). См.: [3, с. 161–163, 422].

этого взгляда я его не документировал), отражает положение вещей с точностью до наоборот.

Демонтирование эмпирического «я», которое предстает из его обращений Будды к Сати и Молии, как раз и является противэмпирический подход – как противоречащий элементарной интроспекции. Отрицание «Я вижу» в пользу «Есть видение», видимо, столь же мало соответствует суждениям опыта, как констатация знаменитой кошачьей улыбки без кота. Контрэмпирическим является и расщепление единого сознания на сознание видимого, слышимого, осязаемого и т. д., так как субъект опыта не веник, чтобы развязывать его на прутья. Но и примененная Буддой стратегия редукционизма, примененная к субстанциальному «я», вряд ли выдерживает критику: из того, что атрибуты некоего  $X$  не «улавливаются» через  $A$ ,  $B$ ,  $C$ ,  $D$  и  $E$ , еще не следует, что и с  $F$  ему делать нечего. Для этого надо было бы доказать, а не констатировать только, что  $F$  нет. Будда разложил квазииндивида только на пять скандх, но не учел, того, о чем риши Яджнявалкья предупреждал своего совопросника Ушасту: «ты не можешь видеть того, кто видит видение, слышать того, кто слышит слышание, мыслить того, кто мыслит мышление, познавать того, кто познает познание» (Брихадараньяка-упанишада III.1.4). А тот аргумент, который казался, вероятно, ему (и его последователям) самым сильным – что мы не можем воздействовать на наше тело, ощущение, представления, установки и сознание – доказывает как раз то, что мы вполне можем отделять свое «я» от «не-я», т. е. доказывает противоположное ожидаемому. То же самое относится и к популярнейшей в настоящее время в буддийской апологетике аналогии с колесницей: ведь колеса, кузов, поручни, ярмо, вожжи и т. д. никак не меньше зависят от колесницы, чем она от них, потому что их попросту не было бы без нее как без их целевой причины.

Что же касается того особого «режима благопритствования» анатмавады для сотериологии, на котором настаивали и Будда, и исторические буддисты, и современные, то устранение «я» должно способствовать устранению привязанностей ко всем объектам никак не в меньшей степени, чем отделение головы от тела лечению головной боли. В целом же данная доктрина обеспечила решающий разрыв между буддизмом как

философией и буддизмом как религией: религиозный субъект никак не может обойтись без континуального «я», так как, если принимать его отсутствие всерьез, то никакое самосовершенствование, самоисправление и само религиозное целеполагание невозможны, ибо для всех, говоря языком феноменологии, религиозных а priori (без чего религии нет) это континуальное «я» с необходимостью требуется<sup>1</sup>.

Буддисты сами это, вопреки себе, осознавали и в значительной мере как раз для того, чтобы совместить несовместимое (например, анатмаваду с назидательными чтениями из прошлых жизней Будды), разработали учение о двух уровнях истины (истины «относительная» и «абсолютная») и те тетралеммы, в обеих из которых более всех преуспел, видимо, Нагарджуна. Однако эта стратегия равнозначна той, при которой путь к высшей истине лежит через то, что таковой не является, а паром (исконный буддийский образ) используется для переправы от одного берега не к другому, а к морской бездне, в которой «совершенный» окончательно избавившийся от «я» и «мое», подобно щепотке соли должен растворяться без осадка. Разумеется, такое «высшее благо» является делом вкуса, весьма, конечно, утонченного. Очевидно, однако, что простоватые руководители тех католических монашеских общин, которые уже сравнительно давно считают возможным применять буддийскую медитацию для созерцания христианских истин (во имя «межрелигиозного диалога»), по-видимому, совсем не осведомлены в сравнительном религиоведении.

Обсуждавшаяся доктрина, однако, как и все в этом мире, может иметь не только одни отрицательные результаты, а именно: Будда был совершенно прав в том, что человек в его аффективном, дезинтегрированном состоянии (т. е. в том, в котором находится подавляющее большинство людей в уносящем их жизненном потоке) не в состоянии владеть не только своим

<sup>1</sup> Некоторые из приведенных аргументов близки и тем, которые против анатмавады выдвигали брахманистские философы. Так, в специально направленном против этой доктрины сочинении найяика Удаяны «Атмататтввивека» (X–XI вв.) акцентируется, что самоосознание «Это – я» есть базовое непропозициональное суждение любого нормального сознания, не отличающееся по своей конституции от «Я вижу голубое». Допущение самого феномена памяти при отрицании самоидентичности, по совершенно верному суждению Удаяны, равнозначно признанию того, что сын, например, может вспоминать то, что воспринимал его отец. Он был прав и в том, что в сочетании с законом кармы (который для буддистов был неоспорим) данная доктрина означает бессмыслицу пожинания семян не тем лицом, которое их сеяло [22 с. 548–550]. Однако совсем не обязательно принимать учение о карме, как то делал Удаяна, чтобы утверждать, что в буддизме оно обесмысливается, так как дело обстоит даже не так, что А вкушает плоды, заработанные B, но что здесь вообще никто ничего не сеет и не пожинает.

телом, но и чувствами, желаниями и устремлениями, мыслями, с которыми себя отождествляет. А это значит, что духовное субстанциальное «я», которое с точки зрения христианского платонизма дается человеку по творению, не только ему дано, но и для него задано, и потому для его реализации человек должен прилагать постоянные усилия по установлению господства над собой из своего духовного центра – усилия, результаты которых, однако, ввиду глубокой укорененности этой дезинтегрированности в человеческую природу (первоначально ей чуждую), невозможны без трансцендентной поддержки. В этом и заключается смысл реальной сотериологии.

### Список литературы

#### Первоисточники

1. Вопросы Милинды (Милиндапаньха) / пер. с пали, предисл., исслед. и коммент. А. В. Парибка. – М.: Восточная литература, 1989.
2. Дигха-Никая (Собрание длинных поучений) / пер. с пали, статьи и коммент. А. Я. Сыркина. – М.: Наука-Восточная литература, 2020.
3. Anacker S. Seven Works of Vasubandhu, The Buddhist Psychological Doctor. – Delhi etc.: Motilal Banarsidass, 1984.
4. The Dīgha Nikāya / ed. by T. W. Rhys Davids and J. E. Carpenter. Vol. I. – London: Pali Text Society, 1899.
5. The Dīgha Nikāya / ed. by T. W. Rhys Davids and J. E. Carpenter. Vol. II. – London: Pali Text Society, 1903.
6. The Majjhima Nikāya / ed. by V. Trenckner. Vol. I. – London: Pali Text Society, 1888.
7. Mūlamadhyamakakārikā of Nāgārjuna: The Philosophy of the Middle Way / Introduction, Sanskrit Text, English Translation and Annotation by D. J. Kalupahana. – Delhi: Motilal Banarsidass, 1991.
8. The Path of Purification (Visuddhimagga) by Bhadantācariya Buddhaghosa / transl. from the Pali by Bhikkhu Ñāṇamoli. – Colombo: Buddhist Publication Society, 2010.
9. The Saṃyutta Nikāya. Pt. II. Nidāna-Vagga / ed. by L. Feer. – London: Pali Text Society, 1888.
10. The Saṃyutta Nikāya. Pt. III. Khandha-Vagga / ed. by L. Feer. – London: Pali Text Society, 1890.

#### Исследования

11. Бехерт Х. Противоречия в датировке паринирваны Будды и источники тхеравадинской хронологии // Вестник древней истории. – 1993. – № 1. – С. 3–24.
12. Ложкина А. В. «Катхаваттху» («Вопросы дискуссии») как историко-философский источник // Философские науки. – 2010. – Т. 63. – № 12. – С. 81–101.
13. Лысенко В. Г. Анатмавада, анаттавада // Философия буддизма: энциклопедия / отв. ред. М. Т. Степанянц. – М.: Восточная литература, 2011. – С. 97–103.
14. Лысенко В. Г. Ранний буддизм: религия и философия. – М.: ИФ РАН, 2003.
15. Торчинов Е. А. Религии мира: Опыт запредельного: психотехника и трансперсональные состояния. – СПб: Петербургское востоковедение, 1998.

16. Шохин В. К. Индийская философия. Шраманский период (середина I тыс. до н. э.). – СПб: СПбГУ, 2007.
17. Шохин В. К. Школы индийской философии: Период формирования (IV в. до н. э. – II в. н. э.). – М.: Восточная литература, 2004.
18. Bhikkhu Bodhi. Investigating the Dhamma. A Collection of Papers. – Kandy: Buddhist Publication Society, 2015.
19. Bronkhorst J. Buddhist Teaching in India. – New York: Simion & Schuster, 2013.
20. Collins S. Self-less Persons: Imagery and thought in Theravāda Buddhism. – Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
21. The Dates of the Historical Buddha. Die Datierung des Historisches Buddhas / ed. by H. Bechert. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991.
22. Encyclopedia of Indian Philosophies. Vol. II. The Tradition of Nyāya-Vaiśeṣika up to Gaṅgeśa / ed. by K. H. Potter. – Delhi: Motilal Banarsidass, 1977.
23. Gombrich R. What the Buddha Thought. – London: Equinox, 2009.
24. Harvey P. The Selfless Mind: Personality, Consciousness and Nirvāṇa in Early Buddhism. – London; New York: Routledge, 2013.
25. Jayatilleke K. N. Early Buddhist Theory of Knowledge. – London: Allen & Unwin, 1963.
26. Malalasekera G. P. Dictionary of Pāli Proper Names. Vol. I–II. – London: John Murray, 1937–1938.
27. Schumann H.-W. Der historische Buddha: Leben und Lehre des Gotama. – München: Diederichs, 1994.
28. Schumann H.-W. Buddhismus: Stifter, Schulen und Systeme. – München: Diederichs, 1997.
29. Wintemitz M. History of Indian Literature / a new authoritative English translation by V. S. Sharma. Vol. II. Buddhist Literature and Jaina Literature. – Delhi etc., 1983.
30. Wynne A. Early Evidence for the “no self” doctrine? A note on the second anātman teaching of the Second Sermon // Thai International Journal for Buddhist Studies. – 2009. – Vol. 1. – P. 59–79.

## References

### Primary sources

1. *Voprosy Milindy (Milinda Pañha)* (1989) [The Questions of King Milinda] transl. from the Pāli and comment. by A. V. Paribok. Moskva: Nauka; Vostochnaya literatura. 1989. (In Russian).
2. *Dīgha Nikāya. Sobranie dinnykh pouchenij* (2020) [Dīgha Nikāya. A collection of long teachings] transl. from the Pāli and comment. by A. Ya. Syrkin. Moskva: Nauka; Vostochnaya literatura. (In Russian).
3. Anacker, S. (1984). *Seven Works of Vasubandhu, The Buddhist Psychological Doctor*. Delhi etc.: Motilal Banarsidass.
4. The Dīgha Nikāya (1899). Vol. I. / ed. by T. W. Rhys Davids and J. E. Carpenter. London: Pāli Text Society.
5. The Dīgha Nikāya (1903). Vol. II. / ed. by T. W. Rhys Davids and J. E. Carpenter. London: Pāli Text Society.
6. The Majjhima Nikāya (1888) Vol. I. / ed. by V. Trenckner. London: Pāli Text Society.
7. *Mūlamadhymakārikā* of Nāgārjuna: The Philosophy of the Middle Way (1991) Introduction, Sanskrit Text, English Translation and Annotation by D. J. Kalupahana. Delhi: Motilal Banarsidass.
8. The Path of Purification (*Visuddhimagga*) by Bhaddantācāriya Buddhaghosa (2010) / transl. from the Pāli by Bhikkhu Ñāṇamoli. Colombo: Buddhist Publication Society.
9. The Saṃyutta Nikāya. Pt. II. Nidāna-Vagga (1888) / ed. by L. Feer. London: Pāli Text Society.
10. The Saṃyutta Nikāya. Pt. III. Khandha-Vagga (1890) / ed. by L. Feer. London: Pāli Text Society.

11. Bekhert, Kh. (1993) Protivorechiya v datirovke parinivany Buddy i istochniki tkheravadinskoj khronologii [Contradictions in the dating of the Buddha's Parinirvana and the sources of Theravada chronology]. *Vestnik drevnej istorii* [Bulletin of Ancient History]. No. 1. Pp. 3–24. (In Russian).
12. Lozhkina, A. V. (2010) "Katkhavattkhu" ("Voprosy diskussii") kak istoriko-filosofskij istochnik ["Katkhavattkhu" ("Issues of discussion") as a historical and philosophical source]. *Filosofskie nauki* [Philosophical sciences]. Vol. 63. No. 12. Pp. 81–101. (In Russian).
13. Lysenko, V. G. (2011) Anatmavada, anattavada [Anatmavada, anattavada]. *Filosofiya buddizma: entsiklopediya* [Philosophy of Buddhism: an encyclopedia] ed. by M. T. Stepanyants. Moskva: Nauka; Vostochnaya literatura. Pp. 97–103. (In Russian).
14. Lysenko, V. G. (2003) *Rannij buddizm: religiya i filosofiya* [Early Buddhism: Religion and Philosophy]. Moskva: Institute of philosophy; Russian Academy of Sciences. (In Russian).
15. Torchinov, E. A. (1998) *Religii mira: Opyt zapredel'nogo: psikhotehnika i transpersonal'nye sostoyaniya* [Religions of the World: The Experience of the Beyond: Psychotechnics and transpersonal states]. Sankt-Peterburg: Peterburgskoe vostokovedenie. (In Russian).
16. Shokhin, V. K. (2007) *Indijskaya filosofiya. Shramanskij period (seredina I tys. do n. e.)* [Indian philosophy. The Shraman period (mid-I millennium BC)]. Sankt-Peterburg: SPbGU. (In Russian).
17. Shokhin, V. K. (2004) *Shkoly indijskoj filosofii: Period formirovaniya (IV v. do n. e. – II v.)* [Schools of Indian philosophy: The period of formation (IV century BC–II century AD)]. Moskva: Vostochnaya literatura. (In Russian).
18. Bhikkhu Bodhi (2015) *Investigating the Dhamma. A Collection of Papers*. Kandy: Buddhist Publication Society.
19. Bronkhorst, J. (2013) *Buddhist Teaching in India*. New York: Simion & Schuster.
20. Collins, S. (1982) *Self-less Persons: Imagery and thought in Theravāda Buddhism*. Cambridge: Cambridge University Press.
21. The Dates of the Historical Buddha. Die Datierung des Historisches Buddhas (1991) / ed. by H. Behert. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
22. Encyclopedia of Indian Philosophies. Vol. II. The Tradition of Nyāya-Vaiśeṣika up to Gaṅgeśa (1977) / ed. by K. H. Potter. Delhi: Motilal Banarsidass.
23. Gombrich, R. *What the Buddha Thought*. London: Equinox, 2009.
24. Harvey, P. (2013) *The Selfless Mind: Personality, Consciousness and Nirvāṇa in Early Buddhism*. London; New York: Routledge.
25. Jayatilleke, K. N. (1963) *Early Buddhist Theory of Knowledge*. London: Allen & Unwin.
26. Malalasekera, G. P. (1937–1938) *Dictionary of Pāli Proper Names*. Vol. I–II. London: John Murray.
27. Schumann, H.-W. (1994) *Der historische Buddha: Leben und Lehre des Gotama*. München: Diederichs.
28. Schumann, H.-W. (1997) *Buddhismus: Stifter, Schulen und Systeme*. München: Diederichs.
29. Wintemitz, M. (1983) *History of Indian Literature*. Vol. II. Buddhist Literature and Jaina Literature / a new authoritative English transl. by V. S. Sharma. Delhi etc.
30. Wynne, A. (2009) Early Evidence for the "no self" doctrine? A note on the second anātman teaching of the Second Sermon. *Thai International Journal for Buddhist Studies*. Vol. 1. Pp. 59–79.

**Об авторе**

**Шохин Владимир Кириллович**, доктор философских наук, профессор, Институт философии РАН, Москва, Российская Федерация, ORCID ID: 0000-0002-2111-8740, e-mail: vladshokhin@yandex.ru

**About the author**

**Vladimir K. Shokhin**, Dr. Sci (Philos.), Professor, Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, Moskva, Russian Federation, ORCID ID: 0000-0002-2111-8740, e-mail: vladshokhin@yandex.ru

Поступила в редакцию: 30.11.2023  
Принята к публикации: 15.01.2024  
Опубликована: 22.03.2024

Received: 30 November 2023  
Accepted: 15 January 2024  
Published: 22 March 2024