



DOI: 10.25178/nit.2021.2.8

Статья

## Проблема статуса «я» как антропологической категории в буддийской философии

**Сергей А. Нижников**

Калмыцкий государственный университет им. Б. Б. Городовикова;  
Российский университет дружбы народов, Российская Федерация

**Валерий В. Воробьев**

Калмыцкий государственный университет им. Б. Б. Городовикова, Российская Федерация



Опираясь на результаты современной российской буддологической науки, авторы проблематизируют такие устоявшиеся представления как статус «я», понимание нирваны, отрицание абсолюта и др. Показано, что данные концепты не столь однозначны, требуют своего уточнения и углубления, могут носить противоречивый диалектический характер, особенно это касается таких школ махаяны, как татхагатагарбха и ваджраяна. Анализ данных проблемных концептов и их уточнение необходимы для адекватного понимания как буддизма в его историческом развитии, так и истории философии в целом.

Выявляется общность взглядов современных российских буддологов на необходимость различения эмпирического и возможного абсолютного «Я» в буддизме, различия в их онтологическом статусе. Проводится также сравнение с концепциями «Я» в западных философских течениях, прежде всего критицизме И. Канта. Отмечается как общность трансцендентальной установки в буддизме и кантианстве, так и различие в отношении к метафизике, пониманию духовного и этического. Рассматривается апофатизм в определении нирваны и трансцендентно-имманентный характер буддизма в сравнении с другими учениями, прежде всего христианством. Вскрытая проблемность в определении фундаментальных принципов и понятий махаяны требует дальнейшего углубленного изучения истории развития философии буддизма.

**Ключевые слова:** антропология буддизма; анатмавада; российская буддология; нирвана; татхагатагарбха; ваджраяна; трансцендентализм



Подготовлено при финансовой поддержке Российского научного фонда в рамках научного проекта «Россия и буддийский мир в дискурсе философского востоковедения» (грант № 19-18-00118).



### Для цитирования:

Нижников С. А., Воробьев В. В. Проблема статуса «я» как антропологической категории в буддийской философии // Новые исследования Тувы. 2021. № 2. С. 92-99. DOI: <https://www.doi.org/10.25178/nit.2021.2.8>

**Нижников Сергей Анатольевич** — доктор философских наук, приглашенный исследователь Калмыцкого государственного университета имени Б. Б. Городовикова; профессор кафедры истории философии факультета гуманитарных и социальных наук Российского университета дружбы народов. Адрес: 358000, Россия, г. Элиста, ул. Пушкина, д. 11, каб. 111; 117198, Россия, г. Москва, ул. Миклухо-Маклая д. 10/2. Тел.: +7 (495) 433-20-00. Эл. адрес: [nizhnikov\\_sa@rudn.ru](mailto:nizhnikov_sa@rudn.ru)

**Воробьев Валерий Владимирович** — аспирант кафедры философии и культурологии Калмыцкого государственного университета имени Б. Б. Городовикова. Адрес: 358000, Россия, г. Элиста, ул. Пушкина, д. 11, каб. 111. Тел.: +7 (988) 685-71-54. Эл. адрес: [aristoteleus@yandex.ru](mailto:aristoteleus@yandex.ru)



## The Problem of the Status of “Self” as an Anthropological Category in Buddhist Philosophy

**Sergei A. Nizhnikov**

*B. B. Gorodovikov Kalmyk State University; Peoples' Friendship University of Russia (RUDN University), Russian Federation,*

**Valeriy V. Vorobiev**

*B. B. Gorodovikov Kalmyk State University, Russian Federation*

*Drawing on the results of contemporary Russian Buddhist studies, the authors problematize such well-established ideas as the status of “I”, understanding of nirvana, the denial of the absolute, etc. It is shown that these concepts are not so unambiguous, they need to be clarified and deepened; they can have a contradictory dialectical character, this is especially true of such Mahayana schools as the Tathagatagarbha and the Vajrayana. The analysis of these problematic concepts and their clarification are necessary for an adequate understanding of both Buddhism in its historical development and the history of philosophy as a whole.*

*The authors reveal the unanimity of views of contemporary Russian Buddhologists on the need to distinguish between the empirical and the possible absolute “Self” in Buddhism, as well as to outline the difference in their ontological statuses. The article also provides a comparison with the concepts of “Self” in Western philosophical schools of thought, especially in the criticism of Immanuel Kant. The researchers note both the commonality of transcendental beliefs in Buddhism and Kantianism, and the difference in attitude to metaphysics, understanding of the spiritual and ethical. They consider apophatism in definition of nirvana and the transcendent and immanent nature of Buddhism in comparison with other teachings, primarily Christianity. The revealed problematicity of determining the fundamental principles and concepts of Mahayana requires further in-depth study of the history of the development of the philosophy of Buddhism.*

**Keywords:** anthropology of Buddhism; anatmavada; Russian Buddhism; nirvana; Tathagatagarbha; Vajrayana; transcendentalism

### Financing

*The article was prepared with support from the Russian Science Foundation, grant no. 19-18-00118, “Russia and the Buddhist World in the Discourse of the Philosophy of Oriental Studies”.*



### For citation:

Nizhnikov S. A. and Vorobiev V. V. Problema statusa «ia» kak antropologicheskoi kategorii v buddiiskoi filosofii [The Problem of the Status of “Self” as an Anthropological Category in Buddhist Philosophy]. *New Research of Tuva*, 2021, no. 2, pp. 92-99. (In Russ.). DOI: <https://www.doi.org/10.25178/nit.2021.2.8>



**NIZHNIKOV, Sergei Anatolyevich**, Doctor of Philosophy, Visiting Researcher, B. B. Gorodovikov Kalmyk State University; Professor, Department of the History of Philosophy, Faculty of Humanities and Social Sciences, Peoples' Friendship University of Russia (RUDN University). Postal address: Office 111, 11 Pushkin St., 358000 Elista, Russian Federation; 10/2 Miklouho-Maclay St., 117198 Moscow, Russian Federation. Tel.: +7 (495) 433-20-00. E-mail: [nizhnikov\\_sa@rudn.ru](mailto:nizhnikov_sa@rudn.ru)

ORCID ID: 0000-0002-3456-2445

**VOROBIEV, Valeriy Vladimirovich**, Post-graduate Student, Department of Philosophy and Cultural Studies, B. B. Gorodovikov Kalmyk State University. Postal address: Office 111, 11 Pushkin St., 358000 Elista, Russian Federation. Tel.: +7 (988) 685-71-54. E-mail: [aristoteleus@yandex.ru](mailto:aristoteleus@yandex.ru)

ORCID ID: 0000-0002-7444-6094



### Введение

Буддизм родился на северо-востоке Индии, регионе, который считался «слабым звеном брахманизма», где возвысилась варна кшатриев и где князья заняли сторону нового учения. В связи с этим буддизм иногда называют «царской религией» и даже формой древнеиндийского свободомыслия. Как отмечает Е. А. Торчинов, «старая ведическая религия жертвоприношений и ритуалов переживала острейший кризис ..., что выразилось в появлении новых неортодоксальных аскетических движений... Будда может считаться не только основателем религии и мудрецом, обретшим свою мудрость практикой созерцания, но и одним из первых индийских философов, участвовавшим в дискуссиях с другими шраманами...» (Торчинов, 2013: 11). Буддизм также интересен тем, что в нем «...никогда не выступал на сцену раскол между теологией и философией, между свободой разума и религиозным авторитетом... Философия сама была религиозным деянием» (Ясперс, 2007: 117; см. также: Рудой, 1990: 12). Таким образом, и это существенно для многих восточных духовных традиций, в буддизме почти воедино слиты «откровение» философское и религиозное, особенно это касается определения понятия нирваны.

Ряд исследователей, и в их числе К. Ясперс, полагают, что учение Будды на протяжении веков зачастую менялось до неузнаваемости. Большинство современных направлений буддизма проповедуют как раз то, что якобы отрицал Будда: он отрицал воплощение богов, а его самого сделали воплощенным богом; он порицал идолопоклонство, но его образу стали поклоняться как идолу; он отрицал всякую мистику, чудеса и молитвы, но все эти элементы заняли первостепенное место в некоторых поздних направлениях буддизма. Это отчуждение первоначальных идей в развитии буддизма как религии связывают с антропоморфизацией и натурализацией духовных философских идей.

По К. Ясперсу, «Будда преподает не систему познания, а путь спасения» (Ясперс, 2007: 98), но постепенно «сам Будда становится Богом» (там же: 114), хотя сам он хотел поставить свое «учение на место личных учителей» (там же). Ясперс отмечает, как само понятие Будды начинает выполнять теистическую функцию, заполняя все поле мировоззрения, отвечая на те вопросы, которые сам Будда игнорировал — о бытии Бога, души и др. метафизические вопросы. Также субстантивируется понятие «Я», якобы отрицая базовый принцип буддизма — *анатмаваду*. Особенно явно эта эволюция связана с появлением «пятой» школы — *татхагатагарбхи*, в которой, по словам Е. Торчинова, получил развитие «онтологический трансцендентализм и метафизика» (Торчинов, 2013: 155). Затем возникает тантрический (*ваджраяна*) и дальневосточный буддизм, где тоже можно обнаружить подобные модификации. Имеют свою специфику и направления буддизма, получившие распространение в России: в республиках Бурятия, Туве, Калмыкии и ряде других регионов и общин.

Отметим в этой связи, что в многообразии направлений буддизма может быть и можно найти нечто похожее. Однако Е. Торчинов отмечает, что основополагающие принципы буддизма сохранились при всей его модификации (там же: 86). При этом, необходимо адекватно понимать, в чем же заключаются эти основополагающие принципы.

Попытаемся рассмотреть эти вопросы, связанные прежде всего с трактовкой «Я» и духовного идеала в буддизме в его сравнении с, прежде всего, христианством и некоторыми западноевропейскими философскими традициями (И. Кант, М. Хайдеггер, К. Ясперс), что, несомненно, будет способствовать поиску сходных идей западной и восточной философии в понимании внутреннего мира человека, решению вопросов диалогической герменевтики — переводу и пониманию текстов одной культуры другой, диалогу философских культур Востока и Запада в целом.

### Трансцендентное и имманентное в буддизме

Буддизм, как христианство и ислам, принадлежит к числу мировых религий, общность которых — в главном достижении «осевого времени» — открытию трансцендентного (Ясперс, 1994: 458). Только в буддизме это трансцендентное представлено не в личностной форме, а рассматривается как состояние, имманентное сознанию как таковому в его чистоте. Вместе с тем оно и трансцендентно, ибо внеположно эмпирическому опыту сознания и недоступно ему: *истинная имманентность трансцендентна*. Понятие духа в христианстве, например, также носит имманентно-трансцендентный характер, ибо раскрывается он, будучи трансцендентным, в сердце человека. Так Симеон Новый Богослов восклицает в своих гимнах: «сущий над всеми Бог, сделался единым духом со мною неслитно, непреложно, неизменно, и Сам стал для меня всем во всем»<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Симеон Новый Богослов. Творения : в 3-х т. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1993. Т. 3. Божественные гимны. 280 с. С. 14.



Родившимися в результате прорыва к «трансцендентному источнику» в «осевую эпоху» (Гайденок, 1997: 311), буддизм в высшей степени использует метод диалектической апофатики. Так в «Сутре сердца праджня-парамиты»<sup>1</sup> сказано: «Нет неведения и нет прекращения неведения... Нет страдания, причины страдания, уничтожения страдания и пути, ведущего к прекращению страданий. Нет мудрости, и нет обретения, и нет ничего обретаемого»<sup>2</sup>. Но этот же метод мы находим и в христианской традиции. Так, определяя Божество, Псевдо-Дионисий Ареопагит пишет: «Он — Причина всякого сущего, хотя в то же время Он совершенно не причастен сущему, поскольку превосходит все сущее и сверхсущее... Он превосходит любое отрицание и любое утверждение»<sup>3</sup>.

С. В. Дмитриев, проведший компаративное исследование антропологических категорий в буддизме и суфизме, говорит в этой связи о «метафизике отрицательного Абсолютизма», присущей буддизму махаяны, в отличие от положительно метафизических теорий в теизме и традиционной метафизике (Дмитриев, 2006: 148). Вспомним в этой связи и о высказывании М. Хайдеггера, согласно которому невозможно избежать метафизики, ведь даже ее отрицание есть форма метафизического утверждения другой позиции. По сути он отождествляет метафизику с философствованием вообще, ибо сам человек является продуктом метафизического мышления. Трансцендирование у него есть «выдвинутость нашего бытия в Ничто» (Хайдеггер, 2007: 38).

Если христианство и ислам являются авраамическими<sup>4</sup>, теистическими, основанными на откровении и Священном Писании религиями, ориентирующимися на спасение человека всемогущим Богом, то буддизм — не теистическая, не авраамическая, не основанная на откровении и священном писании религия, акцентирующая внимание на освобождении как своей цели, характеризующемся достижением состояния чистого сознания — *нирваны*. Однако, эти различия не приводят к разнице в моральных основоположениях, ибо все мировые религии основаны на прорыве в трансцендентное, породившем новую, общечеловеческую гуманистическую мораль, в отличие от политеистического партикуляризма.

### **Трансцендентальная философия И. Канта и буддизм**

Буддизм учит не только о трансцендентном, но и трансцендентальном; в религии присутствует и первое, и второе: *трансцендентное дано трансцендентально*. Уже Ф. Щербатской стал называть буддизм «трансцендентальным или критическим идеализмом» (см.: Торчинов, 2013: 158). Про буддизм можно сказать в этой связи, что он объединил в себе достоинства как философии трансцендентного начала, так и философию трансцендентальную. По сути любая развитая религиозно-философская концепция представляет собой такой трансцендентно-имманентный синтез. В буддизме осуществилось то, что позднее не смог реализовать Кант: буддийская онтология моральна в своей основе, у Канта же она зиждется лишь на постулатах разума.

Рассматривая буддистскую антропологию, учение о человеке в буддистской философии, вновь невозможно не вспомнить трансцендентализм И. Канта, разработавшего концепцию «я» в качестве «трансцендентального единства апперцепции». Но чтобы возникло такое соединение (единство, определяемое как сознание), считает Кант, необходимо «представление посредством *синтетического единства многообразного*» (Кант, 1994: 109), которое не только не возникает из соединения, но наоборот, впервые делает возможным понятие соединения. Это единство должно априорно предшествовать всем понятиям соединения. Из этого Кант делает вывод, что должна «*быть возможность того, чтобы выражение: я мыслю сопровождало все мои представления*» (там же: 126; курсив источника. — С. Н., В. В.). Это самосознание, производящее представление «я мыслю», Кант называет «*чистой*» или «*первоначальной апперцепцией*», а также «*трансцендентальным единством самосознания*» (там же: 127; курсив источника. — С. Н., В. В.). Это надындивидуальная схема, «чистое самосознание» или «сознание вообще», благодаря которому возникает возможность самого познания, и именно она априорно

<sup>1</sup> Ее переводят как «Сутра сердца совершенной мудрости», или кратко — «Сутра сердца». Она представляет собой первоначально написанный на санскрите первоисточник махаянской традиции. Особое распространение получила в восточноазиатском буддизме: Китае (чань или дзэн), Японии, Корее и Вьетнаме.

<sup>2</sup> Сутра сердца праджня-парамиты // Торчинов Е. Введение в буддизм. СПб.: Амфора, 2013. 430 с. С. 347.

<sup>3</sup> Мистическое богословие. Киев: Путь к Истине, 1991. 392 с. С. 6.

<sup>4</sup> К авраамическим относят монотеистические религии (иудаизм, христианство и ислам), берущие исток в деятельности патриарха семитских племён Авраама, который, согласно Книге Бытия, заключил завет (союз) с Богом (Быт. 15:18).



лежит в основании всех понятий. Вместе с тем Кант отнюдь не онтологизирует данное понятие, — это было бы вторжением в его систему все той же метафизики, против которой направлена его «Критика чистого разума». По Канту нет, и не может быть метафизики духовной жизни, ибо невозможно учение о душе как вещи в себе. За психологией остается лишь метод описания, а не объяснения.

Исходя из того, что рассудок «не *находит* во внутреннем чувстве» (Кант, 1994: 142; курсив источника. — С. Н., В. В.) уже готовую связь многообразного, а «*порождает ее, воздействуя* на внутреннее чувство» (там же, 142; курсив источника. — С. Н., В. В.), следует, что «мы познаем свой собственный субъект только как явление, а не по тому, как он существует сам по себе» (там же: 143). Субъект, поэтому, может только сказать, что он *есть*, но не *что* и *каков* он. Кант формулирует эту мысль следующим образом: «*я познаю себя только как я себе являюсь, а не как я существую*» (там же: 144; курсив источника. — С. Н., В. В.). Поэтому и сознание о самом себе (которое объективно, ибо основывается на первоначальном синтетическом единстве апперцепции), еще вовсе не есть самопознание.

Буддизм задолго до Юма и Канта десубстантивировал человеческое «я», при этом поставив этот тезис на службу своеобразной «психологической метафизики» религии. Поэтому между буддизмом и новоевропейскими критическими антиметафизическими теориями существует принципиальная разница. Во-первых, буддизм умалчивает об «абсолютном Я», а в некоторых течениях даже говорит о нем. Кант же радикально отрицает все метафизическое. Буддизм представляет собой духовное учение, базирующееся на весьма своеобразной и неповторимой «метафизике нирваны». Кант же, во-вторых, отрицает все духовное, основанное на метафизике, стремясь утвердить лишь постулативную мораль. И если посмотреть на историю развития буддизма, то мы все больше будем видеть разницу между его десубстантивацией, нигилизмом Юма и критицизмом Канта. Торчинов поясняет, что

«...буддизм стоял на позициях “срединного воззрения”, отрицая крайности и нигилизма, и этернализма. При этом крайность нигилизма, сводившая нирвану к чистому “ничто”, рассматривалась как даже более опасная, чем крайность этернализма, поскольку лишала ценности стремление к освобождению и обесценивала сотериологическую перспективу как таковую. Согласно палийским текстам, и сам Будда отказывался признать, что в нирване не будет никого, кто мог бы осознать себя пребывающим в нирване, храня “благородное молчание” в ответ на соответствующий вопрос. Поэтому уже в раннем буддизме развилась тенденция к положительному описанию нирваны как высшего и вечного блаженства, и эта тенденция к “катафатике”, применительно к описанию реальности, всегда сосуществовала в буддизме с “апофатикой” и описанием природы реальности в отрицательных терминах» (Торчинов, 2013: 113).

### «Я» эмпирическое и абсолютное

В российской буддологической науке присутствует интересная тема и проблема, связанная с определением статуса «я» в буддизме.

Всем, знакомым с буддизмом и историей философии известна прописная истина, что буддизм отрицает всякую субстанциальность бытия, отрицает концепцию Брахмана-Атмана, т. е. отказывается десубстантивировать человеческое «я» (Рудой, 1990: 23–24). Об этом же пишет и Е. Торчинов:

«бессубстанциальные дхармы в своей совокупности образуют поток, или континуум (сантана), который эмпирически и обнаруживается как “живое существо”. Таким образом, любое существо, в том числе и человеческая личность, понимается в буддизме не как неизменная сущность (душа, Атман), а как поток постоянно меняющихся элементарных психофизических состояний. Онтология буддизма — это онтология бессубстратного процесса» (Торчинов, 2013: 35).

Однако если мы глубже вчитаемся в тексты известных российских буддологов, то все окажется не так просто.

Так, например, неадекватность некоторых расхожих представлений заключается еще и в том, как отмечает И. С. Урбанаева, что, например, критицизм Нагарджуны<sup>1</sup> нередко ошибочно трактуют как онтологический нигилизм, отождествляющий шуньяту с ничто (*nothingness*), понимаемым просто как «небытие». Такое нигилистическое понимание ведет к уничтожению «не только онтологии, но даже вообще философии» (Урбанаева, 2018: 181). На самом деле, подчеркивает И. С. Урбанаева, «нагарджуновский критицизм относится не ко всякой онтологии и не ко всему концептуальному познанию, а... к субстанциализирующим вариантам философии, приписывающим субъектам и объек-

<sup>1</sup> Нагарджуна (II–III века н. э.) является выдающийся индийским буддистским мыслителем, представителем махаяны, учившем о «пустотности» дхарм, основателем школы мадхьямаки.



там собственные характеристики, свойства, признаки и прочие качества реального субстанционального существования» (там же). Не избежал этого и К. Ясперс, верно отмечая вначале, что «Нагурджуна отрицает метафизическое мышление в целом», затем говоря, что на место отвергнутой метафизики у того обнаруживается, идущее от Будды, «продуманное до конца отклонение онтологических постановок вопроса...» (Ясперс, 2007: 207).

На деле же смысл нагарджуновского учения о пустоте и цель созерцания пустотности носит прагматический характер, состоит в освобождении от привязанностей и, соответственно, страданий.

Рассматривая дебаты о «я» и «не-я» К. Козеру отмечает, что диалектическая позиция Нагарджуны переработана Васубандху и приводит, «в конечном итоге, к отказу от постоянного “я”, но не к отказу от реальности сознания как феномена, подразумевающего самого себя (self-intimating phenomenon)... Эти первые тысячелетия дискуссии свидетельствуют о процветающей философии сознания, которая продолжает развиваться в буддийских интеллектуальных кругах и по сей день» (Козеру, 2017: 130, 131).

Согласно А. М. Пятигорскому, отрицая абсолютное «Я», атман<sup>1</sup>, буддистская философия «...не говорит, что “ты” (“Я”, “он” и так далее) не есть атман. Она утверждает, что любой феномен, дхарма, приписываемый твоему (“моему”, “его”) эмпирическому Я, менее всего само это эмпирическое Я (являющееся всего лишь лингвистической условностью, звуком, названием), не есть атман, или — что здесь философски особенно важно — есть не-атман» (Пятигорский, 2007: 25; курсивы и подчеркивания источника. — С. Н., В. В.). Атман является «иным, нежели что бы то ни было» (там же: 26). Пятигорский поясняет, что «...различие между буддийским и брахманистским философствованием проявилось не столько в начальных постулатах, утверждавших (в брахманизме) и отрицавших (в буддизме) “Я”, сколько в характере и правилах вывода из этих начальных постулатов» (там же). Кроме того, пишет Пятигорский, «...в отношении “Не-Я” невозможен никакой феноменологический (так же, впрочем, как и в отношении абсолютного “Я” — атмана Упанишад) подход» (там же: 28).

А. Е. Торчинов также останавливается на проблеме понимания «я» в буддизме. Первоначально он соглашается, что анатмавада отличает буддизм «как от большинства неиндийских религий, так и от других религий Индии (индуизм, джайнизм), признающих учение о “я” (атман) и душе (джива)» (Торчинов, 2013: 41). При этом он приходит к выводу, что «буддизм ничего не говорит об Атмане, описанном в Упанишадах, то есть об абсолютном субъекте» (там же), как

«некоем высшем надличностном Я, едином для всех существ и в конечном итоге тождественном Абсолюту (Брахману). Этот Атман не признается и не отрицается буддизмом. О нем (по крайней мере, в ранних текстах) вообще ничего не говорится. Отрицается именно индивидуальное “я”, личность как сущность, простая и вечная, тождественная самой себе субстанция. Таковой в нашем опыте буддизм не находит и рассматривает ее как иллюзорный продукт ментального конструирования. Фактически буддизмом отрицается то, что в брахманской и джайнской традициях получило название джива (душа) или пудгала (личность)» (там же: 42).

Дальнейшее развитие буддизма шло как раз по пути своеобразной субстантивации<sup>2</sup> в определении изначального первоначала, архэ, как мыслили древнегреческие философы, но буддизм помещает его в само сознание, при этом стремясь его не натурализовать и не объективировать. Пятигорский обнаруживает данную тенденцию уже в Ланкаватаре-сутре<sup>3</sup>, в которой «Зародыш Татхагаты представляется как априорно синтетическая категория. В своей первоначальности и вездесущности он довольно близок к Святому Духу и другим теологемам раннего христианского гностицизма» (Пятигорский, 2007: 252).

Ваджраяну Пятигорский определяет как «явление философски невероятное в истории не только буддизма, но и индийской философской мысли в целом» (там же: 283). Тантрическую же концепцию Ваджрасаттвы он называет «случаем объективного ограниченного теизма» (там же: 282). Хотя в целом Пятигорский и признает «методологически неправильным говорить о концепции Ваджрасаттвы в понятиях теизма (так же как и «монотеизма», «политеизма» и так далее)» (там же). Тем не менее, анализируя далее представление в философии Ваджраяны о «я», он отмечает интереснейшую мысль:

<sup>1</sup> Атман — одно из центральных понятий индийской философии, берущая исток в Упанишадах, вечная духовная сущность человека.

<sup>2</sup> Субстантивацию можно рассматривать как приобретение некоего автономного состояния или качества. В лингвистике это переход в разряд имён существительных других частей речи, вследствие приобретения ими способности непосредственно указывать на предмет.

<sup>3</sup> Букв. «Сутра явления [Благого Закона] на Ланке», является почитаемой священной сутрой буддизма махаяны, передающей, по преданию, слова самого Будды.



«Это — момент, скажем так, покидания равно брахманистского постулата о “Я” и буддийского постулата о “Не-Я” и перехода от атмана, “Я”, к личности, или, говоря другими словами, перехода от эгологии к персонологии. В основе тантристской персонологии лежит концепция особого “Я”, так сказать, “Ваджра Я” садхаки. Садхака есть личность, персона оттого, что это его “Я” — одно с “Ваджра Я” созерцаемых им Будд и Бодхисаттв... Но ведь эта концепция, рассматриваемая в индийской философской ретроспективе, почти равнозначна столь невероятному для буддизма признанию трансцендентного “Я”, атмана Упанишад и Веданты...» (там же: 283).

И далее:

«Если рассматривать Ваджраяну как религиозную (культовую, ритуалистическую) философию, то приходится согласиться с тем, что от относительного персонализма ваджрового индивидуального “Я” созерцателя, абсолютно тождественного Ваджра Я Ваджрасаттвы, только один шаг до чисто теистической концепции Бога в поздних брахманистских религиозных философиях» (там же: 283).

Резюмируя проблему определения статуса «я», Торчинов заключает, что

«исходя из доктрины анатмана, отрицающей существование индивидуальной простой и вечной субстанциональной души, буддийские школы в процессе своего развития предложили различные концепции “я”: “я” как имя, обозначающее совокупность групп элементов (дхарм); “я” как одновременно и пустота — *шуньята* и реальность как она есть — *татхата*; “я” как иллюзорная проекция трансцендентального сознания, коррелирующая с иллюзорными объектами; “я” как абсолютная реальность, Великое Я всех существ, тождественное Абсолюту»<sup>1</sup>.

## Заключение

Обычно полагают, что буддизм является нетеистической религией, а философия буддизма отрицает всякую субстанциональность бытия, концепцию Брахмана-Атмана, т. е. субстанциональность «Я», Бога и мира. Однако российские буддологи (Е. Торчинов, А. Пятигорский и др.) указывают, что все не так однозначно. Что касается понимания «я», то в буддийской антропологии отрицается его эмпирический образ, сводимый к потоку изменчивых дхарм, но умалчивается о статусе «Я» абсолютного. В этом — прагматизм буддизма и его сотериологичность<sup>2</sup>.

Если же рассматривать более поздние версии махаяны (татхагатагарбху<sup>3</sup> и тантрический буддизм ваджраяны), то мы увидим удивительные тенденции утверждению «Абсолютного Я» и «природы Будды» в качестве фактически субстанциональных категорий. Представляется чрезвычайно интересным предметно рассмотреть, как статус данных понятий, так и те потребности внутри развития буддизма, которые привели его к данной трансформации, — ведь она во многом кажется противоречащей изначальным установкам буддизма.

Подводя итоги, можно прийти к выводу: согласно буддизму, то, что мы воспринимаем за «я», вовсе таковым не является, ибо мы отождествляем наши эмоции, привязанности, страсти с метафизической инстанцией — душой, что в корне неверно. Однако такое представление о «я» присутствует во всех развитых духовных традициях и соответствующей метафизике. В Упанишадах «Атман скрыт в тайнике сердца», и «лишь мудрецы его прозревают». Это мы находим и в веданте-индуизме, и в других теистических религиях. Так в христианстве действительно онтологично лишь первозданное божественное «Я», а не брешное, искаженное грехом. Эта позиция отражена и в творчестве И. Канта, где речь идет о «единстве трансцендентальной апперцепции» в противовес несубстанциональному эмпирическому «я».

Таким образом, опираясь на современную российскую буддологическую науку, мы остановились на ряде проблемных тем, анализ которых показывает, что расхожие представления о буддизме, такие как представления о статусе «я», нирване, отрицании Абсолюта как минимум требуют своего

<sup>1</sup> Торчинов, Е. А. Учение о «Я» и личности в классическом индийском буддизме. [Электронный ресурс] // Познание за пределами. Современное востоковедение и духовные традиции Востока. URL: <https://www.torchinov.com/работы/статьи/учение-о-я-в-классическом-индийском-буддизме/> (дата обращения: 30.04.2021).

<sup>2</sup> Сотериология — обычно это теологическое учение о спасении души. В буддизме, который является нетеистическим, данная концепция может быть представлена как освобождение от перерождений («колеса сансары») в результате достижения нирваны.

<sup>3</sup> Татхагатагарбху — полисемантический термин махаянского буддизма, толкуемый как «семена Будды», «сокровище Татхагаты», «вместилище учения Будды», «внутренняя причина или потенция достижения «буддовости».



уточнения и углубления, они не так однозначны, а носят, возможно, противоречивый диалектический характер. В любом случае, данные вопросы требуют своего дальнейшего развития и углубления в рамках как буддологии, так и истории философии в целом, современной компаративистики.

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Гайденко, П. П. (1997) Прорыв к трансцендентному : Новая онтология XX века. М. : Республика. 495 с.
- Дмитриев, С. В. (2006) О некоторых аспектах компаративного анализа буддийской и суфийской антропологии // Третьи Торчиновские чтения. Религиоведение и востоковедение: Материалы научной конференции. С-Петербург, 15–18 февраля 2006 г. / сост. и отв. ред. С. В. Пахомов. СПб. : Изд-во С.-Петербургского ун-та. 355 с. С. 145–150.
- Кант, И. (1994) Сочинения : в 8 т. М. : Чоро. Т. 3. 741 с.
- Козеру, К. (2017) Сознание, личная идентичность и дебаты о «я» / «не-я» // Вопросы философии. № 10. С. 130–140.
- Пятигорский, А. П. (2007) Введение в изучение буддийской философии (девятнадцать семинаров). М. : Новое литературное обозрение. 288 с.
- Рудой, В. И. (1990) Введение в буддийскую философию // Васубандху. Абхидхармакоша / пер. с санскрита, введ., коммент., историко-философское исслед. В. И. Рудого. М. : Наука. 318 с. С. 5–42.
- Торчинов, Е. А. (2013) Введение в буддизм. СПб. : Амфора. 430 с.
- Урбанаева, И. С. (2018) Буддийская медитация и феноменологический метод: основания и смысл сравнения // Вопросы философии. № 2. С. 177–187.
- Хайдеггер, М. (2007) Что такое метафизика? М. : Академический Проект. 303 с.
- Ясперс, К. (1994) Философская вера // Ясперс К. Смысл и назначение истории. М. : Республика. 527 с. С. 420–508.
- Ясперс, К. (2007) Великие философы. Будда, Конфуций, Лао-цзы, Нагарджуна. М. : ИФ РАН. 303 с.

Дата поступления: 01.02.2021 г.

## REFERENCES

- Gaidenko, P. P. (1997) *Proryv k transtsendentnomu : Novaia ontologiia XX veka [Breakthrough to the transcendent : A new ontology of the 20th century]*. Moscow, Respublika. 495 p. (In Russ.).
- Dmitriev, S. V. (2006) O nekotorykh aspektakh komparativnogo analiza buddiiskoi i sufiiskoi antropologii [On some aspects of comparative analysis of Buddhist and Sufi anthropology]. In: *Tret'i Torchinovskie chteniia. Religiovedenie i vostokovedenie [Third Torchinov Readings. Religious studies and Oriental studies]* : Proceedings of the scientific conference. St. Petersburg, February 15–18, 2006 / comp. and ed. by S. V. Pakhomov. St. Petersburg, St. Petersburg University Publishing House. 355 p. Pp. 145–150. (In Russ.).
- Kant, I. (1994) *Sochineniia [Works]* : in 8 vols. Moscow, Choro. Vol. 3. 741 p. (In Russ.).
- Coseru, C. (2017) Soznanie, lichnaia identichnost' i debaty o «ia» / «ne-ia» [Consciousness, personal identity, and the self/no-self debate]. *Voprosy filosofii*, no. 10, pp. 130–140. (In Russ.).
- Piatigorsky, A. P. (2007) *Vvedenie v izuchenie buddiiskoi filosofii (deviatnadsat' seminarov) [Introduction to the study of Buddhist philosophy (Nineteen seminars)]*. Moscow, Novoe literaturnoe obozrenie. 288 p. (In Russ.).
- Rudoi, V. I. (1990) *Vvedenie v buddiiskuiu filosofiiu [Introduction to Buddhist philosophy]*. In: *Vasubandkhu. Abkhidkharmaakosha [Vasubandhu. Abhidharmakosha]* / transl. by V. I. Rudoi. Moscow, Nauka. 318 p. Pp. 5–42. (In Russ.).
- Torchinov, E. A. (2013) *Vvedenie v buddizm [Introduction to Buddhism]*. St. Petersburg, Amfora. 430 p. (In Russ.).
- Urbanaeva, I. S. (2018) Buddiiskaia meditatsiia i fenomenologicheskii metod: osnovaniia i smysl sravneniia [Buddhist meditation and phenomenological method: The grounds for comparison and its meaning]. *Voprosy filosofii*, no. 2, pp. 177–187. (In Russ.).
- Heidegger, M. (2007) *Chto takoe metafizika? [What is metaphysics?]* Moscow, Akademicheskii Proekt. 303 p. (In Russ.).
- Jaspers, K. (1994) *Filosofskaia vera [Philosophical faith]*. In: Jaspers, K. *Smysl i naznachenie istorii [The origin and goal of history]*. Moscow, Respublika. 527 p. Pp. 420–508. (In Russ.).
- Jaspers, K. (2007) *Velikie filosofy. Budda, Konfutsii, Lao-tszy, Nagardzhuna [The great philosophers. Buddha, Confucius, Lao Tzu, Nagarjuna]*. Moscow, Institute of Philosophy, RAS. 303 p. (In Russ.).

Submission date: 01.02.2021.