

Атман и принцип anātma: интерпретация Чандракирти

С.Л. БУРМИСТРОВ

Институт восточных рукописей РАН
Санкт-Петербург, Россия

DOI: 10.55512/WMO718243

Статья поступила в редакцию 17.01.2026.

Аннотация: В раннем буддизме и в классической и постклассической Абхидхарме принцип anātma, суть коего состоит в отрицании существования неизменного «Я» (ātman), перерождающегося из одного тела в другое в сансаре, является одним из основных догматических постулатов. В мадхьямаке же (у Нагарджуны и Чандракирти) атман и не-атман рассматриваются как понятия, соотнесенные только друг с другом, но не с внеконцептуальной реальностью, и потому пустые. Поэтому принцип anātma понимается здесь как религиозно-прагматический. Отрицание атмана как средство трансформации сознания в соответствии с учением буддизма имеет смысл только на первом этапе пути — на пути шраваков и пратьекабудд. Обретя же плод архата и ступив на путь бодхисаттв, человек должен постичь также и пустоту самого принципа anātma. Одновременно с этим в ходе анализа понятия атмана Нагарджуна и Чандракирти обосновывают и пустоту обеих концепций причинности в индийской философии — учения о предсуществовании или непредсуществовании следствия в причине (соотв. satkāryavāda и asatkāryavāda).

Ключевые слова: религиозно-философские системы древней и средневековой Индии, религиозная прагматика, буддизм, мадхьямака, анатман, Нагарджуна, Чандракирти, санскритские письменные памятники.

Для цитирования: Бурмистров С.Л. Атман и принцип anātma: интерпретация Чандракирти // Письменные памятники Востока. 2026. Т. 23. № 4 (вып. 67). С. 51–66. DOI: 10.55512/WMO718243

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

© Бурмистров С.Л., 2026

На первый взгляд, доказательство несуществования вечной и бессмертной души (anātman) в буддизме не представляет проблемы: это положение входит в основы буддийской догматики, признается всеми школами буддизма и, поскольку оно, в соответствии с собственной буддийской исторической традицией, провозглашено самим основателем учения — Бхагаваном Буддой, то и не нуждается в каком-то специальном анализе. Однако в действительности это не совсем так. Буддизм существовал

в сложной социально-культурной обстановке и вынужден был конкурировать с другими религиозно-философскими школами древней и средневековой Индии. Естественно, это требовало от буддистов и доказательств своих догматических положений, и опровержения взглядов других школ, с которыми он соперничал за внимание слушателей и за идеологическое и экономическое влияние в обществе. Все эти доказательства и опровержения приводились в публичных диспутах, часто в присутствии царей и высших сановников, и ставки порой были очень высоки. Можно вспомнить, например, историю мудреца Аштавакры из «Махабхараты»: его отец проиграл в публичном споре брахману по имени Вандин и по желанию последнего был утоплен. Аштавакра, который тогда был еще ребенком, поклялся отомстить, в совершенстве изучил все, что положено знать образованному брахману, нашел убийцу своего отца, бросил ему вызов на диспут, победил Вандина, и тот, посрамленный, по собственному желанию «вступил в океанские воды» (Махабхарата 1987: 272–279). Тем важнее было бы разобраться, как буддисты доказывали несуществование вечного и неизменного атмана — того, что уже в упанишадах считалось ядром всякой личности, бессмертным, свободным от изменений и (в некоторых религиозно-философских системах — хотя и не во всех) по природе своей полным блаженства (*ānanda*).

Обширность этой темы не позволит рассмотреть ее с необходимой и достаточной подробностью в одной статье, поэтому мы здесь ограничимся более узкой задачей — исследованием доказательств несуществования атмана в махаянской школе мадхьямака-прасангика, а в ней сосредоточимся на трудах Нагарджуны (II–III вв.), основателя школы мадхьямака, и Чандракирти (VII в.), который составил к ним подробные комментарии. Исследование именно этих авторов тем более важно, что их труды оказали наиболее сильное влияние на становление буддизма в Тибете и Центральной Азии, а также значительно повлияли на формирование своеобразных буддийских традиций в странах Дальнего Востока.

Помимо чисто исторического интереса, тема атмана и опровержения его существования важна и для более глубокого понимания других религиозно-философских систем древней и средневековой Индии. В брахманистских системах атман выводился за рамки любых причинно-следственных связей и именно это было залогом религиозного освобождения (*mokṣa* в адвайта-веданте, *kaivalya* в санкхье) из сансары. В санкхье ядро личности (*puruṣa*) понимается как свободный от любых связей с первоначалом мира (*prakṛti* или *pradhāna*), а все, что мы в нашем неведении (*avidyā*) считаем таковыми связями, иллюзорно, и постижение этой иллюзорности тождественно освобождению. В адвайте атман также свободен, ибо по природе тождествен Брахману — первооснове Вселенной, но адвайтисты идут дальше последователей санкхьи с ее дуализмом души и материи, полностью отрицая реальность мира множественности и изменчивости вещей. Тема причинности, закабаления в сетях причин и следствий и освобождения из них принципиально важна и для буддизма, так что исследование интерпретации понятия атмана в прасангике может быть основой для дальнейшего компаративного анализа этого понятия в общем контексте индийской философии.

О принципе *anātma* писали по вышеизложенным причинам все авторы, затрагивавшие учение буддизма, но степень изученности взглядов прасангики на это базовое догматическое положение буддизма, как ни странно, невелика. Те, кто специально исследовал именно концепцию *anātma* в буддизме, опираются в основном на тексты Палийского Канона и на трактаты постканонической Абхидхармы — прежде всего на

«Энциклопедию Абхидхармы» (Abhidharmakośa) Васубандху (IV в.) и комментарий к ней (Abhidharmakośa-bhāṣya).

Сарвепалли Радхакришнан (1888–1975) в своей большой обзорной работе «Индийская философия» вообще ставил под сомнение обычное понимание принципа anātma как прямого отрицания существования атмана. Будда, по его мнению, отвергал только претензии мыслителей брахманистских школ на знание того, что, по их же собственным воззрениям, выходит за рамки всякого возможного опыта, но «было бы ошибочно думать, что, согласно учению Будды, совсем нет я», ибо тогда сама нирвана была бы полным уничтожением. Радхакришнан полагает, что «нирвана — это не падение в пустоту, но только отрицание потока явлений и положительное возвращение я в самого себя» (Радхакришнан 1994: 337–338). Мадхьямаку он рассматривает очень кратко (чуть более страницы), но полагает, что «положительная часть его философии не отличается от *адвайтистского толкования учения упанишад*» (Там же: 570. Курсив мой. — С.Б.), что неудивительно, учитывая, что адвайта-веданта для него — суть всей индийской философии вообще. Сурендранатх Дасгупта (1887–1952) в своей фундаментальной «Истории индийской философии» говорит о мадхьямаке более подробно, причем излагает ее учение в значительной мере по «Прасаннападе» — комментарию Чандракирти к «Коренным строфам о Срединном пути» (Mūla-madhyama-kārikā, далее — ММК) Нагарджуны (Dasgupta 2012: 138–145), но темы anātma не касается, только кратко упоминая этот принцип в параграфе об основах буддийской догматики (Там же: 94, 98). Он отмечает, в частности, что принцип anātma мог сформироваться в буддизме под влиянием индийского материализма (lokāyāta, cārvāka), в котором существование какого бы то ни было «Я» тоже отрицалось (Там же: 79), и тоже, как и Радхакришнан, полагает, что выраженная в упанишадах идея истинного «Я» как блаженства (ānanda) скрыто допускается и в буддизме (Там же: 109). Примирить эти два противоречивых суждения можно, видимо, только одним способом: отрицалась в буддизме, согласно Дасгупте, только познаваемость «Я» для существа, еще не достигшего просветления, и лишь тот, кто обрел нирвану, обретает вместе с ней и то блаженство, о котором говорят упанишады и трактаты веданты.

Скептически рассматривает принцип anātma и М. Альбахари — хотя он тоже сосредоточивается почти исключительно на раннем буддизме и на учении, представленном в Палийском Каноне, практически не затрагивая махаяну. С его точки зрения, отрицание существования атмана основано на простом недопонимании: чаще всего атман понимается как res cogitans, субъект всякого познания и действия, вызванный нашим желанием самосохранения, а не чисто познавательными мотивами. Но даже у Шанкары он понимается не в картезианском смысле, не как индивидуальная душа (такой он кажется в результате неведения), но как свободное от всех атрибутов и всякого действия ядро человеческой личности — действительно изменчивой и смертной (Albahari 2002: 7). Невозможно не заметить, что эти авторы видят в буддийском учении всего лишь самый ранний вариант адвайта-веданты, приписывая Будде и его последователям взгляды Шанкары.

Определенный интерес представляют работы Джеймса Дюрлингера, в которых он рассматривает воззрения мадхьямиков на природу атмана и опровержение ими концепции атмана как в брахманистских системах, так и в некоторых школах буддизма, признававших существование своего рода «квази-личности» (pudgala). Его книга “The Refutation of the Self in Indian Buddhism: Candrakīrti on the Selflessness of Persons” (Duerlinger 2013) представляет собой перевод обширного фрагмента (глава VI, стро-

фы 120–165) трактата Чандракирти «Введение в мадхьямаку» (Madhyamaka-avatāra) и автокомментария к нему, сопровождаемые предисловием. Ему же принадлежит небольшая статья об опровержении концепции «Я» у Чандракирти (Duerlinger 1984), где он также анализирует критику атмавады у Чандракирти по «Введению в мадхьямаку». Здесь он отмечает прежде всего парадоксальность самой задачи: отрицание существования «Я» в качестве необходимой предпосылки требует существования того самого «Я» — иначе *кто* будет строить доказательства, что «Я» не существует? (Там же: 261). Сама статья представляет собой краткое изложение аргументации Чандракирти против понятия атмана в соответствии со строфами 120–178 главы VI этого трактата.

Как видим, об анатмаваде говорили многие исследователи — но интерпретация анатмавады в мадхьямаке так до сих пор и остается почти не изученной. Это достойно удивления, так как эта тема, как сказано выше, представляет и историко-философский, и общеисторический интерес и может быть перспективной и полезной для сравнительного изучения и других религиозно-философских систем Индии, включая и ортодоксальные.

Продуктивность сопоставления прасангики и санкхьи становится очевидной уже при чтении первых строк главы XVIII ММК и «Прасаннапады» и строфы 120 «Введения в мадхьямаку». Здесь ставится вопрос: если допустить, что атман существует, то каковы отношения между ним и группами дхарм? Тождественны ли они или различны? Если различны, то чем они отличаются по сути и каковы признаки, по которым их можно различить? Нагарджуна сразу показывает противоречивость понятия атмана: «Если бы атман и группы дхарм были [тождественны, то атман] возникал и исчезал бы, [как и они]. Если бы [он] был иным, чем они, [он] не имел бы признаков групп дхарм» (ātmā skandhā yadi bhavedudayavyayabhāgbhavet | skandhebhyo ‘nyo yadi bhavedbhavedaskandhalakṣaṇaḥ) (Nāgārjuna 1903: 341). Действительно, атман по определению есть нечто неизменное, а значит, не существовать когда-то и затем возникнуть он не может — это было бы для него таким же изменением, как если бы он, сначала не имея каких-то качеств, потом обрел бы их. Поскольку дхармы возникают и исчезают (и более того — мгновенны), то и он был бы таким же возникающим и исчезающим в то же мгновение, т.е. вовсе не был бы атманом. Более того, будь он тождественным дхармам или группам дхарм, атманов было бы множество, так как групп дхарм (skandha) — пять, а число индивидов, каждый из которых состоит из пяти групп дхарм, бесконечно.

Вывод о бесконечном числе индивидов вполне допустим для санкхьи, в которой признаётся множество душ (puruṣa) — по количеству личностей, существующих, живших ранее или имеющих появиться на свет в будущем. Но для мадхьямаки такое множество индивидов приводит к парадоксу: если мы говорим, что индивид X имеет ту же природу, что и индивид Y, то они должны быть либо тождественны субстанциально — и тогда мы неизбежно приходим к выводу, что $X \equiv Y$, — либо, если мы отрицаем их тождество во всем, то само наше утверждение об их *субстанциальном* тождестве должно быть признано ложным. В русском переводе «Мадхьямака-аватары» (с тибетского) соответствующий фрагмент (строфа 127) выглядит не очень ясно: «Если скандхи — Я, тогда, поскольку их много, тех Я тоже будет много. Я будет субстанцией. И поскольку взгляд на ту [совокупность разрушимого] относится к субстанции, то не будет ложным» (Чандракирти 2004: 211). Но если обратиться к санскритскому тексту, процитированному в «Прасаннападе», все становится на

свои места: «Если бы атман был [тождествен] группам дхарм, атманов было бы множество, так как [и групп дхарм] тоже множество. Если бы атман [был] субстанцией (dravya), то такая [субстанция] не могла бы присутствовать в [другой] субстанции, отличной [от первой]» (skandhā ātmā cedatastadbahutvāt ātmānaḥ syuste 'pi bhūyāmsa eva || dravyaṃ cātmā prāpnuyāttādṛśaśca dravye vṛttau vaiparītye ca na syāt) (Nāgārjuna 1903: 342). Ход мысли Чандракирти вполне очевиден: если атман существует именно как субстанция, то группы дхарм субстанцией (и тем более — *субстанциями*) быть не могут, т.е. если нечто *такое* (tādṛśa) есть субстанция (dravya), то в *другой* субстанции — более того, в противоположном состоянии (vṛttau vaiparītye), ибо атман и группы дхарм суть различные субстанции, — оно существовать не может, потому что одна субстанция не может включать в себя другую или быть свойством по отношению к другой (Чандракирти 2004: 212–213). Таким образом, понятие атмана оказывается для мадхьямиков внутренне противоречивым и именно это делает его пустым.

Более того, в другой главе ММК Нагарджуна говорит: «Невозможно [утверждать, что нечто] возникло и не существовало [ранее]; это было бы логической ошибкой. Поэтому атман либо был создан, либо [вовсе] не имеет причины» (ММК XXVII.12: nāpyabhūtvā samutpanno doṣo hyatra prasajyate | kṛtako vā bhavedātmā saṃbhūto vāpya-hetukaḥ) (Nāgārjuna 1903: 580) — и это умозаключение отчасти даже напоминает воззрения элеатов, которые тоже отвергали саму возможность возникновения чего бы то ни было, ибо это было бы изменением, а оно предполагает существование небытия, что буквально представляет собой оксюморон. Только для элеатов существует лишь бытие, невозникшее, неуничтожимое и неизменное, а для Нагарджуны бытие всегда соотнесено с небытием (так как любые А и не-А соотнесены друг с другом), они зависят друг от друга и ни одно из них не существует самостоятельно, поэтому оба этих понятия пусты. Кроме того, как он отмечает в следующей карике, XXVII.13, понятие бытия предполагает еще и непустоту понятия времени, так как все существующее существует *сейчас* и существовало какое-то время в прошлом, а понятие времени столь же пусто, как и любые другие понятия (это доказывается в главе XIX).

Таким образом, атман не может быть тождественным дхармам или группам дхарм, так как в этом случае он был бы множественным, невечным и существовал бы во времени. Примечательно с чисто историко-философской точки зрения, что множественность атманов вполне допускает санкхья и совершенно не допускает адвайта-веданта. Для адвайтистов атман тождествен Брахману — единому, вечному и неизменному мировому началу, — поэтому атман тоже един и неизменен. При этом даже слово «вечность» (nityatā) применительно к Ведам (тоже вечным) и к Брахману надо понимать по-разному: Веды «вечны в потоке» (pravāharūpa-nitya), т.е. вечны, но существуют в потоке времени, Брахман же «вечен на вершине» (kuṭastha-nitya), т.е. вообще не погружен во время и существует как бы над ним (Костюченко 1983: 108).

Но если атман не тождествен дхармам, то логично (на первый взгляд) было бы предположить, что он имеет совершенно особую природу — принципиально иную, чем эти элементарные психофизические состояния. Тогда он был бы свободен от их характерных признаков — невечности и страдания, подобно тому, как свободен от них — и от причинности как их корня — ригуша в учении санкхьи и йоги Патанджали. Но каков тогда будет признак этого изначально свободного атмана? Он, очевидно, нематериален — ведь все материальное изменчиво и вовлечено в сети причинно-следственных связей, а значит, характеризуется страданием. Он не имеет ощущений, ибо они вызываются некими причинами, что для изначально свободного атмана

исключено. Отсюда следует, что у него нет и представлений, понятий, осознания предметов, поэтому он свободен и от формирующих факторов (*saṃskāra*), а если мы будем утверждать, что он все же познаваем, то у него тогда должен быть какой-то еще признак, отличный от признаков групп дхарм, по которому атман распознается. Но никаких других признаков, кроме тех, что характеризуют пять групп дхарм, не существует в нашем познании, а отсюда следует, что атман непознаваем (Nāgārjuna 1903: 343). В таком случае сторонникам учения об атмане можно задать вопрос: на каком основании вы утверждаете, что атман существует, если его невозможно познать никаким способом? Разве вы не выходите тем самым за пределы всякого возможного познания и не высказываете предположений, которые принципиально нельзя проверить? Оппоненты могут, конечно, сослаться на *шрути* — Веды и упанишад, в которых постулируется существование атмана, — но для буддистов этот аргумент, очевидно, валидным не будет: в буддизме признаются в качестве инструментов познания только непосредственное восприятие (*pratyakṣa*) и логический вывод (*anumāna*). Кроме того, разные школы приписывают атману различные свойства, опираясь на разные тексты *шрути*, что ставит под сомнение любые описания этого гипотетического неизменного ядра личности. Если же представители брахманистских школ утверждают, что атман неописуем, то Чандракирти сразу отменяет такой тезис, ибо тому, о чем нельзя сказать ничего, невозможно приписывать даже само существование (Чандракирти 2004: 229).

В этих аргументах примечательно то, что Чандракирти рассматривает тезис о существовании атмана через призму только буддийского учения, и его аргументы вряд ли могут восприниматься как имеющие достаточную силу представителями брахманистских школ. Он говорит, что атман не может быть ни тождествен дхармам, ни отличен от них, — но в брахманистских школах личность человека и реальность в целом рассматривается в других категориях, не имеющих точного или даже частичного соответствия в буддизме. На этом основании можно предположить, что в действительности его аргументы были адресованы не столько брахманистам, сколько пудгалавадинам — представителям тех буддийских школ, которые, вопреки основным положениям доктрины, все же признавали реальность *puḍgala* — некой «квази-личности», не тождественной группам дхарм, но и не отличной от них. В отличие от неодушевленных вещей, *puḍgala* сохраняет свое тождество в сансаре и выступает субъектом действия, кармического воздаяния и вообще любых психических состояний (Лысенко 2011: 566). В одном из текстов приводится дискуссия пудгалавадина и шуньявадина, где первый утверждает, что существует некая относительно неизменная личность (*ātman*, *sattva*, *jīva* и т.д.), которая совершает действия, приносящие приятные, неприятные или нейтральные плоды, а второй спрашивает его: являются ли тот, кто совершает действие, и тот, кто вкушает его плоды, одной и той же личностью? Пудгалавадин отвечает: «Нет», — и оппонент ловит его на противоречии: если это разные личности, то единой и даже относительно неизменной личности не существует (Vallée Poussin 1931: XXXV–XXXVI). Но на самом деле обвинение в самопротиворечивости, которое предъявляет оппонент пудгалавадину, не вполне валидно с точки зрения самого пудгалавадина, ибо, если проанализировать, например, трактат «Катхаваттху» (тот его фрагмент, где приводится дискуссия с представителями школ самматия и ватсипутрия, придерживавшимися учения о квази-личности; подробнее см. Шохин 2011a; Шохин 2011b), то мы убедимся, что они рассматривают реальность как бы в виде трех уровней. На одном из них, абсолютно реальном, существуют

дхармы, и сторонники этих школ не отрицают, что дхарм всего 75, что pudgala не входит в их число и что дхармы — это окончательная реальность. На другом, конвенционально реальном, существуют объекты нашего обычного мира, которые и воспринимаются как просветленным, так и непросветленным сознанием. И, наконец, на третьем уровне существует эта квази-личность, *воспринимаемая* как абсолютно реальная, но *не являющаяся* таковой (Титлин 2013: 22). Заметим, что самматии и ватсипутрии не утверждают, что pudgala *существует*, — они говорят, что он *воспринимается* (upalabhate), причем воспринимается как не тождественный группам дхарм, но и не отличный от них, не среди групп дхарм, но и не вне их (Там же: 34), что и позволяет оппонентам из числа буддистов упрекать представителей этих школ в противоречивости их взглядов (Шохин 2011а: 208–209).

Однако, естественно, не только пудгалавадины были оппонентами мадхьямиков в дискуссии об атмане. Отмечая различия взглядов разных школ на природу и свойства атмана и указывая, в частности, что некоторые мыслители признают основой атмана пять групп дхарм, а другие — только сознание (Чандракирти 2004: 211), Чандракирти фактически делает вывод, что сами эти различия указывают на пустоту понятия атмана. Никто из сторонников атмавады не осознает, что ātman — не более чем имя. Они исследуют признаки того, что, по их мнению, основанному только на аффектах, скрывается за ним, хотя на самом деле за ним — лишь пустота. В подтверждение Чандракирти цитирует некий буддийский текст (Луи де ла Валле Пуссен заметил, что начало этого фрагмента сходно с одной фразой из «Самадхираджа-сутры»), где атман сравнивается с отражением в зеркале: отражение нереально, как и атман, но благодаря группам дхарм, воспринимаемых как нечто единое и относительно неизменное, человек начинает думать, что он и есть некий атман (Nāgārjuna 1903: 344–345).

Как, в самом деле, можно удостовериться, что атман существует? У представителей брахманистских школ есть возможность прибегнуть к свидетельству знатока (āpta-āgama), однако для буддистов оно — всего лишь разновидность выводного знания. Чтобы некое словесное или письменное свидетельство могло служить опорой для знания, говорит Дхармакирти (VII в.), оно не должно противоречить ни обычному восприятию, ни логическим выводам, а также не должно содержать и внутренних противоречий. В этом состоит различие в подходе к этой форме знания между буддистами и, например, наैयाками: последние требуют, чтобы āgama (свидетельство) исходила действительно от āpta (знатока), а он имел искреннее намерение сообщить слушателям истинное знание, и отмечают, что недопустимо путать условия, необходимые для *обретения* знания, с условиями, необходимыми для *подтверждения* знания (что, по их мнению, делают буддисты); первые же принимают во внимание исключительно содержание знания, но не обстоятельства, указывающие на истинность знания и внеположные самому знанию (Stoltz 2021: 101, 103–105). Поэтому и свидетельство знатока не является для буддистов основанием для утверждений о существовании атмана.

Есть, кроме того, и еще один аргумент против учения о реальности атмана: понятия «атман» и «не-атман» соотнесены друг с другом как А и не-А, а все такие понятия пусты просто потому, что их содержание и истинность высказываний, в которые они входят, зависит не от какой-то «внепонятийной» реальности, а от других понятий и высказываний. Ни одно из утверждений не касается реальности самой по себе, так как она неопишима и ни одна знаковая система не в состоянии описать ее ни точно,

ни даже приблизительно, ни целиком, ни даже частично. «Если атман и группы дхарм никоим образом не воспринимаются как имеющие собственную сущность, то как может существовать другая, отличная от них реалья — то, что свободно от [понятия] “мое” [и] принципа эго?» (*ātmani skandheṣu ca sarvathānupalabhyamānasvarūpeṣu kutastadvayatirikto ‘parapadārtho bhaviṣyati yo ‘sau nirmamo nirahamkāraśceti*), — говорит Чандракирти (Nāgārjuna 1903: 348).

Таким образом, атман не воспринимается органами чувств, логически вывести его реальность из других чувственных данных невозможно, и свидетельство же знатоков тоже тут ничем помочь не может. И как тогда можно говорить о существовании атмана? Однако по тем же причинам невозможно оказывается говорить и о его несуществовании — именно потому, что это понятия взаимно соотнесенные, а значит, пусты они оба. Говорить о вечности или не вечности атмана или квази-личности тоже невозможно. Само утверждение об изменчивости групп дхарм и, значит, того, что мы условно называем «я», имеет конвенциональный характер, т.е. это просто привычный способ словоупотребления, так как невозможно осмысленно говорить о изменчивости или неизменности того, о чем нельзя даже сказать, существует оно или нет (Duerlinger 1984: 266).

Но эпистемологический аргумент — не единственный, который опровергает реальность атмана (впрочем, как и учение о его нереальности, о котором будет сказано далее). Из-за того, что человек по невежеству и в силу наличия аффектов в его сознании принимает учение о вечном и неизменном атмане как истинное, в нем возникают новые аффекты, новые страсти, что ведет только к дальнейшему закабалению в сансаре. Иными словами, концепция реальности личности (*satkāyadrṣṭi*) ведет к дальнейшему росту аффектов и к логическим ошибкам, возникающим из-за помрачения разума аффектами (Чандракирти 2004: 204). И важно то, что понятия «я» и «мое» становятся причиной роста аффектов именно потому, что рассматриваются непросветленным сознанием как существующие независимо от других понятий (Duerlinger 2013: 91). Ход мысли непросветленного человека здесь таков: если существуют у меня какие-то свойства, какие-то черты характера, если я включен в какие-то межличностные отношения и т.д. (все это — «мое», *ātmiya*), то должен существовать и субстрат (*ātman*) у этих свойств, черт характера, должен быть кто-то, кто участвует в отношениях с другими личностями и в социальных взаимодействиях, ибо не могут же все эти черты, свойства и отношения «висеть в пустоте», не будучи привязаны ни к какому субъекту! (The Fundamental Wisdom... 1995: 247). Но если сами черты, свойства и отношения пусты, соотнесены лишь друг с другом (мы говорим, что Девадатта высок ростом, лишь потому, что сравниваем его с другими людьми и убеждаемся, что большинство из них — меньше него), то оказывается, что «в пустоте висит» такая же пустота, и понимание этого избавляет нас от беспокойства о своем «я» и о том, что к нему относится. Иначе говоря, учение о несуществовании атмана обосновывается также и религиозно-прагматически: убеждение в реальности атмана ведет к росту аффектов и приковывает человека к сансаре, так что избавление от этого убеждения необходимо для того, чтобы человеку открылся путь к нирване.

Отказ от учения об атмане открывает возможность трансформации *самоописания* личности — такой трансформации, без которой нирвана недостижима и суть которой — *ресемантизация* концептуальных структур, через призму каковых человек привык воспринимать себя до принятия буддизма. Адепт, отказываясь от понятия атмана, начинает рассматривать себя в терминах буддийского учения (мгновенно-

существующие дхармы, группы дхарм и т.д.), что и является первым этапом его движения по буддийскому пути (подробнее см.: Бурмистров 2017).

Но, может быть, атман не существует изначально, но *возникает* в ходе развития личности? В рамках небуддийской мысли такое, может быть, и возможно, но в буддийских текстах о таком появлении атмана из каких-то причин не говорится ни слова, так что мысль о возникновении атмана как чего-то совершенно нового в буддийской философии приходится отменить сразу. Здесь новое никогда не возникает из старого с диалектической опорой на него, но лишь замещает собой старое. Именно это позволяет мадхьямикам поставить под сомнение теорию причинности и вообще причинность как понятие. В другом месте ММК Нагарджуна доказывает бессмысленность обеих теорий причинности, принятых в древней и средневековой индийской философии — *satkāryavāda* и *asatkāryavāda*. Первая из них провозглашает, что следствие уже скрыто (*avyakta*) существует в следствии и при определенных благоприятных обстоятельствах только проявляется в реальности. Чаше всего ее иллюстрируют примером семян сезама и масла, которое из них выжимают. Этой теории придерживались санкхья, йога, миманса и веданта. Во второй, наоборот, считается, что следствие в причине не существует даже скрыто и возникает как нечто совершенно новое. Она была принята в буддизме, ньяе и вайшешике. Но Нагарджуна задает вопрос: «Если причина „пуста“ от следствия, как [она] порождает следствие? Если причина „непуста“ от следствия, как [она] порождает следствие?» (ММК XX.16: *hetuḥ phalena śūnyaścetkatham janayate phalam | hetuḥ phalenāśūnyaścetkatham janayate phalam*) (Nāgārjuna 1903: 402). И действительно, комментирует его слова Чандракирти, если причина «пуста», то есть не содержит в себе следствия (теория *asatkāryavāda*), то как последнее может возникнуть совершенно из ничего? А в этом случае и причину называть причиной невозможно, так как называть этим слово можно лишь то, что породило свое следствие. Но и причина «непустая», уже содержащая в себе следствие (теория *satkāryavāda*), тоже не порождает последнее и потому не может быть названа причиной — ведь следствие *уже* существует, и как тогда можно породить его заново? (Там же). Точно так же опровергается и возможность возникновения следствия из причины (*hetu*) и вспомогательных условий (*sahakāri-kāraṇa*). Оппонент мадхьямиков может сказать, что следствие возникает из причины лишь тогда, когда в дополнение к собственно причине появляются также необходимые вспомогательные условия, без которых причина «сработать» не может. В пример он приводит семя (собственно причина), которое может породить росток (следствие) только при наличии вспомогательных условий — почвы, воды, солнечного тепла и т.д. (Там же: 390). Но это, конечно, проблему не решает, так как все равно следствие должно либо скрыто присутствовать в причине (и тогда оно не *порождается*, а лишь *проявляется*), либо отсутствовать — но возникновение того, что не существует по природе (*svabhāvatat*), логически невозможно.

В этих рассуждениях мадхьямиков раскрывается одна важная особенность теории причинности в махаяне: ничто не возникает из совокупности (*sāmagrī*) причин и вспомогательных условий, ибо все возникающее до своего появления никоим образом не существует — ни как реальное, ни даже как потенциальное. Тем более нечто не может возникать как нечто новое, но с опорой на условия, необходимые для его возникновения, так как причина, породив условие, прекращает свое действие, т.е. перестает быть причиной, а ее следствие, соответственно, уже не может считаться следствием. Далее, если бы следствие существовало в совокупности причины

и условий, то оно и воспринималось бы там (Nāgārjuna 1903: 392), — т.е. Нагарджуна прямо отрицает здесь истинность теории *satkāryavāda*: ничто не может присутствовать в причине скрыто, и все, что считается следствием какой-либо причины, должно не только существовать, но и непосредственно восприниматься как уже наличествующее в этой причине. Но и *asatkāryavāda* тоже не может быть истинной, так как причина, чтобы породить следствие, должна сама исчезнуть, как бы уступая место следствию, — но в этом случае последнее появляется, когда причины уже нет, т.е. оказывается беспричинным. Впрочем, идея возникновения атмана как чего-то, что не существовало ранее, но потом появилось, непредставима и в других религиозно-философских системах Индии, так как атман вечен и неизменен по определению и *возникать* (а значит, изменяться) не может.

Эта аргументация работает также и против идеи бога-творца или какого-то вселенского начала — адвайтистского Брахмана или бога (*īśvara*) в йоге Патанджали. Нечто существование атмана означает, что нет ни индивидуального такого начала, не изменяющегося во времени и лежащего в основе всех многообразных проявлений нашей личности, ни вселенского, благодаря которому существует весь наш разнообразный мир (Davis 2018: 4).

Итак, доказано, что атман не существует: неизменной души нет, и все, что есть в нас, — это только дхармы, возникающие лишь на мгновение. Но в ММК XVIII.6 Нагарджуна говорит: «Считается, что атман [есть], и проповедуется, что атмана нет (*anātma*). Но будды проповедуют, что нет ни атмана, ни не-атмана» (*ātmetyapi prajñāpitamanātmetyapi deśitam | buddhairnātmā na cānātmā kaścidityapi deśitam*) (Nāgārjuna 1903: 355). Очевидно, что это не отрицание принципа *anātma*, а лишь его уточнение. Не имеет смысла говорить об атмане — но в равной мере бессмысленно и утверждение, что атмана не существует, ибо и то, и другое — только слова и привязываться к ним, полагая, что за каждым словом стоит какая-то реальность — это то самое эпистемологическое препятствие (*jñeyā-āvaraṇa*), которое мешает человеку, даже обретшему плод архата, достичь окончательной нирваны, «нирваны без местопребывания» (*apratiṣṭhita-nirvāṇa*), позволяющей тому, кто погрузился в нее, действовать в сансаре ради спасения всех живых существ. В понимании того, что все это — только слова, смысл которых зависит от других слов, а не от реальности (которая, как и в брахманистской школе адвайта-веданта, неопишима), и состоит запредельная мудрость, *prajñā-pāramitā*, выводящая за пределы любых оппозиций, любых противопоставлений А и не-А.

С исторической точки зрения идея запредельной мудрости восходит еще к упанишадкам (понимание термина *prajñā* как «знания, заполняющего все пространство», можно найти в «Мандукья-упанишад») и к «Ригведе», и взгляды мадхьямаки представляли собой в значительной мере результат развития идеи запредельной мудрости как «выводящего за все пределы и заполняющего пространство знания истинной сущности пустоты» (Лепехов 2011: 246). Но с точки зрения чисто философской запредельная мудрость ближе к диалектике одного и иного, представленной в диалоге Платона «Парменид», где одно существует лишь постольку, поскольку существует нечто иное и лишь в соотношении с ним. Однако если для Платона одно и иное поистине существуют в той мере, в какой соотношены друг с другом, то для мадхьямиков именно это доказывает пустоту обоих этих понятий, так как они зависят исключительно друг от друга. Запредельная мудрость выводит сознание за пределы всяческих противопоставлений, они порождаются ментальным конструированием, а оно, в свою

очередь, тем, что в санскритских текстах называется *prapañca*. Сам Нагарджуна в ММК XVIII.5 говорит: «Кармические действия и аффекты [возникают] из ментального конструирования (*vikalpa*), оно — из *prapañca*, а *prapañca* прекращается [постижением учения] о пустоте» (*karmakleśā vikalpataḥ | te prapañcātprapañcastu śūnyatāyām nirudhyate*) (Nāgārjuna 1903: 350).

Термин *vikalpa* (или *kalpanā*), в общем, понятен: он означает «творческое воображение, образы, спекулятивное размышление, все формы и операции мышления, а также их результат — знания, полученные с помощью мышления, гипотезы и теории» (Лысенко, Канаева 2011: 352). Но вот термин *prapañca* требует особого комментария. Вообще в индийской философии он означает множество, многообразие, умножение ложных сущностей, многообразные проявления сознания (Лепехов 2011a: 546); на английский его переводят также как *hypostatization* (Siderits 2019: *passim*) или *mental fabrication* (The Fundamental Wisdom... 1995: 248). Смысл термина — в том, что любое ощущение (*vedanā*), согласно и махаянским школам, и Абхидхарме, всегда может быть приятным, неприятным или нейтральным, т.е. вызывать реакцию влечения или избегания. Когда под действием какого-то объекта возникает ощущение, сознание всегда распознаёт объект как принадлежащий к определенному классу объектов, способных вызывать те или иные ощущения (в вышеописанном буддийском смысле), и, значит, как объект, взаимодействие с которым может удовлетворить какие-то наши желания, или причинить вред, или быть для нас и безвредным, и бесполезным. При *prapañca* мы определяем сам объект и вместе с тем учитываем и прошлый наш опыт взаимодействия с другими объектами того же класса, в ходе какового взаимодействия они смогли быть для нас чем-то полезными; скажем, при виде чистой воды мы вспоминаем, что ранее такая же вода утоляла нашу жажду. Именно такое распознавание объекта как относящегося к классу, который выделяется нами на основании прагматических критериев, и называется *prapañca* (Siderits 2019: 647). Но при этом оно может обозначать и некую концептуальную фикцию. Такова колесница в известном примере из «Вопросов Милинды»: в действительности она — лишь множество отдельных деталей, связанных воедино определенным образом, и никакой колесницы вне их и помимо них не существует, но понятие «колесницы» практически удобно и потому используется в повседневном словоупотреблении (*vyavahāra*); надо лишь помнить, что понятие это представляет собой именно концептуальную фикцию — пустое понятие, лишенное денотата (Там же: 650).

Из этого следует, что оба соотнесенных друг с другом понятия — атман и не-атман — равно пусты и могут считаться осмысленными только в рамках какой-то концептуальной системы, но не сами по себе. В свете сказанного вряд ли можно считать верной интерпретацию Радхакришнана, Дасгупты и Альбахари. В процитированных выше высказываниях они, по существу, открыто «ведантизируют» буддизм, приравнивая его учению адвайты (хотя совершенно не случайно оппоненты Шанкары называли его *pracchanna-bauddha*, «скрытым буддистом»). Пусты любые понятия, не соотнесенные с истинной реальностью, а так как последняя неопишима и не может быть обозначена никакими знаками или знаковыми системами, то непустых понятий попросту не существует. Позицию мадхьямаки Нагарджуна формулирует совершенно ясно: «[Кто-то] считает, что атман [есть], [другой] проповедует, что атмана нет (*anātma*). Но будды проповедуют, что нет ни атмана, ни не-атмана» (*ātmeti prajñāpitamanātmetyapi deśitam | buddhānātmā na cānātmā kaścidityapi deśitam*) (Nāgārjuna 1903: 355). Здесь он проводит учеников между двумя крайностями —

утверждениями о реальности и нереальности Атмана, в чем и состоит тот Срединный путь (*madhyama pratipād*) — суть и смысл всего учения школы мадхьямака. Всю оставшуюся часть главы XVIII ММК (строфы 6–12) Нагарджуна посвящает разъяснению этой истины. В этом и состоит, в частности, отмеченный Марком Сидеритсом парадокс понятия *pragrahīsa*: если природа истинной реальности невыразима в каких бы то ни было знаковых системах, то и сам факт невыразимости тоже не может быть выражен (Siderits 2019: 651). Выход из парадокса он видит в контекстуальной семантике, предполагающей, что смысл любого высказывания зависит от конкретного контекста, в котором оно произносится (Там же: 653). Поэтому, когда оппонент возражает мадхьямику, что атман существует, и в доказательство этого приводит слова самого Будды: «Атман ведь — господин „Я“. Кто еще может быть господином? Знающий (*paññita*) обретает небо [посредством] полного подчинения атмана... Атман — наблюдатель (*sākṣin*) самого себя (*ātmanah*) [и всего, что] сделано должным или недолжным образом» (*ātmā hi ātmano nāthaḥ ko nu nāthaḥ paro bhavet | ātmanā hi sudāntena svargaṃ prāpnoti paññitaḥ [...] ātmā hi ātmanah sākṣī kṛtasyāpakṛtasya ca*), — то Чандракирти отводит это возражение, указывая на слова Будды об отсутствии атмана в дхармах и на различие между прямыми наставлениями (*nītārtha*) и наставлениями, требующими толкования (*neyārtha*) (Nāgārjuna 1903: 354–355).

Чандракирти подчеркивает *религиозно-прагматический* аспект принципа *anātma*. Здесь все зависит от аудитории, к которой обращается проповедник с наставлением об учении Будды, ибо главная задача проповеди — не поведать ученикам о том, как устроена реальность, а так изменить их сознание, чтобы они сами могли узреть ее воочию (*sākṣāt*). Поэтому, если для данной конкретной аудитории (или данного человека) удобнее будет проповедовать об атмане — проповедник не только не будет отрицать его, но и, возможно, будет прямо опираться на это «понятие» (пустое, как и любые другие понятия), и неслучайно в ММК XIII.8 Нагарджуна говорит: «Пустота всех учений провозглашена победителями как целительное средство, о тех же, кто [придерживается] учения о пустоте, сказано, что они не достигнут цели» (*śūnyatā sarvadr̥ṣṭinām proktā niḥsaraṇam jinaiḥ | yeṣāṃ tu śūnyatā dr̥ṣṭistānasādhyān babhāṣire*) (Nāgārjuna 1903: 247). Причем, заметим, решение Марка Сидеритса в таком случае видится, по меньшей мере, недостаточным, так как эпистемологический контекстуализм предполагает, что высказывание *истинно или ложно* в зависимости от ситуации, в которой оно произнесено, субъекта, который его произнес, и т.д. Истинностный статус высказывания «сейчас идет снег» зависит от времени и места его произнесения, высказывания «я голоден» — от состояния говорящего и т.д. (Rysiew 2020). Но когда речь идет о проповеди учения Будды, не имеет смысла, с точки зрения прасангики, говорить об истинности или ложности высказываний, ибо истинностный статус у них всех один — они пусты. Высказывания могут быть только результативными или нерезультативными — т.е. способствовать просветлению сознания ученика и достижению им нирваны или препятствовать этому. Поэтому мыслители школы мадхьямака-прасангики, не отменяя провозглашенного Буддой принципа *anātma*, отрицающего существование какого бы то ни было неизменного «Я» как того, кто рождается вновь и вновь в сансаре, дополнили его представлением об условности или, вернее, *религиозно-прагматическом* характере этого принципа.

Для Чандракирти важен в первую очередь практический контекст, в котором высказывались те или иные религиозные положения. Человека следует подводить к постижению истин буддийского учения, опираясь на собственные его качества, исполь-

зуя их как средства для изменения его сознания и для того, чтобы он сам в конце концов узрел суть учения Будды (как оно понимается в мадхьямаке, разумеется). Социально-антропологический контекст — социальные и пространственные рамки взаимодействия, поведенческая среда, языковая ситуация, «экстраситуационный» контекст, т.е. базовое знание, выходящее за рамки непосредственной коммуникации (Касавин 2005: 13–14), — все это оказывается важным для проповедника. А значит, и суть концепции *anātma* в интерпретации Чандракирти раскрывается только с учетом этого контекста. С точки зрения повседневного словоупотребления (*saṃvṛtti*) атман, несомненно, не существует — здесь прасангики не расходятся с базовыми догмами буддизма. Но ученика, который еще не может сразу отказаться от привычных способов самоописания, к постижению принципа *anātma* надо подводить постепенно, используя одни его качества против других — тех, что препятствуют просветлению и помрачают его сознание.

Однако с точки зрения высшей истины (*paramārtha*) и атман, и не-атман — одинаково пустые понятия, или, вернее сказать, псевдопонятия, ибо они отсылают лишь друг к другу, но не к истинной реальности. И если полное постижение принципа *anātma*, то есть принятие его учеником как основы собственной «эго-концепции», понимания самого себя, своих чувств и мыслей, есть плод пути шраваков и пратьекабудд (хинаянского пути, который с позиции махаяны представляет собой лишь первый этап пути к просветлению), то отрицание осмысленности любых взаимно соотносимых понятий, включая и атман и не-атман, — это уже плод пути бодхисаттв, пройдя который до конца, просветленный обретает способность спасать из сансары живые существа, пребывая в нирване.

Литература

- Бурмистров 2017 — Бурмистров С.Л. Практики трансформации сознания в буддийской культуре: деавтоматизация и ресемантизация // *Человек*. 2017. № 3. С. 141–159.
- Касавин 2005 — Касавин И.Т. Контекстуализм как методологическая программа // *Эпистемология и философия науки*. 2005. Т. VI. № 4. С. 5–17.
- Костюченко 1983 — Костюченко В.С. Классическая веданта и неоведантизм. М.: Мысль, 1983.
- Лепехов 2011а — Лепехов С.Ю. О понятиях: «праджня», «праджняпарамита», «рупашарира», «дхармашарира», «татхагатадхатугарбха» и их генезисе в индийской культуре и философии // *Гуманитарный вектор*. 2011. № 4. С. 263–268.
- Лепехов 2011б — Лепехов С.Ю. Прапанча // *Философия буддизма: Энциклопедия* / Ред. М.Т. Степаянц. М.: Вост. лит., 2011. С. 546.
- Лысенко 2011 — Лысенко В.Г. Пудгала // *Философия буддизма: Энциклопедия* / Ред. М.Т. Степаянц. М.: Вост. лит., 2011. С. 566–567.
- Лысенко, Канаева 2011 — Лысенко В.Г., Канаева Н.А. Кальпана // *Философия буддизма: Энциклопедия* / Ред. М.Т. Степаянц. М.: Вост. лит., 2011. С. 352–353.
- Махабхарата 1987 — Махабхарата. Книга третья: Лесная (Араньякапарва) / Пер. с санскр., предисл. и коммент. Я.В. Василькова и С.Л. Невелевой. М.: Наука, ГРВЛ, 1987.
- Радхакришнан 1994 — Радхакришнан С. Индийская философия. В 2-х тт. Т. 1. СПб.: Стикс, 1994.
- Титлин 2013 — Титлин Л.И. Понятие субъекта в буддизме пудгалавады // *История философии*. 2013. № 8. С. 15–39.
- Чандракирти 2004 — Чандракирти. Введение в мадхьямику / Пер. с тиб. А.М. Донца. СПб.: Евразия, 2004.

- Шохин 2011a — Шохин В.К. Ватсипутрия // Философия буддизма: Энциклопедия / Ред. М.Т. Степанянц. М.: Вост. лит., 2011 С. 208–210.
- Шохин 2011b — Шохин В.К. Самматия // Философия буддизма: Энциклопедия / Ред. М.Т. Степанянц. М.: Вост. лит., 2011. С. 594–596.
- Albahari 2002 — *Albahari M.* Against No-Ātman Theories of Anattā // *Asian Philosophy*. 2002. Vol. 12(1). P. 5–20.
- Dasgupta 2012 — *Dasgupta S.N.* A History of Indian Philosophy. Vol. I. Delhi: Motilal Banarsidass, 2012.
- Davis 2018 — *Davis G.F.* Self-Sceptical Ethics and Selfless Morality: A Historical and Cross-Cultural Overview // *Ethics without Self, Dharma without Atman: Western and Buddhist Philosophical Traditions in Dialogue*. Ed. by Davis G.F. Cham: Springer, 2018. P. 1–20. DOI: 10.1007/978-3-319-67407-0_1.
- Duerlinger 1984 — *Duerlinger J.* Candrakīrti's Denial of the Self // *Philosophy East and West*. 1984. Vol. 34(3). P. 261–272.
- Duerlinger 2013 — *Duerlinger J.* The Refutation of the Self in Indian Buddhism: Candrakīrti on the Selflessness of Persons. London; New York: Routledge, 2013.
- Nāgārjuna 1903 — *Nāgārjuna.* Mūlamadhyamakakārikās (Mādhyamikasūtras) avec la Prasannapadā commentaire de Candrakīrti. Publié par Louis de la Vallée Poussin. St. Pétersbourg: Académie Impériale des Sciences, 1903.
- Siderits 2019 — *Siderits M.* The Prapañca Paradox // *Journal of Indian Philosophy*. 2019. Vol. 47. P. 645–659.
- Stoltz 2021 — *Stoltz J.* Illuminating the Mind: An Introduction to Buddhist Epistemology. New York: Oxford University Press, 2021.
- The Fundamental Wisdom of the Middle Way: Nāgārjuna's "Mūlamadhyamakakārikā". Transl. and comment. by J.L. Garfield. New York; Oxford: Oxford University Press, 1995.
- Vallée Poussin 1931 — *Vallée Poussin, L. de la.* Introduction // *L'Abhidharmakośa de Vasubandhu*. Trad. par L. de la Vallée Poussin. Introduction – Fragment des Kārikās – Index – Additions. Paris: Paul Geuthner, 1931. P. I–LXVII.

Электронный ресурс

- Rysiew 2020 — *Rysiew P.* Epistemic Contextualism // *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. URL: <https://plato.stanford.edu/entries/contextualism-epistemology/> (дата обращения 13.03.2025).

References

- Albahari, Miri. "Against No-Ātman Theories of Anattā". *Asian Philosophy*, 2002, vol. 12(1), pp. 5–20 (in English).
- Burmistrov, Sergei L. "Praktiki transformatsii soznaniia v buddiiskoi kul'ture: deavtomatizatsiia i resemantizatsiia" [Practices of Transformation of Consciousness in Buddhist Culture: Desautomatization and Resemantization]. *Chelovek*, 2017, no. 3, pp. 141–159 (in Russian).
- Candrakīrti. *Vvedenie v madhiamiku* [Introduction to Madhyamaka]. Transl. from Tibetan by Donnets A.M. St. Petersburg: Evraziia, 2004 (Russian translation).
- Dasgupta, Surendranath. *A History of Indian Philosophy*. Vol. I. Delhi: Motilal Banarsidass, 2012 (in English).
- Davis, Gordon F. "Self-Sceptical Ethics and Selfless Morality: A Historical and Cross-Cultural Overview". In: *Ethics without Self, Dharma without Atman: Western and Buddhist Philosophical Traditions in Dialogue*. Ed. by Davis G.F. Cham: Springer, 2018, pp. 1–20. DOI: 10.1007/978-3-319-67407-0_1 (in English).

- Duerlinger, James. "Candrakīrti's Denial of the Self". *Philosophy East and West*, 1984, vol. 34(3), pp. 261–272 (in English).
- Duerlinger, James. *The Refutation of the Self in Indian Buddhism: Candrakīrti on the Selflessness of Persons*. London; New York: Routledge, 2013 (in English).
- Kasavin, Ilya T. "Kontekstualizm kak metodologicheskaya programma" [Contextualism as a Methodological Program]. *Epistemologiya i filosofiya nauki*, 2005, vol. VI, no. 4, pp. 5–17 (in Russian).
- Kostiuchenko, Vladislav S. *Klassicheskaya vedanta i neovedantizm* [Classical Vedānta and Neo-Vedāntism]. Moscow: Mysl', 1983 (in Russian).
- Lepekhov, Sergei Y. "O poniatiiakh: «prajñā», «prajñāpāramitā», «rūpaśāra», «dharmaśāra», «tathāgatadhātugarbha» i ikh genezise v indiiskoi kul'ture i filosofii" [Terms "Prajñā", "Prajñāpāramitā", "Rūpaśāra", "Dharmaśāra" and "Tathāgata-dhātu-garbha" and Their Genesis in Indian Culture and Philosophy]. *Gumanitarnyi vektor*, 2011, no. 4, pp. 263–268 (in Russian).
- Lepekhov, Sergei Y. "Prapañca". In: *Filosofiya buddizma: Entsiklopediya* [Buddhist Philosophy: An Encyclopedia]. Ed. by Stepaniants M.T. Moscow: Vostochnaya literatura, 2011, p. 546 (in Russian).
- Lyssenko, Victoria G. & Kanaeva, Natalia A. "Kalpanā". In: *Filosofiya buddizma: Entsiklopediya* [Buddhist Philosophy: An Encyclopedia]. Ed. by Stepaniants M.T. Moscow: Vostochnaya literatura, 2011, pp. 352–353 (in Russian).
- Lyssenko, Victoria G. "Pudgala". In: *Filosofiya buddizma: Entsiklopediya* [Buddhist Philosophy: An Encyclopedia]. Ed. by Stepaniants M.T. Moscow: Vostochnaya literatura, 2011, pp. 566–567 (in Russian).
- Mahābhārata. Kniga tret'ya: Lesnaya (Āraṇyakaparva)* [Mahābhārata. Book III; Āraṇyakaparva]. Transl. from Sanskrit, introd. and comm. by Y.V. Vasil'kov and S.L. Neveleva. Moscow: Nauka, GRVL, 1987 (Russian translation).
- Nāgārjuna. *Mūlamadhyamakakārikās (Mādhyamikasūtras) avec la Prasannapadā commentaire de Candrakīrti*. Publié par Louis de la Vallée Poussin. St. Pétersbourg: Académie Impériale des Sciences, 1903 (in Sanskrit and French).
- Radhakrishnan, Sarvepalli. *Indiiskaya filosofiya* [Indian Philosophy]. In 2 vols. Vol. 1. St. Petersburg: Stiks, 1994 (Russian translation).
- Shokhin, Vladimir K. "Sammattiya". In: *Filosofiya buddizma: Entsiklopediya* [Buddhist Philosophy: An Encyclopedia]. Ed. by Stepaniants M.T. Moscow: Vostochnaya literatura, 2011, pp. 594–596 (in Russian).
- Shokhin, Vladimir K. "Vatsīputrīya". In: *Filosofiya buddizma: Entsiklopediya* [Buddhist Philosophy: An Encyclopedia]. Ed. by Stepaniants M.T. Moscow: Vostochnaya literatura, 2011, pp. 208–210 (in Russian).
- Siderits, Mark. "The Prapañca Paradox". *Journal of Indian Philosophy*, 2019, vol. 47, pp. 645–659 (in English).
- Stoltz, Jonathan. *Illuminating the Mind: An Introduction to Buddhist Epistemology*. New York: Oxford University Press, 2021 (in English).
- The Fundamental Wisdom of the Middle Way: Nāgārjuna's "Mūlamadhyamakakārikā"*. Transl. and comment. by J.L. Garfield. New York; Oxford: Oxford University Press, 1995 (in English).
- Titlin, Lev I. "Poniatie subiekta v buddizme pudgalavādy" [The Concept of Subject in Pudgalavāda Buddhism]. *Istoriya filosofii*, 2013, no. 8, pp. 15–39 (in Russian).
- Vallée Poussin, Louis de la. Introduction. *L'Abhidharmakośa de Vasubandhu*. Trad. par L. de la Vallée Poussin. Introduction – Fragment des Kārikās – Index – Additions. Paris: Paul Geuthner, 1931, pp. I–LXVII (in French).

Electronic resource

- Rysiew P. Epistemic Contextualism. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. URL: <https://plato.stanford.edu/entries/contextualism-epistemology/> (accessed: 13.03.2025) (in English).

Ātman and the Principle of Anātma: Candrakīrti's Interpretation

Sergei L. BURMISTROV

Institute of Oriental Manuscripts RAS
St. Petersburg, Russian Federation

Received 17.01.2026.

Abstract: The principle of anātma, whose essence is the denial of existence of an unchanging “I” (ātman), reborn from one body to another in saṃsāra, is one of the main dogmatic postulates for early Buddhism, and in classical and post-classical Abhidharma. Mādhyamikas Nāgārjuna and Candrakīrti considered ātman and non-ātman as concepts related only to each other but not to the extra-conceptual reality and therefore empty. The principle of anātma is understood here as pragmatic in religious sense. Denial of ātman as a means for transforming consciousness in accordance with the Buddhist teaching is effective only at the first stage of the path — on the path of śravakas and pratyekabuddhas. Having attained the fruit of arhat and having reached the bodhisattvas' path, a person shall also see the emptiness of the principle of anātma itself. At the same time, Nāgārjuna and Candrakīrti in their analysis of the concept of ātman also substantiate the emptiness of both concepts of causality in Indian philosophy — the doctrine of the pre-existence or non-pre-existence of the effect in the cause (satkāryavāda and asatkāryavāda respectively).

Key words: religious and philosophical systems of ancient and medieval India, religious pragmatics, Buddhism, Madhyamaka, anātma, Nāgārjuna, Candrakīrti, Sanskrit written monuments.

For citation: Burmistrov, Sergei L. “Ātman and the Principle of Anātma: Candrakīrti's Interpretation”. *Pis'mennye pamiatniki Vostoka*, 2026, vol. 23, no. 4 (iss. 67), pp. 51–66 (in Russian). DOI: 10.55512/WMO718243

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