

Научная статья
УДК 24-1
DOI: 10.18101/2949-1657-2023-4-66-75

КОНЦЕПЦИЯ «АНАТМАН» В БУДДИЗМЕ И ТЕОРИЯ «АЛАЯ-ВИДЖНЯНЫ» ВИДЖНЯНАВАДЫ

© Дандарон Мэдэгма Бидияевна
доктор философских наук, профессор,
Восточно-Сибирский государственный институт культуры
Россия, 670031, г. Улан-Удэ, ул. Терешковой, 1
mb.dandaron@mail.ru

Аннотация. В статье освещена одна из самых сложных в философии буддизма проблем — теория «атман/анатман». В буддизме понятие «анатман» появляется в противовес центральному понятию брахманизма «атман» и развивается в теоретическое положение отказа от индивидуализации личности, провозглашения несуществования индивидуального «я». Существуют две крайности понимания проблемы атман/анатман. Первая крайность — с позиций брахманизма вещи существуют постоянно, имеют субстанциональную природу, «я» — атман существует неизменно. Вторая крайность — в философии махаяны, мадхьямике-пранганике — нигилистическое понимание пустотности — ничего не существует, не существует «я» индивида. С учетом того, что в мадхьямике провозглашен срединный путь — отказ от крайностей понимания, ни та, ни другая крайность воззрения не являются истинными. Введение виджнянавадинами в философское поле концепции «алая-виджняны» в целом смягчает напряжение, возникающее в решении изложенной проблемы. Но теория «алая-виджняны» с позиции буддийского «анатаман» выглядит неоднозначно. В статье дана попытка ответить на вопрос, можно ли считать, что алая-виджняна является отвергнутым брахманистским атманом, или это нечто другое.

Ключевые слова: буддизм, махаяна, мадхьямика, йогочара, виджнянавада, атман, анатман, виджняна, алая-виджняна, доктринальные положения буддизма.

Благодарности

Статья опубликована в рамках проекта «Философия и искусство буддизма в современном мире» с использованием гранта, предоставленного Фондом содействия буддийскому образованию и исследованиям.

Для цитирования

Дандарон М. Б. Концепция «анатман» в буддизме и теория «алая-виджняны» виджнянавады // Восточный вектор: история, общество, государство. 2023. Вып. 4. С. 66–75.

Центральным понятием буддизма и одной из главных характеристик учения является теория «анатман». Буддийская теория «анатман» об отсутствии души, вечного «я» возникла в противовес главному понятию брахманизма «атман». В брахманизме атман понимают как вечную душу, которая перемещается из одного рождения в другое в неизменном виде с целью достигнуть Брахмана, воссоединиться с ним. С одной стороны, атман противопоставлен Брахману, так как Брахман высшая реальность, а атман — это жизненный дух, индивидуальная душа живого существа, он скрыт в «я» человека и других существ. С другой стороны, атман — это нематериальное ядро индивидуального существования и этим

он соотносится с высшим Брахманом, изначально имеет с ним общую природу. На заключительном высшем уровне познания атман сливается с Брахманом, объект сливается с субъектом, что считается высшим уровнем блаженства, достижением высшего уровня познания себя и познания высшей реальности Брахмана.

В. К. Шохин предполагает, что основным предметом дискуссий был вопрос о соотношении ментальных состояний с субстанциональным нематериальным ядром бытия индивида [11]. Брахманистский атман принято понимать как индивидуальную неизменную сущность (душу) каждого существа. С буддийской точки зрения признание вечной души, индивидуального «я» является основой эгоцентризма, себялюбия и становится главным препятствием на пути к высшей цели — освобождению.

Согласно теории «анатман» (не атман, не душа) проблема существования индивидуального «я» в буддизме имеет однозначный ответ: «индивидуального я не существует». Тем не менее у многих последователей буддизма на определенном этапе неизбежно возникает вопрос: «если я нет, то кто тогда просветляется на пути к истине и свободе?». Это хороший вопрос, на который нужен ответ любому человеку, так как ему трудно представить себя без местоимений «я», «меня» и т. д., без осознания своей самости невозможно ставить цели и двигаться к их осуществлению. Отказ от «я» в буддизме имеет философские обоснования. И все же полностью отказаться от «я» будет неправильно, считают многие буддийские философы.

В буддизме понятие «анатман» развивается в теорию отказа от индивидуализации личности, эгоцентризма, что соответствует этическим предписаниям философии буддизма. Согласно буддийскому учению представления о вечном и неизменном перерождающемся элементе являются препятствием на пути к освобождению. Понимание непостоянства, невечности (анитья) воспитывает в практикующем буддисте «непривязанность», что способствует его продвижению на пути к освобождению [6]. Суть теории «анатман» в понимании того, что ни в существах вселенной, ни в самой вселенной нет стабильного неизменного элемента, все в мире постоянно меняется. Поэтому нет возможности как-то вмешиваться в этот бесконечно движущийся процесс, нет смысла и возможности менять что-либо в этом мире, так как нет постоянных элементов, с которыми можно работать. Следовательно, у человека есть возможность работать только с потоком собственного сознания, совершенствовать его, менять свое понимание мира.

Буддийский философ, бурятский ученый и религиозный деятель Б. Д. Дандарон, объясняя суть теории анатман, подчеркивал, что признание несуществования индивидуального «я» для буддиста является важным этапом познания. Теория анатман отвергает признание существования индивидуального «я», так как признание вечного неизменного «я» является следствием неведения (авидьи), вследствие чего утверждается эгоцентрическое самосознание, которое формирует разного рода привязанности, толкающие человека на эгоистические поступки и мышление. «Чтобы твердо встать на путь спасения, буддист должен подавить привязанность к иллюзорному бытию, а это можно сделать лишь в том случае, если индивид подлинно познал нереальность существования индивидуального “я”. По учению буддистов, понятие индивидуального “я” человеческой личности, или живого существа, лишено постоянной сущности. Индивидуальность — это

лишь комплекс связи причин и следствий, это только пространственно-временная конфигурация пяти скандх» [5, с. 49–65].

В свое время одной из главных причин расхождения между хинаяной и махаяной были разные взгляды на теорию отрицания индивидуального «я». Ранний буддизм, философия хинаяны отвергали атман, отвергали существование индивидуальной души, но признавали реальность «я-дхарм» — объективное существование «психических элементов». Тогда как представители школы махаяны стояли твердо на позициях анатман, отрицали существование индивидуального «я», критиковали реальность «я-дхарм» философского негативизма и приводили доводы против реальности дхарм наряду с признанием реальности материального мира. Таким образом, было подорвано все сооружение раннего буддизма, считает Г. М. Бонград-Левин [2, с. 251]. В том числе была подвергнута сомнению ценность индивидуальной аскетической практики, то есть индивидуального пути спасения в хинаяне.

Далее возникает необходимость рассмотрения философских взглядов религиозно-философских школ и направлений, возникших в рамках махаяны. Первой религиозно-философской системой махаяны стала школа мадхьямики (шуньявада), основателем которой считается Нагарджуна (II в. н. э.). Первое название — мадхьямика — учение о срединном пути. Второе название — шуньявада — учение о пустоте. В последующем мадхьямика разделилась на подшколы мадхьямику-сватантрику и мадхьямику-прасангику. Второй философской школой махаяны стала виджнянавада, или йогочара, учение о сознании, основанная Асангой и Васубундху (IV–V вв. н. э.).

В «Мыслях буддиста» Б. Д. Дандарон описывает зарождение системы мадхьямики прасангики, установленную Чандракирти. «В конце V в. н. э. намечается раскол в махаянистическом монизме, на юге Индии появились два великих учителя мадхьямики — Буддхапалита и Бхавья. Мадхьямика разделилась на последователей Буддхапалиты — прасангика, последователей Бхавьи — сватантрика. Прасангики отрицали всякую логику для познания Абсолюта, это называют негативным методом. Сватантрики полагали, что необходимо дополнить правила Нагарджуны независимыми (сватантра) аргументами, составленными в соответствии с законами логики. Сам Нагарджуна и его ученик Арьядэва понимали, что логика как закон сознательного мышления может оперировать только в пределах сансарных условностей и двойственностей, а в Абсолюте она бессильна. Но школа сватантрика в VI в. имела успех и была более многочисленной благодаря учителям великим логикам Бхавья и Дигнага, их победам в диспутах с представителями других философских школ Индии. В VII в. н. э. учитель Чандракирти выступил защитником негативного метода и установил ту систему мадхьямики (прасангика), которая господствует доньше» [3, с. 44–45].

Вплоть до наших дней последователи махаяны считают мадхьямику-прасангику высшей философской системой. В течение многих веков авторитет Нагарджуны, основателя мадхьямики, автора многих трудов, важнейшим из которых является «Мула-мадхьямика-карика», был и остается незыблемым. В буддийских университетах Тибета, Монголии, Бурятии изучают философию мадхьямики по сочинению Чандракирти «Введение в мадхьямику».

Переводчик и комментатор «Введение в мадхьямику» Чандракирти А. М. Долец описывает содержание этого произведения. В нем дается объяснение осо-

бенностям махаянского пути совершенствования, где обычное существо проходит по пути десяти последовательных ступеней до состояния бодхисаттвы и завершающей ступени Будды. В работе дан анализ центрального учения махаяны о пустоте — шуньяте, которая познается только особой интуитивной мудростью (праджня) [10, с. 8].

А. М. Донец отмечает специфический способ пребывания в срединности у мадхьямиков прасангики. Ими не признается то, что другие однозначно принимают идею несуществования «я», они «...отрицают не саму идею существования, а ее признание другими» [10, с. 10]. Прасангики, известные как крайние нигилисты, не заявляют однозначно о полном онтологическом несуществовании «я», для них эта проблема дискуссионного порядка. Согласно принципу срединности они считают, что крайние утверждения не могут быть истинными, поэтому любые крайние оценки других они подвергают критике.

Те «другие», кого критикуют прасангики, это хинаянские философы, а также виджнянавадины и сватантрики, все они не признают существование «я» индивида, но так или иначе признают существование некоего трансцендентного начала. Прасангики соглашались с тем, что трудно устранить признание существования «я», поэтому, по их мнению, гораздо легче подвергнуть критике саму идею истинности существования «я». Для облегчения понимания идеи несуществования «я» Чандракирти делит ее на две составные и последовательно опровергает идеи существования «я» дхарм, затем «я» индивида.

Второе название мадхьямики — шуньявада, учение о пустоте. Б. Д. Дандарон объясняет характер метафизики махаяны, согласно которому все объекты в мире представляют собой единую реальность (шунья — пустота). Шуньявада ясно дифференцирует мир явлений (материальный мир) от мира идей, но она устанавливает взаимоотношения между материей и духом, примиряет противоречия путем введения понятия «шуньи» — высшего начала, которое есть в природе всех вещей. «Природа этой реальности не доступна обыденному уровню сознания. Единственным способом является достижение стадии глубоко сосредоточения, когда притупляется воля к жизни и обостряется разумная воля к нирване — состояние самадхи» [4, с. 101].

Как правило, анализ познания начинается с определения и дистанцирования познающего субъекта и познаваемого объекта. В мадхьямике такой поход невозможен, так как объект и субъект не существуют независимо, а проявляются взаимозависимо согласно закону зависимого существования. Процесс познания истины осуществляется только в йогической практике (самадхе), на определенной ступени которой в трансовом состоянии сосредоточения размывается и исчезает двойственность реальности, субъект и объект сливаются. В результате объект предстает в своей истинной природе — пустотности, лишенный объективного существования. Познание такого объекта становится возможным только в непосредственном интуитивном проникновении ума в сущность объекта, в йогической практике.

Итак, философия махаяны представляет собой крайне сложную систему воззрений. В ней сложились две школы — мадхьямика (шуньявада), которая имела две подшколы: мадхьямика-прасангика и мадхьямика-сватантрика, и виджнянавада (йогочара). Трудность в понимании мадхьямики привела со временем к снижению ее популярности. В IV в. Асанга и Васубандху основали вторую фи-

лософскую школу махаяны — виджнянавада (или йогочара) — учение о сознании.

Виджнянавада-йогочара не признает субстанциональное существование «я», но признает существование некоего трансцендентного «я» — алая-виджняны, что является нововведением этой школы.

Понятие «алая-виджняна», сформировавшееся во второй философской школе махаяны в виджнянаваде, стало важным этапом в буддийской философии. Это понятие является наиболее сложным для понимания концептом и требует отведения и определения для него специальной подготовительной ниши. Слово «виджняна» означает сознание, «виджнянавада» — учение о сознании. Основатели этой школы Асанга и Васубандху в поисках источника сознания выделили два типа сознания. Первое «манас», сознание, образующее центр личности, в нем объединяются впечатления, чувственные восприятия, в совокупности формирующие индивидуальное сознание, субъективное «я», которое является причиной влечений и привязанностей, в конечном счете препятствующее на пути к истине. Второй тип сознания появляется впервые в виджнянаваде, это «алая-виджняна» (сознание-сокровищница).

Виджнянавидины в процессе эмпирического наблюдения психики и сознания йогов, находящихся в трансовом состоянии, установили два факта. Первый: в трансовом состоянии прекращается вся умственная и психическая деятельность, не работают шесть органов чувств и эмоции. Второй факт: при этом созерцатель продолжает жить. Отсюда вывод — значит существует еще какое-то особое сознание. Такой особый ряд состояний йогочары назвали «промежуточными состояниями». Для объяснения новых состояний была сформулирована новая теория. Это «дополнительное» промежуточное сознание получило первоначально три названия: «апроприрующее сознание», «мысль как все семена», «сознание-вместилище». Это три аспекта важнейшего понятия для йогочары и всей буддийской философии [8, с. 232–233].

Это дополнительное промежуточное сознание, обнаруженное эмпирическим путем, есть алая-виджняна, которая имеет три названия. Первое название — апроприрующее сознание. Как апроприрующее сознание алая-виджняна как бы поджидает новые тела живых существ в момент зачатия и присваивает их в момент возникновения «связки-сознания».

Второе название «мысль как все семена», здесь алая-виджняна представляет собой сумму всех кармически заряженных мыслей, чувств живого существа, называемых «семена». Эти семена — латентные факторы, которые могут производить кармический эффект. Сама алая-виджняна кармически нейтральна, семена, которые она содержит, кармически заряжены, могут быть благими, неблагими, нейтральными [8, с. 232–233].

Согласно третьему аспекту «сознание-вместилище» алая-виджняна синтезирует, вмещает в себя все, что есть. Все, что есть в сознании, подсознании живого существа, следовательно, она соотносится с феноменом живого существа. (А это не укладывается в рамки ключевой концепции буддизма — «несуществование индивидуального я») [8, с. 232–233]. Таким образом, алая-виджняна — сознание-вместилище, по трактовке виджнянавады-йогочар, оно имеется у каждого живого существа саттвы. Его наличие было доказано опытным путем йогами-практиками.

А. М. Пятигорский высказал предположение, что изначально существовали две версии концепции сознания вместилища: 1) алая-виджняна устанавливалась в особых состояниях сознания и психики йогина — трансцендентальном созерцании, которое можно наблюдать только в пограничных состояниях сознания, таких как момент смерти, глубокий сон, глубокий обморок. Но в Нирване ее нет; 2) сознание-вместилище является тем, что испытывает перерождения, сохраняется из одного рождения в другое, и тем, что содержит семена всех мыслей (дхарм). Из этого вывод — оно есть все (все дхармы), что есть, весь мир (все живые существа) [8, с. 239–240]. Отсюда становится понятным признание существования я-дхарм виджнянавадинами. Вторая версия сознания вместилища начинает походить на концепцию существования некой психической субстанции, которая испытывает перерождения. Алая-виджняна — это то сознание, которое проявляется в промежуточном состоянии в результате трансовой практики. Оно не является сознанием «я» индивида, отличается от «я-дхарм» хинаянских философов.

Согласно этой теории алая-виджняна (сознание-вместилище) есть в любом живом существе, даже если оно еще не обладает сознанием, но у него уже есть хотя бы один из органов чувств, который и определяет его как живое существо. В алая-виджняне хранится весь опыт, накопленный живым существом в ходе многих перерождений. Эта информация хранится в виде кармически заряженных мыслей — «семян», которые прорастают, воплощаются в различные сценарии и эпизоды жизни в зависимости от характера заряженности — благой или неблагой кармы. Согласно виджнянаваде общим источником всего является алая-виджняна (сознание-сокровищница).

Е. А. Торчинов вносит дополнение, что «для понимания виджнянавады исключительно важно понятие “васана”. Оно означает некий след, впечатление, оставленное чем-то ныне уже отсутствующим, т. е. некая энергия привычек, отражение в сознании-сокровищнице следов предыдущего опыта, которые определяют направленность последующего содержания эмпирических форм сознания. Именно наличие этих следов обуславливает все новые и новые акты овнешвления сознания, выражающиеся в привязанности живого существа к сансарическому существованию, закладывающему новые единицы информации, “семена” в сознание-сокровищницу» [9, с. 350]. «Буддийский йогин освобождает сознание-сокровищницу от ее содержания, как бы “высыпая” из нее “семена” (подобно тому, как высыпает семена из мешка). После этого сознание-сокровищница перестает проецироваться вовне, сознание направляется само на себя и обретается освобождение, нирвана» [9, с. 351]. «Сама алая-виджняна — это частица нирваны, не подверженная эмпирическому бытию, однако живые существа в силу “врожденного неведения” принимают ее трансформации за собственное индивидуальное “я” и внешние объекты» [7, с. 146].

В заключение по существу концепции алая-виджняны в философии йогочар приведем слова А. М. Пятигорского, который остроумно замечает: «Я думаю, что концепция алая-виджняны — это наистраннейшая философская странность во всей буддийской философии. Это подчеркивается еще тем, что и в учении йогочары она занимает несколько обособленное место. ...Я думаю, все, что в этой концепции есть нового и интересного, является новым опытом переосмысления и переработки основных положений Абхидхармы» [8, с. 245].

Далее логика исследования ведет наше внимание к изучению направления «татхагатагарбха», которое начало формироваться в середине I тыс. н. э. в махаяне. Термин «татхагатагарбха» имеет значения «зародыш татхагата» и «лоно татхагаты». Татхагата — это одно из духовных имен всех будд.

Доктринальным текстом махаяны является Ланка-аватара-сутра (IV в.), главные теории которой легли в основу виджнянавады-йогочары. Сутра содержит идеи и проповеди Будды. А. М. Пятигорский, анализируя сутру, утверждает, что учение виджнянавады содержит три новых теоретических момента, предопределивших направление и развитие школы. «Во-первых, переосмысление концепции сознания-вместилища. Это сознание перестало толковаться как инертная психическая масса индивидуального сознания. Оно становится субстратом всех возможных трансформаций. Во-вторых, сознание-вместилище отождествляется с Зародышем Татхагаты. Согласно сутре, это сознание де-психологизировано и имеет высший онтологический статус. В-третьих, сутра включает в класс Будд так называемые Умственные Тела — Тела Трансформации или Тела Самадхи» [8, с. 266]. «Главная идея сутры состоит в том, что Истинносущий (Татхагата) пребывает во всех существах, а они пребывают в лоне (татхагата-гарбха), и, следовательно, им всем доступно достижение состояния Будды (буддхатва)» [1, с. 264].

Как было отмечено выше, второй главной идеей Ланка-аватара-сутры была идея присутствия Будды Татхагаты во всех существах, а они пребывают в его лоне (татхагата-гарбха), поэтому каждое живое существо является потенциальным носителем буддовости и ему доступно достижение состояния Будды.

Природа этой реальности трансцендента не поддается исследованию разумом, описанию словами. «Вещи в своей основе, в сущности, не могут быть названы или объяснены. Они не могут быть адекватно выражены в какой-либо форме языка; находятся вне сферы восприятия и не обладают отличительными чертами; абсолютно тождественны и не подвержены ни изменению, ни разрушению. Они не что иное, как единая душа, другим обозначением для которой является Татхагата» [4, с. 56].

«Эта мудрость Татхагаты и есть буддийское индивидуальное “я”, его существование относительно, равно шунья и похоже на кантовскую “вещь в себе”», — писал Б. Д. Дандарон [5, с. 63].

Е. А. Торчинов отмечает: «Самым существенным здесь является введение в буддийскую мысль отвлеченного ранее понятия “атман”. Теперь единое и абсолютное сознание (экачитта) прямо называется истинным и пробужденным “я” всех живых существ» [9, с. 354].

Итак, если объединить все качества, приведенные в теории татхагатагарбхи, то можно констатировать собрание таких понятий, как «единая душа», «единое сознание (читта)», «Татхагата пребывает во всех живых существах», «каждое живое существо является потенциальным носителем буддовости» и даже «не является ли это понятие ранее отвергнутым атманом» (Е. А. Торчинов), «они не что иное, как единая душа, другим обозначением для которой является Татхагата» (Б. Д. Дандарон). Все это выглядит немного странным, так как, на первый взгляд, не вписывается в незыблемую концепцию анатман буддизма. Е. А. Торчинов так отвечает на данный вопрос. «Противоречит ли эта новая атмавада фундаментальным принципам буддизма? Думается нет, ибо, строго говоря, Будда не от-

вергал атман как таковой, а лишь утверждал, что ничто, известное нам в опыте, не есть атман. Но поскольку татхагатагарбха или дхармакая никоим образом не являются эмпирически данными сущностями, принципиальная установка буддизма в новом учении не нарушается» [9, с. 354–355].

Б. Д. Дандарон указывает на существенный момент, который позволяет понять, что признание индивидуального «я», существование субстанционального сознания, не совпадает с понятиями «алая-виджняна» и «татхагатагарбха», это абсолютно разные вещи. Анализ необходимо начинать с того, что существует трансцендентное «я» и эмпирическое «я». Природа первого скрыта, возможно, потому, что она божественна (буддовость). Природа эмпирического «я» известна. «Согласно раннему буддизму индивидуальность человека состоит из рупы (тела) и намы (духа). Намарупа состоит из пяти скандх: 1) рупа — материальные атрибуты; 2) ведана — ощущение; 3) санджня — восприятие; 4) сансары — духовные склонности и воля; 5) виджняна — разум. Каждая скандха обладает специфическими особенностями. Эмпирическое «я», состоящее из набора скандх, и есть слепая бессознательная воля к жизни. Бессознательная воля эмпирического «я» противоречит целеустремленности трансцендентного «я». Эмпирическое «я» есть несовершенство трансцендентного «я», обратная сторона той же медали» [4, с. 113].

Во всех буддийских школах считают, что признание истинности существования «я» индивида является ложным взглядом, вызванным неведением. При такой строгой установке неизбежно возникает вопрос: «если меня, моего “я” индивида нет вообще, то кто же в таком случае создает карму и пожинает ее плоды, кто перерождается, заслужив хорошее или не очень хорошее перерождение, кто ставит цель освобождения и достигает ее?». Если «я» нет, все эти усилия не имеют смысла? «Поэтому следует признать условное “я” индивида», — предлагает А. М. Донец. Можно сделать вывод, что более правильным является такое понимание: «“я” индивид существует условно и не является совершенно отсутствующим» [10, с. 16].

Современным учителям буддизма часто задают вопрос о том, что, если «я» не существует, то кто тогда перерождается, целеустремленно движется на пути к совершенству? А. А. Терентьев отвечает: «Для тех, кто верит в алая-виджняну, перерождается алая-виджняна» (А. А. Терентьев. Лек. 2. «Введение в мадхьямику» на сайте savetibet «Сохраним Тибет»). Это хороший ответ. Добавим, чтобы верить в нее, нужно понимать, что это такое.

Итак, что можно сказать по проблеме «анатман» в буддизме. Доктрина анатман остается ключевой в буддизме, утверждает, что возврат к атману полностью исключен. Чем же в таком случае является концепция алая-виджняны в виджнянаваде? Отдельные весьма авторитетные исследователи готовы отождествить алая-виджняну с индивидуальным «я» существа, дают логическое последовательное объяснение, что выглядит смело с их стороны. Скромным исследователям также весьма импонирует такая точка зрения. Но здесь нужно понимать, что атман брахманистов и алая-виджняна виджнянавады — разные вещи. Концепция анатман, непризнание индивидуального «я» касается другой категории — феноменального эмпирического «я». Философия виджнянавады дифференцирует так называемое «грубое я» (атман), отвергаемое буддийскими философами, и «трансцендентное я», которое и есть алая-виджняна. Отметим, что философские

взгляды Бидии Дандаровича Дандарона строятся на концепции алая-виджняны, что для тех, кто глубоко не изучал философию мадхьямики и виджнянавады, возможно, вызывает недопонимание. И, если при чтении его работ у некоторых читателей возникает вопрос, насколько теория «алая-виджняны» возвращает буддизм к ранее отвергнутому понятию «атман», то ответ дан в этой статье.

Литература

1. Андросов В. П. Индо-тибетский буддизм. Энциклопедический словарь: монография. Москва: Ориенталия, 2011. 448 с. Текст: непосредственный.
2. Бонград-Левин Г. М. Древнеиндийская цивилизация. Философия, наука, религия. Москва: Наука, 1980. 333 с. Текст: непосредственный.
3. Дандарон Б. Д. Мысли буддиста. Владивосток: Владивостокское буддийское общество, 1992. 179 с. Текст: непосредственный.
4. Дандарон Б. Д. Письма о буддийской этике. Сер. Философы России XX века. Санкт-Петербург: Алетейя, 1997. 350 с. Текст: непосредственный.
5. Дандарон Б. Д. Избранные статьи; Черная тетрадь / Материалы к биографии / История Кукунора / СумпаКенпо / составитель В. М. Монлевич. Санкт-Петербург: Евразия, 2006. 688 с. Текст: непосредственный.
6. Дандарон М. Б. Социальное конструирование религиозного сознания: диссертация на соискание ученой степени доктора философских наук. Улан-Удэ, 2009. 228 с. Текст: непосредственный.
7. Лепехов С. Ю., Донец А. М., Нестеркин С. П. Герменевтика буддизма. Улан-Удэ: БНЦ СО РАН, 2006. 264 с. Текст: непосредственный.
8. Пятигорский А. М. Мышление и наблюдение. Санкт-Петербург: Азбука, Азбука-Аттикус, 2016. 544 с. Текст: непосредственный.
9. Торчинов Е.А. Религии мира: опыт запредельного: психотехника и трансперсональные состояния. 4-е изд. Санкт-Петербург: Азбука-классика: Петербургское востоковедение, 2005. 539 с. Текст: непосредственный.
10. Чандракирти. Введение в Мадхьямику / перевод с тибетского А. М. Донца. Санкт-Петербург: Евразия, 2004. 464 с. Текст: непосредственный.
11. Шохин В. К. Брахманистская философия. Москва: Восточная литература РАН, 1994. 355 с. Текст: непосредственный.

Статья поступила в редакцию 27.11.2023; одобрена после рецензирования 04.12.2023; принята к публикации 08.12.2023.

CONCEPT OF “ANATMAN” IN BUDDHISM AND VIJNANA VADA’S THEORY OF “ALAYA-VIJNANA”

Medegma B. Dandaron
Dr. Sci. (Philos.), Prof.,
East-Siberian State Institute of Culture
1 Tereshkovoy St., Ulan-Ude 670031, Russia
mb.dandaron@mail.ru

Abstract. The article deals with one of the most difficult problems in the philosophy of Buddhism — the theory of “atman/anatman”. In Buddhism, the concept of “anatman” appears in contrast to the central concept of Brahmanism “atman”, and develops into a doctrine denying the existence of a self, proclaiming the non-existence of separate and independent individual. There are two extremes in understanding the atman/anatman problem. The first is that from the standpoint of Brahmanism, things exist constantly, have a

substantial nature, and the self — atman is unchanged. The second extreme is presented by in Mahayana philosophy as Madhyamika Prasangika — a nihilistic understanding of emptiness — nothing exists, there is no individual self. Taking into account the fact that in Madhyamika the middle way is proclaimed, i. e. the rejection of extremes of views, neither one nor the other extreme is true. The introduction of the concept of “alaya-vijnana” into the philosophical field by the Vijnanavadins eases the tension that arises in solving the problem under consideration. But the theory of “alaya-vijnana” from the position of the Buddhist “anataman” seems ambiguous. The article attempts to answer the question whether alaya-vijnana is the rejected Brahmanistic atman, or is it something else.

Keywords: Buddhism, Mahayana, Madhyamika, Yogochara, Vijnanavada, atman, anatman, vijnana, alaya-vijnana, doctrinal provisions of Buddhism.

Acknowledgments

The article was carried out within the project “Philosophy and Art of Buddhism in the Modern World” and supported by the grant of the Foundation for Promotion of Buddhist Education and Research.

For citation

Dandaron M. B. Concept of “Anatman” in Buddhism and Vijnanavada’s Theory of “Alaya-Vijnana”. *Oriental Vector: History, Society, State*. 2023; 4: 66–75 (In Russ.).

The article was submitted 27.11.2023; approved after reviewing 04.12.2023; accepted for publication 08.12.2023.