

Научная статья

УДК 130.3 / 241

DOI 10.25205/2307-1753-2024-1-9-31

Негативный семиозис абхидхармы и самоотрицание человека

Сергей Сергеевич Аванесов

Новгородский государственный университет
имени Ярослава Мудрого
Великий Новгород, Россия

iskiteam@yandex.ru, <https://orcid.org/0000-0002-1081-4871>

Аннотация

Одним из концептуальных оснований гуманитарной экспертизы современного технологического прогресса может стать антропологическое наследие мировой философии, в том числе ее восточной ветви. В статье произведен анализ антропологической концепции, которая была сформулирована в рамках традиции буддийской абхидхармы. Автор показывает, каким образом в этой концепции ставятся и решаются вопросы, характерные для современной эпохи «цифровизации» человека. Выяснено, что теория элементов жизненного потока, к которому редуцируется личность, вытекает из идеи совпадения мира и индивидуального опыта. При этом связь биографических событий обеспечивается не этическими константами и ориентирами, но автоматическим действием безличной кармы. Показано, что образы бытия и те элементы, которые производят эти образы, в буддизме описываются как *знаки с нулевой референцией*. Поток жизни как негативный семиозис открывает место пустоте небытия – неизбежному финалу процесса последовательной деперсонализации человеческого существования. Таким образом, обнаруживается зафиксированная в традиции программа, выявляющая антропологические последствия цифровизации. Эти последствия заключаются в абсолютном самоотрицании человека.

© Аванесов С. С., 2024

Ключевые слова

философская антропология, цифровизация, буддизм, абхидхарма, негативный семиозис, деперсонализация

Благодарности

Исследование выполнено при поддержке РФФ, проект № 21-18-00103 «Человек и новый технологический уклад. Антропологический форсайт»

Для цитирования

Аванесов С. С. Негативный семиозис абхидхармы и самоотрицание человека // Критика и семиотика. 2024. № 1. С. 9–31. DOI 10.25205/2307-1753-2024-1-9-31

The Negative Semiosis of Abhidharma and Self-Negation of Human

Sergey S. Avanesov

Yaroslav-the-Wise Novgorod State University
Veliky Novgorod, Russian Federation

iskiteam@yandex.ru, <https://orcid.org/0000-0002-1081-4871>

Abstract

The anthropological heritage of world philosophy, including its eastern branch, can become one of the conceptual foundations for the humanitarian expertise of modern technological progress. The article analyzes the anthropological concept, which was formulated within the framework of the Buddhist Abhidharma tradition. The author shows how this concept raises and resolves issues that are characteristic of the modern era of “digitalization” of a person. It was found that the theory of the elements of the life stream, to which the personality is reduced, follows from the idea of the coincidence of the world and individual experience. At the same time, the connection of biographical events is provided not by ethical constants and guidelines, but by the automatic action of impersonal karma. It is shown that the images of being and the elements that produce these images are described in Buddhism as signs with zero reference. The stream of life as a negative semiosis opens up a place for the emptiness of non-existence – the inevitable finale of the process of consistent depersonalization of human existence. Thus, a program fixed in tradition is revealed that reveals the anthropological consequences of digitalization. These consequences consist in the absolute self-negation of human.

Keywords

philosophical anthropology, digitalization, Buddhism, Abhidharma, negative semiosis, depersonalization

Acknowledgements

The study was supported by the Russian Science Foundation, project no. 21-18-00103 “Man and a New Technological Order. Anthropological Foresight”

For citation

Avanesov S. S. The Negative Semiosis of Abhidharma and Self-Negation of Human. *Critique and Semiotics*, 2024, no. 1, pp. 9–31. (in Russ.) DOI 10.25205/2307-1753-2024-1-9-31

Если мы не можем немедленно вырваться
из круга, нам всё же дано увидеть его.

Мартин Хайдеггер
«Что это такое – философия?»

1

Современная эпоха зачастую воспринимается философствующими антропологами как кризис или даже конец человека. С другой стороны, в общественном сознании присутствует позитивное отношение к технологическому прогрессу как основному компоненту общего развития человечества. В этой ситуации очевидной становится потребность в гуманитарной экспертизе технологического прогресса как такового, дабы, во-первых, выявить его возможную связь с перспективой деградации культуры и общества, а также, во-вторых, выяснить, насколько оправданными можно считать надежды на расцвет человека на основе «цифровизации» культуры и повседневной практики. Одним из концептуальных оснований такой экспертизы может и должно стать антропологическое наследие мировой философии, в том числе ее восточной ветви. Психологический потенциал «оцифрованного» человека, как утверждают некоторые наши современники, «может превзойти достижения техники дзен или йогов в освоении методов и приемов адаптации, концентрации, саморегуляции, мобилизации» [Нариньяни, 2008, с. 14]. Представляется, что для начала было бы неплохо рассмотреть, в чем состоит эта «техника дзен и йогов», к чему она ведет, а самое главное – нужно ли ее «превосходить».

В индийской философской традиции наиболее заметную роль играют две конкурирующие этические программы. Первая из них основана на принципе *следования правилу*, что означает «скрупулезное и бесстрастное, лишённое каких-либо личностных, эмоциональных переживаний выполнение своих общинно-кастовых обязанностей» [Меликов, 1993, с. 101].

Наиболее последовательно эта программа выражена в Бхагавад-гите, а свое метафизическое обоснование она находит в монистической доктрине адвайта-веданты. Типологически такая *карма-йога*, лежащая в основе индуистского «незаинтересованного деяния» [Гринцер, 1974, с. 17], в точности совпадает с кантовской этикой долга (ср.: [Аванесов, 2014, с. 149–154]). Вторая программа ориентирована на *самоконтроль*, предполагающий детализацию внутреннего мира человека вплоть до его полного исчисления, что и производит вайбхашика (дополненная и проясненная мадхьямикой и праджняпарамитой). Именно в доктринах буддийских философских школ происходит «замена системы координат на код» [Бодрийяр, 2006а, с. 164], т. е. этика радикально вытесняется автоматикой; благодаря изучению этих доктрин мы можем увидеть и оценить антропологические эффекты такой замены.

Наиболее явно и последовательно *нумерологический* подход к человеку реализован философской школой вайбхашика, возникшей как традиция прямого комментирования абхидхармы – третьего, «метафизического» раздела буддийской доктрины наряду с дисциплиной (виная) и преданием (сутра). В контексте сформулированной выше проблемы вопрос заключается в том, *к чему приводит* такая нумерология личности. Отвечая на этот вопрос, мы исходим из достаточно аргументированного понимания того, что буддизм представляет собой чрезвычайно сложный, многообразный, зачастую внешне противоречивый комплекс явлений, однако при этом внутренне связанный общей мировоззренческой позицией, единой «точкой зрения» на реальность. Эта фундаментальная «однородность» буддизма во всех его вариантах выражена в восходящих к Будде Шакьямуни четырех *арья-сатъя*, общее содержание которых, в свою очередь, можно описать как *радикальный негативизм в отношении всей совокупности человеческого опыта*. Любое течение внутри буддизма декларирует опору на эту ключевую идею, поэтому и множество всех этих различных течений можно и нужно рассматривать как совокупность частных вариантов ее истолкования (прояснения), выступающих по отношению друг к другу не как взаимоисключающие, а как взаимодополнительные.

При этом важно понимать, что в буддийской традиции имеет значение не только теоретический аспект доктрины (мир как иллюзия), но и практическое ее измерение (радикальное преодоление иллюзии), причем теория имеет значение не сама по себе, а исключительно в перспективе тех практических выводов, которые из нее следуют. Только на этом основании и можно говорить о «буддизме в целом», и только так мы способны пони-

мать, что радикально противоречивые теоретические положения, скажем, вайбхашики и мадхьямики относительно дхармы и нирваны являются в равной степени *буддийскими* (т. е. экзистенциально-нигилистическими) тезисами и на уровне прагматики ведут в конечном счете к одному и тому же – к тотальной аннигиляции бытия. Поэтому мы имеем возможность дополнительно прояснять содержание и, самое главное, логические и практические следствия конкретных тезисов вайбхашики относительно *дхармы*, обращаясь как к ранним высказываниям «Дхаммапады» или сюжетам «Милиндапаньхи», так и к более поздним заключениям мадхьямики или суждениям праджняпарамиты¹ на эту же тему. Таким способом мы выясняем, как и, главное, *к чему* развивается исчисление личности, декларированное ранним «школьным» буддизмом.

Исходный тезис буддийской антропологии, программирующий замену этики автоматикой, состоит в том, что сам предмет антропологии является иллюзорным и – в онтологическом смысле – отсутствующим. Этот вывод есть следствие трех взаимосвязанных логических (точнее – ментальных) операций, а именно: (1) психической интроспекции мира; (2) редукции бытия к элементам и силам; (3) обнаружения «пустотности» этих элементов и сил. На первом шаге мир, включающий в себя неисчислимые материальные и нематериальные множества, интерпретируется как содержание *индивидуального* опыта; на втором шаге дискредитируются субъектность, единство и преемственность этого опыта путем радикальной плюрализации его содержания; на третьем шаге достигается аннигиляция этого *исчислимого* опыта за счет приведения дискретных единиц безличного опыта к нулевому уровню семантики.

Сущее в буддийском мировоззрении предстает как динамичная совокупность восприятий, как текучее собрание «перцепций»². При этом сам носитель восприятий (переживаний) мира также оказывается включенным в содержание этой совокупности восприятий – как часть этого мира. Следовательно, если мир в целом является лишь содержанием опыта (*информацией* о мире) и не имеет реального бытия за пределами этого опыта, то и существование человека закономерно признаётся столь же условным,

¹ Абхидхарма и праджняпарамита, будучи различны по методу и стилю, ориентированы, тем не менее, на общую цель – достижение состояния Будды [Лепехов, 1989, с. 66].

² Ср. с мнением Д. Юма о реальности как о содержании системы перцепций (например, [Юм, 1996, с. 163–164]).

метафоричным, такой же фигурой речи. Убеждение в «иллюзорности» объективного мира требует принятия тезиса об «иллюзорности» человека как обитателя этого мира и носителя опыта переживания сущего. И так, того, кто располагает информацией о мире и самом себе, поистине нет; такой субъект столь же иллюзорен, как и мир, якобы существующий «сам по себе».

В этом утверждении иллюзорности мира и человека состоит ключевая имперсональная установка буддизма, именуемая *анатмавадой*, т. е. отрицанием любой субъектности. В отличие от психофизического дуализма и в противоположность натуралистическому редукционизму (сводящему психику, включая сознание, к функциям материального тела) отрицание реальности самотождественного субъекта (атмана) равнозначно «устранению любого перманентного “я” и сведению его к разобленным динамическим элементам сознания и их объектам» [Шохин, 2010, с. 243]. Личность, субъект, индивидуальное сознание оказываются всего лишь психическими симулякрами и риторическими конструктами, упорядочивающими имперсональную реальность в границах повседневного дискурса. Место индивидуальной «неизменной самости» [Лысенко, 2008, с. 110] в буддизме занимает множество атомарных психических сущностей – дхарм. В Алмазной сутре, принадлежащей к традиции праджняпарамиты, утверждается: «Будда говорил, что все законы³ лишены “я”, лишены “человека”, лишены “существа”, лишены “долгожителя”» [Торчинов, 1986, с. 60], т. е. все дхармы – элементы «индивидуального» опыта – не имеют признаков субъектности, личности, субстанциальности и вечной души. Всякая личность есть только образ, произведенный комбинацией безличных элементов. Поскольку количество таких элементов всегда конечно⁴ и поскольку их можно созерцать, анализировать и комбинировать, постольку антрополо-

³ В китайском переводе Алмазной сутры термин «дхарма» передан иероглифом «фа» – «закон» (см.: [Торчинов, 1986, с. 65]). Это связано с многозначностью самого слова «дхарма», означающего и «закон», и «порядок», и «кодекс», и «учение». Дхарма – это «закон праведного образа жизни, совокупность освященных религией правовых, моральных и других норм, определявших поведение человека в соответствии с его общественным положением»; в зависимости от частного контекста это слово может пониматься как «добродетель», «благочестие», «право», «закон» и т. д. [Бонгард-Левин, Ильин, 1985, с. 635]. В буддийской метафизике, однако, слово «дхарма» используется как метафизический термин, означающий «элемент психики» = «элемент бытия».

⁴ О проблеме исчисления элементов см.: [Семичов, 1960].

гическая теория и практика в буддизме сводится в конечном счете к чистой нумерологии человека.

С ранней аргументацией такой замены ведийской атмавады (ср.: [Шохин, 2010, с. 246]) на буддийскую анатмаваду (в конечном счете – замены идеи субъектности человека идеей его исчислимости) мы встречаемся в тексте под названием «Милиндапаньха», т. е. «Вопросы Милинды». Это сочинение в своей древнейшей части (разд. 1 и 2) датируется приблизительно «рубежом нашей эры» [Парибок, 1989, с. 11]; именно эти два раздела представляют наибольший интерес с точки зрения теории дхарм как элементов индивидуального существования. Заметим, что Васубандху, автор «Абхидхармакоши», наиболее авторитетного трактата вайбхашики, жил в IV или V в. [Лысенко, 2016, с. 152], т. е. как минимум на 3–4 века позже. Текст «Милиндапаньхи» написан в жанре диалога между греческим царем Милиндой⁵ и буддийским монахом Нагасеной. Ключевым эпизодом этого диалога можно считать знаменитый «спор о колеснице», в ходе которого Нагасена демонстрирует «несуществование личности» [Парибок, 1989, с. 51] с помощью *семиотического анализа* повседневного (следовательно, ложного) представления о реальности самотождественной вещи. Главная цель такого анализа – демонстрация пустоты речевых единиц⁶, т. е. демонстрация их *нулевой референции*.

Идея Нагасены состоит в том, что «колесница» есть слово, употребляющееся в связи с предметом, состоящим из некоторых деталей; однако, перебирая детали, мы никогда не сможем ни сказать, ни понять, что такое то целое, которое состоит из этих деталей. Точно так же мы должны интерпретировать и наши представления о субъекте. К примеру, Нагасена, представляясь царю Милинде, говорит, что его имя – это «название, знак, обозначение, обиходное слово, это только имя <...>, здесь не представлена личность» [Милиндапаньха, 1989, с. 80]. Иначе говоря, речь идет о том, что слова суть операциональные (коммуникативные) индексы, но то, на что они указывают, нам недоступно, а потому мы и не можем сказать, что

⁵ Под именем Милинды имеется в виду Менандр, эллинистический правитель одного из государств, образовавшихся на территории Северо-Западной Индии в результате походов Александра Македонского. Менандр правил в 130–100 гг. до Р. Х.

⁶ Проблема семантики пустых терминов (в частности у Б. Рассела) рассмотрена в: [Спешилова, 2013, с. 268–269, 271].

такое колесница и существует ли она, кто такой Нагасена и существует ли он.

Беседа о колеснице происходит следующим образом. Нагасена просит Менандра: «Раз ты приехал на колеснице, государь, то предъяви мне колесницу». Далее следуют уточняющие вопросы:

Скажи, государь, дышло – колесница? – Нет, почтенный. – Ось – колесница? – Нет, почтенный. – Колёса – колесница? – Нет, почтенный. – Кузов – колесница? – Нет, почтенный. – Поручни – колесница? – Нет, почтенный. – Ярмо – колесница? – Нет, почтенный. – Вожжи – колесница? – Нет, почтенный. – Стрекало – колесница? – Нет, почтенный. – Так, может, государь, дышло, ось, колёса, кузов, поручни, ярмо, вожжи, стрекало вместе – колесница? – Нет, почтенный. – Так, может, государь, что-то помимо дышла, оси, колёс, кузова, поручней, ярма, вожжей, стрекала – колесница? – Нет, почтенный. – Ну, государь, спрашиваю я, спрашиваю, а колесницы не вижу. Выходит, государь, что колесница – это звук один. Где же здесь колесница? Ложь ты говоришь, государь, неправду, нет <здесь> колесницы [Милиндапаньха, 1989, с. 81].

Ясно, что далее таким же образом можно задавать вопросы о каждой из составных частей колесницы и приходиться к столь же негативному выводу.

Интересно, что у Платона тоже возникает тема колесницы и ее частей⁷. В диалоге «Тезтет» (см.: [Платон, 1970, с. 268–270]) Сократ на примере слога и букв, из которых состоит слог, пытается различить «целое» и «совокупность частей» (Θεαίτ. 205 d). Сократ: «Например, Гесиод говорит, что в повозке сто деревянных частей. Я не в состоянии их назвать, да и ты, я думаю, тоже. Но достаточно и того, если на вопрос, что такое повозка [ἄμαξα], мы сможем назвать колёса, оси, кузов, поручни, ярмо» (Θεαίτ. 207 a). О повозке «мы имеем правильное мнение [δόξαν], но лишь тот, кто способен уяснить её сущность [οὐσίαν] с помощью ста частей, присоединивши <к мнению> и это умение, присоединяет к истинному мнению объяснение и вместо имеющего мнение становится искусным знатоком [ἐπιστήμονα] сущности повозки, определив целое [τὸ ὅλον] с помощью начал» (Θεαίτ. 207 a–c). Как видим, согласно Сократу в пересказе Платона, чтобы поддерживать осмысленный разговор о повозке, достаточно «правильного мнения» о ней; но дабы постичь ее «сущность», требует-

⁷ Вопрос о возможности обнаружения платонических аллюзий в Милиндапаньхе рассмотрен в: [Парибок, 1989, с. 53].

ся знать ее «начала», элементы (στοιχεῖα). В отличие от Сократа, Нагасена утверждает, что знание составных частей не дает никакого знания о целом, и, следовательно, никакой «сущности» повозки просто нет – ни как чего-то фактического, ни как чего-то логически производного.

Как видим, в Милиндапаньхе объясняется, что колесница – это не то, что физически наличествует и, таким образом, не то, что является материальным референтом слова «колесница». Колесница – это то, что имеет смысл в контексте речи, дискурса, нарратива, но при этом то, что теряет смысл и исчезает в случае поиска той «реальности», о которой ведется эта речь. Следовательно, слово «колесница» является содержательным и позитивно значимым лишь в чисто лингвистическом плане, но становится *пустым* при попытке связать это слово с внеречевой (внедискурсивной) реальностью, т. е. при попытке перевести его содержание в онтологический план. С точки зрения осмысленности слова решающей является речевая прагматика, а не семантика и не логическая корреспонденция. Общепринятое, конвенциональное понятие царя предполагает его передвижение на колеснице, но попытка подтвердить это представление ссылкой на «реальную» колесницу терпит фиаско. Радикальный вывод из этого примера (а буддизм всегда стремится к *радикальному* выводу) состоит в том, что слова имеют смысл лишь в изолированном от «реальности» (и даже от рациональности), не-рефлексивном, чисто дискурсивном контексте.

Эта же тема получает своеобразное преломление у Бертрана Рассела, который задается вопросом, есть ли у нас основания рассматривать наши чувственные данные «как знаки [signs] существования чего-то другого, что мы можем назвать физическим объектом». Отрицательный ответ на этот вопрос «кажется просто нелепостью, но тот, кто хочет стать философом, должен научиться не пугаться нелепостей»:

The problem we have to consider is this: Granted that we are certain of our own sense-data, have we any reason for regarding them as signs of the existence of something else, which we can call the physical object? When we have enumerated all the sense-data which we should naturally regard as connected with the table, have we said all there is to say about the table, or is there still something else – something not a sense-datum, something which persists when we go out of the room? Common sense unhesitatingly answers that there is. What can be bought and sold and pushed about and have a cloth laid on it, and so on, cannot be a *mere* collection of sense-data. If the cloth completely hides the table, we shall derive no sense-data from the table, and therefore, if the table were merely sense-data, it would have ceased to exist, and the cloth would be suspended in empty air, resting, by a miracle, in the place where the table formerly was. This seems plain-

ly absurd, but whoever wishes to become a philosopher must learn not to be frightened by absurdities [Russell, 1912, p. 30–31].

Вспомним, что Платон в цитированном выше фрагменте говорил о «знатке сущности повозки». Нагасена подвергает радикальному сомнению существование такого субъекта-«знатока» (*vedagū*), а заодно и существование «души» (*jivo*), т. е. всего того, что по смыслу синонимично термину «атман» («я сам»). «Царь молвил: Почтенный Нагасена, представляет ли собой знаток нечто? – А что это такое, государь, “знаток”? – Это та душа внутри, почтенный, которая зрением видит зримое, слухом слышит звук, обонянием чует запах, языком вкушает вкус, телом осязает осязаемое, умом осознаёт дхармы» [Милиндапаньха, 1989, с. 100]. В ответ на это Нагасена демонстрирует абсурдность предположения о существовании *общего* центра познания для *различных* восприятий и делает вывод об отсутствии такого «ведающего» центра (души).

Тхера⁸ растолковал царю Милинде, используя абхидхарму: «Основанное на зрении и зримом, государь, возникает зрительное сознание; с ним совозникают соприкосновение, ощущение, распознавание, побуждение, нацеленность, жизнь-орудие, внимание. Так эти дхармы являются благодаря основанию, а “знаток” представляет собой ничто. Так же со слухом, с обонянием, со вкусом, с осязанием, с умом: основанное на уме и дхармах, возникает умное сознание; с ним совозникают соприкосновение, ощущение, распознавание, побуждение, нацеленность, жизнь-орудие, внимание. Так эти дхармы являются благодаря основанию; “знаток” же представляет собой ничто» [Там же, с. 101–102].

Нет такой реальности (субстанции), как «душа живого существа», поэтому «душа представляет собой ничто», а свойства, приписываемые душе, – это свойства тех скандх (пяти «агрегатов» дхарм), из которых составлено живое существо [Там же, с. 120–121]. Итак, то, что мы называем душой, сознанием или одушевленным существом есть просто комбинация «психических элементов» [Лепехов, 1991, с. 92], «пучок ощущений, представлений, когитаций и т. д., непонятно кем или чем временно координируемых» [Шохин, 2010, с. 243]. Эта непонятная, неявная, безличная, автоматически действующая координирующая сила именуется *кармой*.

⁸ Буквально «старец», т. е. мудрый человек, ученый монах, глубоко знакомый с доктриной Будды. От этого слова происходит название ранней ветви буддизма, стремившейся сохранять полную аутентичность буддийского учения, – тхеравады. Школу вайбхашика обычно относят к традиции тхеравады.

В буддийском этическом дискурсе уровня *панча-шила* карма зачастую характеризуется в качестве некоего «нравственного закона», благодаря которому вознаграждаются благие дела и караются злые поступки. Однако на уровне абхидхармы совершенно очевидно, что «результатирующее событие всегда безразлично в нравственном смысле, ибо это естественное следствие предшествовавшей причины, и предполагается, что оно не осуществляется произвольно» [Щербатской, 1988, с. 137], поскольку его осуществление имеет *автоматический* характер. Каждое явление, возникающее как следствие предшествующих явлений, «само по себе нравственно безразлично», поскольку оно «есть естественное последствие предшествовавшего, оно всегда возникает произвольно, автоматически». Карма обуславливает жесткую связь между причиной действия, самим действием и последствием действия; такие последствия возникают «автоматически, поелику они полностью предопределены своими предшественниками и не являются произвольными действиями» [Там же, с. 138]. Итак, та сила, которая связывает воедино мгновенные комбинации дхарм, формируя поток существования, – это безличный, вне-моральный, чисто автоматический алгоритм, производящий селекцию состояний потока. Цель такой селекции – не благо живого существа, а его движение к окончательному преодолению «страдания», т. е. жизни.

Взаимная обусловленность дхарм (*преемственность* потока жизни), согласно буддизму, есть даже не причина страдания, а *само* страдание (*dukkha*). Прекращение страдания с этой позиции видится как подавление взаимной обусловленности дхарм (т. е. преодоление *связности* потока существования), достижение полной дискретности момента, что и должно привести к остановке потока и, следовательно, к полной аннигиляции, нирване. Таков итог последовательно проведенного эксперимента по «оцифровке» человека.

2

Сама эволюция употребления ключевого термина буддийской философии – «дхарма» – свидетельствует о развитии доктрины буддизма от этики к нумерологии. В «Дхаммападе» слово «дхарма» употребляется по преимуществу в значении «нравственный закон», «этическая доктрина»;

в вайбхашике оно переосмысливается в духе кармического автоматизма⁹. Этику уровня *панча-шила* (ср. Абхидхармакоша IV 15) постепенно вытесняет рефлексивная техника, а моральный подвиг монаха заменяют анонимные «операции» на составных элементах безличного психического потока.

Отличительной идеей вайбхашики является тезис о реальном существовании *всех* дхарм, которые различаются лишь своим онтическим регистром, будучи либо активными (настоящее время), либо пассивными (прошлое и будущее). Однако учение о дхармах как единственно подлинной реальности (в отличие от иллюзорности производимых дхармами образов) является в значительной степени условным. С одной стороны, дхармы – «фундаментальные понятия» буддийской доктрины [Рудой, 1983, с. 192], а учение о дхармах как элементах реальности – «фундаментальная онтологическая концепция, которой придерживаются все буддисты» [Жуковская и др., 1992, с. 155]. Мир есть только поток образов, подлинной (не-иллюзорной) сутью которых является их дхармическая природа. С другой стороны, о дхармах никогда нельзя сказать, что они, в отличие от образов, существуют; скорее, они выступают в роли трансцендентальных «носителей» образов, однако приписать им качество бытия невозможно – хотя бы на том формальном основании, что само бытие чего бы то ни было относится к сфере мировой иллюзии, производимой дхармами. Другими словами, буддийская теория дхарм как элементов существования является «квази-онтологической» – прежде всего потому, что она описывает не «мир сам по себе» в его собственном устройстве, а то, «как он раскрывается через внутренний опыт человека» [Лысенко, 2008, с. 110]. Точнее, она описывает *внутренний опыт как целостный универсум*. Мир в целом – это *всё*, что содержится (дано) в опыте, чей бы он ни был. Согласно вайбхашике, «этой данности во внешнем мире ничего не соответствует, т. е.

⁹ Справедливости ради надо отметить, что в Дхаммападе встречается – причем в *начальных* ее сутрах – такое «атомарное» значение термина, которое характерно как раз для философии абхидхармы: «Дхаммы обусловлены разумом, их лучшая часть – разум, из разума они сотворены» (Дхаммапада I 1–2). В. Н. Топоров полагает, что начальные разделы палийской версии Дхаммапады написаны в более позднее время, чем ее основная часть; поэтому в первых сутрах слово «дхарма» (палийское *дхамма*) встречается во множественном числе и осложнено «философскими рассуждениями», в чем можно видеть влияние «Абхидхармакоши» Васубандху [Топоров, 1960, с. 40].

внешнего объекта познания не существует»; есть лишь то, что мы в нашем внутреннем опыте *называем* существующим вне нас объектом познания. Иначе говоря, «вне сознания нет реальности», а человек имеет дело только с «содержаниями психического опыта»; образ, представление или понятие не имеют «внешнего коррелята» [Лысенко, 2008, с. 110]. Образы и представления, как и понятия, – это означающее без означаемого, знаки с нулевой референцией.

Итак, существуют только дхармы. Дхарма – *знак* реальности (единица информации о сущем). Но реальность есть пустота (ничто), поскольку, кроме дхарм, ничего не существует. Следовательно, дхарма – знак с нулевой референцией (пустой термин). Пустой термин – *не* знак в точном смысле слова. Поскольку, кроме знаков, ничего не может существовать, а дхармы – не знаки в точном смысле слова, постольку дхармы не существуют в онтологическом плане. Они функционируют в речи (дискурсе, нарративе) в качестве ее структурных единиц. Поистине существующие дхармы поистине не существуют¹⁰.

Еще один аргумент в пользу несуществования дхарм – это их отношение к длительности. Нельзя сказать, что дхармы существуют во времени; напротив, по словам Васубандху, сами «причинно-обусловленные <дхармы> суть формы времени» (Абхидхармакоша I 7). Другими словами, дхармы не существуют во времени (их существование не имеет длительности), потому что время (длительность) относится к числу характеристик того образа-иллюзии, который продуцируется дхармами. Сами дхармы при этом, естественно, остаются трансцендентными времени. Терминологически это выражено через понятие *кшаны* как момента активности каждой дхармы, являющейся, таким образом, лишь «точкой во времени-пространстве» [Жуковская и др., 1992, с. 155–156], в едином хронотопе *сантаны*, психического потока бытия. Как пространственная точка не имеет

¹⁰ О подобного рода логическом самоотрицании сигнализирует уже этимология слова «дхарма», происходящего от корня *dhar*, что значит «держат», «поддерживать», «быть опорой» (см., например: [Топоров, 1960, с. 43]). То, чье имя означает поддержку, оказывается способом потери всякой опоры. Однако это далеко не единственный случай, когда этимология ключевого термина доктрины противоречит его смыслу. К примеру, идея делимости *атома* (буквально «неделимого») сегодня ни у кого не вызывает недоумения, когнитивного диссонанса или, тем паче, лингвистического шока. Подробнее об этимологии слова «дхарма» см.: [Семенцов, 1989].

размеров, так и дхарма не имеет измеримого времени существования. Хотя в буддизме можно обнаружить попытки рассчитать длительность кшаны¹¹, Васубандху принципиально не высчитывает ее продолжительность, но определяет ее как «предел времени» [Лысенко, 2016, с. 152].

Получается, что момент «рождения» дхармы есть момент ее «гибели». Таким образом, как справедливо отмечает Ф. И. Щербатской, «бытие делается синонимом небытия, поскольку каждое явление исчезает в тот же момент, когда оно появляется» [Щербатской, 1988, с. 142]. Дхарма *исчезает в момент возникновения* (как бы мы ни понимали это «возникновение» – как актуализацию потенциального бытия у вайбхашиков или как рождение бытия из небытия у саутрантиков)¹². Васубандху прямо утверждает: «Всё обусловленное после возникновения перестаёт существовать. Как только оно возникло, так <сразу> и разрушается» (Абхидхармакоша IV 2). Обусловленное – это любая дхарма, чья активность является прямым следствием активности другой, «предшествующей» дхармы. Существует ли причина неизбежного разрушения (уничтожения) дхармы? Нет, для исчезновения дхармы не требуется никакая внешняя ей причина: «...при разрушении сущности причины нет. Разрушение происходит согласно с её природным качеством» (Абхидхармакоша IV 2). Иначе говоря, исчезать в момент возникновения – *собственная характеристика* дхармы.

Отказ от метафизического понимания дхармы (как субстанционального носителя качества) ныне признаётся специфической характеристикой буддийской доктрины, избегающей противопоставлений типа «явление – сущность», «феноменальное – трансцендентальное» [Мялль, 1987, с. 23], «поистине сущее – иллюзорное». Согласно Алмазной сутре, дхарма явля-

¹¹ К примеру, было вычислено, что дхармы «рождаются и исчезают в течение бесконечно малого временного промежутка – *кшаны*, составляющей 1/6400099080 часть суток» [Лепехов, 1991, с. 92].

¹² А. Ф. Лосев так проясняет этот тезис о совпадении появления и исчезновения в потоке становления: «Становление есть прежде всего возникновение. Однако это такое возникновение, которое в то же самое время является и исчезновением. В становлении нет таких изолированных точек, которые, однажды возникнув, так и оставались бы всё время неподвижными, устойчивыми и не подлежащими никакому исчезновению. Наоборот, всякая точка становления в тот самый момент, когда она появляется, в этот же самый момент и исчезает. <...> Итак, становление есть диалектическое слияние прерывности и непрерывности, сплошности и разрывности, или, вообще говоря, возникновения и уничтожения, наступления и ухода, происхождения и гибели» [Лосев, 1991, с. 323–324].

ется не чем-то действительно существующим, а всего лишь «представлением-понятием» (санскр. *самджня*), из которого вытекают представления-понятия «Я», индивида (санскр. *пудгала*; кит. *жэнь*) и души (санскр. *джи-ва*; кит. *шоучжэ* – «долгожитель»). Всё наше сознание имеет своим объектом «только эти представления-понятия, а не истинно сущее»; поэтому «всякий описываемый объект с “абсолютной” точки зрения нереален» [Торчинов, 1986, с. 48]. Соответственно, и дхармы, являющиеся предметом нашей речи или нашего представления (т. е. именами или образами), столь же нереальны. «Речь есть высказывание, – говорит Васубандху. – Его реальный предмет – имя. Поскольку оно воспринимается вместе со своим значением, то причинно-обусловленная <дхарма> называется *реальный предмет высказывания*» (Абхидхармакоша I 7). Дхарма, будучи предметом речи, не информирует ни о чем, кроме себя самой.

Следовательно, мы можем рассматривать дхарму как *семантическую* единицу, но такую единицу, у которой *отсутствует референт*. Дхарма функционирует как означающее, у которого нет означаемого. Иллюзорность такой семиотической ситуации постулируется именно через отсутствие не-дхармического референта. Таким образом, утверждение о том, что дхарма есть элемент «психической реальности», является бессмысленным, поскольку «психическая реальность» – это нечто несуществующее, нечто такое, на что невозможно указать вследствие его отсутствия, а «дхарма», следовательно, – *пустой* термин. Этот термин имеет содержание, но не имеет референта.

Семантическая пустотность слов (в том числе и слова «дхарма») следующим образом изложена в Алмазной сутре: «Так Приходящий¹³ говорил, что совокупность всех признаков не есть совокупность <всех признаков>. Это и именуют совокупностью всех признаков» [Торчинов, 1986, с. 61]. Когда буддист вслед за Буддой использует термин «дхарма» (в смысле «элемент»), он всё равно что молчит. «Субхути, о благих дхармах Так Приходящий говорил как о не-благих. Их и называют благими дхармами» [Там же, с. 62]. Более того, дхармы как таковые суть знаки без референта, пустые термины, иллюзорные представления: «Субхути, о том, о чём говорят как об образе “дхарма”, Так Приходящий проповедовал как о не-образе “дхарма”. Это и именуют образом “дхарма”. <...> Как на сновидение, иллюзию, отражение [тень] пузырей, как на росу и молнию, так следует смотреть на все деятельные дхармы» [Там же, с. 64]. Поскольку

¹³ Татхагата, один из титулов Будды.

«дхарма» – это имя среди других имен (пусть и наиглавнейшее), то и она является пустым термином. Но если уж и крайний термин оказывается пустым, то пустотой оказывается всё.

Как видим, начальная попытка построить «цифровую» метафизику *всего* терпит полную неудачу. Метафизика превращается в лингвистическую конструкцию, а ключевое онтологическое понятие – в пустой термин. Дешифровка «неистинной» реальности приводит к аннигиляции последней. Очищение бытия от человека влечет превращение бытия в небытие.

Абхидхарма в поздней канонической традиции уже интерпретируется как своеобразный «алфавит». Например, Асанга пишет: «Абхидхарма – это “алфавит” всех <сутр>, который выделяет основные проблемы в тексте сутр и объясняет значение текста» [Рудой, 1983, с. 195]. Иначе говоря, доктрина дхарм выступает в качестве *кода*, дающего доступ к смыслу всех текстов. Сама дхарма тоже может быть рассмотрена и как «элемент текста», и как собственно текст [Мялль, 1987, с. 23–24]. Любая дхарма для буддиста выступает точкой входа в любой буддийский текст и в конечном счете во всю совокупность буддийских текстов (которая никогда не будет открытой). В этом смысле отдельная дхарма как бы включает в себя всё открытое множество текстов, выступая и первым (входным) элементом этого множества, и «текстопорождающим механизмом», провоцирующим возникновение всё новых и новых «внутренних текстов», т. е. уникальных комбинаций дхарм [Там же, с. 24–25].

Говоря о системе дхарм как о тексте, можно смысловым образом связать дхарму как текстуально фиксированное учение и дхарму как «элемент сознания» (ментального текста), а именно соотнести их *на почве семиотики*. Дхарма как учение *означает* (описывает, демонстрирует) истину; любая дхарма как элемент экзистенциального потока *является* фундаментальной истиной (подлинным «бытием»). При этом конечный референт и в первом, и во втором случае – пустота (*шунья*). Дхармический «текст» написан «поверх» пустоты, и если крайняя суть всего происходящего – это именно пустота (ничто), то бессмысленно спрашивать, о чем сообщают дхармы: они сообщают ни о чем, т. е. вообще не сообщают о чем-либо. Знак с нулевой референцией оказывается не-знаком, анти-знаком, а любые операции с такими знаками ведут к исчерпанию семиотической ситуации (а другой ситуации *нет и не может быть*) путем ее полной аннигиляции, называемой нирваной. При этом важно, что нирвана не столько достигается, сколько оказывается на месте, когда подавление всех активных дхарм высвобождает оттесненные на периферию потока пассивные, изначаль-

но пустые дхармы¹⁴. Остановка самопорождающего текста оказывается «смертью автора», точнее, актуализацией того глубинного факта, что автор изначально был мёртв.

3

Итак, «цифровизация» современной жизни – *практическое* выражение «теоретической» (концептуальной) деперсонализации человека, наиболее ранний и одновременно наиболее полный пример которой мы встречаем в буддийской абхидхарме. Исчислимость человека и этический прагматизм в опыте вайбхашики и других буддийских школ, развивавших или толковавших абхидхарму, закономерно приводит к установке на элиминацию личности и полную аннигиляцию существования. «Если мы не можем немедленно вырваться из круга, – говорит Хайдеггер, – нам всё же дано увидеть его» [Хайдеггер, 1993, с. 116]. Буддизм предлагает не просто увидеть этот «круг перевоплощений» (сансару), но и вырваться из него. Правда, это прощание с иллюзией мира оборачивается для человека потерей самого себя. Движение к такому результату начинается с *виртуализации* реальности, а виртуальное – это «сфера, где нет ни субъекта мысли, ни субъекта действия, сфера, где все события происходят в технологическом режиме» [Бодрийяр, 2006б, с. 31], автоматически, т. е. в режиме кармы. Переход в такой режим программирует неизбежное самоотрицание.

Ключевым логическим механизмом, обеспечивающим столь печальный финал, оказывается негативный семиозис: последовательное смысловое опустошение всех форм мысли и речи. Пустота семантики (не-знаковость языковых единиц) обуславливает автоматизм синтаксиса (т. е. действия кармы как анонимного и безличного алгоритма), реализующегося в прагматике аннигиляции (т. е. действительного отождествления с пустотой

¹⁴ Васубандху пишет, что «дхармы <бывают двух видов>: с притоком <аффектов> и без притока» (Абхидхармакоша I 4); причинно-обусловленные дхармы связаны с аффектами, необусловленные (*акаша* [чистое пространство] и «два прекращения») – не связаны (Абхидхармакоша I 4–5). Одно из этих двух «прекращений» – это остановка потока «посредством знания», а второе – «не посредством знания» (Абхидхармакоша I 5). Необусловленные дхармы понимаются как непроявленная нирвана: «Два необусловленных – пространство и подавление не через аналитическое знание – <...> являются <абсолютно> нейтральными» (Абхидхармакоша IV 9), т. е. изначально пребывающими в состоянии нирваны.

нирваны). Обещание избавить человека от иллюзии, дать ему знание и переживание подлинного бытия обращается своей противоположностью – растворением обезличенного человека в потоке дискретных импульсов, который влечет его к небытию. Совершенно прав Мишель де Серто: «Парадоксально (но парадокс этот достаточно очевиден): наиболее убедительный дискурс отнимает у людей как раз то, во что он призывает их верить, и никогда не даёт обещанного. Он не выражает и не описывает некую пустоту или нехватку, но создает её. Он даёт место пустоте» [Серто, 2008, с. 34]. Абсолютный рационализм и чистая аналитика абхидхармы в приложении к реальному человеку выступают инструментом его *абсолютного* уничтожения. Об этом же говорил и Заратустра: «Я люблю того, чья душа переполнена, так что он забывает самого себя, и все вещи содержатся в нём: так становятся все вещи его гибелью» [Ницше, 1990, с. 10]. В рамках дхармического дискурса человек утверждает себя как условие мира и всех вещей мира лишь для того, чтобы *дать место смерти*. Автономный индивид, содержащий в себе весь мир, готовит отрицание себя самого во имя прихода абсолютной пустоты.

Список литературы

- Аванесов С. С. Автономия воли: Кант и Шопенгауэр о бесцельности нравственного действия // *Этическая мысль*. 2014. Вып. 14. С. 148–159.
- Бодрийяр Ж. Общество потребления. Его мифы и структуры / Пер. с фр., примеч. Е. А. Самарской. М.: Культурная революция, Республика, 2006а. 270 с.
- Бодрийяр Ж. Пароли. От фрагмента к фрагменту / Пер. с фр. Н. Сулова. Екатеринбург: У-Фактория, 2006б. 200 с.
- Бонгард-Левин Г. М., Ильин Г. Ф. Индия в древности. М., 1985. 758 с.
- Гринцер П. А. Великий эпос Индии // Махабхарата. Рамаяна. М.: Худож. лит., 1974. С. 5–22.
- Жуковская Н. Л., Игнатович А. Н., Корнев В. И. Буддизм. М., 1992. 288 с.
- Лепехов С. Ю. Сравнительный анализ традиций абхидхармы и праджняпарамиты // *Философские и социальные аспекты буддизма*. М., 1989. С. 65–81.
- Лепехов С. Ю. Идеи шуньявады в коротких сутрах Праджняпарамиты // *Психологические аспекты буддизма*. Новосибирск: Наука, 1991. С. 90–104.

Лосев А. Ф. *Философия. Мифология. Культура*. М.: Политиздат, 1991. 526 с.

Лысенко В. Г. Васубандху о реальности только мысленного представления (репрезентации). Предисловие к публикации «Вимшатика-карика-вритти» Васубандху // *Вопросы философии*. 2008. № 1. С. 109–112.

Лысенко В. Г. Атомистический подход в школах буддийской абхидхармы: дхармы и атомы // *Вопросы философии*. 2016. № 8. С. 150–165.

Меликов В. В. Понятие «субъект» традиционного индийского общества // *Бог – человек – общество в традиционных культурах Востока*. М.: Наука, 1993. С. 86–105.

Мяль Л. Дхарма – текст и текстопорождающий механизм // *Учен. зап. Тартуского гос. ун-та. Вып. 754: Труды по знаковым системам (XXI)*. Тарту, 1987. С. 10–21.

Нариньяни А. С. Между эволюцией и сверхвысокими технологиями: новый человек ближайшего будущего // *Вопросы философии*. 2008. № 4. С. 3–17.

Ницше Ф. Так говорил Заратустра // *Ницше Ф. Соч.: В 2 т.* М., 1990. Т. 2. С. 5–237.

Парибок А. В. «Вопросы Милинды» и их место в истории буддийской мысли // *Вопросы Милинды (Милиндапаньха)*. М., 1989. С. 8–62.

Платон. *Соч.* / Общ. ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса. М.: Мысль, 1970. Т. 2. 610 с.

Рудой В. И. К реконструкции матрик (числовых списков) Абхидхармы // *История и культура Центральной Азии*. М.: Наука, 1983. С. 190–204.

Семенов В. С. К происхождению термина *dhamma / dharma* в буддизме тхеравады // *Философские и социальные аспекты буддизма*. М., 1989. С. 61–65.

Семичов Б. В. О числе элементов по различным палийским и тибетским буддийским текстам // *Тр. Бурятского комплексного научно-исследовательского института*. Улан-Удэ, 1960. Вып. 3. С. 58–68.

Серто М. де. По городу пешком / Пер. с фр. А. А. Космарского // *Социологическое обозрение*. 2008. Т. 7, № 2. С. 24–38.

Спешилова Е. И. Логико-онтологические проблемы референции пустых терминов: версия Б. Рассела // *Вестник Том. гос. пед. ун-та*. 2013. Вып. 9 (137). С. 268–272.

Топоров В. Н. Дхаммапада и буддийская литература // *Дхаммапада*. М.: Изд-во вост. лит., 1960. С. 5–55.

Торчинов Е. А. О психологических аспектах учения праджняпарамиты (на примере «Ваджраччхедика-праджняпарамита-сутры») // Психологические аспекты буддизма. Новосибирск: Наука, 1986. С. 47–69.

Хайдеггер М. Что это такое – философия? / Пер. с нем. Е. В. Ознобкиной // Вопросы философии. 1993. № 8. С. 113–123.

Шохин В. К. Теизм, постмодернистские похороны метафизики и индийская анатмавада // Философия религии: Альманах. 2008–2009. М.: ЯСК, 2010. С. 243–257.

Щербатской Ф. И. Избранные труды по буддизму. М.: Наука, 1988. 426 с.

Юм Д. Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1996. Т. 1. 734 с.

Russell B. The problems of philosophy. New York; London, 1912. 278 p.

Список источников

Васубандху. Абхидхармакоша. Глава 4: Карма / Пер. с тиб. Б. В. Семичова; под ред. М. Г. Брянского. Улан-Удэ, 1988. 336 с.

Васубандху. Абхидхармакоша. Глава 5 / Пер. Ф. И. Щербатского // Щербатской Ф. И. Избранные труды по буддизму. М.: Наука, 1988. С. 171–186.

Васубандху. Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы). Раздел первый: Анализ по классам элементов / Пер. с санскр., введ., коммент. В. И. Рудого. М.: Наука, 1990. 318 с.

Дхаммапада / Пер. с пали, введ., коммент. В. Н. Топорова. М.: Изд-во вост. лит., 1960. 160 с.

Милиндапаньха (Вопросы Милинды) / Пер. с пали, предисл., коммент. А. В. Парибка. М., 1989. 484 с.

References

Avanesov S. S. Avtonomiya voli: Kant i Shopengauer o bestsel'nosti npravstvennogo deystviya [Autonomy of the will: Kant and Schopenhauer on the aimlessness of moral action]. *Ethical Thought*, 2014, vol. 14, pp. 148–159. (in Russ.)

Baudrillard J. La société de consommation: ses mythes et ses structures. Transl. into Russian by E. A. Samarskaya. Moscow, 2006, 270 p. (in Russ.)

Baudrillard J. Mots de passe. D'un fragment l'autre. Transl. into Russian by N. Suslova. Ekaterinburg, 2006, 200 p. (in Russ.)

Bongard-Levin G. M., Ilin G. F. Indiya v drevnosti [India in ancient times]. Moscow, 1985, 758 p. (in Russ.)

Certeau M. de. Marches dans la ville. Transl. into Russian by A. A. Kosmarskiy. *Russian Sociological Review*, 2008, vol. 7, no. 2, pp. 24–38. (in Russ.)

Grintser P. A. Velikiy epos Indii [The Great Epic of India]. In: Mahābhārata. Rāmāyana. Moscow, 1974, pp. 5–22. (in Russ.)

Heidegger M. Was ist das – die Philosophie? Transl. into Russian by E. V. Oznobkina. *Voprosy filosofii*, 1993, vol. 8, pp. 113–123. (in Russ.)

Hume D. Sochineniya [Works]. Transl. into Russian. Moscow, 1996, vol. 1, 734 p. (in Russ.)

Lepekhov S. Yu. Sravnitel'nyy analiz traditsiy Abhidharmy i prajñāpāramity [Comparative analysis of Abhidharma and Prajñāpāramitā traditions]. In: Filosofskie i sotsial'nye aspekty buddizma [Philosophical and social aspects of Buddhism]. Moscow, 1989, pp. 65–81. (in Russ.)

Lepekhov S. Yu. Idei shun'yavady v korotkikh sutrakh prajñāpāramity [Śūnyavāda ideas in the short Prajñāpāramitā sutras]. In: Psikhologicheskie aspekty buddizma [Psychological aspects of Buddhism]. Novosibirsk, 1991, pp. 90–104. (in Russ.)

Losev A. F. Filosofiya. Mifologiya. Kul'tura [Philosophy. Mythology. Culture]. Moscow, 1991, 526 p. (in Russ.)

Lysenko V. G. Vasubandkhu o real'nosti tol'ko myslennogo predstavleniya (reprezentatsii). Predislovie k publikatsii “Vimshatika-karika-vritti” Vasubandkhu [Vasubandhu about the reality of only a mental representation. Preface to the publication of Vimshatika-karika-vritti by Vasubandhu]. *Voprosy filosofii*, 2008, vol. 1, pp. 109–112. (in Russ.)

Lysenko V. G. Atomisticheskiy podkhod v shkolakh buddiyskoy Abhidharmy: dkharmy i atomy [Atomistic approach in Buddhist Abhidharma schools: atoms and dharmas]. *Voprosy filosofii*, 2016, vol. 8, pp. 150–165. (in Russ.)

Melikov V. V. Ponyatie “sub”ekt” traditsionnogo indiyskogo obshchestva [The concept of “subject” of traditional Indian society]. In: Bog – chelovek – obshchestvo v traditsionnykh kul'turakh Vostoka [God – man – society in the traditional cultures of the East]. Moscow, 1993, pp. 86–105. (in Russ.)

Mäll L. Dkharna – tekst i tekstoporozhdayushchiy mekhanizm [Dharma – text and text-generating mechanism]. In: Uchenye zapiski Tartuskogo gosudarstvennogo universiteta. Iss. 754: Trudy po znakovym sistemam (XXI) [Scientific Notes of the Tartu State University. Iss. 754: Sign Systems Studies]. Tartu, 1987, pp. 10–21. (in Russ.)

Narinyani A. S. Mezhdu evolyutsiei i sverkhvysokimi tekhnologiyami: no-vyy chelovek blizhayshego budushchego [Between evolution and ultra-high

technology: The new man of the near future]. *Voprosy filosofii*, 2008, vol. 4, pp. 3–17. (in Russ.)

Nietzsche F. Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen. Transl. into Russian. In: Nietzsche F. *Sochineniya* [Works]. Moscow, 1990, vol. 2, pp. 5–237. (in Russ.)

Paribok A. V. “Voprosy Milindy” i ikh mesto v istorii buddiyskoy mysli [“Questions of Milinda” and their place in the history of Buddhist thought]. In: *Milinda Pañha* (Questions of Milinda). Moscow, 1989, pp. 8–62. (in Russ.)

Plato. *Sochineniya* [Works]. Transl. into Russian. Moscow, 1970, vol. 2, 610 p. (in Russ.)

Rudoy V. I. K rekonstruktsii matrik (chislovykh spiskov) Abhidharmy [To the reconstruction of matrices (numerical lists) of the Abhidharma]. In: *Istoriya i kul'tura Tsentral'noy Azii* [History and culture of Central Asia]. Moscow, 1983, pp. 190–204. (in Russ.)

Russell B. The problems of philosophy. New York, London, 1912, 278 p.

Sementsov V. S. K proiskhozhdeniyu termina *dhama* / *dharma* v buddizme tkheravady [To the origin of the term *dhama* / *dharma* in Theravada Buddhism]. In: *Filosofskie i sotsial'nye aspekty buddizma* [Philosophical and social aspects of Buddhism]. Moscow, 1989, pp. 61–65. (in Russ.)

Semichov B. V. O chisle elementov po razlichnym paliyskim i ti-betskim buddiyskim tekstam [On the number of elements according to various Pali and Tibetan Buddhist texts]. In: *Trudy Buryatskogo kompleksnogo nauchno-issledovatel'skogo instituta* [Proceedings of the Buryat Complex Research Institute]. Ulan-Ude, 1960, iss. 3, pp. 58–68. (in Russ.)

Toporov V. N. Dhammapada i buddiyskaya literatura [Dhammapada and Buddhist literature]. In: *Dhammapada*. Moscow, 1960, pp. 5–55. (in Russ.)

Torchinov E. A. O psikhologicheskikh aspektakh ucheniya Prajñāpāramity (na primere “Vajracchedikā-Prajñāpāramitā-sutry”) [On the psychological aspects of the Prajñāpāramitā doctrine (on the Example of the “Vajracchedikā Prajñāpāramitā Sūtra”). In: *Psikhologicheskie aspekty buddizma* [Psychological aspects of Buddhism]. Novosibirsk, 1986, pp. 47–69. (in Russ.)

Shcherbatskoy F. I. *Izbrannye trudy po buddizmu* [Selected works on Buddhism]. Moscow, 1988, 426 p. (in Russ.)

Shokhin V. K. Teizm, postmodernistskie pokhorony metafiziki i indiyaskaya anatmavada [Theism, postmodern funeral of metaphysics and Indian anatmavada]. In: *Philosophy of Religion: Almanac. 2008–2009*. Moscow, 2010, pp. 243–257. (in Russ.)

Speshilova E. I. Logiko-ontologicheskie problemy referentsii pustykh terminov: versiya B. Rassela [Logical and Ontological Problems of “Empty” Terms Reference’s: Version by B. Russell]. *Tomsk State Pedagogical University Bulletin*, 2013, no. 9 (137), pp. 268–272. (in Russ.)

Zhukovskaya N. L., Ignatovich A. N., Kornev V. I. *Buddizm [Buddhism]*. Moscow, 1992, 288 p. (in Russ.)

List of Sources

Dhammapada. Transl. into Russian by V. N. Toporov. Moscow, 1960, 160 p. (in Russ.)

Milinda Pañha (Questions of Milinda). Transl. into Russian by A. V. Paribok. Moscow, 1989, 484 p. (in Russ.)

Vasubandhu. Abhidharmakośa. Glava 4: Karma [Abhidharmakośa. Chapter 4: Karma]. Transl. into Russian by B. V. Semichov. Ulan-Ude, 1988, 336 p. (in Russ.)

Vasubandhu. Abhidharmakośa. Glava 5 [Abhidharmakośa. Chapter 5]. Transl. into Russian by F. I. Shcherbatskoy. In: Shcherbatskoy F. I. *Izbrannye trudy po buddizmu [Selected works on Buddhism]*. Moscow, 1988, pp. 171–186. (in Russ.)

Vasubandhu. Abhidharmakośa (Entsiklopediya Abhidharmy). Razdel pervyy: Analiz po klassam elementov [Abhidharmakośa (Encyclopedia of Abhidharma). Section one: Analysis by element class]. Transl. into Russian by V. I. Rudoy. Moscow, 1990, 318 p. (in Russ.)

Информация об авторе

Сергей Сергеевич Аванесов, доктор философских наук, профессор

Information about the Author

Sergey S. Avanesov, Doctor of Sciences (Philosophy), Professor

*Статья поступила в редакцию 19.11.2022;
одобрена после рецензирования 10.03.2023; принята к публикации 10.03.2023
The article was submitted on 19.11.2022;
approved after reviewing on 10.03.2023; accepted for publication on 10.03.2023*