

**«Таттва-санграха» с комментарием
Камалашилы «Панджика»
Глава «Исследование атмана» («Атма-парикша»)
Раздел «Исследование атмана, как он
представляется мимансакам»
(«Мимансака-парикальпита-атма-парикша»)
(часть 2-я, шлоки¹ 263–284)**

Шантаракшита

Для цитирования: «Шантаракшита. “Таттва-санграха” с комментарием Камалашилы “Панджика”. Глава “Исследование атмана” (“Атма-парикша”). Раздел “Исследование атмана, как он представляется мимансакам” (“Мимансака-парикальпита-атма-парикша”) (часть 2-я, шлоки 263–284)». Перевод и комментарий Л.И. Титлина. *Историко-философский ежегодник* 39 (2024): 344–366.

For citation: “Śāntarākṣita. *Tattvasaṅgraha* with a Commentary of Kamalaśīla *Pañjikā*. Chapter ‘Investigation of Ātman’ (*Ātmaparīkṣā*). Section ‘Study of Ātman as It Appears to the Mīmāṃsakas’ (*Mīmāṃsaka-parikalpitātmaparīkṣā*). Part II, Ślokas 263–284.” Translated and commented by Lev I. Titlin. *History of Philosophy Yearbook / Istoriko-filosofskii ezhegodnik* 39 (2024): 344–366. (In Russian)

Поступила в редакцию / Received: 19.04.24

Принята к публикации / Accepted: 14.05.24

¹ Шлоки в данном случае – нумерованные при издании санскритские стихи Шантаракшиты, из которых составлена ТС, написанная в стихах.



Перевод Л.И. Титлина

[ТС 263]² Шантаракшита:

[Аргумент мимансаков (1)] Более того, распознавание имеет место, поскольку происходит наложение (*āgora*) на все познания общего для них различия, которое находится не в познании, [а в объектах].

Коммент. Камалашилы:

[Контраргумент Камалашилы (1)] [Введение мимансаком аргумента о] распознавании [для доказательства существования атмана] неубедительно (*anaikāntika*), поскольку распознавание происходит благодаря разделению с невоспринимаемыми формами, например [формой] горшка, – то есть благодаря наложению различий, [т.е.], исключений (*vyāvṛtti*), на познание³. И необходимо понимать [следующее]: только когда существует различие между познаниями, но не когда их не существует, тогда существует это распознавание. [Контраргумент Камалашилы (2)] Также, [в противоположность тому, что говорит мимансак в ТС 248], если мы утверждаем, что различие существует только в самих объектах, [а не в познании], то невозможно распознавание в отношении наложенных познаний (т.е. представлений, не вызванных актуально существующим объектом. – *Л.Т.*), как, например, в [ситуации], когда то же самое познание, которое было познанием слона, в дальнейшем становится познанием лошади или колесницы, [в то время как эти познания не имеют под собой актуального объекта]. И так как безосновность познаний уже была доказана, [потому что их различие не зависит от объектных основ], то [Шантаракшита] не повторяет этого снова. Следовательно, утверждение [мимансака в ТС 248]

² Нумерация отрывков дается по изданию Śāstrī, *Tattvasaṅgraha of Ācārya Śāntarākṣita with the Commentary Pañjikā of Śrī Kamalaśīla*, vol. 1 (Varanasi: Bauddha Bhārati, 1968).

³ То есть распознавание функционирует благодаря исключению актуально невоспринимаемых объектов, например горшка, при актуально воспринимаемом другом объекте.

о том, что, «напротив, распознавание происходит не от различия объектов»⁴ («Шлока-варттика», 410) должно рассматриваться как недоказанное⁵.

И кроме того, если вы, [мимансаки], считаете, что *атман* является единичным и вечным по природе, то различие между состояниями удовлетворенности (*сукха*) и [неудовлетворенности (*дуккха*)] т.д. оказывается невозможным⁶, а если вы признаете различие между состояниями удовлетворенности (*сукха*) и [неудовлетворенности (*дуккха*)] и т.д., в таком случае вам следует признать, что он (*атман*. – *Л.Т.*) не имеет⁷ природы вечности и единичности, ведь невозможно быть [одновременно] различным и тождественным по своей природе, это противоречие. С целью опровержения возражения Кумарилы [на аргументацию буддистов Шантаракшита] приводит следующую строфу, которая начинается с «[кроме того, наши оппоненты считают, что *атман* лишен] различия [по причине его единичности даже несмотря на] различия состояний...».

[264] Шантаракшита:

Опровержение мнения Кумарилы

[Аргумент мимансаков (2)] Кроме того, [наши] оппоненты считают, что *атман* лишен различия по причине его единичности даже несмотря на различия состояний, поскольку он имеет устойчивую (*sthira*) природу.

⁴ Здесь мы слегка поменяли наш перевод, приведенный в первой части статьи. В прежнем варианте было: «Познание ведь не называется тем же самым теми, кто признает различие объектов, в действительности [существует] распознавание, [которое] не основывается на различии объектов».

⁵ Тезис мимансаков здесь состоит в том, что само по себе познание едино, в то время как все его различия происходят от различия внешних воспринимаемых объектов.

⁶ Вечное в индийской философии – синоним неизменного. Неизменное понимается как не могущее содержать в себе различий.

⁷ У И. Ратье: «<...> вы не сможете признать, что “я” имеет вечную и единичную природу». Isabelle Ratié, *Une critique bouddhique du Soi selon la Mīmāṃsā: Présentation, édition critique et traduction de la Mīmāṃsakarīka-parīkṣā de Śāntarakṣita* (Wien: Austrian Academy of Sciences Press, 2014), 304.

Коммент. Камалашилы:

«Состояний» – т.е. удовлетворенности, [неудовлетворенности] и т.д.; «различия» – т.е. отличности атмана, ведь даже при различии состояний его собственная природа единична – таков смысл. [Шантаракшита] назвал причину [этого] в следующем отрывке – [поскольку] *атман* «имеет устойчивую [природу]». «Устойчивую» – вечную (*nitya*), «*атман*» – тот *атман* назван, о собственной природе (*svabhāva*) которого идет речь. «Различия состояний» – отличительные качества состояний удовлетворенности, [неудовлетворенности] и т.д. Даже при различии, [порождаемом этими состояниями], он находится в состоянии [единичности] – таков смысл.

Почему наши оппоненты считают так? [Шантаракшита] объяснил [это строфой, которая начинается] следующим образом: «и несмотря на то, что *атман* проходит [различные состояния] удовлетворенности, [неудовлетворенности]» и т.д.

[265] Шантаракшита:

[Аргумент мимансаков (2, продолжение)] И несмотря на то, что *атман* проходит [различные] состояния удовлетворенности, неудовлетворенности и т.д., – даже проходя [все эти состояния], мой муж (*nara*) не прекращает иметь природу сознания (*caitanya*), субстанции (*dravya*) и реалии (*sattva*) («Шлока-варттика», «Атма-вада», 26).

Коммент. Камалашилы:

«И несмотря на» [состояния] – даже проходя через них. «Муж» (*nara*) – *атман*. «[Природу] субстанции» и т.д. – под словами «и так далее» понимаются такие общие качества, как познаваемость, достоверность, качество деятеля, вкустителя и т.д. И в следующем отрывке он показывает, что не происходит полного абсолютного уничтожения состояний: «даже при возникновении нового состояния предыдущее не уничтожается полностью».

[266] Шантаракшита:

[Аргумент мимансаков (2, продолжение)] Даже при возникновении нового состояния предыдущее не уничтожается полностью, оно растворяется в общем качестве *атмана* (*sāmānyātman*), чтобы [появилось] следующее состояние («Шлока-варттика», «Атма-вада», 30).

Коммент. Камалашилы:

[Вопрос Камалашилы (1)] [Так, если] «предыдущее» [означает] состояние удовлетворенности, [неудовлетворенности] и т.д., [почему в состоянии удовлетворенности] не воспринимается также состояние неудовлетворенности? [Объяснение мимансаков (1)] На это оппонент-мимансак отвечает во второй строфе, которая начинается с] «оно растворяется». В самом деле, [говорит мимансак], если состояние удовлетворенности существует [само по себе] в силу своей природы⁸, состояние неудовлетворенности, которое должно следовать за ним, не сможет возникнуть; поэтому [объяснение состоит в том, что состояние удовлетворенности] «смешивается» со следующим за ним состоянием неудовлетворенности и растворяется в общем качестве *атмана*, которое сочетает (*anugāmin*) в себе все состояния, и есть сознание, субстанция, бытие: именно это означает, что эти состояния растворяются в [общем качестве *атмана*].

[Контраргумент буддистов (1)] Однако [мы, буддисты, утверждаем, что] растворение [противоположных] качеств в общем качестве *атмана* так же невозможно, как и [растворение] одного качества в другом, [коль скоро они противоположны]. Предвосхищая это возражение, [оппонент-мимансак] приводит [следующий стих], который начинается с «хотя [индивидуальные] состояния взаимно противоположны, [коль скоро они рассматриваются через призму их собственной] природы...».

⁸ То есть если оно, по сути, является «вечным», или «неизменным», другое состояние не могло бы возникнуть.

[267] Шантаракшита:

[Аргумент мимансаков (2, продолжение)] Хотя [индивидуальные] состояния взаимно противоположны, [коль скоро они рассматриваются через призму их собственной] природы, [все же] можно утверждать, что по своей собственной природе, как взятый в целом, *атман* не содержит противоречия, хотя и содержит в себе все [эти состояния].

Коммент. Камалашилы:

Взаимное растворение взаимоположенных [состояний] друг в друге невозможно, так как они обладают каждое [собственной] природой, [а именно природой] удовлетворенности, [неудовлетворенности] и т.п. Однако если брать конкретное состояние, то почему даже его растворение в общем качестве *атмана* ведет к противоречию? Ведь очевидно, что это общее качество *атмана* без внутреннего противоречия присутствует во всех состояниях, как во всяком состоянии непрерывно (анууāyin) присутствует сознание и т.д.

В следующей строфе, которая начинается с «поэтому...» и т.д. Шантаракшита отвечает оппоненту-мимансаку.

[268] Шантаракшита:

[Контраргумент буддистов (1)] Поэтому, если [оппоненты не признают, что] состояния полностью отличны от *атмана*, то, поскольку они возникают и уничтожаются, то *атман* также будет подвержен [возникновению и уничтожению].

Коммент. Камалашилы:

Ведь если полное отличие состояний от *атмана* не признается [нашими оппонентами], тогда «*атман* также будет подвержен [возникновению и уничтожению]» – при возникновении и уничтожении этих состояний произойдет возникновение

и уничтожение этого *атмана*. «Полностью» – это слово [означает], что при малейшем отсутствии различия [между *атманом* и состояниями психики] неизбежно возникла бы абсурдная ситуация возникновения и уничтожения [*атмана*] – так должен быть познан смысл [этого слова]. Формула вывода [аргумента такая]: сущность [А], которая неотлична от [сущности В], должна возникать и уничтожаться, коль скоро возникает и уничтожается [эта сущность В], подобно [возникающей и уничтожающейся] природе этих [состояний] удовлетворенности, [неудовлетворенности и т.п.]; но *атман* обладает природой, неотличной от удовлетворенности, [неудовлетворенности и т.п.], следовательно, [эта аргументация] базируется на природе вещей.

И демонстрируя, что эта аргументация [состоятельна], [Шантаракшита] произносит следующее: «[если оппонент утверждает, что] противоположные [свойства]...» и т.д.

[269] Шантаракшита:

[Аргумент буддистов (2)] Если же [оппонент утверждает, что] противоположные свойства, [из которых одни относятся к состояниям, а другие к субъекту], сосуществуют [в эмпирическом индивиде], то должно быть абсолютное различие между [состояниями и *атманом*], такое же, как с точки зрения вас, [мимансаков], существует между различными *атманами*, по причине отличия в специфической природе каждого.

Коммент. Камалашилы:

Если же [оппоненты] будут утверждать, что противоположные качества сосуществуют [в эмпирическом индивиде], например способность возникать и способность не возникать (ведь они считают, что именно состояния возникают и уничтожаются, а не *атман*), – из этого придется вывести заключение, что существует различие между [*атманами* и состояниями], так же, как различные *атманы* отличаются друг от друга в силу специфической природы каждого. Здесь имеется в виду, что [должно существовать абсолютное различие между *атманом*

и состояниями], потому что различные свойства и характеристики, которые подразумевают] различие между этими двумя сущностями, имеют одно основание – [невозможность сосуществования противоположных свойств]. [Шантаракшита] делает уточнение относительно «специфической [природы] каждого», чтобы избежать [обвинения] в том, что [в приводимом примере] (*sādhyavikalatā*) отсутствует доказательная способность, если допустить, что *атманы* не отличаются один от другого по своей природе, потому что они являются реалиями (*vastu*). Их природа должна быть полностью отличной, т.е. специфической для каждого *атмана*, потому что если бы это было не так, т.е. если не было бы специфичности (*gratīniyama*) восприятий, припоминаний и т.п., [свойственных каждой последовательности⁹], то это привело бы к смешению [индивидуальных последовательностей], которые [фактически] существуют как отличные (*vyavasthā*). Формула вывода [аргумента следующая]: [сущность А¹⁰], которая не обладает теми же [свойствами], что и [сущность В¹¹], не может быть лишена отличия [от сущности В]; так, например, индивидуальные последовательности обладают отличными друг от друга [свойствами], по причине специфической природы каждого *атмана*; но состояния удовлетворенности, [неудовлетворенности и т.п.] не обладают, [согласно оппонентам], теми же [свойствами], что и *атман*, следовательно, [аргументация основана на] факте, что мы не наблюдаем [одних и тех же свойств у сущностей А и В, и поэтому они отличны друг от друга].

Далее, в ответ на утверждение [мимансаков в ТС 266, а именно:] «даже при возникновении нового состояния предыдущее не уничтожается полностью» («Шлока-варттика», «Атма-вада», 30), [Шантаракшита] провозглашает [следующую строфу], которая начинается с «[и если, по вашему мнению,

⁹ Здесь и далее под «последовательностью» имеется в виду последовательность дхарм (*skandhasaṃtāna*), представляющая собой эмпирического индивида.

¹⁰ Здесь подразумевается *атман*.

¹¹ Здесь подразумеваются психические состояния.

состояния растворяются в *атмане*], сохраняя свою [собственную] природу...».

[270] Шантаракшита:

[Контраргумент буддистов (3)] И если, по вашему мнению, состояния растворяются в *атмане*, сохраняя свою природу, то даже когда возникает удовлетворенность, то также будет восприниматься и, например, неудовлетворенность.

Коммент. Камалашилы:

И фактически состояния, растворяясь в общем качестве *атмана*, могут растворяться либо сохраняя свою собственную природу, либо меняя свою природу. Если вы придерживаетесь первой точки зрения, то тогда следует ответить, что даже при возникновении удовлетворенности и т.д. (т.е. даже при переживании состояния удовлетворенности и т.д.) будет восприниматься, например, неудовлетворенность, т.к. условия восприятия [неудовлетворенности] оказываются выполненными.

Но если [оппонент придерживается] точки зрения об изменении природы, то [Шантаракшита] ответил [на это] в следующем отрывке: «и никто не [станет утверждать]», и т.д.

[271] Шантаракшита:

[Контраргумент буддистов (1, продолжение)] И никто не станет утверждать, что при переходе одной природы [происходит] переход другой [природы]¹². [Если состояния переходят в *атман*], то они имеют одну природу с ним (*tādātmyena*), но тогда *атман* также, [как и состояния], будет подвержен «переходу» (т.е. возникновению и уничтожению. – Л.Т.).

¹² Здесь имеется в виду, что если каждое состояние обладает «своей природой» (*svabhāva*), то есть является вечным, то оно не может измениться в другое состояние.

Коммент. Камалашилы:

Далее, все признают, что переход (т.е. растворение. – *Л.Т.*) [таких состояний, как] удовлетворенность и т.д. в *атман* возможен только если они имеют одну природу [с *атманом*]. И, следовательно, *атман*, [то есть] личность (*puṅṣa*), совсем как [состояния], такие как неудовлетворенность, [удовлетворенность] и т.п., оказывается подверженным возникновению [и уничтожению]. Здесь слово «возникновение» (*udaya*) [является синонимом] слова «рождение» (*utpatti*), потому что *атман* не отличен от своих [состояний].

Что касается того, что [оппонент-мимансак] утверждает в [ТС 227, а именно:] «Кроме того, [качества] деятеля и вкушителя мужа¹³ не пребывают в [преходящих] состояниях, [которыми он обладает]», [Шантаракшита] отвечает на это [в следующем стихе, который] начинается с «если...».

[272] Шантаракшита:

[Контраргумент буддистов (4)] Если [свойства] быть деятелем и вкушителем опыта [кармического воздаяния] вовсе не относятся к [преходящим] состояниям [*атмана*], то [тогда свойства] деятеля и т.п. [не могут принадлежать *атману*], так как [эти свойства] могут принадлежать только тому, кто обладает этими [преходящими] состояниями.

Коммент. Камалашилы:

Следовательно, так как [свойства] быть деятелем и т.п. [могут] относиться только к [эмпирической] личности, эти [свойства] не могут принадлежать *атману*, так как он сохраняет свою природу сущности, которая не может быть деятелем, [вкушителем] и т.п.¹⁴ Формула вывода [аргументации следующая]:

¹³ *Puṅṣ*, здесь – синоним слова «атман».

¹⁴ Здесь имеется в виду аргумент Дигнаги, приведенный в цитате ниже: если *атман* был бы деятелем и вкушителем, он оказался бы подвержен возникновению и уничтожению.

тот, кто не лишился состояния, [закljučающего в обладании свойством] не быть ни деятелем, ни субъектом опыта [кармического воздаяния], ни производит, ни вкушает [кармического воздаяния], подобно пустому пространству. [Основание вывода здесь] состоит в том, что мы воспринимаем [в вещи свойство], которое противоречит [тому свойству], которое мы пытаемся ей приписать (vyāpakaviruddhopalabdhī)¹⁵.

Так сказано учителем Дигнагой¹⁶:

«Если бы *атман* менялся при возникновении познания, это бы означало его невечность, но если он не претерпевает изменений, некорректно [утверждать], что то, что мы называем *атманом*, является познающим субъектом» («Диганага, «Прама-на-самуччая» 1.44)¹⁷.

На это Кумарила ответил так:

[Контраргумент мимансаков (1)] «Мы не отрицаем того, что *атман* может быть назван невечным, если [этот термин] означает только изменение (vikriyā), [однако] это нисколько не означает его уничтожение» («Шлока-варттика», «Атма-ва-да», 22).

Делая вывод, [Шантаракшита] называет [в следующей строфе], которая начинается с «поэтому...» и т.д., ошибку, [содержащуюся в ответе Кумарилы].

¹⁵ Буквально: «восприятие лишенности неизменного соприсутствия». Как отмечает Ратье, классический пример этого логического приема такой: здесь не холодно, потому что здесь огонь, а свойство жара противоречит свойству холода. Ratié, *Une critique bouddhique du Soi selon la Mīmāṃsā*, 310.

¹⁶ Дигнага (450–520 гг.) – один из известнейших буддийских философов-логиков.

¹⁷ Dignāga, *Pratīṣādhānamuccaya*, Chapter 1, *A Hypothetical Reconstruction of the Sanskrit Text with the Help of the Two Tibetan Translations on the Basis of the Hitherto Known Sanskrit Fragments and the Linguistic Materials Gained from Jinendrabuddhi's Tīkā*, ed. by Ernst Steinkellner, April 15, 2024, www.oew.ac.at/ias/Mat/dignaga_PS_1.pdf.

[273] Шантаракшита:

Опровержение точки зрения Кумарилы

*Украшение, [прибавленное к] точке зрения
учителя Дигнаги*

[Контраргумент буддистов (5)] Поэтому мы не отрицаем того, что *атман* может быть назван вечным, [но] в той степени, в которой его природа допускает изменение, этот [*атман*] подвержен уничтожению.

Коммент. Камалашилы:

Поэтому ([здесь слово] «это» (tat) является синонимом слова «поэтому» (tasmāt)) мы не отрицаем, что *атман* может быть назван вечным, потому что и мы (буддисты. – Л.Т.), признаем, что [наличное сознание в каждый момент времени] имеет определенную предшествующую причину, уничтожается в каждый момент времени и [в таком качестве] остается непрерывным [вплоть до конца] цикла перерождений.

Но тем не менее, в той мере, в которой собственная природа [сознания] (здесь термин «своя форма» (svarūpa) [является синонимом] термина «собственная природа» (svabhāva)) подвержена изменению, [т.е.], в той мере, в которой [сознание] с необходимостью отбрасывает свою предшествующую природу [поскольку на нее воздействуют определенные причины], и поскольку возникает другая природа, его уничтожимость (его подверженность уничтожению) очевидна.

Что касается аналогии со змеей и т.д., которая была приведена [мимансаками в ТС 223, Шантаракшита], провозглашает [следующую строфу], которая начинается со «змея также...» и т.д., демонстрируя, что [змея] не имеет вечной и единичной природы.

[274] Шантаракшита:

Опровержение примера со змеей и т.д.

[Контраргумент буддистов (6)] Что касается того, что «змея свернута в кольцо», то ее «свернутость» постоянно уничтожается. Если бы она имела неизменную природу, подобно *атману*, она никогда бы не приобрела другое состояние¹⁸.

Коммент. Камалашилы:

Ведь как в *атмане*, по причине того, что он имеет одну неизменную природу, невозможно возникновение нового состояния, так [обстоит дело] и в случае со змеей. Поскольку [змея и эмпирическая личность] уничтожаются в каждый момент времени, можно говорить о возникновении новых состояний, которое можно назвать «возникновением новой собственной природы».

Что касается высказывания [мимансаков] «Познание “я” в форме “я знаю” – обнаруживает познающего» (ТС 229), то оно не доказано. Указывая это, [Шантаракшита] провозглашает [следующую строфу], которая начинается с: «Это [познание “я” не имеет] никакой [объективной] основы...» и т.д., показывая, что приведенное выше утверждение является необоснованным.

[275] Шантаракшита:

Неустановленность познания «я»

[Контраргумент буддистов (7)] Это познание «я» (*ahaṃkāra*) не имеет никакой [объективной] основы: представление о «существовании»¹⁹ (*sattva*) [возникает] по причине силы безначального (*anādi*)

¹⁸ То есть не могла бы быть свернута в кольцо.

¹⁹ Здесь, по сути, синоним слова *атман*. В буддизме «существование» называют не только конкретно-данного индивида (человека, животное и т.п.), но и его «сущность» (которая этим учением не признается реально существующей).

семени (bīja), [потому что оно возникает] только по отношению к определенной [вещи].

Коммент. Камалашилы:

Ведь с точки зрения высшей истины это познание «я» не имеет никакой [объективной] основы, благодаря которой можно было бы [утверждать], что ее объектом является познающий субъект. На [вопрос]: если это так, [то] какова причина его возникновения? [Шантаракшита] отвечает так: «по причине силы безначального» и т.д. Это познание «я» благодаря способности, то есть по причине силы (здесь [термин] «способность» (prabhāva) [является синонимом термина] сила (ādhipatyā)) семени, иначе говоря, по причине силы отпечатков (vāsanā) [ложного] восприятия субстанциального [существа, т.е. ложного] воззрения о действительном существовании субъекта (satkāyadṛṣṭi); и это семя [ложного] восприятия [субстанциального] существа безначально – так анализируется [сложное слово, которое начинается со слова «безначального» (anādi)]. Почему [это познание «я» существует] «только по отношению к определенной [вещи]»? Потому что оно [направлено] по отношению к шестивидовой опоре (ṣaḍāyatana), а именно к внутренней опоре (adhyātman)²⁰.

²⁰ В буддизме дхармы (истинно-существующие феномены) классифицируются среди прочего на 12 опор, или «баз» (аятана), из которых выделяют 6 внешних «объектов» (bāhūyatana: объекты зрения, слуха, обоняния, вкуса, осязания, ментальные объекты) и 6 «чувственных способностей» (indriya): зрение, слух, обоняние, вкус, осязание и способность к постижению ментальных объектов, которые объединяются в понятие «внутренней опоры» (ahyāt-māyatana) и составляют эмпирического индивида.

Ратье переводит эту фразу следующим образом: «Это познание “я” существует только по отношению к определенной вещи, то есть по отношению к шестивидовой опоре (ṣaḍāyatana), которая является специфической для каждого индивида (adhyātman)». Ratié, *Une critique bouddhique du Soi selon la Mīmāṃsā*, 313. Мы не согласны с данной трактовкой, потому что Ратье не учитывает, во-первых, слово iti («так»), которое маркирует цитату из Шантаракшита, во-вторых, слово yatas – «потому что», которое показывает, что

Но почему познание «я» не возникает по отношению ко всем [вещам]? На [этот вопрос Шантаракшита отвечает в следующей строфе], которая начинается с «только определенные...».

[276] Шантаракшита:

[Контраргумент буддистов (8)] Только определенные остаточные кармические отпечатки (saṃskāra)²¹ имеют способность [производить] устойчивую форму [«я»], поэтому [она] возникает по отношению не ко всем [вещам].

Коммент. Камалашилы:

[Только определенные остаточные отпечатки (saṃskāra) имеют способность производить] форму, [т.е. они имеют способность производить] познание «я», которое определяет форму непрерывно существующего (anuyāyin) познающего субъекта как в предшествующий, так и в последующий момент времени. [В свою очередь, это познание «я» не возникает] по отношению ко всем [вещам, т.е. возникает только по отношению к данной когнитивной последовательности, но не] по отношению к другим когнитивным последовательностям (santānāntara) [или объектам], таким как кувшин и т.д.

[277] Шантаракшита:

[Контраргумент буддистов (9)] [К тому же], если бы это было не так, то этот же вопрос, [а именно «почему познание “я” не возникает по отношению ко всем вещам?» можно было бы] также отнести к вашей персоне; все это было прояснено

Камалашила здесь поясняет цитату выше, и, в-третьих, весьма важное слово *iva* (в данном контексте – «а именно»), которое указывает на то, что Камалашила не говорит об индивидуе, но лишь конкретизирует понятие шестивидовой опоры как внутренней.

²¹ Кармические отпечатки и формирующие факторы психики.

благодаря указанию на различия между силами, [которые производят познание «я»].

Коммент. Камалашилы:

К тому же, если [признать, как наши оппоненты], что познание «я» имеет в качестве [объективной] основы «я», может быть поставлен вопрос: «почему познание [вашего] “я” в равной степени не возникает на основании чужого “я”»?». Если [оппоненты ответят], что [познание «я» не возникает на основании чужого «я»] по причине специфичности силы [которая производит познание «я», то мы ответим, что] мы также считаем, что [познание «я»] возникает по отношению ко внутренней реальности, а не по отношению ко всем [вещам], по причине специфичности силы, [его производящей]²².

[Контраргумент мимансаков (1)] Оппоненты [тем не менее] могут [выдвинуть следующее возражение]: [даже] если согласиться с таким ограничением специфичности силы, почему [тем самым будет] установлено, что [познание «я»] не имеет [объективной] основы?

[На это возражение Шантаракшита] провозглашает [следующие две строфы], которые начинаются так: «[но если оппоненты придерживаются точки зрения] о вечном [объективном основании познания “я”]...» и т.д.

[278–279] Шантаракшита:

[Контраргумент буддистов (10)] Но если оппоненты придерживаются точки зрения о вечном [объективном основании познания «я»], тогда все познания «я» возникали бы одновременно, так как [производящая] их причина всегда присутствовала бы. Но если основание [познания «я» объективно] невечно, тогда все эти [познания «я»] будут ясно и отчетливо явлены

²² Иными словами, буддисты считают, что представление о «я» индивидуально для каждого человека и является результатом его индивидуальных кармических отпечатков, а не реально существующего *атмана*.

(*spraṣṭa*), [чего, очевидно, не происходит]. Следовательно, оппоненты бессмысленно ставят вопрос относительно [объективно-го существования основания познания «я»].

Коммент. Камалашилы:

Фактически [объективное] основание [познания «я»], если бы оно существовало, было бы либо вечным, либо не вечным. Если оно вечно, тогда все познания «я» (термин «концепция индивидуальности» (*ahaṅkṛti*) здесь является синонимом термина «я»-концепция (*ahaṅkāra*, познание «я»)) будут существовать одновременно, потому что их причина присутствует в совершенном (т.е. актуальном. – *Л.Т.*) состоянии. Потому что невозможно утверждать, что их основание не является их причиной, поскольку это приводит к абсурду (*atiprasaṅga*). И производящая причина не нуждается во вспомогательных причинах, это обсуждалось уже много раз²³. Также нельзя утверждать, что это познание «я» строго одно, ведь его неединичность устанавливается тем, что оно возникает только иногда, [а не постоянно]. Например, в состоянии сна, опьянения или обморока познание «я» не воспринимается, а в другое время воспринимается, и это невосприятие его в определенное время доказывает, что оно существует только иногда. А поскольку оно возникает лишь иногда, можно говорить о множественности этих познаний. Вот почему [Шантаракшита говорит, что] если [объективное основание познания «я» вечно], то все познания «я» будут возникать одновременно, потому что [их причина всегда присутствует].

А если [оппонентами принимается] тезис о не вечности основания [познания «я»], тогда все познания «я» будут проявляться также ясно и отчетливо, как и [перцептивные] сознания

²³ Здесь аргумент буддистов заключается в следующем: мимансаки могли бы возразить, что познания «я» не возникают все одновременно, потому что каждое из этих познаний возникает всякий раз в силу некой дополнительной причины (помимо *атмана*). Камалашила на это говорит, что сам *атман*, будучи способным производить следствие, не нуждается в дополнительных причинах.

глаза и т.д., которые непосредственно воспринимают специфические качества (*svalakṣaṇa*). (В этой строфе Шантаракшиты слово] «следовательно» (*tatas*, букв.: от этого. – Л.Т.) [является синонимом слова] «поэтому» (*tasmāt*.) Поэтому оппоненты, то есть небуддисты (тиртхики²⁴), начиная с Кумарилы и т.д., бессмысленно ставят вопрос относительно [объективного] основания [познания «я»], в частности, когда они спрашивают [в ТС 232], «какой объект подразумевается в представлении [“я познавал в прошлом”, и то же ли это “я”, что и в представлении “я познаю сейчас”, если оно является] моментарным представлением»²⁵.

[В следующих строфах], начинающихся с «[кармический отпечаток, способный производить познание] в отношении познающего субъекта...», [Шантаракшита] приводит возражение, которое Кумарила высказал [заранее] в ответ на [тезис] Шантаракшиты, согласно которому это познание «я», ложное и абсолютно лишённое [объективного] основания, существует только по причине силы кармических отпечатков, вызванных первоначальными представлениями о существовании действительного субъекта (*satkāyadr̥ṣṭi*).

[280–281ab] Шантаракшита:

Здесь [приводится] контраргумент,
высказанный Кумарилой

[Контраргумент мимансаков (1) на Контраргумент буддистов (8)] Кармические отпечатки (*vasana*) могут создавать представление о познающем субъекте, [однако они не могут

²⁴ Брахманисты, учащие о действительном существовании субъекта (*атмана*).

²⁵ Смысл аргументации здесь таков: если познание «я» имеет не вечное основание, то оно будет моментарным (как и любое восприятие согласно буддизму), и будет таким же, как, например, восприятие «белого» («ясным и отчетливым»), т.е. недискурсивным и невербализованным. При этом мимансаки формулируют познание «я» дискурсивным образом в форме «я познавал в прошлом», «я познаю сейчас».

производить] представление «это он» в отношении того, что не является [познающим субъектом], ведь они не являются причиной ложного познания (*bhṛānti*). Познание «я» нельзя назвать ложным, потому что его [истинность] нельзя никак опровергнуть. Если [оппонент ответит так]...²⁶

Коммент. Камалашилы:

[Кармические] отпечатки могут создавать представление о познающем субъекте, но они не могут производить представление ([здесь термин] «знание» (*prajñā*) [является] синонимом термина «представление» (*jñāna*, букв.: «познание». – *Л.Т.*)) [в форме] «это он» – [т.е.] «это познающий субъект», в отношении того, что не есть он, то есть в отношении того, что не является познающим субъектом, – таково истолкование [фразы]. Почему [это так]? [Оппонент-мимансак отвечает на этот вопрос так]: «ведь [кармические отпечатки] не являются причиной ложного познания». Эти [отпечатки] всегда производят представление, [проистекающее] только от ранее воспринятого объекта²⁷, и возникает [знание], а не ложное [познание] – таков смысл [их ответа]. Поэтому, поскольку это познание «я» возникает из кармических отпечатков и поскольку нет основания опровергать его истинность, оно не может рассматриваться как ложное. Фраза «если (*cet*) [оппонент ответит так]...» находится (в санскритском тексте. – *Л.Т.*) в неестественном месте²⁸: следует рассматривать ее как находящуюся непосредственно после [сложного слова], «потому что его [истинность] нельзя никак опровергнуть».

[Следующей полустрофой], начинающейся с «...мы ответим: “нет”», [Шантаракшита] опровергает [это возражение].

²⁶ То есть также и в случае, если кармические отпечатки являются причиной познания «я», это доказывает его действительное существование.

²⁷ Фактически здесь мимансаки утверждают, что отпечатки вызывают в нашем сознании припоминание только уже ранее в действительности воспринятых объектов.

²⁸ В оригинале в тексте Шантаракшиты слово (*cet*) стоит после слова «ложным».

[281cd] Шантаракшита:

Опровержение мнения Кумарилы

[Контраргумент буддистов (1)]: [Мы ответим]: нет, потому что [уже] было продемонстрировано, что [истинность] этого [познания «я»] можно опровергнуть, что было только что сделано.

Коммент. Камалашилы:

Аргумент, приведенный только что, [это аргумент, приведенный в ТС 278], который начинается так: «но если оппоненты придерживаются точки зрения [о вечном объективном основании познания “я”]...».

Что касается того, что [оппонент-мимансак] утверждает [в ТС 280, а именно], что кармические отпечатки не могут являться причиной ложного познания, то, демонстрируя ошибочность этого [утверждения, Шантаракшита] провозглашает [следующие строфы], начинающиеся с «[и если кармические отпечатки не являются причиной ложного познания, то как вы сами можете утверждать, что у преданных (bhakta)²⁹ исключительно по причине наличия кармических отпечатков возникают различные ложные представления] в отношении Бога...» и т.д.

[282–284] Шантаракшита:

[Контраргумент буддистов (2)]: И [если отпечатки не являются причиной ложного познания], то как [вы сами можете утверждать, что] у преданных исключительно по причине наличия кармических отпечатков возникают различные ложные

²⁹ «Преданные», или *бхакты*, – в индийской традиции название «любящих» Бога, происходит от существительного bhakti, буквально «преданность, подчинение, любовь к господину», и употребляется, как правило, как самоназвание *вишнуитов* разных направлений, в том числе *кришнаитского* толка.

представления в отношении Бога (īśvara)³⁰, [например], что он является причиной [вселенной]?³¹ И поскольку было установлено отсутствие [действительно существующего] основания у познания «я», не существует никакого познающего субъекта, который был бы [действительно существующим объектом], познаваемым познанием «я». Приведенный случай (dṛṣṭānta) [познающего субъекта] оказывается неустановленным при помощи известных средств достоверного познания (sarvagrahāṇa), и было продемонстрировано как должно, что указанные выводы являются неустановленными.

Коммент. Камалашилы:

И если отпечатки не являются причиной ложного познания, почему такие заблуждения, как «Бог является причиной всех [вещей], которые возникают, [он] всеведущ, [он] является субстратом вечного сознания», возникают исключительно из отпечатков, [как считают мимансаки]? Фактически Кумарила [здесь] сам опровергает идею, согласно которой Бог является творцом вселенной. [Во фразе «исключительно по причине наличия кармических отпечатков»] слово «исключительно» используется, чтобы исключить объект, который был бы [реальным] основанием (т.е. исключить, что у такого ложного познания, как познание Бога, имеется реальное основание. – Л.Т.). Следовательно, поскольку познание «я» не имеет [реального] основания, невозможно познать ясно (prasiddha) никакой познающий субъект, который мог бы познаваться этим [познанием] – следовательно, [существование] атмана не установлено.

Что касается [приведенного в ТС 238] аргумента о том, что [познающий субъект] является вечным, который начинается

³⁰ *Ишвара* – в индийской культуре обычно название Бога-творца или верховного управителя вселенной. Этот эпитет происходит от глагольного корня īś (букв. «быть сильным, править») и применяется к различным богам ведийского и индуистского пантеона, таким как Вишну, Шива, Индра и т.д.

³¹ То есть фактически творцом Вселенной. Напомним, миманса, по сути, атеистична и признает условное существование богов лишь в целях обоснования эффективности ведийских жертвоприношений.

с «[познающий субъект], постигаемый прошлым познанием “я”...», на это [Шантаракшита] отвечает [здесь, в отрывке], который начинается с «и поскольку...». [Смысл отрывка таков. В качестве объекта познания «я» не обнаруживается] никакого познающего субъекта, [т.е.], не существует никакого вечного или не вечного примера [подобного случая] (*dṛṣṭāntadharmin*), следовательно, [приведение] примера бездоказательно³². Так, первые два аргумента (ТС 238–239) являются бездоказательными, потому что они используют в качестве примера недоказанный предмет – познающего, который был бы объектом познаний «я» прошлого и настоящего, – поэтому они отвергаются. Третий аргумент (ТС 240)³³, а именно «[все] познания [“я” имеют один и тот же объект]», лишен как предмета доказательства (*sādhya*), так и доказательной способности (*sādhana*), потому что оппоненты не могут доказать, что, с одной стороны, познание «я», постигающее «познающего» относится к одной последовательности, а с другой – что его объект [один и тот же] (первое, с точки зрения Камалашилы, показывает отсутствие доказательной способности, а последнее – отсутствие предмета доказательства. – Л.Т.). Следовательно, [Шантаракшита] пытается показать, что [пример] сам по себе не установлен, [учитывая], что оба свойства, которые якобы принадлежат примеру, [а именно в первых двух случаях, факт наличия познающего субъекта, который должен быть объектом познаний «я», существует как в прошлом, так и в настоящем, а в третьем случае факт наличия

³² Индийская логика, которая является по своей сути не столько формальной, сколько «логикой демонстрации и убеждения оппонента», обязательно предполагала приведение примера (*dṛṣṭānta*) в качестве одного из элементов силлогизма. Соответственно, отсутствие релевантного примера являлось признаком безрезультативности и необоснованности доказательства. Подробнее об индийском силлогизме см. статью В.Г. Лысенко, «Анумана», в *Индийская философия: Энциклопедия*, отв. ред. М.Т. Степанянц (М.: Восточная литература, 2009), 89–94.

³³ Напомним вкратце тезисы оппонентов в предыдущей части ТСП (238–240): мимансаки утверждают, что 1) все познания «я», существующие в настоящем или существовавшие в прошлом, относятся к одному объекту («я», *атману*), 2) все познания «я» принадлежат к одной последовательности (*сантана*, в терминологии буддистов).

познания «я», которое относится к одному и тому же объекту], не установлены.

«Было продемонстрировано как должно, что указанные выводные аргументы также являются неустановленными» ([здесь сложное слово] «как должно» (yathāyogam) [является синонимом слова] «соответственно» (yathāsambhavam)) – то есть [было продемонстрировано], что указанные [выводные] аргументы [оппонентов] ([здесь «указанные» является синонимом слова] «упомянутые» (upanyasta)) не установлены в отношении выводимого предмета. Фактически аргументы, [приведенные] в первой и второй формулах вывода в отношении предмета вывода, (т.е. аргументы о существовании познающего субъекта, который имеет объектом прошлое «я», и познающего субъекта, который имеет объектом «я» в настоящем. – Л.Т.), [не установлены], потому что невозможно установить предмет вывода, [который можно определить как] познающий субъект, познаваемый познанием «я». В третьем же аргументе предмет, при помощи которого осуществляется доказательство (dharmin), [а именно] познания [«я»], наличествует; тем не менее не установлено, что эти [познания «я»] имеют своим объектом познающий субъект, принадлежащий к одной и той же последовательности, потому что ясно установлено, что [эти познания «я»] лишены [реального] основания. Вот почему [Шантаракшита здесь] утверждает, что [он продемонстрировал] «как должно» [что разнообразные аргументы, приводимые мимансаком, бездоказательны].

[Так завершается] исследование *атмана*, как он [представляется] мимансакам.