

ПЕРЕВОДЫ

К русскому переводу «Исследования атмана, как он представляется мимансакам» из «Таттва-санграхи» Шантаракшиты

Л.И. Титлин

Институт философии РАН
109240, Гончарная ул., д. 12, стр. 1, г. Москва, Россия
titlus@gmail.com

Аннотация. Вниманию читателя предлагается 1-я часть перевода «Исследования атмана, как он представляется мимансакам» («Мимансака-парикальпита-атма-парикша») – текста индийского буддистского философа VIII в. Шантаракшиты (раздел главы «Исследование атмана» («Атма-парикша») трактата «Собрание сущностных вопросов» («Таттва-санграха»)) с комментарием его ученика Камалашилы (также VIII в.). Текст представляет собой опровержение теории *атмана* (субъекта, души, «я») в философии мимансы с позиций буддизма. Вступительная статья содержит краткое изложение учения об *атмане* в философии мимансы (по материалам «Шлока-варттики» Кумарилы Бхатты (VII в.)), дает сжатый обзор основных философских проблем, поднимаемых в тексте, и излагает ключевые аргументы обеих полемирующих сторон с опорой на текст памятника. Автор затрагивает проблему перевода данного текста и важнейших его терминов, останавливается на вопросе, как следует понимать санскритское название



трактата Шантаракшиты. Переводчик стремился как можно точнее следовать санскритскому оригиналу. В отличие от других переводов, важные и сложные для передачи на русский язык термины приводятся на санскрите (в латинской транслитерации). Были привлечены новейшие переводы и исследования текста.

Ключевые слова: атман, субъект, я, душа, буддизм, анатман, анатмавада, миманса, Таттва-санграха, Шантаракшита

Для цитирования: Титлин, Л.И. «К русскому переводу “Исследования атмана, как он представляется мимансакам” из “Таттва-санграхи” Шантаракшиты». *Историко-философский ежегодник* 38 (2023): 298–322.

Поступила в редакцию: 19.04.2023

Принята к публикации: 19.09.2023

Towards the Russian Translation of *Study of Ātman as It Appears to the Mīmāṃsakas* from *Tattvasaṅgraha* of Śāntarakṣita

Lev I. Titlin

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences

Goncharnaya Str. 12/1, Moscow, 109240, Russian Federation

titlus@gmail.com

Abstract. Readers are invited to the translation of the *Study of Ātman as it Appears to the Mīmāṃsakas* (*Mīmāṃsakaparikalpitātmaparīkṣā*, section of the chapter *Investigation of Ātman (Ātmaparīkṣā)* of the treatise *Compendium of Essential Questions (Tattvasaṅgraha)*), a text written by Śāntarakṣita, an Indian Buddhist philosopher of the 8th century (with a commentary of his student Kamalaśīla (also 8th century)). The text is a refutation of the theory of *ātman* (self, soul) of the *Mīmāṃsakas* from the standpoint of Buddhism. The introductory paper contains a summary of the doctrine of *ātman* in the philosophy of *Mīmāṃsa* (based on *Ślokavārttika* of Kumārila Bhaṭṭa, 7th century)) gives a concise overview of the main philosophical problems raised in the text and sets out the key arguments of both polemizing parties. The author touches upon the problem of translating the text and its most important terms, dwells on the question of how the Sanskrit title of Śāntarakṣita's treatise should be understood. The translation offered tries to render the text as close as possible to the original.

Unlike other translations, key-terms and terms difficult for translation into Russian are supplied in Sanskrit throughout the text in brackets (in Latin transliteration). The author used the latest translations and studies of the text.

Keywords: ātman, subject, self, soul, Buddhism, *anātman*, *anātmavāda*, *Mīmāṃsā*, *Tattvasaṅgraha*, Śāntarakṣita

For citation: Titlin, Lev I. “Towards the Russian Translation of *Study of Ātman as It Appears to the Mīmāṃsakas* from *Tattvasaṅgraha* of Śāntarakṣita.” *History of Philosophy Yearbook / Istoriko-filosofskii ezhegodnik* 38 (2023): 298–322. (In Russian)

Received: 19.04.2023

Accepted: 19.09.2023

I. Введение

В начале несколько слов о том, почему была предпринята эта публикация.

Над текстом «Атма-парикши» (далее – АП) «Таттва-санграхи» (далее – ТС) Шантаракшиты мы работаем уже достаточно долго. Первый перевод собственно «Мимансака-парикальпитатма-парикши» (далее – МПАП) был опубликован нами в журнале «Logos et Praxis» в 2018 г.¹

Однако после этого ситуация изменилась: нам наконец-то стали доступны весьма важные новые материалы: прежде всего, это монография И. Ратье², которая целиком посвящена МПАП. В своей книге Ратье весьма подробно изучает текст

¹ Л.И. Титлин, «Полемика Шантаракшиты и Камалашилы с мимансаками о существовании и свойствах атмана в «Таттвасанграха-панджике» (перевод фрагмента)», *Logos et Praxis* 17, № 1 (2018): 49–68. Подробнее о проблеме субъекта в индийской философии см. Васубандху, *Абхидхармакоша*, книга 9-я, «Пудгала-винишчая» с комментарием Яшомитры «Спхутартха-абхидхармакоша-вьякхья», пер. Л.И. Титлина (М.: Буддадхарма, 2021).

² Isabelle Ratié, *Une critique bouddhique du Soi selon la Mīmāṃsā: Présentation, édition critique et traduction de la Mīmāṃsakaṅgoparikalpitātmaparīkṣā de Śāntarakṣita* (Wien: Austrian Academy of Sciences Press, 2014).

«Мимансака-парикальпита-атма-парикши». Монография состоит из 7 глав. Главы с 1 по 4 представляют собой критическое исследование содержания текста МПАП, глава 5 посвящена брахманистско-буддистской полемике, в частности рассматривается вопрос взаимного «непонимания» между этими «культурами», в главе 6 Ратье дает свое критическое издание текста³, предпосланное обширным предисловием, и, наконец, в 7 главе содержится непосредственно сам перевод текста.

В 2022 г. вышел новый (фактически второй после перевода Г. Джха⁴) перевод ТС Чарльза Гудмана⁵. Правда, он включает только то, что переводчик назвал «избранными метафизическими главами», зато в их число попала исследуемая нами АП. Появилась и новая исследовательская литература (например, монография В.Г. Лысенко⁶, в которой обсуждается и философия мимансы, в частности учение о душе). Была привлечена и «Шлока-варттика»⁷ в переводе Джха⁸ (к слову сказать, эта книга выполнена гораздо лучше его же перевода ТСП: она содержит объемное и хорошее предисловие, вводящее читателя в контекст; есть в ней и небольшие поясняюще-пересказывающие комментарии к отрывкам «Шлока-варттики»).

Любой переводчик знает, что никогда нельзя быть довольным собственным переводом, и неудовольствие лишь увеличивается с течением времени. Меняемся мы, меняется мир вокруг нас, меняется наше восприятие текста. Как сказал Харуки Мураками: «Такой вещи, как идеальный текст, не существует. Как не существует идеального отчаяния».

³ Полного критического издания ТС с комментарием Камалашилы («Таттва-санграха-парикша» (далее – ТСП)) до сих пор нет.

⁴ Shāntaraksita, *The Tattvasaṅgraha. With the Commentary of Kamalashīla*, vol. 1, trans. by Ganganatha Jha. (Delhi: Motilal Banarsidass, 1986).

⁵ Śāntaraksita, *Tattvasaṅgraha of Śāntarākṣita. Selected Metaphysical Chapters*, trans. by Charles Goodman (New York: Oxford University Press, 2022).

⁶ В.Г. Лысенко, *Индийские философы о природе восприятия. Дигнага и его оппоненты. Тексты и исследования* (М.: Наука – Восточная литература, 2022).

⁷ О тексте см. ниже.

⁸ Kumārīla Bhatta, *Ḷokavarttika*, trans. by Gangānātha Jhā (Calcutta: Asiatic Society, 1907).

Наша новая публикация не перекрывает содержание старой: перевод полностью переработан, написана новая вступительная статья, в которой поднимаются другие вопросы и ставятся новые проблемы. Мы публикуем 1-ю часть перевода. 2-я часть планируется к публикации в этом же издании в 2024 г.

Прежде мы действовали в значительной степени в рамках «исследовательского вакуума»: в нашем распоряжении был только перевод Джха 1937 г. (репринт 1986 г.). Нельзя сказать, что он плох – во всяком случае, это единственный полный перевод всей ТСП. Главный недостаток перевода Джха – в том, что в нем отсутствует какая-либо исследовательская часть: это просто «голый» перевод, даже без каких-либо – в данном случае столь необходимых – комментариев. Разобраться в проблеме, даже приблизиться к этому, читая его, даже профессионалу – невозможно. В частности, Джха не приводит оригинальные санскритские термины (этим грешат и многие современные переводчики), которые стоят за его весьма вольным, хотя и хорошо передающим смысл, «пересказывающим» переводом. Обращаться каждый раз к санскритскому тексту не слишком удобно, а для человека, пусть даже и историка философии, не владеющего санскритом, и вовсе невозможно. В то время как знание оригинальной терминологии – важнейшее условие для не поверхностного понимания философского текста (а уж специалисту в области истории философии без него точно никак не обойтись). Однако давно уже очевидно, что перевод не может существовать в вакууме, без комментария исследователя, без привлечения других исследований, а в случае с индийским материалом – обязательно и комментариев индийских философов.

Так или иначе, перевод Джха все же точнее перевода Гудмана, который вообще практически «оторван» от оригинала и также не приводит оригинальных терминов и в том числе поэтому не может быть использован в научных целях.

При переводе текста нами были использованы следующие издания: изд. Шастри⁹ (который в примечаниях приводит

⁹ Dvārikādas Śāstrī, ed., *Tattvasaṃgraha of Ācārya Śāntarākṣita with the commentary Pañjikā of Śrī Kamalaśīla*, vol. 1 (Varanasi: Bauddha Bhārati, 1968).

разночтения), изд. Кришнамаচারь¹⁰, книга Ратье (с критическим изданием текста), пер. Джха, пер. Ратье, пер. Гудмана.

Вообще исследовательской литературы о Шантаракшите в отношении проблемы *атмана* прискорбно мало¹¹ (как и общих исследований по Шантаракшите), несмотря на колоссальное историко-философское значение этой темы. Большинство исследователей останавливают свое внимание на логико-эпистемологических воззрениях Шантаракшиты.

Отдельные главы ТС переводились на китайский, японский и немецкий.

Имеются русские переводы трех следующих глав: В.П. Андросов, «Ишвара-парикша» (2 кн.)¹², В.Г. Лысенко, «Пратьякша-лакшана-парикша» (17 кн.), Н.А. Канаева, «Анумана-парикша» (18 кн.)¹³.

Среди важных изданий на иностранных языках отметим монографии Дж. Блюменталя¹⁴ и С. МакКлинток¹⁵.

¹⁰ Embar Kṛṣṇāmācārya, ed., *Śāntaraḥṣita. Tattvasaṃgraha, with the commentary Pañjikā of Shrī Kamalaśīla*, vol. 1 (Baroda: Central Library, 1926).

¹¹ В этом смысле монография Ратье представляет собой своего рода уникальное явление в области изучения данной проблемы.

¹² Валерий Павлович Андросов, «Концепция ниришвара в древнеиндийской философско-религиозной традиции (по материалам «Таттва-санграхи» Шантаракшиты)» (Кандидатская диссертация, ИВ РАН, 1982).

¹³ В.Г. Лысенко, Н.А. Канаева, *Шантаракшита и Камалашила об инструментах достоверного познания* (М.: Институт философии РАН, 2014).

¹⁴ James Blumenthal, *Śāntaraḥṣita, Rgyal-tshab Dar-ma-rin-chen. The ornament of the middle way: a study of the Madhyamaka thought of Śāntaraḥṣita: including translations of Śāntaraḥṣita's Mādhyamakālaṃkāra (The ornament of the middle way) and Gyel-tsab's dbU ma rgyan gyi brjed byang (Remembering «The ornament of the middle way»)* (New York: Snow Lion Publications, 2004).

¹⁵ Sara L. McClintock, *Omniscience and the Rhetoric of Reason: Śāntaraḥṣita and Kamalaśīla on Rationality, Argumentation, and Religious Authority* (Somerville, Mass.: Wisdom, 2010).

II. «Таттва-санграха» Шантаракшиты и его «Атма-парикша»

Скажем несколько слов о самой ТС¹⁶.

«Таттва-санграха» (букв. «Собрание сущностных вопросов», или «Компендиум категорий»¹⁷) – полное название «Таттвасанграха-карика» (букв. «Собрание сущностных вопросов в стихах») – по охвату тем может рассматриваться в качестве одной из индийских полемических философских «энциклопедий», содержащих сведения о множестве индийских учений¹⁸.

ТС была написана индийским мыслителем VIII в. Шантаракшитой (санскр. *Śāntarākṣita*, тибет. Шивацо), имя которого буквально переводится как «защитник мира, умиротворенности». ТС была создана прежде «главного» произведения Шантаракшиты «Мадхьямака-аланкары», т.к. в последней автор цитирует первую¹⁹. По мнению Бхаттачарьи, ТС написана до первого путешествия Шантаракшиты в Тибет, которое состоялось в 743 г.²⁰

ТС состоит из 26 глав (в тибетском переводе их 31), называемых «*парикша*» (рассмотрение, исследование), насчитывает более чем 3600 *карик* (стихов). Трактат можно условно разделить на три раздела: онтологический (гл. 1–15), эпистемологический (гл. 16–20) и сотериологический (гл. 21–26).

В ТС последовательно разбираются и опровергаются учения главных индийских философских школ: в основном *брахманистских* (*ньяи, вайшешики, мимансы, веданты, санкхьи, йоги*), а также *локаяты, джайнизма* и некоторых школ *буддизма*. Шантаракшита в своей полемике обращается к философам почти трех веков и заканчивает эпохой найяика Уддйотакары

¹⁶ Подробнее см. в статье: Л.И. Титлин, «Шантаракшита и Камалашила: жизнь и учение», *Вестник РУДН. Серия: Философия*, № 4 (2020).

¹⁷ Подробнее о названии текста см. ниже.

¹⁸ О предназначении текста см. Ratié, *Une critique bouddhique du Soi selon la Mīmāṃsā*, 163–185.

¹⁹ Blumenthal, *Śāntarākṣita*, *Rgyal-tshab Dar-ma-rin-chen*, 39.

²⁰ Kṛṣṇāmācārya, *Śāntarākṣita. Tattvasaṅgraha*, LV.

(ок. VI–VII в.). Всего в трактате рассматриваются 20 важнейших понятий индийской философии, среди которых являющийся субъект (*атман*).

Рассмотрим кратко содержание ТС по главам.

Главы 1–6: опровержение учения о первоматерии первоматерии в *санкхье* (*Пракрити*), о творце мира (*Ишвары*) в *ньяе*, теории (предположительно) *панчаратры* о том, что мир происходит от обоих – *Пракрити* и *Ишвары*, детерминизма (*svābhāvika-jagad-bhāva*), учение о *шабда-брахмане* грамматистов и о том, что *Пуруша* является природой и источником всего мира.

Глава 7 посвящена *атману*. Опираясь на свое опровержение существования атмана, Шантаракшита строит защиту буддийской теории моментарности всего сущего (в 8-й главе).

В главе 9 Шантаракшита исследует соотношение между действием и его плодом (*karma-phala-sambandha*).

Главы с 10 по 15: опровержение учения о шести категориях вайшешики: субстанции (*dravya*), качестве (*guṇa*), действии или движении (*karman*), универсалиях (*sāmānya*), особенном, или виде (*viśeṣa*), выводе (*samavāya*).

Первая половина трактата (2100 *карлик*) завершается анализом и опровержением существования объектов вне сознания, в особенности в форме атомов (глава 23 «*Bahir-artha-parīkṣā*»).

Вторая половина (1500 *карлик*) охватывает только три темы, но каждую гораздо более подробно. Все они принадлежат философии мимансы, а именно Кумарилы Бхатты (о нем см. ниже).

Глава 24: «*Śruti-parīkṣā*»: в ней Шантаракшита опровергает идею, что Веды созданы не людьми (*apauruṣeya*).

Глава 25: «*Svataḥ-prāmāṇya-parīkṣā*» посвящена опровержению изначальной авторитетности Вед и того, что через них был проявлен видимый мир.

Глава 26 посвящена всеведению *будд* (*sarva-jñātā*) и опровержению позиции Кумарилы о том, что само познание сверхчувственных объектов, а следовательно, и всеведение невозможно.

На ТС Шантаракшиты был написан комментарий «Панджика» (букв. «Пословный комментарий») его непосредственного

ученика Камалашилы²¹ (также VIII в., имя переводится как «добродетельный как цветок розового лотоса»). Камалашила принадлежал к школе *свантрика-мадхьямака*, выступавшей с критикой некоторых положений *йогачара-мадхьямаки* Шантаракшиты. Ценность комментария Камалашилы состоит, в частности, в том, что в нем приводятся имена философов, которые в тексте ТС не обозначены, и даже цитаты из их сочинений.

Нас интересует 7 глава ТС «Атма-парикша» («Исследование атмана»).

В ней Шантаракшита рассматривает концепции *атмана* (души, субъекта) в *ньяя-вайшешике*, *мимансе*, *санкхье*, *джайнизме* направления *дигамбара*, в *адвайта-веданте* и в «диссидентской» буддийской школе *ватсипутрия*, которая, в отличие от «мейнстримного буддизма», учила о существовании «квази-субъекта»-*пудгалы*²².

Рассматриваемый нами раздел (МПАП), посвященный дискуссии между буддистами и мимансаками по вопросу о существовании *атмана*, является вторым разделом «Атма-парикши» и располагается сразу после дискуссии с *ньяя-вайшешиками*. Он занимает 62 карики, с 222 по 284, т.е. это самая большая глава «Атма-парикши». В переводе Джха он занимает почти 30 страниц.

Камалашила отождествляет оппонентов Шантаракшиты с последователями Джаймини (основателя мимансы, в ТСП упоминаются и даже цитируются его «Миманса-сутры»).

Шантаракшита и его комментатор полемизируют в основном с Кумарилой Бхаттой (ок. 600–700 гг., автором «Шлока-варттики», целая глава которой посвящена учению об *атмане* («Атма-вада»). Также Ратхе указывает, ссылаясь на Рама-свами Шастри и Э. Фрауваальнера, что в ТС, и в частности

²¹ Подробнее о Камалашиле см.: Титлин, «Шантаракшита и Камалашила: жизнь и учение».

²² Подробнее о пудгалаваде см. статью: Л.И. Титлин, «Понятие субъекта в буддизме пудгалавады», *История философии* 18 (2013) и монографию Leonard C.D.C. Priestley, *Pudgalavāda Buddhism the Reality of the Indeterminate Self* (Toronto: University of Toronto, Centre for South Asian Studies), 1999.

в «Атма-парикше», сохранились фрагменты утраченного сочинения Кумарилы «Брхаттика» (*Bṛhatṭikā*).

В «Атма-парикше» упоминается и Шабара (Шабарасвамин, ок. I в. до н.э.) – создатель «Миманса-сутра-бхашьи», наиболее авторитетного комментария на сочинение Джаймини.

III. Что означает слово «*таттва*» в названии трактата «Таттва-санграха»

Итак, заглавие нашего трактата – «Таттва-санграха». «*Санграха*» с санскрита буквально переводится как «собрание». Здесь все понятно. Но что же такое «*таттва*»? Иногда название трактата переводят как «Компендиум категорий». Но речь в нем идет явно не о категориях (даже в индийском смысле слова – см., например, категории (*надартхи*) в школе вайшешика). Под «*таттвой*» в индийской философии традиционно понимается онтологически реальная вещь, реалья, реально существующая вещь или бытие. Давайте обратимся к тексту первоисточника. Вот что пишет сам Камалашила о произведении Шантракшиты и о «*таттвах*»:

Выражением «создается/предпринимается “Таттвасанграха”» провозглашается смысл и цель. Так, ведь смысл этой шастры – [*таттвы*], лишённые функционирования *Пракрити* и т.п.²³ А *таттвы* – это определяемое *праитья-самутпадой*, и было продемонстрировано, что именно это имеется в виду под словом «*таттвы*». По причине того, что другой смысл к «*таттвам*» не применим²⁴.

Далее Камалашила говорит, что «Таттвасанграха» направлена на достижение высшего блага мира, а причина высшего блага

²³ То есть учение о взаимозависимом происхождении, которое лишено таких понятий, как *Пракрити* и т.п.

²⁴ *kriyate tattvasaṅgraha ityanenābhidheyaprayojane prāha – tathāyabhidheyamasya śāstrasya prakṛtyādivyāpārahahitvādīni. praṭītyasamutpādiviśeṣaṇāni tattvāni. tāni ca sāmāthyātattvaśabdena darśitānyeva, anyeṣāṃ tattvārthatvānupapateḥ* («*Tattvasaṅgraha. With the Commentary Tattvasaṅgrahapañjikā* by Kamalaśīla», in SARIT, <https://sarit.indology.info/tattvasaṅgrahapanjika.xml?view=div>).

мира – в отсутствии неведения, корень которого лежит в незнании *клеш*. Понимание «*таттв*», согласно Камалашиле, заключается в правильном знании. Он пишет:

И отсутствие неведения – это точное высшее правильное воззрение относительно реальной связи деяния и плода, а также неложное знание о *найратмье*, *дхарме* и *пудгале*²⁵.

Так что под знанием «*таттв*» Камалашила, по-видимому, понимает знание истинной реальности, как она представляется буддизму (т.е. реальности, определяемой *взаимозависимым возникновением*), а конкретно, как он сам пишет, – знание об отсутствии *атмана* (*найратмья*), о *дхарме*²⁶ и *пудгале* (личности, персоне, конвенционально существующем «я»).

Итак, одной из главных целей трактата во всяком случае самим Камалашилой провозглашается правильное воззрение относительно *атмана*.

IV. Миманса и «Шлока-варттика»

Миманса, которую также называют «пурва-мимансой», или первой мимансой, в отличие от «уттара-мимансы», или второй мимансы – веданты, – берет свое начало от упоминавшихся выше «Миманса-сутр» легендарного Джаймини, ученика еще более легендарного Вьясы, традиционно считающегося в Индии автором «Махабхараты» и человеком, «разделившим» Веда (т.е. упорядочившим их на четыре *самхиты* и изложившим их). «Миманса-сутры» состоят из около 1000 *сутр*, которые делятся на 1000 *адхикаран* (разделов, или дискуссий), 12 *адхьяй* (глав, или уроков) и 60 *пад* (частей, букв. «стоп»)²⁷.

²⁵ «*Tattvasaṅgraha*», SARIT, <https://sarit.indology.info/tattvasangrahanpanjika.xml?view=div>.

²⁶ Возникает вопрос, имеется ли тут в виду «*Дхарма*» (с большой буквы) как учение буддизма или же «*дхармы*» (во множественном числе) как элементы, феномены в буддизме.

²⁷ Kumārila Bhatta, *Ṣlokovarttika*, ii.

Исторически первым комментарием к «Миманса-сутрам» является «Бхашья» (букв. «комментарий») Шабарасвамина. На него и написал свою «Бхатту» (обычно произведение именуют так) Кумарила Бхатта. Она делится на: 1) «Шлока-варттику» (с которой и полемизирует Шантаракшита) – комментарий на полемическую (*тарка*) *паду* 1-й *адхьяи* 2) «Тантра-варттику» – комментарий на последние 3 *пады* 1-й *адхьяи*, а также вторую и третью *адхьяи* 3) «Туптику» – комментарий на *адхьяи* с 4 по 12.

На «Шлока-варттику», в свою очередь, были написаны комментарии «Кашика» Сучарита Мишры, «Ньяя-ратна-кара» Партхасаратхи Мишры и «Ньяя-шуддха» Сомешвары Бхатты²⁸.

Если говорить о датировке жизни Кумарила Бхатты, то достаточно процитировать Джху, чтобы понять, насколько проблемна эта область индологических исследований:

Что же касается времени, в которое жил наш автор (Кумарила Бхатта. – *Л.Т.*), то в вопросах о датировке ранних авторов столь мало ясности, что у нас нет ровным счетом никаких надежных данных, позволяющих сделать какие-либо определенные выводы; что касается предположений, я убедился, что заниматься ими – пустая трата времени; тем более, что для нас важнее всего, что автор оставил нам, и не так уж принципиально, жил он на несколько столетий позже или раньше. Тем не менее, для тех, кому это может быть интересно, можно сказать, что наш автор жил где-то между 57 г. до н.э. (время жизни Шабара Свамина) и 841 г. (время жизни Вачаспати Мишры)²⁹.

V. Мимансаки об атмане

Дадим краткий обзор представлений мимансаков об *атмане* (мы опираемся на «Атма-ваду» «Шлока-варттики» в переводе Джху).

²⁸ См. Kumārila Bhatta, *Ṣlokavarttika*, iii.

²⁹ Kumārila Bhatta, *Ṣlokavarttika*, xlv.

Главная проблема, которая стояла перед мимансаками в отношении субъекта, заключалась в следующем: перед лицом критики буддистов необходимо было доказать, что субъект существует. Для мимансы субъект условно понимается как нечто близкое к европейскому понятию «душа» (*атман*), причем это прежде всего субъект совершения жертвоприношений. Согласно теории мимансы, необходим кто-то, кто бы был субъектом *кармы*, т.е. «вкушал» плоды деяний, причем «деятель» необходимо должен быть тождественен «вкусителю», а жертвоприношение здесь рассматривается как частный, но самый важный случай деяния. Необходимость существования субъекта обосновывается с помощью ссылки на Веды, где сказано, что результат жертвоприношения принадлежит совершающему его (при этом возможно совершение жертвоприношения в пользу другого человека), в то же время делом философии оказывается доказать фактическое наличие подобного субъекта, следующее из Вед. Веды также говорят об отложенном результате жертвоприношений в будущем рождении, что оказывалось бы невозможным без существования души.

Фактически доказательство существования души в мимансе выступает своего рода «теодицеей» Вед, причем атеистической. Как отмечает Джха в своем предисловии к переводу «Шлока-варттики», «Миманса-сутры» Джаймини (базовый текст мимансы) не говорят о богах, а последующие авторы уже открыто отрицают их действительное существование, утверждая, что представление о богах необходимо лишь для эффективного совершения жертвоприношений⁵⁰.

Миманса утверждает множественность душ. Согласно мимансе, душа отлична от тела, органов чувств и идей, она неуничтожима. Она вездесуща, однако может познавать только в пределах тела, когда она соединена с органами чувств. Душа не тождественна познанию, которое является лишь ее свойством, качеством или способностью.

⁵⁰ Заметим, что в этом миманса как бы пересекается с буддизмом: если ранний буддизм не отрицал существование «я» (субъекта, *атмана*), то более поздний говорит о его несуществовании. См. статью: Л.И. Титлин, «Отрицает ли буддистское учение о не-“я” понятие субъекта?», *Философская мысль* 10 (2020): 42–58.

Среди исследователей нет единства относительно того, признавали ли мимансаки конечное освобождение души (*мокшу*). Так, Джха пишет, что освобождение по мимансе

означает не уничтожение феноменальной Вселенной, а лишь уничтожение связи «я» с ней. Согласно мимансакам, единственная зависимость души состоит в ее связи со Вселенной, включающей в себя тело, органы чувств и материальные объекты наслаждения. И как только *атман* сможет освободиться от них, он станет свободным, и именно эта свобода составляет освобождение³¹.

В то же время В.Г. Лысенко утверждает, что миманса «обходится без веры в Бога, без концепции окончательного освобождения от страданий (*мокша*) и не верит в действенность практики йоги и медитации»³².

Согласно мимансе, душа вечна, страдание или удовольствие не меняют ее, она является деятелем и вкушителем плодов деяний. При том, что душа неизменна, мимансаки парадоксальным образом считают ее «подверженной изменениям». Условно говоря, они полагают, что существует некоторая «подложка», душа как субстанция, и приводящие качества, такие как удовольствие, страдание и т.п., называемые в тексте Шантаракшиты состояниями (*авастха*).

Против абсолютной уничтожимости души (в буддизме это учение называется *уччхеда-вадой*) мимансаки приводят аргумент об «ошибке появления несодеянного и исчезновения содеянного». Суть его в том, что если субъект уничтожится после смерти, то результат деяния не принесет своего плода, или же, если принесет, это будет плод, не имеющий отношения к данному субъекту, так как он уже не существует. Мимансаки предлагают другое решение: душа может изменяться (чего не допускают буддисты), при этом быть «вечной» и сохранять свой неизменный характер, быть деятелем в один момент жизни, а вкушителем – в другой, при этом оставаясь одним и тем же субъектом.

³¹ Kumāriḷa Bhatta, *Ḷlokavarttika*, xliii.

³² Лысенко, *Индийские философы о природе восприятия*, 518.

Фактически, согласно мимансе, в случае души мы имеем дело с частичной длительностью (т.е. с вечным свойством познания) и частичной уничтожимостью (эффемерных состояний удовольствия и страдания). Эти два модуса души Кумарила сравнивает со змеей, которая может пребывать как в свернутом состоянии, так и в вытянутом, при этом ее сущность остается неизменной.

В случае с учением мимансы о душе мы имеем дело с классическим субстанциализмом почти европейского типа: есть субстанциальная душа, которая обладает определенными сущностными, неотъемлемыми свойствами, но у которой при этом есть и привходящие качества, а именно состояния (сознания), такие как удовольствие и неудовольствие (*сукха* и *дуккха*). Душа является подложкой («Атма-ваде», 31), или в подлинно европейском смысле субъектом, субстратом различных состояний. Именно это позволяет говорить о том, что совершает поступки и вкушает плоды деяний одна и та же сущность.

Интересно, что, согласно мимансакам, хотя состояния (например, удовольствия и страдания) являются взаимоисключающими, при возникновении нового состояния старое полностью не уничтожается, но растворяется в «общей природе» души.

Интересно также возражение против буддистского учения в «Атма-ваде», 49, где Кумарила рассуждает, что мы не могли бы даже жить в одинаковом для всех субъектов (интерсубъективном) мире, если бы не существовало длящихся познающих сущностей.

Мы не будем подробно рассматривать полемику между мимансаками и буддистами в «Шлока-варттике». Вместо этого сосредоточимся на ключевых моментах учения о душе самой мимансы.

В полемике с йогачаринами Кумарила приходит к выводу, что необходимо признать существование души, которая была бы носителем потенций идей – вечной, вездесущей, трансмигрирующей в другие тела (хотя в действительности физически она не двигается и не перемещается по причине своей вездесущности).

Душа, обладая активной природой, является подлинным субъектом физической деятельности. Именно душа является

истинным деятелем: «ходящий», субъект хождения – это душа, хотя физически ходит и тело. Здесь мимансаки проводят аналогию с тем, как жрец совершает жертвоприношение в пользу другого субъекта. Именно другой человек и является *подлинным* жертвователем – так же, как тело не является подлинным субъектом движения.

Необычным представляется собственное доказательство мимансаками существования души: по их мнению, душа постигается *непосредственно* на основании так называемого понятия «я». Здесь мы имеем дело с интересным «лингвистическим аргументом» (напомним, для мимансы учение о Слове является весьма важной частью философии). Так, «Атма-вада», 110 утверждает, что во фразе «“я” познаю» «я» относится *непосредственно* к душе (в отличие, например, от фразы «“я” иду», где «я» относится к душе лишь косвенно: физически ходит тело, хотя подлинным субъектом хождения, как мы указывали выше, является душа), поскольку познавать может только душа, а тело или органы чувств не могут. Таким образом, слово «я» относится к «познающему» (иначе говоря, душе), и этот «познающий» представляет собой не идею (это аргумент против йогачаринов), а ее объект, или субстрат, т.е., выражаясь языком современной философии, референт понятия «я». Мимансаки делают достаточно простой вывод: если есть тело, то оно существует ради чего-то другого, т.е. ради души.

Продолжая лингвистический аргумент, мимансаки говорят, что во фразах «я познавал это прежде» и «я познаю это сейчас» мы имеем дело с одним и тем же субъектом (иначе процесс познания был бы невозможен). С их точки зрения, понятие «я» безошибочно, так как не опровергается последующими актами познания (как, например, бывает в случае, если мы понимаем, что приняли веревку за змею).

Существование души как чего-то отдельного от органов чувств сущности также доказывается такими фразами, как «мой ум блуждает», «мой глаз такой-то и такой-то». При этом такие фразы, как «я худой», «я толстый», не описывают подлинной реальности, поскольку опровергаются фразами типа «мое тело худое» и т.п. В свою очередь, во фразе «моя душа» под местоимением «моя» обозначается субъект, а под словом

«душа» – познание как свойство этого субъекта. Понятие «я» всегда обозначает душу: даже если человек называет тело своим «я», он фактически считает тело своей душой.

Мимансаки считают душу «самосияющей», она как бы манифестирует саму себя (здесь можно увидеть сходство с представлением о сознании у некоторых буддистских авторов: в частности, у Шантаракшиты). Автор «Шлока-варттики» также вскользь затрагивает и проблему чужой одушевленности: поскольку душа «самосияюща», она постижима только сама для себя. Одушевленность других людей мы можем постичь только через суждение «по аналогии», через их внешние действия, которые были бы невозможны без наличия души.

VI. «Последовательная» и «непоследовательная» природа *атмана*. Проблема перевода

Как уже говорилось выше, мимансаки понимают душу в духе европейского субстанциализма, в рамках которого утверждается существование некой «субстанции», или «подложки», на которую накладываются или с которой сходят переменчивые «качества» (в качестве примера в индийской философии традиционно приводят два: удовольствие (*сукха*) и страдание (*дуккха*)³³).

³³ Переводы этих понятий не совсем точны. Вернее было бы «удовлетворенность» и «неудовлетворенность», однако эти слова слишком «статичны» для передачи динамического характера *сукхи* и *дуккхи* в контексте учения мимансы. Вообще, этимологически оба этих понятия происходят от слова «кха» (буквально аура, атмосфера, которая окружает человека), к которым присоединяется либо приставка «су» (хороший), либо «дур» (здесь в фонетической форме *дук*) – плохой (ср. рус. «дурной»). Как иногда мы чувствуем или говорим: от этого человека так и «веет» мрачностью, «негативом» и т.п. Или, наоборот, другой человек создает вокруг себя «приятную атмосферу» радости, счастья и т.п. Именно это и понимается под *дукхой* и *сукхой* в индийской культуре и философии: *дуккха* – не внешнее «несчастье», то, что в русском языке называется словом «беда», как иногда переводят, и даже не английское «rain» (боль, душевная боль, огорчение), но то, что можно назвать «расстройством», это плохое душевное состояние, плохое «настроение» у меня внутри.

Можно сказать, что *атман*, согласно мимансе, имеет как бы две «природы», одна из которых – субстанциальная, а другая – динамическая, связанная с преходящими качествами. В тексте ТСП две природы атмана передаются своеобразно, так что не сразу можно понять, что имеется в виду, и возникает проблема перевода.

Эта тема возникает в самом начале МПАП – именно потому, что для учения мимансаков об *атмане* это смыслоразличение является ключевым.

Другие считают, что *атман* имеет природу сознания (*caitanya*), имеет непоследовательную (*vyāvṛtti*) и последовательную (*anugata*) природу (ТС 222).

Возникает вполне резонный вопрос, как переводить термины *vyāvṛtti* и *anugata*.

В этом отрывке мы сталкиваемся с той же терминологией, что используется в «Дигамбара-парикальпита-атма-парикше» («Исследование *атмана*, как он представляется джайнами направления дигамбара», раздел «Атма-парикши» ТС)³⁴:

Как и последователи Джаймини (мимансаки. – Л.Т.), джайны говорят, что муж (*nara*) характеризуется сознанием (*cit*). В форме субстанции (*dravya*) он является тождественным (*anugata*), а в форме проявлений (*pariyāya*) нетождественным (*vyāvṛtti*)³⁵ (ТС 311).

То же самое и *сукха* – это тихая радость, мир, спокойствие внутри человека, то, что можно назвать «внутренним счастьем» (которое отнюдь не равно «внешнему»), то состояние, которое можно иногда увидеть в буддийских монахах.

³⁴ Перевод и комментарий к этому тексту см. в статье: Л.И. Титлин, «Полемика с джайнизмом об атмане в “Таттвасанграхе” Шантаракшиты с комментарием Камалашилы “Панджика”». Приложение. Шантаракшита. «Таттвасанграха» с комментарием Камалашилы «Панджика». Глава «Исследование атмана, как он установлен у дигамбаров» (перевод Л.И. Титлина), *История философии* 25, № 2 (2020).

³⁵ Здесь возникает еще одна проблема: насколько воззрения об *атмане* джайнов и мимансаков совпадают в этом конкретном вопросе? Или же мы имеем дело только с совпадением терминологии? Мы не будем сейчас

Когда мы готовили публикацию «Дигамбара-парикальпита-атма-парикши», анонимный рецензент предложил переводить *anugama* как «тождественный», а *vyāvṛtti* – как «нетождественный». Именно такого варианта перевода мы в результате и придерживались. Посмотрим, однако, как передают эти понятия из текста МПАП другие исследователи.

Джха дает перевод «исключающая» (exclusive) и «включающая» (inclusive) природы, Ратье – природа «дисконтинуальности» и «континуальности» («a une nature [qui est à la fois] discontinuité (*vyāvṛtti*) et continuité») ⁵⁶. Гудман предлагает «whose essential nature is to change and remain the same» и точно так же переводит эти термины в главе о полемике с джайнизмом. В этом смысле он весьма последователен.

Если обратиться к словарю Моньер-Вильямса, то самым точным оказывается перевод Джха. Так, Моньер-Вильямс дает для *vyāvṛtti* «exclusion, rejection, removal; discrimination, distinction;» а для *anugama* (производное от *anugam*, «следовать») – «following, going after».

А что говорит нам Камалашила? Он пишет:

«Непоследовательная» [природа] – это взаимное различие (*bheda*) состояний (*avasthā*) удовлетворенности (*сукхи*), неудовлетворенности (*дуккхи*) и т.д., которые являются взаимоисключающими состояниями, «последовательная» [природа] – последовательность сознания, субстанции (*dravyatva*), бытия (*sattva*) и т.д. Этот атман имеет собственную природу последовательности и непоследовательности. Здесь сказано: последователи Джаймини считают, что атман в форме удовлетворенности, [неудовлетворенности и т.д.] имеет непоследовательную, в форме бытия и т.д. – последовательную природу и природу сознания (комментарий к ТС 222).

вдаваться в детали раздела о полемике с джайнизмом, отметим только, что в случае с тем контекстом мы посчитали адекватным использовать перевод, предложенный анонимным рецензентом, т.е. тождественная/нетождественная природа, потому что там идет речь о различиях/неразличиях в *атмане* как субстанции, вызванных ее состояниями или проявлениями.

⁵⁶ Ratié, *Une critique bouddhique du Soi selon la Mīmāṃsā*, 273.

Для *anugata* Камалашила дает синоним *anuvṛtti*, который Мюнхер-Вильямс переводит как «following».

Вариант Гудмана, как нам кажется, можно сразу отвергнуть как слишком ударяющийся в «пересказ» – по смыслу верный, но не совсем точный с терминологической точки зрения. Вариант анонимного рецензента тоже хорош, но также лишь в отношении «пересказа смыслов», или «реконструкции» текста, а не перевода. Наилучшей стратегией, как представляется, было бы объединить перевод, предложенный Джха, с переводом Ратье, а именно: *атман* имеет природу сознания (*caitanya*) и обладает *исключающей* (*vyāvṛtti*) и *последовательной* (*anugata*) природой.

Однако если делать перевод более «литературным», то можно остановиться на версии Ратье: природе *непоследовательности* и *последовательности*, или, что звучит чуть лучше по-русски, *непоследовательной* и *последовательной* природе (в таком случае в переводе будет видно, что первый термин явно соотнесен со вторым).

VII. Философское содержание раздела

Кратко рассмотрим основные философские вопросы, с которыми сталкиваются наши оппоненты в ходе «виртуальной» дискуссии³⁷.

³⁷ Традиционный индийский философский трактат устроен таким образом, что для обоснования своей точки зрения автор прибегает к воображаемой полемике с представителями других философских направлений. Индийские философы вовсе не сидели в «башне из слоновой кости» (что зачастую происходило с западными философами, строившими свои системы будто бы в вакууме, не пытаясь защищаться от возможной критики, – в этом отношении индийская философия гораздо более диалогична), они прекрасно знали учения своих противников (вплоть до того, что могли приводить целые цитаты из их сочинений). Важно, что опровержение теоретических построений оппонентов должно было происходить таким образом, чтобы вскрыть внутренние противоречия в самой системе, «разбить» их, находясь в их же собственном концептуальном поле. Другое дело, что «философская логика» (что порой выражается и в формально-логических отличиях) разных течений индийской

По мысли мимансаков, *атман* имеет одновременно две природы: последовательную и непоследовательную. В этом смысле они отграничиваются, с одной стороны, от буддистов, которые принимают только второй тезис и говорят (с точки зрения мимансы) о полной уничтожимости «я» в каждый момент времени, а, с другой стороны, от, например, найяиков.

Мимансаки же полагают, что обе точки зрения однобоки и неверны: если придерживаться второй точки зрения,

<...> то произойдет уничтожение [плода] содеянного [деяния] и возникновение [плода] несодеянного [деяния]. Если же [*атман*] имел бы всегда одну природу, не было бы [кармического воздаяния в форме] вкушения удовлетворенности, неудовлетворенности и т.д. (ТС 226)

Но прежде чем рассуждать о природе *атмана*, следует доказать само его существование:

И этот *атман* доказывается существующим осознанием (*pratyabhijñāna*), и абсурдность отсутствия *атмана* (*nairātmya*) доказывается им же (ТС 228).

Осознание, по мысли мимансаков, заключается в приписывании всякому опыту мысли «я ведь познаю, я ведь познал»³⁸:

Атман доказывается из наличия (*bhāva*) (что синонимично слову *sattva*) осознания тождественного (*eka*) деятеля в форме «я ведь познаю, я ведь познал». Этим же осознанием также доказывается абсурдность представления об отсутствии *атмана* у буддистов и т.п. (ТСП 228)

Вечность *атмана* представители мимансы доказывают аналогичным образом: высказывание «я познаю» относится к тому же объекту, что и высказывание «я познал»:

философии принципиально различна, поэтому оппоненты никогда не могут прийти к общему знаменателю (о чем мы не раз писали в наших публикациях), и в этом смысле истина в этих спорах не рождается.

³⁸ Этот аргумент можно сравнить с понятием трансцендентального единства апперцепции у И. Канта.

Тот, который был постигнут прошлым познанием «я», продолжает существовать непрерывно в настоящем, подобно настоящему познающему субъекту, а тот, который был объектом прошлого познания «я», и сейчас является познающим субъектом (ТСП 238).

<...> все [познания «я», которые могут быть] в прошлом и настоящем, имеют один и тот же объект (т.е. собственно «я» как субстанцию. – Л.Т.) <...> (ТС 240).

На тезис о вечности *атмана* Шантаракшита возражает следующим образом: если сознание (что тождественно *атману* у мимансаков) вечно, то и познание (*буддхи*) также должно быть вечным. Однако это противоречит высказываниям самих мимансаков в их же текстах: например, Джаймини и Кумарилы: «Это [познание] не пребывает даже в течение одного момента <...>» («Шлока-варттика», «Прагьякша-сутра», 55).

Тем не менее мимансаки продолжают настаивать на вечности познания и приводят для подкрепления своей позиции две аналогии: 1) с огнем, который сжигает только то, что ему предоставлено, 2) с кристаллом, который отражает только то, что находится непосредственно перед ним. Мимансаки признают, что познание в каком-то смысле преходяще, но

<...> это [познание] не является преходящим по природе (ТСП 246). <...> Поскольку люди воспринимают познания то кувшина, то слона и т.д., [различие в познании происходит] от различия объектов («Шлока-варттика», 409) (ТС 247).

На это Шантаракшита возражает, что в познании мы воспринимаем не внешнюю форму объекта, т.е. не объект, а само познание, и далее разворачивает свою эпистемологическую теорию (ТС 252). Вывод его рассуждений следующий:

И установлено, что *атман*, который обладает природой этого [познания], является неединичным и, следовательно, невечным (ТСП 252).

Также приводится классическое возражение: если познание вечно, то оно одновременно будет воспринимать все объекты всех органов чувств. На это мимансаки отвечают, что факт

восприятия происходит по причине наличия объекта и возвращаются к своим двум аналогиям.

С точки зрения буддистов возможны всего два варианта: либо *атман* вечен (но тогда невозможно познание и состояния), либо он уничтожим, как, собственно, и считают буддисты.

Шантаракшита и Камалашила подводят итог:

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» (ТСП 275).

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 доказано (ТСП 282–284).

Список литературы / References

- Андросов, Валерий Павлович. «Концепция ниришвара в древнеиндийской философско-религиозной традиции (по материалам «Таттва-санграхи» Шантаракшиты)». Кандидатская диссертация, ИВ АН, 1982.
- (Androsov, Valery. “[The Concept of Nirīśvara in the Ancient Indian Philosophical and Religious Tradition (based on Tattvasaṃgraha of Śāntarakṣita)”. PhD diss., Institute of Oriental Studies of the Academy of Sciences, 1982. (In Russian))
- Васубандху. *Абхидхармакоша, книга 9-я, «Пудгала-винишчая» с комментарием Яшомитры «Спхутартха-абхидхармакоша-вьякхья»*. Перевод Л.И. Титлина. М.: Буддадарма, 2021.
- (Titlin, Lev. *Self in Indian Philosophy (Pudgalaviniścaya of Vasubandhu)*. Moscow: Buddhadharma Publ., 2021. (In Russian))
- Лысенко, В.Г., Н.А. Канаева. *Шантаракшита и Камалашила об инструментах достоверного познания*. М.: Институт философии РАН, 2014.
- (Lysenko, Victoria G., Natalia A. Kanaeva. [*Śāntarakṣita and Kamalaśīla on the tools of valid knowledge*]. Moscow: Institute of Philosophy RAS Publ., 2014. (In Russian))

- Лысенко, В.Г. *Индийские философы о природе восприятия. Дигнага и его оппоненты. Тексты и исследования.* М.: Наука – Восточная литература, 2022.
- (Lysenko, Victoria. *Indian Philosophers on the Nature of Perception: Dignāga and his Opponents. Texts and Research.* Moscow: Nauka – Vostochnaya Literatura Publ., 2022. (In Russian))
- Титлин, Л.И. «Понятие субъекта в буддизме пудгалавады». *История философии* 18 (2013): 15–40.
- (Titlin, Lev I. «The Notion of Self in Pudgalavāda Buddhism», *Istoriya filosofii/ History of Philosophy* 18 (2013): 15–40. (In Russian))
- Титлин, Л.И. «Полемика Шантаракшиты и Камалашилы с мимансаками о существовании и свойствах атмана в «Таттвасанграха-панджике» (перевод фрагмента)», *Logos et Praxis* 17. № 1 (2018): 49–68. <https://doi.org/10.15688/lp.jvolsu.2018.1.6>
- (Titlin, Lev I. «The Polemics Of Śāntarakṣita and Kamalaśīla with The Mīmāṃsakas on the Existence and Properties of Ātman in “Tattvaṃsagraha-pañjikā” (Translation of an Excerpt)», *Logos et Praxis* 17, no. 1 (2018): 49–68. <https://doi.org/10.15688/lp.jvolsu.2018.1.6>. (In Russian))
- Титлин, Л.И. «Отрицает ли буддистское учение о не-«я» понятие субъекта?», *Философская мысль* 10 (2020): 42–58, <https://doi.org/10.25136/2409-8728.2020.10.33909>
- (Titlin, Lev I. «Does the Buddhist Doctrine of No-Self Really Deny the Concept of the Self?», *Filosofskaya mysl'* 10 (2020): 42–58, <https://doi.org/10.25136/2409-8728.2020.10.33909>. (In Russian))
- Титлин, Л.И. «Шантаракшита и Камалашила: жизнь и учение». *Вестник РУДН.* Серия: Философия 24, № 4 (2020): 570–589. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2020-24-4-570-589>
- (Titlin Lev I. Śāntarakṣita and Kamalaśīla: Life and Teaching. RUDN Journal of Philosophy 24, no. 4 (2020): 570–589. (In Russian)). <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2020-24-4-570-589>
- Титлин, Л.И. «Полемика с джайнизмом об атмане в «Таттвасанграхе» Шантаракшиты с комментарием Камалашилы “Панджика”». Приложение. Шантаракшита. «Таттвасанграха» с комментарием Камалашилы «Панджика». Глава «Исследование атмана, как он установлен у дигамбаров» (перевод Л.И. Титлина). *История философии* 25. № 2 (2020): 121–138.
- (Titlin, Lev I. «The Polemics with Jainism on Ātman in “Tattvasaṃgraha” of Śāntarakṣita with the Commentary “Pañjikā” of Kamalaśīla». Appendix. Shantarakshita. «“Tattvasaṃgraha” with the Commentary

- “Pañjika” of Kamalashila. Chapter “The Study of the Atman, as it is set With the Dīgambaras”» (translation by Lev I. Titlin). *Istoriya filosofii/ History of Philosophy*. Vol. 25. 2 (2020): 121–138. (In Russian)). <https://doi.org/10.21146/2074-5869-2020-25-2-121-138>
- Priestley, Leonard C.D.C. *Pudgalavāda Buddhism the Reality of the Indeterminate Self*. Toronto: University of Toronto, Centre for South Asian Studies, 1999.
- «*Tattvasaṅgraha*. With the Commentary *Tattvasaṅgrahapañjikā* by Kamalaśīla». In SARIT, <https://sarit.indology.info/tattvasaṅgrahapañjika.xml?view=div>
- Kumārila Bhatta, *Ḫlokavarttika*. Translated by Gangānātha Jhā. Calcutta: Asiatic Society, 1907.
- Ratié, Isabelle. *Une critique bouddhique du Soi selon la Mīmāṃsā: Présentation, édition critique et traduction de la Mīmāṃsakaparikalpītatmaparīkṣā de Śāntarakṣita*. Wien: Austrian Academy of Sciences Press, 2014.
- Kṛṣṇāmācārya, Embar., ed. *Śāntarakṣita. Tattvasaṅgraha, with the commentary Pañjikā of Śrī Kamalaśīla*. Vol. 1. Baroda: Central Library, 1926.
- Śāstrī, Dvārikādas, ed. *Tattvasaṅgraha of Ācārya Śāntarakṣita with the commentary Pañjikā of Śrī Kamalaśīla*. Vol. 1. Varanasi: Bauddha Bhārati, 1968.
- Shāntarakṣita. *The Tattvasaṅgraha. With the Commentary of Kamalashīla*. Vol. 1. Translated by Ganganatha Jha. Delhi: Motilal Banarsidass, 1986.
- Śāntarakṣita. *Tattvasaṅgraha of Śāntarakṣita. Selected Metaphysical Chapters*. Translated by Charles Goodman. New York: Oxford University Press, 2022. DOI: 10.1093/oso/9780190927349.001.0001.
- Blumenthal, James. *Śāntarakṣita, Rgyal-tshab Dar-ma-rin-chen. The Ornament of the Middle Way: a Study of the Madhyamaka Thought of Śāntarakṣita: Including Translations of Śāntarakṣita’s Mādhyamakālamkāra (The Ornament of the Middle Way) and Gyel-tsab’s dbU ma rgyan gyi brjed byang (Remembering “The ornament of the middle way”)*. New York: Snow Lion Publications, 2004.
- McClintock, Sara L. *Omniscience and the Rhetoric of Reason: Śāntarakṣita and Kamalaśīla on Rationality, Argumentation, and Religious Authority*. Somerville, Mass.: Wisdom, 2010.
- Hulin, Michel. *Le principe de l’ego dans la pensée indienne classique. La notion d’ahamkāra*. Paris: Collège de France, Institut de civilisation Indienne, 1978.