

**«Таттва-санграха» с комментарием  
Камалашилы «Панджика».  
Глава «Исследование атмана» («Атма-парикша»)  
Раздел «Исследование атмана, как он  
представляется мимансакам»  
(«Мимансака-парикальпита-атма-парикша»)  
(часть 1-я)**

**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 1-я)». Перевод и комментарий Л.И. Титлина. *Историко-философский ежегодник* 38 (2023): 323–351.

Поступила в редакцию: 19.04.2023

Принята к публикации: 19.09.2023

**For citation:** Śāntarakṣita. “*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 I.” Translated and commented by Lev I. Titlin. *History of Philosophy Yearbook / Istoriko-filosofskii ezhegodnik* 38 (2023): 323–351. (In Russian)

Received: 19.04.2023

Accepted: 19.09.2023



[222]<sup>1</sup> Шантаракшита:*Пурва-пакша*<sup>2</sup>**Установление точки зрения мимансаков**

Другие считают, что *атман* имеет природу сознания (*caitanya*), имеет непоследовательную (*vyāvṛtti*) и последовательную (*anugata*) природу. Они полагают, отличительным качеством познания (*буддхи*) является сознание.

**Коммент. Камалашилы:**

Со слов «*атман* <...> имеет непоследовательную и последовательную природу» [Шантаракшита] начинает опровержение [точки зрения мимансаков].

«Непоследовательная» [природа] – это взаимное различие (*bheda*) состояний (*avasthā*) удовлетворенности (*сукху*), неудовлетворенности (*дукху*) 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<sup>3</sup> считают, что *атман* в форме удовлетворенности, [неудовлетворенности и т.д.] имеет непоследовательную, в форме бытия и т.д. – последовательную природу и природу сознания.

И это сознание, [составляющее природу *атмана*], не [является сущностью], отличной от познания, как в санкхье<sup>4</sup>. Почему [мимансаки так считают]? – Потому что они указывают, что сознание является отличительным качеством познания.

<sup>1</sup> Нумерация отрывков дается по изданию Śāstrī, *Tattvasaṃgraha of Ācārya Śāntarākṣita with the commentary Pañjikā of Śrī Kamalaśīla*.

<sup>2</sup> Букв. «первое крыло», «первая точка зрения» – в индийской теории аргументации так называется изложение тезисов оппонентов.

<sup>3</sup> Основатель мимансы. Автор основополагающего труда «Пурвамиманса-сутры» (ок. III в. до н.э.).

<sup>4</sup> *Санкхья* – дуалистическая философская школа Индии, признававшая фундаментальное различие между материей-*Пракрити* и духом-*Пурушей*. В основе ее учения лежало представление о метафизической эволюции Вселенной из первоприроды-*Пракрити* (*Прадханы*).

[То, что оно является] отличительным качеством (*lakṣaṇa*) познания, означает, что оно является собственной природой (*svarūpa*) познания – таков смысл. Идея здесь в том, что в сознании [не заключается никакой другой вещи], отличной от познания.

Как для одного [и того же] *атмана* возможно взаимонепротиворечиво иметь две собственные природы – непоследовательную природу и, в то же время, последовательную?

[Мимансак] отвечает [на это в следующих строках, которые начинаются] так: «как в случае со змеей, когда ее скрученная форма <...>».

### [223–225] Шантаракшита:

Как в случае со змеей, когда ее скрученная форма исчезает, появляется ее прямая форма, но свойство быть змеей остается во всех этих формах.

Так же в случае с *атманом*, который имеет природу вечно-го сознания, не бывает ни полного прекращения его природы, ни полной последовательности всей [его природы].

Прекращаются эти [различные] состояния удовлетворенности (*сухха*), неудовлетворенности (*дуккха*) и т.п., но сознание пребывает последовательным (*anuvartate*).

### Коммент. Камалашилы:

Как в случае со змеей<sup>5</sup>, когда ее состояние «свернутости в клубок» исчезает, хотя змея остается той же, и появляется состояние «прямой змеи», но свойство быть змеей сохраняется в обоих состояниях, так и в случае с *атманом*, хотя его собственная природа – вечное сознание, не происходит ни полного уничтожения его собственной природы, ни постоянного ее пребывания, как то утверждают найяики и т.д. Такие состояния, как удовлетворенность и [неудовлетворенность], возникают и проходят, а природа вечного сознания *атмана* пребывает непрерывно во всех [этих состояниях].

Ведь нет противоречия [между последовательной и непоследовательной природой *атмана*, о которой говорится предыдущих строках] – таков смысл всех строк вместе. Что же касается

<sup>5</sup> Слово «*ahi*» здесь выступает синонимом «*sarpa*».

смысла каждой их части, то мы объясняем его так: [«имеет] природу вечного сознания» – то, что имеет в качестве своей природы вечное сознание. [«Не бывает ни полного прекращения его природы, ни полной последовательности] всей» – [т.е.] природы *атмана*. К члену «последовательность природы» – необходимо добавить отрицательную частицу «ни». [«Прекращаются] эти» – удовлетворенность, неудовлетворенность и т.п. состояния.

Далее, почему [найяики] не принимают ни тезис об абсолютной непоследовательности (*vyāvṛtti*), как то делают буддисты, которые говорят о полной уничтожимости [*атмана* в каждый момент времени]<sup>6</sup>, ни тезис об абсолютной последовательности, который принимается найяиками и прочими? [Мимансаки] отвечают на это [в следующем отрывке, который начинается] так: [«если верно мнение об уничтожении *атмана*], то произойдет <...>»

## [226] Шантаракшита:

Ведь если [верно мнение] о полном уничтожении [природы *атмана*], 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.

### Коммент. Камалашилы:

Ведь если [верно мнение] об уничтожении, тогда произойдет уничтожение плода [плода] содеянного [деяния], потому что деятель [не сможет] вкушать плод деяния.

И [равным образом] произойдет вкушение [плодов] несовершенного деяния, по причине того, что [прошлый деятель исчез, и новый деятель], который не является прежним, будет вкушать плоды [прошлого деяния]<sup>7</sup>. И если *атман* будет иметь

<sup>6</sup> Согласно буддийскому учению *кшаникавада*, *дхармы* моментарны – возникают и уничтожаются мгновенно.

<sup>7</sup> Здесь мы имеем дело со знаменитым аргументом против буддистов, который заключается в следующем: если субъект моментарен, то невозможно

только одну природу, то не будет [кармического воздаяния в форме] вкушения удовлетворенности, неудовлетворенности и т.д., как в случае с пространством (*акашей*), [на которое ничто не может воздействовать] по причине отсутствия различия между субъектом (*bhoktr*), который вкушает [плоды кармы] и состоянием, в котором он не является субъектом вкушения. Так сказано и Кумарилой<sup>8</sup>:

Поэтому необходимо отвергнуть оба тезиса – [о полной уничтожимости и об абсолютной последовательности – и признать], что *атман* имеет природу как последовательную, так и непоследовательную. Подобно змее, свернутой в клубок и [вытянутой змее, которая в обоих состояниях остается змеёй] («Шлока-варттика», «Атма-вада», 28).

[Предположим, что кто-то возразит следующее]: «Но если в *атмане* наличествуют эти два [состояния – прошлое состояние деятеля и настоящее состояние, в котором он вкушает плоды деяний], – из этого следует также уничтожение [плодов деяния], которое было совершено, и вкушение [плодов деяния], которое не было совершено [абсурдность чего была показана выше]. [На это мимансаки] отвечают [в следующем отрывке, который начинается так]: кроме того, [то, что *атман* является деятелем и вкusicителем плодов деяний] – это не [сохраняется в преходящих состояниях] и т.д.

### [227] Шантаракшита:

Кроме того, [качества] деятеля и вкusicителя мужа<sup>9</sup> не пребывают в [преходящих] состояниях, [которыми он обладает]<sup>10</sup>.

---

действие закона *кармы*: субъект не будет вкушать плоды уже совершенных деяний, потому что к моменту «созревания» плода прежнего субъекта уже не будет, и, с другой стороны, он окажется вкusicителем плодов не совершенного им деяния.

<sup>8</sup> Кумарила Бхатта (ок. 600–700 гг.) – крупнейший представитель мимансы, автор «Шлока-варттики».

<sup>9</sup> *Puñs*, здесь – синоним слова «*атман*».

<sup>10</sup> То есть характеристики «деятель» и «вкusicитель» принадлежат самой природе *атмана*, а не его состояниям.

Следовательно, так как [сама] природа [*атмана*] обладает этими состояниями, именно деятель получает плоды [деяний].

### Коммент. Камалашилы:

В действительности качества деятеля и вкушителя не находятся в состояниях [которыми обладает *атман*], они находятся в самом *атмане*, потому что именно он действует и вкушает, а не состояния. [Иначе говоря], по причине того, что этими состояниями обладает субъект (*puruṣa*), поскольку он не лишается своей прошлой природы, именно делатель вкушает плод этого (то есть деяния), в этом рассуждении нет ошибки<sup>11</sup>.

Но каково познавательное средство (*pramāṇa*), доказывающее, что *атман* существует? На этот вопрос [Шантаракшита] отвечает отрывком, который начинается так: «И этот *атман* <...>».

## [228] Шантаракшита

### Средство достоверного познания существования *атмана*

И этот *атман* доказывается существующим осознанием (*pratyabhijñāna*)<sup>12</sup>, и абсурдность отсутствия *атмана* (*nairātmya*) доказывается им же.

### Коммент. Камалашилы:

*Атман* доказывается<sup>13</sup> из существования (*bhāva*) (что синонимично слову *sattva*) осознания тождественного (*eka*) деятеля в форме «я ведь познаю́, я ведь познал». Этим осознанием также

<sup>11</sup> Деятелем и вкушителем является один и тот же субъект, сохраняющийся с течением времени. Именно поэтому возможно кармическое воздаяние.

<sup>12</sup> Нам представляется наиболее удачным перевод термина *pratyabhijñāna* как «осознание». Ратье предлагает «reconnaissance» (распознавание), Джха – «recognition», что в данном (психологическом) контексте вполне соответствует русскому «осознанию».

<sup>13</sup> В тексте – *prasiddha*. Ратье дает «bien connu» – «хорошо известен», исходя, очевидно, из значения слова *prasiddha* – известный. Однако бесприставочное слово *siddha* переводится также как «доказанный», что больше подходит по контексту, а с приставкой *pra-* может означать «весьма доказанный, хорошо доказанный».

доказывается абсурдность представления об отсутствии *атмана* у буддистов и т.п.<sup>14</sup> Как сказано [Кумарилой]:

Так, благодаря этому осознанию, признанному во всех мирах, учение об *анатмане* да будет [познано как] абсурдное. («Шлока-варгтика», «Атма-вада», 136).

Как в свою очередь благодаря осознанию доказываются эти два [представления]<sup>15</sup>? [На это мимансаки отвечают строками, которые начинаются со слов] «я [знаю]» и т.д.

### [229–237] Шантаракшита:

Познание «я» (*ahambuddhi*) в форме «я знаю» обнаруживает (*pratipadyate*) познающего (*jnatr*), и это может быть либо *атман*, либо полностью уничтожимое познание (*jñana*). Если объектом этого познания [«я»] является *атман*, тогда все хорошо объясняется<sup>16</sup>, а если принимается точка зрения, [согласно которой объектом познания «я» является] мгновенное познание, все оказывается сверхсложным<sup>17</sup>. Так 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? Оно относится либо к прошлому, либо к настоящему, либо к обоим [временам] одновременно, либо оно является последовательностью [моментов]. В первом случае, если объектом [познания «я»] является прошедшее познание, то [мысль] «я познал» возможна, а [мысль] «я познаю» нет, потому что это [прошедшее познание] не познает сейчас, [но только в прошлом]. Однако, если объектом [познания «я»] является настоящее [познание], то [мысль] «я познаю» возможна, а [мысль] «я познал» [оказывается] неверной, потому что это [настоящее познание] не существует в прошлом. По этой же причине невозможно представить, что эти

<sup>14</sup> Под «и т.п.» очевидно подразумевается индийская школа чарвака («материалисты»), которые также учили об отсутствии постоянного субъекта.

<sup>15</sup> Ратье отмечает, что это представления о существовании *атмана* и о ложности его несуществования.

<sup>16</sup> *Caturasra* – букв. является «квадратным», «гармоничным».

<sup>17</sup> Ратье переводит «impossible».

оба познания, [прошедшее и настоящее], являются объектом [познания «я»], так как они оба ни познавали в прошлом, ни познают в настоящем. Что касается последовательности, то она также не может быть [объектом познания «я»], по причине того, что оба этих [познания не могут быть объектом познания «я»], потому что эта [последовательность] ни познавала в прошлом, ни [познает] в настоящем, так как она не является реальной сущностью (*vastu*). Следовательно, доказано, что это познание «я»<sup>18</sup>, которое отлично от названных познаний, имеет своим объектом *атман*, имеющий вечную природу.

### Коммент. Камалашилы:

Это познание «я» (*ahampratyaya*<sup>19</sup>) [в форме] «я познаю» указывает на познающий субъект (*jñātr*) – об этом спор [между оппонентами] не идет, потому что [мысль] «я познаю» соотносительна (*sāmānādhikaraṇya*) с познанием о субъекте деятельности (*kartr*)<sup>20</sup>. И этот познающий субъект может быть либо *атманом*, либо полностью уничтожимым, т.е. моментарным познанием, как представляете вы<sup>21</sup>. [Итак], есть два тезиса.

Так, если из этих двух принимается тезис (*pakṣa*), что это *атман*, тогда все хорошо объясняется, все [оказывается] красивым; то, что является объектом [познания «я», оказывается] хорошо доказанным. Если же принимается тезис, что объектом [познания «я» является] [моментарное] познание, тогда все оказывается сверхсложным.

Фактически [в таком случае получается, что] существует воображаемая моментарная сущность, которая есть познание и обнаруживает себя в качестве объекта познания «я», которое возникает благодаря постижению уникального деятеля, [который постигает прошедшие и настоящие познавательные акты

---

<sup>18</sup> В тексте *ahaṅkāra* – «делатель “я”», «делание “я”», «слово “я”» – представление о «я». Важный термин для философии санкхьи, буддизма и других индийских направлений. Подробнее об *аханкаре* см. монографию Michel Hulin, *Le principe de l'ego dans la pensée indienne classique. La notion d'ahaṅkāra* (Paris: Collège de France, Institut de civilisation Indienne, 1978).

<sup>19</sup> Здесь – то же самое, что и *аханкара*. См. примеч. выше.

<sup>20</sup> Иначе говоря, они оба указывают на один объект.

<sup>21</sup> То есть буддисты.

в форме] «это я познал и этот же “я” познаёт сейчас». [«Я» можно представить как] прошлое [познание, то есть как познание, имевшее место] в определенный момент [в прошлом], или как настоящее, то есть находящееся в процессе, или же как два [познания], прошлое и настоящее, или как последовательность [познаний]. Итак, есть четыре тезиса.

Среди этих [четырёх тезисов], если мы представляем в качестве объекта [познания «я»] прошедшее, то есть свершившееся познание, то установление [познания] в форме «я познал» [безусловно] возможно, потому что именно это [познание] познавало в прошлом. Тем не менее, [познание] «я познаю в настоящем» оказывается невозможным, так как это моментарное прошедшее познание не познает в настоящем, в данный момент, потому что относится к прошлому.

Если, в свою очередь, принимается второй тезис (что объектом [познания «я»] является настоящее [моментарное] познание), то [познание уникального деятеля в форме] «я познаю» [безусловно] возможно, потому что это [познание] является познающим субъектом (*vedakatva*) в настоящем. Но схватывание познания в форме «я познал» оказывается невозможным. Почему? – Потому что это [познание] не существовало в прошлом. «Это» означает «это настоящее познание».

По той же самой причине (поскольку это познание [«я»] функционирует как ориентированное в двух направлениях – [в прошлое и в настоящее]), доказано, что оба познания, прошлое и настоящее, не составляют [вместе объекта], схватываемого [познанием «я»]. Потому что два мгновенных познания не могут [одновременно] познавать [в прошлом] и в настоящем. Скорее одно [познано в прошлом], а другое познает [в настоящем].

[И] по той же причине последовательность [познаний] не является [объектом] познания «я» – из-за невозможности двух познавательных действий, прошлого и настоящего<sup>22</sup>. Фактически эта последовательность ни познавала в прошлом, ни познает в настоящем, поскольку [с точки зрения самих буддистов] она не реальная сущность (*na vastudharmatvāt*), а лишь концептуальный

---

<sup>22</sup> Очевидно, здесь все же речь идет о невозможности прошлого и настоящего познаний как по отдельности, так и вместе быть объектом «познания «я».

конструкт (*kalpitatva*). Итак, доказано, что объектом познания «я» (*ahaṅkāra*) является [сущность], отличная от описанных познаний, и это *атман*.

Но как доказывается, что этот [*атман*] имеет вечную природу? [Мимансаки] отвечают [на этот вопрос отрывком], который начинается словами: [«познающий субъект, постигаемый»] прошлым [познанием «я» <...>»].

### [238–239] Шантаракшита:

#### Доказательство вечности *атмана*

Познающий субъект, постигаемый прошлым познанием «я» (*ahaṅkṛti*), должен рассматриваться как существующий непрерывно (*anuvarttate*) сейчас, поскольку он постигается познанием «я» (*ahampratyaya*) [в такой же форме], как настоящий сознающий субъект (*bodddhr*). Или же он является познавававшим в прошлом, коль скоро он – познающий субъект. И эти познания [«я»] подлежат доказательству<sup>23</sup>.

#### Коммент. Камалашилы:

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. Это основание [базируется] на собственной природе вещей<sup>24</sup>.

«Или [же] он» – [т.е. настоящий познающий], который является познавательным субъектом, или воспринимается познанием «я», воспринимается познанием «я», [которое представляет] прошлый [объект] в качестве прошлого познавательного субъекта. Итак, настоящий сознающий субъект – это познавательный субъект, и он постигается познанием «я», и эта аргументация идет от природы вещей. Повторимся, настоящий

<sup>23</sup> Ратье переводит *sādhyatā* как «être comportant la propriété à prouver», Камалашила (ниже) дает глоссу *sādhyadharmitā* – «обладающее свойством необходимости быть доказываемым».

<sup>24</sup> Начиная отсюда, текст по изданию Ратье сильно отличается от издания Шастри.

сознающий субъект – это прошлый познавательный субъект, потому что он является объектом «я»-познания. [Шантаракшита] здесь сделал очевидным две формулы вывода (*prayoga*), [которые применяются], если мы берем познавательный субъект в качестве субъекта вывода. Сейчас же, показывая другую выводную формулу, [которая применяется], если мы принимаем во внимание, что «я»-познания являются субъектом вывода, который подлежит доказательству, он говорит: «и эти [“я”-познания]» («эти [“я”-познания] означает] познания «я», прошлые и настоящие) «подлежат доказательству» – иначе говоря, [здесь имеется в виду], что они являются субъектом вывода, подлежащим доказательству.

[Но] как [эти «я»-познания могут быть субъектом вывода?] [Это объясняют наши оппоненты-мимансаки в отрывке, который] начинается [со слов «поскольку они являются “я”-познаниями, представляющими познающий субъект, который связан с единственной и] одной [и той же познавательной последовательностью»].

#### [240] Шантаракшита:

Поскольку это «я»-познания, [представляющие] познавательный субъект, который связан с одной и той же [познавательной] последовательностью (*ekasantiāna*), все [познания «я» которые могут быть] в прошлом и настоящем, имеют один и тот же объект, подобно тому, как [одно и то же «я»]-познание [имеет один и тот же объект].

#### Коммент. Камалашилы:

[Член фразы] «все [познания] прошлого и настоящего» и т.д. представляет «я»-познания, которые служат выражением выводного субъекта, который подлежит доказательству. «Подлежащие доказательству» означает «имеющие тот же объект». И здесь имеет место выражение основания вывода, [а именно] того факта, что это «я»-познания, которые [представляют] познающий субъект, который соединен с одной и той же познавательной последовательностью. Иначе говоря, того факта, что «я»-познания представляют познающий субъект, который соединен (*tatra*) с одной и той же познавательной последовательностью:

например, индивида по имени Девадатта, или того, кто принадлежит этой последовательности (*tasya*). Простой факт, что познания – это познания «я», также обнаруживается в «я»-познаниях других людей. Следовательно, чтобы избежать несостоятельности [доказательства, Шантаркшита] уточнил его [определение «я»], определяя «я» как представление о познающем субъекте, который «связан с одной и той же [познавательной] последовательностью».

Отрывком, который начинается так: «в этом отношении здесь [нужно поразмышлять вот о чем]», Шантаракшита начинает [изложение] тезиса, который является ответом [на *пурва-пакшу*].

### [ТС 241] Шантаракшита:

#### *Уттара-пакша*<sup>25</sup>

В этом отношении здесь нужно поразмышлять вот о чем: если сознание признается вечным и единичным, тогда познание (*буддхи*) должно также рассматриваться как имеющее такую природу, коль скоро [природа познания] такова же, как и [природа сознания].

#### **Коммент. Камалашилы:**

Фактически если принимается, что сознание имеет единичную и вечную природу, из этого следует (по причине неотличности [природы] познания от природы сознания), что [первое] имеет вечную и единичную природу. И это нежелательно для вас, так как это ведет к противоречию понятий. Например, создателем «Бхашьи»<sup>26</sup> сказано: «это познание, будучи мгновенным, не может присутствовать во время другого познания» (Коммент. на сутру I. 1.5).

<sup>25</sup> Букв. «второе крыло», «вторая точка зрения» – опровержение тезисов оппонентов.

<sup>26</sup> То есть Шабарой; Шабара (Шабарасвамин) – создатель «Миманса-сутра-бхашьи», наиболее авторитетного комментария на сочинение Джаймини.

Также Джаймини сказал:

Непосредственное восприятие (*pratyakṣa*) – это возникновение познания от соединения чувственных способностей (*indriya*) человека с реальией (*sat*) («Миманса-сутры», 1.1.4).

Если бы [познание] было бы вечным, [что следует из тождества сознания и познания], то оно не могло бы возникать. Это противоречило бы также собственным словам Кумарилы. Как сказано им:

«Это [познание] не пребывает даже в течение одного момента и также не предстает в форме неверного сознания подобно тому, как оно могло бы затем схватывать объект, как [в случае с] чувственными способностями и т.п.» («Шлока-варттика», «Прагьякша-сутра», 55).

Если бы познание было единичным, это бы противоречило [учению] о шести [формах достоверного] познания, [которого придерживаются мимансаки]. Это также противоречило бы непосредственному восприятию, т.к. познания очевидно воспринимаются как подверженные возникновению и [уничтожению] при наличии внимания, переносимого от одной вещи к другой.

Тем не менее Кумарила всю [ту] кучу противоречий, [которую продемонстрировал Шантаракшита], не видит и отвечает [на возражение в предыдущем отрывке пассажем], который начинается со [слов «фактически нами *атман* рассматривается как имеющий собственную природу сознания, которое также является природой] познаний» и т.д.

**[ТС 242] Шантаракшита:**

### **Цитирование точки зрения Кумарилы словно его устами**

Фактически нами *атман* рассматривается как имеющий собственную природу сознания, которое также является [природой] познаний и т.д. Познание и *атман* рассматриваются [нами] как вечные и единичные; если имеются различия, они происходят от объекта» («Шлока-варттика», «Глава о вечности звука», 404).

### Коммент. Камалашилы:

Познания и *атман* «рассматриваются как вечные и единичные» – почему? По причине того, что они имеют «природу сознания» – [т.е.] по причине того, что, по мнению [мимансаков], *атман* имеет природу сознания, которое является свойством познаний – таков смысл. Как в таком случае познание цвета, познание вкуса и т.д. возникают последовательно в качестве отдельных [познаний]? [На это мимансаки] отвечают так: [познание будет схватывать всё одновременно], если не будет разделения во вместилище объектов<sup>27</sup>, [которое необходимо для последовательного познания]. Слово «если» используется здесь, [чтобы обозначить], что [мимансаками здесь] принимается точка зрения оппонентов, что различие наблюдается – таков смысл.

Предположим, что [следующее возражение сформулировано буддистскими оппонентами]: если познание является единичным [и] вечным, тогда почему познания цвета и т.д. возникают последовательно? Оно должно схватывать все одновременно, по причине отсутствия различия [и наличия лишь одного вечного познания], (вследствие чего последовательность оказывается невозможной. – *Л.Т.*). [Мимансаки отвечают отрывком, который начинается так:] «по своей природе» и т.д.

### [ТС 243] Шантаракшита:

Точно так же (*yathā*), хотя по своей природе огонь всегда имеет природу сжигающего, он сжигает [только] находящийся рядом объект, и [только] то, что может быть сожжено, а не что-либо иное и не в ином случае («Шлока-варттика», «Глава о вечности звука», 405).

### Коммент. Камалашилы:

Точно так же, хотя говорят, что огонь всё время имеет природу сжигания, однако [он] не повсюду и не всё время сжигает. Почему так происходит? – Потому что он сжигает только то, что присутствует рядом. И затем также «он сжигает только то, что может быть сожжено» – [т.е. то], что сжигаться может: [огонь] ведь сжигает такие вещи, а не, [например], облака и т.п.

<sup>27</sup> В тексте *viśaya* – областей действия чувственных способностей.

Вот почему, следовательно, это [мимансаки] называют тем, что может быть сожжено.

[В следующем отрывке], который начинается с «или как <...>» мимансаки приводят другую аналогию.

### [ТС 244–245] Шантаракшита:

Или как зеркало ясное или кристалл отражает только то, что находится [непосредственно] перед ним («Шлока-варттика», «Глава о вечности звука», 406)<sup>28</sup>, так ведь и имеющие вечное сознание *атманы* воспринимают формы и другие вещи, представленные чувственным способностям, только имея тело в качестве поддержки. И это есть сознание, которое мы именуем познанием («Шлока-варттика», «Глава о вечности звука», 407).

#### Коммент. Камалашилы:

[Мимансаки] называют [зеркало] «ясным», потому что оно способно производить отражение. «Перед ним» – [т.е.] в непосредственной близости. Словами «так ведь» [мимансаки] обозначают объект аналогии (*dārṣṭāntika*): так же и *атманы*, существующие длительно (являющиеся вездесущими, *vyāpin*), постигают объекты (*viśaya*), представленные чувственным способностям, например, способности зрения только потому, что они существуют в телах, по причине невидимой [кармической силы] (*adr̥ṣṭa*), и никак иначе. Это вечное сознание, эту нашу мысль (*dhī*) мы называем познанием (*буддхи*), и одно не отличается от другого, как то утверждает санкхья.

Если это так, почему доказано (*prasiddha*), что это познание преходяще? – Предчувствуя [это возражение, мимансаки] указывают причину того, что познание считается преходящим, следующими словами.

### [ТС 246] Шантаракшита:

Познание является ускользающим по причине ускользающего характера [чувственных способностей], которые позволяют

---

<sup>28</sup> Ссылка на текст приводится по изданию Ратье.

достигать [объектов], как и огонь не является постоянно сжигающим деятелем за отсутствием сжигаемого рядом с ним («Шлока-варттика», 408).

**Коммент. Камалашилы:**

Можно утверждать, что познание является преходящим по причине его непостоянного характера, уничтожимости, активности: термин *saṃrambha* используется здесь в значении *vyāpāra* – представляющих органов (глаза и т.д.), которые представляют [*атману*] цвет (и т.п.) области действия чувственных способностей. Но это [познание] не является преходящим по природе. Если оно по природе не преходяще, тогда остается возражение, что оно должно схватывать любой объект. На это [мимансаки] отвечают: «огонь не является постоянно сжигающим деятелем» и т.д. Так же и познание не постоянно схватывает все объекты: [это происходит] по причине вечного отсутствия близости всех объектов органам чувств. Но как постигается его, [т.е. познания] вечность? [Мимансаки] отвечают [на этот вопрос] так: «в этом случае <...>» и т.д.

**[ТС 247] Шантаракшита:**

В этом случае познание познается (*pratyabhijñāyate*) как имеющее природу сознания. Поскольку люди воспринимают познания то кувшина, то слона и т.д., [различие в познании происходит] от различия объектов («Шлока-варттика», 409).

**Коммент. Камалашилы:**

Выражение «в этом случае» [используется здесь] как вводное. Потому что познание познается [в каждое мгновение] в качестве сознания [в форме] вечного подобно слову (*śabdavat*). [На возражение:] если бы это было так, то как было бы возможно, что познавательные субъекты (*pratipattr*) допускают существование различных познаний, таких как «вот познание кувшина», «вот познание куска ткани», [мимансаки] отвечают: тот факт, что люди говорят о познании то «кувшина», то «слона», происходит исключительно от различия между объектами, то есть между кувшином и слоном.

Мимансаки проясняют ту же самую [идею следующей строфой, которая начинается со слов «познание ведь не называется] тем же самым <...>».

### [ТС 248] Шантаракшита:

Познание ведь не называется тем же самым теми, кто признает различие объектов, и они считают, что в действительности существует распознавание, которое не основывается на различии объектов («Шлока-варттика», «Глава о вечности звука», 410).

### Коммент. Камалашилы:

[Познание не называется тем же самым] исследующими различие между объектами – субъектами познания. [Мимансак] демонстрирует благодаря этому аргументу, что различие познаний является лишь следствием различия между объектами [данными познанию], различия, которое [устанавливается] благодаря неизменному соприсутствию и соотсутствию (*anvayavutireka*) [между многообразием объектов и наших познаний]. В свою очередь постижение познания как познания – таков смысл двойного отрицания в *шлоке*, [которая звучит буквально так: «и не существует не-постижения»] – есть ведь постижение – таков смысл.

В следующей строфе, которая начинается с «но» Шантаракшита высказывает опровержение:

### [ТС 249] Шантаракшита:

### Опровержение мнения Кумарилы

Но в случае с познаниями, которые функционируют посредством наложения (*āropa*), – например, сущности «слон» в место, которое в действительности лишено «слона», – на каком различии [между объектами] оно основывается?

### Коммент. Камалашилы:

Если различие в познании зависит от различия между объектами, тогда на каком основании возникает различие между представлениями о слоне и т.д., когда последовательно

представления о слоне, лошади и т.д. помещаются в локус, где они в действительности не существуют?! Ведь в этом случае нельзя установить никакого основания для различия.

Ведь по своей природе, [согласно мимансакам], нет различия в познаниях по причине единичности познания.

Различие также не зависит от множественности накладываемых объектов, т.к. [в случае ошибочного познания] объекта, который бы приводил к наложению, не существует.

Может быть приведено следующее возражение: то, что [в случае с ошибочными познаниями] познание может быть лишено объекта – неверно, как говорит Кумарила:

Не признается, что даже в случае со сновидениями, [иллюзиями] и тому подобными познаниями реальный внешний объект полностью отсутствует. При любом [познании] есть внешнее основание (*ālabana*), только воспринятое в отношении ложного места или времени» («Шлока-варттика», «Нираламбанавада, 107–108).

Именно на это Шантаракшита приводит возражение в отрывке, который начинается со [слов «если наш оппонент-мимансак возразит, что индивидуальные объекты,] существующие в другом месте и [времени] <...>».

### [ТС 250] Шантаракшита:

#### Объект рассмотрения

[Если наш оппонент-мимансак возразит, что] индивидуальные объекты, существующие, но в ином месте и [времени], являются основаниями (*nibandhana*) для таких ложных познаний, даже в этом случае у них есть [реальное] основание (*ālabana*), природа которого меняется только в отношении места и времени.

#### Коммент. Камалашилы:

«Основание» – причина установления различий между познаниями. [Сложное слово «*deśakālānyathātmaka*»] может быть проанализировано следующим образом, двояко: «то, чье место и время различны», [иначе говоря, то, что имеет различное

место и время и образует основание сновидческого познания и пр.), или как «то, различение чего происходит [только] в отношении места и времени» [и что образует объективное основание сновидческого познания и пр.].

Возражение [буддистов] на это дается [в следующем отрывке], который начинается со слов «тем не менее <...>».

### [ТС 251] Шантаракшита:

#### Ответ оппоненту

Тем не менее на самом деле [эти наложенные на определенное место и время] познания не связаны ни с этим определенным местом, [ни с временем; тогда] почему они должны представлять именно в этой форме и именно здесь, [в этом месте]?

#### Коммент. Камалашилы:

Фактически когда в определенном месте определенное число индивидуальных объектов предстают как наложенные на познания в определенной последовательности, [так что возникает ошибочное познание], нет никакой связи между [этими] познаниями и этими индивидуальными объектами, существующими в другое время и в другом месте, но в той же самой последовательности. Тогда почему они проявляются в форме, которая наложена на них произвольно (*svecchā*)? Разумеется, не может быть верно, чтобы одна [природа] предстала в форме другой природы, ведь это привело бы к абсурду (*atiprasaṅga*): все познания имели бы все вещи в качестве своих объектов. И, следовательно, восприятие в качестве отдельных сущностей (*vyavasthā*) каждого определенного объекта было бы полностью невозможно.

### [ТС 252] Шантаракшита:

Фактически, по вашему мнению, внешняя форма объекта (*ākāra*) не принадлежит познанию, более того, вы описываете ее как внешнюю сознанию; и слон, отраженный в лезвии [клинки] и т.д., не существует в действительности в представляемом [познанием] месте.

### Коммент. Камалашилы:

Более того, почему по мнению мимансака внешняя форма [объекта], которая находится в процессе проявления в познании, не является формой самого познания? Более того, вы описываете внешнюю форму как имеющую природу внешнего объекта, т.к. «внешний объект имеет внешнюю форму, познание не имеет формы (*nirākāra*)» – так сказано [нашими оппонентами].

Но даже если это именно так, что из этого следует? На это [Шантаракшита] отвечает так: не [существует] «в представляемом» [месте] и т.д. «Представляемое место» – место, в котором делается наложение. И, соответственно, [познания], такие как «слон», связанные с [определенным] местом и временем, должны проявляться [в познании], которое точно связано с [определенным] местом [и временем]. Но почему тогда [в случае с ошибочным познанием], они проявляются [также] в несвязанном с ними [месте, т.е.] в другом [по отношению к слону и т.д.] месте и другом времени? Следовательно, доказано, что у этих познаний нет в высшем смысле никакого [объективного] основания, и в действительности они имеют несмешанную природу, и их бытие является подвижным (*calātman*), потому что они возникают не постоянно, но привходящим образом. И установлено, что *атман*, который обладает природой этого [познания], является неединичным и, следовательно, невечным.

[Мимансак] может [высказать в ответ] мнение: «познание – свойство (*dharmā*) этого *атмана*, следовательно, различность познания не приводит необходимо к различности *атмана*; он есть [субстанция], у которой всего лишь есть свойство [различающего познания]. Это [рассуждение] не помогает [оппонентам защитить их тезис], потому что [термины] представление (*pratyaya*), сознание (*caitanya*), познание (*buddhi*), знание (*jñāna*) не обозначают различных реалий, [но обозначают одну и ту же реалию, а именно сознание]. Ведь, конечно, различие в терминах не производит никакого различия в реальности. И более того, несмотря на это номинальное различие, [мимансаки] считают, что познания имеют последовательную природу, т.е.

единичную природу сознания. Но как возможно различение познаний, если они все имеют одну природу – природу сознания, [как считают мимансаки]? А если бы это было не так, если бы [познаниям и сознанию] приписывались разные свойства, они стали бы полностью отличны друг от друга.

Этот аргумент, который используется при доказательстве того, что у познаний нет [реального] основания, опровергает также [тезис мимансаков] о том, что познание не является непосредственно постижимым (*apratyakṣa*). Фактически было доказано, что форма воспринимаемого [в ложном познании] – это не внешняя [форма] слона и т.д. И, следовательно, доказано, что познания, которые воспринимают [внешнюю] форму, также демонстрируют себя, [поскольку эти внешние формы не отличны от природы познания и не существуют вне него], и являются самосознанием (*svasaṃvit*), потому что оно самосияюще (*svayam-prakāśa*).

И чтобы опровергнуть сказанное в [ТС 243] – «Также по своей природе огонь <...>» и т.д., – приводится отрывок, [который начинается со слов] «во всех отношениях <...>» и т.д.

### [ТС 253] Шантаракшита:

Если познание всегда остается неизменным в форме сознания всех вещей, как тогда происходит, что познание всех [вещей] не существует постоянно?

#### Коммент. Камалашилы:

Если познание имеет форму сознания всех вещей и, следовательно, существует всегда, тогда оно должно воспринимать всегда все вещи. Как такое может быть? [На этот вопрос] дается ответ [в следующей строфе, которая начинается] так: [«Потому что, если дело обстоит так», то то же самое познание, которое имеет в качестве своей [объективной] основы звук <...>», и т.д.

### [ТС 254] Шантаракшита:

Потому что, [если дело обстоит так], то то же самое познание, которое имеет в качестве своей [объективной] основы звук, должно также [иметь своим объектом] область вкуса, цвета

и т.д. Если [вы, мимансаки, ответите, что это] не [так], тогда вам придется признать различия [между познаниями, которые вы считаете одним и тем же сознанием].

### **Коммент. Камалашилы:**

Фактически то же самое «познание, которое имеет в качестве своей [объективной] основы», – [иначе говоря], в качестве объекта – «звук», должно также иметь объектом вкус, цвет и т.д.: это [будет то же познание], а не другое. Следовательно, [у них получается], что во время восприятия одного объекта должно происходить восприятие всех объектов, т.к. познание, которое имеет природу восприятия, присутствует всегда.

Как сказал [Дхармакирти]:

[Если оппонент возразит, что] сознание множества [объектов] существует благодаря [одному познанию], то сознание [различных объектов] будет с необходимостью существовать одновременно, потому что [ничто] не дифференцирует [это единое сознание]. Что же касается последовательного познания, то оно оказывается невозможным, потому что в этом познании не будет дифференциации.

«Если [вы, мимансаки, ответите, что это] не [так]» – [т.е.] если вы не признаёте, что то же самое познание, которое имеет в качестве своего [объективного] основания звук, имеет [одновременно объектом] вкус и т.д. Если бы это было так, то различие между познаниями, [которое вы отрицаете в другом месте], окажется доказанным вашими собственными словами, [иначе говоря], вами [самими].

И чтобы показать, что эта аналогия с огнем, которую используют мимансаки (ТС, 243), также не имеет доказательной силы, [Шантаракшита] приводит следующие строки, которые начинаются так: [«ведь и огонь также не всегда обладает природой “сжигания”] всех [вещей] <...>», и т.д.

### **[ТС 255]. Шантаракшита:**

Ведь и огонь также не всегда обладает природой «сжигания» всех [вещей], которые могут быть сожжены, иначе он бы испепелил весь мир.

**Коммент. Камалашилы:**

Ведь огонь не всегда обладает природой сжигания всех вещей, которые могут сжигаться, иначе всё без исключения, что может сжигаться, оказалось бы сожжено дотла, потому что сжигающее всегда присутствует, как и в случае с тем сжигаемым, которое находится в актуальном контакте с огнем. При помощи слов «также (*api*) [не всегда]» [Шантаракшита] демонстрирует, что не существует одного познания, которое является по природе сознанием всех объектов, [нечто подобное верно и в случае огня, который «также» не имеет природы сжигания всех вещей].

Если это так, если огонь не всегда имеет природу сжигания, как в таком случае он сжигал бы даже приближенный к нему объект? [В ответ на это Шантаракшита] приводит [следующую строку], которая начинается так: «[На самом деле только когда огонь] находится близко к тому, что может быть сожжено <...>» и т.д.

**[ТС 256] Шантаракшита:**

На самом деле, только когда огонь находится близко к тому, что может быть сожжено, он [может рассматриваться] как имеющий природу сжигающего, потому что только так не получится [абсурдного следствия], что [все вещи в мире] должны быть одновременно сожжены огнем.

**Коммент. Камалашилы:**

«Так» [означает]: если мы принимаем только что выраженную точку зрения. [Шантаракшита] хочет сказать, что [если мы ее принимаем], это позволяет избежать следствия, что все вещи должны быть одновременно сожжены ([форма] *sajyate* здесь употреблена вместо *prasajyate*<sup>29</sup>).

Что же касается того, что сказано [мимансаками в ТС 244–245] начиная со слов «или как зеркало ясное» и т.д., это также невозможно, если [отражающий предмет], такой как зеркало и т.п., обладает всегда одной природой. Демонстрируя это,

---

<sup>29</sup> Следовать, происходить.

[Шантаракшита] говорит так: «когда темно-синий, голубой лотос и т.п. соединяются с зеркалом, кристаллом <...>» и т.д.

### [ТС 257–258] Шантаракшита:

Когда темно-синий, голубой лотос и т.п. соединяются с зеркалом, кристаллом и т.п., [последние], уничтожающиеся каждое мгновение, являются причинами возникновения иллюзии отражения [первых]. Если бы это было не так<sup>30</sup>, то указанные [вещи] были бы всегда одинаковыми и, будучи в состоянии соположенности с [объектами] или вне этого состояния, как таковые всегда либо несли бы отражение, либо были бы его лишены.

### Коммент. Камалашилы:

Кристалл, зеркало и т.д., уничтожающиеся в каждый момент, получают силу (*ādhīpatya*) творения иллюзорного познания благодаря соединению с синим, голубым лотосом и т.д. Если бы это было не так, [т.е.] если бы они могли отражать, не будучи моментарными, тогда пришлось бы признать, что [зеркало или кристалл] остаются теми же и в состоянии [соположенности с объектом], и в состоянии отсутствия [соположенности с ним], так что даже в отсутствие синего и т.д. лотоса и других накладываемых [объектов] всё равно отражение синего и т.д. лотоса воспринималось бы [в зеркале или кристалле] по причине того, что предыдущая природа [зеркала или кристалла, отражающего синий и т.п. лотос] сохранялась бы в нем. Или же, наоборот, даже при наложении [синего и т.д. лотоса] не было бы отражения по причине того, что не было бы различия между предыдущей природой, [т.е. природой до наложения], и [актуальной природой]. Таким образом, при [принятии] тезиса об отсутствии моментарности [из него будет следовать] невозможность возникновения отражения в любом кристалле, зеркале и т.д.

[Далее Шантаракшита] опровергает возможность возникновения отражения при принятии тезиса как о моментарности, так и о немоментарности – «по причине твердости <...>» и т.д.

<sup>30</sup> Если бы зеркало и кристалл были немоментарны.

**[ТС 259] Шантаракшита:**

По причине твердости, нераздельности и потому, что несколько материальных [вещей] не могут пребывать [в одном месте], поверхность зеркала как таковая вообще не может содержать отражение чего-либо.

**Коммент. Камалашилы:**

«По причине твердости» – т.е. если поверхность зеркала немоментарна<sup>31</sup> – она не несет отражения – такова связь [слов в предложении]. А если она моментарна<sup>32</sup>, то она также не несет [отражения], поскольку она нераздельна – так должна быть установлена связь [слов в предложении]. Ведь фактически отражение на поверхности зеркала воспринимается как находящееся внутри (*antargata*) зеркала, [а не на его поверхности], подобно воде внутри колодца, а [в действительности] поверхность зеркала нераздельна, т.е. не содержит пустого пространства, потому что ее части плотно прилегают друг к другу. Следовательно, [отражение] – это иллюзия. Или же термин «нераздельность» (*nirvibhāgatva*) [может означать во временном смысле] отсутствие различия между предыдущим и последующим состоянием, и причина этого в «твердости». Тогда, [если принять вторую интерпретацию], смысл будет такой: она нераздельна по причине твердости, потому что в ней нет разделения предыдущего и последующего состояния, и т.д. Более того, несколько материальных вещей не могут находиться [в одном месте], и поэтому поверхность зеркала совершенно не несет никакого отражения – такова связь [слов в предложении]. Фактически отражение горы и т.п. на поверхности зеркала воспринимаются как [нечто], находящееся в [некоем] месте [внутри зеркала], однако материальные объекты не могут существовать в каком-либо одном месте, потому что в этом случае они бы стали одним, что абсурдно. Это общее опровержение, применимое [против обоих тезисов] – о моментарности и о немоментарности<sup>33</sup>.

<sup>31</sup> Эта часть комментария относится к предыдущему отрывку [ТС 257–258].

<sup>32</sup> Отсюда начинается комментарий к отрывку [ТС 259].

В [следующем отрывке], начинающемся со [слов «стоящие с двух] сторон», [Шантаракшита] демонстрирует, что в соответствии со своей природой кристалл не может принимать на себя никакого отражения той [вещи], что находится [рядом с ним].

### [ТС 260] Шантаракшита:

Стоящие с двух сторон [от кристалла] воспринимают [только] в высшей степени прозрачный кристаллический камень. Из этого следует, что он также не принимает на себя отражение.

#### Коммент. Камалашилы:

Кристалл не меняется в отражаемый образ объекта, помещенного перед ним. Это демонстрируется в тексте: [«стоящие с двух] сторон» и т.д.

Например, когда субъект (*pratipatty*) стоит перед кристаллом, перед которым помещен цветок гибискуса, по причине соединения [с цветком] он воспринимает кристалл как окрашенный, тогда как стоящие по обе стороны кристаллического камня воспринимают его совершенно (то есть полностью, а не частично) прозрачным. Тогда как если кристалл [в действительности] принимает на себя отражение, даже стоящие по обе стороны субъекты будут получать восприятие (*pratipatti*) окрашенного красным кристалла так же, как и человек, который стоит перед кристаллом. И эта ошибка присутствует при принятии как тезиса о моментарности, так и о немоментарности.

Далее, начиная со слов «<...> становится различным, когда происходит наложение <...>» и т.д. [Шантаракшита] указывает

---

<sup>35</sup> Ратье никак не разъясняет этот отрывок. Исходя из анализа главы «Атма-вада» «Шлока-варгтики» в переводе Джха мы можем сделать вывод, что, по-видимому, мимансаки здесь критикуют йогачаринов, к которым опосредованно относился и Шантаракшита. В таком случае аргументацию Камалашилы можно трактовать так: если поверхность зеркала моментарна, т.е. состоит из последовательности «идей» (по йогачаре в терминологии Джха), то каждая конкретная идея является «твердой», в ней не может помещаться отражение подобно тому, как две физические вещи не могут находиться в одном месте одновременно.

на ошибку, которая возникает только при принятии тезиса о немоментарности.

### [ТС 261] Шантаракшита:

[Точка зрения наших оппонентов также ведет к признанию того, что] кристалл становится различным, когда происходит наложение [различных объектов], как если бы отражение было реальным изменением [в кристалле].

#### **Коммент. Камалашилы:**

Если бы окрашивание кристалла и т.д. при последовательном наложении объектов реально меняло его собственную природу (*aikātmya*) в зависимости от наложения каждого объекта (собственная природа (*svabhāva*) которых различна), то он становился бы различным в зависимости от каждого отражения.

Если же [процесс отражения] признается иллюзией, это не является ошибкой – вот что означает слово «реальный» [у Шантаракшиты в отношении отражения, в противоположность «иллюзорному»].

### [ТС 262ab] Шантаракшита:

Из этого следует, что [восприятие отражения не<sup>34</sup>] есть такая иллюзия, которая возникает благодаря этим разным непостижимым силам (*acintya*).

#### **Коммент. Камалашилы:**

Поскольку при принятии любого из этих двух тезисов [реальная] трансформация [отражающего] в отражение [представляется] невозможной, доказано, что [отражение] – это иллюзия.

Но если это так, почему такая иллюзия [возникает] только [в случае с] кристаллом, а не, [например,] со стеной? [Шантаракшита] дал ответ: [это происходит] «благодаря этим разным непостижимым силам». «Разным» – имеющим разные формы;

---

<sup>34</sup> Мы вслед за Ратге добавляем отрицательную частицу «не». Джжа переводит предложение в утвердительном ключе.

«непостижимым» – так названы силы, [которые создают иллюзию]. Никакое возражение не может быть выдвинуто против того, что у вещей есть особые силы (*śaktipratiniyama*), т.к. они являются следствиями собственных причин [каждой вещи]. Вы и сами не возражаете против этого, потому что, как вы говорите, «огонь сжигает, а не пустое пространство, как можно возразить против этого?!» («Шлока-варттика», «Акрити-вада», 29ab.)

С целью ответа на возражение: «если это так, тогда в случае познания трансформация в отражение объекта может оказаться [лишь] иллюзией, так что не будет отражения в познании», – [Шантаракшита] оглашает следующую полустрофу, начинающуюся с: «в случае с познанием [невозможно даже существование иллюзии <...>]».

### [ТС 262cd] Шантаракшита:

В случае с познанием невозможно даже существование иллюзии, т.к. отсутствует различие между [верным и ошибочным познанием].

### Коммент. Камалашилы:

В случае с познанием существование<sup>35</sup> иллюзии невозможно. Под словом «даже» подразумевается, что невозможно не только трансформация в отражение, но и иллюзия этого. Почему? – По причине отсутствия различия (здесь термин «различие» (*viyoga*) является синонимом для *abhāva* – «отсутствия [различия между правильным и ложным познанием]»). Потому что ведь в случае с отражающими предметами, такими как кристалл и т.д., иллюзия возможна, так как ложное познание (в данном случае иллюзию) можно отличить от этих объектов, которые воспринимаются в другом месте как лишённые отражения; но в случае с познанием, наоборот, не существует познания, состоящего в одной ошибке, [потому что оно несёт отражение объекта], которое будет отличаться [от познания без отражения], поскольку познание [мимансаком] считается единичным. И [мимансак] не может утверждать, что познание возникает само из себя

<sup>35</sup> В оригинале *bhāva*, что в данном случае является синонимом *svabhāva*.

и имеет при этом природу ошибки по причине того, что познание [им] признается вечным, [а иллюзия по своей природе невечна].

Что касается того, что сказал [мимансак] выше [ТС 247], для того, чтобы доказать единичность и вечность познания: а именно, что «познание познаётся как имеющее природу сознания» («Шлока-варттика», 408). На это [Шантаракшита] отвечает [в следующем отрывке], который начинается так: «более того, [распознавание имеет место, поскольку происходит наложение (*āropa*)] различия, которое не заключается в познании <...>», и т.д.