



DOI: <https://doi.org/10.15688/lp.jvolsu.2018.1.6>

UDC 128

LBC 87.1

THE POLEMICS OF ŚĀNTARAKṢITA AND KAMALAŚĪLA WITH THE  
MĪMĀṂSAKAS ON THE EXISTENCE AND PROPERTIES OF ĀTMAN  
IN “TATTVASAṂGRAHA-PAÑJIKĀ” (TRANSLATION OF AN EXCERPT)<sup>1</sup>

Lev I. Titlin

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation

**Abstract.** *Śāntarakṣita* is a Buddhist philosopher of the 8th century, one of the most important Buddhist thinkers of India and Tibet, a representative of the Mahāyāna Yogacāra-svatantrika-madhyamaka school. The most famous work of *Śāntarakṣita* is “*Tattvasaṅgraha*” (“Collection of Essential [Problems]”, or “Compendium of Categories”) is a large-scale polemical work, in twenty-six chapters of which the author criticizes twenty-six basic concepts of the main philosophical schools of India (*Sāṃkhya*, *Nyāya*, *Vaiśeṣika*, *Mīmāṃsa*, *Lokāyata*, *Yoga*, *Vedānta*, and also Jainism and Buddhism of other schools). In the section “The Polemics with the *Mīmāṃsakas*” of the chapter “*Ātmaparīkṣā*” (lit. “Study of Ātman”) of “*Tattvasaṅgraha*” of *Śāntarakṣita* with the commentary “*Pañjikā*” of Kamalaśīla philosophical polemics between Buddhism and *Mīmāṃsa*, school of ancient Indian philosophy on the question of the existence and properties of the self is taking place. **The purpose** of the article is introduction to scientific and scholar circulation the first translation from Sanskrit into Russian of the section “The Polemics with the *Mīmāṃsakas*” of the chapter “*Ātmaparīkṣā*” (lit. “Study of Ātman”) of “*Tattvasaṅgraha*” of *Śāntarakṣita* with the commentary “*Pañjikā*” of Kamalaśīla. **Materials and Methods:** in the article the comparative-historical method, the method of comparative analysis, a widespread methodology of philosophical translation from Sanskrit into Russian is used. The translation was made from the critical edition of S.D. Śāstri [18]. The only translation of the text into English by G. Jha was also used [11] alongside with the only translation of the section into French from the Sanskrit by I. Ratié [16]. In the article the method of historical and philosophical reconstruction was applied. **Results:** in the course of the study the author has shown that according to the *Mīmāṃsakas*, atman has a form of consciousness (*caitanya*) and exclusive and inclusive nature. Exclusive – as the seat of satisfaction and dissatisfaction, etc., which are mutually exclusive states, inclusive – as a sequence of consciousness, essentiality, good qualities, etc. *Śāntarakṣita* criticizes the position of the *Mīmāṃsakas*, revealing contradictions in their internal philosophical logic. **Discussion and Conclusions:** it is concluded that *Śāntarakṣita*’s main argument in the dispute with the *Mīmāṃsakas* is that, in his opinion, there is a contradiction between the concept of the eternal and unchanging atman and its properties as a cognizing and acting subject. Indeed, the Buddhists here proceed from experience that says that all our knowledge is transient and changeable, and we do not find within ourselves any eternal and unchangeable self. Even if it was, it could not have anything to do with the particular changeable facts of the psyche and the moments of consciousness. Thus, *Śāntarakṣita* concludes, the concept of unchanging atman as a reality is only an illusion of the psyche, which is not confirmed by any real experience and enters into a logical contradiction with the facts.

**Key words:** *Śāntarakṣita*, *Kamalaśīla*, “*Tattvasaṅgraha*”, *ātman*, subject, self, soul.

ПОЛЕМИКА ШАНТАРАКШИТЫ И КАМАЛАШИЛЫ  
С МИМАНСАКАМИ О СУЩЕСТВОВАНИИ И СВОЙСТВАХ АТМАНА  
В «ТАТТВАСАНГРАХА-ПАНДЖИКЕ» (ПЕРЕВОД ФРАГМЕНТА)<sup>1</sup>

Лев Игоревич Титлин

Институт философии РАН, г. Москва, Российская Федерация

**Аннотация.** Шантаракшита – буддийский философ VIII в. н. э., один из важнейших буддийских мыслителей Индии и Тибета, представитель махаянской школы йогачара-сватантрика-мадхьямака. Самое знаменитое произведение Шантаракшиты – «Таттвасанграха» («Собрание сущностных [проблем]»), или «Компендиум категорий» – масштабное полемическое сочинение, в двадцати шести главах которого автор подвергает критике двадцать шесть основных понятий главных философских школ Индии (санкхьи, ньяи, вайшешики, мимансы, локаяты, йоги и веданты, а также джайнизма и буддизма других школ). В разделе «Полемика с мимансаками об атмане (субъекте)» из главы «Атмапарикша» (букв. «Исследование атмана») «Таттвасанграхи» Шантаракшиты с комментарием «Панджика» Камалашилы разворачивается философская полемика между буддизмом и индийской школой миманса по вопросу о существовании и свойствах атмана (субъекта). **Целью** статьи является введение в научный оборот первого перевода с санскрита на русский язык раздела «Полемика с мимансаками об атмане» главы «Атмапарикша» (букв. «Исследование атмана») «Таттвасанграхи» Шантаракшиты с комментарием «Панджика» Камалашилы. **Материалы и методы:** перевод выполнен с критического издания С.Д. Шастри [18]. Использовался также единственный перевод текста на английский язык Г. Джха [11]. Также был использован единственный перевод раздела на французский язык с санскрита И. Ратье [16]. В статье применяется распространенная методология философского перевода с санскрита на русский язык. Также применяется метод историко-философской реконструкции. **Результаты исследования:** в ходе исследования автор показал, что согласно мимансакам, атман имеет форму сознания (чайтаньи) и исключаютую и включающую природу. Исключаютую – как местопребывание удовлетворенности и неудовлетворенности и т. д., которые являются взаимоисключающими состояниями, включающую – как последовательность сознания, сущностности, благих качеств и т. д. Шантаракшита же критикует положения мимансаков, вскрывая противоречия в их внутренней философской логике. **Обсуждение и заключения:** делается вывод о том, что основная аргументация Шантаракшиты в споре с мимансаками сводится к тому, что (по его мнению) имеет место противоречие между понятием вечного и неизменного атмана и его свойствами как познающего и действующего субъекта. Действительно, буддисты здесь исходят из опыта, который говорит о том, что все наши познания преходящи и изменчивы, и мы не обнаруживаем внутри себя никакого вечного и неизменного субъекта. Даже если бы он и был, он бы не мог иметь никакого отношения к конкретным изменчивым фактам психики и моментам сознания. Таким образом, делает вывод Шантаракшита, понятие о неизменном атмане как о реалии – лишь иллюзия психики, которая не подтверждается реальным опытом и вступает в логическое противоречие с фактами.

**Ключевые слова:** Шантаракшита, Камалашила, «Таттвасанграха», атман, субъект, «я», душа.

Шантаракшита<sup>2</sup> (имя иногда трактуется как Шантиракшита – защитник мира, умиротворенности) (годы жизни по разным данным 705–762 [17], 750/770–770/810 [12, р. 159], 680–840 [15], 725–784 [13]) – один из известнейших буддийских философов. Происходил из западно-бенгальских кшатриев. Сыграл определяющую роль в утверждении буддизма в Тибете, его сочинения включены в Тибетский буддийский канон (Тенгьюр). Принадлежал к

школе йогачара-сватантрика-мадхьямака<sup>3</sup> и преподавал в знаменитом буддийском университете Наланда. Сведения о деятельности Шантаракшиты в Тибете изложены в тибетской хронике «Голубые анналы» (ок. 1476). При его участии было основано несколько буддийских монастырей в Тибете. За эту деятельность он был удостоен титула ачарья-бодхисаттва («бодхисаттва-учитель»). Ему приписывают 11 сочинений, не все из которых

сохранились. Среди главнейших его сочинений – «Мадхьямака-аланкара-карика» («Стихи о риторически искусном иложении мадхьямаки»), «Вада-ньяя-вритти-випанчита-арта» («Комментарий на “Наставления о диспутах”, разъясняющий их смысл») – он сохранился лишь в тибетском переводе, а также самое важное его сочинение – «Таттвасанграха» («Собрание сущностных проблем» или «Компендиум категорий», полное название «Таттвасанграха-карика» – «Стихи о собрании категорий», далее ТС), монументальная буддийская философская энциклопедия, в 26 главах которой (в тибетском переводе 31 глава) разбираются и последовательно опровергаются учения всех основных индийских философских школ (санкхьи, ньая, вайшешики, мимансы, локаяты, йоги, веданты, а также джайнизма и буддизма других школ). Всего в тексте рассматривается 20 философских понятий, в том числе: свахвава (сущность), индрия (воспринимающая способность / орган чувств), пуруша (духовная субстанция, дух, я), пракрити (материя), атман<sup>4</sup> (душа, субъект), карма (действие), гуна (качество), саманья (универсалия, общее, род), вишеша (особенное, вид), пратьякша (восприятие), анумана (вывод) и др. Долгое время считалось, что оригинальный санскритский текст ТС безвозвратно утрачен. Так считал, в частности, С.Ч. Видьябхушана еще в 1978 г. [19, р. 324]. Однако, как оказалось, еще в 1893 г. знаменитый немецкий санскритолог Иоган-Георг Бюлер нашел в хранилище монастыря в Джайсалмере (штат Раджастхан, Индия) ее неполный санскритский текст. Позже С.Д. Далал обнаружил полный санскритский текст ТС с комментарием Камалашилы «Панджика» («Таттвасанграха-панджика», далее ТСП). Именно он был издан в Бароде в 1926 г. Э. Кришнамачарьей [17]. Впоследствии текст был издан С.Д. Шастри [18]. Именно с последнего издания и выполнен наш перевод. Существует два тибетских перевода ТСП. На английский язык ТСП была переведена Г. Джха [11]. Отдельные главы переводились на китайский, японский и немецкий, на русский язык переводились три главы: В.П. Андросовым «Ишвара-парикша», В.Г. Лысенко «Пратьякшалакшана-парикша» и Н.А. Канаевой «Анумана-парикша» (два издания) [3]. Кроме того, от-

дельно «Дискуссия с мимансаками об атмане» была издана, переведена и исследована И. Ратье [16]. Одна из глав раздела учения об атмане – «Атмавады» – будет опубликована в публикации [4].

«Таттвасанграха» была написана, по мнению Б. Бхаттачарьи, до 743 г., с точки зрения западных индологов – ок. 760 г. [9, р. 14; 14, р. 157].

ТС дошла до нас вместе с санскритским комментарием его ученика Камалашилы (имя переводится как «добродетельный как цветок розового лотоса»). Камалашила известен не меньше, чем его учитель. Сведения о его жизни содержатся в тех же тибетских трактатах. Х. Накамура приводит даты его жизни как 700–750 г., Б. Бхаттачарья – 713–794 год. В составе Тенгьюра сохранилось 18 сочинений Камалашилы, из которых главные – «Панджика» – комментарий на ТС, три трактата «Бхавана-крама» («Ступени созерцания») и «Мадхьямака-алока» («Рассмотрение мадхьямаки»). Камалашила принадлежал к школе сватантрика-мадхьямака, выступавшей с критикой некоторых положений йогачара-сватантрика-мадхьямаки.

Главная ценность ТС в том, что она последовательно воспроизводит учения всех основных индийских философских школ в полемическом изложении, многие из которых иначе были бы полностью утеряны. В свою очередь Камалашила приводит имена философов, которые в тексте не обозначены, в соответствии с существовавшей традицией, и даже цитаты из их сочинений. Таким образом, ТС охватывает полемику по ключевым философским вопросам на протяжении почти трех веков, заканчивая эпохой Уддйотакары (ок. VI–VII вв.).

Сочинение условно может быть разделено на три раздела: онтологический (главы 1–15), эпистемологический (главы 16–20) и сотериологический (главы 21–26).

Интересующая нас критика концепций субъекта относится к онтологическому разделу сочинения, а именно к 7-й главе («Атмапарикша», букв. «Исследование атмана»), в которой автор последовательно разбирает концепции ньая-вайшешики, мимансы<sup>5</sup>, санкхьи, джайнов, адвайта-веданты и ватсипутриев («еретическая» школа буддизма, признававшая существование субъекта-пудгалы.

Приводимый в переводе отрывок (впервые на русский язык с санскрита) рассматривает дискуссию между буддистами и мимансаками<sup>6</sup> по вопросу о существовании атмана. Мимансаки полагают, что атман имеет форму сознания (чайтаньи), а также исключаящую и включающую природу. Исключающую – как местопребывание сукхи, духкхи (удовлетворенности и неудовлетворенности) и т. д., которые являются взаимоисключающими состояниями, включающую – как последовательность сознания, сущности, саттвы (благих качеств) и т. д. Сознание (чайтанья) в данном случае означает то же самое, что и буддхи (познание). Две эти природы только кажутся противоречивыми, а на самом деле, когда сукха и духкха исчезают, остается только чистое сознание. Атман вечен и неизменен во всех своих состояниях. Он имеет характеристики деятеля и вкушителя плодов благих и неблагих деяний, а также познающего. Существование атмана доказывается через существование таких представлений, как «я познал это», «я познаю это», в которых видно существование «я» (атмана). Именно познающий (атман) является объектом этого «понятия “я”» (аханкары). Сознание (атман) является вечным и единичным. Различия в познаниях происходят благодаря различиям в объектах. Шантаракшита последовательно опровергает все аргументы и мнения мимансаков, вскрывая внутренние противоречия в их логике.

Основная аргументация Шантаракшиты в споре с мимансаками сводится к тому, что, по его мнению, имеет место противоречие между понятием вечного и неизменного атмана и его свойствами как познающего и действующего субъекта. Действительно, буддисты здесь исходят из опыта, который говорит о том, что все наши познания преходящи и изменчивы, и мы не обнаруживаем внутри себя никакого вечного и неизменного субъекта. Даже если бы он и был, он бы не мог иметь никакого отношения к конкретным изменчивым фактам психики и моментам сознания. Таким образом, делает вывод Шантаракшита, понятие о неизменном атмане как о реальности – лишь иллюзия психики, которая не подтверждается реальным опытом и вступает в логическое противоречие с фактами.

Далее мы приводим свой перевод раздела, посвященного полемике с мимансаками, из главы «Атмапарикша» «Таттвасанг्राхи» Шантаракшиты с комментарием «Панджика» Камалашилы. Перевод выполнен по изданию [18].

#### (222–223)<sup>7</sup> Шантаракшита:

Исследование атмана, как он установлен в мимансе

Точка зрения оппонентов

Установление точки зрения мимансаков

Другие считают, что атман имеет форму сознания, имеет исключаящую и включающую природу, они полагают, что сознание есть то же самое, что и буддхи (познание. – Л. Т.).

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

#### Комментарий Камалашилы:

Исследование атмана, как он установлен в мимансе. [Шантаракшита] высказал опровержение атмана, имеющего исключаящую и включающую природу.

*Исключающую* – как местопребывание сукхи, духкхи (удовлетворенности и неудовлетворенности. – Л. Т.) и т. д., которые являются взаимоисключающими состояниями, *включающую* – как последовательность сознания, сущности, саттвы (благих качеств. – Л. Т.) и т. д., этот атман, имеющий включающую и исключаящую природу, имеет такую характерную черту – собственную природу.

Здесь сказано: в форме сукхи атман имеет исключаящую, а в форме саттвы и т. д. включающую природу. Последователи *Джаймини*<sup>8</sup> считают [атман] имеющим форму сознания.

И это сознание не отлично от буддхи, как в санкхье<sup>9</sup>. Почему в таком случае? Ведь [Шантаракшита] указывает, что сознание является отличительным качеством буддхи.

Отличительное качество буддхи – собственная природа буддхи, таков смысл (222).

Как для одного [и того же] атмана возможно взаимопротиворечиво иметь исключаящую природу и в то же время собственную природу?

[Шантаракшита] сказал так – как говорят, и т. д. Как ведь говорят – как в случае с некоторой змеей, бывшей свернутой в клубок и обернувшейся прямой, свойство быть змеей по-прежнему проявляется, так и в случае с атманом, хотя два состояния жизни (радость и горе) также проходят, качество атмана как собственной природы вечного сознания пребывает, как заявляют найяики и т. д.

Состояния сукхи и т. д. возникают и проходят, но форма сознания повсюду пребывает, таков смысл.

**(224–227) Шантаракшита:**

Также в случае с атманом не происходит прекращение вечного сознания собственной природы атмана, но не бывает полного сохранения всей его формы.

Прекращаются сукха, духкха и т. п. качества, но сознание остается.

Если верно мнение об уничтожении атмана, будет уничтожение сделанного и появление несделанного, если атман пребывал бы всегда в одной форме, то не было бы сукхи, духкхи и т. д. и вкушения, следовательно, он не одноформен.

И качества деятеля и вкушителя не зависят от состояния атмана.

Так как сущность атмана сохраняется в указанных состояниях, он является деятелем, который получает их плод.

**Комментарий Камалашилы:**

Но указывается смысл члена аргумента – *вечного сознания своей природы* – то, что имеет в качестве своей природы вечное сознание.

*Всего* – всей формы. *Включающая природа* – ее нет. Таково состояние по природе. И *эти* – сукха, духкха и т. п. состояния (223–225).

Затем, почему аргумент о прекращении не принимается, почему мудрыми буддистами уничтожение считается нелогичным?

Почему так же не принимается аргумент об абсолютной последовательности, который принимается *найяиками*<sup>10</sup> и т. д.? Ведь если нелогичный аргумент об уничтожении будет принят, тогда будет уничтожение сделанного действия по причине несвязанности с плодами деятеля.

И будет вкушение плодов недеяния по причине несвязанности с плодами недеятеля.

И при наличии одноформенности атмана не будет наслаждения сукхой, духкхой и т. д.

Как в случае с акашей (бесконечным пространством. – Л. Т.) по причине отсутствия различия между состоянием невкушителя и состоянием вкушителя. Так и сказано *Кумарилей*<sup>11</sup>: «Поэтому обе крайности невозможны, атман имеет природу как исключющую, так и включающую. Подобно змее, свернутой в кольцо, и вытянутой змее и т. п.» («Шлокавартика», «Атмавада», 28 [11]).

Возражение. Но при наличии обеих природ в атмане состояния деятеля не являются состояниями вкушителя, следовательно, снова происходит уничтожение сделанного и вкушение несделанного? – [Шантаракшита] сказал так – *и* [качества деятеля и вкушителя] *не* [зависят от состояния атмана] и т. д.

Вкушение и деятельность не зависят от состояния атмана, они зависят от самого атмана, потому что именно он делает и вкушает, но не состояния. Тогда – от этого, от состояний пуруши, по причине сущности – по причине первой формы, которую он не оставляет, делатель ведь плода этого – этого деяния – плод приобретает, это верно.

**(228–231) Шантаракшита:**

Средство достоверного познания существования атмана

Атман этот доказывается существующим осознанием,

И абсурдность анатмана этим же доказывается.

«Я знаю» – понятие «я» демонстрирует познающего,

И это может быть либо атман, либо эфемерное единичное познание.

Если атман, тогда объект этого познания – квадратное и полное,

При наличии же точки зрения о мгновенности знания все оказывается сверхсложным.

Так ведь в случае с «я познаю» и «прежде я познал»

«Я ведь познал» является понятием.

**Комментарий Камалашилы:**

Почему снова [приводится] средство достоверного познания существования это-

го атмана? [Шантаракшита] сказал так – *атман* и т. д.

Благодаря существующему осознанию в форме «я ведь познаю, я ведь познал», когда есть осознание того же деятеля, атман установлен.

Этим же осознанием ведь абсурдность представления об анатмане буддистами и т. п. также установлена. Как сказано:

«Так от этого осознания, признанного во всех мирах,

Учение об анатмане да будет познано абсурдным» («Шлокаваргтика», «Атмавада», 136 [11]) (228).

Как в свою очередь от осознания эти два представления устанавливаются? [Шантаракшита] сказал так – *я* и т. д.

«Я познал» – так от этого «я» представление о познающем возникает – так здесь ведь спору нет, «познал» – обозначает представления о деятеле.

Тот, который является познающим, будет или не будет атманом, или будет эфемерным единичным мгновенным понятием.

Так, если принимается точка зрения, что это атман, тогда все становится полным и квадратным, все красивым, так устанавливается смысл.

Если принимается точка зрения, что это понятие, тогда все становится сверхсложным.

Ведь познание возникает в форме «я познаю» и «я ведь правильно познал», так постигается один и тот же деятель, в этом случае момент познания принадлежит: а) к прошедшему; б) настоящему; в) к обоим – настоящему и прошедшему; г) является длительностью – это четвертая точка зрения.

#### (232–237) Шантаракшита:

Этого понятия мгновенное знание в какой момент существует?

Этот момент существует в прошлом, в настоящем или же в последовательности?

Если в прошлом, то это познание является объектом высказывания «я познал», но не может быть объектом высказывания «я познаю», так считается.

Потому что говорящий «я познаю» в момент говорения уже не познает, только в момент познания можно сказать «я познаю».

Но при наличии познаваемого объекта «я познал» будет сказать неверно, потому что

объект познания находится не в прошедшем времени.

Отсюда следует, что оба этих понятия, прошлое и настоящее, не подходят для описания опыта познания.

Поскольку ведь оба понятия не описывают познание как в прошлом, так и в настоящем.

Последовательность [дхарм] также не может быть объектом познания, так как она не может познавать в прошлом, но она не может и познавать в настоящем, так как не является сущностью.

По этой причине в той области, где существует эта аханкара (понятие о «я», существующее в форме приписывания «я» всякому познанию. – *Л. Т.*), которая отлична от названных познаний, существует этот атман, имеющий вечно существующую форму.

#### Комментарий Камалашилы:

Если брать первую точку зрения, при которой объектом понятия «я» является прошлый момент, представление «я познал» оказывается верным, так как оно происходило в прошедшем времени, однако представление «я познаю» оказывается неверным, так как прошедший когнитивный момент не познает настоящий объект, так как он уже по определению прошел.

Объектом понятия «я» также не является момент, относящийся к прошлому и настоящему одновременно, так как это невозможно.

Если же настоящее познание является объектом, как утверждает вторая точка зрения, тогда представление «я познаю» оказывается верным, так как я познаю в настоящий момент, однако представление «я познал» оказывается неверным. Почему? Потому что настоящего познания прежде не было.

*Это* – означает настоящее познание.

Следовательно, поскольку познание существует в двух формах – в прошлом и настоящем, оба представления – настоящее и прошлое – оказываются неверны, так как оба мгновенные представления не познают одновременно настоящее и прошлое. Почему? Одно познает сейчас, другое познавало в прошлом.

Также последовательность не может составлять объект понятия «я».

Так как эта последовательность не могла познавать прежде и сейчас также не познает, по причине ее несубстанциальности.

Поскольку нечто несубстанциальное не может познавать, так как познавать может только некоторая сущность или субстанция.

Из этого следует, что существует некоторая аханкара, и она отлична от вышеуказанного процесса познания, и она и есть атман, это установлено (237).

**(238–240) Шантаракшита:**

Доказательство вечности атмана

Познающий, сформировавший объект аханкары в прошлом, должен рассматриваться как существующий сегодня,

Как познающий в настоящем. Или он должен рассматриваться как познававший вчера, потому что он познающий.

Или по той же причине как познавший вчера.

Что и требовалось доказать.

Все я-концепции, относящиеся к вчера и к сегодня, должны иметь тот же объект,

Потому что они являются я-концепциями, относящимися к одному и тому же потоку, подобно одному представлению.

**Комментарий Камалашилы:**

В таком случае как устанавливается природа вечности атмана? [Шантаракшита] сказал так: тот, который сформировал объект аханкары в прошлом, продолжает существовать в настоящем подобно познающему в настоящем, и познающий в настоящем и есть объект аханкары и т. д. Это основание базируется на собственной природе вещей (237–238).

*Или он* – настоящий познающий. *По той же причине* – потому что он объект аханкары.

Аргумент был сформулирован в отношении познающего как субъекта. Далее автор выдвигает аргумент на основании настоящих я-концепций, относящихся к доказываемому положению. *Этих* – я-концепций прошлого и настоящего. Должна быть доказана дхармовость, таков смысл. Как? [Шантаракшита] сказал так: *одна и та же последовательность дхарм* и т. д.

«Все я-концепции прошлого и настоящего и т. д.» – так это установление субъекта должно быть доказано.

«Имеющие такой же объект» – дхармы, которые должны быть доказаны. Объекты одного, таков смысл.

Доказательство устанавливается так: я-концепции таковы, что принадлежат познающему, который связан с одной и той же последовательностью дхарм, такой как Девадатта и т. д.

И это есть установление основания (посылки).

Чистые свойства бытия я-концепции также наличествуют в я-концепциях других людей, следовательно, если доказательство было бы установлено в такой форме, оно было бы несостоятельным, следовательно, чтобы избежать этого несоответствия, доказательство было установлено в форме «принадлежащего к познающему одной и той же последовательности дхарм».

Подобно концепции одного – это пример. Подобно одной любой концепции из именно этих я-концепций, таков смысл (240).

**(241–242) Шантаракшита:**

Опровержение точки зрения оппонента

Если сознание считается вечным и единичным, тогда познание (буддхи) должно также рассматриваться как имеющее такую же форму.

Цитирование точки зрения Кумарилы:

«Познание и атман рассматриваются как вечные и единичные, потому что атман имеет собственную природу сознания. Если имеются различия, они происходят от объекта» («Шлокаварттика», «Глава о вечности звука», 404 [11]).

**Комментарий Камалашилы:**

*Здесь* формулируется опровержение точки зрения оппонента.

Если принимается, что сознание имеет одну вечную форму, тогда выводится, что познание также по причине неотличности от формы сознания имеет вечность и единичность формы.

И это нежелательно для вас, так как достигается противоречие понятий. Например, создателем «Бхашьи» (Шабарой<sup>12</sup>. – Л. Т.) сказано: «Это познание, будучи мгновенным, не может присутствовать во время другого познания» (Комментарий на сутру I. 1.5).

Так сказал Джаймини: «При правильном применении органов чувств человека рождается познание, это есть непосредственное восприятие» («Миманса-сутры» 1.1.4). «При условии вечности не могло бы быть возникновения. Это бы привело также к противоречию собственным словам у *Кумарилы*. Как сказано им: “Оно не пребывает даже в течение одного момента и также не предстает в форме неверного знания, где оно могло бы затем схватывать объект, как чувственные способности и т. п.”» («Шлокаварттика», «Пратьякша-сутра», 55 [11]).

Если бы познание было единичным, это бы противоречило [учению] о шести [способах и формах познания].

Это также противоречило бы непосредственному восприятию, так как познания очевидно воспринимаются как подверженные возникновению и [уничтожению] при наличии внимания, переносимого от одной вещи к другой (241).

Но *Кумарила* всю кучу противоречий не увидел и сказал: «познаний и т. д.».

Познания и атман рассматриваются как вечные и единичные, но почему? По причине того, что они имеют природу сознания – по причине того, что, по его мнению, атман имеет природу сознания [в форме] качеств познаний, таков смысл.

В таком случае как познание цвета, познание вкуса и т. д. возникает последовательно? [Шантаракшита] сказал так: [оно будет схватывать все одновременно], если не будет разделения во вместилище областей действия чувственных способностей, [которое необходимо для последовательного познания]. Слово «если» используется здесь для того случая, если различие наблюдается, при условии высшей согласованности, таков смысл (242).

**(243–246) Шантаракшита:**

Хотя по своей природе огонь всегда имеет природу сжигаемого,

Он сжигает [только] находящийся рядом объект, и [только] то, что может быть сожжено, а не что-либо иное и не в ином случае («Шлокаварттика», 405 [11]).

Или как зеркало ясное, или как кристалл отражает только то, что находится перед ним («Шлокаварттика», 406).

Так ведь и имеющие вечное сознание атманы воспринимают формы и другие вещи, только имея поддержку в теле.

И это есть сознание, которое мы именуем познанием («Шлокаварттика», 407 [11]).

Познание является ускользающим по причине ускользающего характера органов чувств.

Как и огонь не постоянно сжигает за отсутствием сжигаемого рядом с ним («Шлокаварттика», 408 [11]).

**Комментарий Камалашилы:**

Если познание является единичным и вечным, тогда почему познания цвета и т. д. возникают последовательно? Оно должно схватывать все одновременно по причине отсутствия различия (вследствие которого была бы последовательность). [Шантаракшита] сказал так: *по своей природе* и т. д.

Как говорят, огонь все время имеет природу сжигания, однако не повсюду все время сжигает. Почему так происходит? Потому что сжигает только то, что присутствует рядом.

*И затем также он сжигает только то, что должно быть сожжено* – что сжигаться может, ведь он сжигает не облако и т. п. Так, следовательно, назвал тем, что может быть сожжено (243).

А также другие примеры привел. По причине отсутствия грязного – очень прозрачное [зеркало] как сказано, отражает. То, что находится близко, таков смысл. Таково ведь представление примеров. Если так же атманы являются вездесущими, тогда они так же являются невидимыми по причине высшей власти (судьбы. – *Л. Т.*), держащей их в теле, ведь они схватывают вишай (области действия чувственных способностей. – *Л. Т.*), присутствующие перед глазами и т. д., будучи в теле, а не в ином месте.

Это вечное сознание, эту нашу мысль мы называем познанием (буддхи), и оно от него не отлично, как и то буддхи, о котором говорит санкхья (244–245).

**(247–249) Шантаракшита:**

В этом случае познание познается как имеющее природу сознания.

В отношении познаний кувшина, слона и т. п. различие в познаниях происходит от раз-

личия объектов, так признается людьми («Шлокаварттика», 409 [11]).

Познание ведь не называется тем же самым теми, кто признает различие объектов.

И оно не называется непознанием, если признается различие объектов («Шлокаварттика», 410 [11]).

Опровержение мнения Кумарилы

При условии отсутствия слона и т. п. в локусе, когда происходит ложное наложение познаний, отчего зависит возникающее там различие познаний?

#### Комментарий Камалашилы:

Если это так, почему это познание известно как преходящее? Так следующими словами и т. п. указал причину того, что познание считается преходящим.

*Представляющие органы* – глаз и т. д., которые представляют [атману] цвет и т. п. вишай, схватывание их – их функция, по причине преходящего характера функции познание воспринимается как преходящее.

Но это [познание] по природе не уничтожимо. Если в таком случае по природе не уничтожимо, тогда остается возражение, что оно должно схватывать любой объект. Затем [Шантаракшита] сказал: *не вечный сжигающий* и т. д.

Так непостоянно познание все объекты схватывает; по причине вечного отсутствия близости всех объектов органам чувств (246).

Но вечность его (познания. – Л.Т.) как постигается? [Шантаракшита] так сказал: «здесь...» и т. д.

«Здесь» – это фраза, вводящая следующее предложение: *имеющее природу знания* – потому что оно всегда распознается как познание, оно является вечным как слово-звук (шабда). Если это так, то как среди людей происходит различие этих познаний, таких как «познание этого кувшина»? [Шантаракшита] сказал так: [познание] *кувшина* и т. д. [происходит] от различия этих вещей, то есть кувшина и слона и т. д. (247).

*Это* и т. д. ясно воспринимается исследующими различие между объектами – постигающими.

Благодаря утвердительным и отрицательным высказываниям демонстрируется различие в познании, которое [зависит от] различия между объектами.

*И не существует не-распознавания* – есть ведь распознавание, таков смысл (248).

Если различие в познании зависит от различия между объектами, тогда на каком основании происходит 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 нет различия в познаниях по причине единичности познания [согласно мимансакам].

Различие также не зависит от множественности накладываемых объектов, так как нет объекта, который осуществлял бы наложения (249).

#### (250–251) Шантаракшита:

(объект рассмотрения)

[Если индивидуальные объекты], существующие в другом месте и [времени], были бы основаниями для таких наложенных познаний на основании того, что во всех познаниях реальность заменяется объектами, имеющими иное место и время, то ответ был бы таким.

(ответ оппоненту)

Ведь на самом деле познание не связано с этим определенным местом; почему они должны представлять именно в этой форме и именно здесь?

#### Комментарий Камалашилы:

Следующее возражение может быть приведено – то, что познание может быть лишено объекта – неверно, как сказано Кумарилой:

«Не признается, что даже в случае со сновидениями и т. п. познаниями реальный внешний объект полностью отсутствует,

В любом случае есть внешняя база, только воспринятая в отношении ложного места или времени» («Шлокаварттика», «Нираламбавада», 107–108 [11]).

*Основание* – причина понятия о различии между познаниями.

Сложное слово «*deśakālānyathātmakam*» анализируется следующим образом: «то, чье место и время иные», «то, различие чего происходит благодаря месту и времени» (250).

Ответ на это дается в следующем отрывке.

Когда в определенном месте определенное число индивидуальных объектов предстают как наложенные на познания в определенной последовательности, нет связи между познанием и этими индивидуальными объектами, существующими в другое время и в другом месте, но в той же самой последовательности. Находясь в таких условиях, как они могут проявляться в форме, которая наложена на них произвольно? Разумеется, не может быть верно, чтобы одна вещь представала в форме другой вещи, ведь это привело бы к внутреннему противоречию.

И таким образом все познания имели бы все вещи в качестве своих объектов, и наступил бы конец в отношении любого упорядоченного использования относительно вещей.

**(252–253) Шантаракшита:**

Ведь по вашему мнению, внешняя форма не принадлежит познанию, и слон, столб и т. д. не существуют в действительности в желаемом месте.

Если познание всегда остается неизменным в форме схватывания любых вещей, как тогда происходит, что познание всех вещей не существует постоянно?

**Комментарий Камалашилы:**

И почему по мнению господина *мимансака* форма, которая проявляется в познании, *не является формой познания*, но почему она описывается как имеющая природу внешнего объекта? «Внешний объект имеет форму, познание не имеет формы» – так сказано [оппонентами].

Если даже именно так, тогда что? [Шантаракшита] сказал так: *в желаемом* [месте] и т. д.

*Желаемое место* – место, в котором делается наложение.

И [познания] должны проявляться как связанные с тем местом и временем, где, [например], наличествует слон и т. д., но почему тогда они проявляются [также] в несвязанном с собой [месте, а также] в другом месте и другом времени [по отношению к слону и т. д.]? Следовательно, у этих познаний нет в высшем смысле никакого основания, они имеют несмешанную природу и являются подвижными, так установлено.

И установлено, что атман, который обладает природой этого [познания], является неединичным и, следовательно, невечным.

Может быть высказано мнение: познание – свойство (dharma) этого атмана, следовательно, различность познания не приводит необходимо к различности атмана, у него всего лишь есть свойство [различающего познания]. Представление (pratyaya), сознание (caitanya), познание (buddhi), знание (jñāna) – это все синонимичные термины.

Ведь, конечно, различие в терминах не производит никакого различия в реальности.

И как возможно бы было различие этих познаний, если они все имеют одну природу – природу сознания, [как вы считаете]?

И поскольку это сознание неотлично, познания, имеющие ту же природу, должны быть неотличными. Если бы это было не так, если бы [познаниям и сознанию] приписывались разные свойства, они стали бы полностью отличны друг от друга.

Этот же аргумент используется при доказательстве безосновности познаний, подвергающихся непосредственному восприятию (то есть того, что познания не могут быть подвергнуты непосредственному восприятию. – Л. Т.).

Так, например, [было доказано, что] форма воспринимаемого [в познании] – это не внешняя [форма] слона и т. д. [Поэтому доказано, что] в познании воспринимается его собственная форма, потому что познание самосияюще (252).

И было сказано (ТС, 243): «По своей природе огонь...» и т. д., на это приведено возражение в следующем отрывке – *во всех отношениях* и т. д. Если во всех отношениях познание имеет форму сознания и, следовательно, существует всегда, тогда во всех отношениях оно должно ощущать всегда, что является заблуждением (253).

**(254–256) Шантаракшита:**

То познание, на которое наложен звук, должно быть тем же самым, что и познание области вкуса, цвета и т. д.

Если это не так, тогда вам придется признать различия между познаниями.

Ведь и огонь не всегда является «сжигающим» всех вещей, которые могут быть сожжены, иначе он бы испепелил весь мир.

На самом деле только когда огонь находится близко к тому, что может быть сожжено, он [может рассматриваться] как имеющий природу сжигающего.

**Комментарий Камалашилы:**

Как? [Шантаракшита] сказал так: «на которое наложен звук» и т. д.

Так ведь «на которое наложен звук» – познание звука, оно то же самое, которое имеет объектом вкус, цвет и т. д., и не может быть другим, следовательно, возникает ошибка того, что во время восприятия одного объекта должно происходить восприятие всех объектов, так как познание, которое имеет природу восприятия, присутствует всегда.

Как сказано: «[Многие вещи] схватываются одновременно одним познанием, без всякого различия, и они не являются в каком-либо порядке, потому что нет различия».

Если это не признается – если вы не признаете, что познание, на которое наложен звук, имеет [одновременно] объектом вкус и т. д., тогда вам придется признать различие между познаниями (254).

И этот пример с огнем (ТС, 243), он также не доказан. Указывая так, [Шантаракшита] сказал: «*всех*» и т. д. Ведь имеющий природу сжигания всех вещей, которые могут сжигаться, не всегда существует, ведь иначе все, что может быть сожжено, было бы сожжено дотла, потому что то, что может быть сожжено, всегда было бы в тесном контакте со сжигаемым, как то сжигаемое, которое находится в реальном контакте с огнем.

И не бывает познания, полностью имеющего природу знания всех объектов, это он демонстрирует словом «также» (255).

Если это так, если огонь не всегда имеет природу сжигания, как в таком случае даже приближенный к нему объект сжигал бы? [Шантаракшита] сказал так: при приближенности объекта, который может сжигаться, и т. д.

Так [происходит] при наличии приближенности названного непосредственно следующего объекта.

Во всяком случае, сжигание [всего] одновременно не происходит, не случается, таков смысл.

(257–259) **Шантаракшита:**

Когда синий, голубой лотос и т. д. соединяются с зеркалом, кристаллом и т. д.,

Эти объекты становятся причинами возникающей иллюзии их отражений.

Если бы это было не так, то указанные вещи были бы всегда одинаковыми при контакте с объектами или нет.

И как таковые, они должны быть всегда либо с отражением, либо без него.

Поверхность зеркала как таковая ведь не может содержать отражение чего-либо

По причине своей твердости, неразделенности и потому что несколько вещей с материальной формой не могут пребывать в одном месте.

**Комментарий Камалашилы:**

Как сказано: «или как зеркало» (ТС, 244) и т. д., это также при вечной одноформенности зеркала и т. д. невозможно. Указывая так, [Шантаракшита] сказал: *когда синий, голубой лотос и т. д. соединяются* и т. д.

Кристалл, зеркало и т. д. пребывают в постоянном потоке [дхарм] и уничтожаются в каждый момент, а благодаря соединению с синим, голубым лотосом и т. д. они оказываются превосходными в творении иллюзии.

Если бы это было не так, – если бы оно могло отражать, не будучи моментальным, тогда пришлось бы признать, что [зеркало] остается тем же и при контакте с объектом, и без контакта с ним, так что даже в отсутствии синего и т. д. лотоса и других накладываемых [объектов] все равно отражение синего и т. д. лотоса воспринималось бы по причине того, что предыдущая форма осталась бы [в зеркале].

Или же наоборот, даже при наложении синего и т. д. лотоса не было бы отражения по причине того, что сохранялась бы предыдущая форма (то есть до наложения. – Л. Т.).

Этим [аргументом] – *при* [принятии] *точки зрения о немгновенности* – доказывалась невозможность возникновения отражения во всех кристаллах, зеркалах и т. д. (257–258).

[Далее Шантаракшита] опровергает возможность возникновения отражения при принятии точки зрения о мгновении и немгновении – при устойчивости и т. д.

*При устойчивости* – то есть при [принятии точки зрения о] немгновенности, поверхность зеркала отражения не несет, потому что она нераздельна. При [принятии точки зрения о] мгновении так же по причине нераздельности не несет отражение, поскольку нераздельность утверждается.

Ведь так воспринимается находящееся в отражающей поверхности зеркала – подобно воде, находящейся в колоде, и в поверхности зеркала нет деления – то есть пустоты, потому что его части плотно прилегают друг к другу.

Поэтому [восприятие отражения] есть иллюзия.

Или термин «нераздельность» (*nirvibhāgatva*) [может означать] неразличие в предыдущем и последующем состоянии.

Причина этого – *в устойчивости*.

Следовательно, смысл таков: по причине устойчивости происходит неразличие предыдущего и последующего состояния и т. д., таков смысл.

Далее, несколько материальных вещей не могут находиться в одном месте, поэтому поверхность зеркала не несет отражения, так истолковывается.

Потому что то, что воспринимается на поверхности зеркала (как то гора и т. д.) как имеющее другое, [на самом деле] – отражение [в том же месте], а не материальные объекты, которые не могут существовать в одном месте, потому что в противоположном случае возникла бы абсурдная ситуация их тождественности.

Это общее опровержение, применимое [при обеих точках зрения] – о мгновении и о немгновенности (259).

(260–262) **Шантаракшита:**

Стоящие с двух сторон [видят только] прозрачный кристаллический камень,

Из этого следует, что он также не трансформируется в отражение.

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

Из этого следует, что [восприятие отражения] есть иллюзия, которая возникает благодаря этим разным непостижимым силам.

В случае с познанием не может быть даже иллюзии, так как отсутствуют различия.

**Комментарий Камалашилы:**

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

Например, когда человек 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 полностью прозрачным. Тогда как если кристалл был окрашен отражением цветка, даже стоящие по обе стороны будут воспринимать его как окрашенный.

И это возражение применимо как при точке зрения о мгновении, так и о немгновенности (260).

*Становится различным, когда происходит наложение* и т. д. Далее следует возражение, применимое только при точке зрения о немгновенности.

Если бы окрашивание кристалла и т. д. при наложении объекта реально бы меняло его, тогда как в случае последовательно накладываемых отражений [происходило бы] различие собственной природы [кристалла], так [и в случае] атмана и кристалла и т. д. [в них образовывалось бы] различие в зависимости от наложения.

Если же [процесс отражения] признается иллюзией, на это нельзя ничего возразить, вот что означает слово *реальный*.

Поскольку с обеих точек зрения реальная трансформация отражающего в отражение невозможна, было установлено, что отражение – это иллюзия.

Если это так, почему такая иллюзия [происходит] только [в случае с] кристаллом, а не, [например,] со стеной? [Шантаракшита] дал ответ: [это происходит] *в этих разных непостижимых силах*.

«Разных» – имеющих разные формы, «непостижимых» – так названы силы.

Никакое возражение не может быть выдвинуто против особенных сил вещей, так как

эти силы являются следствиями собственных причин [каждой вещи].

Против этого нельзя выдвинуть никакого возражения.

Как против сказанного: «огонь сжигает, а не пустое пространство, как можно возразить против этого?!»

Если это так, тогда в случае [его] познания трансформация в отражение объекта может оказаться [лишь] иллюзией, так что не будет трансформации в отражение? [Шантаракшита] сказал так: *в случае с познанием не* [может быть даже иллюзии] и т. д.

В случае с познанием иллюзия не имеет места быть.

Что подразумевается под словом «даже» – это то, что это не только трансформация отражения, что неверно, почему? По причине разделения с различием – по причине отсутствия различия.

В кристалле и т. д. ведь иллюзия возможна, так как возможно для иллюзорного познания быть отличным от этих вещей.

Но не так в случае с познанием, когда нет другой формы познания – иллюзорного [познания], поскольку познание [мимансаками] считается единичным.

И нельзя сказать, что познание само проявляется в форме иллюзии, по причине того, что познание признается [оппонентами] вечным, (а иллюзия невечна. – Л. Т.) (262).

#### (263–264) Шантаракшита:

Но свойство быть отличным от формы непознания является общим во всех познаниях,

И распознавание [происходит] при наложении [этого свойства] и возникает даже при различии [познаний].

Опровержение мнения Кумарилы

И постоянный атман лишен различия по причине его единичности даже при различиях [состояний] –

Тех, что другими [людьми] считаются...

#### Комментарий Камалашилы:

Как говорилось выше (ТС, 247. – Л. Т.), для того, чтобы доказать вечность и единичность познания, что «познание познается как имеющее природу сознания» («Шлокаварттика», 408 [11]). На это отвечено в следующем отрывке: *но свойство быть отличным от формы непознания* и т. д.

[Введение] распознавания необедительно, поскольку этот факт распознавания может быть объяснен в отношении всех познаний как зависящий от наложения свойства быть отличным от формы непознания, например, таких вещей, как кувшин и т. д., и от формы непознания, и это будет несоответственно даже с точкой зрения на то, что познания различны. И это должно быть точно понято: только когда познаний много, а не когда их немного, тогда это распознавание может быть объяснено как вызываемое исключением всего, что не гомогенно ему.

Так, например, в случае с бесосновными наложенными познаниями, даже если различие объектов не допускается, не происходит распознавания, ведь не происходит здесь такого [распознавания], как познание слона, которое было идентично с познанием колесницы лошадей.

Так как уже была доказана бесосновность [этих] познаний, поэтому мы не утверждаем [этого] снова.

Как и его утверждение «и нет нераспознавания [этого как познания] при неустановленном различии объектов» («Шлокаварттика», 410 [11]) должно быть рассмотрено как недоказанное (263).

#### (265–266) Шантаракшита:

...Состояниями сукхи и духкхи и т. д., – даже проходя [все эти состояния], мой муж (nara)

Не прекращает иметь природу реалии, субстанции и сознания («Шлокаварттика», «Атмавада», 13, р. 695 [11]).

Даже при возникновении нового состояния предыдущее не полностью уничтожается,

Оно растворяется в общем качестве атмана, чтобы [появилось] следующее состояние («Шлокаварттика», «Атмавада», 30, р. 596 [11]).

Состояния в своих собственных формах взаимно противоречивы.

#### Комментарий Камалашилы:

И затем снова – если оппонентами признается, что атман единичен и вечен по форме, тогда различие состояний сукхи и т. д. оказывается невозможным.

А если различие состояний сукхи и т. д. признается, в таком случае должно быть при-

звано, что он не имеет природы вечности и единичности, ведь невозможно быть различным и неразличным по своей природе, это противоречиво. Следующее возражение Кумарилы [Шантаракшита] приводит с целью опровержения: *лишен различия* [по причине его единичности] *даже при различиях* [состояний] и т. д.

*Состояния* – сукхи и т. д., *различие* – различие атмана, ведь при различии состояний он лишен собственной природы единичности, таков смысл.

Здесь назвал причину – *в устойчивом атмане*.

Устойчивый – вечный атман – тот атман назван, о собственной природе которого идет речь.

Различия состояний – отличительные качества состояний сукхи и т. д. При различии, [порождаемом этими состояниями], он лишен состояния [единичности], таков смысл (264).

Почему так считается? [Шантаракшита] сказал так: [состояниями] *сукхи* и т. д. *Даже проходя* [состояния] – даже проходя через них.

*Муж* (para) – атман.

[Природу] *субстанции и т. д.* – под словами «и так далее» включаются такие общие качества, как познаваемость, достоверность, качество деятеля, вкusicеля и т. д.

В следующем отрывке он показывает, как не происходит полное уничтожение отличительного качества: *не* [полностью уничтожается] и т. д.

*Предыдущее* – состояние сукхи и т. д.

Если это так, почему в состоянии сукхи и т. п. состояние духкхи также не воспринимается? Он ответил: *чтобы* [появилось] *следующее состояние* и т. д.

В то время как состояние сукхи пребывает в своей собственной форме, следующее состояние духкхи не возникает, и затем оно растворяется в общем качестве атмана, которое продолжается на протяжении всех состояний, таких как бытие реалией, бытие сознательным и т. д., и таким образом разрешает возникновение следующего состояния духкхи, для чего [предыдущее состояние] растворяется [в общем качестве атмана] (266).

(267–269) **Шантаракшита:**

Что касается общего качества, оно соответствует любым состояниям («Шлокарттика», «Атмавада», 31 [11]).

Опровержение этого

Если состояния не полностью отличны от атмана,

То должно быть возникновение и уничтожение атмана, [которое происходило бы по причине возникновения и уничтожения состояний].

Если будут присутствовать противоречивые качества, то будет абсолютное различие,

Как и в случае с вашими атманами, каждый из которых отличается по своим качествам (svabhāvena).

**Комментарий Камалашилы:**

Если бы это было так, то растворение внутренних состояний даже в общем качестве атмана было бы несоответственным, как и растворение в других состояниях. Точно так сказал [Шантаракшита]: *по своим качествам* *ведь* и т. д.

Качества сукхи и т. д. взаимно противоречивы, поэтому их взаимное растворение невозможно. Но если происходит растворение внутреннего качества в общем качестве атмана, какое здесь возникает противоречие? Ведь очевидно, что это общее качество атмана без внутреннего противоречия присутствует во всех состояниях, как во всяком состоянии присутствует сознание и т. д. (267).

*Там* и т. д. постигается.

Ведь если различие состояний от атмана по причине его единичности не признается, тогда *должно быть возникновение и уничтожение* – при возникновении и уничтожении этих состояний будет возникновение и уничтожение этого атмана.

*Полностью* – это слово [означает], что при малейшем отсутствии различия неизбежно возникла бы абсурдная ситуация возникновения и уничтожения [атмана], так должен быть познан смысл [этого слова].

*Соединение* – при их неразличии в случае возникновения и уничтожения [состояний] возникновение и уничтожение [атмана неизбежно], так же, как и специфические формы состояний сукхи и т. д.

Атман считается неотличным по своей природе от сукхи и т. д. (268).

И демонстрируя, что эта причина [не несоответственна], [Шантаракшита] сказал: *противоречивые качества* и т. д.

Ведь если возникновение и уничтожение именно состояний происходит, а не атмана – тогда оба (атман и состояния. – Л. Т.) имеют противоречивые качества возникновения и невозникновения, тогда абсурд различия [между ними] происходит, и, следовательно, происходит различие между ними, а это значит, что такое небольшое качество служит причиной различия.

Фраза *«каждый из которых отличается»* добавлена для того, чтобы избежать ошибки отсутствия доказываемого в доказательстве, так как по своей природе атманы не отличаются.

В действительности форма каждого атмана отлична, если бы было иначе, то из-за отсутствия ограничений в восприятии осознаний и т. д. произошло бы смешение.

*Соединение* – если одна вещь не подвержена тем же изменениям, что и другая, то они отличны, у каждого атмана своя форма, поэтому они не подвержены тем же изменениям.

Состояния сукхи и т. д. также не подвержены соединению с теми же изменениями, значит, они отличны (269).

#### (270–272) Шантаракшита:

Если ваши состояния растворяются в атмане, сохраняя свою природу,

То духкха и т. д. будет восприниматься одновременно с сукхой и т. д.

В действительности, когда происходит переход от одной формы к чему-то другому, не происходит переход другой формы.

Поэтому, [если состояния растворяются, сохраняя свою собственную форму], то атман также будет подвержен возникновению [и уничтожению].

Если свойства быть деятелем и вкушителем не зависят от состояния,

[То они не могут принадлежать атману], так как они могут принадлежать только тому, кто обладает этими состояниями.

#### Комментарий Камалашилы:

Как сказано: «И при возникновении другого состояния первое полностью не уничто-

жается» («Шлокаваргтика», «Атмавада», 30 [11]). В следующем отрывке он отвечает на это: *«сохраняя свою природу»* и т. д.

Состояния, растворяясь в общем качестве атмана, разве растворяются, сохраняя при этом свою форму? Или меняя свою форму? Если вы придерживаетесь первой точки зрения, тогда *даже при возникновении сукхи и т. д.* – даже при возникновении состояния сукхи и т. д. возникнет духкхи и т. д., так как последняя также обладает общим качеством «восприятия» (270).

Если вы придерживаетесь точки зрения о перемене формы, в таком случае он ответил в следующем отрывке: *«не происходит»* и т. д.

Далее, переход (растворение. – Л. Т.) сукхи и т. д. в атман возможно только в их собственных формах, и в случае с духкхой и т. д., атман по причине неотличия от них *оказыва-ется возникающим* – подверженным возникновению (271).

Как сказано: «Качества деятеля и вкушителя атмана не зависят от состояний» («Шлокаваргтика», «Атмавада», 29 [11]). [Шантаракшита] отвечает на это в следующем отрывке: *если* и т. д.

Ведь если свойство деятельности зависит от самого атмана, то оно никогда не принадлежало бы атману, который никогда не лишается своей предыдущей формы.

Аргумент можно сформулировать так: тот, кто не лишился своего состояния недеятеля и невкушителя, не делает и не вкушает как пустое пространство.

Но атман никогда не лишается своего состояния недеятеля и невкушителя, следовательно, мы приходим к противоречию (272).

#### (273–275) Шантаракшита:

Опровержение точки зрения Кумарилы  
Украшение точки зрения учителя  
Дигнаги<sup>13</sup>.

[По той же причине] мы не отрицаем того, что атман должен быть назван вечным, Но благодаря изменению своей формы познается его уничтожение.

Опровержение примера со змеей и т. д.  
Змея принимает форму завитка и т. д. по причине того, что она подвержена вечному изменению.

Если бы она имела постоянную форму, как атмана, она никогда бы не приобрела другое состояние.

Неустановленность «я»-сознания

В действительности эта аханкара возникает без основы,

Силой безначального семени восприятия существа, и то, только в некоторых местах.

**Комментарий Камалашилы:**

Так сказано *учителем Дигнагой*: «Если бы тот факт, что атман меняется при возникновении познания, означал бы его невечность, тогда не было бы познающего в форме неизменного атмана». На это отвечено Кумариллой: «Мы не отрицаем того, что атман должен быть назван невечным, но если бы этот термин означал только изменение, только это не означало бы его уничтожение» («Шлока-варттика», «Атмавада», 22 [11]).

Здесь [Шантаракшита] суммирует и высказывает опровержение – *это* и т. д.

*Это* – поэтому нами не отрицается то, что атман должен быть назван вечным на основании того, что сознание, которое находится в непрерывном изменении, не уничтожается и продолжается всегда по причине непрерывности.

Но *своей формы* – своей природы; *подвержено изменению* – ограничению по причине лишения своей предыдущей природы и проявления новой природы, *уничтожение* – его подверженность уничтожению ясно выражена.

Что касается примера со змеей и т. д., который был приведен ранее, то, говоря *змея* и т. д., он демонстрирует, что [эти вещи] не являются вечными и не имеют единичную природу.

Ведь как в атмане по причине одной устойчивой формы невозможно возникновение нового состояния, так также и в случае со змеей.

Когда в каждый момент он будет подвержен уничтожимости, тогда будет возможно возникновение новых состояний, так как происходит возникновение новой собственной природы по причине [возникновения] качества проявления новых состояний.

Как сказано: «в выражении *я познал* – “я” обозначает познающего» (ТС, 229). Это недоказано. Указывая это, [Шантаракшита]

сказал: «*В действительности* [эта аханкара возникает] *без основы*» и т. д.

Ведь не существует этой аханкары с точки зрения высшей истины, поэтому-то она безосновна, поэтому познающий не может познать ее объект.

Если это так, какова причина ее возникновения? Так ответил: [силой] *безначального* и т. д.

*Восприятие существа* – восприятие существующего тела, *семя этого* – сила кармических отпечатков, таков смысл.

И *безначальное* семя восприятия этого существа, таков анализ [предложения].

*Силой* этого – превосходством этого.

*В некоторых местах* – в шести аятах<sup>14</sup> атмана (275).

(276–278) **Шантаракшита:**

Только некоторые санскары<sup>15</sup> сохраняют требуемую силу для схватывания этой определенной формы,

Поэтому она возникает не повсюду.

Если бы это было не так, то так же к вашему атману можно применить сходный вопрос,

Но все сложности снимаются признанием факта существующего различия в его силах.

Демонстрация безосновности

Но если бы оппоненты придерживались точки зрения о вечном основании понятия о «я»,

То [все понятия о «я»] возникали бы одновременно, так как их производящая причина всегда присутствует.

**Комментарий Камалашилы:**

Почему понятие «я» повсюду не возникает? Так ответил: *только некоторые* и т. д. *сохраняют требуемую силу для схватывания этой определенной формы*.

Когда аханкара схватывает эту определенную форму познающего, существующую в предыдущий и последующий моменты времени.

*Не повсюду* – [не существует] в других последовательностях, таких как кувшин и т. д. (276).

Далее, даже если считается, что аханкара возникает на основании атмана, *сходный вопрос* – почему на основании другого атмана также не возникает?

Могут ответить, что так не происходит по причине ограничения сил [вещей]. Тогда

нам доступен сходный ответ: [аханкара] возникает только в некоторых местах по отношению ко внутренним вещам, а не повсюду. Ведь так все сложности снимаются (277).

Оппоненты могут согласиться с таким ограничением, но почему ее безосновность установлена? [Шантаракшита] ответил так: [но если оппоненты придерживаются точки зрения] о вечном [основании] и т. д.

Основание [аханкары] будет вечным или не вечным? Если вечным, то все понятия о «я» – аханкары будут возникать одновременно, потому что их причина присутствует в совершенном состоянии.

Также невозможно, чтобы основание было беспричинным, потому что это приводит к абсурду.

И также производящая причина не может нуждаться во вспомогательных причинах, это было обсуждено уже много раз.

И нельзя также сказать, что эта аханкара одна, ведь ее неединичность установлена по причине того, что она возникает только иногда. Например, в состоянии сна, опьянения или обморока аханкара не воспринимается, а в другое время воспринимается, и это невосприятие ее в определенное время доказывает, что она существует только иногда.

По причине ее возникновения только иногда ее неединичность установлена. Следовательно, все понятия о «я» будут возникать одновременно, потому что их причина всегда присутствует (278).

#### (279–281) Шантаракшита:

Также, если ее основание не вечно, тогда все эти понятия будут равно очевидно явлены.

Следовательно, оппоненты тщетно ставят вопросы относительно реального существования основания [аханкары].

Здесь [приводится] возражение на сказанное Кумарилой.

Васана (кармический отпечаток. – Л. Т.) может совершить распознавание познающего,

Она не может породить неверное познание вещи, ведь она не является причиной иллюзии.

Следовательно, понятие «я» не является иллюзией, если ничто не может ее опровергнуть (и доказать ее ложность. – Л. Т.).

Опровержение мнения Кумарилы

Если это утверждается, то возражение приводится в следующем тексте.

#### Комментарий Камалашилы:

А если принимается точка зрения о не вечности основания [аханкары], то все понятия о «я» будут проявляться так же ясно, как и сознание глаза и т. д., так как они будут непосредственно воспринимать специфическое качество рассматриваемой вещи.

Следовательно, по этой причине *другие* – тиртхики<sup>16</sup>, как Кумарила и т. д., *бесполезно ставят вопросы* [относительно реального существования основания аханкары]: «Какой когнитивный момент является объектом этого познания?» (ТС, 232) и т. д. (279).

На это [Шантаракшита] отвечает: «Эта аханкара является безосновной, и она предстает как иллюзия по причине силы васан «видения тела сущего».

На это Кумарилой *приводится* возражение – *познающего* и т. д.

*Васана может совершить распознавание познающего*, [но не распознавание] объекта.

*И чем она не является* – непознающим, *этот* – познающий, *познание* – знание, которое васана может совершить, таково истолкование.

Почему? *Ведь она не является причиной иллюзии*, фактически она всегда воспринимает ранее воспринятый объект, и возникает знание, а не иллюзия, таков смысл.

Поэтому, поскольку эта аханкара возникает из васан и поскольку нет достоверной причины ее опровергать, она может рассматриваться как неиллюзорная.

«Если ничто не может ее опровергнуть» – эта фраза должна быть помещена в конец предложения. Возражение приведено в следующем отрывке:

*Не* и т. д. – противопоставляется.

*Если это утверждается* – «но если оппоненты придерживаются точки зрения о вечном основании...» (ТС, 278) и т. д. (281).

#### (282–284) Шантаракшита:

Васаны являются причиной иллюзий.

И как возникают только от васан различные иллюзии у бхактов относительно Ишвары, что он является причиной этого [мира] и т. д.?

Когда установлена бесосновность аханкары,

Не воспринимается никакой познающий, который являлся бы объектом этого понятия «я».

Следовательно, согласно всем источникам достоверного познания, ни один пример не является подходящим.

И причины, и основания, названные также, оказываются неустановленными и неподходящими.

#### Комментарий Камалашилы:

И если будет сказано: «васаны не причина иллюзии», на ошибочность этого указывая, [Шантаракшита] сказал: *Ишвары* и т. д.

Если ведь васана не будет причиной иллюзии, тогда почему от васан возникают такие заблуждения: «Ишвара является причиной возникновения всего, он всеведущ, пребывает в вечном познании»?

Например, *Кумарила* ведь также считает Ишвару творцом мира.

*И* [как возникают] *только от васан* – слово «только» имеет смысл того, что они лишены реального основания (282).

Поэтому по причине бесосновности аханкары нет никакого познающего, который должен восприниматься как объект этого «я»-сознания, поэтому атман не доказан.

Оппоненты высказали следующий аргумент (ТС, 238 и далее): «[Атман] воспринимается прошедшими понятиями “я”» и т. д. чтобы доказать вечность атмана, на это [Шантаракшита] ответил: *по этой* [причине] и т. д.

*Который...* – нет вечного или невечного познающего, который служит подходящим примером, следовательно, пример бездоказателен.

Так, например, первый и второй сформулированный аргумент имеет свойства недоказанности объекта, поэтому они опровергнуты, так как нет такого познающего, который был бы объектом «я»-понятия сегодняшнего дня или вчерашнего.

Третий аргумент цитирует пример «как одно познание», он лишен эффективного доказательства, потому что под «одним познанием» подразумевается понятие «я», то есть познающий, связанный с одним потоком, познающий один объект, что является недоказанным.

Следовательно, посредством того, что два свойства не доказаны, также высказана недоказанность атмана.

*Названные* [причины и основания также оказываются неустановленными] и неподходящими.

*Названные* – прежде упомянутые причины; *оказываются неподходящими* – несоответствующими.

*Установленные основания* – так ведь в первом и втором аргументе причины имеют неустановленные основания по причине неустановленности того, что существует такой объект, как познающий, воспринимаемый понятием «я».

В третьем аргументе основание хоть и не является неустановленным по причине установленности познаний в качестве сущностей, но не установлена их связь с одним потоком и одним познающим по причине известности того, что познания бесосновны. Следовательно, третий аргумент назван неподходящим (282–284).

Так установлено исследование атмана у мимансаков.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Исследование выполнено при поддержке РФНФ в рамках проекта № 16-03-00190 «Исследование буддистской концепции субъекта на материале “Таттвасанграхи” Шантаракшиты».

<sup>2</sup> Подробнее о Шантаракшите см. статью В.П. Андросов «Шантаракшита» [6, с. 799–800], а также книги [3; 8].

<sup>3</sup> Подробнее о йогачаре и мадхьямаке см. статьи В.П. Андросов «Мадхьямака» [6, с. 420–422], А.Н. Игнатович «Мадхьямака» [6, с. 422–425], а также книги [2; 7].

<sup>4</sup> Под термином «атман» в индийской философии понимался субъект или душа (разницы между ними во многих школах не проводилось). Подробнее об атмане см. статью Н.В. Исаевой [1, с. 116–119].

<sup>5</sup> Подробнее о пудгале и пудгалаваде см. статьи В.Г. Лысенко [6, с. 566–567] и В.К. Шохина [6, с. 208–210].

<sup>6</sup> Миманса – ритуалистическая школа индийской философии. Основная задача мимансы – исследование дхармы, понимаемой как совокупность ритуальных обязанностей [1, с. 537–539].

<sup>7</sup> Нумерация отрывков дается по [18]. Сохранена структура текста первоисточника.

<sup>8</sup> Основатель мимансы. Автор основополагающего труда «Пурвамиманса-сутры» (ок. III в. до н. э.).

<sup>9</sup> Санкхья – дуалистическая философская школа Индии, признававшая фундаментальное различие между материей-Пракрити и духом-Пурушей. Занималась метафизической эволюцией Вселенной из первоприроды-Пракрити (Прадханы).

<sup>10</sup> Ньяя – философская школа Древней Индии, специализировавшаяся преимущественно на логике, диалектике и теории познания. Как правило, выступает в паре с вайшешикой, от которой заимствует свою онтологию.

<sup>11</sup> Кумарила Бхатта (ок. 600–700 гг.) – крупнейший представитель мимансы, автор «Шлокавартики» [11].

<sup>12</sup> Шабара (Шабарасвамин) – создатель «Миманса-сутра-бхашьи», наиболее авторитетного комментария на сочинение Джаймини.

<sup>13</sup> Дигнага (450–520 гг.) – один из известнейших буддийских философов-логиков.

<sup>14</sup> Здесь имеются в виду шесть внутренних аятан – шесть органов чувств.

<sup>15</sup> Кармические отпечатки, формирующие факторы психики.

<sup>16</sup> Брахманисты, учащие о действительном существовании субъекта (атмана).

### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Индийская философия: Энциклопедия / отв. ред. М. Т. Степанянц. – М.: Вост. лит., 2009. – 953 с.

2. Лепехов, С. Ю. Философия мадхьямиков и генезис буддийской цивилизации / С. Ю. Лепехов. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 1999. – 238 с.

3. Лысенко, В. Г. Шантаракшита и Камалашила об инструментах достоверного познания / В. Г. Лысенко, Н. А. Канаева. – М.: Институт философии РАН, 2014. – 295 с.

4. Титлин, Л. И. Полемика с ньяя-вайшешикой по вопросу о существовании субъекта в «Таттвасанграхе» Шантаракшиты / Л. И. Титлин // Электронный журнал Философская мысль. – Электрон. текстовые дан. – Режим доступа: [http://author.nbpublish.com/fr/preprint\\_20948.html](http://author.nbpublish.com/fr/preprint_20948.html) (дата обращения: 10.10.2017). – Загл. с экрана.

5. Титлин, Л. И. Проблема «я» в полемике между буддизмом и брахманизмом: история изучения вопроса / Л. И. Титлин // Философия и культура. – 2013. – № 1. – С. 30–49.

6. Философия буддизма: энциклопедия / отв. ред. М. Т. Степанянц; Ин-т философии РАН. – М.: Вост. лит., 2011. – 1045 с.

7. Чаттерджи, А. К. Идеализм йогачары / А. К. Чаттерджи; пер. Д. Устьянцев. – Шечен: 2004. – 268 с.

8. Blumenthal, J. Śāntarakṣita, Rgyal-tshab Darma-rin-chen. The ornament of the middle way: a study of the Madhyamaka thought of Śāntarakṣita: including translations of Śāntarakṣita'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"). – Snow Lion Publications, 2004. – 381 p.

9. Frauwallner, E. Landmarks in the History of Indian Logic / E. Frauwallner // WZKSO. – 1961. – Bd. 5. – P. 125–148.

10. Jha, G. Slokavarttika of Vacaspati Misra. Translated from the Original Sanskrit with Extracts from the Commentaries of Sucarita Misra (the Kasika) and Partha Sarathi Misra (the Nyayaratnakara) / G. Jha. – Calcutta: Asiatic Society, 1907. – 555 p.

11. Jha, G. (Tr.). The Tattvasaṅgraha of Shantaraksita with the Commentary of Kamalashila / G. Jha. – Vol. 1. – Delhi: Motilal Banarsidass, 1986. – 739 p.

12. Joshi, L. N. Studies in the Buddhistic Culture of India (During the 7th and 8th centuries A. D.) / L. N. Joshi. – Delhi, 1977. – 497 p.

13. Kawamura, L. S. Buddhism, Mādhyamika: India and Tibet / L. S. Kawamura // Routledge Encyclopedia of Philosophy, Version 1.0, L.: Routledge, 1998. – Electronic text data. – Mode of access: <https://www.rep.routledge.com/articles/thematic/buddhism-madhyamika-india-and-tibet/v-1> (date of access: 10.10.2017). – Title from screen.

14. Krasser, H. On the Relationship between Dharmottara, Śāntarakṣita and Kamalaśīla / H. Krasser // Tibetan Studies. Proceedings of the 5th seminar of the International Association of Tibetan Studies, Narita, 1989. – Narita: Naritasan Shinshoji, 1992. – P. 151–158.

15. Nakamura, H. Indian Buddhism. A Survey with bibliographical notes / H. Nakamura. – Tokyo, 1980. – 423 p.

16. Ratié I. Une critique bouddhique du Soi selon la Mimamsa: Présentation, édition critique et traduction de la Mimamsakaparikalpitatmapariksa de Śāntarakṣita. Series: Beiträge zur Kultur- und Geistesgeschichte Asiens. – Austrian Academy of Sciences Press, 2014. – 371 p.

17. Śāntarakṣita. Tattvasaṅgraha, with the comment. Pañjikā of Śrī Kamalaśīla // Gaekwad's Oriental series / Ed. E. Kṛṣṇāmācārya; with a Foreword by B. Bhattacharyya. – Baroda. – 1926. – № 30–31.

18. Tattvasaṅgraha of Ācārya Śāntarakṣita with the commentary Pañjikā of Śrī Kamalaśīla. Critical Edited by Swāmi Dvārikāda Śāstrī: in 2 vols. – Varanasi: Bauddha Bharati, 1968.

19. Vidyabhuṣaṇa, S. C. A History of Indian Logic: Ancient, Mediaeval and Modern Schools / S. C. Vidyabhuṣaṇa. – Delhi, 1978. – 648 p.

REFERENCES

1. Stepanyants M.T., ed. *Indiyskaya filosofiya: Entsiklopediya* [Indian Philosophy: Encyclopedia]. Moscow, Voschochnaya literatura Publ., 2009. 953 p.
2. Lepekhov S.Yu. *Filosofiya madkhyamikov i genezis buddiyskoy tsivilizatsii* [The Philosophy of the Mādhyamika and the Genesis of the Buddhist Civilization]. Ulan-Ude, Izd-vo BNTs SORAN, 1999. 237 p.
3. Lysenko V.G., Kanaeva N.A. *Shantarakshita i Kamalashila ob instrumentakh dostovernogo poznaniya* [Śāntarakṣita and Kamalasila on the Instruments of Valid Cognition]. Moscow, Institut filosofii RAN, 2014. 295 p.
4. Titlin L.I. Polemika s nyaya-vaysheshikoy po voprosu o sushchestvovanii subyekta v «Tattva-sangrakhe» Shantarakshity [Polemics with Nyaya-Vaisheshika on the Existence of Self in The Tattva-samgraha by Śāntarakṣita]. *Filosofskaya mysl. E-journal*. URL: [http://author.nbpublish.com/fr/preprint\\_20948.html](http://author.nbpublish.com/fr/preprint_20948.html). (accessed 10 October 2017).
5. Titlin L.I. Problema «ya» v polemike mezhdubuddizmom i brakhmanizmom: istoriya izucheniya voprosa [The Problem of Self in the Polemics between Buddhism and Brahmanism: the History of Studies]. *Filosofiya i kultura*, 2013, no. 1, pp. 29-49.
6. Stepanyants M.T., ed. *Filosofiya buddizma: entsiklopediya* [The Philosophy of Buddhism: Encyclopedia]. Moscow, Vostochsnaya literatura Publ., 2011. 1050 p.
7. Chatterjee A.K. *Idealizm yogachary* [The Yogacara Idealism]. Transl. by D. Ustyantsev. Shechen, 2004. 268 p.
8. Blumenthal J. *Śāntarakṣita, Rgyal-tshab Darma-rin-chen. The ornament of the middle way: a study of the Mādhyamika thought of Śāntarakṣita: including translations of Śāntarakṣitas MdhyamaklaCkra (The ornament of the middle way) and Gyel-tsab's dbU ma rgyan gyi brjed byang (Remembering "The ornament of the middle way")*. Snow Lion Publications, 2004. 381 p.
9. Frauwallner E. Landmarks in the History of Indian Logic. *WZÊSO*, 1961, vol. 5, pp. 125-148.
10. Jha G. *Slokavarttika of Vacaspati Misra. Translated from the Original Sanskrit with Extracts from the Commentaries of Sucarita Misra (the Kasika) and Partha Sarathi Misra (the Nyayaratnakara)*. Calcutta, Asiatic Society, 1907. 555 p.
11. Jha G. *The Tattvasamgraha of Śāntarakṣita with the Commentary of Kamalasila. Vol. 1*. Delhi, Motilal Banarsidass, 1986. 739 p.
12. Joshi L.N. *Studies in the Buddhistic Culture of India (During the 7<sup>th</sup> and 8<sup>th</sup> centuries AD)*. Delhi, 1977. 497 p.
13. Kawamura L.S. Buddhism, Mādhyamika: India and Tibet. *Routledge Encyclopedia of Philosophy, Version 1.0*. London, Routledge, 1998. URL: <https://www.rep.routledge.com/articles/thematic/buddhism-madhyamika-india-and-tibet/v-1>. (accessed 10 October 2017).
14. Krasser H. On the Relationship between Dharmottara, Śāntarakṣita and Kamalāśīla. *Tibetan Studies. Proceedings of the 5<sup>th</sup> seminar of the International Association of Tibetan Studies* (Narita, 1989; Narita, 1992). Narita, Naritasan Shinshoji, 1992, pp. 151-158.
15. Nakamura H. *Indian Buddhism. A Survey with bibliographical notes*. Tokyo, 1980. 423 p.
16. Ratié I. *Une critique bouddhique du Soi selon la Mimamsa: Présentation, édition critique et traduction de la Mimamsakaparikalpitatmapariksa de Śāntarakṣita. Series: Beiträge zur Kultur- und Geistesgeschichte Asiens*. Austrian Academy of Sciences Press, 2014. 371 p.
17. Śāntarakṣita. *Tattvasamgraha*, with the comment. Pañjikā of Shrī Kamalāśīla. Kṛṣṇāmācārya E., ed. *Gaekwad's Oriental series*. Baroda, 1926, no. 30-31.
18. Swāmi Dvārikāda Śāstrī, ed. *Tattvasamgraha of Ācārya Śāntarakṣita with the commentary of Pañjikā of Śrī Kamalāśīla: in 2 vols*. Varanasi, Bauddha Bharati, 1968.
19. Vidyabhuṣaṇa S.C. *A History of Indian Logic: Ancient, Mediaeval and Modern Schools*. Delhi, 1978. 648 p.

Information about the Author

**Lev I. Titlin**, Candidate of Sciences (Philosophy), Researcher, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Goncharnaya St., 12, bld. 1, 109240 Moscow, Russian Federation, [titlus@gmail.com](mailto:titlus@gmail.com).

Информация об авторе

**Лев Игоревич Титлин**, кандидат философских наук, научный сотрудник, Институт философии РАН, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1, 109240 г. Москва, Российская Федерация, [titlus@gmail.com](mailto:titlus@gmail.com).