

ДИСКУССИЯ БУДДИСТОВ И САНКХЬЯИКОВ ОБ АТМАНЕ (ПЕРЕВОД ФРАГМЕНТА ИЗ «ТАТТВАСАНГРАХАПАНДЖИКИ»)

Введение. Шантаракшита – буддистский мыслитель Индии и Тибета, представитель махаянской школы йогачара-сватантрика-мадхьямака. Его самое известное произведение – «Таттвасанграха» («Собрание сущностных [проблем]», или «Компендиум категорий») – масштабное полемическое сочинение, в котором подвергаются критике основные понятия главных философских школ Индии. В разделе «Полемика с санкхьяиками об атмане» разворачивается философская полемика между буддизмом и индийской школой санкхья по вопросу о существовании и свойствах субъекта. Целью статьи является представление первого перевода с санскрита на русский язык главы «Полемика с санкхьяиками об атмане» раздела «Атмапарикша» (букв. «Исследование атмана») «Таттвасанграхи» Шантаракшиты с комментарием «Панджика» Камалашилы. **Материалы и методы.** При переводе санскритских текстов использовался метод сравнительного анализа всех имеющихся переводов на различные языки с целью установления исходного смысла текста в попытке адаптации его к ментальным и языковым реалиям русской культуры. Была задействована современная методология научной компаративистики и востоковедения: широко применялись методы историко-философской интерпретации текстов – историко-философская реконструкция и компаративный анализ. Исследование базируется на результатах последних научных достижений в области изучения индийской философии, выполненных отечественными и зарубежными учеными. **Результаты исследования.** Научная новизна исследования состоит в выполнении первого перевода с санскрита на русский язык главы «Полемика с санкхьяиками об атмане» главы «Атмапарикша» «Таттвасанграхи» Шантаракшиты с комментарием «Панджика» Камалашилы. Перевод предваряется кратким рассмотрением метафизической системы санкхьи и понятия субъекта в ней, сведениями об авторе и комментаторе текста и анализом приводимого отрывка. **Обсуждение и заключение.** Санкхьяики считают, что атман (пуруша) имеет природу сознания, причем оно отлично от познания (буддхи), которое имеет природу материи-Пракрити. Буддисты указывают на противоречие между понятием вечного и неизменного атмана и его свойством сознающего субъекта, а также понятием бессознательной Пракрити, которая предоставляет плоды познания и деятельности в форме интеллекта-буддхи.

Ключевые слова: атман, субъект, Шантаракшита, Камалашила, «Таттвасанграха», «Панджика», я, не-я, санкхья, пуруша, Пракрити, буддхи.

Для цитирования: Титлин Л. И. Дискуссия буддистов с санкхьяиками об атмане (перевод фрагмента из «Таттвасанграхапанджики») // Гуманитарий : актуальные проблемы гуманитарной науки и образования. – 2018. – № 2. – С. 170–183. DOI: 10.15507/2078-9823.042.018.201802.170-183

Благодарность: Исследование выполнено при поддержке Российского научного фонда (грант № 16-18-10427 «Индийская философия в контексте истории мировой философии: проблема трансляции смыслов»).

Lev I. Titlin

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences (Moscow, Russia), e-mail: titlus@gmail.com

THE POLEMICS OF SHANTARAKSHITA AND KAMALASHILA WITH THE MIMANSAKAS ON THE EXISTENCE AND PROPERTIES OF ATMAN IN TATTVASAMGRAHA-PANJIKĀ (TRANSLATION OF AN EXCERPT)

Introduction. Shantarakshita is a Buddhist philosopher of the 8th century, one of the most important Buddhist thinkers of India and Tibet, a representative of the Mahayana Yogachara-svatantrika-madhyamaka school. The most famous work of Shantarakshita is “Tattvasangraha” (“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 (Samkhya, Nyaya, Vaisheshika, Mimamsa, Lokayata, Yoga, Vedanta, and also Jainism and Buddhism of other schools). In the section “The Polemics with the Mimamsakas” of the chapter «Atmapariksha» (lit. «Study of Atman») of «Tattvasangraha» of Shantarakshita with the commentary «Panjika» of Kamalashila philosophical polemics between Buddhism and Mimamsa, school of ancient Indian philosophy on the question of the existence and properties of self is taking place. The purpose of the article is to provide the reader with the first translation from Sanskrit into Russian of the section “The Polemics with the Mimamsakas” of the chapter «Atmapariksha» (lit. «Study of Atman») of «Tattvasangraha» of Shantarakshita with the commentary «Panjika» of Kamalashila. **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. Shastri. The only translation of the text into English by G. Jha was also used. **Results.** In the course of the study it was shown that according to the Mimamsakas, 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. Shantarakshita criticizes the Mimamsakas’ position, revealing contradictions in their internal philosophical logic. **Discussion and Conclusions.** It is concluded that Shantarakshita’s main argument in the dispute with the Mimamsakas 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, 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, Shantarakshita 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.

Keywords: Shantarakshita, Kamalashila, “Tattvasangraha”, “Panjika”, atman, purusha, self, no-self, atman, soul, denial of self, subjectivity.

For citation: Lev I. Titlin. The Polemics of Shantarakshita and Kamalashila with the Mimamsakas on the Existence and Properties of Atman in Tattvasamgraha-Panjika (Translation of an Excerpt). *Gumanitarian* : aktual'nye

problemy gumanitarnoi nauki i obrazovaniia = Russian Journal of the Humanities. 2018; 18(2): 170–183. (In Russ.). DOI: 10.15507/2078-9823.042.018.201802.170-183

Acknowledgements: The work was supported by grant RGNF (№ 16-03-00190).

Введение

Шантаракшита (VIII в.; имя в одной из трактовок «Шантиракшита» – переводится как хранитель мира, спокойствия (*śānti*)) – один из выдающихся мыслителей Древней Индии¹. Представитель философской школы йогачара-свантрика-мадхьямака². Настоятель знаменитого монастыря-университета Наланды, просветитель Тибета. За свои труды удостоен в Тибете титула ачарья-бодхисаттва («бодхисаттва-учитель»). Многие из его произведений включены в буддийский тибетский канон «Тенгьюр». Автор многочисленных махаянских произведений по мадхьямаке, тантре, эпистемологии, буддийской логике, тантрических гимнов и комментариев к тантрическим сочинениям. Его главные сочинения – «Мадхьямака-аланкара-карика» («Стихи о риторически искусном изложении мадхьямаки»), «Вада-ньяя-вритти-випанчит-артха» («Комментарий на «Наставления о диспутах», разъясняющий их смысл») – сохранились лишь в тибетском переводе. Однако самое известное произведение Шантаракшиты – монументальная «Энциклопедия философских проблем» – «Таттвасанграха», состоящая из 26 глав (в тибетском переводе 31 глава), в которых последовательно разбираются 20 классических понятий древнеиндийской философии и опровергаются учения основных философских школ Древней

Индии, таких, как вайшешика, ньяя, веданта, миманса, санкхья, йога, джайнизм и буддизм других школ (в частности, пудгалавада³). Главная ценность сочинения состоит в том, что Шантаракшита приводит многие положения и аргументы философов, которые иначе оказались бы безвозвратно утрачены, а его непосредственный ученик и комментатор Камалашила (VIII в.) приводит даже цитаты из их сочинений.

«Таттвасанграха», долгое время считавшаяся безвозвратно утраченной в санскритском оригинале, издавалась дважды: Э. Кришнамачарьей [11] и С. Д. Шастри [12]. На английском языке имеется единственный перевод Г. Джха [9]. Кроме того, отдельно «Дискуссия с мимансаками об атмане» была издана, переведена и исследована И. Ратье [10].

Сочинение может быть условно разделено на три раздела: онтологический, эпистемологический и сотериологический. Интересующая нас критика концепций субъекта принадлежит онтологическому разделу, а именно главе «Атмапарикша». В «Атмапарикше» исследуются и опровергаются учения о субъекте у ньяя-вайшешиков, мимансаков, санкхьяиков, джайнов, ведантистов и пудгалавадинов. Нами уже были исследованы и переведены главы, посвященные ньяя-вайшешикам и мимансакам⁴, подробное исследование дискуссии с

¹ Подробнее о Шантаракшите см. статью В. П. Андросова в: *Философия буддизма : энцикл. / отв. ред. М. Т. Степанянц ; Ин-т философии РАН. – М., 2011. – С. 799–800*), а также [2] и [8].

² Подробнее о йогачаре и мадхьямаке см. статью В. П. Андросова в: *Философия буддизма. – С. 420–422, А. Н. Игнатовича* в [10, с. 422–425], а также [1] и [7].

³ Пудгалавада – школа буддизма, признававшая существование квазисубъекта-пудгалы. Подробнее о пудгале и пудгалаваде см. [5], а также статьи В. К. Шохина и В. Г. Лысенко в: *Философия буддизма. – С. 208–210, 566–567*.

⁴ Лунный свет санкхьи. Санкхья-карика Ишваракришны с комментариями Гаудапады и Вачаспати Мишры («Санкхья-карика-бхашья» и «Таттва-кауमुди») / исслед., пер., науч. коммент. и слов. В. К. Шохина. – М., 1995; *Лысенко В. Г., Канаева Н. А.* Шантаракшита и Камалашила об инструментах достоверного познания. – М., 2014.

санкхьяиками изложено в статье [6]. Перевод выполнен по изданию [12].

Санкхья⁵ – одна из старейших систем классической индийской философии, тесно связанная в развитии с историей и учением йоги⁶. Учение санкхьи, существовавшее уже, как минимум, с V в. до н. э. (наиболее ранняя версия санкхьи засвидетельствована в «Бхагавад-гите»), было унифицировано в «Санкхья-кариках» (далее – СК) Ишваракришны в IV–V вв. и развито в комментариях «Санкхья-карика-бхашья» Гаудапады (VII в.)⁷, «Юкти-дипике» неизвестного автора (VII–VIII вв.) и, наконец, в самом авторитетном трактате этой школы – «Лунном свете истины санкхьи» Вачаспати Мишры (IX в.).

Само название школы санкхья (sāṅkhya) на санскрите означает «подсчет», «перечисление», «исчисление». Не случайно исследование мироздания в санкхье предполагало прежде всего развернутое перечисление и классификацию всех его составляющих (в этом санкхья очень похожа на буддизм). Всего классическая санкхья выделяет 25 базовых элементов мира, называемых таттвами (tattva).

В мире санкхья выделяет два противоположных начала: первоматерию всех феноменов, называемую Пракрити (первосубстанция, первоисточник), Непроявленное (avyakta), или Прадхана (pradhāna), и духовного субъекта, называемого Пуруша (puruṣa, букв. «муж», «человек»), или Ат-

ман (ātman). Субъект понимается как познающий и обозначается «познающий поле» (kṣetrajña), в то время как Пракрити выступает, по существу, как объект познания и обозначается как «поле» (kṣetra) познания.

Пракрити последовательно эволюционирует сначала в Буддхи («Космический Интеллект»), а затем в Аханкару (ahaṅkāra, букв. «делатель «я», принцип индивидуации). Из нее возникают 11 органов Манас («ум»)⁸ и 5 познавательных индрий (органов чувств) и 5 индрий действия (кармендрий⁹), а также 5 «тонких» элементов-танматр (tanmātra – звук, соприкосновение, внешний вид, вкус и запах), которые генерируют, в свою очередь, 5 «грубых» элементов (пространство, ветер, огонь, воду и землю).

Пуруша, одно из двух главных начал санкхьи, понимается как чистое сознание, в своей сущности пассивное – вся активность в этой системе приходит от динамической и творческой Пракрити.

Дуализм санкхьи существенным образом отличается от дуализма, привычного для западного мышления и оформленного Декартом: санкхья относит мышление и все ментальные процессы к сфере пракрити, или материи (СК 3, 10, 11). Субъект является «вкусителем» (bhoktr) плодов, доставляемых Пракрити.

Санкхья устанавливает множественность пуруш (puruṣa-bahutva, см.: СК 18), число которых бесконечно.

⁵ Подробнее о санкхье см. статью В. К. Шохина в: *Индийская философия: энцикл.* / отв. ред. М. Т. Степанянц. – М., 2009. – С. 700–707. См. также книги: *Лунный свет санкхьи. Санкхья-карика Ишваракришны с комментариями Гаудапады и Вачаспати Мишры («Санкхья-карика-бхашья» и «Таттва-кауमुди»)* / исслед., пер., науч. коммент. и слов. В. К. Шохина. – М., 1995; *Шохин В. К. Сутры философии санкхьи.* – М., 1997.

⁶ Йога – одна из шести школ классической индийской философии. В отличие от санкхьи, метафизическую систему которой она заимствовала, она признавала также существование Бога (Ишвары).

⁷ Оба текста переведены и опубликованы В. К. Шохиним в: *Лунный свет санкхьи.*

⁸ Понимание манаса в санкхье существенно отличается от его трактовки, например, в вайшешике. В санкхье он не считается центральным ментальным органом, стоящим над индриями и синтезирующим их восприятия. Также санкхья полагает, что одновременное восприятие разными индриями возможно.

⁹ Кармендрий включает манипуляции посредством рук, хождение посредством ног, говорение благодаря речи, размножение посредством половых органов и испражнение через орган дефекации.

СК 19 приводит свойства, присущие исключительно Пуруше: пассивная субъектность (sākṣitva), безучастность и невовлеченность (mādhyasthya), созерцательность (draṣṭṛtva) и бездеятельность (akartṛbhāva).

Санкхья использовала несколько аналогий для объяснения дуализма Пуруши и Пракрити (СК 13, 21, 36, 41, 42, 56, 57, 58, 59, 61, 65, 66, 67): например, увечного, не могущего ходить (пассивный Пуруша) и слепого (Пракрити), которые способны, однако, двигаться вместе для достижения каких-либо целей; Пуруша – кристалл, а Пракрити – цветок, который иллюзорно его окрашивает (эта же аналогия применялась и в веданте); Пуруша – пассивный зритель, а Пракрити – прекрасная танцовщица; Пуруша – маленький теленок, а Пракрити – питающее его молоко.

Однако Пуруша не выступает субъектом сансары или освобождения, субъектом чего является Пракрити.

Основная аргументация Шантаракшиты в споре с санкхьяйками сводится к тому, что, по его мнению, имеет место противоречие между понятием вечного и неизменного атмана и его свойством сознающего субъекта, а также понятием бессознательной Пракрити, которая, тем не менее, предоставляет плоды познания и деятельности в форме Комического Интеллекта-буддхи. Буддисты в своих аргументах 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, будучи неизменным, не мог бы вкушать плоды изменчивых познаний. Таким образом, делает вывод Шантаракшита, понятие о неизменном атмане как о реалии – лишь иллюзия психики, которая не подтвержда-

ется реальным опытом и вступает в логическое противоречие с фактами.

В рассмотренной главе «Атмапарикши» Шантаракшита и Камалашила, пытаясь вскрыть внутренние противоречия в логике оппонентов, как кажется, успешно опровергают все аргументы представителей санкхьи относительно существования и свойств субъекта-пуруши (атмана).

Однако так кажется, только если мы встаем на позицию авторов текста. В действительности мы должны констатировать, что аргументы как брахманистов, так и буддистов оказываются релевантны, в основном, только в рамках их собственных систем, а главным предметом противоречий в вопросе о субъекте оказывается не столько само его признание или отрицание, сколько несходство онтологических и логических парадигм спорящих сторон.

В любом случае практически вся аргументация оппонентов стремится к тому, чтобы опираться на собственную философскую логику. Для буддистов это несубстанциалистская логика дхарм, а для санкхьяйков – особая логика дуализма, которая в принципе доступна критике только исходя из их собственных положений. Буддистская система вообще представляется непроверяемой, так строит особую, бессубъектную онтологию и предлагает совершенно оригинальный язык описания реальности, в котором действуют совсем другие законы, чем в системах брахманистов. В силу этого она оказывается «непроницаемой» для их аргументов.

Перевод

Шантаракшита:

Исследование атмана, как он установлен у Капилы¹⁰

Установление атмана в санкхье

Другие считают, что сознание (caitanya) отлично от сущности познания (buddhi).

¹⁰ Капила – древнеиндийский мудрец, который описывается в «Шримадбхагаватам» и других пуранах и считается автором основных принципов брахманистской философской системы санкхьи, изложенной в классическом философском тексте «Санкхья-карики», состоящем из 70 сур.

И они считают, что атман имеет собственную природу сознания. 285¹¹

И плод, предложенный Прадханой, вкушает только он.

Свойство деятельности ему не принадлежит, оно принадлежит только природе (Пракрити), таково их мнение. 286

Опровержение утверждений санкхьи

Если же в санкхье утверждается, что сознание имеет форму единичного,

То почему весьма очевидно, что существует различие между сознаниями (cetas) цвета, звука и т. д.? 287

Комментарий Камалашилы:

Сейчас [Шантаракшита] произнес опровержение на установления санкхьи относительно атмана: *сознание...* и т. д. *Другие* – представители санкхьи.

Ведь они считают, что познание отлично от сознания, которое есть собственная природа атмана, как они считают, поскольку «познание есть собственная природа Прадханы, а сознание – собственная природа лишь Пуруши» – таково их мнение¹².

И этот Пуруша – вкушитель плода чистых и нечистых дел, предложенных Прадханой, но не деятель [этих] дел; ведь они считают, что деятельность принадлежит только Пракрити, которая ответственна за эволюцию мира.

И здесь они приводят доказательство: то, что имеет природу совокупности (saṅghāta), например, ложе и т. д., имеет целью что-то другое, как например глаз и т. д. и другие члены¹³.

И природа глаза и т. д. – совокупность. [Следовательно,] это рассуждение основывается на природе вещей.

И это другое устанавливается по причине соответствия, таков атман – вот что такое «другое». 285–286.

В следующем отрывке [Шантаракшита] опровергает утверждения представителей санкхьи.

Например, когда представитель санкхьи говорит, что «сознание Пуруши есть его собственная природа», – тогда говорится, что сознание имеет всегда одну форму, это познается, по причине неразделенности [сознания] с Пурушей, который имеет всегда одну форму.

И это противоречит непосредственному восприятию, поскольку вполне очевидно, благодаря познанию сущности сознаний цвета, звука и т. д., что их природа наделена отличием – их собственная природа наделена отличием, так познается. Если бы сознание было единичным, это было бы невозможно. 287

Шантаракшита:

И если сознание одноформенно и продолжает существовать постоянно,

То каким образом возможно вкушение разновидовых объектов [атманом]? 288

Желания видеть и т. д., которые различны,

Не возникают как формирующие основу вкушения атмана, ведь если бы это было так, тогда атман стал бы чем-то производным. 289

Желание видеть и т. д. не отличны от сознания, так познается,

И если они подвержены возникновению и уничтожению, тогда то же самое приходится утверждать и об атмане. 290

Если чистые и нечистые поступки совершаются не атманом,

То откуда происходит это различие вкушения? 291

Комментарий Камалашилы:

И на явное противоречие указывая, [Шантаракшита] сказал: *и если [сознание] одноформенно* и т. д.

¹¹ Нумерация отрывков дается по изданию [12].

¹² Установленное учение, таков смысл (прим. издателя санскритского текста).

¹³ Как ложе и т. п. (прим. издателя санскритского текста).

И если атман одноформен, и тогда [каким образом возможно] вкушение разнородных объектов – то есть взаимно разделенных, по причине отсутствия отличия от состояния невкушения¹⁴. 288

А что если противоречие отсутствует по причине наличия желаний видеть и т. д.? [Шантаракшита] сказал: *не* [возникают]. Если в случае с цветом и т. д. желания видеть и слышать и т. д., которые взаимно различны, считались бы основой восприятия атмана, они также не происходят [как формирующие основу вкушения] этого атмана – не возникают.

Если ведь они возникают, тогда *так* – как отличные друг от друга, *было* – при наличии возникновения, *стал бы чем-то производным*, по причине отсутствия отличия атмана от желания видеть и т. д. 289

Это ведь [Шантаракшита] назвал различным – *отличны от сознания* ведь и т. д.

Ведь при отличии их от него произошло бы отсутствие доказательства связи между ними, по причине отсутствия связи, которая бы помогала для доказательства.

То же самое – подверженность возникновению и уничтожению.

Например – если нет связи различных состояний с его бытием, то ни один мудрый человек не отрицал бы различие этих состояний, как в случае с бесконечным пространством и его материальностью.

И не было бы связи с состояниями вкушителя у Пуруши, такими, как желание видеть, потому что причины [для такой связи] не существовало бы. Ведь причина для такой связи установлена. 290

И, следовательно, по причине отсутствия деятеля его вкушение также не установлено, он (Шантаракшита. – *Л. Т.*) демонстрирует – *чистые и нечистые* [поступки] и т. д. И ведь никто не вкушает плод несделанного действия, по причине абсурдности

ошибки достижения результата несделанного. 291

Шантаракшита: 292–293

Провозглашение учения оппонентов

Если [утверждают, что] Пракрити дарует [плоды] в соответствии с формой желаний [Пуруши],

И отношение между этими двумя (между Пурушей и Пракрити. – *Л. Т.*) [понимается] как [отношение] между хромым и слепым, [то ответ на это дан в следующем отрывке]. 292

Установление против этого

Если это так, почему [иногда] желаемый результат не обретается?

Пракрити не нуждается ни в чем другом. 293

Комментарий Камалашилы:

Здесь приводится следующее возражение на аргументы противной стороны: [Пракрити дарует плоды] *в соответствии с формой желаний* [Пуруши] и т. д.

Если также Пуруша не был бы деятелем дел, тогда также как Пракрити приводит его к желаемому результату, он является его вкушителем. – Здесь нет несоответствия.

Действительно, если бы Пракрити была несознательной, как она была бы деятелем благих и т. д. действий, поскольку [как] посредством нее вызывался бы этот желаемый плод действий Пуруши? Так сказал [Шантаракшита]: *как [отношение] между хромым и слепым*, и т. д.

Как, действительно, функционирование слепого в отношении объектов происходит благодаря связи с человеком (*puṅṅa*), имеющим глаза, так и Космический Интеллект и т. д. благодаря соединению с сознающим Пурушей, подобно двум сознающим и т. д. в отношении благих и т. д. дел совершает понимание, здесь нет несоответствия.

И так сказано:

¹⁴ То есть, если атман одноформен, то он, скорее, не может вкушать, чем может.

«Пуруша служит, чтобы увидеть [изначальную материю], чтобы достигнуть освобождения – Прадхана.

Подобно соединению хромого со слепым, так происходит творение» (СК 21). 292

Этот аргумент опровергается в следующем отрывке (293).

Если ведь Пракрити могла бы доставлять желаемый плод даже несделанного дела, тогда почему не происходит всегда достижение желаемого результата дел атмана? Если будет высказано мнение: по причине отсутствия причины этих благих деяний не происходит достижение. На это сказал [Шантаракшита]: *Пракрити ведь не [нуждается ни в чем другом]* и т. д.

Пракрити ведь является производителем благих результатов, и она, по причине неразделенности с ними, всегда наличествует, [тогда всегда] был бы желаемый плод.

Так ведь: все ведь делится на Пракрити и Пурушу, и оба всегда соположены, следовательно, плод приносился бы вечно.

И почему – если ведь Пракрити предоставляет желаемый результат, тогда почему предоставляет нежелательный, ведь никто не желает нежелательного. 293

Шантаракшита: 294–295

И если во время вкушения [плода] не происходит изменение Пуруши,

Тогда он не может быть вкusicителем, а Пракрити его помощницей. 294

А при наличии его изменения его вечность устраняется,

Ведь изменение природы предполагает [переход] во что-то иное, и как возможно такое [изменение], если [Пуруша] пребывает [все время] в одном и том же состоянии? 295

Исследование вкушения Пурушей с точки зрения оппонентов

Если будет высказано мнение, что вначале Буддхи развивается в форме объектов,

А Пуруша постигает им (буддхи. – Л. Т.) определенный и подходящий (āṅya) [объект]. 296

Вкушение Пурушей происходит по причине возникновения отражения,

И этот Пуруша никогда не уничтожает собственную природу, [то возражение на это приводится ниже]. 297

Комментарий Камалашилы:

И если Пракрити предоставляет плод Пуруше, тогда также вкушение Пурушей не устанавливается; по причине отсутствия изменения. Так [Шантаракшита] приводит пример: *и если во время вкушения [плода]* и т. д.

И если ведь благодаря удовлетворенности и неудовлетворенности (sukha, duḥkha) и т. д. не происходит изменение в форму радости и печали, тогда отсутствие вкушения будет подобно пустому пространству (ākāśa), и Пракрити не будет помощницей Пуруши, таково отношение [между ними]; и если атман не меняется, то невозможно ему оказать помощь. А если происходит изменение атмана, тогда возникает абсурд в отношении уничтожения его вечности; потому что мы называем невечностью вещи то, что она не пребывает всегда в одной форме. И если есть такое противоречие, как может он быть вечным? – Это происходит по причине природы тех состояний, которые предоставляет [Пракрити]. 294–295

Если будет высказано мнение и т. д. – этим иначе приводится разъяснение на мнение оппонента в отношении вкушения.

Ведь вкушение атманом не является желательным, по причине того, что происходило бы изменение. Почему? По причине восприятия атманом определенного Буддхи объекта при возникновении отражения.

Происходит это так: отражение объекта входит в зеркало Буддхи, а затем это отражение передается зеркалу атмана, тогда происходит вкушение атманом, но не происходит его изменения.

И также, когда происходит только лишь отражение, Пуруша не уничтожает собственную природу; по причине того, что он

функционирует подобно зеркалу. Следовательно, аргумент [буддистов] о том, что то, что неотлично от состояния невкусителя, [не является вкусителем], является несоответствующим. 296–297

Шантаракшита: 298–300

Опровержение вкушения Пуруши

Мы отвечаем, что если возникновение отражения имеет ту же субстанцию, что и поверхность отражения,

Тогда происходит тот же абсурд возникновения и уничтожения атмана. Если же они отличны, тогда не происходило бы вкушения. 298

Если Прадхана вызывает возникновение различных творений в соответствии с желанием Пуруши видеть и т. д.

Как она может не иметь природы сознания? 299

Тем не менее Прадхана знает, как сделать суп и т. п.

И почему она не умеет вкушать? Что может быть более несообразным, чем это? 300

Комментарий Камалашилы:

Мы отвечаем – этим и т. д. дается опровержение. Потому что это отражение объекта входит в зеркало Буддхи, а затем это отражение передается зеркалу атмана, если оно неотлично от Пуруши, тогда это приводит к несоответствию возникновения и уничтожения; по причине неотличности от отражения, которое подвержено возникновению и уничтожению.

А если оппоненты придерживаются точки зрения о том, что они отличны, тогда не происходит вкушения, по причине отсутствия какой-либо разницы с состоянием невкусителя.

И также не получается сообразности вкушения по причине связи [Пуруши] с отражением объекта; потому что они друг другу никак не помогают по причине неустановленности их связи. 298

И почему [происходит так]: если Прадхана постигала бы от желания Пуруши ви-

деть, тогда не является несоответственным, что в соответствии с его [желанием] она эволюционирует ради Пуруши; тем не менее, [Прадхана] имеет бессознательную природу и даже если происходит ее связь с сознанием, нелогично говорить, что это происходит подобно связи слепого с хромым.

Ведь происходит так: хотя слепой не видит дорогу, но знает желания хромого, по причине того, что обладает сознанием.

Итак, Прадхана не познает в соответствии с желанием Пуруши видеть; по причине того, что она имеет бессознательную природу.

И также, [поскольку] между ними нет связи взаимопомощи, [то они не функционируют] как хромой и слепой. 299

А если будет сказано так: «Прадхана познает в соответствии с желанием Пуруши видеть», то тогда возникает абсурд того, что она также вкушает. Ведь тот, который умеет делать, как он может не уметь также и вкушать? Поэтому «умеет делать, но не вкушать» – что может быть более несоответственным, чем это выражение? Ничего, таков смысл.

Это то же самое, что и сказать, что создатель соуса и т. д., приготавливающий суп, не умеет вкушать. Здесь подразумевается, что после «vijānātī» (умеет. – Л. Т.) стоит слово «iti» («так»), которое закрывает прямую речь. – Л. Т.) 300

Шантаракшита: 301–304

Возражение на мнение оппонентов

А если [оппоненты утверждают, что] Прадхана наделена Буддхи, тогда все это не является несоответственным с ее [природой].

Но если она обладает Буддхи, то она также будет обладать и сознанием, подобно пурушам. 301

Буддхи, познание (adhyavasāya), сознание (saṃvid), сознавание (saṃvedana),

Интеллект (saṃvitti), ум (cetanā) – это все обозначения сознания (caitanya). 302

Буддхи должно быть лишено сознания по своей природе, подобно звуку, запаху, вкусу и т. п.

По причине того, что оно возникает и уничтожается.

– Если будет высказано такое мнение, [то возражение приводится дальше]. 303

Опровержение этого

Если оппоненты считают, что оба основания самодостаточны, то оказывается, что они не признаются обеими [сторонами].

Если же основание не признается, тогда нельзя высказать возражения на противоположное высказывание, такой делается вывод. 304

Комментарий Камалашилы:

[А если оппоненты утверждают, что Прадхана] *наделена Буддхи* и т. д., то на это высказывание оппонентов приводится возражение.

Все [это] – действие [Пракрити] в соответствии с желанием видеть и т. д. [Пуруши].

С ее [природой] – [природой] Прадханы.

Это значит следующее: даже хотя называемое Прадханой не имеет природы сознания, все равно она наделена Буддхи, которое обладает свойством познания и может познавать желание Пуруши видеть и т. д. и действовать соответствующим образом, следовательно, здесь нет несоответствия.

Здесь [Шантаракшита] высказал возражение: [но если она обладает] *буддхи* и т. д.

Ведь если признается, что Прадхана наделена Буддхи, тогда возникает абсурд того, что она подобна Пуруше в своей сознательности, по причине тождества сознания с Буддхи и другими [терминами].

Например, если то, что имеет природу познания, обладает природой света и является светом независимо от [чего-либо] другого, является сознанием и о нем говорится, что оно имеет сущность Буддхи, почему оно не будет сознательным?

Мы не различаем ничего, отличного от Буддхи и благодаря отличию имеющего природу сознания, благодаря чему было бы сделано определение Пуруши как отличного от него. 301–302

Здесь оппоненты [продолжают доказывать] отличие имеющего природу сознания от Буддхи: Буддхи [должно быть] лишено сознания по своей природе и т. д. Например: именно потому что оно имеет характеристики *возникновения и уничтожения* и т. д., именно потому оно является бессознательным; как вкус и т. п. Так и Буддхи. Это [положение] имеет основание в самой природе [вещей]. 303

Они (основания. – *Л. Т.*) [не признаются обеими сторонами] и т. д. – приводится такое возражение.

Когда [Пракрити] является бессознательной, как она может быть производящей, будучи причиной самой себя? Или если она является причиной самой себя, тогда возникает абсурд в отношении того, что она производящая, тогда посылка оппонентов не признается.

Например, [буддисты считают], что возникновение есть возникновение нового качества, а уничтожимость имеет природу полного уничтожения – это не признается [санкхьяиками].

То, что признается буддистами, не признается представителями *санкхьи*; которые рассматривают эти два как имеющие природу появления и исчезновения, т. е. изменения.

И в этой форме это не признается буддистами, так посылка оппонентов не признается.

И простая декларация не является признанием основания, ведь сущность признания является сущностью благодаря самому факту, а факт является фактом только благодаря основанию.

Как сказано:

«Ведь в случае таких [ложных понятий], как ложное рассуждение (отсутствие до-

казываемого – садхья¹⁵ при хету¹⁶. – Л. Т.) и т. д., даже при отсутствии ложного рассуждения в высказывании,

Доказательство [может] быть ложным, так как факт познается истинным только благодаря доказательству от факта» («Праманаварттика», 1.22).

А если оппоненты придерживаются точки зрения о доказательстве от абсурда, так как не было приведено никакого возражения на противоречащее доказываемому, оба основания благодаря прамане (средству достоверного познания. – Л. Т.) признаются несоответственными.

Какое ведь здесь приводится возражение на то, что возникновение и уничтожение относятся к сознанию?

Как выражено в следующих строках:

«Как производящая причина (nimitta) роста теленка есть использование бессознательного молока,

Так производящая причина освобождения Пуруши является использованием Прадханы». (СК 57)

Эти строки также [не могут быть рассмотрены как доказательство]; ведь молоко не становится причиной роста теленка будучи причиной самого себя, почему в таком случае [здесь это приводится]?

[Молоко] возникает благодаря определенным случайным причинам по своему основанию.

И когда оно возникает, то становится причиной роста теленка, что происходит благодаря определенным причинам [по своему основанию], так демонстрируется.

Но ведь такая деятельность для Прадханы не доказана.

Например, по причине вечности и по причине отсутствия [какого-либо] другого основания кроме нее самой, то, что ее сила

является случайной причиной, не доказано.

Это не так, так как поскольку она имеет собственную природу, всегда благодаря причине регулярного присутствия совершенной формы возникновения, все цели пуруш (такие, как благоденствие и вечное благо. – Л. Т.) возникали бы одновременно [и вечно]. 304

Шантаракшита: 305–306

Если термин атман прилагают к сознанию, наша позиция не опровергается.

Его вечность не доказана из-за того, что глаз и т. д. служат приносящей плод цели. 305

Но не было бы плода от такой вещи, как глаз и т. п., если бы сознание было вечно продолжительным (śāśvata).

Не было бы смысла от такой вещи, как топливо, если бы огонь был вечно продолжительным. 306

Комментарий Камалашилы:

А если скажут так: пусть не будет различия между Буддхи и сознанием, все равно не отвергнута его (сознания. – Л. Т.) атмосфера?

[Шантаракшита] сказал так: *к сознанию* и т. д. Ведь нами опровергается не только приписывание слова «сознание» атману.

Здесь этот признак вечности демонстрируется в качестве [его] свойства, это опровергается.

Почему? – По причине наличия плода у этих – глаза, зрения (āloka)¹⁷, внимания и т. д.

Если было бы иначе, если бы сознание было бы вечным и вечно длительным, тогда глаз и т. п. были бы вовсе лишеными плода; по причине того, что их целью является возникновение сознания и по причине того, что не может быть возникновения вечного [сознания].

¹⁵ Садхья – доказываемое положение в индийской логике.

¹⁶ Хету – посылка, основание в индийской логике.

¹⁷ Г. Джха переводит как «света» (р. 201).

Здесь ведь [Шантаракшита] приводит пример: *не было бы* и т. д.

Если бы он был вечно длительным, тогда ведь человек не мог предоставлять топливо такому объекту, как огонь.

Поэтому не доказано, что сознание имеет вечную природу. 305–306

Шантаракшита: 307–310

[Оппоненты] выдвигают тезис о том, что глаз и т. п. служат для цели другого

Подобно ложу, сидению и т. п., потому что они являются составными вещами. 307

Если они пытаются доказать, что это что-то имеет цель служения чему-то другому,

То желаемое уже достигнуто, так как нами признаются [глаз и т. п.] как помощники познания. 308

Если же они пытаются доказать, что они служат чему-то неизменному, то получается отсутствие доказываемого,

Так как в примере используются вещи, которые помогают уничтожимому. 309

Если же они пытаются показать тот простой факт, что эти вещи служат цели другого,

Тогда доказательство избыточно, так как мы признаем, что они являются помощниками ума. 310

Комментарий Камалашилы:

Как сказано: «то, что имеет составную природу, то является примером цели для другого» и т. д., там, рассматривая, кто этот другой, [Шантаракшита] сказал: [служат] *для цели другого* и т. д.

Это то, что способно иметь такие дополнительные произведенные свойства, или то, что не имеет дополнительных произведенных свойств и по природе является неизменным, или то, что определяется как существующее лишь для цели другого, что предпочтительно, только если не рассматривается [в деталях], – таковы три возможных варианта.

В первой точке зрения доказываемое то, что уже доказано; так как эти глаз и т. п. нами уже признаются помощниками распознавания (*vijñāna*).

«Глаз воспринимает формы и возникает сознание глаза, коль скоро благодаря восприятию осязаемого возникает сознание тела», так сказано.

А если принимается вторая точка зрения, тогда аргумент противоречив, это демонстрируя, [Шантаракшита] сказал: [если же они пытаются доказать, что] *они служат чему-то неизменному* и т. д. *Неизменному* – служат вечному, имеют служение неизменному.

Если глаз и т. п. относится к чему-то вечному, тогда пример совпадает с противоречащим доказываемому и возникает противоречие; так как ложе и т. п. служат помощниками невечному и преходящему, так как невозможно их прибавить к другому, которое вечно.

А если отбрасываются [две первые точки зрения] о том, что доказываемое только тот факт, что они служат для цели другого и т. д., это третья точка зрения, это также доказательство доказанного; по причине того, что мы [и так] признаем глаз и т. п. помощниками ума.

А если также ум включается в доказываемое, как делают найяики, то то, что они хотят, не доказуемо; так как [оппоненты] не признают отличие атмана от ума.

Аргумент также не доказывает желаемое найяиками; по причине признания глаза и т. п. помощниками для другого, в смысле того, что они взаимно помогают друг другу, в особенности поскольку понятие другого полностью относительно, как понятия близкого и далекого.

И составная природа ума присутствует здесь, так как он получает помощь от разных причин, таким образом доказательство [оппонентов] также не доказано (поскольку ум включается в число глаза и т. п. – *Л. Т.*). 307–310

Так [завершается] исследование атмана у представителей санкхьи.

Результаты исследования

Научная новизна исследования состоит в выполнении первого перевода с санскри-

та на русский язык главы «Полемика с санхьяиками об атмане» главы «Атмапарикша» «Таттвасанграхи» Шантаракшиты (VIII в.) с комментарием «Панджика» Камалашилы (VIII в.). Перевод предваряется кратким рассмотрением метафизической системы санхьи и понятия субъекта в ней, краткими сведениями об авторе и комментаторе текста и анализом приводимого в переводе отрывка. Делается вывод, что санхьяики

считают, что атман (пуруша) имеет природу сознания, причем оно отлично от познания (буддхи), которое имеет природу материи-Пракрити. Буддисты указывают на противоречие между понятием вечного и неизменного атмана и его свойством сознающего субъекта, а также понятием бессознательной Пракрити, которая, тем не менее, предоставляет плоды познания и деятельности в форме интеллекта-буддхи.

Библиографический список

1. *Лепехов С. Ю.* Философия мадхьямиков и генезис буддийской цивилизации. – Улан-Удэ : Изд-во БНЦ СО РАН, 1999. – 237 с.
2. *Лысенко В.Г., Канаева Н.А.* Шантаракшита и Камалашила об инструментах достоверного познания. – М. : Институт философии РАН, 2014. – 295 с.
3. *Титлин Л. И.* Полемика с ньяя-вайшешикой по вопросу о существовании субъекта в «Таттва-санграхе» Шантаракшиты [Электронный ресурс] // *Философская мысль : электрон. журн.* – С. 139–163. – URL: http://e-notabene.ru/fr/article_20948.html (дата обращения 10.10.2017).
4. *Титлин Л. И.* Полемика Шантаракшиты и Камалашилы с мимансаками о существовании и свойствах атмана в «Таттвасанграха-панджике» (перевод фрагмента) // *Logos et Praxis* 2018. – Волгоград, 2018.
5. *Титлин Л. И.* Понятие субъекта в буддизме пудгалавады // *История философии.* – 2013. – № 17. – С. 15–40.
6. *Титлин Л.И.* Понятие субъекта в санхье и дискуссия между буддистами и санхьяиками в разделе «Атмапарикша» «Таттвасанграхи» Шантаракшиты о существовании и свойствах атмана // *Ценности и смыслы.* – М., 2018.
7. *Чаттерджи А. К.* Идеализм йогачары / пер. Д. Устьянцев. – Шечен, 2004. – 268 с.
8. *Blumenthal J.* Śāntarākṣita, Rgyal-tshab Dar-ma-rin-chen. The ornament of the middle way: a study of the Madhyamaka thought of Śāntarākṣita: including translations of Śāntarākṣita's Mādhyamakālamkāra (The ornament of the middle way) and Gyel-tsab's dbU ma rgyan gyi brjed byang (Remembering «The ornament of the middle way»). – Snow Lion Publications, 2004. – 381 p.
9. *Jha G. (Tr.)*. The Tattvasaṅgraha of Shantaraksita with the Commentary of Kamalashila. Delhi : Motilal Banarsidass, 1986. – Vol. 1. – 739 p.
10. *Ratié I.* Une critique bouddhique du Soi selon la Mimamsa: Présentation, édition critique et traduction de la Mimamsakaparikalpatatmapariksa de Śāntaraksita. Series: Beiträge zur Kultur- und Geistesgeschichte Asiens. – Austrian Academy of Sciences Press, 2014. – 371 p.
11. *Śāntarākṣita.* Tattvasaṅgraha, with the comment. Pañjikā of Shrī Kamalaśīla // *Gaekwad's Oriental series : in 2 vols / ed. E. Kṛṣṇāmācārya ; with a Foreword by B. Bhattacharyya.* – Baroda, 1926.
12. *Tattvasaṅgraha of Ācārya Śāntarākṣita with the commentary Pañjikā of Śrī Kamalaśīla.* Critical Edited by Swāmi Dvārikāda Śāstrī : in 2 vols. – Varanasi : Bauddha Bharati, 1968.

References

1. *Lepkhov S. Yu.* Philosophy of the Madhyamikas and the Genesis of the Buddhist Civilization. Ulan-Ude, 1999, 237 p. (In Russ.).
2. *Lysenko V. G., Kanaeva N. A.* Shantarakshita and Kamalashila on the Tools of Reliable Knowledge. Moscow, 2014, 295 p. (In Russ.).

3. *Titlin L. I.* The Controversy with the Nyaya-Vaisheshika on the Question of the Existence of the Subject in the “Tattva-sangraha” of Shantaraksita. *Elektronnyi zhurnal Filosofskaya mysl’* = Philosophical thought: electron. journal. Available at: http://e-notabene.ru/fr/article_20948.html (accessed 10.10.2017). (In Russ.).
4. *Titlin L. I.* The Controversy of Shantaraksita and Kamalashila with the Mimansaks about the Existence and Properties of the Atman in the Tattvasangraha-Pandzhik (Translation of the Fragment). *Logos et Praxis* 2018. Volgograd, 2018. (In Russ.).
5. *Titlin L. I.* The Concept of a Subject in Pudgalavada Buddhism. *Istoriya filosofii* = History of Philosophy. 2013, No. 17: 15–40. (In Russ.).
6. *Titlin L. I.* The Concept of the Subject in the Sankhya and the Discussion Between the Buddhists and the Sankhyas in the Section “Atmaparikha” “Tattvasangrahi” of Shantaraksita about the Existence and Properties of the Atman. *Tsennosti i smysly* = Values and Meanings. Moscow, 2018. (In Russ.).
7. *Chatterjee A. K.* Yogachara Idealism. Tr. D. Ust’iantsev. Shechen. 2004, 268 p. (In Russ.).
8. *Blumenthal J.* Śāntarakṣita, Rgyal-tshab Dar-ma-rin-chen. The Ornament of the Middle Way: a Study of the Madhyamaka Thought of Śāntarakṣita : Including Translations of Śāntarakṣita’s Mādhyamakālamkāra (The Ornament of the Middle Way) and Gyel-tsab’s dbU ma rgyan gyi brjed byang (Remembering “The Ornament of the Middle Way”). Snow Lion Publications, 2004, 381 p.
9. *Jha G.* (Tr.). The Tattvasangraha of Shantaraksita With the Commentary of Kamalashila. Vol. 1, 1986, 739 p.
10. *Ratié I.* Une critique bouddhique du Soi selon la Mimamsa: Présentation, édition critique et traduction de la Mimamsakaparikalpatatmapariksa de Śāntarakṣita. Series: Beiträge zur Kultur- und Geistesgeschichte Asiens. Austrian Academy of Sciences Press, 2014, 371 p.
11. *Śāntarakṣita.* Tattvasaṅgraha, with the comment. Pañjikā of Śrī Kamalaśīla. Gaekwad’s Oriental series. Baroda, 1926.
12. Tattvasaṅgraha of Ācārya Śāntarakṣita with the commentary Pañjikā of Śrī Kamalaśīla. Varanasi, 1968.

Поступила 3 ноября 2017 г.

Сведения об авторе

Титлин Лев Игоревич – кандидат философских наук, научный сотрудник Сектора восточных философий Института философии РАН. Сфера научных интересов: история индийской философии, проблема субъекта в индийской философии. ORCID: <http://orcid.org/0000-0003-2625-8483>.

Тел.: 8(929) 577-10-50

E-mail: titlus@gmail.com

Submitted 3.11.2017.

About the author

Lev I. Titlin – Candidate of Philosophy, Research Scholar, Department of Eastern Philosophies, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. Research interests: the history of Indian philosophy, the problem of self in Indian philosophy. ORCID: <http://orcid.org/0000-0003-2625-8483>

Tel.: 8(929) 577-10-50

E-mail: titlus@gmail.com