

Л.И. Титлин

## Полемика с джайнизмом об атмане в «Таттвасанграхе» Шантаракшиты с комментарием Камалашилы «Панджика»\*

**Титлин Лев Игоревич** – кандидат философских наук, научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: titlus@gmail.com

Предметом исследования является полемика между философской школой джайнизма (направления дигамбаров) и буддизмом об атмане (духовном субъекте), представленная в главе «Исследование атмана, как он установлен у дигамбаров» раздела «Атмапарикша» (букв. «Исследование атмана») «Таттвасанграхи» Шантаракшиты (VIII в.) с комментарием «Панджика» его непосредственного ученика Камалашилы (VIII в.). В статье приводятся краткие сведения об авторах текста, джайнизме, его философских положениях. Статья сопровождается первым переводом главы с санскрита на русский язык. Исследование базируется на переводе с санскрита, выполненном автором на основании издания С.Д. Шастри, а также единственном доступном переводе текста на английский язык Г. Джха. Основным выводом является предположение, что буддисты в рассматриваемом тексте пытаются исходить из общепринятой логики, из закона непротиворечия, в то время как джайны, очевидно, руководствуются другой философской логикой, в которой такой закон не действует.

**Ключевые слова:** атман, анатман, джива, состояния сознания, Таттвасанграха, Шантаракшита, субстанция, субъект, «я», джайнизм

### Введение

Шантаракшита<sup>1</sup> (имя в другой передаче Шантиракшита, что можно перевести как хранитель мира, покоя (śānti)) – знаменитый буддийский философ VIII в., представитель школы йогачара-мадхьямака<sup>2</sup>. Самое известное произведение Шантаракшиты – «Таттвасанграха», масштабное полемическое сочинение, в 26 главах которого последовательно опровергаются основные понятия всех значимых философских школ Индии той эпохи. «Таттвасанграха» дошла до нас с комментарием «Панджика»

\* Исследование выполнено в рамках проекта РГНФ № 16–03–00190 «Исследование буддистской концепции субъекта на материале “Таттвасанграхи” Шантаракшиты».

<sup>1</sup> Подробнее о Шантаракшите см. статью [Андросов, 2011б], а также монографию [Blumenthal, 2004].

<sup>2</sup> Подробнее о мадхьямаке см. монографии: [Лепехов, 1999; Vose, 2009], а также статьи [Андросов 2011а] и [Игнатович, 2011]. Подробнее о йогачаре см. [Чаттерджи, 2004].

непосредственного ученика Шантаракшиты Камалашилы (также VIII в.). На русский язык были переведены две главы сочинения: «Пратьякшалакшана-парикша» (В.Г. Лысенко [Лысенко, Канаева, 2014]) и «Анумана-парикша» (Н.А. Канаева [Канаева, Заболотных, 2002; Лысенко, Канаева, 2014]). Глава «Ишвара-парикша» исследовалась и была переведена В.П. Андросовым [Андросов, 1982]. Интересующая нас полемика об атмане<sup>3</sup> принадлежит к главе «Атмапарикша» (букв. «Исследование атмана»), в которой ведется дискуссия с ньяя-вайшешиками<sup>4</sup>, мимансаками<sup>5</sup>, санкхьяиками<sup>6</sup>, джайнами, адвайтистами и буддистами школы ватсипутрия (признававшими существование квазисубъекта-пудгалы)<sup>7</sup>. В нашей статье мы подробно остановимся на полемике с джайнами направления дигамбара.

### Субстанция и ее проявления в джайнизме

Согласно учению джайнизма (направления шветамбаров)<sup>8</sup>, в основании всего сущего лежат 5 субстанций (*dravya*): джива (*jīva*, духовная субстанция, душа, в исследуемом тексте именуется атманом), материя (*puḍgala*), пространство (*ākāśa*), дхарма (*dharma*) – условие движения, адхарма (*adharmā*) – условие покоя. Дигамбары добавляют также шестую субстанцию – время (*kāla*), которое, в отличие от первых пяти субстанций, именуемых *astikāya* («существующие тела», т.е. те, которые занимают определенное место в пространстве), не считают протяженным. Все субстанции вечны, не сотворены и неуничтожимы.

Наиболее общее определение субстанции принадлежит Кундакунде<sup>9</sup>: «Субстанцией называют то, что течет, сохраняя свое тождество, сквозь все качества и проявления, что не отлично от бытия (*sattā*)».

Субстанции в джайнизме наделены двумя группами свойств: это постоянные атрибуты (*guṇa*, качества), которые неизменно присущи им по природе, и модусы, или проявления (*ragūya*)<sup>10</sup>, которые изменчивы и могут появляться и исчезать. Субстанции суть совокупности атрибутов и модусов и не существуют вне их. Атрибуты делятся на неотъемлемо присущие, соприродные субстанции и неизменные, и случайные, которые могут возникать и исчезать под влиянием определенных обстоятельств или факторов<sup>11</sup>. Модусы – это способы проявления и существования субстанции.

<sup>3</sup> Подробнее о полемике об атмане см. [Титлин, 2013а].

<sup>4</sup> Полемика Шантаракшиты с ньяя-вайшешиками исследована нами в статье [Титлин, 2017].

<sup>5</sup> Полемика Шантаракшиты с мимансой исследована и переведена [Ratić, 2014], а также нами в статье [Titlin, 2018b]. Перевод фрагмента см. в публикации [Титлин, 2018б].

<sup>6</sup> Полемика с санкхьяиками исследована нами в статьях [Титлин, 2018а; 2019].

<sup>7</sup> Подробнее о пудгалавадинах и пудгале см. статьи: [Лысенко, 2011; Шохин, 2011], а также статьи: [Титлин, 2013б; Titlin, 2014]. В дальнейшем все санскритские термины и понятия рекомендуем смотреть по изданиям: [Индийская философия, 2009; Философия буддизма, 2011]. Полемика с ватсипутриями рассмотрена нами в статье [Titlin, 2018а].

<sup>8</sup> Последователи джайнизма делятся на дигамбаров («облаченных в стороны света», т.е. облаженных аскетов) и шветамбаров («облаченных в белое» монахов). С точки зрения «чистой» философии отличие между ними заключается в том, что дигамбары признают время (*kāla*) субстанцией (*dravya*), а шветамбары нет.

<sup>9</sup> Кундакунда (III–IV вв.) – один из важнейших философов-дигамбаров. Подробнее о Кундакунде см. [Железнова, 2005].

<sup>10</sup> У джайнов – последовательное развитие вещи.

<sup>11</sup> Здесь необходимо отметить, что понятия гуны в джайнизме и атрибута в западной философии, который понимается как существенное, неизменное свойство субстанций, не полностью соответствуют друг другу. Мы все же предпочитаем следовать традиционному для русскоязычной традиции переводу термина гуна применительно к джайнизму как «атрибут». См., например, [Железнова, 2018, с. 138].

В отличие от атрибутов, модусы могут быть только преходящими. Так, например, необходимые атрибуты материи (*puḍgala*) – протяженность и изменчивость, а модусы, или способы проявления – эмпирические предметы, тень, карма и т.д. В джайнской философии существовало три позиции относительно того, как соотносятся атрибуты и модусы. Согласно первой (*bhedavāda*, Умасвати, Кундакунда, Пуджъяпада, Видьянанда) – они онтологически различны, поскольку атрибуты укоренены в природе субстанции, а модусы случайны и преходящи. Согласно учению о неразличии (*abhedavāda*, Сиддхасена Дивакара, Сиддхасена Ганин, Харибхадра Сури, Хемачандра Сури, Яшовиджая), атрибут является частным видом модуса и по сути и то и другое является преходящим проявлением субстанции, акциденцией. Согласно учению о тождестве-в-различии (*bheda-abhedavāda*, Акаланка Бхатта), их тождество заключается в единстве носителя (*dravya*), а различие – в способах проявления во времени [Железнова, 2018, с. 219–220]. Изменяясь в своих проявлениях, субстанции сохраняют тождество в своей собственной природе (*svabhāva*). Помимо атрибутов и модусов, субстанция наделена характеристиками (*lakṣaṇa*), а именно: возникновением, пребыванием и уничтожением (в этом сходство учения джайнов с буддизмом сарвастивады), которые относятся лишь к ее проявлениям. Любая вещь или явление может рассматриваться либо с точки зрения субстанции, или тождества (*ekatva*), либо с точки зрения проявлений, или множественности.

Субстанции чем-то похожи на универсалии в средневековом концептуализме, существующие «в вещах», потому что они достаточно абстрактны и являются «первоосновами» всего сущего, но в то же время не существуют вне своих проявлений и, следовательно, конкретных вещей. Джайны утверждают: «Нет субстанций вне проявлений (парья), и нет проявлений вне субстанций» [Лысенко, Терентьев, Шохин, 1994, с. 335]. Субстанции вечны (*nitya*), а значит, согласно логике древних индийцев, неизменны, тождественны, но при этом различаются в своих проявлениях.

Субстанция, о которой пойдет речь в этой статье, – джива (*jīva*, букв. «живое»), одна из девяти таттв (букв. «этот-ностей», или падартх, категорий бытия), истинно-реальных и несотворенных сущностей, в перечень которых входят также не-душа (*ajīva*), приток кармической материи (*āsrava*), связанность (*bandha*) души кармой, остановка (*saṃvara*) притока кармы, постепенное уничтожение (*nirjara*) кармической связанности, освобождение (*mokṣa*) дживы от кармы, благая карма, или заслуги (*puṇya*), и дурная карма, или порок (*rāpa*) [Железнова, 2018, с. 281–282].

Джива является нематериальной индивидуальной духовной субстанцией и обозначается в текстах, в частности в исследуемом тексте, также как атман (*ātman*).

Необходимый атрибут дживы как субстанции – сознание (*śetana*), случайный (в терминологии Н.А. Железновой) атрибут – связанность кармой, модус – существование в теле (человека или обитателя ада). Джива характеризуется также четырьмя безграничными атрибутами (*ananta guṇa*), а именно: знанием, видением, силой и поведением. Это вечное, неуничтожимое и активное начало. Число джив бесконечно. В воплощенном состоянии джива связана кармой, однако в теле человека она может выйти за пределы сансары и достичь освобождения (*мокша*) [там же, с. 121–122].

В исследуемом тексте мы, очевидно, имеем дело с дигамбарским джайнизмом после Пуджъяпады (V–VI вв.), но до Гунабхадры (IX–X вв.).

### Полемика с джайнизмом об атмане

В изложении Шантаракшиты, джайны, как и мимансаки, утверждают, что атман характеризуется только лишь сознанием, что в форме субстанции он остается тем же самым во всех состояниях и, таким образом, является неизменным, тождественным (*anugama, anuvṛtti*), а в форме проявлений, когда каждое состояние отличается

от другого, по природе нетождественным (vyāvṛtti, разделительным, различительным, различным)<sup>12</sup>. Этот двойственный характер атмана постигается непосредственным восприятием и, следовательно, не нуждается в других доказательствах. Таким образом, сознание, которое продолжается во всех состояниях, хотя они различны (в формах удовольствия, страдания и т.п.), является субстанцией, в то время как его проявления состоят из различных состояний, которые возникают одно за другим.

В таком случае возможны два варианта, говорит Камалашила: либо 1) субстанция, существующая в форме сознания, связана с проявлениями в своей неизменной форме, т.е. ее предыдущее свойство сознания не исчезает, либо 2) в измененной форме, т.е. в форме, когда ее предыдущее свойство прекращается. При принятии второй позиции атман не может быть вечным, так как с этой точки зрения не будет единой сущности, существующей на протяжении серии проявлений (последовательных состояний – удовольствия, боли и т.п.). Если же принимается первая точка зрения, тогда не будет никаких различий между последовательными состояниями.

Джайны пытаются показать, что приведенное возражение не принимается и является бездоказательным. Они утверждают, что, когда сознание называется «тождественным», это говорится по отношению к пространству, времени и природе; когда о нем говорится как о «различном», то это делается в отношении к числу, свойству, имени и функции. Когда мы говорим о кувшине (как о единичном) и его цвете и тому подобном (как о множественном), существует различие по «имени» и «числу», также есть и различие по природе, поскольку тождественная природа – это природа субстанции кувшина, в то время как нетождественная – это природа проявлений в форме цвета и т.п., и также наличествует различие в функции: кувшин служит вмещению жидкости, а цвет – окрашиванию ткани и т.п.

То же самое можно сказать и о субстанции и ее проявлениях. Таким образом, субстанция не полностью тождественна, так как она может становиться нетождественной в форме проявлений; следовательно, аргумент буддистов, что различия между субстанцией и проявлениями нет, – безоснователен (так как проявления различны, а субстанция тождественна). Если бы субстанция была полностью отлична от проявлений, то в ней не было бы возможно никакой дифференциации, потому что субстанция, как и в случае с кувшином и цветом, не отличается от проявлений по месту и времени, но отличается по числу, имени и функциям. По числу: поскольку субстанция одна, а проявлений много, следовательно, субстанция характеризуется числом «один», а проявления – числом «много». Их природа, с одной стороны, одинакова, так как субстанция существует только в своих проявлениях, а с другой – различна, так как субстанция всеохватывающа по природе, а проявления нетождественны (различны). Различие по функции таково: функцией сознания является постижение, а проявлений (удовольствия и боли) – счастье, несчастье и т.п.

Шантаракшита возражает джайнам следующим образом: тождество (ekatva) состоит в неотличии природы. Когда есть идентичность между двумя вещами, то различие между ними доказать невозможно. Это верно и применительно к субстанции и проявлениям. Когда джайны говорят о неразличии между субстанцией и проявлениями, неразличие должно быть абсолютным (sarvātman). Как между ними может быть различие, если утверждается тождество? Нельзя одновременно утверждать

<sup>12</sup> Джжа предлагает перевод anuvṛtti как “inclusive” (включительный), а vyāvṛtti как “exclusive” (исключительный). Нам этот перевод представляется не совсем корректным. Словарь Моньер-Вильямса для «анувритти» дает, в частности, “continued course or influence of a preceding rule on what follows”, для «анугама» – “following”, а для «вьявритти» “discrimination, distinction, difference”. Этимологически «анувритти» и «вьявритти» различаются по своим приставкам: “anu” – имеет значение следования, а “vi” – разделения, при этом «вритти» имеет значение существования, жизни.

и отрицать один и тот же признак в отношении вещи, потому что эти утверждения противоречат друг другу: когда о двух вещах говорят, что они тождественны, имеется в виду, что между ними существует неотличие в их природе (svabhāva), в то же время необходимо отрицается и их отличие. Камалашила говорит, что между субстанцией и проявлениями ясно видно неразличие в свойствах специфической индивидуальности каждого (asādhāraṇamātmarūpa), а это противоположно тому, что пытаются доказать оппоненты.

Таким образом, в действительности, заключает Камалашила, между субстанцией и проявлениями различия нет, следовательно, не может быть и различия в их свойствах (lakṣaṇa).

Поскольку установлена тождественность субстанции и проявлений, продолжает Шантаракшита, которая является нефигуральной, т.е. реальной, субстанция также должна иметь нетождественный характер, как и проявления, такие как удовольствие, либо же они должны иметь тождественный характер, как и субстанция. Если же это не так, они должны рассматриваться как отличные.

Также приводится аргумент от противного: если вещи, обладающие различными свойствами, рассматриваются как одно, то это приводит к абсурду и концу дискуссии.

Из всего этого следует, утверждает Шантаракшита, что не существует такой продолжающейся субстанции, как атман *и т.д.*, потому что он не отличен от проявлений, как и природа проявлений не отлична от них самих. Слова «и т.д.», комментирует Камалашила, включают кувшин, зерно и т.п. вещи.

Далее Шантаракшита вводит «непрямое» доказательство: никакое из проявлений не может обладать свойствами «возникновения и уничтожения», потому что они не отличны от субстанции (dravya), которая обладает вечной природой (niyatātman). Или же наоборот, субстанция будет наделена появлением и исчезновением, как и проявления.

Следовательно, необходимо признать, что либо произойдет абсолютное уничтожение субстанции и проявлений, либо же они будут вечными, потому что тождественность и нетождественность не могут сосуществовать в одной вещи. Никакая такая «всеохватывающая» вещь, как субстанция, не может существовать в реальности, не только потому, что она не отлична по природе от проявлений, но и потому, что, по сути, она не воспринимается помимо проявлений (а она должна быть воспринимаемой), как что-то продолжающееся помимо них и их охватывающее, даже когда условия ее восприятия имеются в наличии. Следовательно, она должна рассматриваться как несуществующая, как небесный лотос. Это демонстрирует, что утверждение «атман в форме субстанции продолжается в последовательных состояниях и воспринимается самим восприятием», является ложным, потому что фактически никакой такой субстанции, для которой существовало бы восприятие, рассматриваемое как чувственное познание обеими сторонами дискуссии, и которая имела бы тождественный характер, не существует.

Оппоненты указывают, что если нет такой субстанции, как атман, помимо проявлений, тогда не возможны такие различные качества, как число и т.п. Шантаракшита возражает, что фактически вещи способны к производству различных плодотворных действий, они являются причинами представлений о «сходстве», несходстве и т.п. и обозначаются конвенциональными терминами. Камалашила поясняет, что под «плодотворными действиями» подразумеваются проявления, цвет и т.д., под «различными» – разные, различающиеся как «сходные» и «несходные». «Сходные» – это действия по удерживанию воды и подобного, «несходные» – это действия по окрашиванию ткани, по вызыванию зрительного восприятия и других восприятий, к таким действиям способны проявления. Что касается «сходных»

действий, то в них используются все проявления одновременно, поэтому, чтобы обозначить их общую причинную эффективность, – хотя и нет общей тождественной субстанции, которая в них продолжается, и даже хотя они отличны друг от друга, – они именуется одним термином, например, «кувшин», как если бы они были одним по числу, а когда необходимо указать на несходные специфические действия каждого из проявлений, они обозначаются терминами, выражающими множественное число. Таким образом Камалашила поясняет различие по числу и различие по действиям (т.е. по цели).

Оппоненты задают вопрос, существует ли различие по свойствам? Камалашила отвечает, что вещи, такие как кувшин, становятся причинами понятий сходства и несходства, когда при всех условиях, т.е. условиях приготовленного (pakva) и неготовленного (āma), они постигаются как кувшин и только как кувшин, воспринимаясь как объекты непосредственного восприятия. Даже поскольку они уничтожаются в каждое мгновение, они возникают в каждое следующее мгновение как определенные вещи, но той же формы (ср. учение пилупакавады в вайшешике). Но когда они возникают в качестве объектов другого цвета, темного, красного и т.п., они становятся причинами понятий различия. Таким образом, даже при отсутствии какой-либо простой охватывающей сущности, которая бы продолжалась в них, вещи становятся причинами (основаниями) понятий сходства и различия и поэтому начинают рассматриваться как «тождественные» (охватывающие) или «нетождественные» по свойствам. Таким образом устанавливается различие в свойствах, подытоживает Камалашила.

Оппоненты спрашивают, почему возникает различие по мысленным представлениям (sañjnā)? Камалашила отвечает, что такие вещи, как цвет и т.п., которые способны на различные плодотворные действия и являются причинами понятий сходства и различия, формируют объект (artha), или предмет (viṣaya), таких конвенциональных выражений, как «кувшин» или «цвет», а они являются видами (vidha) таких словесных выражений.

Таким образом, чувственное восприятие, заключает Камалашила, подтверждает, что вещи лишены атмана, и фактически, заявляет Шантаракшита, существуют только проявления, которые характеризуются возникновением и уничтожением. Итак, по мнению буддистов, полная лишенность атмана (nairātmya) ясно установлена.

Под «проявлениями», поясняет Камалашила, понимаются цвет и т.п., а также неудовлетворенность (духкха, страдание) и т.п., которые воспринимаются в своей собственной природе (svasaṃviditasvabhāva), потому что для вечной сущности любое плодотворное действие, последовательное или одновременное, невозможно. Фактически плодотворные действия возможны только для вещей, подверженных возникновению и уничтожению. Таким образом, утверждают буддисты, благодаря логическому выводу установлено, что вещи, которые способны к плодотворным действиям, лишены атмана, на что указывает само их существование.

Ранее («Таттвасанграха», 322) буддисты говорили, что невозможна никакая субстанция, которая охватывала бы проявления и продолжалась бы в них. На это джайны возражают, что возможно то, что существует в смешанной форме субстанции и проявлений, т.е. в двойственной, но неделимой форме, подобно Нарасимхе<sup>13</sup>. В смешанной – т.е. в соединенной, поясняет Камалашила. Вот почему субстанция, атман и подобные вещи, хотя двойственны по природе, неделимы и поэтому не воспринимаются как отдельные.

Шантаракшита указывает, что это утверждение джайнов содержит внутреннее противоречие, так как вещь «с двойственной формой» может обозначать только две

<sup>13</sup> Аватар Вишну, мифическое существо с телом человека и головой льва.

разные вещи, потому что «форма» (rūpa) обозначает природу (svabhāva). Если вещь неделима, то говорить, что она двойственна по форме, – противоречие в терминах, потому что такое утверждение может основываться только на существовании разных вещей, так как одна вещь не может иметь две природы, это подрывает ее тождественность. Джайны доказали здесь лишь то, что существуют только две формы свойств, а не то, что существует одна сущность с двумя формами. Это ясно по той простой причине, что быть одним и быть многим – взаимно противоречащие свойства.

Что касается Нарасимхи, говорит Шантаракшита, то он *также* единичен и не двойственен по природе, потому что он не может быть одним и в то же время двойным по природе (dvayātma), поскольку он воспринимается как единственный, будучи собранием многих атомов (anekānusamūhātman).

Под словом «также», комментирует Камалашила, понимается, что Нарасимха – не единственный предмет, который не может быть двойственным по природе.

### Заключение

Мы можем сделать вывод, что в исследуемом тексте джайны постулируют существование духовной субстанции – атмана, который может рассматриваться или с точки зрения тождественности, или с точки зрения своих проявлений (множественности, различности). При этом в форме субстанции атман характеризуется сознанием и обладает характером охватываемости (он включает в себя свои проявления), т.е. тождественности своей природе (он тождественен сам себе), а в форме своих проявлений (состояний сознания) – нетождественности (различности, разделительности): состояния отличаются друг от друга.

Смысл полемики буддистов и джайнов заключается в том, что джайны приписывают атману атрибуты тождественности и нетождественности, в то время как буддисты считают, что эти свойства находятся в отношении противоречия.

Ключевой аргумент буддистов заключается в том, что понятие вечного и неизменного атмана, согласно джайнизму, является внутренне противоречивым, поскольку атман, будучи субстанцией, неотличной от своих проявлений, должен быть либо лишен своего качества вечности и подвержен уничтожению, как и проявления, либо же проявления должны быть лишены всякого различия между собой, если он это качество сохранит.

Никакая вещь не может обладать взаимопротиворечащими свойствами (такими как тождественность и нетождественность). Буддисты утверждают, что атман по сути тождественен состояниям сознания, т.е. «проявлениям», поэтому носит «различный» (в терминологии джайнов) характер.

Можно сказать, что буддисты здесь пытаются исходить из общепринятой логики, из закона непротиворечия, в то время как джайны, очевидно, руководствуются другой философской логикой (модальной логикой, логикой возможного – если говорить русским языком, и логикой неодносторонности реальности (съяд-вада), если использовать джайнскую терминологию), в которой такой закон не действует.

Полемика об атмане тесно связана с ключевыми моментами доктрин буддизма и джайнизма, в частности учением об освобождении. Если для буддистов главным инструментом для освобождения является отбрасывание своего эго, утверждение безатмовости личности (пудгала найратмья) и феноменов (дхарма найратмья), то для джайнов необходимое условие мокши – действительное существование духовной субстанции-дживы (атмана), причем с подлинной точки зрения (нишчая ная) освобожденный атман представляет собой чистое сознание. Если джайны считают, что реальны как состояния сознания, так и его носитель-атман (который поэтому