

А.А. БАЗАРОВ

**ИНСТИТУТ
ФИЛОСОФСКОГО
ДИСПУТА
В ТИБЕТСКОМ
БУДДИЗМЕ**



Санкт-Петербург
„НАУКА”

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК

Институт востоковедения

Санкт-Петербургский филиал

Институт монголоведения, буддологии
и тибетологии Сибирского отделения РАН

Санкт-Петербургский гуманитарный
университет профсоюзов

А.А. БАЗАРОВ

ИНСТИТУТ ФИЛОСОФСКОГО ДИСПУТА В ТИБЕТСКОМ БУДДИЗМЕ



САНКТ-ПЕТЕРБУРГ
„НАУКА”
1998

УДК 294.3

ББК 86.35

Б17

Рецензент

доктор философских наук

Е. П. ОСТРОВСКАЯ

*Издание осуществлено при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ)
проект № 97-03-16121д*

ТП-98-I-№ 12
ISBN 5-02-028348-7

© А. А. Базаров, 1998
© А. И. Слепушкин, оформление,
1998
© Российская академия наук, 1998

ВВЕДЕНИЕ

В современной буддологии наряду с необходимостью перевода памятников религиозно-философской мысли эпохи древности и средневековья существует задача выявления и реконструкции — на культурологическом и историко-философском уровнях — тех социальных институтов, которые определяли собой интеллектуальное лицо буддизма. В буддийской культуре таким институтом несомненно был публичный диспут.

Культура философских диспутов и их актуальная практика выступали активным социальным началом развития историко-философского процесса в южно-азиатском и центрально-азиатском регионах. Думается, не будет ошибкой утверждать, что весь индo-буддийский и тибетобуддийский мыслительный дискурс формировался в рамках межшкольных теоретических споров. Данная практика обрела свое отражение как в обширных нормативных дискуссиях, зафиксированных в буддийских философских трактатах, так и в специфическом диалогическом стиле буддийского философствования. Необходимо подчеркнуть, что формировавшийся на протяжении тысячелетий, вобравший в себя лучшие достижения духовной культуры Индии буддийский диспут в средние века достиг своего расцвета в рамках тибетской схоластики. В Тибете диспут во многом определял не только структуру и своеобразие местного образования, но и служил определенным образом государственно-монастырскому строительству, являлся своеобразным инструментом формирования буддийского интеллектуала эпохи средневековья. Однако, несмотря на значимость института для развития буддийской культуры, исследования по данному предмету долгое время не проводились. Ученые не просто не обращали внимания на институт, его значимость была понята очень рано, а не могли вплотную подойти к работе из-за ряда объективных обстоятельств.

Только начиная с середины 70-х гг. нашего столетия исследователи разных стран приступают к комплексному изучению буд-

дийского философского спора. Но этому чисто научному интересу предшествовали события как внутринаучного, так и социально-политического характера.

К внутринаучным факторам можно отнести следующее:

во-первых, к этому времени ученые в какой-то степени завершили план исследований систематических трактатов, прежде всего Абхидхармакоши, который возник у академика Ф. И. Щербатского;

во-вторых, изменилось отношение к средневековой философской парадигме в рамках истории философии, которая теперь безусловно признается философской;

в-третьих, появились современные научные методологии работы с гуманитарным знанием, в основном базирующиеся на достижениях в социальной антропологии, семиотике и т. д. и т. п., и происходящая из вышесказанного тенденция в мировой мысли перехода от исследований, касающихся теоретического знания в его чистом виде, к исследованиям того, как это знание функционирует в рамках рациональностей того или иного культурно-исторического ареала.

К социально-политическим факторам относятся:

во-первых, развитие тибетобуддийской религиозной мысли с 60—70-х гг. во многом определяется той маргинальностью положения, в рамках которой она стала функционировать, это связано с миграцией тибетских монахов;

во-вторых, все возрастающая открытость современных обществ как западных, так и восточных.

Все вышеуказанные причины сыграли свою роль в развитии научных исследований в данной области, но самым важным фактором стала открытость монастырской культуры для изучения. Так как, несмотря на то что многое можно сделать, отталкиваясь от трактатов, к сожалению, диспут как явление социального порядка, определяемый социальным аспектом, — противостоянием двух позиций, требует в ходе изучения непосредственного соприкосновения с собой. К примеру, многие важнейшие аспекты тибетской институализации спора, не только культурологические, но, что для нас очень важно, логико-аргументативные, прояснились для ученых благодаря общению с тибетскими монахами — носителями культуры диспута в Тибете. Одним из первых, кто стал знакомить Запад с элементами института диспута, был Геше Тарчин. Именно он, собрав вокруг себя ряд последователей, создал первую школу буддийского традиционного образования в Америке. В конце 70-х гг. в результате его преподавательской деятельности появилась работа, посвященная буддийскому диспутальному искусству и логике. Известная исследовательница Маргарет Голдберг, побывав в различных тибетских монастырях Индии, написала ряд довольно интересных статей о формальном аспекте аргументации в буддийских спорах. В конце 80-х — начале 90-х гг. появляются два интереснейших перевода тибетских текстов, связанных с теорией диспутов, их делают американские уче-

ные Д. Р. Джэксон и Д. Е. Пердью. Исследователь из Японии Ш. Онода вводит в научный оборот работу по литературе дуйра. Еще ряд западных ученых — Элизабет Нэппер, Катерина Роджерс, Том Тилеманс и Л. В. Ж. ван дер Кьюп успешно работали в 80—90-х гг. в данной области.

К сожалению, многие в современной мировой науке не знают, что начало научному изучению буддийских институтов Тибета, в том числе и диспута, было положено в российской буддологии. Отечественный ученый Базар Барадийн в 1926 г. в г. Верхнеудинске опубликовал небольшой очерк «Буддийские монастыри», в котором изложил уникальный материал, собранный в ходе экспедиции по монастырям Тибета. В этом очерке впервые был описан институт тибетского диспута. Свой вклад в изучение литературы дуйра внес и другой отечественный тибетолог — А. И. Востриков, именно он впервые дал научную характеристику данных текстов. В связи со сказанным необходимо подчеркнуть, что данная работа во многом исходила из желания продолжить дело предшественников.

Ее новизна исходит из того факта, что в современной науке нет исследований по данному предмету с точки зрения историко-философского анализа и культурологической реконструкции. Именно в рамках такого изучения института диспута появляется возможность впервые говорить о «постклассицизме» буддийской философии как о значительном историческом явлении.

Становится возможным рассмотреть основы средневекового школьного буддизма — его универсальность, онтологичность, зависимость от логико-эпистемологического аппарата. Особо хочется отметить ряд интереснейших для науки проблем, которые обозначились в ходе работы. Это: «неразрывная связь буддийских и брахманистских институтов диспута», «формирование тибетской схоластической литературы», «буддийская категориальная иерархия», «логико-инструментальная и онтологическая роль прасанги в школьной системе», «значение логики отношений», «средневековые понятия — „существовать“ и „пребывать“», «рост универсальности тибетского буддизма» и другие.

Большую помощь нашему исследованию оказал буддийский монах Данзан лама Самаев, который провел зимой 1992 г. учебный семинар по диспутальной практике в Петербургском буддийском монастыре.

ГЛАВА 1. ГЕНЕЗИС ИНСТИТУТА БУДДИЙСКОГО ФИЛОСОФСКОГО ДИСПУТА В ТИБЕТЕ В КОНТЕКСТЕ ПОРОДИВШЕЙ ЕГО МЫСЛИТЕЛЬНОЙ ТРАДИЦИИ

Исследование интереснейшего явления средневековой тибетской культуры — буддийского диспута сталкивается с широким кругом научных проблем. В основном наличествуют частные, связанные с изучением непосредственных механизмов спора, но есть и такие, назовем их общими проблемами, которые исходят из предмета истории философии и методологии. Руководствуясь логикой научного анализа, к последним мы обязаны обратиться в первую очередь. Каковы же эти общие проблемы? Во-первых, с нашей точки зрения, существует необходимость выявить типологические особенности буддийской мыслительной традиции, в рамках которой только и можно реконструировать процедуру и предмет тибетобуддийского спора. И во-вторых — проанализировать историко-культурные истоки исследуемого явления, восходящие к дофилософским формам духовной деятельности традиционного индийского общества, поскольку тибетская культура, насколько известно, до прихода буддизма из Индии в Центральную Азию не знала каких-либо форм ритуального диалога и тем более форм философского дискурса.

А. ТИПОЛОГИЧЕСКИЕ ОСОБЕННОСТИ БУДДИЙСКОЙ МЫСЛИТЕЛЬНОЙ ТРАДИЦИИ

Институт диспута в Тибете теснейшим образом связан с буддийской религиозно-философской традицией. Что из себя представляет философия в рамках буддизма? Это довольно сложный вопрос, вызывающий до сих пор самые разнообразные дискуссии. Обращение к бесспорным историческим фактам дает возможность для начала утверждать, что буддийская мысль возникла и получила свое развитие в эпоху древности и раннего средневековья как составляющая более общей — южно-азиатской, индийской. Исходя из вышесказанного утверждается, что типологические особенности брахманистской и буддийской философских традиций обла-

дают определенным единством. Поэтому мы можем привлечь к работе по буддизму и образцы философских взглядов небуддийских брахманистских традиций как схожих по типу мыслительных традиций. Еще один факт говорит нам о том, что индийская мысль, как и индийская культура в целом, отличается прежде всего своей генетической автономностью от средиземноморского культурно-цивилизационного очага. Иными словами, индийская мыслительная традиция возникает и проходит высшие точки своего развития вне воздействия достижений греческой мысли, и даже сам термин «философия» не имеет в древней и средневековой Индии прямого аналога.¹

Будучи генетически автономной, индийская философская мысль не может рассматриваться нами как прямая аналогия европейской философской традиции. Здесь требуется современный типологический подход, отталкивающийся от идеи «разности в генезисе, единство в типологии». Иначе, индийская культура на определенном этапе своего развития создает типологический аналог европейской — философия, но с определенной историко-культурной спецификой. Задача заключается в корректном выделении этой типологической специфики.

Разумеется, корректность в данном деле будет зависеть от того, как мы понимаем философию. Предлагаемое понимание исходит из утверждения — философия есть строгая наука, имеющая среди всего многообразия мыслительной деятельности свой специфический аспект. Этот аспект прежде всего определяется фактом наличия понятийно-концептуального мышления, т. е. логического аппарата и наработанной терминологии метаязыка, а также устойчивой традиции рефлексии на гносеологический, онтологический и аксеологический предметы. Это предельно «тесное» для XX в. понимание философии в современной буддологии является, с нашей точки зрения, вынужденным из-за споров, во-первых, с европоцентристами, которые, не сомневаясь, отрицают существование философии в индийской культуре, и, во-вторых, с «индийскими романтиками», которые в своем желании найти особую философию довольно невнятно обращаются с ее определением. С другой стороны, как бы ни было это странным для европоцентристов, предлагаемое понимание более чем адекватно для индийской философии в целом и для буддийской в частности.

Впервые в мировой практике закономерности формирования буддийской философской традиции в вышеуказанном ключе сделались специальным предметом изучения исключительно благодаря усилиям крупнейших представителей отечественной историко-философской школы в буддологии — Ф. И. Щербатского и О. О. Розенберга, работавших в первой трети XX в.²

Заслуга академика Щербатского заключалась в том, что он, применив методологию русского академического неокантианства, установил критерии для выявления философской проблемы в буддизме. Задавшись целью найти в буддийской мысли соответствующие неокантианскому подходу формы критической рефлексии на

проблему познания, он обнаруживает искомое в теории истинных источников знания — прамана. Для нашего исследования немало важен и тот факт, что в своих многочисленных работах Щербатской заложил методологические основы историко-философского подхода к изучению философии в буддизме.³ Именно он, выделив в индийской мысли теорию истинных источников знания — прамана, указал на необходимость сопоставительного анализа логико-эпистемологических проблематик буддийских и брахманистских мыслительных традиций как основы для историко-философского исследования. Такая стратегия исследования вполне соответствует научно-историческому принципу анализа явлений духовной культуры не статично и изолированно, а в их диахронном развитии и богатстве синхронных системно-генетических связей. Еще один немаловажный вклад Щербатского связан с разработкой дисциплинарной квалификации буддийских философских трактатов. Все это для научной буддологии на том историческом этапе было весьма прогрессивным шагом. Однако необходимо заметить, что Щербатской в известной степени абсолютизировал автономию философского дискурса в буддизме от религиозной доктрины. Согласно воззрениям Щербатского, философствующий субъект в буддизме обретает известную религиозную индифферентность. Данная точка зрения едва ли может быть принята сегодня, когда уже однозначно выявлен факт религиозной обусловленности буддийской мысли. Суть и характер этой обусловленности особенно отчетливо проявляются в теоретической полемике между представителями различных религиозно-философских направлений в Индии в эпоху раннего средневековья. Так, рассматривая дискуссионные вопросы в противостоянии двух основных линий философствования на Южно-Азиатском субконтиненте — буддийской и брахманистской, — нельзя адекватно понять теоретическое содержание полемики только на основе анализа философской проблематики, как таковой. Для примера, основной предмет их споров был связан с вопросом о существовании Мировой Души (Атмана). Но идеологема Атман — это ведущая идеологема брахманистской религиозной доктрины, которой в буддизме противостоит прямопротивоположный доктринальный принцип отрицания души, как таковой (Анатма), — и Мировой, и индивидуальной.⁴ Как эта религиозно обусловленная полемика выглядела в философском плане? Брахманистские системы выдвигали концепции, опиравшиеся на представление о субстанциональной целостности психической жизни, буддисты же утверждали, что психическая жизнь, познавательные акты, аффективная обусловленность сознания есть проявления динамического потока элементарных психофизических состояний, которые принципиально не сводимы к бытию духовной субстанции. Наиболее яркое и рельефное воплощение эта полемика достигает к VIII в. н. э., когда появляются хорошо проработанные буддийские антикреационистские концепции. Эти концепции направлены на логико-рационалистическое отрицание персонифицированной функции Мировой души — космического зодчества

Ишвары, они получили название ниришварарада — учение о несотворенности мира Ишварой.⁵ Буддисты опираются в своем отрицании на свои религиозные идеи, ибо креационистский акт увековечивал бы страдание и тем самым делал бы духовную победу над ним невозможной (т. е. лишал бы смысла религиозную жизнь).

Таким образом, религиозное противостояние буддийских школ и направлений, с одной стороны, и брахманистских религиозно-философских систем — с другой, приобретает с течением времени весьма конкретный философский характер. Последующим поколениям за чисто теоретико-философской проблематикой споров иногда трудно увидеть изначальноную идеологическую базу противостояния, но тем не менее она неизменно присутствует, и сами адепты систем хорошо это осознают.

Другой известный отечественный буддолог О. О. Розенберг, предлагая отталкиваться от буддийских этнографических и культурологических реалий, впервые выдвинул мысль об аналитическом выделении функционально различных уровней в буддизме. Занимаясь изучением современных ему буддийских монастырей в Японии, он пришел к выводу, что если отталкиваться от специфики жанрового различия буддийской текстуры и роли монастырей в формировании буддийского философского знания, то необходимо выделять в буддизме различные несводимые один к другому уровни функционирования, такие как религиозная доктрина, традиционная психотехника и собственно философия. Согласно его концепции, рассмотрение религиозных систем должно быть аналитическим, в отношении буддизма это позволяет не путать философию с доктриной, как писал Розенберг, что имеет важнейшее значение для изучения буддийской философии. Что касается отношений между вышеперечисленными уровнями, то, несмотря на то что они взаимообуславливают друг друга, тем не менее их функционирование достаточно автономно. Одно из открытий Розенберга заключалось в том, что в буддизме уровень философии и, что особенно важно, соответствующих трактатов определяет смысловое поле всего буддийского знания, т. е. ни буддийская доктрина, ни смысл и сущность психотехнической практики в буддизме не могут быть адекватно теоретически осмыслены без обращения к традиционным философским работам. Как утверждал Розенберг, чтобы правильно понимать доктринальные тексты — сутры, необходимо обращаться к систематическим философским трактатам — шастрам, поскольку именно они и представляют собой смысловой центр буддизма.⁶

Открытие Розенберга имело решающий методологический характер. До Розенберга специфика буддийского философского мышления ускользала от исследователей именно потому, что они пытались извлекать философию не из логико-дискурсивных трактатов, которые оставались малопонятными ввиду их высокой терминологичности и недоступности для филологических методов, а из литературы сутр (бесед и поучений Будды). Благодаря вкладу

Розенберга и критике филологических методов изучения философских памятников, предпринятой Щербатским, изучение буддийских трактатов сделалось основным источником для исследователей буддийской философии.

Следующий шаг в этом направлении был сделан в середине 80-х гг., когда в отечественном востоковедении появился новый, довольно перспективный подход к историко-философскому изучению буддизма. Петербургские буддологи В. И. Рудой и Е. П. Островская, опираясь на всемирно признанные достижения Щербатского и Розенберга, а также развивая идеи структурализма и герменевтики, выдвинули оригинальный научный метод реконструкции буддийских философских концепций, отражающий их внутреннюю специфику. Этот метод, который получил наименование «структурный полиморфизм», был призван одновременно служить двум аспектам историко-философского исследования: во-первых, аналитическому, во-вторых — синтетическому. Считая анализ важнейшей частью научного исследования, авторы ради определения специфики философского мышления в буддизме делают особый упор на синтез. Сущность выдвинутого ими синтетического подхода состоит в следующем. Актуальное функционирование школ и направлений буддизма осуществляется одновременно на трех уровнях: уровне религиозной доктрины, уровне монашеской дисциплины и йогической практики и уровне философского дискурса, иначе, историческое развертывание каждой конкретной буддийской мировоззренческой системы происходит в рамках полиморфизма. Специфику философского уровня в буддизме авторы видят в том, что именно он и связанный с ним буддийский логико-дискурсивный текст выступают синтетическим описанием буддийского структурного полиморфизма, т. е. описанием того, как различные функциональные уровни буддизма обретают свое совокупное выражение в категориальном понятийно-терминологическом аппарате конкретных школ.⁷ Поэтому целью историко-философского исследования становится разбор любого буддийского систематического, т. е. философского, текста — шастр таким образом, чтобы можно было выделить в нем понятийно-терминологические корреляты двух других уровней с дальнейшей демонстрацией замкнутости всей системы на самое себя. Поэтому предполагается, что путем структурного вычленения концепций-понятий, интерпретирующих нефилософские уровни, может быть реконструирована вся синхронная версия системы. Другими словами, философия в буддийской религиозно-философской системе является структурообразующим началом, отвечающим за смысловые системные связи всей идеологии на всех ее уровнях.

Следует подчеркнуть, научное видение того факта, что логико-дискурсивный уровень в буддизме с необходимостью рассматривается с позиции синтеза, не только анализа (ему авторы придают не меньшее значение), дает дополнительные возможности исследователю, с одной стороны, не нарушать в работах целостности буддийского сознания, которое имеет отражение в философских

концепциях, с другой — соблюдать дистанцию с объектом изучения с перспективой историко-философской рефлексии. Сложность же идеи, на наш взгляд, заключается в вопросе, насколько полиморфизм как концептуальный спецификатор буддийской религиозно-философской системы проникает в действительное положение дел. Поэтому в задачу авторов входило не только создать универсальный научный метод, который бы позволил правильно толковать множество внутрисистемных связей в буддизме, но и прежде всего наглядно продемонстрировать тот факт, что полиморфизм как базовая синтезирующая характеристика реально присутствует в объекте исследования. Это было сделано на основе перевода работы выдающегося средневекового ученого («второго Будды») Васубандху «Абхидхармакоша».

Что представляют собой, по мнению авторов, доктринальный и психотехнический уровни структурного полиморфизма буддийских и небуддийских религиозно-философских школ применительно к изучению специфики буддийского философского мышления? Прежде всего эти уровни связываются с собственными нефилософскими текстами и соответствующей устной традицией. Можно предположить, что письменная фиксация текстов доктринального уровня — более ранняя, чем философских, так как подвергается комментированию, иначе логико-дискурсивному анализу. Однако во многих случаях это не так, чаще всего доктринальные «тексты» образовывались и существовали в устной традиции, которая считалась более сакральной, чем письменная, и в связи с этим были записаны позже, чем систематические. Кроме того, что буддийская религиозная доктрина и психотехника представлены собственными текстами и, по мнению авторов, каждый из этих уровней можно выявить и в философской литературе благодаря наличию собственных концептуальных коррелятов.

Касательно доктрины авторы пишут: «Доктринальный уровень даршан представлен текстами, заключающими в себе совокупность идей, которыми определяется религиозная прагматика системы, т. е. учение о конечном индивидуальном „освобождении“ (мокша или нирвана). Для этих текстов характерна некоторая общность базовых религиозных идеологем — доктринальных понятий с ярко выраженной полисемией и ценностной окрашенностью, например *атман*, *дхарма*, *мокша*, *нирвана*, *карма* и др.»⁸. Необходимо отметить, что специфика буддийской религиозно-философской системы выражается в том, что демаркацию между доктринальным и философским можно провести, сообразуясь с формой написания, или жанром того или иного текста. Основная граница проходит между жанром сутр и жанром шастр. К примеру, тексты доктринального уровня в буддизме представлены в первом разделе палийского Канона (Сутра-питаки) и в ранних махаянских сутрах (например, «Ланкаватара»), философские — в работах, относящихся к Абхидхарме.

В буддизме религиозные доктринальные идеи являются основой для логико-дискурсивного уровня, от них отталкивается и ими

завершается буддийское философское мышление. Четыре благородные истины Будды, «четыре убежища», доктрина апохавада — все эти и другие буддийские идеологемы давали и дают возможность к собственному рационалистическому осмыслению. Именно их можно соотнести при рассмотрении вопроса, с точки зрения логики, с аксиоматикой буддийского вывода, но такой, которая является не простейшей, отталкивающейся от непосредственного опыта, а сложнейшей... самой высочайшей, требующей особого рода постижения в виде духовного озарения, скорее освобождения. Для продолжения осмысления взаимоотношения доктринального с философским в буддизме необходимо заметить, что пространство смыслообразующего, рационалистического, с одной стороны, и пространство ценностно-религиозного, требующего веры, а не рассуждения, — с другой, имеют определенную дистанцию. В истории мысли рефлексия на вышесказанное может развиваться в направлении подчеркивания этой дистанции, а может, наоборот, обратиться к нивелированию разделения, в некоторых случаях — это уравнивание позиций, в иных — строительство взаимозависимой иерархии. Что касается буддизма, то здесь с течением времени была создана идея об иерархии двух истин: относительной и абсолютной, взаимодополняющих друг друга. Этот специфический момент может быть проинтерпретирован и через тот историко-культурный факт, что аналитико-систематизирующие, логико-эпистемологические формы мысли, отвечающие за рациональное, в индийских традициях, в буддизме в частности, были созданы внутри систем. В Индии не существует традиции мучительных переживаний относительно соотношения веры и разума, порождаемых культурами, где логико-формальное и религиозное принадлежат разным традициям.⁹ Этот факт дает возможность многим критиковать индийские учения за то, что их религиозность излишне логична, а их логика не имеет признака чистой формальности.

Суммируя вышесказанное относительно доктринального уровня в буддийском полиморфизме, можно сказать, что и для буддийских, и для брахманистских школ данный уровень систем обуславливал, с одной стороны, характер и направленность традиционных процедур изменения состояний сознания в аспекте религиозной прагматики, а с другой — предопределял идеологические границы философского дискурса. Последнее обстоятельство важно в том отношении, что оно обуславливало религиозную принадлежность каждой конкретной школы.

Анализируя уровень психотехнической практики, отечественные исследователи выделяют существенную особенность в становлении религиозно-философских систем Индии (как ортодоксальных, так и неортодоксальных). Эта особенность выражается в том, что личная йогическая практика основателя или ведущих представителей этих систем, бесспорно, генетически предшествовала формулированию положений религиозной доктрины: психотехнический опыт служил первичной основой как собственно религиозно-идеологической, так и философской рефлексии.

По сути жизнь древнеиндийского и средневекового буддийского мыслителя была направлена на практическое преобразование своего сознания. Как считают авторы, вне йогической практики самоочищения познающего субъекта никакое философствование не рассматривалось как валидное интеллектуальное действие. У индийского философа-буддиста или последователя брахманистской доктрины должна была присутствовать созерцательная практика. Эта практика предполагала устранение эмоциональных обусловленностей познавательной деятельности и была направлена на реализацию высших религиозных ценностей — достижение религиозного освобождения от эмпирической личности, от эгоцентричности сознания (нирвана — в буддизме, мокша — в брахманистской традиции).¹⁰ Отличие буддийской йоги от брахманистской обуславливалось содержанием соответствующих религиозных доктрин. Брахманистские мыслители видели смысл духовного делания в том, чтобы элиминировать индивидуальную обусловленность атмана, характерную, как они полагали, для эмпирической личности. Их психотехническая процедура была ориентирована на состояние созерцания бескачественного субстанционального атмана как своей истинной субстанциональной сущности. Буддийская йога строилась на концепции потока элементарных психофизических состояний (дхарм), созерцательное различие которых приводило к устранению причинной обусловленности сознания. Однако и буддисты, и брахманисты стремились к весьма сходному идеалу познавательной деятельности — видеть вещи такими, как они есть.¹¹

Однако индивидуальная психотехническая практика, приводящая к определенной трансформации эмпирической личности и изменению состояний сознания, становилась общественно значимой только в том случае, если в результате нее формулировались доктринальные положения. Так, в истории буддизма традиционная персоналогия выделяет класс адептов, которые достигли просветления «только для себя» (пратьекабудды), и Бхагавана Будду, который теоретически осмыслил свой опыт и передал его ученикам.

Отвечая на критику в психологизации теоретического мышления, необходимо сказать, что мы не утверждаем, что буддисты не различают плоскости йогической практики и буддийского философствования. В самой буддийской культуре одной из основных обсуждаемых проблем является отношение практики и теории, а не веры и разума (см. выше), т. е. сами буддийские мыслители прекрасно осознавали существующую разницу. Но при этом любая попытка вынести за рамки историко-философского исследования психотехнический уровень функционирования религиозно-философских школ неизменно приводит к непониманию самого предмета философствования, каким он реально был в рассматриваемом культурном пространстве.

Каким же образом сказывалось наличие йоги на процессе философствования? Любая традиция, независимо от того, принадлежала ли она к брахманистскому либо к буддийскому направлению, образовывала свою собственную специфическую психотехни-

ческую традицию, имевшую свою конкретную форму. Эта конкретная форма — в плане философского дискурса — выражалась конечным набором познавательных категорий, посредством которых и осмыслялась деятельность сознания на каждой стадии в процессе реализации высшей религиозной цели. Данный набор выполнял в рамках каждой школы двоякую функцию. Во-первых, самый факт постижения предписанным методом йогического сосредоточения этих категорий служил критерием адекватного продвижения на пути реализации идеала духовного освобождения. Во-вторых, конечный набор этих категорий выступал материалом для философского описания традиционной картины мира.

Концептуальные корреляты психотехнического уровня отчетливо представлены в текстах даршан, особенно в их гносеологических разделах. Это и концепция «истинного восприятия», и типология «истинных высказываний», и, наконец, развернутые концепции этапов изменения состояний сознания, излагающихся в связи с общей теорией психокосма (в буддийской абхидхармистской традиции).¹²

Третий уровень системы — логико-дискурсивный — представлен как в сутрах, так и в шастрах. Жанр сутры традиционно подразумевает степень афористического изложения системы, основы для дальнейшего осмысления, тексты шастр как раз и создаются в виде своеобразных разъяснений-комментариев на базовые сутры. Во многом данное взаимоотношение между изучаемыми текстами обусловлено господством традиционных представлений о характере подачи и формировании теоретико-философского знания, имеющих начало еще в поздневедийский период.

Классическая шастра содержала определенное количество функциональных элементов, таких как: комментируемые афоризмы; дискуссии об истинных источниках знаний; о частях предмета рассмотрения; положение, описывающее общие структурные компоненты системы в их полноте; дискуссии по поводу альтернатив, связанных с общими принципами системы, о специальных технических проблемах; краткие и развернутые определения; дискуссии о базовых принципах системы в «последовательном порядке»; о технической терминологии; дискуссия в связи с практическим результатом следования шастре.¹³ Хотя тот или иной трактат, написанный в жанре шастры, может и не подразумевать полного собрания всех перечисленных функциональных элементов, это зависит от решаемых в тексте задач, но с точки зрения строгости употребления терминологии, теоретической сложности и дискурсивной разработанности всевозможных концептов,¹⁴ они (шастры), как правило, стоят на порядок выше, чем сутры, которые комментируются, подвергаются анализу. В дальнейшем традиция комментариев на комментарии развилась в особую культуру субкомментариев, и не всегда в этой культуре комментариев превосходил в философской значимости комментируемый текст, во многом это зависело от уровня и жанра написания. В любом случае движение философского знания в виде синхронной теоретико-терминологической поле-

мики находило свое выражение именно в комментаторской литературе. Комментаторская форма развития философской мысли была направлена на формирование теоретического знания через систематизацию и анализ, через рефлексию на средства познавательной деятельности. Поэтому мы можем утверждать, что комментарий выполнял важнейшую функцию развития философского знания в индийской цивилизации, а изначальный комментируемый текст лишь гарантировал принадлежность этого знания к конкретной, а не какой-либо идеологически иной религиозно-философской школе.

Вышесказанное относится приблизительно ко всем индийским религиозно-философским системам, брахманистским и небрахманистским. Буддизм, принадлежа индийской религиозно-философской культуре, не мог не подчиняться общим правилам формирования логико-дискурсивного уровня системы в Индии. Однако мы не можем отрицать, что буддизм обладал специфическими моментами в этой области.

Прежде всего — это свой собственный ряд комментируемых категорий, в основном отрицающих идеологемы брахманизма, например «отрицание субстанциональности души» — анатман. Это и своеобразная форма систематизации и анализа знания — матричные списки. Как пишут авторы: «Ранние абхидхармисты механистически соединяли важнейшие понятия учения, рассеянные по различным сутрам, в единый список. Один из древнейших матричных списков подобного рода представлен в „Сангити-сутте“, „Дигха-никаи“, где по внешне формальному признаку сведены и расположены в числовой последовательности самые разнообразные понятия Дхаммы».¹⁵ Хотя принцип матричности присущ как ортодоксальным (брахманистским), так и неортодоксальным направлениям, является бесспорным факт, что «наибольшего развития и максимальной полноты принцип матричности достиг в философии буддизма».¹⁶ Далее, это своя буддийская традиция генезиса авторитетных текстов, которая восходит к Словам Будды. Буддисты отрицали сакральное отношение к собранию Вед и познавательную ценность последующих ортодоксальных текстов.

Таким образом, полиморфизм не только служит методологическим средством для историко-философской реконструкции буддийской систематической литературы как на диахронном, так и на синхронном срезах, но и является комплексной, синтетической характеристикой буддийской философии, отражающей ее типологическую, внутреннюю особенность. Теория полиморфизма построена на единстве внешнего, научно-исследовательского, и внутреннего, принадлежащего сущности предмета рассмотрения, — буддийской философии.

Чтобы продолжить рассмотрение уже частных характеристик особенностей генезиса философии в буддизме, необходимо ответить на вопрос, в рамках каких социоинтеллектуальных форм развивалась буддийская дискурсивная мысль, какое отражение эти формы получили в теории познания, как они повлияли на содержательный аспект философского предмета.

Отвечая на первый из поставленных вопросов, необходимо отметить, что для нашего исследования немаловажную роль играет тот факт, что философия в буддизме развивалась внутри диспутальной практики. Поэтому мы берем на себя смелость утверждать, что если полиморфизм считать внутренней типологической особенностью буддийской философии, то ее внешняя социокультурная особенность связана с институтом диспута.

Какова общая схема взаимоотношения диспута и развития философии в индийской культуре? Предполагается, что в индийском обществе на определенном этапе развития возникает несколько независимых, обладающих религиозной спецификой интерпретаций базовых категорий культуры. Эти интерпретации образуют идеологические системы, которые внутри себя замкнуты и скреплены сакрализацией авторитетов. Особенность индийской культуры выражается в том, что взаимодействие этих идеологических систем (представлять их мог зачастую один человек) традиционно происходит не в рамках института физического противоборства, т. е. войны, а в рамках института публичного диспутирования. Причиной этого может служить как традиционно высокий статус института спора в индийском обществе, так и внутренняя специфика учений. Далее, внутри диспута, определяемого идеологическим противостоянием, возникает ряд логико-дискурсивных проблем, требующих от противников теоретической рефлексии на собственную идеологическую систему. В результате создается и система философских взглядов у противоборствующих, и объединяющий предмет спора, который настолько автономен в своем генезисе от породивших его идеологических систем, что это дает возможность некоторым авторам говорить о его абсолютной автономии. На наш же взгляд, отношение философского предмета диспута и идеологического ядра, в рамках диспутального взаимодействия систем, адекватно характеризуется с помощью культурологических понятий «маргинальное» и «центр» со всеми вытекающими значениями.

Из вышесказанного делается вывод, что индийская философия развивалась долгое время как своеобразная апологетика или как вспомогательная часть религиозного уровня системы. И хотя в дальнейшем философский предмет получил такую самостоятельность, что его принадлежность к определенной идеологической системе приходится выяснять, апологетический характер философских исследований остался. Это особенно заметно на примерах из буддийской философской литературы. Структура построения буддийских систематических текстов, если не напрямую воспроизводит защиту собственного учения в ходе диспута (есть и такие), то многое в ней происходит из элементов спора, например: обязательно приводится и опровергается альтернативное мнение; защищается свое; анализ изобилует краткими примерами из дебата и т. п. Многие авторы считают, что суть индийских систематических трактатов не понять без знания приемов и правил индийского спора (Ю. Багчи).¹⁷

Вероятно, зависимостью от института диспута объясняется тот факт, что со временем в буддизме создаются логически замкнутые системы дискурсивного рассмотрения, которые невозможно подвергнуть фальсификации извне. Примером такой закрытости может служить тот факт, что корректное определение предмета в буддийской философии подразумевает строго ограниченное количество признаков, иначе, считают буддисты, определение подвержено ошибке и поэтому является некорректным. Также в связи с диспутом особую роль в буддизме начинают приобретать теория познания и логика.

Таким образом, диспут играет первостепенное значение в формировании философского процесса в Индии, в буддизме в частности. Поэтому наличие тесных отношений с институтом диспута может считаться наряду с полиморфизмом особенностью генезиса буддийской философии.

Следующая особенность буддийской мыслительной традиции связана с проблемами современного осмысления истории философии. Прежде всего в отношении периодизации: история движения философской мысли на Южно-Азиатском субконтиненте такова, что традиционная периодизация по стадиям античность — средние века — Возрождение — Новое время к ней едва ли применима. Индийская мысль обладает собственными оригинальными периодами развития и поясняющими их категориями, например: ведийский, поздневедийский, шраманский, раннекушанский и т. д.¹⁸ Несмотря на то что логико-дискурсивный уровень буддизма можно рассматривать и в рамках вышеуказанных стадий истории индийского осмысления, мы, сообразуясь со спецификой рассмотрения истории буддийской философии и отталкиваясь от предмета нашего исследования, предлагаем следующую схему. Эта схема, сознательно упрощенная, состоит из трех периодов. Первый — доклассический (от возникновения буддизма до появления первых систематических комментариев — шастр (приблизительно с VI—V вв. до н. э. по II—III вв. н. э.)). Второй — классический (от деятельности Асанги, Васубандху и их ближайших предшественников до работ Дигнаги, Дхармакирти (приблизительно с IV в. н. э. по VII в. н. э.)). Третий — постклассический (от появления школ Йогачарья — Саутрантика, Мадхьямика — Прасангика до реформ Цзонкапы (приблизительно с VIII—X вв. н. э. по XIV—XVI вв. н. э.)).

С позиции полиморфизма доклассический период характеризуется процессом формирования идей и текстов религиозно-доктринального и психосоматического уровней, начинающихся с собраний поучений самого Будды до первых монашеских кодексов. В конце периода появляются и первые буддийские систематические труды. Начало трех из четырех основных религиозно-философских систем буддизма — Вайбхашика, Саутрантика и Мадхьямика — связано с этим временем. С точки зрения истории философии, данный период объединяет предфилософию и начало философии буддизма.

Что касается второго периода, то, называя его «классическим», мы подразумеваем, что в этот период буддийская философия достигает своего расцвета, пишутся базовые тексты логико-дискурсивного уровня, определяется философско-терминологический аппарат, полностью завершается оформление четырех основных религиозно-философских школ буддизма — три вышеперечисленные и Йогачарья, появляется собственная логико-эпистемологическая традиция. Особую центральную роль в философии буддизма этого периода занимают трактаты, относящиеся к абхидхарме и прамана. С точки зрения философских технологий, именно в этот период буддисты осваивают сложнейшие методы систематизации, анализа, логико-диалектического изучения знания. Как писал академик Ф. И. Щербатской: «Этот период дальнейшего развития буддизма совпал с золотым веком индийской цивилизации, когда большая часть страны была объединена в условиях процветающего правления династии Гуптов. Бурно развивались искусства и науки, и в их возрождении буддисты сыграли выдающуюся роль».¹⁹

Если предыдущий «классический» период развития буддийской философии можно назвать «золотым», то к следующему **«пост-классическому»** более всего подходит термин «серебряный». Почему «серебряный» — отблеск «золотого»? Так как уже Дхармакирти рассматривает свое время как закат буддийской мысли, зачастую он заканчивает свои произведения сетованиями, что глубина мудрых рассуждений не может быть воспринята современниками. Через пять столетий другой великий логик Сакья-пандита в точности повторяет эти мысли. Может быть, благодаря им этот период соотносится с упадком философии в буддизме? Что же характеризует период «упадка», растянувшегося на столетия? Ответ на этот вопрос важен для нашего исследования, так как рассматриваемые в работе формы спора получили свое начало именно в это время.

Прежде всего хочется отметить, что выделяемый период объединяет как индийский, так и тибетский буддизм. Это объясняется тем фактом, что парадигмы философского генезиса были едиными на всем промежутке и не зависели от этнического разделения. Изменение парадигмы произошло только после реформ Цзонкапы.

Особенностью систематической литературы периода являются образцовые субкомментарии такие, которые уже не занимают расширения предмета философствования, а служат его логико-дискурсивной фиксации и рассмотрению различных предметных следствий. Особую роль получают переводы, компендиумы и учебники, в этой области достигаются величайшие достижения. Как видим, нельзя за всем этим усматривать упадок логико-дискурсивного уровня, произошло изменение форм размышления — буддийская философия стала сугубо школьной.

Существует ли в наше время необходимость обосновывать философское значение схоластики? Ученые-схоласты этого периода, не отвлекаясь на нахождение нового, занимаются изучением тон-

чайших нюансов постижения «старого». Осуществляется скрупулезная попытка проанализировать, каким образом предшественниками было достигнуто буддийское знание. Дистанция существенная между производительной мощью «золотого» и изысканной вторичностью «серебряного». Может быть, вследствие всего этого основными предметами философской рефлексии становятся пути освобождения и единство Реальности с познанием, связываемое с теорией прасанга. Мы делаем предположение, что в рамках первого предмета особый научный интерес вызывает литература праджня-парамиты, поскольку на нее делается философский упор данного времени. Хочется отметить, что именно в это время буддисты сталкиваются с проблемой **политекстуальности** собственной философской литературы и ради сохранения единства смысла они должны были пытаться все множество равных по значению трактатов просматривать сквозь призму некоторых избранных. Предположение, что ученые-схоласты чаще всего отталкиваются от текстов праджня-пармиты, исходит из факта, что в постклассический период центральное место занимают идеи: стадийность пути, путь-плод, мгновенность прохождения.

В области систематизации категориального аппарата в данный период происходят существенные изменения. Мы считаем, что основным достижением ученых-схоластов постклассического буддизма является создание полного единства категориального универсума на основе **системной вертикали**.²⁰ Формируется объединяющая все области буддийского знания категориальная иерархия. Это дает возможность широкому распространению и диктату логики и буддийской универсальности.

Также в «серебряный век» буддийской философии происходит бурное развитие **символизма**, основанного как на индийских, так и на тибетских мифологемах и философах. Символизм философского выражения отталкивается от ситуации, подразумевающей недоступность Абсолюта, его мистичность и скрытость. Вот почему широко распространены технологии знакового познания, требующего ради достижения инсайт-значений дополнительного посвящения от Учителя или собственного индивидуального озарения. В таких ситуациях подразумевается, что даже сугубо логико-дискурсивное действие, например вывод, с необходимостью принадлежит двум смысловым плоскостям — обычному, не связываемому с Абсолютом, и символическому с проглядывающим Абсолютом.

Еще одна особенность развития философии в этот период связана с ее стремлением к **синкретизму** предшествующих религиозно-философских систем. Существует ясно обозначенный синкретизм школы Йогачарья — Мадхьямика — Саутрантика, но существует и неявный между школами Йогачарья — Мадхьямика — Саутрантика и Мадхьямика — Прасангика.²¹ Предполагается, что это происходило в результате стремления соединить логический рационализм и буддийские религиозные принципы. Буддийским ученым в рамках синкретизма это удавалось успешно осуществлять. Логика и мистика были равны по значению.

Говоря о социальных условиях буддийской мысли постклассического периода, необходимо подчеркнуть, что развитие философии в основном происходило в пространстве мощной университетской системы, основанной на базе монастырской. Имело место все, что связано с понятием школы: учебные программы и методики, система ученых степеней и их защиты, стандартный набор учебной литературы и предметов. Необходимо добавить, что особую роль в развитии буддийской университетской схоластики играет Тибет, именно в этой стране она получает свою историческую завершенность. Кроме университетской системы существует еще одно социальное условие, которым можно объяснить все специфическое в развитии буддийской философии периода, — а именно тот исторический факт, что буддизм постклассицизма теряет возможность открытого межконфессионального диалога с противоборствующими философскими системами и замыкается внутри себя.

Подводя итог рассмотрению типологических особенностей буддийской мыслительной традиции, необходимо сказать, что этот вопрос требует дальнейшего изучения, наши возможности ограничились констатацией полиморфизма, тесной связи с институтом диспута, специфики в периодизации.

Б. ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНЫЕ ИСТОКИ ИНСТИТУТА БУДДИЙСКОГО ДИСПУТА В ТИБЕТЕ

Как уже отмечалось, исторические корни тибетского диспута связаны с культурой Индии. Соответственно этому необходимо рассмотреть историко-культурный аспект возникновения и развития института диспута в индийской культуре, где сформировался не только буддизм, но и специфические формы его логико-аргументативной практики, которые не могут быть изучены изолированно от их небуддийского окружения, и уже затем перейти к анализу распространения феномена в Тибете.

Начиная рассмотрение генезиса индийского института спора, необходимо сказать, что многие исследователи индийской цивилизации отмечали, что публичный спор не только достиг высочайшего уровня в Индии, но и стал фундаментальной основой местного социального взаимодействия. Особо подчеркивалась важнейшая роль института диспута в развитии индийского теоретического знания, в том числе и философии. Так, еще основатель российской буддологии В. П. Васильев писал о религиозно-философской значимости спора в Индии: «Если явится кто-нибудь и станет проповедовать совершенно неизвестные дотоле идеи, их не будут чуждаться и преследовать без всякого суда; напротив, охотно будут признавать их, если проповедник этих идей удовлетворит всем возражениям и опровергнет старые теории. Воздвигали арену состязаний, выбирали судей, и при споре присутствовали постоянно цари, вельможи и народ; определяли заранее, независимо от царских наград, какой должен был быть результат спора. Если спо-

рили только два лица, то иногда побежденный должен был лишать себя жизни — бросаться в реку или со скалы или сделаться рабом победителя, перейти в его веру (...) все чаще мы видим (особливо впоследствии), что спор не ограничивался личностями, в нем принимали участие целые монастыри, которые вследствие неудачи могли исчезнуть вдруг после продолжительного существования. Как видно, право красноречия и логического доказательства было до такой степени неоспоримо в Индии, что никто не смел уклониться от вызова на спор».²²

Однако при всем понимании значительности данного явления в культуре Индии, при наличии большого количества материала из древних и средневековых трактатов специальных научных работ относительно индийского спора довольно мало.²³ Причина, скорее всего, объясняется не маргинальностью проблемы, а тем фактом, что в настоящее время научная реконструкция этого предмета возможна только на основе письменных памятников, так как данный социальный (!) институт, принадлежащий традиционному обществу Индии, просуществовавший тысячелетия, в современной индийской культуре практически не заметен.²⁴ К сожалению, многие аспекты культуры индийского спора трудно восстановить, находясь в рамках литературного исследования. Что касается нашего скромного рассмотрения генезиса института диспута в Индии, то в нем присутствуют две плоскости. Одна из них определена проблемами культурологии, другая — логики и аргументации.

Анализируя материал по индийскому спору, мы обнаружили тот факт, что в своих базовых формах культура индийского спора закрепились в период возникновения даршан (приблизительно II—IV вв. н. э.) и затем вплоть до разрушения традиционного индийского общества практически не видоизменялась. Формы же аргументации и логики, в особенности буддийской, еще некоторое время функционировали как относительно динамичные системы (приблизительно до VII в. н. э.), но затем перешли в формы схоластики и также перестали видоизменяться. Поэтому, выделяя классический вариант общеиндийского спора (II—IV вв. н. э.), который по мнению многих авторов наиболее четко изложен в текстах Упаяхрдая, Йогакчарьябхуми Асанги, Чарака Самхита и Ньяясутра,²⁵ мы на базе этого попытаемся сделать терминологическую реконструкцию генезиса отдельных понятий института диспута как до их классического оформления, так и после.

Для древнеиндийской цивилизации создание института состязания в знаниях и мудрости явилось одним из самых значительных и уникальных достижений ее традиционной культуры. Уже на раннем этапе истории индийской культуры — в конце ведического периода (начало VII—начало V в. до н. э.) — появляется специфический термин ваковакья, обозначающий искусство спора, или, если быть более точным, процесса вопросов и ответов.²⁶ В тексте Шатапатха-брахманы, т. е. «Брахманы (ведический комментарий. — А. Б.) ста дорог», ваковакья причисляется к предметам, обязательным для изучения молодыми жрецами-брахманами. В

этом же источнике встречается упоминание и другого термина — брахмодья, который в данном контексте означает обсуждение природы Брахмана (Мировой души). Брахмодья, как полагают исследователи, имела место во время перерывов в ритуале жертвоприношения. Брахмодические дискуссии, по-видимому, представляли собой состязания в знании Вед и умении их толкования относительно принадлежности отдельной мантры конкретному божеству. Пример такой дискуссии (со ссылкой на «Брахманы ста дорог») приводит в своей работе К. Н. Джаятиллек: «И тогда они приняли участие в брахмодье... Хотри (1-й жрец): — Кто странствует в одиночестве? Адхварью (3-й жрец): — Солнце. Адхварью (3-й жрец): — Чей свет равен свету солнца? Хотри (1-й жрец): — Свет Брахмана (т. е. Мировой души). — А. Б.). Удгатри (2-й жрец): — В какие предметы вошел дух (пуруша)? Брахман (главный жрец): — Дух вошел в пять предметов, и они установились в нем. Так отвечаю я тебе: не превосходишь ты меня в мудрости».²⁷

Чтобы понять, в чем заключалась суть этих состязаний, необходимо иметь в виду то обстоятельство, что сборники Вед (Ригведа, Яджурведа, Самаведа, Атхарваведа) складывались в течение нескольких столетий и вплоть до XII в. существовали только в устной передаче. Искусство их толкования предполагало умение разбивать фонетически слитный речитатив на логически осмысленные периоды (предложения, обладающие относительной полнотой смысла) и доказывать валидность своей интерпретации. Истинная интерпретация в свою очередь давала возможность брахману претендовать на правильность в проведении жреческого ритуала. Следует подчеркнуть, что вопрос, какому уровню данная рефлексия — философскому или дофилософскому — соответствовала, является спорным до сих пор. Бесспорно, что здесь были представлены первые научные опыты в деле систематизации знания на основах протограмматики и протофонетики.

Отвечая на вопрос, что в поздневедическом обществе стало предпосылкой для создания института диспута, необходимо сказать — социальной основой для споров этого периода были как противоборствующие друг с другом брахманские семьи — готра, состоящие из хранителей того или иного толкования ведийского корпуса, так и странники-одиночки, хотя и относящиеся к брахманской варне, но часто не принадлежащие устойчивым системам интерпретаций священных текстов. Традиционно поздневедийские споры проходили либо во дворце раджи, часто в текстах по теории диспута упоминается понятие «присутствие раджи» — раджакула (тиб. *rgyal po bzugs pa'i sa*), либо в определенных местах, куда специально ради споров сходились и представители брахманских семей, и «свободные» брахманы — это были так называемые «собрания» (профессионалов) — паршат-саттва (тиб. *'khor ba dang 'du ba*).²⁸

Из истории Древней Индии известно, что в конце ведийского периода многие правители-раджи устраивали при дворе частые публичные споры. Причиной придворного спора могло быть что

угодно: любознательность правителя, забота о процветании древнеиндийских наук — видья, проверка знаний придворных знатоков идеологических основ страны и др. Традиционно победитель такого диспута мог получить определенный статус при дворе и премию в виде коров. Во время такового диспута царствующая особа чаще всего занимала созерцательно-нейтральную позицию, к ней обращались только в тех случаях, когда принятие окончательного решения невозможно было произвести на основе наличествующих познавательных систем. Характерно, что этот спор часто происходил между двумя противниками: отвечающим (прашна-вивака) и задающим вопрос (прашин).²⁹

Другой диспут, устраиваемый в собраниях (профессионалов), в случае победы странствующего чужака над представителями определенной готры давал ему власть над ней. Поэтому в странничестве по местам «профессиональных» споров ходили не только идельные одиночки, но и многие руководители готр с целью расширения распространения своей системы толкования Вед. Обычно этот спор проходил в виде интеллектуальной борьбы одного против целой группы.³⁰

Кроме материальных благ — денежной премии и клана последователей, поздневедийский спорщик стремился получить и другие полезные вещи, например знание своего и чужого контекста, уверенность и, что для нашего исследования особенно важно, искусство (пратибхана, тиб. *sprobs pa*) в диспутировании.³¹ Хотя эти «полезности» от дебата — понятия, относящиеся к теории диспута более позднего периода,³² тем не менее мы считаем, что уровень профессионализма в поздневедийский период достиг такого уровня, что стал ценностью сам по себе, и профессионалы-спорщики прекрасно осознавали разницу между пользой материальной и профессиональной. Этот факт подтверждает также уже упомянутый термин «искусство диспута» — ваковакья. С понятием «польза от дебата» связано классическое процедурное правило индийских споров, требующее от желающих поспорить четкого осознания до начала диспута того, каковы будут приобретения и потери в результате победы или поражения. Это правило было закреплено в теории споров понятием — гуна-докша-парикша (*yon tan dang puees pa brtag pa*).

Отталкиваясь от методов структурного анализа, мы предполагаем, что многие понятия, впоследствии закрепившиеся на синхронном уровне в классической теории спора, и традиционные мифологемы, имеющие связь с культурой индийских диспутов, были дорефлексивными реалиями поздневедийского теоретического противоборства. Например, понятие прамана — истинный источник познания, логико-эпистемологическая основа аргументации всех последующих религиозно-философских школ. Из четырех праман наиболее авторитетной в Индии логической традиции Ньяя начало генезиса двух — упамана (сравнение) и шабда (авторитетное свидетельство Слова) — связывается нами с этим периодом, так как, судя по источникам, аргументация споров поздневедий-

ского периода носила ассоциативно-мифологический характер. Основной метод аргументации базировался на различных сравнениях по сходству — сарупая (mi mthun pa) и по различию — вайрупая (mthun pa). Сравнения делались на основе Вед, а их познавательное значение, отталкивающееся от сакральности, было закреплено впоследствии в понятии авторитетное свидетельство. Как ни странно, наиболее весомый метод аргументации — прямое восприятие (пратьякша) — или вообще не имел никакого веса, или имел довольно низкую степень валидности.

Если говорить о мифологемах, то полумифологические полурегальные повествования о страшных судьбах проигравших, ставшие своеобразным элементом культуры индийского диспута, явно начинались в поздневедийские времена. Самоубийство целых общин, добровольное рабство и т. д. и т. п. — в теории индийских диспутов это пропускается, однако в культуре остается как негласное правило-пример для подражания.

К поздневедийскому периоду, по всей видимости, относится и часть дологических приемов агрессивного ведения спора, например ложное уклонение от спора, косвенное допущение обвинения,³³ различные скрытые угрозы (убийства мантрой, огнем, ножом, водой...) и т. д. Как следствие возникает институт компетентного судейства, который независим в своих решениях от общественного мнения. В дальнейшем с возникновением логики и замкнутых логико-дискурсивных систем появилась идея отказаться от услуг судьи — сакшин (dbang po) — в «истинно научных спорах», считалось, что логика в таких случаях сама по себе вышший судья. Споры по этому поводу отражены в работах буддиста Дхармакирти, выступившего с критикой подобных идей.³⁴

Подводя итог повествованию о дискуссиях конца ведического периода, необходимо отметить, что они интересны в трех отношениях. Во-первых, благодаря им возникает традиция толкования Вед как предмета лингво-философской проблематики в истории индийской мысли. Во-вторых, поскольку основным предметом брахмодья выступало обсуждение природы Атмана-Брахмана, несводимой к чему-либо конкретно-реальному в окружающем мире, это стимулировало зачатки диалектического видения, хотя рассуждение осуществлялось на уровне метафор, а не понятий, т. е., как уже отмечалось, аргументация в споре относится к мифоассоциативному мышлению. В-третьих, именно в рамках поздневедийского периода возник ряд основополагающих элементов индийского спора, которые в дальнейшем легли в основу социокультурной специфики средневековых тибетских дебатов.

Следующий интересный для нашего исследования период — шраманский (приблизительно конец VI — начало IV в. до н. э.). Этот период характеризуется в индийской истории пересмотром традиционных брахманистских ценностей и появлением неортодоксальных направлений индийской религиозной мысли. Когда носители традиции или специалисты-индологи говорят об ортодоксальных (астика) и неортодоксальных религиях (настика-отрица-

ние) Индии, то имеется в виду специфическая позиция какой-либо конкретной религиозной системы относительно Вед. Если данная религия признавала абсолютный авторитет Вед, то она считалась ортодоксальной, если же к Ведам она не выражала приверженности и не считала эти тексты аутентичными для себя, то такая религиозная система рассматривалась как неортодоксальная. Неортодоксальные религиозные системы в Индии — это прежде всего буддизм и джайнизм.

Зачинателями процесса отрицания традиционных брахманистских ценностей стали так называемые шраманы (аскет, подвижник). Шраманом мог быть и выходец из варны брахманов, и представитель варн — кшатриев, вайшьев, шудр. Для Древней Индии переход к тому, что обсуждением религиозно-философских основ индийского бытия могут заниматься не только представители брахманских родов, но и небрахманских, стало значительным историческим событием. Движение шраманов было очень разнообразным, но основным объединяющим принципом был своеобразный индийский нигилизм. Новые участники индийских споров, отрицая все и вся, стремились прежде всего подвергнуть сомнению брахманистское ритуалистическое поведение как основу для освобождения. Большинство из них не пыталось выдвигать дискурсивные доктрины и являлось по сути практикующими аскетами, искателями смысла существования.

Буддисты и джайны, рожденные этой волной нигилизма, тем не менее создают свои идеолого-теоретические построения и становятся со временем развитыми религиозно-философскими системами, конкурирующими в интеллектуальных противоборствах с ортодоксами. Но в данный период, с точки зрения теоретической разработанности и уровня аргументации, эти новые идеологические образования явно проигрывали традиционным брахманистам, обладавшим многовековой ученостью. С другой стороны, темы их споров носят ценностно-экзистенциальный характер, например вечность существующего, и требуют больше идейной убежденности, чем высокого уровня дискурса. Буддийские источники указывают, что буддисты шраманского времени в свою очередь и не стремятся особо спорить с брахманистами. В буддизме существует общеизвестный факт, что Будда запрещал своим последователям участвовать в публичных диспутах. Основными оппонентами буддистов в спорах шраманского периода были джайны, адживики (аскетическое направление шраманства), локаятики, т. е. те же неортодоксы, что и сами буддисты. Именно в прениях с ними возникают первые теоретические опыты буддийского спора. Они были зафиксированы в классических примерах того, как Будда отвечал на вопросы оппонентов, ставших затем учебными эталонами.

Изменение социальной основы индийского спора в шраманский период, изменение тематики споров не могли не отразиться на методах и правилах проведения публичных диспутов. Нигилизм этого периода породил в массовости софистическую практику ве-

дения споров. Раньше, в поздневедийский период, данная практика, ограничиваемая брахманистскими ценностями, не была так широко распространена и не обладала предлогическими характеристиками. Именно специфика шраманского периода дает толчок развитию данной тенденции в диспутальной культуре Индии. Какие софистические приемы употреблялись в публичных диспутах? В индийской культуре нет прямого аналога греческому софизму, здесь этот прием обозначается целым рядом понятий.³⁵ Одно из них, достаточно распространенное, называется ньяябхаша (псевдоаргумент). Пример ньяябхаша: огонь не горяч, так как он сотворен подобно горшку.³⁶

Кроме софизмов в шраманский период широкое распространение получили и различные паралогизмы. Ответить на них было практически невозможно, в результате оставалось только обратиться к медитативному трансу. Этого и добиваются задающие их шрамаы. Паралогизмы существовали самые разнообразные, например такие: «то есть это, но это не есть то же самое, что и то», «я не могу согласиться ни с чем» и т. п. Придумать свой паралогизм, ходить и смущать им людей считалось довольно важным занятием среди некоторых шраманов. В дальнейшем софистическая практика и паралогизмы подверглись анализу и систематизации. Индийские теоретики их собирают в определенные классы и рассматривают как основу агрессивных споров. Наиболее известный агрессивный спор методом витанда³⁷ (его форма рассматривается буддистами как основа Мадхьямики) берет начало в шраманском периоде.

Хотя представители брахманистской ортодоксии в своих спорах с оппонентами употребляли и софизмы, и паралогизмы, их основная задача состояла в том, чтобы защитить от нигилистических вторжений традиционно высокий уровень дискурса. Поэтому они и создают ряд процедурных ограничений, обязанных не допустить во внутренних брахманистских спорах употребление софизмов и паралогизмов. Прежде всего это были так называемые ниграхастханы — «предпосылка поражения в споре» (tshar bcad pa'I gnas). Ниграхастханы служили выделению в споре таких приемов, применение которых автоматически наказывается поражением. Многие ниграхастханы традиции ньяя, не связанные с логическими построениями, происходят из шраманского периода. Например такие: перемещение к другой, не относящейся к предмету теме (don gzhan); бессмысленность, т. е. произнесение ряда бессмысленных слогов (don med pa); невразумительность (don mi shes pa); несвязность, т. е. произнесение несвязных слов (don bral ba).³⁸ В последующие века проблема ниграхастхан была одной из основных в противостоянии буддистов и наяиков относительно теории спора. Однако в шраманский период буддисты, которые также столкнулись с нигилистической практикой, имели другие собственные формы борьбы с софизмами и паралогизмами. Например, подобно Будде, они могли оставаться в «громогласном» молчании, когда задавались бессмысленные, с их точки зрения, вопросы.

Кроме этого, составлялись специальные списки противников и софистических тем, созданных для борьбы против буддистов. Были у буддистов и особые наводящие вопросы, которые должны были выявить цель противника, и если обнаруживалось, что она софистична, спор должен был немедленно прекращаться.

Особое место в культуре индийских споров занимает понятие и практика чаутошкотик-тетралемм, трактуемая нами как способ полного определения.³⁹ Появление первых чаутошкотик относится к шраманскому времени. В споре, по-видимому, чаутошкотика применялась как прием исключения всех четырех возможных альтернатив, и трех отрицательных, и одного положительного, с единственной целью закрыть тему спора до конца. Схем построений чаутошкотик несколько, попытки их систематизировать и проанализировать предпринимаются многими современными учеными.⁴⁰ Мы можем только констатировать тот факт, что их значение зависит от конкретного предмета применения и рассматривается в самых разных контекстах. Этот прием был одним из самых распространенных и значимых в шраманское время, умение ловко его применять ценилось очень высоко.

Говоря в заключение о значении шраманского периода для развития культуры индийского диспута, необходимо заметить, что появление у брахманистов внешней конкуренции в спорах дало толчок развитию новых видов аргументации и созданию ряда ограничивающих процедурных правил. С другой стороны, новые диспутанты расширяют багаж приемов интеллектуальной борьбы за счет софистики, тем самым создают специфическую базу для будущего появления логики. Что касается уровня применения новых приемов, ставших базой классической теории спора, то его можно охарактеризовать как эмпирический, т. е. зависящий от отдельного диспутального прецедента.

Когда мы говорим о диспуте, что он переходит на логико-философский уровень, то подразумеваем некий процесс, зарождающийся на рубеже новой эры, когда складываются основополагающие тексты будущих религиозно-философских школ (даршан). Соответственно с появлением первых религиозно-философских систем изменился и уровень аргументации в публичных диспутах. Именно в первые века новой эры, как свидетельствует анализ первых философских письменных памятников, в Индии возникает и закрепляется как институт спора, базирующийся на силлогистических построениях, так и логико-понятийный тип мышления, исторически сменивший в среде традиционной образованности религиозно-мифологический.

Процесс формирования логико-эпистемологических знаний в Индии был очень долгим. Среди ученых, изучающих индийскую философию, во все времена существовали разногласия, кого считать пионером в разработке теории силлогистической аргументации и логики. Некоторые полагают, что ранние последователи Мимансы⁴¹ первыми в Индии сформулировали десятичленный силлогизм, тем самым именно они дали ход всей древнеиндийской

логико-эпистемологической проблематике и ее неотъемлемой части — теории философских диспутов. Ватсьяна, который считается одним из основателей школы Ньяя, согласно С. Дасгупте, был убежден, что логика как инструмент философского спора возникла из теории диспутов Аюрведы (древнеиндийского медицинского трактата).⁴² Отмечая, что этот вопрос является в высшей степени дискуссионным, все же лучше придерживаться традиционной в Индии точки зрения, согласно которой теория спора, основанная на логическом аппарате, в своем разработанном виде впервые появляется в текстах «Ньяя-сутр» Акшапада Гаутамы⁴³ и медицинском трактате Чарака Самхита. Данные работы, связанные с различными областями знания, в своих разделах относительно теории диспута обладают взаимодополняющими элементами, которые, объединяясь, создают оригинальный образ общиндийской теории споров.

Споры — «самбхаса» в Чарака Самхита подразделялись на два вида: дружественные «самдхьясамбхаса» и агрессивные «вигрхьясамбхаса». Собственно философскими могут считаться первые, которые в традиции Ньяя именовались вадакатха — спор ради истины. Наяик Уддьотакара утверждал, что в вадакатха вступают только внутри школы — либо с учителем, либо с человеком его статуса. Если не обращать внимания на ряд возникающих проблемных вопросов, то данное утверждение подразумевает, что спор, основанный на применении логических законов, возможен лишь в рамках одной традиции. С другой стороны, зная, что долгое время в ортодоксальном индийском обществе именно представители Ньяи (букв. перевод с санскр.: силлогистическое строительство, аргумент) лидировали в области изучения логики,⁴⁴ это также может подразумевать равнозначность понятий: следование в рассуждении логической процедуре и приверженность Ньяя. Таким образом, «академический» философский спор, только вадакатха, замыкался наяиками на собственную школу. Вероятно, цели в нем опускались по сути до образовательных: так, согласно известному логику Вачаспати Мишра, спор методом вада должен приводить к трем результатам — познанию «истинных» знаний, устранению сомнений в их истинности, подтверждению предыдущих «истинных» знаний.

Практика же публичного диспута с представителями чужих школ требовала искусного комбинирования дружественных и агрессивных методов, где демонстративному строительству правильного пятичленного силлогизма, основы вадакатхи, предшествовала совершенно иная форма убеждения, методы которой могут быть типологически сопоставимы с методами эристики. Поэтому основной задачей в спорах с представителями из других школ считалось довести дело до сомнений «самшая» у противника, иначе, свести спор в русло вадакатха, где, как думали наяики, им противостоять никто не может. Скорее всего, долгое время так и было. В дополнение к вышесказанному довольно интересными по проблеме агрессии в споре представляются практические рекомендации из Ча-

рака Самхита. В трактате говорится, что вступающий в агрессивный спор должен учитывать ради победы — основной цели таких споров — множество факторов: тип собрания, который может быть либо профессиональным, либо невежественным; отношение аудитории к вам — дружественное, нейтральное, враждебное; классификацию вашего оппонента — выше, ниже, равный (у наяиков — невежественный, имеющий противоположную точку зрения, находящийся в сомнении).⁴⁵ Далее излагаются изощренные психориторические методы интеллектуального уничтожения противника и получения похвальных оценок от собрания.⁴⁶ Найаики в свою очередь, несмотря на то что за рамками вадакатха предлагалось применять различные уловки, считали, что в любом диспуте спорящий должен соответствовать некоторым универсальным требованиям: не идти против всеобщего опыта, быть последовательным, иметь только нормальное восприятие, сохранять ясность ума, не заблуждаться, не лениться опровергать ошибочное, уважать противника.

Отвечая на вопрос, почему мы считаем, что долгое время в рамках спора методом вада найаикам не было достойных соперников в Индии, можно сказать одно: так как в данной школе разрабатывались логико-эпистемологические основы данного диспута, представители Ньяя и были самыми опытными в этой области, правда, до тех пор, пока их логические приемы не стали общим достоянием любой индийской религиозно-философской школы. К вышеизложенному, углубляясь в проблему, можно добавить и другой факт. А именно, представитель Ньяя, защищая в «чисто» философском диспуте собственную систему, как ни парадоксально, ограничивался демонстративным доказательством логичности логики, так как все шестнадцать базовых категорий школы являлись по сути систематизацией логико-эпистемологических знаний Индии.⁴⁷ Отдельные же предметы, как, например, первая категория из шестнадцати — истинный источник знания (прамана) — вплоть до появления одноуровневой логико-эпистемологической концепции, которая бы реально противостояла классической Ньяя по предмету, как тема диспутирования не могли фигурировать. Поэтому можно сделать предположение, что в спорах методом вадакатха найаики долгое время господствовали. Данному предположению противоречит исторический факт, в котором говорится о разрушительной критике шестнадцати категорий Ньяя, в том числе прамана, буддистом Нагарджуной⁴⁸ на основе дилемм и антитетралемм. На наш взгляд, эта критика отталкивается от реализма найаиков и от возможностей диалектики, но не от логики и эпистемологии.

С точки зрения процедуры, спор вадакатха, согласно найаикам, представлял собой цепь элементарных логических построений.⁴⁹ Любое элементарное логическое построение найаиков можно рассматривать с двух точек зрения: во-первых, отталкиваясь от ситуации противопоставления утверждений, в рамках понятий тезис (пакша) — антитезис (пурвапакша) и соответствующие обоснова-

ния; во-вторых, с позиции развернутого силлогистического доказательства в рамках понятий классического пятичленного умозаключения наяиков:

- 1) тезис (пратиджня): «На горе огонь»;
- 2) основание (хету): «[Ввиду] дыма»;
- 3) пример (удахарана): «Где дым, там и огонь, как в очаге, и т. п.»;
- 4) применение (упаная): «Также и здесь»;
- 5) заключение (нигамана): «Следовательно, так и здесь».⁵⁰

Такие абсолютно правильные построения базировались на бесспорности основания, что довольно часто делало спор-вадакатха бессмысленным в межконфессиональном противоборстве. Поэтому в противоборствах с идеологическими противниками и применялись методы агрессивного диспута, который в Ньяя подразделялся на два вида — джалпакатха и витандакатха.⁵¹

Если о витандакатха мы уже упоминали,⁵² то в отношении спора «джалпа» известный индийский ученый Багчи пишет, что большинство характеристик спора «вада» соотносятся и со спорами «джалпа». Однако для спора «джалпа» имеются существенные дополнения: 1) для нахождения ошибок у противника можно применять диспутальные уловки (чхала, джати, ниграхастхана);⁵³ 2) основной целью спора является поражение противника; 3) утверждение истины подразумевается, но это цель побочная; 4) обязательное присутствие судьи, шаги доказательств записываются.⁵⁴ Эти и другие характеристики указывают на тот факт, что спор «джалпа», собственно, и есть публичный спор. Здесь, в отличие от спора «витанда», где вообще не применялись строгие логические построения, и в отличие от спора «вада», основанного только на правильных умозаклечениях, подразумеваются наряду с эристикой, великолепно разработанной в традиции Ньяя, и логико-рационалистические действия.

На наш взгляд, вышеизложенное разделение методов спора на агрессивные и дружественные не только имело историческое значение в развитии индийского публичного спора, но и стало классикой индийской рефлексии на данный предмет, от которой отталкиваются все последующие теории споров. Что касается значения деятельности представителей традиции Ньяя и авторов «Чарака Самхита» вообще, то оно состоит в том, что именно при их базовом участии создается институт спора, основанный на строгих умозаклечениях, что именно ими были проанализированы и систематизированы все предыдущие достижения индийской мысли относительно теоретических противоборств и что именно их теории легли в основу классической культуры индийских диспутов.

Переходя к рассмотрению генезиса буддийской культуры диспута в Индии, необходимо отметить, что, несмотря на тот факт, что Будда отрицательно относился к любым видам споров, буддийская традиция тем не менее претендует на самую раннюю линию преемственности в разработке теории диспутов. Обычно в литературе вопроса упоминается пересказ знаменитого догматиче-

ского диспута III в. до н. э. под эгидой покровителя буддизма императора Ашоки.⁵⁵ Эти упоминания, на наш взгляд, свидетельствуют лишь об исторической давности самого института диспута, потому что для историко-философского исследования без ясного представления позиции брахманистской Ньяи, основного оппонента буддистов в области логико-эпистемологической проблематики, проследить генезис развитого философского дискурса в буддизме едва ли возможно. Исследователи сходятся во мнении, что когда буддисты начали проявлять интерес собственно к проблемам логики и теории спора, традиция Ньяи уже имела значительный теоретический багаж в этой области.

В целом долгое время буддийские ученые не отклонялись от теоретических разработок брахманистов, если не считать вклад Нагарджуны в трактовку теории истины и связанной с ней деструктивной практики.⁵⁶ Примером этого может служить трактат Асанги «Йогакчарья-бхуми». Скорее всего, именно Асанга был первым буддийским мыслителем, кто создал на основе брахманистских логико-эпистемологических категорий теорию спора и ввел традиционный двухсоставной силлогизм (тезис, основание) в практику буддийских философских дискуссий.⁵⁷ Но в дальнейшем, с появлением у буддистов собственной оригинальной логико-эпистемологической теории (VII в. н. э.), между буддийскими и брахманистскими школами, особенно Ньяей, произошло теоретическое столкновение по всем основным проблемам логики, эпистемологии и теории диспута. Как писал академик Ф.И.Щербатской, исследуя причины развернувшейся полемики: «Брахманистская логика была формальной и строилась на фундаменте наивного реализма. Буддисты же в этот период стали критическими идеалистами, их интерес к логике был не формальным, а философским, т. е. эпистемологическим. Реформа логики стала совершенно необходимой. Такая реформа и была осуществлена Дигнагой».⁵⁸

Произведенная Дигнагой и его не менее знаменитым последователем Дхармакирти ревизия теории силлогизма не только создала новую, так называемую буддийскую, логику, но и в рамках новых достижений в логике преобразовала теорию диспутов. Именно после Дигнаги, а в особенности Дхармакирти,⁵⁹ можно говорить об оригинальной буддийской концепции философского диспута. Эта концепция располагала своими собственными интерпретациями не только теории силлогизма, но и проблемы выявления ошибок, основных правил проведения спора и т. д.⁶⁰ Говоря о значении буддистов в теории силлогистической аргументации, необходимо отметить, что после работ Дигнаги практически все индийские логики, буддийские и небуддийские, вводят в свои учения его «умозаключение для других», однако при этом многие представители Ньяи не упоминают автора.⁶¹

Кроме того, что Дигнага был основателем буддийской логики и теории диспутов, он был в свое время самым знаменитым индийским ученым-спорщиком. В монастыре Наланда он побеждает в споре знаменитого брахмана Судурджаей. Именно Дигнага за

многочисленные победы в публичных диспутах был удостоен звания «победителя вселенной» — диг виджая. Как считают историки буддийской мысли, многого достиг в этом деле и Дхармакирти.

Подводя итог, мы отмечаем, что институт диспута в Индии развивался на протяжении тысячелетий и стал уникальным достижением местной культуры, которое появилось благодаря усилиям всех индийских традиций как небуддийских, так и буддийских. Также важно подчеркнуть, что специфика индийской философии такова, что только в рамках диспутальной культуры можно реконструировать ее генезис, особенно логику и эпистемологию. Что касается нашего исследования, то, не разобрав отдельных категорий культуры и теорий диспута в Индии, мы бы не смогли понять многие специфические аспекты тибетского спора, который, являясь прямым продолжением индийского, сохранил его живую культуру для современности.

ГЛАВА 2. КУЛЬТУРА И ТЕОРИЯ ДИСПУТА В ТИБЕТЕ

Чтобы ответить на вопрос, в чем же специфика именно тибетской формы буддийского диспута, мы обратились к рассмотрению связи исследуемого института с монастырской и университетской системами Тибета, с некоторыми логико-эпистемологическими разработками местных ученых и со школьной литературой *bsdus grwa*.

А. СОЦИОКУЛЬТУРНЫЕ ОСОБЕННОСТИ ИНСТИТУТА ДИСПУТА В ТИБЕТЕ

Одна из специфических сторон тибетской диспутальной практики, которая отличала ее от индийского прототипа, во многом предопределялась иным уровнем институализации религиозного культа и, исходя из этого, иным характером задач, которые решались в ходе дебата носителями центрально-азиатской буддийской мыслительной традиции.

Исторически тибетский буддизм в своей магистральной тенденции принимает форму государственной религиозной доктрины, опирающейся на отчетливо иерархизированную, широкоразветвленную сеть буддийских монастырей. Типологическая особенность генезиса тибетской теократии заключалась в постепенном сращивании государственного и религиозно-монастырского системных факторов, в процессе которого монастырские структуры подменяли собой светские институты в области государственного строительства и определяли через буддийские страгаемы ход социального развития тибетского общества. Несомненно, что в этом процессе сращения и все увеличивающейся по дуге универсализации тибетского буддизма и сами монастырские структуры видоизменялись, продуцируя новые для традиционной тибетской культуры явления духовной жизни. Это касается прежде всего института буддийского философского диспута, который в условиях Тибета, продолжая оставаться традиционным институтом сохранения и развития буддийской мыслительной парадигмы, одновременно

преобразуется в важнейший инструмент государственно-монастырского строительства со всей совокупностью вытекающих из этой новой функции задач. Проанализировать и осмыслить эти новые для института буддийского философского диспута задачи невозможно без обращения к вопросу о структурной организации тибетских монастырей, социально-идеологическом фундаменте тибетобуддийского «универсума».

Генезис этого культурного феномена — систему тибетских монастырей — впервые проследил российский буддолог Б. Барадийн, собравший богатый полевой материал в ходе своей экспедиции в Тибет (1905—1907 гг.). Согласно Барадийну, в истории тибетского буддизма можно выделить три периода.¹

В первом, с 632 по 1042 г., монастыри в Тибете были исключительно отшельнического типа и предназначались как для одиночной, так и для групповой монашеской жизни. Как свидетельствуют исторические источники, первый тибетский монастырь был основан в 798 г. в местности Самье светским монархом Тисрон Дебзаном. Именно здесь в VIII в. крупнейший буддийский логик и гносеолог Шантаракшита создал первую высшую монастырскую школу с преподаванием полного классического цикла буддийских образовательных дисциплин. Хотя в историческом аспекте это событие остается значительной вехой, деятельность Шантаракшиты как философа не имела практического отзвука в тибетской культуре, поскольку в то время буддийские идеи, пришедшие из Индии, с большим трудом прививались на новой для себя культурной почве — ведь логико-философский дискурс как форма духовной активности до появления буддизма в Тибете не был известен. В этот период в распространении буддизма преобладают индивидуальные созерцательные практики буддийской йоги, и это отложило определенный отпечаток на тип синхронной монастырской организации. По уровню структурной сложности и по задачам, которыми данный уровень и предопределяется, ранний тибетский монастырь во многом неизбежно походил на буддийские братства индийской древности, для которых характерна коллективная медитативная практика и совместное постижение буддийской канонической догматики — Слова Будды. Такие монастыри не имеют фиксированной институализации и четко выраженной внутренней социальной иерархии. Однако если сравнивать ранний тибетский монастырь и буддийские общины Древней Индии, то, безусловно, на ином синхронном срезе исторического становления буддизма обнаруживаются базовые отличия, обуславливающие историко-культурную специфику. Прежде всего следует отметить тот факт, что на тибетский монастырь с самого раннего периода возникновения этого института огромное влияние оказывал пример великих монастырей-университетов средневековой Индии — Наланды, Викрамашилы, Отантапури. Представители именно этих монастырей в качестве миссионеров и участвовали в формировании буддийских религиозных структур в Тибете той эпохи. Особенности же этносоциального ландшафта определились в первую очередь тем, что

местные монастыри складывались в русле уже существующих социальных отношений, точнее — в структуре родо-клановых взаимодействий.

Исходя из вышесказанного, необходимо отметить, что диспут в пространстве подобного монастырского обустройства, в ситуации преобладания созерцательных практик над дискурсом и неразвитости местных школьных традиций оставался прерогативой носителей иных культурных традиций — индийских и китайских буддийских ученых-миссионеров. Подтверждением этого служит знаменитый исторический пример — диспут в Самье между индийским логиком Камалашилой и китайским мастером буддийской йоги Хвэшаном.

Второй период, охватывающий 1042—1409 гг., ознаменовался появлением в Тибете прославленного индийского ученого монаха Атиши (982—1054). С именем Атиши в истории тибетского буддизма связано не только возникновение влиятельной школы Кадампа (bKa' gdams pa), но и закладывание фундамента собственно тибетобуддийской школьной традиции, всей совокупности религиозно-философских систем в Тибете. Рассматриваемый период становится эпохой создания и роста практически всех тибетских школ, которые в своем функционировании опирались на разветвленную сеть монастырей, появившуюся одновременно с ними. Именно в это время возникли такие прославившиеся в истории монастыри-школы Кадампа, как Нетан (осн. 1052 г.), где и окончил свои дни Атиша, Радэн (осн. 1057 г.), возникший благодаря Бром бакши Сампху (осн. 1073 г.), где работали знаменитые окские переводчики Легби-Ширап и Лодан-Ширап, знаменитый монастырь школы Сакьяпа — Сакья гончен (осн. 1073 г.), монастырь школы Жонанпа — Дагдан-пунцоглин (приблизительно в XIII в.), а также не относящий себя к какой-либо школе монастырь Нартан (осн. 1153 г.) и множество других монастырей, о которых к настоящему времени остались лишь беглые упоминания в различных исторических источниках.

Основные изменения в монастырской структуре в этот период связаны с завершением длившейся не одно столетие работы тибетских ученых монахов-переводчиков (лотзавов), направленной на освоение всего спектра индобуддийских идей — как в плане школьного (условно говоря, экзотерического) знания, так и в аспекте созерцательного (эзотерического) постижения. Как следствие этого процесса проявляется и определенная религиозная специализация различных школ и связанных с ними монастырей по отдельным направлениям буддийских практик и областей знания. Эта специализация и создала в конечном счете почву для появления довольно разнообразных субтрадиций и соответствующих монастырей, которые не были связаны единой школьной интерпретацией доктрины и поэтому не подпадали под общую институализацию, а следовательно, и не вошли в систему единой иерархии. Но с другой стороны, этого уже нельзя сказать о внутришкольной и внутримонастырской жизни, здесь имела место жесткая структу-

рализация, которая напрямую связана с тем цементирующим ее аспектом буддийского знания или практики,² которые развивались в конкретном монастыре и в конкретной школе. Можно сделать предположение, что определенную роль в деле внутренней структурализации монастырей играли внутривидовые отношения того или иного тибетского родового клана.³

В это же время некоторые иерархи монастырских школ становятся формальными руководителями всей страны. Хотя это имело лишь прецедентный характер, но сам факт обладает исключительной значимостью для нашего исследования, так как именно с этого периода можно говорить о слиянии в Тибете монастырского и государственного. Прежде всего мы связываем данный исторический прецедент со школой Сакья па. Так, историческая хронология утверждает, что монастырско-школьная «Сакьяская (иерархия. — А. Б.) стала (формальным. — А. Б.) владельцем тринадцати областей Тибета».⁴

Что же касается эволюции института философского диспута, то необходимо подчеркнуть то обстоятельство, что основы собственно тибетского школьного диспутирования закладываются великим ученым средневековья Чаба Чойджи Сэнгэ (Phya pa Chos kyi seng ge) (1109—1169). Интеллектуальная работа, направленная на освоение теории индобуддийского диспутирования и на создание собственной тибетской модели спора, продолжалась постоянно на протяжении всего рассматриваемого исторического отрезка времени. Особое место здесь занимает долгая теоретическая борьба, вышедшая в философскую рефлексию о логико-эпистемологических основах тибетобуддийского универсализма и его структурного звена — схоластического диспута. Характерным аспектом для такого рефлексирования можно считать и развитость в данное время практики межшкольного диспутирования, что исходило от текущей полифонии тибетского мыслительного пространства.

Третий период в истории центрально-азиатского буддизма, согласно Барадийну, начинается с 1409 г. Верхняя же граница этого периода, думается, совпадает с серединой XX в. Начало этого этапа связано с реформой Цзонхавы, а конец — с теми драматическими для тибетской культуры событиями, которые имели место на протяжении всего XX столетия. Эти события и порожденные ими процессы в корне изменили и продолжают изменять тибетское общество, не оставляя в стороне и монастырское существование.

Суть реформы Цзонхавы нашла свою адекватную реализацию в стремлении универсализировать буддийскую религиозно-философскую систему, в основу которой Цзонхава заложил доктринальную идею о постепенном, ступенчатом пути человека к высшей цели буддиста — обретению Нирваны.⁵ Доктрина Цзонхавы резко возвышала роль монашества: монашеский статус объявляется самой важной ступенью на пути религиозного преобразования личности адепта, именно монашеское состояние способно подвести адепта к Буддству. Индивидуальная созерцательная практика — пратьекабуддство — рассматривается как один из аспектов все-

объемлющей монашеской жизни. Поэтому тантрические практики, статус которых всегда считался высшим, ставятся в определенную зависимость от процесса осуществления монашеской дисциплины и необходимости постижения схоластического знания. С реформой Цзонхавы также связан процесс иерархизация и универсализации всего тибетобуддийского школьного пространства: все религиозно-философские школы Тибета подвергаются систематической ревизии в своих доктринальных основаниях и признаются только в качестве подшкол одной главенствующей — Гелук-па.

По-видимому, именно в это время в Тибете произошло окончательное разделение монастырей на два типа. Первый тип, как свидетельствует Б. Барадийн, имел по своему назначению образовательно-школьный характер и именовался шадда. Второй тип являл собой место уединения и предназначался для совершенствования в созерцательной практике. Монастыри этого типа назывались дубда. Необходимо отметить, что шадда представляет собой подготовительную ступень для перехода в дубда. Что касается монастырей шадда, то они разделяются на два стадийных вида: монастыри без факультетов и монастыри с одним или несколькими специализированными факультетами, например: цанид, жудба, дуйнкор, жедор, ламрим, манба.⁶

Этот же исторический этап знаменуется созданием единой иерархизированной монастырской структуры для всего Тибета. Основным ядром этой структуры становятся создаваемые после реформы Цзонхавы великие тибетские монастыри-университеты.⁷ Именно они и делаются стержнем всего местного буддизма, их значение в тибетской культуре до сих пор не утрачено. Речь идет прежде всего о трех столичных (лхасских) монастырях.

Монастырь Сера (Se ra) был основан в 1419 г. Джамчен-цордже. Этот один из крупнейших монастырей-университетов располагает двумя факультетами цанид: Сера джеба (Se ra Byes ra), Сера мад-па (Se ra sMad pa) и одним факультетом тантрийской практики — Акпа-дацан. Монастырь Брайбун ('Bras sprung) основан в 1416 г. В его состав вошли три факультета цанид: Гоман (sGo mang), Лосалинг (Blo gsal gling), Деянг (bDe dbyangs) и один факультет тантры — Акпа-дацан (sNgags pa). Монастырь Галдан (dGa' ldan) был заложен в 1409 г. самим Цзонхавой. Галдан имел два факультета цанид: Джандзэ (Byang-rtse) и Шардзэ (Shar rtse).

Особое место в иерархии занимает монастырь Дашилхумбо (bKra shis lhun po), находящийся недалеко от Лхасы и являющийся резиденцией панчен-ламы, который возник в 1447 г. благодаря усилиям Гендун-дуба (1391—1475), первого далай-ламы. Здесь к началу XX в. существовало три факультета цанид: Джандзэ, Шардзэ и Килкан и один факультет тантры — Акпа-дацан. Также особое место занимают монастыри: Гумбум (осн. в 1583 г.), Лавран (Bla brang), созданный в 1709 г. знаменитым амдоским ученым-ламой Джамьян-шадба Агван-Дзондуюм (1648—1722),⁸ и Гандан (dCa' ldan) (Монголия), возникший в XVII в. В него вошли три факультета цанид: Гоман, Лосэлин и Сэра.

Последние три монастыря — и это весьма значимо — возникли в связи с расширением географии распространения тибетского буддизма, с его проникновением на северные территории, в сторону Монголии. Данный факт является подтверждением того, что тибетский буддизм после реформы Цзонхавы в полной мере обладает универсальными качествами и может восприниматься другими народами как их собственная религиозная система.

Подводя итог, необходимо сказать, что реформы Цзонхавы способствовали тому, что диспут приобретает свою законченную форму — своеобразной схоластической универсальности. Именно эта форма делает диспут важнейшим звеном в попытке тибетского буддизма через реформы приобрести черты универсальности, опираясь на ряд «всеобщностей» — диалог, университет, рациональность. Продолжая, необходимо отметить, что практически повсеместно существует странная закономерность — средневековое мышление, стимулируемое религиозным, пытается говорить от имени Универсума. Это говорение во многом отталкивается от диалогического публичного рассматривания различных уровней, признаков, форм Реальности. Институт диспута становится как раз тем местом, где разворачивается действие.

Иногда универсальность института диспута этого периода может рассматриваться также как многоликость или полифункциональность. В социальном плане это выражается во многих ролевых обязанностях института диспута в тибетском обществе. Так, например, его важнейшей функцией во внутримонастырской жизни является функция основного экзаменующего института, благодаря чему присуждались ученые степени в тибетобуддийской схоластике. А поскольку ученая степень не только определяет социальный ранг того или иного монаха в тибетском теократическом обществе, но и выступает знаком его приближенности к кодам тибетского социума вообще, диспут можно считать альтернативой институту перерожденцев (*sprul sku*), игравшему важную роль в формировании власти в Тибете.

С другой стороны, чтобы понять гомогенность диспута, тибетобуддийского универсума и монастыря-университета, необходимо иметь четкую научную информацию о том, что из себя представляла система универсального средневекового образования в этой горной стране. С реформами Цзонхавы связано окончательное социально-доктринальное оформление той перманентной деятельности тибетских ученых-лам по предметному структурированию индобуддийской системы знания и создание на основе этого собственной системы целостного монастырского образования, цементирующего унификацию тибетского буддизма. Диспут в результате этой деятельности окончательно институализируется как школьный и «привязывается» к монастырской системе образования и к четко определенному предмету буддийской схоластики.

Как уже отмечалось, тибетский монастырь-университет состоит из нескольких специализированных факультетов — дацанов (*grwa tshang*). Средневековые дацаны подразделялись по базовым спе-

циализациям, которых, как известно, было три: философия и схоластика цанид (mtshan nyid grwa tshang, букв. факультет определений),⁹ медицина — манба (sman pa) и тантра — джюд (rgyud), где в связи с буддийской иконографией обнаруживались и изучались визуальные космологические коды и посредством этого постигались традиционные методики психофизической регуляции сознания.

В структуре средневекового тибетского университета базовым¹⁰ и уже в силу одного этого важнейшим по образовательному значению считался факультет философии и схоластики — цанид дацан. Именно в его стенах собиралось наибольшее количество студентов-монахов, с него и начинал строиться учебный комплекс любого тибетского монастыря. Институт диспута функционировал именно в структурах этого дацана.

В систему образования цанид дацанов входила прежде всего жестко фиксированная учебная программа, которая включала в себя изучение пяти основных дисциплин (po ti lnga — «пять книг»), знание которых полагалось необходимым для буддийского религиозно-философского мыслителя.¹¹ Первая из этих дисциплин — буддийская эпистемология (санскр. прамана), составными частями которой были учение об источниках истинного познания (восприятие и умозаключение), анализ теорий логического вывода и теория диспутальной практики. В традиционной тибетской терминологии эта дисциплина имела название цадма (tshad ma).¹²

Вторая дисциплина — парчин (phar phyin) имела своим предметом изучение текстов Праджняпарамиты, которые трактовали проблему достижения просветления посредством направленного «возделывания» достоинств благородной буддийской личности.¹³

Третья дисциплина — бума (dbu ma) — представляла собой изучение наиболее авторитетной в тибетском буддизме философской системы Мадхьямика.

Четвертая дисциплина — дзот (mñgoñ pa или chos mñgoñ) — состояла в изучении «Энциклопедии Абхидхармы» Васубандху, основного трактата, знание которого только и обеспечивало адекватное владение категориально-понятийным аппаратом буддийского философствования.

И наконец, пятая дисциплина — дулва ('dul ba) — это кодекс монашеского поведения, Виная.

В основу системы монастырско-университетского образования также входит и изучение значительного числа систематических трактатов как программного, так и внепрограммного характера. Всю изучаемую литературу можно разделить на два раздела: переводы индийских оригинальных сочинений и собственно тибетскую учебно-схоластическую литературу. Подчеркнем, что первоначально тибетское буддийское философское образование не располагало собственной специальной литературой и почти целиком базировалось на переводах сочинений индийских мыслителей. Если рассматривать проблему в общем, то индобуддийская философская классика вплоть до настоящего времени выступает необ-

ходимой компонентой традиционной учености в абсолютном большинстве стран ареала распространения буддийской культуры. Сочинения таких корифеев индийской философии, как Нагарджуна Васубандху, Асанга и др., составляют основу буддийской мыслительной традиции в целом — вне зависимости от конкретной школьной принадлежности, региональной и этнокультурной специфики.

К обязательным по программе относились следующие работы индийских авторов:

- Праманаварттика (тиб. Tshad ma gnam 'grel), базовое сочинение логика Дхармакирти;

- Абхисама-аламкара (тиб. mNgon rtogs rgyan), авторство которого традиция приписывала бодхисаттве Майтрейе;¹⁴

- Мадхьямикаватара (тиб. Dbu ma la 'jug pa) Чандракирти, ученого, жившего в VII в.;¹⁵

- Абхидхармакоша (тиб. chos mngon pa'i mdzod) великого буддийского энциклопедиста Васубандху;

- Виная сутра (тиб. 'Dul ba'i mdo) Гунапрабхи.

Кроме индийских систематических трактатов, библиотеки тибетских монастырей обладали фондами тибетской комментаторской литературы — от сочинений чисто учебного уровня вплоть до систематических трактатов. На протяжении столетий в образовательной практике тибетских монастырских университетов индийские оригинальные сочинения комментировались, адаптировались и перелагались таким образом, чтобы их содержание в методически упрощенной передаче не выхолащивалось, но в то же время было доступно для усвоения студентами-тибетцами.¹⁶ Собственно, это были комедиумы, которые, как пишет Б. Барадийн, излагались по традиционной схеме: «а) буквальное изложение основного учебника (здесь подразумеваются индийские трактаты. — А. Б.) в общедоступной популярной форме (циг-дон); б) общее изложение содержания основного учебника (жи-дон); в) критическое изложение основного учебника (ти-жот). (...) Последний вид изложения (ти-жот) состоит из трех последовательных частей: а) приведение первоисточника предмета (тиб. прой шун гобда); б) приведение основного тезиса (тиб. донжи жорба гобда) и в) собственно критическое исследование (тиб. тажот), состоящее в свою очередь из трех последовательных частей: 1) опровержение чужой теории (тиб. шанлук гакпа); 2) изложение собственной теории (тиб. ранлук шакпа) и 3) разрешение спора в пользу собственной теории (тиб. дзодба бамба)». ¹⁷ Данное определение дает самый широкий взгляд на структуру тибетских учебников.

Как правило, в каждом тибетском монастыре рекомендуется свой собственный набор учебных пособий, который определяется средневековым понятием «преемственность учителей». Но, как уже неоднократно отмечалось, специфика развития тибетского буддизма дала толчок к своеобразной унификации пространства буддийской культуры, и как следствие имеет место специфическая стандартизация учебной литературы. Так, например, можно ска-

зять, что если в столичных монастырях школьной традиции Гелук учились на «собственных» учебниках, которые по содержанию мало отличались друг от друга, то в остальных монастырях, копирующих программы столичных, предметы изучались по учебникам того лхасского цанид дацана, к традиции которого преподаватели данного монастыря себя относили.

Кроме обязательных по программе предметов и литературы, монастырские курсы обучения подразумевали определенное количество классов — зинда ('dzin grwa). Например, в знаменитом Дацане Гоман (sGo mang) крупнейшего монастыря Тибета Брайбун ('Bras sprungs) существовала следующая разбивка курсов на классы:

I. Курс цадма(Tshad ma):

- 1) хадог камап (kha dog dkar dmar);
- 2) хадог гонг ма (kha dog gong ma);
- 3) дуй ринг (bsdus 'bring);
- 4) дуй чен (bsdus chen);
- 5) тариг (rtags rigs);
- 6) лориг (blo rigs).

II. Курс парчин (Phar phyin):

- 7) додун чу (don bdun cu);
- 8) жун ома (gzhung 'og ma);
- 9) жун гома (gzhung gong ma);
- 10) кап данпо (skabs dang po);
- 11) парчин (phar phyin).

III. Курс бума (dBu ma):

- 12) бума сапа (dbu ma gsar pa);
- 13) бума ньин па (dbu ma rnying pa).

IV. Курс дзод (mDzod):

- 14) дзод (mdzod).

V. Курс дулва ('Dul ba):

- 15) карам ома (bKa' rams 'og ma);
- 16) карам гома (bKa' rams gong ma).

В других цанид дацанах деление на классы практически не отличалось от принятой в Дацане Гоман.¹⁸

Что же касается курсового времени, класс был рассчитан приблизительно на год, но существуют классы,* обучение в которых длится полгода (в основном младшие) и два года (старшие). Весь курс занимает примерно четырнадцать или шестнадцать лет в зависимости от программы. Но это в том случае, если студент не задерживается из-за неуспеваемости в том или ином классе. Повторное обучение всегда было явлением довольно распространенным в тибетских университетах. Специфика культуры средневековья дает возможность образовать из этого незначительного факта для современных учебных заведений яркую субкультуру тибет-

* Причина употребления прошедшего и настоящего времен в отношении к явлениям тибетской диспутальной культуры происходит из-за сохранения их в неизменности и в наше время.

ского «вечного студента» (ларжеджа). Это явление как раз указывает на четко выраженную структуру средневековой универсальности тибетских монастырей-университетов, так как свидетельствует о существовании особого рода маргинальных учебных субкультур, которые появляются в пространстве схоластических учебных стандартов и норм средневекового образования, пытающегося соответствовать универсуму.

Учебное время в календарном году делилось на семь или восемь периодов — чотог (chos thog)¹⁹ и состояло из 295 дней. Время между этими учебными периодами у монаха-студента было занято религиозными праздниками, межмонастырскими диспутами и дополнительной учебной работой. Хотя учебный год и делился на учебное и неучебное время, монахи учились практически постоянно.

Кроме классов, посвященных изучению конкретного предмета, существует особый период времени, специально отведенный для подготовки к экзамену на ученую степень. В большинстве монастырских университетов Гелук-па для монаха в его карьере ученого-схоласта существует два таких временных промежутка. Первый из них называется гарам зинда (bKa' gams), он зачастую совпадает с последним классом, посвященным изучению «монашеского кодекса» — 'dul ba. Гарам зинда служит для подготовки к экзамену на получение первого ученого звания, которое в зависимости от успехов студента соответствует различным степеням универсального титула геше (dGe bshes, kalyana-mitra). Другой как бы завершает весь курс схоластики и служит для подготовки к экзамену на высшую ученую степень — геше лхарамба (dge bshes lha gams ra). Время на подготовку не ограничено. Если первая ученая степень присуждается на основе экзамена внутри монастыря, то высший титул — геше лхарамба — традиционно мог быть обретен лишь в результате публичного экзамена при широкой аудитории, включающей как ученых, так и интересующихся. Ежегодно во время праздника Нового года (smon lam chen mo) четырнадцать лучших ученых, представители крупнейших монастырей-университетов Лхасы, состязаются за получение этого титула. И только трое или четверо получают его. Экзамены на ученые титулы традиционно проводились в виде публичного диспута. Степень сложности того или иного экзамена определяется руководителями страны — монахами.

Что касается ученых званий, то, как пишет Сюнзо Онода, с ранних времен знающий четыре предмета — парчин (phar phyin), бума (dbu ma), дулва ('dul ba), дзот (mngon mdzod) (цадма (tshad ma) включалась в дулва) — назывался габжи (bKa' bzhi), буквально «четыре (главных) предмета». Ученый же, знающий эти предметы в совершенстве, достигал почетного титула габжи раб-жам па (bKa' bzhi rab 'byams pa), буквально «тот, кто знает четыре предмета в совершенстве». Эти ученые титулы, хотя ими еще пользуются, очень старые, во времена Tsong kha pa (XIV в. н. э.) они уже фигурировали. Позднее в связи с институализацией изучения десяти предметов (парчин, бума, дулва, дзот, цадма и пять ком-

ментариев на них) был образован новый титул габчу (bKa' bcu pa), буквально «тот, кто знает десять предметов». В основном же в гелугпских монастырях принят уже упоминаемый титул геше (dGe bshes), который имеет несколько степеней: геше шорампа (dGe bshes tshogs rams pa), геше линг тепа (dGe bshes gling bsre pa), геше дорампа (dGe bshes rdo rams pa) и геше лхарампа (dGe bshes lha rams pa). Как мы видим, многие титулы в своем названии содержат слово rams, которое является аббревиатурой слова rab 'byams, поэтому вышеупомянутый термин гарам (bKa' rams) в слове гарам зинда — это (bKa' bcu rab 'byams) буквально «тот, кто знает десять предметов в совершенстве».

Средневековая тибетская учебная система не подразумевает официального закрепления преподавателя в связи с определенной дисциплиной. Обычно самый знающий и специализирующийся по данной дисциплине, естественно, становится и наставником в ней, ибо к этому, а не к иному ученому-монаху студенты обращаются за разъяснениями. Культ учителя, благого друга-наставника, особенно усиливающийся в махаянском направлении, не позволяет отказать просящему в том или ином знании. В монастырских университетах существуют официально закрепленные должности лишь руководителей факультетов (дорже-зимба, бонлоп), что соответствует европейскому статусу декана, надзирателей (цокчен-шаляго, гэкпой) и ученых-наблюдателей (умзат, шунлайба), в чьи функции входит наблюдение за исправностью процедуры школьного диспута.

Монашеское обучение в Тибете имеет несколько традиционных аспектов. Это прежде всего изучение определенного круга текстов под руководством компетентного наставника, самостоятельное заучивание дефиниций, базовых понятий, абхидхармистских классификаций, типовых примеров и собственно диспутальная практика. Диспут считается важнейшим аспектом, поскольку согласно традиционным представлениям умение практически оперировать изученным материалом в целях защиты своего учения имеет большее значение, чем пассивно усвоенные знания.

Существует два вида монашеского дебата: а) шог лан (tshogs langs букв. «коллективный рост»), в таком споре участвуют две группы монахов во главе с самыми опытными диспутантами с каждой стороны. Он проводится два раза в год (зимой и летом) между различными монастырями и факультетами. Примером тому могут служить знаменитые диспуты, в которых участвовали школы в монастыре Санпу (gSang phu), которые поэтому называются gSang phu dbyar chos (летняя сессия в gSang phu); б) дам ча (dam bKa'), букв. «тезис» — ежедневный учебный спор. Обычно это спор двух соперников, но существуют дам bKa' — споры, где одного спрашивает целый класс учеников, и такая проверка может длиться целую ночь. Ежедневный учебный спор проводят два раза в день, утром два часа и вечером два часа. Традиция утверждает, что данное правило пришло в Тибет непосредственно из Индии.

Место проведения дебатов — это обычно монастырский двор «чойра» (chos ra), где студенты, разбившись на пары, практически осваивают технику общепринятых диалектико-мнемонических правил ведения спора. В простом дебате участвуют защитник (dam bKa ba, букв. тот, кто «[защищает] тезис») и нападающий (rigs lam pa, букв. «[ведущий] путь рассуждения»).²⁰ Соответственно первый отвечает на вопросы, а второй их задает. Преимущественное значение имеет знание учебного текста, так как спор проводится по схеме, изложенной в учебнике. Но пользоваться этими учебными материалами в ходе спора нельзя, ибо все должно содержаться в памяти. Предварительное заучивание следует довести до такой степени совершенства, чтобы студент не терялся в любой труднейшей ситуации спора. О тех диспутантах, которые умели хорошо ориентироваться в учебных текстах, но не в собственной памяти, средневековые университетские шутники говорили: они хранят знания в ящике, где лежат книги.

Дебат начинает нападающий, который громко хлопает в ладоши и произносит последний слог молитвы Манджушри «Dhih». Бодхисаттва Манджушри персонифицирует философскую мудрость, а также в соответствии с традиционными представлениями выступает покровителем диспута. В споре, кроме логико-дискурсивной стороны, немалое значение имеют специальная телесная пластика (различные виды телодвижений и жестов), обладающая вполне определенной семантической нагрузкой, а также особые диспутальные крики. Так, когда нападающий задает первый альтернативный вопрос сидящему защитнику, то правая рука вопрошающего находится выше головы над плечом, а его левая рука протянута вперед с ладонью, обращенной вверх. В конце своего вопроса нападающий хлопает в ладоши и одновременно топает левой ногой. Затем он возвращается в исходное положение, используя изящный, как бы танцевальный, поворот. Движение левой руки вперед после хлопка означает, что «врата для дальнейших перерождений закрылись», возвращение правой руки в исходное положение символизирует идею освобождения всех живых существ. Пластико-визуальный контекст процедуры диспута выступает своеобразным коррелятом дисциплины «спорящего буддиста», ибо от студента требовалось умение сохранять высокую степень осмысленного религиозного поведения даже в самых экстремальных условиях диспутального противоборства. Спорящий должен на практике блюсти предписанные традицией три вида деятельности ученика: слушать (thos pa, шрута), думать (bsam pa, чинта) и сохранять сосредоточение (sgam pa, бхавана).

Вопрошающему позволяет ставить вопросы только в так называемом стиле — тал чир (thal phyir). Этот стиль, если рассматривать его с точки зрения процедуры, представляет собой использование двух типов презентаций тезиса: выведение-прасанга «тал джюр» (thal gyur) и правильное умозаключение «та жор» (rtags sbyor). Эти презентации часто принимают вид фраз «ин партал» (yin par thal) или «ин пачир» (yin pa i phyir) (общее их название

как раз тал чир[thal phyir]).²¹ Отвечающий должен выбрать одну из этих презентаций, тем самым продолжить диспут или прекратить его. При этом у отвечающего может быть всего три или четыре типовых ответа с небольшими исключениями. Основная задача нападающего — проверить знания отвечающего, поэтому в споре могут применяться многочисленные уловки с целью сбить с толку противника. В подобной ситуации нападающий не обязан знать правильный ответ. Может возникнуть впечатление, что задача нападающего легче, нежели у защитника, но на деле это не так. Подобно шахматной партии, когда ради победы соперники стараются предугадать возможный ход друг друга и все более усложняют игру, диспутанты взаимно усложняют интеллектуальную ситуацию за счет привлечения все новых и новых логико-диалектических приемов и в особенности множества хитроумных ловушек, превращающих диспут в логомахию. Менять в процессе спора исходно принятые на себя процедурные роли — нападающего на защищающего или наоборот — не принято. Тех, кто искусно овладел диалектической практикой, называют «цанид па» (mtshan nyid pa), что может быть переведено как «[специалист по] определениям» или «знаток диспута».

Как и в любом противоборстве, в тибетском буддийском диспуте присутствует элемент наступательности, весьма похожий на интеллектуальную агрессию, но это ни в коей мере не противоречит буддийской идее о необходимости устранения аффектов. Достижение истины, духовный рост — вот что важно для монаха, а это не может быть достигнуто помимо активной концентрации всех психических способностей, в том числе энергии и воли к победе.

В заключение необходимо сказать, что в средние века именно в Тибете — сердце Центральной Азии — усилиями индийских миссионеров и тибетских лотцавов был осуществлен проект по специфической универсализации тибетобуддийского пространства. В основу этого проекта был положен процесс взаиморастания монастырских и государственных структур. Результатом реализации данного проекта и выступает создание монастырского университета, прообраза буддийского универсума, где базовым культурным феноменом, логико-рационализирующим всю структуру университета, становится буддийский философский диспут.

Б. ТИБЕТСКАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ЛОГИКО-ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКИХ ОСНОВАНИЙ «НАУЧНЫХ» СПОРОВ

Рассматривая проблему логико-эпистемологических разработок тибетских ученых-лам в области буддийского философского диспута, можно выделить два уровня этой деятельности. В качестве первого уровня следует указать на разработку специального формального языка философских диспутов, который применялся в учебных спорах (lta bu 'chad pa pi skabs kyi rtsod)²² в образова-

тельных буддийских центрах. В исследовательском плане изучение этого специфического логического языка интересно тем, что в его организации лежит идея, сходная с принципами информатики. Формальный, но не символический язык буддийской логики выполнял функцию своеобразного алгоритма, одновременно сохраняющего и воспроизводящего традиционное знание. Однако применение такого языка в споре ограничивалось по преимуществу учебной целью и рамками каждого конкретного школьного концепта. Студент в ходе учебных школьных споров не отстаивал непосредственно свои религиозно-философские принципы перед лицом подлинного идейного противника, в его насущную задачу входило прежде всего — освоить базовый категориально-понятийный аппарат данной традиции и основные приемы логико-рационалистического оперирования.

Второй уровень деятельности ученых-лам имел качественно иной, более высокий, с точки зрения эпистемологии, характер. Содержательно этот уровень обусловлен необходимостью анализа логико-эпистемологических оснований споров между представителями различных школ (*rtsod pa'i skabs ky'i rtsod*).²³ Данный спор и есть собственно философский, иначе «ученый». Именно он формально воспроизводился в школьных спорах Тибета.

Исследуя круг вопросов, связанный с данными учеными спорами, мы попытаемся осветить одну из наиболее важных проблем современной истории философии и культуры буддийского Востока — имело ли место в Тибете творческое развитие индобуддийского логико-эпистемологического знания или следует говорить лишь о его консервации. Материалом для такого анализа выступают воззрения на буддийский философский диспут, выработанные тибетскими гносеологами и их предшественниками — индийскими учеными, на наследии которых и строились тибетские теории. Прежде всего это касается крупнейшего тибетского теоретика философского диспута Сакья-пандиты (XIII в.) — именно он в своих трудах представил образцы тончайшей теоретико-познавательной рефлексии на проблему истины в контексте диалогического рассуждения.

Следует сразу же подчеркнуть, что ученые споры в Тибете уже в средние века отошли в область преданий. Отметим, что Сакья-пандита в начале XIII в. называет диспуты такого рода «традиционной практикой ученых прошлого» (*sngon gyi mkhas ba gnams lugs*),²⁴ а уже упоминаемое драматическое логико-дискурсивное противостояние корифея буддийской философии Камаласилы и китайского чань-буддиста Мохояна (Хвашана) остается наиболее значимым эпизодом в истории тибетского буддизма, упоминание о котором дошло до наших дней.²⁵ Но означает ли это, что в средневековом Тибете иссяк интерес к публичному диспутированию, и развитие теории философского спора не имело места? К XIII в. в тибетском буддизме назрело немало религиозно-философских проблем, в том числе и относительно логико-эпистемологических основ буддийского знания, развиваемых в Тибете того времени. В

частности, здесь возникает вопрос: какие индийские первоисточники считать базовыми, а какие — вспомогательными; в зависимости от решения этого вопроса можно судить, адекватно ли понимали ранние тибетские ученые различные разделы буддийской эпистемологии. Тибетские теоретики пошли путем творческого анализа классических буддийских произведений таких авторов, как Нагарджуна, Васубандху, Дигнага, Дхармакирти. Основной целью этой работы было доказать тот факт, что предшествующие тибетские логики, жившие в X—XI вв. н. э. (прежде всего Чаба Чойджи Сэнгэ (1109—1169)), опирались в своих трактатах на идеи постклассических, второстепенных авторов, основным недостатком которых были излишняя конкретизация и детализация предмета, что не давало возможности достичь сути буддийской гносеологии. Теория буддийского ученого спора представлялась удачным материалом для такой работы, именно поэтому Сакья-пандита Гунчен Джалцан (1182—1251)²⁶ и обращается к этой задаче.

Будучи весьма разносторонне образованным ученым, Сакья-пандита является автором трудов по весьма широкому спектру проблем традиционной науки, однако работы по логике и теории диспута по праву считаются сильнейшей стороной его обширного наследия. Сакья-пандита еще застал то время, когда индийская и тибетская культуры пребывали в состоянии актуального диалога. В процессе своего обучения Сакья-пандита, как утверждает традиция, изучал основные буддийские трактаты, в частности по логике, под руководством как тибетских, так и индийских учителей. С «Праманавинишчайей» Дхармакирти его познакомил тибетец Цетгон Ванчиг Сенге, а в трактате «Праманаварттика» Сакья-пандиту наставлял кашмирец Шакьяшрибхадра.²⁷ Путешествуя по Индии, знакомясь с оригинальной санскритской литературой, Сакья-пандита обрел способность глубокого понимания тонкостей полемики между буддистами и брахманистами и получил обширное представление об индобуддийской концепции ученого диспута. Его фундаментальные труды «Сокровищница рассуждения» и «Врата, ведущие к мудрым»²⁸ вобрали в себя все интеллектуальные достижения Индии и Тибета в данной области. Эти тексты сыграли огромную теоретическую роль в дальнейшем изучении данного вопроса. И хотя вследствие того, что борьба между школами в Тибете перешла с логико-эпистемологического уровня на религиозно-догматический, а также вследствие того, что диспут все более превращается в элемент чисто школьной практики, трактаты Сакья-пандиты начинают терять свою аудиторию и постепенно отодвигаются в область теоретической маргинальности. Однако для историко-философского исследования развития института диспута в Тибете эти трактаты безусловно имеют первостепенное значение, так как в них была заложена основная логико-эпистемологическая база тибетских диспутов.

Буддийская традиция утверждает, что ученый спор может осуществляться двумя путями — с помощью ссылок на каноническую литературу (*lung gi rtsod*) и посредством собственно логического

рассуждения (rigs pa'i rtsod).²⁹ В реальной практике диспутирования оба этих способа взаимодополняли друг друга. Успех здесь зависел как от глубины познания канонической литературы и логических процедур, так и от мастерства в применении этих познаний. Тем не менее в теории диспута эти две типологические разновидности рассматриваются отдельно, поскольку это позволяет проанализировать специфику их познавательных объектов.

Споры, связанные с обсуждением того или иного канонического текста, особенно характерны для практики буддийских межшкольных дискуссий, направленных на диалогический анализ религиозно-философских принципов, положенных в основу каждой конкретной школьной традиции. Основной целью таких споров, как пишет Сакья-пандита применительно к анализу диспутов буддийских и небуддийских школ, является «утверждение своей собственной доктрины» (grub mtha' bzung nas). С точки зрения процедуры спора, данную цель можно разделить на опровержение чужой традиции, зафиксированной текстуально, и на защиту своих, т. е. буддийских, религиозных принципов средствами философского дискурса (т. е. с опорой на литературу буддийских трактатов).

Чтобы правильно опровергнуть тезисы, выдвигаемые на базе небуддийских трактатов, необходимо было сразу же определить, репрезентом какой доктрины выступает в процессе диспута противник (grub mtha'i rjes su 'brang). Буддийские логики разработали классификацию тех школьных традиций, которые обладали, по их мнению, систематически изложенной доктринальной базой и соответствующим логико-эпистемологическим аппаратом. В основном же, как утверждает Сакья-пандита, ученые мужи являлись приверженцами двух основных философских направлений, буддийского и небуддийского.³⁰ Такое широкое определение всех противостоящих буддизму религиозно-философских традиций, как «небуддизм», исходит из стремления провести границу между буддизмом, с одной стороны, и всеми иными традициями — с другой. В этом нашла свое выражение специфическая особенность, характерная для буддийской логики — дихотомическое определение. Но под небуддийскими традициями в теории спора подразумеваются отнюдь не все небуддийские учения, а лишь ограниченный список тех индийских религиозно-философских систем (даршан), которые располагали, по мнению буддийских теоретиков, полной традиций системных знаний и включали в себя эпистемологию. Новые школы, не имевшие длительной истории развития религиозной доктрины, безоговорочно отвергались. Подобные школы считались «неразумными», а их создатели — не только невежественными, но и «недобродетельными друзьями», стремящимися не к истине, а к наживе. Основным критерием отказа от введения их в список школ, с которыми целесообразно вести спор, являлось то, что мыслители такого рода не опираются на подлинные источники.³¹ Но данный критерий был чисто формальным: в действительности к VII в. н. э., когда в буддизме были окончательно

оформлены эти списки, в Индии практически завершилась работа по логико-дискурсивному оформлению основных религиозно-философских систем.

Ввиду того что в это время новые, как утверждали буддисты, достойные опровержения религиозные доктрины не появлялись и их появление не предвиделось, данные списки не расширялись и постепенно получили статус завершенных и не подлежащих изменениям. В Тибете эти списки были полностью догматизированы еще и потому, что буддийскому философскому дискурсу не противостояли соперники, вооруженные философским знанием. В дальнейшем для тибетского традиционного образования эти списки имели лишь информативно-познавательное значение. Было несколько типов таких списков, и они варьировали в зависимости от задачи изложения — история учения, теория диспутов и т. д.

Кроме вышеуказанных списков, критерии определения идеологической принадлежности противника включали типологию тех индийских мыслителей, деятельность которых может быть оценена нами как софистическая. Буддийская теория споров строго запрещала вступать в диспут с людьми, для которых спор — самоцель и которые не придерживались какого-либо учения, т. е. не имели собственных четких религиозно-философских позиций. Для того чтобы заранее выявить и исключить подобных диспутантов, у буддистов существовал набор специальных приемов. Например, один из наиболее простых, но указывающий на сущностное единство индийских философских систем, состоял в том, чтобы выдвинуть на обсуждение какой-либо сугубо традиционный предмет, характерный для классического индийского диспута между буддистами и брахманами — последователями Вед.³² Поскольку схема подобного спора была известна, т. е. были известны классические системы аргументации в виде списка предметов, то ложный диспутант, не имевший своей позиции, неизбежно был вынужден прибегать к эристическим уловкам, чем и выдавал себя. Буддисты категорически отвергали применение в ученых спорах эристики, но уделяли большое внимание анализу ее приемов. Следует отметить, что начало критического изучения софистических и паралогических методов диспутирования с позиции буддийской логики было положено еще Дигнагой, а затем нашло свое развитие в трудах Дхармакирти. В тибетской логико-эпистемологической традиции эта критика было продолжена и получила свою окончательную форму уже в более поздний период, когда противостояние буддийских и брахманистских философских школ и направлений сделалось частью исторического прошлого.

Согласно тибетским авторам, в частности Сакья-пандите, к искусству подлинного ученого спора относится прежде всего умение опровергнуть текст противника без выдвижения своих собственных положений, т. е. умение спорить только на основе критики чужого текста. Тибетобуддийская традиция связывает появление такой практики в буддизме с методом школы Мадхьямика.³³ Протагонист Мадхьямики Нагарджуна (II в. н. э.) лаконично сфор-

мулировал обоснование такого подхода: «Если бы у меня был какой-либо тезис, я бы обладал ошибкой. Но поскольку у меня нет собственного тезиса, то я, очевидно, избавлен от ошибки».³⁴ Однако в связи с этим у европейского логика правомерно возникает вопрос, в чем же состояла принципиальная разница между индийскими софистами и мадхьямиками? Диалектико-деструктивная практика мадхьямиков (*thal 'gyur*) в спорах (в особенности мадхьямиков-прасангиков) в отличие от практики софистических диспутантов опиралась на доктринально-философские положения этой школы.³⁵ Мадхьямики, не отрицая онтологический статус реальности, подвергали критическому анализу любую попытку вербального ее определения, так как считали, что истинная природа вещей ускользает от дискурсивного рассмотрения, находясь за пределами знания и форм выражения, так как она не может выступать в качестве объекта постижения и словесной фиксации. О реальности можно сказать лишь то, что она налична и такова, какова она есть (здесь употреблялся специфический санскритский термин *татхата* — «таковость»). К пониманию же этого, согласно мадхьямикам, можно прийти только негативным путем — через доказательство неправомерности каждого из отдельных и неизбежно фрагментарных определений реальности. Исходя из этого школьного положения, буддист спорил только в связи с конкретной ситуацией. Это означало, что в каждом конкретном случае диспутант-мадхьямик мог вставать практически на любую теоретическую позицию, даже если она противоречила его базовым доктринальным воззрениям, поскольку стратегия его логических построений неизбежно приводила к деструкции данной позиции, к доказательству ее неправомерности.

В ученом споре подобное доказательство строилось на основе поиска логических ошибок в рассуждениях противника и в целом на выявлении логико-дискурсивной несостоятельности его базового текста. В реальном споре ошибки могли быть разнотипными, от чисто логических до процедурных и риторических.

Обратимся теперь к вопросу о тех, так называемых текстовых ошибках, которые можно выявить в ходе ученого спора. Во-первых, принимая во внимание специфику индийского ученого спора, суть которого заключалась в публичной диалогической апробации разработанных школами философских комментариев к базовым текстам, необходимо отметить, что на данном уровне спора речь идет только об ошибках, связанных с логико-эпистемологической стороной обсуждаемого текста. При этом предмет спора становится сугубо философским, относительно автономным от доктрины и формулируется как на уровне философского содержания, так и на уровне метаязыка эпистемологической теории. Исходя из этого, проблема истины и не-истины, подвергаясь двойной теоретической рефлексии, ставится как собственно эпистемологическая проблема, а не как проблема религиозная. Такой подход и выступает основой для признания валидности того или иного текста, используемого в споре.

Во-вторых, буддийский теоретик, не опровергая вышесказанного, но рассматривая обсуждаемый текст с точки зрения религиозной прагматики и задач ее пропедевтики, что несомненно присутствует в религиозном обществе, не отвергал проблему религиозной критики, направленной на поиск в чужих текстах ошибки, с точки зрения рационально-познавательного аспекта индийских религиозных ценностей. В генезисе буддийской мысли эта проблема решалась прежде всего в мадхьямической традиции, что в дальнейшем нашло свое продолжение в Тибете.

Основной теоретической проблемой, стоящей перед буддийским логиком, являлся поиск объективных критериев истины и ложности по отношению к предмету, находящемуся сугубо в области религиозной практики. Буддийские ученые, в том числе Сакья-пандита, прекрасно осознавали всю сложность проблемы. Об этом можно судить из работы Сакья-пандиты «Врата, ведущие к мудрости», где он вопрошает: «Каким образом специфические характеристики могут быть установлены как истинные или ложные по отношению к основному предмету спора — третьему (совершенно скрытому), который сам по себе не установлен?».³⁶ В данном случае буддисты, не обращаясь специально к вопросу религиозной оценки, считали, что единственным критерием может выступать внутренняя согласованность тезисов в текстах, которые по-разному объясняют познавательно-практическое разрешение общей для всех индийских религиозных систем цели — достижения освобождения. Данный критерий, выходящий за рамки теоретико-познавательной оценки текста, ставит вопрос разрешения спора в зависимости от социального фактора в признании приводимых аргументов.

Как определялась буддийскими теоретиками ложность текста в данной ситуации? Для наглядного примера лучше всего обратиться к анализу традиционной спорной проблемы между мимансаками и буддистами относительно методов религиозного освобождения. Последователи мимансы, как писал акад. Ф. И. Щербатской, были самыми «ортодоксальными теологами древней брахманской религии жертвоприношения». Священные тексты, Веды, были для них не более чем набором приблизительно семидесяти предписаний, связанных с жертвоприношением и устанавливающих тот вид вознаграждения, который ими определялся.³⁷ Одной из практик, описываемой в их текстах, было омовение в реках Индии, что, по мнению мимансаков, освобождало от клеш (индивидуальных аффектов). В основе философского дискурса мимансаков, который им пришлось разрабатывать ради защиты своих воззрений, лежит материально-физиологический анализ природы человеческой психики. Такой подход коренится в идеологеме «яджня» — жертвоприношении мифического вселенского человека (пуруши). Согласно их анализу, человек состоит из материальных частей, наблюдаемых в нем, — видимых, слышимых, осязаемых, вкушаемых, обоняемых и т. д., а также из целого ряда органов — глаз, ушей, носа, языка, кожи, которые одновременно выступают в функции

психических способностей. Вот почему неблагоприятные стороны человеческой психики в ее эмпирических проявлениях трактовались мимансаками прежде всего в материально-физиологическом аспекте, а преодоление духовных несовершенств (доша) осуществлялось при посредстве правильно организованной ритуальной практики.

Буддисты же рассматривали человеческое существование как поток элементарных психофизических состояний, причем сознание в их анализе играло роль центрального фактора. Как писал О. О. Розенберг: «Физиология {...} в буддийской философии естественным образом отступала на задний план, анализ материального тела у буддистов гораздо менее детален, чем в других индийских системах. Наконец, в чисто спиритуалистических школах буддизма о физиологии в древнем смысле не говорится уже вовсе».³⁸

Это различие в подходах к анализу природы человека и послужило причиной того, что буддисты видят несогласованность тезисов в тексте прежде всего в таких высказываниях мимансаков, где говорится, что ритуальная практика омовения дает возможность достичь «освобождения». Буддисты исходят из того, что следствие такой практики будет физиологическим, а не психическим. Как пишет Сакья-пандита: «Корень злых действий есть явление внутреннее, например желание, и поэтому, пока не отмыто внутреннее, являющееся корнем (злых действий), омовение тела, не имеющее непосредственной связи с данным (корнем), нелогично».³⁹ Почему в приведенном эпизоде буддист считает себя правым?

В индийском обществе, в котором объективно происходит диакронное переструктурирование системы знаний, миманса, проповедовавшая систему ритуалов как единственный способ достижения освобождения (и являющаяся одной из самых ранних религиозно-философских систем Индии), в сравнении с буддийской точкой зрения не просто архаична, но и на определенном историческом промежутке времени становится невалидной. Поэтому буддисты, сформулировав идею различения психического и физиологического уровней в религиозной практике, становятся на новую ступень как в социальном статусе своего дискурса, так и в признании обществом своей доктрины.

С точки зрения же теории диспута, умение выделить в споре такие тезисы из текста противника, которые не обладают понятиями «более высокого уровня» дискурсивного знания, всегда считалось убедительным средством для опровержения данного текста и часто применялось.

С другой стороны, в индийском культурном мире статус ученого спора не позволял спорить непосредственно на религиозно-доктринальные темы, ибо ценности религиозного характера как бы не подвергались сомнению сами по себе. В ученом философском споре, как правило, обсуждалась такая проблема или концепция, которая опосредованно замыкалась на основополагающие

утверждения доктрины. Так, например, классическим примером спора между буддистами и брахманистами является спор относительно вечности или невечности звука. Данный предмет спора (rtsod gzhi) на первый взгляд представляется чисто метафизическим, нейтральным в религиозно-идеологическом отношении. Однако на деле здесь имелась скрытая доктринальная подоплека, так как субстанция, в которой распространяется, согласно общиндийским представлениям, звук, для брахманистских систем выступала не просто элементом натурфилософской картины мира. Эта субстанция, вечная и всепроникающая, представляла собой особый вид пространства, в котором распространялся звук. Если звук не сотворен и вечен, то и сакральное Слово Ведечно и несотворимо. Если же звук невечен, то авторитет Вед (священного-услышанного, шрути) теряет свое логико-дискурсивное обоснование. Таким образом, спор шел о вечности или невечности самих Вед, т. е. о важнейшей религиозной ценности брахманизма.

Исходя из вышесказанного, критика чужой религиозно-доктринальной позиции в Индии была довольно сложной, с точки зрения эпистемологии, проблемой. Буддийская школа мадхьямиков как раз и выделяется из классических четырех буддийских школ тем, что берется эту проблему разрешить.

Как уже говорилось, основной целью ученых споров в буддизме считалось утверждение собственной доктрины (grub mtha' bzung nas). Анализируя второй процедурный аспект данной цели, связанный с прямой (или буквально положительной) логико-дискурсивной защитой буддистами своей буддийской литературы от нападок противника, следует сказать, что в основном здесь спорящие руководствуются знанием буддийского канона.

Однако необходимо подчеркнуть, что в отличие от брахманистских мыслителей буддисты не признавали словесное свидетельство в качестве источника истинного знания. Брахманистские философы возводили истинность словесного высказывания к ведическому Слову и слову тех, кто обрел религиозное освобождение.⁴⁰ Буддисты же оказались перед проблемой, как обосновать использование в философском диспуте апелляции к текстам канонической традиции. Как, с точки зрения эпистемологии Дигнаги и Дхармакирти, признававших лишь восприятие и умозаключение, обосновать правомочность ссылок на каноническую литературу, если по своему познавательному статусу любая каноническая цитата — это авторитетное свидетельство?

Брахманистские школы признавали наряду с восприятием и умозаключением такие источники истинного знания, как уподобление (диагностическая идентификация неизвестного ранее объекта на основе словесного описания, сделанного знатоком этого объекта) и авторитетное свидетельство.⁴¹ Вообще говоря, количество источников истинного знания варьировало в брахманизме от школы к школе, поскольку уподобление редуцировалось некоторыми школами к восприятию, а другими — к умозаключению. Но авторитетное свидетельство признавалось всеми брахманистскими мыс-

лителями, ибо в основе выделения его в самостоятельный класс лежало представление о непререкаемом авторитете Вед.⁴² К ведическому высказыванию по гносеологической ценности приравнивались лишь слова йогина, достигшего религиозного освобождения, и уж только впоследствии статус авторитетного свидетельства был экстраполирован на так называемых «знатоков предмета» — тех, кто обладал знанием того, о чем он говорил, и это знание должно было иметь признание (например, гончар мог выступать в роли эксперта во всех вопросах, связанных с производством горшков).

Буддисты не признавали авторитета Вед, и соответственно идея гносеологической ценности цитаты имела в их традиции совершенно иной генезис, нежели авторитетное свидетельство как источник истинного знания брахманистской традиции. В основе отношения буддистов к истинности слова лежат базовые религиозно-доктринальные принципы буддизма — такие, как невечность (анитья), отсутствие начала мироздания (анади), отрицание субстанциональной души (анатман), взаимозависимое возникновение нового рождения (пратитья-самутпада)⁴³ и, в особенности, их мадхьямическое продолжение — концепция «пустоты» дхарм (шуньявада). Концепция пустоты касалась прежде всего характеристики потока психосоматической жизни индивида: поскольку в буддизме в принципе отрицалось существование души как независимой субстанции, то все те элементарные состояния, которые конструировали поток психосоматического, трактовались в качестве лишенных собственной природы (нихсвабхава) и обладающих лишь относительной реальностью постольку, поскольку все они возникают в причинной зависимости, т. е. в зависимости от иного, и поэтому «пусты». Логико-дискурсивная интерпретация данного положения нашла свое отражение в идее Нагарджуны о двух видах истины: относительной истине (самвритти-сатья, буквально «условная истина») и истине высшего смысла (парамартха-сатья).

Относительная истина, учение о которой развивали мадхьямики, может быть рассмотрена в трех отношениях. Во-первых, относительная — невысшая — истина налагает на реальность ряд спецификаций, определяя ее в аспектах времени и причинной обусловленности. Иными словами, истина невысшего смысла, относительная истина, выражает лишь фрагмент реальности, а не его полноту. Однако будучи зафиксированным, этот фрагмент как бы увековечивается в сознании и приобретает самодовлеющее значение. Именно в силу этого мадхьямическая традиция относит невысшую истину к области неведения (авидья). Во-вторых, относительная истина содержательно детерминирована законом причинно-зависимого возникновения. А это в свою очередь означает, что предметом высказывания здесь могут служить вещи (в том числе и слова), подчиненные в своем существовании причинам и условиям. И наконец, относительная истина может быть выражена только посредством слов и знаков, поэтому она основывается на чувственном восприятии и вербальном мышлении.

В этой связи мадхьямики подчеркивали то обстоятельство, что предметная форма, слово и т. п. на уровне философского дискурса не могут приниматься как реально существующие лишь на том основании, что они воспринимаются всеми принципиально одинаково. Таким образом, мадхьямики ограничивали область валидности относительной, невысшей истины только сферой сознания эмпирического человека.⁴⁴

Истина высшего смысла (парамартха-сатья) связывалась теоретиками мадхьямики с реализацией нирванического состояния сознания, т. е. такого состояния, при котором сознание остановлено через посредство определенного вида сосредоточения, традиционно именуемого «сосредоточением остановки сознания». «Совершенное знание» как плод такого сосредоточения принципиально не может быть вербализовано, ибо в нем сняты все противоположности и словам не на что «опереться».

Истина высшего смысла постигается сугубо индивидуально в измененном состоянии сознания, но при этом ее содержание полностью лишено какого бы то ни было субъективизма в плане как познавательной направленности, так и аффективной окрашенности. Эта истина, следовательно, должна рассматриваться исключительно как неотъемлемое от индивидуальной психики состояние сознания, которое не может быть передано другому индивиду.⁴⁵

Говоря о соотношении истины высшего смысла и относительной истины, необходимо обратиться к мнению самого Нагарджуны, который считал, что между двумя истинами нет противоречия, они дополняют друг друга; они обе, в какой то степени стадийно, помогают индивиду достичь конечной религиозной цели — обретения нирваны. Иначе говоря, истина высшего смысла не может быть достигнута без предварительного изложения относительной истины.

На данном примере как раз хорошо видна диалектическая сторона системы мадхьямики, существенным элементом которой выступает то обстоятельство, что она всей своей разветвленностью и утонченной детализацией положений вновь замыкается на фундаментальной позитивной идеологии буддизма мадхьяма пратипад («Срединный путь»).

Что же касается ученого диспута, то в его процессе всегда обсуждается лишь нечто относительное, т. е. дискурсивное знание. А это в свою очередь означает, что применение цитат, если оно может быть логически обосновано, допускается. Это само по себе не противоречит ни буддийским доктринальным положениям, ни признанию только двух источников истинного знания.

Почему ученый философский спор, который в идеале не имеет в своей основе идеологического противостояния, не ограничивается концептуально-формальными рамками, а задействует на определенном этапе диалога и авторитет текста, и высказывания религиозно-доктринального характера? Что в свою очередь заставляет буддийских теоретиков обосновывать применение в споре авторитетного свидетельства?

В сугубо логико-формальном споре «идеальные» противники, обмениваясь аргументацией и контраргументацией, никогда не приходят к общей точке зрения. Как правило, спор завершается тем, с чего начинался. Примеры таких нормативных споров можно встретить в многочисленных фрагментах «Энциклопедии Абхидхармы», где в споре с саутрантиками позиция вайбхашиков по конкретной проблеме провозглашается соответствующей системе их воззрений в целом либо просто говорится, что эта позиция соответствует истине. Иными словами, вайбхашики предлагают цепь аргументов, которые не принимаются саутрантиками в качестве однозначно доказывающих реальность всех дхарм, а саутрантики в свою очередь оказываются неспособными разбить исходную позицию вайбхашиков. Таким образом, содержательное новое знание, некоторая философская истина в таких спорах никогда не обретаются. Хотя данный пример касается спора между двумя буддийскими школами, то же самое можно сказать и о споре между идеологическими противниками.

Поэтому, когда речь заходит об идеологическом противостоянии, то в определенных ситуациях Слова Будды, а не данные восприятия, становятся объективным основанием для построения аргументации. На вопрос, существует ли вообще объективное основание, Сакья-пандита отвечает, что такое основание существует. С его точки зрения, отрицать это — значит подрывать основы буддийской религиозной доктрины, поскольку все канонические тексты имеют в качестве своего основания проповедь Будды и факт его Просветления. Другой аргумент, который приводит Сакья-пандита, состоит в том, что если религиозно-философские высказывания не имели бы объективного основания в пределах того или иного смыслового контекста, например Слова Будды для буддизма, то невозможно было бы ни отрицать, ни утверждать что-либо конкретное в связи с данным контекстом.

Поэтому Сакья-пандита, отвечая на вопрос, в каких случаях обращаются к доктринальным источникам в споре, пишет: «Когда оппонент переходит к третьей теме („совершенно скрытой“), в этом случае обращение к доктринальным источникам оправдано». Тем самым он делит все оспариваемые высказывания текста на выводимые («скрытые» *lkog gyur*), иначе умозаключения, и невыводимые («совершенно скрытые» *shin tu lkog gyur*), иначе доктринальные, так как под третьей («совершенно скрытой») темой он подразумевает ряд религиозно-доктринальных положений, составляющих аксиологический каркас индийских религиозно-философских систем и являющихся основным предметом межконфессиональных споров. Какие же представления Сакья-пандита считает таковыми? Это, например: существование предыдущих и последующих рождений; причинная обусловленность деятельности сознания; признаки благоприятных и неблагоприятных сфер существования во Вселенной.

Возможны ли вопросы, касающиеся полностью скрытой темы? Буддисты считают, что когда спор становится идеологичным, т. е.

в рамках логико-дискурсивного уровня он не разрешился, то такие вопросы не только позволительны, но и необходимы. И вопросы могут задаваться по любым проблемам, и прежде всего по самым элементарным.

Существуют канонические образцы ответов на такие вопросы, они воспроизводятся во всех буддийских учебниках логики и исходят, по преданию, от самого Будды. В сутрах Будда отвечал четырьмя способами: абсолютным утверждением (*mgo gcig tu lan gtab pa*), проведением различий (*rnam par phyed ste lan gdab pa*), уточнением вопроса (*dris te lan gdab pa*) и отклонением проблемы как бессмысленной и бесполезной (*gzhtag par lan gdab pa*).

Так, когда спрашивали Будду, все ли существа, которые родились, умрут или нет, он отвечал: «Определенно умрут», — давая ответ абсолютно утвердительный. Когда его спрашивали, все ли существа, что умерли, родятся вновь или нет, он отвечал: «Те, кто обладал привязанностью к „Я“, родятся вновь. Если они не обладают привязанностью к „Я“, то они не родятся вновь». Тем самым он отвечал, проводя различие. Когда спрашивали, хорошо ли родиться человеком, он отвечал вопросом: «Хорошо относительно чего? Относительно существования в неблагих сферах — это хорошо. Относительно богов — это плохо». Иными словами, он ставил дополнительный вопрос, прежде чем ответить, с целью точнее выяснить, о чем именно спрашено. Когда спрашивали, является ли атман вечным или не вечным, он отвечал молчанием, т. е. просто отклонял вопрос как бессмысленный на основании того, что, поскольку атман не установлен, относительно него не установлены ни вечность, ни не вечность. Здесь следует отметить, что буддисты считали вполне правомочным отказ от ответа рассматривать как ответ.⁴⁷

Другой интересный пример, когда буддисты считали, что однозначный ответ невозможен, связан со знаменитыми вопросами джайнских аскетов Будде в виде чаутошкотики:

(1—4) Мир постоянен ли? Или нет? Или и то и другое? Или ни то ни другое?

(5—8) Мир ограничен ли во времени? Или нет? Или и то и другое? Или ни то ни другое?

(9—12) Существует ли Будда после смерти? Или нет? Или и то и другое? Или ни то ни другое?

(13—14) Жизнь и тело одно и то же? Или нет?

На эти вопросы нельзя ответить, считают буддисты, потому что понятия «мир», «Будда» и «жизнь», как их понимает спрашивающий, есть не что иное, как концептуализация «Я», выраженная косвенно. Любое продолжение спора оборачивается несогласованностью с доктринальным тезисом буддизма «несуществования „Я“». Все вопросы, которые Будда отклонил, необходимо, как считают буддийские логики, отнести к категории тех, которые отклоняются как бесполезные или бесплодные. Опираясь на точку зрения Сакья-пандиты, можно сказать, что такие ответы допускались как в спорах, базирующихся на авторитете текста, так и в

спорах, базирующихся на рассуждении. Но при этом из-за трудности понимания таких ответов, которое зависело от посвященности в учение, теория спора советовала не выходить за рамки науки рассуждения и обращаться к ним в исключительных случаях.

В отношении более стандартных ситуаций правила спора допускали, что буддист может прибегать к цитированию соответствующих канонических источников или к рассуждению, основанному на текстах. Но только в том случае, если обе спорящие стороны ведут диспут, опираясь на один, обсуждаемый в данный момент текст. Прежде всего это касается внутриконфессиональных споров, которые ограничены общими каноническими текстами, но различаются их интерпретацией.⁴⁸ Исходя из этого, в диспуте можно было использовать только те источники, где представлен обсуждаемый в данном случае контекст. Любые же другие источники, не имеющие отношения к конкретной обсуждаемой проблеме и на которые проponent не ссылается напрямую, не могут стать поводом для обвинения в ошибке и, разумеется, не могут служить объектом цитирования и рассуждения.

На чем основано это правило с точки зрения буддийской доктрины? В процессе диспута «базисный» текст спорящего всегда определяется как его (спорящего) собственный уровень понимания или знания истины или как его частная теория, а что касается спора — как непосредственно ему (спору) релевантный текст. Таким образом, мысль буддистов в данном случае сводится к тому, что если текст и понимание являются одноуровневыми и если в споре возникает противоречие с текстом другого уровня понимания, то данное противоречие объясняется не внутренней противоречивостью текста, а различием в уровнях понимания. Например, когда спорящий придерживается Винаи (монашеского кодекса) как общей канонической основы для спора, то данный текст является достоверным для всех четырех основных монашеских общин, признающих этот свод дисциплинарных правил, и, следовательно, если противоречие имеет место внутри спора, то это доктринальное противоречие. Но когда кто-либо утверждает тезисы из особой Винаи, например Винаи Сарвастивады,⁴⁹ даже если имеет место противоречие с источником других монашеских общин (в частности, стхавиравады), то это не будет доктринальным противоречием. Таким образом, в спорах мы отмечаем особую терпимость буддистов в отношении теоретического знания. Основанием этого на уровне спора является то, что спорящий не может считать взгляды другой школы непоколебимыми предпосылками своей собственной системы, а на уровне доктрины то, что, как пишет, прибегая к метафорическому сравнению, Сапан, «это напоминает очередность обработки земли в зависимости от места и сезона».⁵⁰

Более того, Сакья-пандита полагает, что даже если другие тексты собственной школы противоречат рассматриваемому тексту, такое положение приемлемо при условии, что спорящий знает, как согласовать прокламируемые принципы с допускающим разные толкования смыслом других утверждений, для чего необходимо

установить с помощью рассуждения, что противоречащий текст может быть интерпретирован как написанный с какой-то особой целью. Другое дело, если спорящий сделать этого не в состоянии; тогда он не сможет избежать обвинения в противоречивости своего текста.

В заключение необходимо сказать, что ученый спор, или спор с идейным противником, подразумевает в буддийской культуре рефлексию на логико-эпистемологические основания данного противостояния и по сути есть спор о прамане — истинных источниках знания. Ученые спорят не о предмете непосредственно, так как этот предмет идеологический, а о том, на каких основах этот предмет ими постигается и доказывается. В Тибете, где в период с XIII по XIV в. н. э. воспроизводятся такие формы спора, появляется собственно тибетская традиция рефлексии на проблему логико-эпистемологических оснований не только спора, но и всего буддийского знания. Сакья-пандита был выдающимся представителем этой традиции.

В. РОЛЬ ЛИТЕРАТУРЫ BSDUS GRWA В УЧЕБНЫХ СПОРАХ

От проблемы ученых диспутов необходимо перейти к проблеме школьных. Учебные диспуты в тибетских монастырях-университетах были напрямую связаны с учебными текстами, так как в основе данной процедуры находились традиционные приемы по аналитической систематизации знаний в буддизме, диалектически изложенные в монастырских учебниках.

Хотя тибетские учебные пособия развивались на фоне традиционного комментаторства, они имели свои столь специфические признаки, что мы можем выделить их как тексты особого рода в структуре буддийской систематической литературы. Чтобы это выделение имело место, необходимо вслед за рядом отечественных и иностранных исследователей вновь обратиться к проблеме философского текста в буддизме.

Как мы уже упоминали, жанр, в котором писалась философская буддийская литература, — шастры, сформировался в Индии. В монастырях Тибета жанровая композиция шастр считалась строго обязательной в работе с любым систематическим знанием. В своем индийском классическом варианте она предполагает три общих раздела: классифицирующее перечисление базовых категорий, определение и исследование философской терминологии. Многие сочинения тибетских авторов, комментирующие индийские оригиналы, представляют собой образец именно такой структуры написания. Но необходимо отметить, что одну из важнейших специфик тибетской письменной культуры в области философии предопределил процесс перехода монастырского образования от обучения, базирующегося на авторитете авторства, к обучению безличностному, чисто дисциплинарному, что выразилось в появле-

нии феномена «учебное пособие».⁵¹ В связи с этим становится понятным, почему тибетские авторы путем конспектирования почти полностью исключили исследовательскую часть индийских систематических трактатов. Это определялось сутью и основной задачей учебного пособия — ученики должны вначале запомнить весь категориальный аппарат и, что самое важное, усвоить базовые методы работы с ним в рамках буддийской мыслительной парадигмы в пределах дисциплинарного знания. Вот как описывает цель данной литературы академик Ф. И. Шербатской: «Главной целью данной литературы было достижение предельной точности и схоластической утонченности всех определений и сведение любой научной мысли к трем терминам строгого силлогизма. При этом форма предложений, в которых мог быть выражен силлогизм, не имела значения; существенными были лишь три термина. Связь мыслей в рассуждении сводилась к обоснованию каждого силлогизма следующим за ним силлогизмом».⁵² И хотя многое в данном описании, с точки зрения современной науки, необходимо уточнять, все же общее представление о характере, а не о сложности этой литературы академик Шербатской дает.

Под классическими тибетскими учебными пособиями прежде всего необходимо иметь в виду литературу — дуйра (bsdus grwa), буквально «сборник учебных тем». Для нашего исследования обращение именно к этим текстам⁵³ также является обязательным по ряду причин. Во-первых, именно в рамках данной литературы изучались и изучаются основные логико-эпистемологические способы работы с буддийским знанием, именно на базе ее содержания изучается процедурная структура буддийского схоластического спора. Во-вторых, несмотря на то что тексты bsdus grwa занимают значительную часть тибетского рукописного фонда, в отечественных исследованиях, посвященных источниковедению и литературе Тибета,⁵⁴ содержится довольно незначительная информация о ней, при этом именно отечественные буддологи начинали в свое время исследования в данной области.⁵⁵ В плане же историко-философском следует подчеркнуть, что именно тексты bsdus grwa являлись и являются одними из наиболее влиятельных работ, дающих научное представление об особенностях тибетской философской литературы вообще. Именно они больше, чем другие тексты, были связаны с областью логико-диалектической рефлексии на структурное содержание средневековой тибетской схоластики.⁵⁶

Сам термин bsdus grwa обладает ярко выраженными полисемантичностью и контекстуальностью. Как предполагает С. Онода, изначально термин bsdus grwa или bsdus rwa, возможно, означал bsdus pa slob pa'i sde tshan gyi grwa «школы и классы, в которых (начинающие ученики) изучали bsdus grwa литературу (или обсуждали темы, связанные с логикой и диалектикой)». Позднее термин приобретает более частное значение rig pa'i gnam grangs phyogs gcig tu bsdus pa'i grwa или «(всего лишь один) курс, где множество тем (аргументов) обсуждалось вместе».⁵⁷ В дальнейшем, вплоть до нашего времени, используются как общее,

так и частное значение термина. Как вступительный курс тибето-буддийской схоластики *bsdus grwa* является составной частью класса *цадма* — *tshad ma* (прамана), который состоит из следующих трех: *bsdus grwa* (приблизительно онтология), *blo rigs* (эпистемология), *rtags rigs* (логика).⁵⁸ Тибетобуддийская традиция требует мастерского освоения предметов на этих базовых стадиях образования, считается, что без этого монах-студент не сможет продвигаться дальше в системе знаний школы Гелук.

Несмотря на то что на уровне религиозной доктрины тибетские буддисты происхождения традиции *bsdus grwa* напрямую возводят к словам самого Будды, все же необходимо заметить, что историческое начало генезиса текстов данного жанра они связывают с творчеством Дигнаги (*Phyong glang*) (480—540 гг. н. э.), Дхармакирти (*Chos kyi grags pa*) (600—660 гг. н. э.) и Васубандху (*dByung gnyen*) (316—396 гг. н. э.). Из множества систематических работ (шастр) этих ученых особое значение для литературы *bsdus grwa* имеют следующие: работа Дигнаги «Компендиум валидного знания» (Прамана-самуччая), работа Дхармакирти «Комментарий на компендиум валидного знания (Дигнаги)» (Праманаварттикакарика) и работа Васубандху «Энциклопедия Абхидхармы» (Абхидхармакоша).⁵⁹

На вопрос, что объединяет эти работы и литературу *bsdus grwa*, можно предположить, что исходным моментом для создания «нового» учебного жанра имеют как структурные особенности, так и содержание вышеперечисленных произведений. Это прежде всего матричные списки;⁶⁰ текстуальная практика демонстрации примеров с помощью тетралеммы (чаутошкотики) и сам предмет — дхарма и прамана. Что же представляют собой эти выделенные нами особенности систематического буддийского текста?

Хотя о чаутошкотиках мы уже упоминали, необходимо подробнее рассмотреть этот своеобразный индийский дискурс, основанный на единстве диалектики и анализа. В чаутошкотиках с помощью альтернатив определяется предмет изучения и одновременно с этим осуществляется процесс категориального исследования. Схема чаутошкотик, рождение которых несомненно связано с практикой философского противоборства, выражена в четырех последовательно изложенных альтернативных суждениях (списках). Во-первых, дается первоначальное определение, которое всегда имеет положительный вариант (А). Во-вторых, дается определение всего отрицающего предыдущее (не-А). Так как мы имеем дело со своеобразным моментом средневековой схоластики, тесно связанной с собственным предметом, данное определение может иметь иногда признаки противоречивости, но чаще всего эти признаки ближе к контрарности. В-третьих, дается определение всего, что может одновременно входить в два предыдущих определения (и А, и не-А). И наконец, в-четвертых, определяется все то, что не входит в предыдущую альтернативу (и не-А, и не не-А). Данная схема в зависимости от того, к какому предмету она принадлежит, может видоизменяться, поэтому чаутошкотики представлены в

буддийских работах в самых различных вариантах. Но, как предполагается, конечная задача чаутошкотики одна — дать наиболее полное определение базовых понятий буддийской онтологии с целью выделения их из универсума, «неоднородного им». Чтобы схема имела наглядность, здесь приводятся различные примеры из второго раздела работы Васубандху «Абхидхармакоша» — «Анализ индрий».

Вопрос. «Являются ли базовые (дхармы) также и базовыми аффектами?»

Ответ. Здесь существуют четыре альтернативы.

Первая: чувствования, мотивация, концептуализация, желание и контакт (исключительно базовые дхармы);

вторая: неверие, лень, неведение, возбужденность и нерадливость (исключительно базовые аффекты);

третья: забывчивость и прочие — пять загрязненных (явлений сознания), перечисленные выше (есть и базовые дхармы, и базовые аффекты);

четвертая: (остальные явления сознания), которые не относятся к этим (двум) классам.

Некоторые учителя полагают, однако, что ментальная рассеянность есть нечто иное, нежели ложное сосредоточение. Поэтому четырехальтернативная (классификация) иная.⁶¹

В данном примере от буддийского протагониста требуется дать определение общего между двумя понятиями-предметами, которые традиционно представлены списком. Он демонстрирует развернутое определение с помощью чаутошкотики. Следующие два примера. В первом из них в отличие от предыдущего, наоборот, требуется дать определение различного, а во втором — определение понятия через другое понятие:

— Каково различие между любовью и почитанием?

Любовь есть вера.

Любовь бывает двух видов: загрязненная и незагрязненная. Загрязненная (любовь) — это страстное влечение, привязанность к жене, сыну и т. д. Незагрязненная любовь — это вера по отношению к учителю, наставнику, добродетельным людям.

Вера может и не быть любовью, (например) вера, объект которой (истины) страдания и возникновения (страдания).

Любовь может и не быть верой, например загрязненная любовь.

(Может быть), и то и другое, (например) вера, объект которой (истины) прекращения (страдания) и Благородного пути.

Ни то ни другое — (в случаях) за исключением указанного выше.⁶²

(Рассуждение о связи типа существования и смерти).

— Здесь (также возможны) четыре альтернативы.

Первая: смерть вызывается самими индивидами, (например) богами ... пребывающими в чувственном мире. Смерть у них наступает от избытка радости, помутняющей сознание, при-
сущее этой сфере существования, но не по какой-либо иной причине.

То же самое следует сказать и о Будде, ибо нирвана у них наступает по их собственной воле.

Вторая: у тех существ, которые рождаются из лона и яйца, (смерть) наступает, будучи вызвана посторонними причинами.

Третья: (смерть вызывается) как тем, так и другим. Это происходит главным образом у обитателей чувственного мира.

Четвертая: (смерть не вызывается ни тем, ни другим) — у всех, кто находится в промежуточных существованиях...⁶³

Чаутошкотиками буквально «нашпигована» систематическая литература буддизма, в частности Абхидхармакоша Васубандху. Это связано с тем, что буддийская практика написания шастр допускала, а иногда и требовала, демонстрации непосредственных примеров буддийской диспутальной практики. Поэтому чаутошкотика становятся одними из необходимых элементов структуры жанра. Они в какой-то степени оживляют довольно однообразный и жестко структурированный текст, давая возможность современному читателю ощутить социальную напряженность различных логико-рационализированных положений средневекового буддизма. Но при всем этом в данных работах диспутальные примеры — это только небольшая часть всего текста, а текст *bsdus gwa*, с точки зрения структуры, представляет собой компендиум сплошной систематически изложенной демонстрации таких примеров от элементарного звена до самого сложного.⁶⁴ Данный способ сплошного формализованного диспутального изложения предмета и соответствующий язык, как считают сами тибетцы, были их собственными оригинальными изобретениями.

Что касается «матричных списков», то этот древнейший и базовый метод аналитической систематизации собственного знания в буддизме связан напрямую с абхидхармикой. Вот как описывает их суть и происхождение В. И. Рудой: «Стремление выделить основные понятия учения (виситтха-дхамма) в особые числовые списки, называемые матика (санскр. матрица), было характерно уже для раннего буддизма. Первоначально это было, по-видимому, связано с мнемотехникой древнейшей буддийской традиции, предполагающей только Сутта- и Виная-питаками, но не Абхидхармой в собственном смысле.

Множество понятий, рассеянных по различным беседам и наставлениям, не представляло на первый взгляд целостной системы, и запоминание их, не говоря уже об интерпретации, было связано с большими трудностями.

Наиболее простой и целесообразной формой сохранения и запоминания этих понятий, образующих в своей совокупности Буддхавачана, явились их суммарные списки, построенные по числовому принципу.

Особое значение для реконструкции протоабхидхармы имеют те списки, которые включают основные категории и понятия, описывающие всю систему раннего буддизма. Такими предельно широкими понятиями выступают прежде всего 5 групп (скандха), 12 источников сознания (айатана) и 18 категорий элементов (дхату)».⁶⁵

Таким образом, суть буддийского систематического изложения в своем самом широком понимании заключается в ряде аналитических операций с вышеуказанными матричными списками. Обычно, как уже отмечалось, начало буддийского систематического текста — это презентация списка базовых понятий-дхарм, требующих исследования. Затем необходимо следует, согласно традиции, операция их философско-аналитической интерпретации (определения), что и подразумевает исследовательскую работу. В своих ранних вариантах она могла состоять как из перечисления всех понятий-предметов, входящих в исследуемое понятие, так и из выделения того или иного «базового дискурсивного признака», который бы объединял все «входящие в исследуемое» понятия-предметы.

К вышеперечисленным операциям по философско-аналитической интерпретации списков базовых понятий довольно рано добавляется еще один, который становится основным. Суть его заключается в том, что параллельно списку понятий (дхарм) «определяемых» создается список понятий «определяющих», который понятийно не пересекается с первым. Суть аналитической работы — выяснить, может ли то или иное понятие из списка «определяющих» (лаккхана) быть атрибутируемо тому или иному понятию из списка «определяемых».

Список «определяющих» может быть построен по двоичному принципу (дука), например:

рупи (материальное)	арупи (нематериальное)
сандаршам (видимое)	анидаршам (невидимое)
самскрам (причинно обусловленное)	асамскрама (причинно необусловленное)

или по троичному (тика), например:

атитам (прошедшее)	анагатам (будущее)	пратъяутпаннам (настоящее)
кусалам (благое)	акусалам (неблагое)	авьякртам (неопределенное)
даршанахейам (устранимое посредством видения)	бхаванахейам (устранимое посредством практики)	ахейам (неустранимое)

Как пишет В. И. Рудой, одновременное применение этих двух принципов к описанию известных множеств дхарм позволяло ранним абхидхармистам создать закрытую классификационную систему, отвергающую возможность какой бы то ни было экстраполяции. Иными словами, свойства, установленные относительно дхарм, перечисленных в тексте (наборе текстов), не могли быть отнесены к другим дхармам, не перечисленным в данном тексте.⁶⁶

Для целей сравнительного терминологического исследования учебной литературы *bsdus grwa* с индийской систематической особенно важны списки свойств, выделяемых в Абхидхармакоше Васубандху. Например, по первой главе Абхидхармакоши — «Анализ категорий» (дхату-нирдеша):

- | | |
|--------------------------------------|--------------------------------------|
| 1) сасрава (аффективное) | анасрава (неаффективное) |
| 2) самскрта (причинно обусловленное) | асамскрта (причинно необусловленное) |

- | | | |
|--|--|---|
| 3) санидаршана (видимое) | анидаршана (невидимое) | |
| 4) сапратигха (противодействующее) | апратигха (непротиводействующее) | |
| 5) кусала (благое) | акусала (неблагое) | авьякрта (неопределенное) |
| 6) камадхату-пратисамйукта (связанное с чувственным миром) | рупадхату-пратисамйукта (связанное с миром форм) | арупядхату-пратисамйукта (связанное с миром неформ) |
| 7) савитарка-савичара (дискурсивное-рефлексивное) | авитарка-савичара (недискурсивное-рефлексивное) | авитарка-авичара (недискурсивное-нерефлексивное) |
| 8) саламбана (направленное на объект) | аналамбана (безобъектное) | |
| 9) упатта (органическое) | анупатта (неорганическое) | |
| 10) бхута (первичное) | бхаутика (вторичное) | нобхайа (ни то ни другое) |
| 11) самчита (состоящее из атомов) | асамчита (не состоящее из атомов) | |
| 12) випакайя (рожденное прошлым действием) | аупачайика (обладающее свойством развития) | найхсйандика («естественно вытекающее») |
| 13) адхйатма (внутреннее) | бахья (внешнее) | |
| 14) сабхага (однородное) | татсабхага (сходное с однородным) | |
| 15) даршанахейам (устранимое посредством видения) | бхаванахейам (устранимое посредством практики) | ахейам (неустранимое) |
| 16) дршти (ложное) | на дршти (не-ложное) | |
| 17) дахака («сжигающее») | дахья («сжигаемое») | |
| 18) толака («взвешивающее») | тулья («взвешиваемое») | |

В связи с анализом психических способностей (индрия) во второй главе Абхидхармакоши можно выделить еще несколько свойств:

- | | | |
|---|---|--|
| сасравам (аффективное) | анасравам (неаффективное) | сасраватасрава (аффективное-неаффективное) |
| випака (имеющее следствие) | на випака (не имеющее следствия) | |
| савипака (сопровожаемое кармическим следствием) | авипакам (не сопровождаемое кармическим следствием) | |

Такие списки становятся идеальной базой для развития школьной системы. Именно эти списки и их кроссвзаимоотношения изучаются во время диспутов, данный принцип формирования знания лежит в основе создания учебников *bsdus grwa*. Говоря современным языком, тот или иной список понятий формирует класс, основной же задачей диспутантов буддийских университетов становится нахождение правильного отношения между различными классами понятий.

Кроме всего вышесказанного о прямой преемственности систематической литературы Индии и учебных пособий *bsdus grwa*,

необходимо также учитывать тот факт, что логико-эпистемологическая база средневекового Тибета основывается на работах Дигнаги и Дхармакирти, которые были написаны позднее, чем систематические трактаты Абхидхармы. И поэтому вся система логических построений как в диспутах, так и в учебных пособиях исходит из работ вышеуказанных авторов. С работами великих буддийских логиков связана третья особенность учебной литературы — специфика изучаемых предметов, которая определяется базовыми онтологическими и эпистемологическими представлениями буддизма, например *uod pa* (существование) и *yiin pa* (пребывание); постоянства и непостоянства и другие.⁶⁷ В классических работах логиков Дигнаги и Дхармакирти разделы, посвященные проблематике существования и другим, связанным с умением определять сущее с точки зрения буддизма,⁶⁸ предшествовали разделам, посвященным проблемам истинных источников знания и логического построения, и представляли собственно эпистемологический вариант.⁶⁹ Та же структура подачи предмета сохраняется и в литературе *bsdus grwa*.

Таким образом, бесспорен тот факт, что, несмотря на то что учебники *bsdus grwa* являются оригинальным литературным творчеством тибетских ученых лам, классические работы индийских авторов легли в основу создания данного жанра текстов.

Как считают сами тибетцы, первое сочинение «компендиум тем» написал Чаба Чойджи Сэнгэ (*Phya pa Chos Kyi seng ge*) (1109—1169 гг. н. э.), ученый из школы Кадампа (*bka' gdams pa*). Именно ему приписывается авторство двух работ, связанных с проблематикой праманы; одна называется *Tshad (ma'i) bsdus (pa) yid kyi mun sel*, а другая — *Tshad ma'i bsdus pa yid kyi mun sel rang 'grel dang dcas pa*.⁷⁰ Возможно, одна является первоначальной работой, а другая — автокомментарием на нее. Эти сочинения не сохранились, но традиционно считается, что седьмая тема в гелукпинском «начальном пути рассуждения» (раздел *bsdus grwa* «*rigs lam chung ngu*») происходит из восемнадцати предметов, входивших в работы Чаба Чойджи Сэнгэ.⁷¹

Хотя тот факт, что Чаба Чойджи Сэнгэ стоял в начале традиции написания учебных пособий *bsdus grwa*, стал в истории Тибета общепризнанным, но иногда его первенство в написании учебных пособий *bsdus pa* подвергается пересмотру, так как помимо текстов Чаба Чойджи Сэнгэ в логической традиции ученого-лотцава Нго (*rNgog*), которой принадлежит и сам Чаба Чойджи Сэнгэ, упоминаются и другие тексты с названием *bsDus pa*. Например, говорится об ученом раннего средневековья Джамарба Чанчу даг (*rGya dmar ba Byang chub grags*), ученике Нго лотцава (*rNgog lo tsa ba*), что он написал несколько *Tshad ma'i bsdus pa* (если это так, то Чаба Чойджи Сэнгэ не был единственным основателем *bsdus grwa* литературы). Среди ученых XII—XIII вв., т. е. приблизительно современников Чаба Чойджи Сэнгэ, также упоминаются Цан нагва донду сенге (*gTsang nag pa brtson 'grus seng ge*), который написал работы *Tshad ma bsdus pa* и *У юнг па*

(‘U yung pa), один из ранних сакьяпинцев (умер в 1253 г.), среди его трактатов мы можем найти работы с титульным названием *bsdus pa rigs sgrub*.⁷² Чтобы быть уверенным в том, что они в действительности принадлежали литературе *bsdus grwa*, необходимо ознакомиться с их содержанием, но сделать это пока невозможно, так как тексты утеряны. Здесь возникает проблема, связанная с генезисом и сутью литературы *bsdus grwa*, так как термин *bsdus pa* в оглавлении текстов вышеперечисленных современников Чаба Чойджи Сэнгэ может переводиться не только как учебное пособие, но и как «краткий конспект» систематической индийской литературы.

Необходимо сказать, что именно начиная с двенадцатого столетия термин «дуй па» в отношении к литературе нельзя определять только как краткое (конспективное) изложение индубуддийских текстов по прамана (эпистемологии). Так как тексты *bsdus grwa* в связи с определившимися учебными задачами — по универсализации буддийского знания — формируют свой особый способ изложения материала, оригинальное древо понятий-предметов буддийской схоластики, новое и интереснейшее отношение к использованию традиционных диалектических методов познания в буддизме. Кроме того, среди предметов-понятий возникают свои собственные — тибетские.⁷³ При этом они должны были возникать с необходимостью в виде многочисленных фрагментов тех логико-понятийных аппаратов, которые создавались в ходе героической деятельности ученых-лотцавов, переводивших сложнейшие систематические тексты с санскрита на тибетский. Возвращаясь к противопоставлению понимания термина *bsdus pa* как конспекта и как особого оригинального тибетского текста, можно сказать, что, несмотря на наше заявление, невозможно отрицать, что генезисным источником литературы *bsdus grwa* являются ранние тибетские конспекты индийских систематических трактатов. Скорее всего, довольно долго, начиная с двенадцатого века, они (конспекты и учебники) развивались параллельно друг другу, и граница между ними была весьма относительной.

Что касается списка предметов, изложенных в работах Чаба Чойджи Сэнгэ, то, несмотря на тот факт, что его произведения были утеряны, с этим списком можно ознакомиться из вторичных источников. Так, согласно лондол-ламе Агван-Лобсану (*Klong-rdol bla-ma Ngag-dbang blo-brang*) (*Klong rgol bla ma*) (1719—1794 (957)), Чаба Чойджи Сэнгэ в своей первой работе изложил теорию *pramana* через исследование восемнадцати предметов:

- 1) *kha dog dkar dmar* белый и красный цвета;
- 2) *rdzas chos ldog chos* дхарма⁷⁴ как субстанция, дхарма как концепт;
- 3) *‘gal dang mi ‘gal* контрапность и неконтрапность;
- 4) *spyi dang bye brag* начала и разделы;
- 5) *‘brel dang ma ‘brel* относительные и неотносительные;
- 6) *tha dad thad (=tha dad) min* различаемое и неразличаемое;
- 7) *rjes su ‘gro ldog* позитивное и негативное сопутствование;

- 8) rgyu dang 'bras bu причина и результат;
- 9) snga bcan bar bcan phyi bcan три времени;
- 10) mtshan mston определяющее и определяемое;
- 11) rtags mang gsal mang (prasangas) с (выводимым) основанием и с (выводимым) предикатом;
- 12) dgag pa phar mtshan исключительно отрицания и определения;
- 13) dngos 'gal rgyud 'gal прямая и не прямая контрарность;
- 14) khyab mnyam о равном распространении;
- 15) yin gyur min gyur существование и несуществование;
- 16) yin log min log отрицание существующего и отрицание несуществующего;
- 17) yod rtogs med rtogs осознание существования и осознание несуществования;
- 18) rtag rtogs dngas rtogs осознание постоянства и осознание непостоянства.⁷⁵

Данное исследование, с точки зрения руководства по изучению буддийского систематического знания, было настолько удачным, что превратилось в оригинальную эпистолярную традицию в Тибете.

Как уже отмечалось, великий тибетский ученый Сакья-пандита Гунга Джалцан (1182–1251) в своих работах «Tshad ma rigs pa'i gter» и «Mkhas pa 'jug pa'i sgo» опроверг многие положения из теории Чаба Чойджи Сэнгэ,⁷⁶ считая их чисто тибетскими искажениями классических индийских авторов. Теоретическая победа Сапана (сокращенное имя Сакья-пандиты) не вызывает сомнений, так как именно после нее фокус изучения прамана в Тибете медленно, но уверенно отходит от идей Чаба Сэнгэ (сокращенное имя Чаба Чойджи Сэнгэ), которые назывались тибетскими, к идеям Сапана как к более индийским и поэтому достоверным, это прежде всего отразилось на списке предметов и логико-эпистемологических построениях, изложенных в текстах bsdus grwa. Но, несмотря на все вышесказанное, когда обращаются к учебно-практической области тибетского буддизма, — к формированию буддийского ученого-схоласта — современные исследователи отмечают, что большинство приверженцев школы Гелук и даже Сакья не только продолжают традицию bsdus grwa, основанную Чаба Сэнгэ, но и до сих пор используют в рамках этой традиции предметы из его теоретического наследия.⁷⁷

Какие тексты bsdus grwa литературы дошли до наших дней и имеют практическое значение? Самым ранним из них является текст Чолха Одсера (mChog lha'od zer) (1429–1500), который был настоятелем монастыря Сангпу (gSang phu), основанного в свое время Чаба Сэнгэ. Эта работа известна под названием того учебного заведения, где писалась, — Ратод дуйра (Ra stod bsdus grwa). Как пишет Сюнзо Онода, данный текст есть своеобразное соединение идей Чаба Сэнгэ и Сапана. Прежде всего это заметно на примере списка предметов, представленных в работе.

Список предметов учебника Ратод дуйра (RTDG) делится на три раздела (малый, средний, большой).

Chung (малый)

- 1) Kha dog (цвет);⁷⁸
- 2) gzhi grub (устанавливающее основание);
- 3) ldog pa ngos 'dzin (изолирующая идентификация (различение));
- 4) yin log min log (отрицание существующего, отрицание несуществующего);
- 5) yin gyur min gyur (существование и несуществование);
- 6) rgyu 'bras [chung ba] ([начальное объяснение] причины, результата);
- 7) spyi bye brag (начала и разделы);
- 8) rdzas ldog (субстанциональное и концептуальное).

Bring (средний)

- 1) 'gal 'brel (взаимоисключаемость, относительность);
- 2) yod rtogs med rtogs (осознание существования и осознание несуществования);
- 3) bar shun (буквально, внутренняя сторона);⁷⁹
- 4) mtshan mtshon che ba (определяющее и определяемое (развернутое объяснение));
- 5) rgyu 'bras che ba (причина, результат (развернутое объяснение));
- 6) rjes 'gro ldog khyab (сверх-, контрпроникновение);
- 7) dgag bshags sgrub bshags (негативное разъяснение, положительное разъяснение).

Chen (большой)

- 1) drug sgra (одно из шести чувств);
- 2) bsdus tshan kun la mkho ba khas blangs song tshul (предмет, посвященный правильному пониманию всех разделов дуйры);
- 3) dgag gzhi dris 'phangs (обусловленное с помощью обоснованного отрицания);
- 4) thal 'gyur (выведение);
- 5) gzhan sel ((исключительно одно, исключительно другое), альтернативы);
- 6) sel 'jug sgrub 'jug (ограниченное введение (pravesa/vartapa), коллективное введение);
- 7) yul yul can (обладающий объективностью);
- 8) mtshan sbyor ((как правильно давать) определения);
- 9) rtags sbyor ((как правильно находить) знак-признак).

Чолха Одсер родился ровно через десять лет после смерти великого реформатора Цзонхавы, и поэтому его труды имеют непосредственную связь с религиозно-монастырской реформой начала XV в. Предположительно в первых послереформенных монастырских университетах Гелук обучение базировалось на учебниках школы Кадампа, а именно на текстах Чолха Одсера. Подтверждением этого является тот факт, что до сих пор в дацанах Гелук пользуются его работами. И это несмотря на то, что впоследствии

три основных монастыря школы Гелук (в Лхасе) стали использовать собственные учебные тексты дуйры. Существуют и другие известные тексты, написанные в учебном заведении Ратод (Rastod), например учебник bTsan po bsdus grwa. Его написал двадцать первый настоятель Ратод — Серхан па Дачой Намжал (gSer khang pa Dam chos rnam rgyal).⁸⁰

С развитием учебных центров Гелук создаются и учебные пособия этой школы. Создание одного из первых учебников Гелук — bTsan po bsdus grwa — приписывается известному тибетскому ламе Агван Тинлэй Дондубе (Ngag dbang 'phrin las lhun grub (1622—1699)). По названию одного из его титулов — bTsan po no mon han — и известен этот текст. В гелукпинской традиции Агван Тинлэй Дондуб (Ngag dbang 'phrin las lhun grub) считается автором нескольких сочинений по bsdus grwa, но, скорее всего, он является заказчиком для большинства из них. Относительно же работы bsdus grwa'i rnam bzhag cha tshang ba'i rig gnas legs bshad bang mdzod его авторство считается бесспорным.⁸¹ В основе этой работы исследование шести предметов:

- 1) khyab mtha' (ограничения проникновения);
- 2) yin log min log (отрицание существующего, отрицание несуществующего);
- 3) rgyu 'bras (причина, результат);
- 4) mtshan mtshon (определяющее и определяемое);
- 5) spyi bye brag (начала и разделы (samanya));
- 6) rdzas ldog (субстанциональное и концептуальное).

Возвращаясь к самому автору, хочется сказать, что, скорее всего, именно Агван наряду с вышеупомянутым Чолха Одсером становится той ключевой фигурой, которая соединяет старую традицию bsdus grwa литературы от Чаба Сэнгэ (школы Кадампа) с новой гелукпинской.

Одной из важнейших фигур в формировании как университетской системы, так и в создании «базового» учебного пособия в Тибете является Джамьян Шадпа 'Jam dbyangs bzhad pa'i rdo rje (1648—1722).⁸² Его основной религиозно-философской заслугой является создание стройной, в какой-то степени завершенной системы буддийского знания. Этому способствовала его основная идея о том, что логика и эпистемология являются не чистым теоретизированием, а неотъемлемой частью всего универсума буддийского знания, в том числе и чисто религиозно-практического. Эта идея несомненно является продолжением идей Цзонкапы. Джамьян Шадпы написал множество работ, в основном логико-эпистемологического характера.

Переходя к творчеству в области учебного пособия, необходимо отметить, что его сборник работ по bsdus grwa содержит сразу четыре титульных наименования, которые определяют следующий порядок систематизации предметов схоластической аргументации:

А. bsDus grwa'i rnam bzhag legs par bshad pa (LPSP):

- 1) kha dog dkar dmar (цвет красный);

2) yod rtogs med rtogs (осознание существования и осознание несуществования);

3) yin log min log (отрицание существующего, отрицание несуществующего (учение об изменчивости вещей));

4) rgyu 'bras chung ngu 'khor lo ma (причина, результат (начальное разъяснение));

5) yul yul can (объект, обладающий объективностью (vishay-in) (знание об объектах и объективности));

6) ldog pa ngos 'dzin (изолирующая идентификация (различение) (учение об изменчивости и исчезновении вещей));

7) gcig tha dad (различение (nantva) (различение единого и множественного));

8) spyi dang bye brag (начала и разделы (samanya));

9) thal 'gyur chung ba ((начала) выведения).

B. Kun mkhyen 'jam dbyangs bzhad pas mdzad pa'i thal 'gyur che ba'i rnam bzhag mdor bsdus (JZTG):

1) thal 'gyur che ba ((подробное разъяснение) выведения).

C. bsDus chen gyi rnam bzag rigs lam gser gyi sgo 'byed lung dang rigs pa'i bang mdzod blo gsal yid kyi mun sel skad ldan dad pa'i 'jug ngogs (JZDG):

1) dus gsum (три времени (kala));

2) spyi mtshan dang rang mtshan (определение (как вообще и как частное));

3) dgag sgrub (отрицание, установление);

4) gzan sel ((исключительно одно, исключительно другое), альтернативы);

5) sel 'jug dang sgrub 'jug (ограниченное введение (pravesa/vartana), коллективное введение);

6) brjod byed kyi sgra (звучащий звук).

D. bsDus sbyor gi snying po kun bsdus rig pa'i mdzod rtsha tshig (KDRD):

1) rdzas ldog (субстанциональное и концептуальное);

2) 'gal 'brel (взаимоисключаемость, относительность (virodha));

3) spyi bye brag (начала и разделы (samanya));

4) mtshan mtshon (определяющее и определяемое);

5) rgyu 'bras (причины, результат);

6) yod med rtags (существование и несуществование знака-признака);

7) yin min log (отрицание существующего, отрицание несуществующего);

8) rjes 'gro ldog (сверх-, контрпроникновение);

9) dgag gzhi rtsi tshul (основные методы работы с обоснованными отрицаниями);

10) snga phyi btsan (принуждение ранее и позднее);

11) skor legs (преуспеивание в круге).

Кроме учебников Джамьян Шадпы существует еще ряд учебников, используемых в монастырских университетах Тибета. Это

прежде всего учебник Са Агван таши (Sras Ngag dbang bkra bshis), ученика Джамьян Шадпы. Из его учебников самый популярный известен под названием Khri rgan tshang gi bsdus grwa или под названием Sras Ngag dbang bkra shis'i bsdus grwa. Его изучают в Гоман дацане монастыря Брайбун. В дацане Blo gsal gling того же монастыря Брайбун широко используются тексты Панчен Содном дагвы (Pañ chen bSod nams grags pa) и Джамбал тинлай йондан гятцо ('Jam dpal 'phrin las yon tan rgya mtsho).

В наши дни широко используется учебник Phur lcog bsdus grwa, в основном в дацане Byes pa монастыря Сера. Другое название текста — «Yongs' dzin bsdus grwa», так как его автор Phur bu lcog Byams pa tshul khrims rgya mtsho dpal bzang po (1825—1901) был учителем XIII далай-ламы.

В заключение необходимо сказать, что появление учебников bsdus grwa в тибетской школе ознаменовало огромный прорыв в деле отхода от авторитарного обучения к дисциплинарному. Это несомненно важнейшее достижение тибетской культуры.

ГЛАВА 3. ТЕХНОЛОГИЯ ШКОЛЬНОГО ДИСПУТА

А. ПРЕДМЕТНЫЕ И ЛОГИКО-АРГУМЕНТАТИВНЫЕ ОСНОВЫ ШКОЛЬНОГО ДИСПУТА

Наше исследование тибетского школьного диспута с необходимостью сталкивается с рассмотрением четырех его элементарных основ: предмет споров, буддийское определение, базовое логическое построение и переменная *khyod*.

Что из себя представляет предмет схоластических споров? Ответ на данный вопрос имеет два уровня. С одной стороны, предметом схоластических споров является категориальный аппарат буддийской философии, формировавшийся в течение столетий. Именно он, разбитый на классы-множества, дает ясное представление о том, на базе чего работает буддийское систематическое мышление. Но на этом ответ не может быть завершен, поскольку основная задача оппонентов в диспуте заключается в том, чтобы выяснить ряд вещей относительно обсуждаемой категории, а именно: к какому классу данная категория принадлежит, какой класс объединяет и как соотносится с другими категориями. В результате получается, что реальным предметом школьного диспута является не сама по себе категория, а те логико-аналитические отношения, в которых она находится с другими категориями. Иными словами, спорящие в ходе диспута стремятся на основе определения соотношений между категориями познакомиться с конкретной формой буддийского систематического рассуждения.

Рассмотрим первый уровень предмета диспутов. Поскольку в тибетских спорах задействовано множество понятий, есть необходимость ответить на вопрос, в чем отличие «примера-понятия» от «категории». В начальных классах *bsdus grwa* учебный процесс базируется на специальных примерах-понятиях. Это может быть — рог зайца (*ri bong rwa*), цвет белой морской раковины (*chos dung dkar po'i kha dog*), цвет-форма (*kha dog gi gzugs*), два — белая и черная лошадь (*rta dkar nag gnyis*), ребенок бесплодной женщины (*mo gsham gyi bu*).¹ Их несколько десят-

ков, и все они служат демонстрации границ распространения конкретной категории. Например, рог зайца является прекрасным примером, демонстрирующим несуществование (*med pa*), цвет белой морской раковины (*chos dung dkar po'i kha dog*) служит для демонстрации умозаключения и т. д. Мы можем сказать, что в учебном споре пример-понятие — это то, на базе чего познается (рассматривается), а категория — это то, что познается (рассматривается). С повышением курса обучения многие наглядные понятия в порядке усложнения форм рассуждения заменяются как примеры на уже устоявшиеся категории, которые в случае вопросов можно заново вывести с элементарного уровня — прямого восприятия.

Если говорить о генезисе примеров-понятий, то часть из них присутствует еще в ранних индийских спорах, например звук, горшок, рогатый заяц. В процессе формирования буддийской школы они были зафиксированы и систематизированы. Внутри тибетского схоластического спора существует четкое закрепление примера-понятия за конкретной категорией. Эти связки традиционно не изменяются. Также необходимо добавить, что некоторые примеры-понятия служат демонстрации нескольких категорий.

Системы категорий в тибетской схоластике могут рассматриваться горизонтально, в виде списка (обычного множества),² но могут и вертикально, в виде иерархии (множество и подмножество). Особо важно подчеркнуть роль и значение иерархических систем для буддийской схоластики, так как именно на их основе могло быть построено логическое единство всего категориального аппарата. Создание такого типа систем является значительным достижением буддийской схоластики. Мы предполагаем, что полномасштабное формирование единой категориальной вертикали началось в традиции Йогакчарьев, так как именно в ней создают «буддийскую логику» и начинают формировать идею иерархии Реальности с единым началом — Алая-Виджняна (Сокровищница сознания). Но завершить эту работу могли только ученые-схоласты постклассического периода.

Пример одной категориальной вертикали был продемонстрирован на учебном семинаре буддийским монахом Данзан Ламой Самаяевым. Высшая реальность, иначе «отсутствие Я» (*gang zag gi bdag med*), состоит из двух подмножеств: 1) существования (*yod pa*) и 2) несуществования (*med pa*). В свою очередь существование состоит из: 1) вечного, иначе постоянного (*rtag pa*), и 2) вещи, иначе непостоянного, функционального (*dnegos po*).³ А непостоянное состоит из: 1) вещественного, иначе внешнего (*ben po*), 2) сознания (*shes pa*), 3) непостоянного, пребывающего ни как форма, ни как сознание (*ldan min 'du byed*).⁴ Сознание состоит из истинного источника познания (прамана) (*tshad ma*) и неистинного источника познания (апрамана) (*tshad min*). Истинный источник знания состоит из восприятия (*mngon sum*) и умозаключения (*rjes drag*) и т. д.

На вопросы, насколько распространяются такие систематизаторы, какова их аналитическая мощь, охватывают ли они весь категориальный универсум буддизма до конца (включая медицину), ответить в настоящее время сложно.

Особое место в рассмотрении проблемы предмета схоластического спора занимает вопрос — в каком предметном образе выступают задействованные в диспуте категории. На это можно сказать — строго в образе отдельных субстанций, не соотносенных с тем качеством, которое они представляют. Например, спор о «красном» не касается «красного» как качества чего-либо, а относится к «красному» как к отдельной субстанции. Необходимо подчеркнуть, что проблема индийского «субстанционализма» не раз обсуждалась современными учеными.⁵ С логико-аргументативной точки зрения, такой предметный образ не дает возможности говорить о квантификации предмета-категории. Иными словами, в схоластических буддийских спорах квантификаторы «все», «некоторые» практически во всех случаях доказательств неуместны.

Другая характеристика обсуждаемых в спорах категорий базируется на универсальном схоластическом принципе единства онтологического и эпистемологического. С одной стороны, буддисты спорят о понятиях, но, согласно учению Йогачарьев — Саутрантиков, эти понятия в пространстве «только сознания» наделены онтологическим статусом. Осознаваемо лишь то, что существует реально, и наоборот, реально существует то, что осознаваемо. Поэтому все категории тибетской схоластики рассматриваются через «реальное существование» (*yod pa*) и «пребывание в каком-либо качестве» (*yin pa*). В тибетской школе данная тема обсуждается в первых разделах начального класса *bsdus grwa*, а именно: (1) *yod rtogs med rtogs* — понимание существования и понимание несуществования; (2) *yin log min log* — отрицание пребывания, отрицание непребывания (учение об изменчивости вещей).⁶ В этих классах молодые послушники усваивают основу буддийской схоластики, что с позиции онтологии все обсуждаемые в споре предметы могут быть поделены на две части. Одна часть обсуждаемых предметов реально существует, и поэтому они познаваемы сами по себе, например горшок. Те же самые предметы могут рассматриваться и как пребывание в качестве чего-либо. Если данное пребывание реально существует, то это пребывание познаваемо, например горшок в качестве золотого изделия, с другой стороны, пребывание может и не существовать, тогда это пребывание не познаваемо, например горшок в качестве небесного цветка. Вторая часть предметов не существует, а может только пребывать в каком-либо качестве. Если это пребывание реально существует, то познаваемо это пребывание, например рога зайца не существуют и сами по себе не познаваемы, но реально существует их пребывание в качестве несуществующих, поэтому данное пребывание познаваемо. Данное пребывание может и не существовать, тогда оно не познаваемо, например рога зайца в качестве ребенка бесплодной женщины. Если предположить, что категории буддийской фило-

софии реально существуют, а это предполагается, то основным предметом схоластического спора является — существует ли пребывание конкретной категории в конкретном качестве.

С историко-философской точки зрения, проблема субстанционализма и реализма категорий схоластического спора связана с центральной концепцией буддийской философии, обозначаемой полисемантическим понятием дхарма.⁷

Буддисты, как уже отмечалось, отказались от брахманистской проблематики Мировой Души, заменив ее концепцией потока элементарных частиц, иначе дхарм. Хотя концепт «дхарма» был принят всеми школами и направлениями буддизма, внутри буддизма существовали разные подходы по проблеме реальности (существования) данного элемента. Вайбхашики, представители первой из четырех буддийских школ, утверждали, что все без исключения дхармы обладают онтологическим статусом, т. е. они существуют реально. Адепты другой ведущей буддийской школы абхидхармистского направления — Саутрантики,⁸ разделяли множество дхарм на реальные и номинальные. К причинно-необусловленным дхармам (асамскрта) они относились только как к единицам описания. Следующая школа — Мадхьямика — вообще отрицала реальное существование любой дхармы, утверждая, что все есть «пустота», а дхармы лишь ее вербальные обозначения. Представители Йогачарья, четвертой ведущей школы буддизма, признавали за реальность само осознание объекта, находящееся вне дихотомии объективного и субъективного. Именно в силу этого Йогачарья выдвигает в качестве своего центрального положения «только сознание» (читта матра).⁹ В постклассический период мнение всех четырех школ учитывалось как авторитетное в рамках идеи «несколько уровней понимания». Несмотря на краткость нашего обзора генезиса буддийской философии, необходимо в результате подчеркнуть, что проблема рефлексии на онтологический и субстанциональный статус дхармы является основным предметом внутриконфессионального диалога в буддизме и схоластический спор в какой-то степени данный диалог воспроизводит.

Еще один базовый элемент тибетобуддийского спора — определение (мы его отнесли ко второму уровню рассмотрения предмета спора, см. выше). В буддийской схоластике изучение философии известно как изучение определений (*mtshan nyid*, лакшана). Определение в истории буддизма служило выделению собственных характеристик-признаков тех фундаментальных идеологем, которые лежат в основе всех религиозно-философских систем Индии, например в идеологеме атман выделяется его буддийский признак — отсутствие, иначе атман определяется как пребывающий в несуществовании. В свою очередь правильное определение дает возможность с помощью вторичного языка описания (мета-языка буддизма) не только замкнуть буддийскую доктрину на самое себя, но и прочертить строгую логико-терминологическую границу между двумя семантическими пространствами: буддийским и небуддийским. Поэтому проблеме определения и определяемого

(mtshan mtshon) уделяют исключительное внимание в системе буддийского образования.¹⁰

Что на основе данного предмета должен был обсудить средневековый студент «философского факультета»? Для начала, что познание любого предмета требует своего частного определения. А также, что отношение частного определения и им определяемого должны являться отношением взаимопроникновения (или взаимораспределения) (don gcig, экартха). В средневековой системе буддийского знания это означало, с одной стороны, что частное определение и определяемое должны обладать разным онтологическим статусом (tha dad, нанатва). То есть частное определение понимается как суть — реальность (чувственная или категориальная), а определяемое как суть — имя. С другой стороны, в фокусе логико-формального они должны иметь строго одинаковое расширение. Другими словами, если какие-либо вещи проникают (распределяются) в одной из этих сущностей, то, значит, они входят и в другую и наоборот.

Чтобы был понятен специфический буддийский контекст вышесказанного, необходим пример. Вводимый нами пример связан с традиционным предметом школьных споров в тибетских монастырях — «цветом» (kha dog, варна). Обычное определение цвета выглядит так: то, что приемлемо как ощущение цветности (или переживания цветности) (mdog tu rung ba).

Разумеется, цвет (как определяемое) и то, что приемлемо как ощущение цветности (как определение), являются разным не только по наименованию, но прежде всего по онтологическому статусу. Из примера видно, что статус данного определения выражается в обращении к непосредственному опыту. Именно непосредственный опыт буддисты-йогакчарьи считают эпистемологическим основанием любого рассуждения или диспута, и за непосредственным опытом подразумевается реальное существование. Под «цветом» же подразумевается чистое имя,¹¹ служащее только для конвенции. Поэтому задача частного элементарного определения заключается в том, чтобы связать на основе прямого указания имя и чувственный опыт. С другой стороны, буддисты считают, что цвет и то, что приемлемо как ощущение цветности, должны с необходимостью обладать одним и тем же вещественным наполнением, иными словами они включают или отсылают к одним и тем же предметам. Поэтому, с точки зрения буддийского дискурса, можно сказать — отношения между частным определением и его определяемым должны характеризоваться как взаимопроникаемые.

Верификация отношения взаимопроникновения между определением и определяемым возможна двумя путями. Поэтому существует два правила. Первое требует опровержения трех ошибок определения. А именно:

— нераспределение (ma khyab ra'i skyon, авьяпти) — это обнаруживаемость (определителя) в части определяемого, например: «бурость — родовая характеристика коровы»; звук есть объект слышания по причине объединения элементов с сознанием;

— сверхраспределение (khyab che ba'i skyon, авьяпти) — это обнаруживаемость (определителя) также и в неопределяемом, например: «рогатость — (родовая характеристика) коровы»; звук есть мгновенность;

— невозможность (распределения) (mi srid pa'i skyon, асамбава) — необнаруживаемость (определителя) только в определяемом, например: «однокопытность — (родовая характеристика) коровы»; звук есть объект слышания, который есть качество космоса.¹² Как считают некоторые ученые, существует четвертая ошибка — «непроникновение вследствие того, что один из терминов не подкреплён примером».¹³ Только после опровержения всех трех возможных ошибок данное определение может считаться правильным.

Чтобы продемонстрировать второе, необходимо взять для примера цвет и его определение, то, что приемлемо как ощущение цвета. Правило, верифицирующее их отношение взаимопроникновения, будет в силлогистической форме выглядеть таким образом:¹⁴

Субъект, то, что приемлемо как ощущение цвета, пребывает как определение цвета, так как 1) данный субъект и цвет утверждаются как обладающие восемью условиями проникновения (которые существуют между) определением и определяемым, а также 2) данный субъект и цвет устанавливаются в отношении определения и определяемого.

Первый компонент разворачивается в виде следующих восьми условий:

1) все, что «есть» цвет, с необходимостью «есть» приемлемое как ощущение цвета;

2) все, что «есть» приемлемое как ощущение цвета, с необходимостью «есть» цвет;

3) все, что «не есть» цвет, с необходимостью «не есть» приемлемое как ощущение цвета;

4) все, что «не есть» приемлемое как ощущение цвета, с необходимостью «не есть» цвет;

5) если цвет «существует», тогда то, что приемлемо как ощущение цвета, с необходимостью «существует»;

6) если то, что приемлемо как ощущение цвета, «существует», тогда цвет с необходимостью «существует»;

7) если цвет «не существует», тогда то, что приемлемо как ощущение цвета, с необходимостью «не существует»;

8) если то, что приемлемо как ощущение цвета, «не существует», тогда цвет с необходимостью «не существует».

Данные восемь условий, которые должны быть приведены в споре, отражают отношение взаимопроникновения (или взаимораспределения) между частным определением и определяемым относительно онтологических буддийских представлений — пребывать в качестве, иначе есть (yin khyab) и существовать (yod khyab). Однако отношения взаимного проникновения могут быть не только между определением и определяемым, поэтому и уста-

навливают второй пункт, который должен подтвердить, что установленные в силлогизме отношения — именно отношения определения и определяемого.

В истории дебатов между брахманистскими и буддийскими традициями бывали случаи, когда одно и то же определение могло быть выражено по-разному. Но, вероятно, в монастырских спорах Тибета это запрещено, так как существует опасность потерять единство школьной рациональности. Поэтому в схоластических диспутах с необходимостью приходится «тянуть» сделанное в начале определение до конца дебата. Хотя думается, что в тибетской школе все формы возможных определений давно зафиксированы.

Необходимо сказать, что в тибетской схоластике существует два типа определений. Первый тип определения ограничивает различные виды противоречий (*rigs mi mthun sel ba'i mtshan nyid*). Они служат обычно для выявления базовых характеристик предмета.¹⁵

Второй тип определения должен ограничивать ошибочные идеи (*log rtog sel ba'i mtshan nyid*). Их функция состоит в установке логико-терминологической дистанции между двумя системами утверждений. Существуют и простые определения, которые могут принадлежать сразу к двум типам вышеуказанных определений. Проблема определений в буддийской философии имеет самые разнообразные плоскости исследования, но в данной работе мы ограничились только частью этой важнейшей темы,

Следующая основа тибетского школьного спора связана с элементарным логическим построением. Традиционно в тибетских монастырских спорах в виде аргументативного приема используют две основные формы логических построений — это правильный силлогизм — жейпа (*rjes drag*) и так называемое «выведение» — талчжур (*thal 'gyur*, прасанга). Необходимо сразу заявить, что эти построения имеют принципиальные отличия, которые исходят из причин не только логико-формальных, но и доктринальных.

Несмотря на тот факт, что практика талчжур является фундаментальной основой тибетского диспута, чтобы понять ее специфическую суть, необходимо еще раз обратиться¹⁶ к проблеме правильного силлогизма буддийской логики.

Структура силлогизма, обычно используемая как в учебной литературе, так и в реальных спорах школы Гелуг, происходит из фундаментального труда Дхармакирти «Прамана-варттикакарика» и состоит из выдвигаемого тезиса и соответствующего основания, сосредоточенных в одном предложении. Как мы видим, понятие силлогизма здесь отличается от общепринятого европейского, в котором обычно присутствует ряд суждений, являющихся предпосылками и заключением. Структурное своеобразие связано с тем, что данной форме силлогистического построения присущ, как и для многих логических построений, генетически связанных с индийской культурой, определенный как эвристически-познавательный, так и диспутально-аргументативный характер.¹⁷

Традиционный школьный пример данного силлогизма выглядит так: субъект — звук есть непостоянное, так как пребывает в ка-

честве продукта (или как созданное) (sgra chos can mi rtag pa yin te byas yun pa'i phyir). Как уже отмечалось, силлогизм состоит из тезиса (dam bca', пратиджня), иначе, того, что необходимо доказать (bsgrub bya, садхья). В данном случае тезис: звук есть непостоянное, построение: субъект, звук, есть непостоянное. Основание (gtan tshigs, hetu) или доказательство (sgrub byed, садхана): продукт, построение: потому что продукт (или потому что созданное).

Представленный силлогизм в классической буддийской логике известен как «краткий» или как «силлогизм для себя». Ряд подразумеваемых в «силлогизме для себя» суждений может быть эксплицирован. Данный ряд определяется с помощью кроссвзаимоотношения трех базовых элементов «полного силлогизма»: субъекта (chos can, дхармин); предиката, который необходимо доказать (bsgrub bya'i chos, садхья-дхарма); и знака-признака (rtags, линга), эксклюзивно связанного с основанием.

Согласно буддийской диспутальной традиции, субъект силлогизма должен соответствовать двум требованиям — формальному и эпистемологическому. С позиции формального — предметная основа диспута (rtsod gzhi) необходимо является и субъектом силлогизма, построенного в споре. Эпистемологическое же требование гласит, что необходим человек, который бы допускал (скорее, переживал), что звук является продуктом (или созданным), и желал бы узнать, а является ли звук еще и постоянным, либо он есть непостоянное.¹⁸ Без этих ограничений, согласно буддизму, силлогистическое построение в диспуте теряет смысл.

Самым важным элементом любых логических доказательств в данной логической культуре, без сомнения, является знак-признак (rtags, линга), так как в его правильном нахождении и заключается все доказательство. Само представление знак-признак после Дигнаги стало общим местом для всей индийской логики, различие заключается в том, что считать валидным, когда идет процесс его поиска.¹⁹ Как считают буддийские монахи, знаком может быть любой предмет, но не всякий предмет будет валидным знаком. Знаки ими рассматриваются как ложные и истинные. В формальном определении истинного знака говорится, что он должен соответствовать трем модусам (tshul gsum, трипуна):

- 1) принадлежность субъекту (phyogs chos, пакша-дхарма);
- 2) распределение со-принадлежности (rjes khyab, анвая-вьяпти);
- 3) распределение со-отсутствия (ldog khyab, вьятирека-вьяпти).

Принадлежность субъекту означает, что признак-знак должен принадлежать субъекту, и оба спорящих должны это признавать. Строгое выделение того, что знак должен приниматься как принадлежащий субъекту, служит для ограничения от случаев неправильного употребления силлогизма в познании и в какой-то степени для ограничения софистических приемов. Специфика тибетской формулировки силлогизма подразумевает, что знак-признак

является необходимо принадлежащим субъекту только относительно конкретного лица, а не вообще.

Распределение со-принадлежности (*rjes khyab*) подразумевает отношение между знаком-признаком и классом ему «подобных вещей-предметов» (*mthun phyogs*, сапакша), под которым подразумевается предикат. То есть, если «принадлежность субъекту» определяется отношением между знаком-признаком и субъектом, то действие распределения (или проникновения) (*khyab pa*, व्याпти)²⁰ определяется отношением между знаком-признаком и предикатом, который требует доказательства. Согласно данному модусу — распределение со-принадлежности — знак-признак должен принадлежать только классу «подобных вещей». Он может быть равен по объему, но не больше, чем класс «подобных вещей». Дым везде, где огонь. Когда мы говорим, что распределение имеет место, это означает наличие такого знака-признака, что предикат распределен в основании (в данном контексте уподобляется знаку-признаку) или основание проникнуто предикатом. Существует основание, которое либо меньше, либо равняется существующему предикату. На это можно сказать: «Чем бы ни есть *p* (предикат), оно с необходимостью есть *q* (основание)».

Также можно добавить, что тот факт, что знак должен принадлежать классу ему «подобных вещей (предметов)», служит ограничению контраридикторного основания (*'gal ba'i gtan tshigs*, вирруддха-хету).

Распределение по со-отсутствию (*ldog khyab*, вьятирека-вьяпти) — это такой тип процедуры, который с необходимостью вытекает из процедуры распределения по со-присутствию. В процедуре распределения по со-отсутствию знак-признак рассматривается относительно класса «неподобных вещей-предметов». Знак-признак с необходимостью должен отсутствовать в классе «неподобных вещей». Дым не должен валить из воды.

Общим требованием процедуры распределения по со-присутствию и процедуры по со-отсутствию является то, что знак-признак, с одной стороны, должен исключительно находиться в классе «подобных вещей» и, с другой — строго отсутствовать в классе «неподобных вещей». В буддийской логике — это две разные процедуры, которые, конечно, согласуются.

Таким образом, краткий силлогизм, например такой — субъект, звук есть непостоянный феномен, так как пребывает в качестве продукта, — подразумевает в развернутом виде серию из трех суждений и заключения:

- 1) звук есть продукт (или созданное);
- 2) все, что есть продукт (или созданное), есть непостоянное;
- 3) все, что не есть непостоянное, с необходимостью не есть продукт (или созданное);
- 4) поэтому звук есть непостоянное.

Ко всему вышесказанному необходимо добавить, что вопрос о применении в споре развернутой или краткой формы силлогизма имел неоднозначную оценку в Тибете. Например, в своих работах

знаменитый Сапан отрицательно относится к применению тибетскими логиками краткой формы силлогизма, справедливо считая ее, хотя она и представлена в работах Дхармакирти, по сути свернутым построением пятичленного силлогизма ньяиков.²¹ Истинно буддийской, которую впервые вводит в логический оборот великий Дхармакирти, он считает только развернутую форму. Тем не менее в тибетских школьных спорах краткая форма доминирует, так как развернутая форма была рассчитана на диспуты за рамками собственных школьных традиций.

В Тибете, где доминирует философское направление Мадхьямика-Прасангика,²² в логико-дискурсивных рассуждениях практике «выведения» (thal 'gyur, прасанга)²³ придают большее значение, чем практике построения традиционного «правильного» силлогизма. Эта особенность прежде всего проявляется в монастырских школьных спорах. Именно здесь выведение, или талчжур, является базовым элементом в аргументации. Собственно центральным местом тибетского школьного спора является цепь последовательных выведений.

С точки зрения структуры, выведение практически не отличается от силлогизма, так как подобно силлогизму состоит из «тезиса» и «основания». Для сравнения можно привести стандартный школьный пример строительства вывода:

следовательно, данный субъект — звук есть непостоянное, так как есть продукт (или созданное) (sgra chos can mi rtag pa yin par thal byas pa yin pa'i phyir).

Здесь мы находим различие между силлогизмом и выводением только в словах «следовательно, данный...». Но это, с виду незначительное, изменение представляет на самом деле совершенно иную форму аргументации. Спорящий, когда он строит правильный силлогизм, чтобы убедить своего оппонента, должен представить знак-признак в трех обязательных формах. В процедуре же вывода спорящий не только не обязан, но и не делает этого. Вся его аргументация основывается на утверждениях противника. При этом в его задачу входит ни при каких обстоятельствах не принимать точку зрения противника.

В теории подразумевается, что аргумент на основе силлогизма исходит от оппонента, поэтому выведение не во всех случаях является правильным с точки зрения правил, присущих обыкновенному силлогизму. Для строительства вывода важнее быть правильным с точки зрения вывода, а не силлогизма. Силлогистическая правильность вывода зависит от истинности представленного противником силлогизма. То есть, если противник представляет истинный силлогизм, то мы должны выдвинуть заведомо ложную альтернативу, если наоборот, тогда мы должны выдвинуть истинную альтернативу и т. д.

Обычно изучение процедуры вывода имеет две части: начальную и развернутую.²⁴ Именно во второй части рассматриваются выведения с точки зрения их правильности (thal 'gyur yang dag, самьяк-прасанга) и неправильности (thal 'gyur ltar snang,

прасанга-абхаса). Основное требование к правильному выведению состоит в том, что в споре должно быть лицо (имеется в виду оппонент), которое согласилось бы считать его правильным и, естественно, не могло бы дать данному выведению достойного опровержения. Считается, что любой аргумент в споре соотносится прежде всего с человеком и его утверждениями, поэтому он не может иметь истинности «над спорящими». Соответственно неправильное выведение — это то, на что можно найти эффективный ответ.

Что касается процедуры, то в выведении существует ряд особенностей, отличных от процедурных элементов силлогизма. Так, знак-признак в выведении устанавливается в отношении к субъекту, как и в силлогизме, на основе «истинного источника знания», а распределение (или проникновение) устанавливается только на основе утверждения оппонента. Например: традиционно самый первый спор в литературе дуйра касается цвета — гипотетический противник утверждает, что все цвета необходимо красные. В ответ на это утверждение «ведущий спор» (вопрошающий) выдвигает контрпример — цвет белой морской раковины (*chos dung dkar po'i kha dog*). Тем не менее вопрошающий, соглашаясь с утверждением противника, что все цвета — красные, выдвигая, что цвет белой раковины также цвет, подводит спор к собственному выведению. Он устанавливает:

следовательно, данный субъект — цвет белой раковины есть красный, так как пребывает в качестве цвета.

В этом выведении знак устанавливается согласно «истинному источнику знания» (правильного чувственного восприятия), поскольку через указание пальцем на белую раковину становится очевидным для всех, кто обладает нормальным зрением, что цвет белой раковины есть белый цвет, а проникновение — все цвета являются красными — устанавливается на основе утверждения противника. Здесь тезис, который подразумевается процедурой выведения, прямо противоречит тезису, который утверждается в выведении. Тезис, который подразумевается выведением: субъект, цвет белой раковины не является красным. Далее все зависит от того, принимает ли противник этот тезис. Если он его принимает, то «ведущий» (или вопрошающий) громко объявляет о своей победе, крича «три сферы» (*'khor gsum*). Таким образом, можно сказать, что процедура выведения строится на утверждениях оппонента с использованием какой-либо части своего собственного основания. Цель выведения — показать непоследовательность утверждений оппонента.

В школьных спорах роли спорящих заранее распределяются на тех, кто будет демонстрировать умение владеть процедурой выведения, и тех, кто на них будет отвечать. От обоих оппонентов требуется не только знание предмета спора, но и понимание процедуры выведений, чтобы предугадать последующие ходы противника.

Как уже отмечалось, в данном специфическом дискурсе монастырских университетов Тибета, кроме элементарного удобства

применения в спорах диалектически окрашенного «выведения», существует еще и доктринальная сторона в преобладании выведения (или прасангики) над силлогизмом. В тибетских школьных системах из двух махаянских религиозно-философских учений — Мадхьямика — Прасангика (*dbu ma thal 'gyur pa*) и Йогачарья — Сватантрика — Мадхьямика (*gnal 'byor spyod pa'i dbu ma gang rgyud pa*), с которой тибетцы связывают процедуру силлогизма, — более высокой считается Мадхьямика — Прасангика.²⁵ При этом данные учения в Тибете не противопоставлялись друг другу, а считались двумя стадиями как в развитии религиозно-философских учений буддизма, так и в реализации базового представления — «отсутствие концепта „Я“» (*gang zag gi bdag med*).

С точки зрения модальности, как считают тибетцы, практика логико-диалектической негации, т. е. выведения, дает статус валидности не только в модус-пространстве профанической действительности, но и в модусе любого возможного существования, что в специфическом дискурсе рассматривается как валидность для просто живых людей и валидность для всех предполагаемых существ.²⁶ Поэтому приверженцы Мадхьямика — Прасангика исходят из утверждения, что, опираясь именно на процедуру выведения, можно дать противнику не только школьное знание, но и истинное понимание всей «предельной реальности». Подводя промежуточный итог, можно дать еще одну интерпретацию разницы двух логических построений. Если правильное умозаключение можно считать в тибетских школах предметом теоретическим, то выведение-прасанга относится к чисто практическим.

Следующим интересным для исследователя предметом является функция частицы *khyod* в школьных спорах. В тибетской практике споров существует один элемент, который трудно назвать базовым, однако именно на его примере можно показать дискурсивный уровень школьных споров. В тибетском языке понятие *khyod* имеет значение местоимения «ты», тем не менее в схоластических спорах *khyod* обладает специальной функцией, переменной в различных логико-аргументативных действиях. Сами буддийские монахи обычно демонстрируют на примерах, как используется эта переменная. Научный анализ частицы *khyod* сделал японский ученый С. Онода.²⁷ Опираясь на его исследование, мы покажем несколько примеров применения переменной в схоластических спорах.

В школьном споре может появиться такой вопрос:

khyod dmar po ma yin dang dmar po khyod yin gnyis kyi gzhi mthun gzhog (покажите общий пример «*khyod* не есть красный (цвет)» и «красный есть *khyod*»). Здесь представлен типичный способ употребления переменной *khyod*. От отвечающего в данном случае требуют подставить вместо *khyod* любое слово. Например, можно выдвинуть термин «существование» (*yod pa*). Оно при постановке в вышеуказанный пример является приемлемым для двух его частей, т. е. абсолютно корректным. Традиционная фраза в этом случае: *yod pa chos can!* (иными словами, когда вы применяете «*yod pa* как субъект», формула корректна).

Используя khyod, школьники могут создавать различные типы утверждений, например: sgra chos can / khyod mi rtag pa yin ([Когда вы подставляете] «звук» вместо khyod [как переменная x], [можно сказать, что] x [т. е. «звук»] непостоянен).

Khyod можно использовать как предикат утверждения: yod pa chos can / bum pa khyod yin ([Когда вы подставляете] «существование» вместо khyod [как переменная x], [можно сказать, что] ваза является x [т. е. ваза пребывает как «существующая»]).

Также можно создавать утверждения, которые показывают отношения «проникновения»: bum pa chos can / khyod yin na yod pa yin pas khyab ([Когда вы подставляете] «вазу» вместо khyod [как переменная x], [можно сказать, что] каким бы не был x, он должен существовать).

В логических выводах тем же образом утверждаются отношения между khyod и chos can: bum pa chos can / khyod khyod dang gcig yin te / khyod yod pa'i phyir ([Когда вы подставляете] «вазу» вместо khyod [как переменная x], [можно сказать, что] x идентичен x [самому себе], потому что существует).

Особенно часто частица khyod употребляется в различных хитроумных логических «уловках», которые всегда присутствуют в споре. Например: dkar po'ang khyod yin / dmar po'ang khyod yin na / dkar dmar gnyis ka khyod yin pas a khyab (Если оба, как белый, так и красный (раздельно), являются x, тогда пара белый и красный с необходимостью x?).

Мы обратились к проблеме переменной khyod с целью показать, что кроме элементарных стандартных форм тибетский спор обладает множеством высоко-аргументативных технологий, которые стоят на очень высоком уровне интеллектуальной работы с предметом.

Б. ПРОЦЕДУРА

Как неоднократно говорилось, диспут (rtsod pa) выступает основным методом обучения монахов-студентов в монастырских университетах Тибета. Особое место в монастырской диспутальной практике занимают схоластические учебники (yig cha), так как материал в них строится согласно диспутальной практике, поэтому он в какой-то степени является руководством по процедуре школьных споров.

Несомненно существует разница между реальным дебатов, происходящим на монастырском дворе, и теми процедурными формулами, которые даются в учебниках типа «собрание тем» (bsdus grwa). В них демонстрируется лишь «свернутое» формальное изложение наиболее важных процедурных вариаций школьного спора. Та или иная краткая «текстуальная формула» может «произвести» длиннейшую цепь реального логико-дискурсивного противоборства. Поэтому, чтобы научиться процедуре буддийского школьного спора, кроме учебников, необходимы практика и уст-

ные наставления учителя. По этой причине европейской науке, которая опиралась в первую очередь на текстологию, долгое время не удалось исследовать содержательный аспект школьной культуры Тибета.

Монастырский дебат, согласно процедуре, есть не что иное, как непрерывный процесс вопросов и ответов, цель которых выяснить, что приемлемо относительно буддийской доктрины, а что нет. Данный процесс не произволен, в основе его лежат стандартные процедурные структуры. Эти структуры представляют собой набор элементарных диспут-единиц, собранных в различных процедурных вариациях, зависящих от поставленной задачи.²⁸ Можно сказать, что в основе тибетского школьного спора, кроме элементов диспута, связанных в основном с логико-эпистемологической теорией,²⁹ находится ряд таких процессуальных формантов, которые могут быть названы стандартными «процедурными связками», именно они коррелятивны семантике понятия «прасанга». Процедурные связки являются теми элементарными звеньями любого школьного спора независимо от его сложности. Рост сложности процедуры достигается за счет изучаемого предмета, а не за счет усложнения логико-формального аспекта диспутальной практики.³⁰

Первая спорная тема, на базе которой изучается элементарная и поэтому важнейшая «процедурная связка», обращена к проблематике цвета.³¹ Дебат в этом случае начинается с выдвижения защитником (иначе — отвечающим) абсурдного утверждения: «все, что есть³² цвет, с необходимостью есть красное». На что ведущий (иначе — вопрошающий) заявляет в форме прасангики: «Следует, что субъект „цвет белой раковины“ есть красное, поскольку пребывает в виде цвета. Вы утверждали проникновение-распределение „все, что есть цвет, с необходимостью есть красное“».

С этого момента и начинается собственно спор, каждый шаг процедуры которого тщательно изучается студентами. В споре цель ведущего заключается в том, чтобы доказать отвечающему абсурдность его первоначального утверждения, а цель защитника — найти правильные ответы на прасангики и тем самым заставить ведущего согласиться со своим ошибочным утверждением. Набор правильных ответов для защитника ограничивается четырьмя стандартными вариантами. Эти варианты ответов таковы: (1) основание (т. е. «цвет белой раковины есть цвет») не установлено; ведущий должен на это сказать в форме прасангики: «следует, субъект „цвет белой раковины“ есть белый, поскольку пребывает как белый»; (2) основание (т. е. «цвет белой раковины есть белый») не установлено; обратное высказывание ведущего: «следует, субъект „цвет белой раковины“ есть белый, поскольку только в нем единственном пребывает цвет белой раковины»; (3) нет проникновения-распределения (т. е. даже если истинно, что цвет белой раковины есть белый, не во всех случаях, все белое с необходимостью не есть красное, иначе, иногда белое с необходимостью есть красное), ведущий: «следует, что существует проник-

новение-распределение (т. е. все белое с необходимостью не есть красное), поскольку общего локуса у двух (белое и красное) не существует, так как эти два (белое и красное) взаимоисключающие»; (4) согласен (т. е. ваша прасанга «цвет белой раковины есть красный» — верна), ведущий завершает процедуру: «следует, субъект „цвет белой раковины“ не есть красный, поскольку пребывает как белый». Данная краткая экспозиция представляет собой обобщенную реконструкцию дебата о цвете.

Хотя в учебных текстах реконструкция спора начинается с утверждения защитника,³³ в реальном споре, более развернутом и зависящем от многих процедурных правил, спор начинает ведущий.

Ведущий. Дхи!³⁴ Все, что есть цвет, с необходимостью есть красное?

Защитник. Я согласен.

Ведущий. Следует, все, что есть цвет, с необходимостью есть красное.

Защитник. Я согласен.

Вступление, которое произносит ведущий, состоит из двух частей: сакрального возгласа «дхи» и вопроса. На вступительный вопрос: все, что есть цвет, с необходимостью есть красное? (kha dog yin na dmar po yin pas khyab pa'i phyir), защитник теоретически может ответить только в двух вариантах: утвердительно — 'dod (согласен), или отрицательно — ma khyab или khyab ra ma byung (не имеет место проникновение).³⁵ Обычный школьный вариант для защитника — согласиться. Приняв согласие, ведущий должен повторить свой вопрос, но уже в рамках прасангики. Данное действие служит логическому аспекту процедуры, т. е. ведущий требует от защитника формального согласия с утверждаемой прасангой. Защитник соглашается.

Далее, согласно руководству, ведущий должен выдвинуть новое выведение (прасангику),³⁶ используя контрпример: следует, что субъект «цвет белой раковины» есть красное. С данного момента спорщики переходят ко второй части диспута. Защитник обладает альтернативой в ответе на выдвинутую прасангу — он может либо согласиться, сказав ('dod), либо потребовать продолжения, спросив: а почему (ci'i phyir)? Традиционно защитник выбирает ответ: «почему?», на что ведущий очень ясно разворачивает всю прасангу: следует, что субъект «цвет белой раковины» есть красное, поскольку пребывает как цвет, поскольку вы утверждали распределение-проникновение³⁷ «все, что есть цвет, с необходимостью есть красное».

Техника данного приема, как и в любом выведении, заключается в том, что изменяется только субъект, а предикат и основание сохраняются из утверждения защитника. Иначе, два базовых компонента, «цвет» и «красное», меняются местами. Соответственно в проникновении «цвет» стоит впереди «красного», в то время как в выведении «красное» стоит перед «цветом» (все, что есть «цвет», с необходимостью есть «красное» — следует, что субъект

«цвет белой раковины» есть **«красное»** поскольку пребывает как **«цвет»**).³⁸ Защитник располагает тремя возможными ответами.

1. Я согласен с тем, что цвет белой раковины есть красное (chos dung dkar po'i kha dog dmar po yin par 'dod).

2. Основание не установлено (rtags ma grub), т. е. основание — «цвет белой раковины» есть цвет — не установлено.

3. Нет проникновения (распределения) (ma khyab или khyab ra ma byung), т. е. все, что есть цвет, с необходимостью есть красное (kha dog yin na dmar po yin pas ma khyab).

Разберем первый вариант ответа — согласие. Когда защитник соглашается с выдвинутым выводением, ведущий должен повторить тот же самый вопрос и тем самым закрепиться на достигнутых позициях. Затем ведущий с помощью прямого указания, демонстрирующего, почему цвет белой раковины не есть красный, разубеждает защитника в его принятии.

Во втором варианте ответа, когда защитник защищает свое первоначальное утверждение, говоря, что основание в выведении ведущего не установлено, его (защитника) с помощью дополнительного выведения просят подтвердить свое положительное отношение к позиции, которая прямо противоположна основанию (контрпример), отрицаемому им. Иными словами, данный прием соответствует доказательству от противного. Например, когда он отвечает, что основание «цвет белой раковины есть цвет» не установлено, ведущий может преобразовать это, выдвинув прямо противоположное выведение, — «следует, субъект „цвет белой раковины“ не есть цвет». И далее диспут следует уже от этого абсурдного заявления.³⁹

Третий возможный ответ к выведению ведущего — отрицать наличие проникновения в нем. Защитник может заявить — «все цвета не есть с необходимостью красный» (цвет абсолютно непроникаем красным). Защитник в данном случае «лукавит», так как его заявление противоречит его изначально принятой позиции. С другой стороны, если защитник отрицает наличие проникновения в выведении, согласно логико-формальным правилам дебата, он имплицитно принимает установленное ведущим основание — в данном случае «цвет белой раковины есть цвет». В связи с вышесказанным, он не может перейти после того, как отрицал проникновение, к отрицанию основания и тем самым попадает в безвыходное положение. Если эксплицировать ответ защитника, то он означает: «хотя истинно, что цвет белой раковины есть цвет, нет такого случая, что все цвета с необходимостью есть красный».

На выведении ведущего у защитника в запасе есть четвертый вариант ответа, который можно считать подразделом ответа «нет проникновения» — это «противоположное проникновение» (khyab log) или «имеет место противоположное проникновение» ('gal khyab). Такое заявление защитника подразумевает обратное утверждаемому проникновению, или в нашем примере «все цвета с необходимостью не есть красный» (kha dog yin na dmar po ma yin pas khyab). Если переформулировать данный ответ в логических

терминах, то здесь говорится, что все, что есть данное основание (цвет), с необходимостью не есть предикат (красный) данного вывода (rtags de yin na gsal ba de ma yin pas khyab). В рассматриваемом нами случае защитник теоретически не может дать такой ответ, так как на выводение противника следует заведомо ложное утверждение. Все цвета не могут быть не-красными, потому что один из них есть красный. Также данный ответ находился бы в противоречии с изначальным утверждением защитника, что все цвета с необходимостью есть красный.

При всем этом существуют ситуации, когда данный вариант ответа является допустимым с точки зрения его валидности. Например, если бы ведущий был вынужден установить выводение «следует субъект „цвет белой раковины“ есть объект слышания, поскольку пребывает в качестве цвета», тогда бы ответом являлось — «присутствует противоположное проникновение», со значением «все цвета с необходимостью не есть объект слышания». Необходимо добавить, что, согласно процедурным правилам, если защитнику представилась возможность дать ответ на выводение противника — «имеет место противоположное проникновение», то это будет считаться сильнейшим и более выразительным ходом, чем просто указать на то, что отсутствует проникновение.

Таким образом, защитник в своем ответе на выводение, которое можно назвать трехсоставным,⁴⁰ ограничен четырьмя вариантами. Традиционная процедура дебата подразумевает, что защитник может на одно и то же выводение давать ответы всех четырех вариантов.

ТАБЛИЦА ОТВЕТОВ ЗАЩИТНИКА⁴¹

В ответ на двухсоставную прасангу:
следует, что данный субъект есть данный предикат.

1. Я согласен ('dod).

Иначе. Я согласен, что данный субъект есть данный предикат (chos can gsal ba yin par 'dod).

2. Почему (ci'i phyir)?

Иначе. Почему данный субъект есть данный предикат (chos can de gsal ba de yin ba ci'i phyir)?

В ответ на трехсоставную прасангу:

следует, что данный субъект есть данный предикат, поскольку пребывает в качестве основания.

1. Я согласен, что данный субъект есть данный предикат (chos can de gsal ba de yin par 'dod).

2. Основание не установлено (rtags ma grub).

Иначе. Основание «данный субъект есть данное основание» не установлено (chos can de rtags de yin pa rtags ma grub).

3. Нет проникновения (ma khyab или khyab pa ma byung).

Иначе. Все, что есть данное основание, не есть с необходимостью данный предикат (rtags de yin na gsal ba de yin pas ma khyab).

4. Противоположное проникновение (khyab log).

Другой вариант. Существует противоположное проникновение ('gal khyab).

Иначе. Все, что есть данное основание, с необходимостью не есть данный предикат (rtags de yin na gsal ba de ma yin pas khyab).

Поскольку, согласно правилам построения валидного силлогизма в буддийской логике, в первую очередь необходимо установить пребывание субъекта в основании,⁴² поэтому первый ответ защитника — «не установлено основание» — связан с сомнением относительно того, что цвет белой раковины пребывает в качестве цвета. В ответ ведущий строит прасангу, в которой субъекту «цвет белой раковины» приписывается новый предикат — «цвет», на основании того, что цвет белой раковины есть белый.⁴³ Прасанга — следует, что субъект «цвет белой раковины» есть цвет, поскольку пребывает как белый, — может рассматриваться как раз тем типом выведений, который можно преобразовать в валидный силлогизм, поскольку присутствующий в нем знак-признак (белый) соответствует всем трем модусам.⁴⁴ Во-первых, цвет белой раковины есть белый; во-вторых, белый с необходимостью есть цвет; в-третьих, все нечто не есть цвет, не есть белое.

Но, несмотря на данное выведение, защитник продолжает сомневаться относительно того, что все, что есть белое, с необходимостью есть цвет, поэтому он продолжает заявлять, «основание не установлено». Это означает: основание «цвет белой раковины есть белый» не установлено.

Ведущий отвечает: «Следует, субъект „цвет белой раковины“ есть белый, поскольку только в нем одном пребывает цвет белой раковины. Пребывание исключительно в одном означает пребывание в единстве имени и значения. Любые другие варианты исключены, даже ингерентности, „внутренней присущности“».

После принятия защитником последней прасанги спор заново возвращается к первоначальной прасанге: следует, что субъект «цвет белой раковины есть красный», поскольку (пребывает как) цвет, дебат как бы реконструируется в обратную сторону. Но при этом прекращается процесс рассуждения, исходящий из постоянных сомнений защитника. После принятия защитником финальной прасанги ведущий обзревает в обратном порядке линию рассуждения, которая и привела защитника к моменту соглашения с аргументами. Метод процедуры, присутствующий в актуальном дебате, придает дискуссии характер постоянного поиска логической истинности. Процедура обзора линии рассуждения, приведшая к согласию защитника, имеет место только в разговорной традиции.

Как только защитник принимает признаки субъекта, которые он до того формально отрицал, основная прасанга готова для второго своего употребления, более разоблачающего абсурдность первоначального утверждения защитника.

Ведущий. Следует, что субъект «цвет белой раковины» красный, поскольку пребывает как цвет.

Защитник. Я принимаю, что цвет белой раковины красный. На это ведущий должен заявить: следует, что субъект «цвет белой раковины» не есть красный, поскольку пребывает как белый. Здесь подразумевается, что все белое с необходимостью не есть красное. Защитник, пытаясь устраниваться от данной прасанги, пе-

рассматривает вышесказанное и заявляет, что отсутствует проникновение или что нет такого случая, чтобы все белое не было с необходимостью красным. Иначе, существует по крайней мере один цвет, который был бы как белым, так и красным. Ведущий дает основание, почему все белое с необходимостью не есть красное: «поскольку общего локуса двух, белого и красного, не существует». Общий локус (gzhi mthun ra, samana-adhikarana) белого и красного был бы цветом, который есть одновременно и красный..., и белый. Чтобы это высказывание не было голословным, ведущий высказывает свое финальное основание: «...поскольку эти два (белое и красное) есть внутренне исключают». Ведущий первым требует принятия защитником обоснования, которое показывает, что цвет белой раковины не есть красный. Устная форма:

Защитник. Я принимаю, что общего локуса двух, белого и красного, не существует.

Ведущий. Следует, что все белое с необходимостью не есть красное.

Защитник. Я принимаю это.

Ведущий. Следует, что субъект «цвет белой раковины» не есть красный.

Защитник. Я согласен.

В последнем утверждении защитник принял, что цвет белой раковины не есть красный. Ведущий немедленно противопоставляет этому принятию установление основной прасанги для трех случаев. Он настаивает, что, согласно первоначальному утверждению защитника, цвет белой раковины есть красный, поскольку пребывает как цвет. Защитник в конце концов отвечает правильно — «нет проникновения», отрицая тем самым свое собственное первоначальное положение. Он утверждал ранее, что все цвета с необходимостью красные, но он в данный момент пересмотрел свою позицию, говоря, что все цвета не есть с необходимостью красные. Ведущий дает опровержение в форме: «следовательно, все цвета не есть с необходимостью красные». Защитник принимает это, уточняя, что именно так он утверждал. Тем самым он противоречит своей основной позиции, установленной в начале спора.

Ведущий на это выкрикивает: «Закончили (tshar)!». Это означает, что первоначальное утверждение защитника завершено, так как он противоречит своей основной позиции.

Устная форма концовки рассмотренной процедуры:

Ведущий. Следует, субъект «цвет белой раковины» есть красный, поскольку пребывает как цвет.

Защитник. Нет проникновения (т. е. даже если истинно, что цвет белой раковины — цвет, нет такого примера, что все, что есть цвет, с необходимостью есть красное).

Ведущий. Следует, что все, что есть цвет, не есть с необходимостью красное.

Защитник. Я согласен.

Ведущий. Закончили.

В заключение необходимо сказать, что та форма дебата, которая демонстрируется в литературе bsdus grwa, не до конца передает процесс спора в реальных условиях. Скорее, краткие текстовые сюжеты служат ознакомлению студентов с базовыми моментами всех возможностей школьного дебата. Для того чтобы понять тибетский школьный дебат, необходимо рассмотреть технику применения этих кратких текстуальных формулировок к действительному дебату.

Ведущий. Dhih! Субъект в истинном пути (в котором Манджушри спорил). Все, что есть цвет, есть с необходимостью красное (Dhih ji ltar chos chan / kha dog yin na dmar po yin pas khyab pa'i phyir)?

Защитник. Я согласен, (что все, что есть цвет, есть с необходимостью красное) (kha dog yin na dmar po yin pas khyab par 'dod).

Ведущий. Следует, все, что есть цвет, есть с необходимостью красное (kha dog yin na dmar po yin pas khyab par thal).

Защитник. Я согласен с этим ('dod).

Ведущий. (Абсурдно) следует, субъект «цвет белой раковины» есть красный (chos dung dkar po'i kha dog chos chan / dmar po yin par thal).

Защитник. Почему (цвет белой раковины есть красный) (chos dung dkar po'i kha dog dmar po yin pa ci'i phyir)?

Ведущий. Поскольку пребывает как цвет. Вы утверждали проникновение (все, что есть цвет, есть с необходимостью красное) (kha dog yin pa'i phyir / (kha dog yin na dmar po yin pas) khyab khas).

Защитник. Основание (цвет белой раковины есть цвет) не установлено ((chos dung dkar po'i kha dog kha dog yin pa) (rtags ma grub)).

Ведущий. Следует, что субъект «цвет белой раковины» есть цвет, поскольку пребывает как белый (chos dung dkar po'i kha dog chos chan / kha dog yin par thal / dkar po yin pa'i phyir).

Защитник. Основание (цвет белой раковины есть белый) не установлено ((chos dung dkar po'i kha dog dkar po yin pa) rtags ma grub).

Ведущий. Следует, что субъект «цвет белой раковины» есть белый, так как цвет белой раковины пребывает только в нем одном (chos dung dkar po'i kha dog chos chan / dkar po yin par thal / chos dung dkar po'i kha dog dang geig yin pa'i phyir).

Защитник. Я согласен, цвет белой раковины есть белый (chos dung dkar po'i kha dog dkar po yin par 'dod).

Ведущий. Следует, субъект «цвет белой раковины» есть цвет (chos dung dkar po'i kha dog chos can / kha dog yin par thal).

Защитник. Я согласен с этим ('dod).

Ведущий. Следует, субъект «цвет белой раковины» есть красный, поскольку пребывает как цвет (chos dung dkar po'i kha dog chos can / dmar po yin par thal / kha dog yin pa'i phyir).

Защитник. Я согласен, цвет белой раковины есть красный (chos dung dkar po'i kha dog dmar po yin par 'dod).

Ведущий. Следует, субъект «цвет белой раковины» не есть красный, поскольку пребывает как белый (chos dung dkar po'i kha dog chos can / dmar po ma yin par thal / dkar po yin pa'i phyir).

Защитник. Нет проникновения (т. е. даже если цвет белой раковины белый, нет такого примера, чтобы все белое с необходимостью не было красным) (dkar po yin na dmar po ma yin pas ma khyab).

Ведущий. Следует, все белое с необходимостью не есть красное, поскольку общий локус двух, белого и красного, не существует (dkar po yin na dmar po ma yin pas khyab pas / dkar po dang dmar po gnyis kyi gzhi mthun med pa'i phyir).

Защитник. Основание (общего локуса двух, белого и красного, не существует) не установлено ((dkar po dang dmar po gnyis kyi gzhi mthun med pa) rtags ma grub).

Ведущий. Следует, общего локуса двух, белого и красного, не существует, поскольку данные два есть взаимно исключающие (dkar po dang dmar po gnyis kyi gzhi mthun med par thal / dkar po dang dmar po gnyis 'gal ba yin pa'i phyir).

Защитник. Я согласен, общего локуса двух, белого и красного, не существует (dkar po dang dmar po gnyis kyi gzhi mthun med par 'dod).

Ведущий. Следует, все белое с необходимостью не есть красное (dkar po yin na dmar po ma yin pas khyab par thal).

Защитник. Я согласен с этим ('dod).

Ведущий. Следует, субъект «цвет белой раковины» не есть красное (chos dung dkar po'i kha dog chos chan / dmar po ma yin par thal).

Защитник. Я согласен с этим ('dod).

Ведущий. Следует, субъект «цвет белой раковины» есть красное, поскольку пребывает как цвет (chos dung dkar po'i kha dog chos chan / dmar po yin par thal / kha dog yin pa'i phyir).

Защитник. Нет проникновения (т. е. даже если цвет белой раковины есть цвет, нет примера, что все, что есть цвет, с необходимостью есть красное) (kha dog yin na dmar po yin pas / ma khyab).

Ведущий. Следует, цвет не есть с необходимостью красный (kha dog yin na dmar po yin pas ma khyab par thal).

Ведущий. Я согласен ('dod).

Защитник. (Ваш) основной тезис завершен (rtsa ba'i dam bca' tshar)!⁴⁵

Студенты во время учебы должны научиться спорить как в роли защитника, так и в роли ведущего. Роль защитника для монаха-студента важна потому, что он сдает экзамены-диспуты исключительно в данной позиции. Хотя несомненно быть защитником в диспуте довольно сложно, ибо требуется достаточное мастерство, чтобы, ограничиваясь четырьмя альтернативами ответов, устоять против атак ведущего.

Но в процедуре первого спора студент изучает диспут с позиции ведущего, так как в его учебную задачу входит постижение основного способа рассуждения в школьной системе тибетского буддизма, а она, исходя из учения мадхьямики, строится на основе критической деструкции «ошибочного». Поэтому в школьной системе основная цель начинающего заключается в освоении техники «прасанга», исходящей из утверждений защитника, заставляя его противоречить самому себе с помощью систематического предупреждения его возможных ответов, ставя противника в положения безосновательной защиты, исходящей от его первоначальной ошибки. Ведущий вначале предупреждает конкретное направление возможной защиты, начинающееся с отрицания защитником установленного основания базовой прасанги. Затем он предупреждает направление, в котором защитник принимает базовую прасангу. В конце концов, утвердив проникновение и установив основание, но не будучи способным принять базовую прасангу, защитник вынужден опровергать свой изначальный тезис. Для того чтобы данная процедурная стратегия работала, необходимо ограничить защитника четырьмя возможностями в ответе, чтобы не выйти за рамки школьного нормативного спора. В традиции гелукпинской школы — это ответы.

1. Я согласен с этим ('dod).
2. Почему (ci'i phyir)?
3. Основание не установлено (rtags ma grub).
4. Нет проникновения (ma khyab).

В школьном дебате спорщики неоднократно демонстрируют процесс возвращения к изначальному положению с рассмотрением всей цепи рассуждения. Это процедурное правило считается важным по причине того, что в этом случае сохраняется возможность обращения к центральной проблеме. Нормативность школьного в споре требует не прекращать спор после доказательства выдвинутого основания, так как противник должен признать ложность своего центрального высказывания в каждом шаге своего собственного рассуждения — систематически и последовательно.

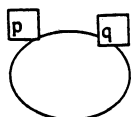
Вышеизложенная стратегия — сердцевина изучения курса «собрания тем» и основа для последующих дебатов, связанных с более сложными темами. Студенты, конечно, изучают терминологию, определения, разделения и т. д., но в начале наиболее важным уроком является эта базовая процедура.

Основная цель школьного дебата — установление границ проникновения (распределения) между базовыми категориями, так как от этого зависит адекватность их логико-дискурсивного понимания. Как уже говорилось, относительно любой категории мы должны знать: что она проникает (т. е. какова область распределения в конкретной ситуации); что она включает; что она исключает. Базовым методом в этом исследовании выступает сравнительный анализ. Природа школьного спора напрямую связана с данным компаративистским аспектом буддийской мыслительной культуры.

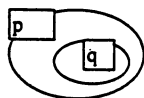
После окончания первой «процедурной связки», когда было зафиксировано поражение защитника, ведущий может попросить защитника сравнить два предмета, ставшие причиной дебата. Так как он, согласно буддийской теории, должен предполагать, что ошибка оппонента проистекает из неправильного понимания им логико-терминологического отношения между «красным» и «цветом».

Как уже отмечалось, первая процедурная форма — это не более чем техническое звено процедуры спора вообще. Можно добавить, что она служит для частных случаев утверждения или отрицания тех моментов диспута, которые проистекают в практике из сравнительного анализа отношений между предметами дискурса. Поэтому процедура сравнительного анализа буддийского школьного спора может рассматриваться как процедурная структура, внутри которой используется элементарная «процедурная связка», базирующаяся на технике прасанга.

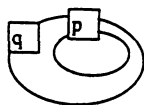
Для того чтобы провести компетентный сравнительный анализ, в традиции школьных споров, существует ряд правил. Сравнительный анализ предполагает, что представленные для сопоставления предметы различны с точки зрения имени и значения. Сравнение осуществляется также и согласно одному из пяти традиционных способов, которые полностью покрывают область возможных отношений. Диаграмма сравнения двух предметов — p и q — демонстрирует пять способов.



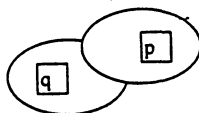
1. Все, что есть p , с необходимостью есть q , и все, что есть q , есть с необходимостью p .



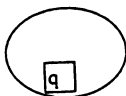
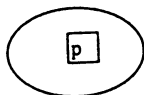
2. Все, что есть p , с необходимостью есть q , но все, что есть q , не есть с необходимостью p .



3. Все, что есть q , с необходимостью есть p , но все, что есть p , не есть с необходимостью q .



4. Все, что есть p , не есть с необходимостью q , и нет такого примера, что все, что есть p , с необходимостью не есть q . Все, что есть q , не есть с необходимостью p , и нет такого примера, что все, что есть q , с необходимостью не есть p .



5. Все, что есть *p*, с необходимостью не есть *q*, и все, что есть *q*, с необходимостью не есть *p*.

В соответствии с вышеуказанными примерами отношений защитник ограничен рамками четырех ответов. В споре по поводу отношений между двумя предметами он может сказать:

- пребывают во взаимном включении (*don gcig yin*);
- существует три варианта (*mu gsum yod*);
- существует четыре варианта (*mu bzhi yod*);
- пребывают во взаимном исключении (*'gal ba yin*).

В ходе дебата защитник должен обосновать выдвигаемый им ответ, однако задача ведущего — выяснить, соответствует ли данный ответ истине. Существует ряд стандартных процедурных примеров, на которых учатся сравнительному анализу. Несомненно, эти примеры имеют «идеальный» характер и поэтому не могут напрямую соответствовать процессу реального диспута.

Например, когда отвечающий на предложение сравнить два предмета выкрикивает «дончиг ийн» (*don gcig yin*), — это означает, что расширение предмета *p* эквивалентно расширению предмета *q*; что отношения между этими предметами соответствуют восьми пунктам взаимопроникновения; что они разные по имени, но абсолютно одинаковые по значению. Такие отношения традиционно обнаруживаются между вещью (*dnegos po*, бхава) и тем, что способно выполнять какую-либо функцию (*don byed nus pa*, артха-крия-шакти), т. е. между определяемым и определением.

Ведущий. Какова разница между двумя, вещью и тем, что способно выполнять функцию (*dnegos po dang don byed nus pa gnyis la khyad par ga re yod*)?

Защитник. Пребывают во взаимном включении (*don gcig yin*).

Ведущий. Следует, два предмета — вещь и то, что способно выполнять функцию, — пребывают во взаимном включении (*dnegos po dang don byed nus pa gnyis chos can / don gcig yin par thal*).

Защитник. Я согласен с этим (*'dod*).

Ведущий. Два предмета — вещь и то, что способно выполнять функцию, — пребывают во взаимном включении ... (*dnegos po dang don byed nus pa gnyis chos can / don gcig yin te*).

Защитник. Так как (1) существуют как различные и (2) обладают восемью пунктами (взаимо)проникновения (*tha dad yin pa gang zhig / khyab pa sgo brgyad tshang ba'i phyir*).

Ведущий. Следует, два предмета — вещь и то, что способно выполнять функцию, — пребывают как различные (*dnegos po dang don byed nus pa gnyis chos can / tha dad yin par thal*).

Защитник. Я согласен с этим (*'dod*).

Ведущий. Два предмета — вещь и то, что способно выполнять функцию, — пребывают как различные (*dnegos po dang don byed nus pa gnyis chos can / tha dad yin te*).

Защитник. Поскольку (1) пребывают как существования и (2) не есть одно и то же (yod pa gang zhig / gcig ma yin pa'i phyir).

Ведущий. Следует, если они (1) есть существования и (2) не есть одно и то же, то они с необходимостью есть различные (yod pa gang zhig / gcig ma yin na tha dad yin pas khyab par thal).

Защитник. Я согласен с этим ('dod).

Ведущий. Следует, два предмета — вещь и то, что способно выполнять функцию, — обладают восемью пунктами (взаимо)проникновения (dngos po dang don byed nus pa gnyis chos can / khyab pa sgo brgyad tshang bar thal).

Защитник. Я согласен с этим ('dod).

Ведущий. Два предмета — вещь и то, что способно выполнять функцию, — обладают восемью пунктами (взаимо)проникновения... (dngos po dang don byed nus pa gnyis chos can / khyab pa sgo brgyad tshang ste).

Защитник. Поскольку (1) все, что есть вещь, с необходимостью есть то, что способно выполнять функцию; (2) все, что способно выполнять функцию, с необходимостью есть вещь; (3) все, что не есть вещь, с необходимостью не есть то, что способно выполнять функцию; (4) все, что не способно выполнять функцию, с необходимостью не есть вещь; (5) поскольку вещь существует, постольку то, что способно выполнять функцию, с необходимостью существует; (6) если то, что способно выполнять функцию, существует, то вещь с необходимостью существует; (7) поскольку вещь не существует, постольку то, что способно выполнять функцию, с необходимостью не существует; (8) если то, что способно выполнять функцию, не существует, то вещь с необходимостью не существует (dngos po yin na don byed nus pa yin pas khyab / don byed nus pa yin na dngos po yin pas khyab / dngos po ma yin na don byed nus pa ma yin pas khyab / don byed nus pa ma yin na dngos po ma yin pas khyab / dngos po yod na don byed nus pa yod pas khyab / don byed nus pa yod na dngos po yod pas khyab / dngos po med na don byed nus pa med pas khyab / don byed nus pa med na dngos po med pas khyab pa'i phyir).

Ведущий. Следует, что, если эти восемь установлены, тогда вещь и то, что способно выполнять функцию, с необходимостью обладают восемью пунктами (взаимо)проникновения (brgyad po de grub na dngos po dang don byed nus pa la khyab pa sgo brgyad tshang bas khyab par thal).

Защитник. Я согласен с этим ('dod).

Специфику данной процедуры лучше всего отражает ситуация, когда ведущий требует от защитника представить обоснования его, защитника, согласия. Такое требование, содержащее уже субъект и предикат, строится согласно краткой силлогистической форме,⁴⁶ точнее, его первой части — тезиса, и подразумевает правильное силлогистическое продолжение (основание). После того, как защитник дал основание, он становится ответственным за истинность основания, проникновения и тезиса. Если он дает неправиль-

ное основание, тогда соответственно ведущий будет «преследовать» его ошибку с помощью абсурдных выведений.

Когда защитник считает, что отношение двух сравниваемых предметов определены «существованием трех вариантов», — это означает, что существует множество таких примеров, которые принадлежат области общего локуса и двум областям различного (см. диаграмму). Что касается примеров, или субъектов доказательства, то они не обязательно должны существовать. Например, рог зайца, пребывающий как не-существование, может быть использован в качестве примера того, что не есть одно и то же, что и горшок, и в то же время не есть постоянное. Несмотря на это, по правилам дебата от защитника можно потребовать демонстрации примера, если он существует.

Отношение, определяемое «тремя вариантами», в свою очередь представлено двумя способами. Первый из них демонстрируется на третьей и второй диаграммах и ограничивается рамками трех возможных случаев:

- существует предмет, который есть как *p*, так и *q*;
- существует однонаправленное проникновение между *p* и *q*, поскольку все, что есть *p*, с необходимостью есть *q*, но все, что есть *q*, не есть с необходимостью *p* (или наоборот);
- существует предмет, который не есть ни *p* и ни *q*.

Иными словами, существует три примера, в которых представлены три варианта — того, что есть оба (сравниваемые); того, что есть одно, но не другое; и того, что не есть ни одно из них. Для примера можно сравнить уже знакомые предметы — цвет и красное.

Ведущий. Каково различие между двумя — цветом и красным (kha dog dang dmar po gnyis la khyad par ga re yod)?

Защитник. Существует три варианта (mu gsum yod).

Ведущий. Следует, существует три варианта. Покажите (пример) того, в чем пребывают оба (предиката) (mu gsum med par thal / gnis ga yin pa'i mu shog).

Защитник. (Он) существует. Субъект — цвет рубина (yod / pad ma'i ra' ga'i kha dog chos can).

Ведущий. Следует, субъект «цвет рубина» есть цвет (pad ma'i ra' ga'i kha dog chos can / kha dog yin par thal).

Защитник. Я согласен с этим ('dod).

Ведущий. Субъект «цвет рубина» есть цвет... (pad ma'i ra' ga'i kha dog chos can / kha dog yin te).

Защитник. Поскольку (он) пребывает как ощущение цвета (mdog tu rung ba yin pa'i phyir).

Ведущий. Следует, что все, пребывающее как восприятие цвета, с необходимостью есть цвет (mdog tu rung ba yin na kha dog yin pas khyab par thal).

Защитник. Я согласен с этим ('dod).

Ведущий. Следует, субъект «цвет рубина» есть красный (pad ma'i ra' ga'i kha dog chos can / mar po yin par thal).

Защитник. Я согласен с этим ('dod).

Ведущий. Субъект «цвет рубина» есть красный... (pad ma'i ra' ga'i kha dog chos can / mar po yin te).

Защитник. Поскольку пребывает как (наглядный) пример красного (mar po'i bye brag yin pa'i phyir).

Ведущий. Следует, все, что есть (наглядный) пример красного, с необходимостью есть красный (dmar po'i bye brag yin na dmar po yin pas khyab par thal).

Защитник. Я согласен с этим ('dod).

Ведущий. Что (именно) с необходимостью есть другое? Что с необходимостью не есть другое? Покажите то, что есть одно, но не другое (gang gis gang la khyab gang gis gang la ma khyab pa'i mu zhog).

Защитник. Все, что есть красное, с необходимостью есть цвет. Все, что есть цвет, не есть с необходимостью красное. Субъект «цвет белой раковины» (dmar po yin na kha dog yin pas khyab / kha dog yin na dmar po yin pas ma khyab / chos dung dkar po'i kha dog chos can).

Ведущий. Следует, цвет белой раковины есть цвет (chos dung dkar po'i kha dog chos can / kha dog yin par thal).

Защитник. Я согласен с этим ('dod).

Ведущий. Субъект «цвет белой раковины» есть цвет... (chos dung dkar po'i kha dog chos can / kha dog yin te).

Защитник. Поскольку пребывает как белый (dkar po yin pa'i phyir).

Ведущий. Следует, все, что есть белое, с необходимостью есть цвет (dkar po yin na kha dog yin pas khyab par thal).

Защитник. Я согласен с этим ('dod).

Ведущий. Следует, субъект «цвет белой раковины» не есть красный (chos dung dkar po'i kha dog chos can / dmar po ma yin par thal).

Защитник. Я согласен с этим ('dod).

Ведущий. Субъект «цвет белой раковины» не есть красный... (chos dung dkar po'i kha dog chos can / dmar po ma yin te).

Защитник. Поскольку пребывает как белый (dkar po yin pa'i phyir).

Ведущий. Следует, все, что пребывает как белое, с необходимостью не есть красное (dkar po yin na dmar po ma yin pas khyab par thal).

Защитник. Я согласен с этим ('dod).

Ведущий. Продемонстрируйте то, что не есть ни одно из двух (da gnyis ka ma yin pa'i mu zhig).

Защитник. (Он) существует. Субъект «круглая форма» (yod / zlum po'i gzugs chos can).

Ведущий. Следует, субъект «круглая форма» не есть цвет (zlum po'i gzugs chos can / kha dog ma yin par thal).

Защитник. Я согласен с этим ('dod).

Ведущий. Субъект «круглая форма» не есть цвет... (zlum po'i gzugs chos can / kha dog ma yin te).

Защитник. Поскольку пребывает как форма (dbyibs yin pa'i phyir).

Ведущий. Следует, все, что есть форма, с необходимостью не есть цвет (dbyibs yin na kha dog ma yin pas khyab par thal).

Защитник. Я согласен с этим ('dod).

Ведущий. Следует, субъект «круглая форма» не есть красный (zlum po'i gzugs chos can / kha dog ma yin par thal).

Защитник. Я согласен с этим ('dod).

Ведущий. Субъект «круглая форма» не есть красный... (zlum po'i gzugs chos can / kha dog ma yin te).

Защитник. Поскольку не пребывает как цвет (kha dog ma yin pa'i phyir).

Ведущий. Следует, все, что не есть цвет, с необходимостью не есть красное (kha dog ma yin na dmar po ma yin pas khyab par thal).

Защитник. Я согласен с этим ('dod).

В данной процедуре защитник обязан указать на три объекта, каждый из которых служил бы отдельным примером трех ситуаций сравнения. Во-первых, объект, который был бы общим для двух сравниваемых; во-вторых, объект, который был бы одним из сравниваемых, но не другим; и объект, который не был бы ни одним из них. Поскольку защитником выдвигается шесть утверждений, он должен дать шесть оснований — по одному для каждого случая. Как всегда, функция ведущего — проверять рассуждение своего противника.

ТАБЛИЦА ОТНОШЕНИЙ

	Цвет	Красный
Цвет рубина	Да	Да
Цвет белой раковины	Да	Нет
Круглая форма	Нет	Нет

Второй способ сравнения, называемый «три варианта», показан на четвертой диаграмме и определяется тремя возможными случаями:

- существует объект, который есть оба — p и q ;
- существует объект, который есть p , но не есть q ;
- существует объект, который есть q , но не есть p .

В буддийской школьной традиции не подразумевается наличия такого объекта, который не есть ни p и ни q . Данное сравнение с необходимостью подразумевает такие две области сравниваемого, которые вместе покрывают всю область как существующего, так и несуществующего. Это прежде всего связано с определенными наперед заданными рамками объекта в школьном дискурсе. Примером для сравнений данного типа «трех вариантов» могут служить — объект познания (shes bya), который пребывает во взаимном включении с существованием, и не-постоянное (mi rtag pa ma yin pa).

Процедура дебата

Ведущий. Каково различие между двумя, объектом познания и не-постоянным (shes bya dang mi rtag pa ma yin pa gnyis la khyad par ga re yod)?

Защитник. Существует три варианта без пребывания в чем-либо таком, которое не есть ни одно (из сравниваемых) (gnyis ka ma yin pa med pa'i mu gsum yod).

Ведущий. Следует, нет трех вариантов. Покажите объект, который является обоими (mu gsum med par thal / gnyis ka yod pa'i mu zhog).

Защитник. Это существует. Субъект «постоянное явление» (yod / rtag pa chos can).

Ведущий. Следует, субъект «постоянное явление» есть объект познания (rtag pa chos can / shes bya yin par thal).

Защитник. Я согласен с этим ('dod).

Ведущий. Субъект «постоянное явление» есть объект познания... (rtag pa chos can / shes bya yin te).

Защитник. Поскольку пребывает как существование (yod pa yin pa'i phyir).

Ведущий. Следует, все, что есть существование, с необходимостью есть объект познания (yod pa yin na shes bya yin pas khyab par thal).

Защитник. Я согласен с этим ('dod).

Ведущий. Следует, субъект «постоянное явление» есть не-непостоянное явление (rtag pa chos can / mi rtag pa ma yin pa yin par thal).

Защитник. Я согласен с этим ('dod).

Ведущий. Субъект «постоянное явление» есть не-непостоянное явление... (rtag pa chos can / mi rtag pa ma yin pa yin te).

Защитник. Поскольку, согласно причинам и условиям, не пребывает в качестве произведенного (rgyu rkye na las skyes pa ma yin pa'i phyir).

Ведущий. Следовательно, все, что не есть произведенное, согласно причинам и условиям, с необходимостью есть не-непостоянное (rgyu rkye na las skyes pa ma yin na mi rtag pa ma yin pa yin pas khyab par thal).

Защитник. Я согласен с этим ('dod).

Ведущий. Покажите то, что есть объект познания, но не есть не-непостоянное явление (da shes bya yin la mi rtag pa ma yin pa ma yin pa'i mu zhog).

Защитник. Это существует. Субъект «горшок» (yod / bum pa chos can).

Ведущий. Следовательно, субъект «горшок» есть объект познания (bum pa chos can / shes bya yin par thal).

Защитник. Я согласен с этим ('dod).

Ведущий. Субъект «горшок» есть объект познания... (bum pa chos can / shes bya yin te).

Защитник. Поскольку пребывает как непостоянное явление (mi rtag pa yin pa'i phyir).

Ведущий. Следует, все, что есть непостоянное, с необходимостью есть объект познания (mi rtag pa yin na shes bya yin pas khyab par thal).

Защитник. Я согласен с этим ('dod).

Ведущий. Следует, субъект «горшок» не есть не-непостоянное (bum pa chos can / mi rtag pa ma yin pa ma yin par thal).

Защитник. Я согласен с этим ('dod).

Ведущий. Субъект «горшок» не есть не-непостоянное явление... (bum pa chos can / mi rtag pa ma yin pa ma yin te).

Защитник. Поскольку пребывает как произведенное, согласно причинам и условиям (rgyu rkye na las skyes pa yin pa'i phyir).

Ведущий. Следует, все произведенное, согласно причинам и условиям, не есть с необходимостью не-непостоянное явление (rgyu rkye na las skyes pa yin na mi rtag pa ma yin pa ma yin pas khyab par thal).

Защитник. Я согласен с этим ('dod).

Ведущий. Покажите то, что есть не-непостоянное явление, но не есть объект познания (da mi rtag pa ma yin la shes bya ma yin pa'i mu zhog).

Защитник. Субъект, рог зайца (ri bong rwa chos can).

Ведущий. Следует, субъект «рог зайца» есть не-непостоянное (ri bong rwa chos can / mi rtag pa ma yin pa yin par thal).

Защитник. Я согласен с этим ('dod).

Ведущий. Субъект «рог зайца» есть не-непостоянное явление... (ri bong rwa chos can / mi rtag pa ma yin pa yin te).

Защитник. Поскольку пребывает как не-существующее (med pa yin pa'i phyir).

Ведущий. Следует, субъект «рог зайца» не есть объект познания (ri bong rwa chos can / shes bya ma yin par thal).

Защитник. Я согласен с этим ('dod).

Ведущий. Субъект «рог зайца» не есть объект познания... (ri bong rwa chos can / shes bya ma yin te).

Защитник. Поскольку не пребывает как существующий (yod pa ma yin pa'i phyir).

Ведущий. Следует, все, что не есть существующее, с необходимостью не есть объект познания (yod pa ma yin na shes bya ma yin pas khyab par thal).

Защитник. Я согласен с этим ('dod).

Примеры могут быть показаны в форме таблицы.

	Объект познания	Не-непостоянное
Постоянное	Да	Да
Горшок	Да	Нет
Рог зайца	Нет	Нет

Если защитник утверждает наличие «четырех вариантов» между двумя сравниваемыми, это означает, что их отношение определяется отсутствием полного взаимопроникновения. Иначе, все, что пребывает как *p*, с необходимостью не есть *q*, и все, что пребывает как *q*, с необходимостью не есть *p*. Данный тип так же, как и второй случай «трех вариантов», представлен на четвертой диаграмме. Их отличие только в том, что в «четырех вариантах» представлен пример отсутствия предиката в обоих. «Четыре варианта» выглядят следующим образом:

- существует то, что есть оба — и *p* и *q*;
- существует то, что есть *p*, но не есть *q*;
- существует то, что есть *q*, но не есть *p*;
- существует то, что не есть ни *p* и ни *q*.

Пример, который демонстрирует данный случай, связан с объектами: «голубой» и «цвет ткани».

Ведущий. Каково различие между двумя, «голубым» и «цветом хлопчатобумажной ткани» (sngon po dang ras kyī kha dog gnyis la kgyad par ga gi yod)?

Защитник. Существует четыре варианта (mu bzhi yod).

Ведущий. Следует, не существует четырех вариантов. Продемонстрируйте то, что есть оба (mu bzhi med par thal / gnyis ka yid pa'i mu zhog).

Защитник. Это существует. Субъект «цвет голубой хлопчатобумажной ткани» (yod / ras sngon pa'i kha dog chos can).

Ведущий. Следует, субъект «цвет голубой хлопчатобумажной ткани» есть голубой (ras sngon pa'i kha dog chos can / sngon po yin par thal).

Защитник. Я согласен с этим ('dod).

Ведущий. Субъект «цвет голубой хлопчатобумажной ткани» есть голубой... (ras sngon pa'i kha dog chos can / sngon po yin te).

Защитник. Поскольку пребывает как ощущение голубого цвета (sngon po'i mdog tu rung ba yin pa'i phyir).

Ведущий. Следует, все, пребывающее как ощущение голубого цвета, с необходимостью есть голубое (sngon po'i mdog tu rung ba yin na sngon po yin pas khyab par thal).

Защитник. Я согласен с этим ('dod).

Ведущий. Следует, субъект «цвет голубой хлопчатобумажной ткани» есть цвет хлопчатобумажной ткани (ras sngon pa'i kha dog chos can / sngon po yin te / ras kyī kha dog yin par thal).

Защитник. Я согласен с этим ('dod).

Ведущий. Субъект «цвет голубой хлопчатобумажной ткани» есть цвет хлопчатобумажной ткани... (ras sngon pa'i kha dog chos can / sngon po yin te / ras kyī kha dog yin te).

Защитник. Поскольку пребывает как пример цвета хлопчатобумажной ткани (ras kyī kha dog gi bye brag yin pa'i phyir).

Ведущий. Следует, все, что есть пример цвета хлопчатобумажной ткани, с необходимостью есть цвет хлопчатобумажной ткани (ras kyī kha dog gi bye brag yin na ras kyī kha dog yin pas khyab par thal).

Защитник. Я согласен с этим ('dod).

Ведущий. Продемонстрируйте то, что есть голубое, но не есть цвет ткани (da sngon po yin la ras kyī kha dog ma yin pa'i mu zhog).

Защитник. Это существует. Субъект «цвет голубого неба» (yod / nam mkha' sngon po'i kha dog chos can).

Ведущий. Следует, субъект «цвет голубого неба» есть голубой (nam mkha' sngon po'i kha dog chos can / sngon po yin par thal).

Защитник. Я согласен с этим ('dod).

Ведущий. Субъект «цвет голубого неба» есть голубой... (nam mkha' sngon po'i kha dog chos can / sngon po yin te).

Защитник. Поскольку пребывает как восприятие голубого цвета (sngon po'i mdog tu rung ba yin pa'i phyir).

Ведущий. Следует, все, пребывающее как восприятие голубого цвета, есть с необходимостью голубое (sngon po'i mdog tu rung ba yin na sngon po yin pas khyab par thal).

Защитник. Я согласен с этим ('dod).

Ведущий. Следует, субъект «цвет голубого неба» не есть цвет ткани (nam mkha' sngon po'i kha dog chos can / ras kyī kha dog ma yin par thal).

Защитник. Я согласен с этим ('dod).

Ведущий. Субъект «цвет голубого неба» не есть цвет ткани... (nam mkha' sngon po'i kha dog chos can / ras kyī kha dog ma yin te).

Защитник. Поскольку пребывает как цвет неба (nam mkha'i kha dog yin pa'i phyir).

Ведущий. Следует, все, что есть цвет неба, не есть цвет ткани (nam mkha'i kha dog yin na ras kyī kha dog ma yin pas khyab par thal).

Защитник. Я согласен с этим ('dod).

Ведущий. Продемонстрируйте то, что есть цвет хлопчатобумажной ткани, но не есть голубое (da ras kyī kha dog yin la sngon po ma yin pa'i mu zhog).

Защитник. Это существует. Субъект «цвет желтой хлопчатобумажной ткани» (yod / ras ser po'i kha dog chos can).

Ведущий. Следует, субъект «цвет желтой хлопчатобумажной ткани» есть цвет хлопчатобумажной ткани (ras ser po'i kha dog chos can / ras kyī kha dog yin par thal).

Защитник. Я согласен с этим ('dod).

Ведущий. Субъект «цвет желтой хлопчатобумажной ткани» есть цвет хлопчатобумажной ткани... (ras ser po'i kha dog chos can / ras kyī kha dog yin te).

Защитник. Поскольку пребывает как восприятие цвета хлопчатобумажной ткани (ras kyī mdog tu rung ba yin pa'i phyir).

Ведущий. Следует, все, пребывающее как восприятие цвета хлопчатобумажной ткани, с необходимостью есть цвет хлопчатобумажной ткани (ras kyī mdog tu rung bo yin na ras kyī kha dog yin pas khyab par thal).

Защитник. Я согласен с этим ('dod).

Ведущий. Следует, субъект «цвет желтой хлопчатобумажной ткани» не есть голубой (ras ser po'i kha dog chos can / sngon po ma yin par thal).

Защитник. Я согласен с этим ('dod).

Ведущий. Субъект «цвет желтой хлопчатобумажной ткани» не есть голубой... (ras ser po'i kha dog chos can / sngon po ma yin te).

Защитник. Поскольку пребывает как восприятие желтого (ser po yin pa'i phyir).

Ведущий. Следует, все, что есть желтое, с необходимостью не есть голубое (ser po yin na sngon po ma yin pas khyab par thal).

Защитник. Я согласен с этим ('dod).

Ведущий. Продемонстрируйте то, что есть ничто (из этих двух) — ни то и ни другое (da gnyis ka ma yin pa'i mu zhog).

Защитник. Это существует. Субъект «цвет рубина» (yod / pad ma'i ra' ga'i kha dog chos can).

Ведущий. Следует, субъект «цвет рубина» не есть голубой (pad ma'i ra' ga'i kha dog chos can / sngon po ma yin par thal).

Защитник. Я согласен с этим ('dod).

Ведущий. Субъект «цвет рубина» не есть голубой... (pad ma'i ra' ga'i kha dog chos can / sngon po ma yin te).

Защитник. Поскольку пребывает как восприятие красного (dmar po yin pa'i phyir).

Ведущий. Следует, все, что есть красное, с необходимостью не есть голубое (dmar po yin na sngon po ma yin pas khyab par thal).

Защитник. Я согласен с этим ('dod).

Ведущий. Следует, субъект «цвет рубина» не есть цвет хлопчатобумажной ткани (pad ma'i ra' ga'i kha dog chos can / ras kyi kha dog ma yin par thal).

Защитник. Я согласен с этим ('dod).

Ведущий. Субъект «цвет рубина» не есть цвет хлопчатобумажной ткани... (pad ma'i ra' ga'i kha dog chos can / ras kyi kha dog ma yin te).

Защитник. Поскольку пребывает как восприятие цвета драгоценного камня (rin chen gyi kha dog yin pa'i phyir).

Ведущий. Следует, все, что есть цвет драгоценного камня, с необходимостью не есть цвет хлопчатобумажной ткани (rin chen gyi kha dog yin na pas kyi kha dog ma yin pas khyab par thal).

Защитник. Я согласен с этим ('dod).

Примеры могут быть показаны в виде таблицы.

Голубой	Цвет хлопчатобумажной ткани	Объекты
Да	Да	Цвет голубой хлопчатобумажной ткани
Да	Нет	Цвет голубого неба
Нет	Да	Цвет желтой хлопчатобумажной ткани
Нет	Нет	Цвет рубина

Пример процедуры для сравнения типа «четыре варианта» похож на спор, в котором сравнение проводится согласно второму способу — «трем вариантам», но, как уже говорилось, исключая пример, в котором демонстрируется то, что не есть ни одно из двух сравниваемых. В споре независимо, является ли это сравнением типа «трех возможностей» или «четырех...», защитник должен продемонстрировать объекты, которые служат примерами подобия и различия между двумя сравниваемыми. Кроме того, он должен дать валидное основание, которое демонстрирует объекты, обладающие приписываемыми качествами.

Взаимоисключающие явления есть те, которые пребывают как различные и не обладают общим локусом. Первое требование — они различны — гарантирует, что взаимоисключающие явления есть существования и что они не есть одно и то же относительно имени и значения. Различные явления бывают двух видов: (1) те, которые обладают общим локусом, и (2) те, которые не обладают общим локусом. Пример первого вида — «цвет» и «голубой». Цвет и голубой различны и существуют объекты — такие, как «цвет голубой хлопчатобумажной рубашки», которые служат примером их обоих. Различные явления, обладающие общим локусом, могут быть взаимовключающими (например, произведенное и непостоянное явление) или те, что идентифицируются по типу «трех возможностей» (например, в первом случае — цвет и голубой, и во втором — существование и не-постоянное явление), или по типу «четыре возможности» (например, красное и цвет чернил). Более того, все явления, сравниваемые в любом из этих способов, должны быть различными явлениями, обладающими общим локусом. Различные явления, которые не обладают общим локусом, есть взаимоисключающие. Нет ничего, что было бы обоими сравниваемыми.

Образец для спора по поводу взаимоисключающих явлений иллюстрируется сравнением определения и определяемого.

Ведущий. Каково различие между двумя — определением и определяемым (mtshan nyid dang mtshon bya gnyis la khyad par ga ri yod)?

Защитник. Они есть взаимоисключающие ('gal ba yin).

Ведущий. Следует, субъекты «два — определение и определяемое» есть взаимоисключающие (mtshan nyid dang mtshon bya gnyis chos can / 'gal ba yin par thal).

Защитник. Я согласен с этим ('dod).

Ведущий. Субъекты «два — определение и определяемое» есть взаимоисключающие... (mtshan nyid dang mtshon bya gnyis chos can / 'gal ba yin te).

Защитник. Поскольку (1) они различны и (2) общий локус для этих двух невозможен (tha dad yin pa gang zhid / de gnyis kyi gzhi mthun mi srid pa'i phyir).

Ведущий. Следует, общий локус для этих двух, определение и определяемое, невозможен (mtshan nyid dang mtshon bya gnyis kyi gzhi mthun mi srid par thal).

Защитник. Я согласен с этим ('dod).

Ведущий. Общий локус для этих двух, определение и определяемое, невозможен (mtshan nyid dang mtshon bya gnyis kyi gzhi mthun mi srid de).

Защитник. Поскольку (1) все, что есть определение, с необходимостью не есть определяемое и (2) все, что есть определяемое, с необходимостью не есть определение (mtshan nyid yin na mtshon bya ma yin pas khyab pa gang zhid / mtshon bya yin na mtshan nyid ma yin pas khyab pa'i phyir).

Ведущий. Следует, если (1) все, что есть определение, с необ-

ходимостью не есть определяемое и (2) все, что есть определяемое, с необходимостью не есть определение, тогда общий локус для этих двух, определение и определяемое, невозможен (mtshan nyid yin na mtshon bya ma yin pas khyab pa gang zhig / mtshon bya yin na mtshan nyid ma yin pas khyab na mtshan nyid dang mtshon bya gnyis kyi gzhi mthun mi srid pas khyab par thal).

Защитник. Я согласен с этим ('dod).

Основание, которое дается защитником, самоочевидно. В то же время эти два взаимно исключают друг друга — все, что есть одно, с необходимостью не есть другое. Данный тип оснований возможен и приемлем для всех случаев взаимоисключающих.

В традиции «собрание тем» существуют различные подходы к сравнению категорий — различаются способ структурирования вопросов, порядок рассмотрения объекта, описание различий и т. д.

Каким бы ни был подход к сравнению, интересно исследовать как раз то, что конкретно сравнивается. Когда рассматриваются различия между такими предметами, как цвет и красный, в дебате они трактуются как сингулярные абстракции, т. е. понимаются как единичные случаи чего-то общего. Данный момент отражает оригинальность тибетского философского языка. Язык тибетских философских текстов адекватно приспособлен для выражения этой лингво-логической тонкости.

Например, если говорится, что существуют «три возможности» между цветом и красным, то здесь подразумевается, что существуют «три возможности» между каждым (в отдельности) и любым (из всего множества) цветом и каждым (в отдельности) и любым (из всего множества) красным. Здесь не сравниваются чувственно воспринимаемые отдельные объекты — например цвет красной рубашки и цвет белого облака, они взаимоисключающие, поэтому о «трех возможностях» не может быть и речи.

То, что обсуждается в сравнении цвета и красного цвета, есть абстрактный сингулярный цвет и абстрактный сингулярный красный цвет. Это — не любой отдельный цвет, но вся сфера цветов, отсылающих к сингулярности, для того чтобы вывести объект обсуждения на уровень сущности всего множества цветов. Когда устанавливаются различные точки сравнения между цветом и красным, то «демонстрируются» различные вещи, применяемые именно как предикаты сравниваемых объектов и являющиеся (1) обоими, (2) одним, но не другим, (3) ни одним из двух сравниваемых.

В классах bsdus grwa и во всем последующем обучении одним из главных источников дебатов выступает сравнение различных объектов. Тибетцы считают, если оппонент не знает те или иные границы проникновения двух перекрещивающихся объектов и то, каким способом эти границы выделяются, он будет придерживать-ся ошибочных точек зрения относительно природы тех или иных явлений. Соответственно по причине ошибочного понимания оппонент будет выдвигать ложные утверждения. В тибетской tradi-

ции дебат, относящийся к сравнительному анализу, — важнейшая дискурсивная практика, с помощью которой могут быть обнаружены ошибочные утверждения, а рассуждение на базе прасанги является тем методом, с помощью которого ошибочные утверждения рассеиваются.

Кроме этой основной процедуры существует ряд диспутальных действий вспомогательного характера. Например, проверка памяти. В тибетобуддийском споре существует ряд специальных вопросов, с помощью которых проверяют память отвечающего ('dren pa).

Когда ученик-монах спорит в роли отвечающего, он обязан хорошо помнить все, что изучал. Тем не менее ученики с трудом запоминают огромную массу буддийской философской терминологии. Традиционно учителя-наставники предлагают мнемонические стихи (sdom tshig), благодаря которым студент легко сохраняет в памяти общий контур того, что он должен помнить. Наиболее важные предметы для мнемотехнического заучивания — это «классификации», иначе «разделы» (dbye ba), и «определения» (mtshan nyid) терминов. У ведущего соответственно есть специальные вопросы: «Сколько классификаций существует (dbye ba ga tshod yod)?» или «На сколько разделов это может быть разбито (dbye na ga tshod yod)?», вопросы, касающиеся определений: «Дайте дефиницию А (A gi mtshan nyid gzhod)»; требующие ссылки: «Дайте ссылку из текста (agama) (lung khyer la shog, или shog)». Иногда вопросы могут быть косвенными, например: «Так вы можете предложить определение А (A gi mtshan nyid bzhang rgyu yod par thal)?» или «Так вы не можете предложить определение В (B gi mtshan nyid bzhang rgyu med pa'i phyir)?».

Реальный тибетобуддийский диспут может обладать огромным числом вариаций. Однако существуют жестко закрепленные образцы процедуры, базирующиеся на буддийской логике и традиции. Именно это и дает нам право говорить о высочайшем уровне развития тибетской диспутальной схоластики.

В. РОЛЬ И ЗНАЧЕНИЕ ПРАСАНГИ В ДИСПУТЕ И ТИБЕТСКОЙ ШКОЛЕ

Собственная культура диспута немыслима без одной из своих составляющих — множества применяемых уловок. Если человек спорит, то он не обходится без употребления того или иного вида диспутального приема, какими бы жесткими правилами его спор не регламентировался. Внутреннюю логико-формальную, психологическую технологию таких уловок мы рассматриваем как надкультурную и вневременную. Однако современное исследование, как правило, не должно ограничиваться констатацией подобных фактов. Оно обязано стремиться к разрешению тех конкретных задач, которые связаны с особенностями изучаемой культуры. В связи с вышесказанным появляется необходимость ответить на ряд

вопросов: какова специфика этих уловов в буддизме; какова связь этой специфики с буддийскими доктринальными положениями; каково отношение буддистов к применению этих уловов в споре; насколько буддийское оформление теории уловов определяло и определяет тип буддийской рациональности?

Часто, чтобы увидеть специфику культурного явления, оценить дистанцию, разделяющую нас от него,⁴⁷ достаточно четко выделить один, с первого взгляда маловажный, фрагмент. Так, например, монастырская, диспутальная суть того рационального, которое стало базой буддийской образовательной системы, просматривается через изучение роли в ней диспутальных уловов.

Поэтому структуральный анализ динамики отношений категорий «уловка» и «рациональное основание» в системе образования дает нам по крайней мере ряд фрагментов, могущих стать интересными с точки зрения научного исследовательского продолжения.

Трудно точно сказать, когда возникла буддийская школа как система развитого монастырского образования, однако уже в VI—VII вв. н. э. монастырские университеты Наланда и Викрамашила являются самыми известными учебными центрами Индии. Хорошо известно, что развитые формы школьного строительства не могут обойтись без соответствующего уровня и типа рациональности. Эта формула истинна и для всех школьных образований в истории буддизма. Специально обходя довольно сложный научный вопрос — прямого философского определения, в чем суть буддийской рациональности,⁴⁸ мы, базируясь на современном культурно-антропологическом подходе, попытаемся выделить некоторые реалии, которые, по нашему мнению, сыграли ведущую роль в деле формирования феномена рационального в буддизме.

Во-первых, несомненно большую роль в формировании буддийского рационального играла та изначальная форма социорелигиозной институализации, в которой всегда функционировал буддизм. Это — сангха, иначе буддийская община. Ее «горизонтальная» социальная структура, т. е. братство единомышленников, в отличие от «вертикальной», иерархическо-храмовой в брахманизме, вероятно, обладало особым значением в деле формирования того особого способа сотрудничества по сохранению и воспроизводству знания, который называется буддийской школой. В данной работе не ставится задача исследовать вопрос, связанный с широкими обобщениями на тему, какова сущностная связь открытых демократических сообществ в области знания и науки с появлением на их базе особого рода организаций, называемых развитая школа. Чтобы не выйти за рамки работы, мы ограничиваемся заявлением, что такая связь в истории присутствует, и указываем на ее наличие в буддизме.⁴⁹

Кроме того, что в буддизме к этому времени было сформировано школьное знание на базе систематизации буддийского теоретического наследия (абидармическая литература), значительную роль в деле создания школы имел предшествующий во времени

процесс теоретической рефлексии на так называемый предмет — прамана.⁵⁰ Теория непосредственного опыта и теория логического вывода стали продуктом данной рефлексии. И именно эти две теории становятся тем «позитивным», «верифицируемым»⁵¹ рационалистическим фундаментом, на базе которого строится здание буддийской школьной системы. Однако определили ли эти теории всю область буддийской рациональности, или остается что-то еще, не менее важное и фундаментальное, что сыграло значительную роль в определении буддийского ратто, а затем и в строительстве буддийской школы, вопрос, требующий рассмотрения.

Общеизвестно, что категория рациональности в XX в. получает различные интерпретации за счет расширения рамок своего осмысления.⁵² Поэтому в настоящем вполне допустимо говорить, что кроме «позитивного» — теории непосредственного опыта, теории логического вывода, на уровне буддийского логико-дискурсивного понятия — рациональность — имеет место множество «отрицательного», рассматриваемого одновременно в качестве базовой характеристики буддийского ратто вообще. В это множество может быть включено: буддийские формы отрицательных определений (отрицания в чаутошкотике),⁵³ разнообразнейшие классификации ошибок дискурса и «ошибочных» теорий, приемы аргументации, по своей технологичности сравнимые с софистикой, и т. д. Несмотря на то что мы, подчиняясь задачам исследования, искусственно разделяем формы «положительного» и «отрицательного», в действительности как «позитивный», так и «отрицательный» моменты буддийского ратто составляют единое целое, скрепленное буддийской доктриной. В дальнейшем это будет продемонстрировано.

Зададимся вопросом, каково происхождение одного из составляющих «отрицательного» багажа буддийской рациональности — приема аргументации, по своей технологичности сравнимого с софистикой, иначе диспутальной уловки. Говоря о происхождении, можно указать на два источника — первый, логико-диалектический, исходит из общего индийского наследия, связанного с культурой и теорией споров, второй связан с базовыми доктринальными установками Мадхьямики, которые приобрели свою законченную форму в Мадхьямика — Прасангике.

Если подойти к вопросу с позиции чисто технологической, связанной с искусством спора, то буддисты, как уже отмечалось, во многом являются пользователями общеиндийского наследия, хотя на определенном историческом этапе несомненно и сами вносят значительный теоретический вклад. Это достаточно наглядно демонстрируется, когда мы сравниваем буддийские и брахманистские подходы к категориям и классификациям теории диспута.

Мы говорили, что в брахманистской школе наяиков диспутальные уловки получили свою теоретическую разработку в рамках искусства агрессивного спора (вигрхьясамбхаша). Такие споры велись исключительно с «настоящим» противником или противником, не принадлежащим собственной школе. Как отмечалось, «аг-

рессивные споры» подразделялись на два вида: «джалпа» и «витанда». Спор джалпа — спор не ради истины, а ради победы. Другой вид агрессивных споров — «витанда» — подразумевал такую технологию дискуссии, когда спорящий без выдвижения собственной точки зрения пытался разрушить утверждения противника. Буддисты традиционно считают, что такой вид агрессивного спора появился в связи с теоретической деятельностью Нагарджуны, основателя Мадхьямики. На это, апеллируя к природе спора и к брахманистским источникам, можно с долей уверенности сказать, что такой метод ведения споров, как и соответствующая теоретическая рефлексия на него, существовал до времени Нагарджуны. Однако нельзя не отметить тот факт, что именно он вносит в это чисто технологическое явление предметную (!) ясность на основе дальнейшего развития буддийской доктрины.

Когда мы поднимали проблему диспутальных приемов, мы не рассматривали их технологии. Какова же их технология? Приемы, применяемые в агрессивных спорах Индии, с нашей точки зрения, можно разделить на логические и нелогические, но в самой индийской традиции существовали свои собственные системы их классификаций.

Хотя мнений, точнее, классификаций относительно диспутальных уловок уже в период шраман было значительное количество,⁵⁴ однако общепринято, что наиболее ясную и обобщающую форму эти классификации получают в трактате «Ньяя-сутра». В данной работе все диспутальные приемы распределены по трем категориям: чхала, джати и ниграхастхана.

Прием чхала традиционно применяется в тех случаях, когда один из спорящих не может опровергнуть аргумент противника на основе истинных источников знания, и поэтому ему приходится специально изменять формулировку утверждения, чтобы затем объявить их ложными. Например, когда утверждается: «Этот мужчина идет из Непала, поскольку у него новые одеяла (навакамбала)». Его противник на это, придав слову «нава» значение «девять», хотя здесь очевидно, что «навакамбала» используется в значении «новые одеяла», спрашивает: «Где же его девять одеял?». Вывод делается такой: основание, т. е. обладание новыми одеялами, не присутствует в субъекте, который необходимо доказать, следовательно, утверждение не обосновано. Данный пример — наиболее простой вариант приема, всего же по классификации наяиков насчитывается три базовых варианта уловок чхала. Эта уловка считалась более примитивной с точки зрения знания логики и грамматики, чем следующая — джати.

Другая уловка — джати. В «Ньяя-сутре» рассматривалось двадцать четыре варианта таких приемов, которые в дальнейшем стали классическим багажом диспутальной практики всех школ индийского происхождения, в том числе и буддийских. Именно здесь появляется впервые понятие и прием — прасанга, получающая следующую интерпретацию — «хитроумное возражение с помощью показной строгости в следовании (т. е. с видимой необхо-

димостью выдвигается основание по причине, что следование исходит только из него)». ⁵⁵ Хотя данные уловки довольно многочисленны, их базовая характеристика заключается в том, что с помощью ложного уподобления или ложного различения «находят» нереальные «ошибки» ⁵⁶ в логических построениях противника. Обычно в индийской традиции спора с помощью джати противника запутывали и ставили в такое затруднительное положение, которое вело к проигрышу. Например, буддисту достаточно сложно парировать противоход противника — мимансак в случае, когда на его, буддиста, утверждение «звук невечен, так как произведен, подобно горшку», брахманист-мимансак говорит: «Если звук, который произведен, невечен, подобно горшку, в таком случае, он, как и горшок, обладал бы цветом и визуализировался бы». Или когда мимансак говорит на то же утверждение буддиста: «Звук с необходимостью является вечным, так как звук, подобно небу, является бестелесным». Буддист, чтобы опровергнуть выдвинутое против него возражение (по сути джати), говорит: «Основание „быть произведенным“ находится в постоянном сопутствовании с „невечностью“, но не находится в таком же постоянном сопутствовании с „обладанием цветом и визуальностью“». ⁵⁷ Или говорит: «Связи между бестелесным и вечным не существует, поэтому подобная аргументация является прямым указанием на ее уклончивость и изворотливость, т. е. софистичность». Трудность положения в данных примерах для буддиста заключается в том, что ему ради опровержения противохода приходится выходить за рамки логико-дискурсивного уровня и затем переходить в область собственных доктринальных оснований, что в межконфессиональном споре выглядит довольно слабо. Также ему приходится пренебрегать эмпирической наглядностью своей аргументации. Необходимо заметить, что именно приемы джати могут типологически быть сравнимы со средиземноморской софистической практикой.

Несмотря на то что следующую категорию «ниграхастхана» (предпосылка к поражению) довольно сложно соотнести с уловкой (как мы говорили, с помощью ее индийские ученые определяли рамки допустимого в споре), все же здесь хоть и косвенно, но говорится о диспутальных приемах.

В индийском споре, если один из соперников попадался на использовании ниграхастхана и это доказывалось, он автоматически объявлялся побежденным. С другой стороны, любую из двадцати двух ниграхастхан можно рассматривать как действенный диспутальный прием. Например, тринадцатая ниграхастхана «излишность повторения» может рассматриваться как прием по запутыванию противника, то же самое в отношении семнадцатой ниграхастхана «ложное уклонение от продолжения спора под предлогом, что тебя нечто отвлекает».

Обычно в брахманистской традиции считалось, что ниграхастханы как вид наиболее «бесчестного» приема не должны применяться во внутришкольных диспутах вообще. Но игровая сущность спора не давала возможности не привлекать их совсем, и поэтому

с многочисленными оговорками, типа: ради доведения истины до «запутавшихся» или ради повышения мастерства в диспутировании; три из них: ньюнам (незавершенность доказательства), адхикам (избыточность в доказательствах, например цитирование более одного примера), апасиддханта (не придерживаться в ходе доказательства своих изначальных тезисов) — допускались в споре с «друзьями».

Необходимо обязательно отметить, что на примере последней ниграхастхана, так называемой хетвабхаса (ложное основание), можно легко увидеть, что в брахманистской теории спора довольно долго не различалась категория логической ошибки от категории софистического приема (или джати). То есть в хетвабхаса спорящий выводил такое основание, которое только казалось достоверным, но на самом деле им не являлось, если это делалось специально с целью запутать противника и поймать его на неразличении ошибки в аргументации противника, то хетвабхаса рассматривалась как уловка, если это делалось не специально, то она могла рассматриваться в виде логической ошибки. Если хетвабхас в ньяе насчитывается пять оснований (с отклонением, контрдикторное, контрарное, неустановленное и абсурдное),⁵⁸ то в буддизме — три.⁵⁹

Таким образом, можно заключить, что в классической брахманистской теории спора подразумевается применение диспутальных уловок, однако существует попытка ограничить это применение только рамками агрессивного спора, или спора с адептами чужих небрахманистских школ. Также необходимо подчеркнуть, что категории, через которые мы рассмотрели брахманистские диспутальные уловки, — чхала, джати, ниграхастхана — имеют двойственную игровую характеристику, как и все, что присутствует в межличностном диалогическом общении. Так, например, в ситуации спора одно и то же действие может подразумевать две процедуры — ошибку и уловку, что означает либо поражение, либо победу в соответствии с принципом «пойман вор или нет».

Что касается теоретической рефлексии на предмет классификации диспутальных уловок в буддизме, то, как уже отмечалось, буддийские ученые довольно долго ничего нового здесь не принимают. Только начиная с реформы того же Дигнаги в буддизме формируется свой специфический взгляд по этой проблеме. Как отмечает Сапан, Дигнага в своей Праманасамучае полностью отвергает двадцать четыре диспутальных приема джати.⁶⁰ О приемах чхала здесь не упоминается вообще. Его последователь Дхармакирти в своей работе Ваданья,⁶¹ по свидетельству того же Сапана, перераспределяет двадцать четыре джати школы ньяя по трем соответствующим разделам: контрдикторные, неочевидные, неустанавливаемые основания. Соответственно он утверждает, что те джати, которые не могут быть внесены в данную классификацию, в сущности джати не являются. Как пишет Сапан, критическое рассмотрение не вошедших в его классификацию джати он не делает, считая, что Дигнага эту работу уже выполнил. Как мы

видим, в этой классификации Дхармакирти софистические уловки джати сводятся к ошибкам в основании, которых в буддийской теории три, а не пять, как в ньяе.

Что касается ниграхастхан, то, по мнению Сапана, который в свою очередь опирается на работы Дхармакирти, из двадцати двух «предпосылок к поражению» в теории наяиков истинными могут считаться только две: логическая ошибка в доказательстве собственного тезиса и неустановление логической ошибки в доказательстве противника, если она присутствует.⁶² То есть полностью отвергаются все ниграхастханы, связанные с формами психологического давления, независимо рассматриваются они как ошибки или как диспутальные приемы, и вся проблематика поражения в споре сводится буддистами к процедурной тематике с логическим контекстом.

И Дигнага, и Дхармакирти принадлежали буддийской школе Йогачарьев, где в отличие от Мадхьямиков признают «достоверность интроспекции» и поэтому придают особое значение положительным, логико-рациональным методам постижения буддийской истины. Их отрицание нигилистических аспектов в буддизме, возможно, определило и их негативное отношение к применению любых софистических приемов в споре. Одним из выражений этого, судя по материалу вышеизложенных классификаций, является тот факт, что буддийские авторы-йогачарьи специально придают старым брахманистским категориям — джати, ниграхастхана — характеристику только логической ошибки. Двойственная, диалогическая суть этих категорий ими полностью отвергается. Поэтому йогачарьи постоянно подчеркивают, что их в споре интересует не чисто диспутальная задача — победить противника, а сугубо гносеологическая — познание истины, которая определена их базовой доктриной о сверхразуме, — сознание-сокровищница (алая-виджняна). В гносеологических религиозных школах (в средиземноморской традиции, например, — гностицизм, а в буддизме прежде всего — Йогачарья) зачастую логические ошибки рассматриваются как отход от доктрины, иначе — от идеи просветления. Без понимания этого момента, довольно трудно разобраться в своеобразном рационализме последующих тибетских школ буддизма.

Теоретическое пересмотрение проблемы типологизации споров происходит также в рамках школы Йогачарьев. У буддийских авторов мы не находим разделения споров на агрессивные (вне собственной школы) и дружественные (внутришкольные), а находим разделение споров на ученые и школярские. Хотя внешне, кажется, изменения не столь существенные, но на самом деле здесь наблюдается целый ряд качественных отличий. Во-первых, если наяики считают дружественные споры более высокими, чем агрессивные, то буддисты относятся к внутришкольным как школярским, т. е. всего лишь ученическим, а внешкольные они называют учеными и относятся к ним как к более высокому интеллектуальному занятию. Во-вторых, переход в спорах от дружественности

к агрессии, от «внутри» ко «вне» наяиками рассматривается только как переход к другому виду приемов, от логических к софистическим, буддисты же, отвергая полностью софистику, рассматривают этот переход как переход к другому уровню работы в области логики и эпистемологии, более тонкому и сложному.

Несмотря на наши многочисленные утверждения, что буддисты отвергают диспутальные уловки в споре, факты указывают, что в тибетобуддийском споре широко применяются приемы, по своей технологичности сравнимые с софистикой. Это противоречие снимается, если мы обратимся к истории вопроса и выделим некоторые особенности тибетского буддизма. На вопрос, когда именно в буддизме логические ошибки в споре начинают приобретать характер диспутальных уловок, в наше время практически невозможно ответить. С долей вероятности можно лишь предположить, что теоретическую обоснованность такое превращение получило в рамках школ, которые последовали за Йогакчарьей (приблизительно VIII—X вв.). Время, когда данные школы — Йогакчарья — Саутрантика и Мадхьямика — Прасангика — функционировали на севере Индии, до сих пор мало изучено в науке, но именно в это время происходит тесное взаимодействие индийского буддизма с нарождающимся тибетским. Тибетский буддизм, особенно его школьная философская система, в ходе этого взаимодействия образует своеобразное синкретическое отношение к этим двум школам Мадхьямики. Возможно и то, что он был привнесен, в любом случае этот синкретизм лег в основу тибетского буддизма. Отсюда, вероятно, и пошло синкретическое отношение к проблеме диспутальных уловок в школьных системах Тибета.

Как уже неоднократно отмечалось, процедура тибетобуддийского спора, базируясь на теории Мадхьямики, подразумевала прежде всего критику выдвинутых противником утверждений, но без противопоставления им каких-либо своих положений. Но эта одна из базовых схем, скорее, доктринальная целеустановка, процедуры буддийского спора подразумевала и конкретную технологию противоборства. Генезис этих технологий довольно длителен. Так, например, Нагарджуна в своей Мадхьямакашастре приводит пример приема абсолютного отрицания в споре.

1. Вещь (бхава) создается сама по себе? Нет.
2. Вещь создается другим, не сама по себе? Нет.
3. Вещь создается и другим, и сама по себе? Нет.
4. Вещь создается и не другим, и не сама по себе. Нет.⁶³

Данный пример является демонстрацией типичной чаутошкотики, но в форме отрицания. Если вспомнить, что основной целью чаутошкотики является определение, то такая форма, возможно, более приспособлена к этой задаче, с точки зрения буддийской доктрины, с ее попыткой познать высшее через отрицание принципа субстанциональности. Хочется добавить, что специфика буддийских отрицательных определений, их роль в доктрине до сих пор являются малоизученной проблемой и требуют серьезного рассмотрения в дальнейшем. Хотя в данном примере довольно смутно

улавливается связь отрицательного буддийского определения с уловками в диспуте, однако она есть. Мы считаем, что именно данная целеустановка на нахождение логической ошибки в утверждениях противника с дальнейшей задачей их полного отрицания создала доктрину Прасангика и одноименную логику-диспутальную технологию. Именно в рамках этой технологии — «прасангика»⁶⁴ — логические ошибки основания, выделенные Дхармакирти, получают характер оригинальных диспутальных уловок.

Рассмотренная выше технология прасангики⁶⁵ указывает на тот факт, что в данном случае мы имеем дело с типичными диспутальными уловками. В школьных диспутах с помощью прасангики противника заставляют пересмотреть и довести до абсурда свои собственные тезисы. Зная, что метод прасангики лежит в основе системы монастырского образования в Тибете, можно сделать вывод, что местные школы строятся на фундаменте нигилизма и фальсифицируемого знания. Однако это не так. Буддийское традиционное образование в Тибете, имея столь своеобразный метод постижения знания, не претендует на особую нигилистическую «революционность» в области рациональности как необходимой базы в строительстве любой школы. Если внимательно присмотреться к рассматриваемому методу, то проглядывается наличие синкретизма Йогачарьи — Саутрантики и Мадхьямики — Прасангики, так как ярко выраженный «софистический» прием Прасангики в сущности является всего лишь своеобразной процедурой преследования ошибок в построении правильного вывода Йогачарьи. Это можно показать, с одной стороны, на примере последовательного разворачивания всех шагов диспутальной процедуры⁶⁶ в буддийской школе, а с другой — на примере средневекового противостояния двух логику-эпистемологических традиций, возглавляемых Чаба Сэнгэ и Сапаном (сокращенное имя Сакья пандиты), относительно классификации прасанг.⁶⁷

Работ Чаба Сэнгэ, как утверждает японский ученый Сюнзо Онода, до наших дней не сохранилось. О классификации прасанг этого автора мы можем узнать только на базе работ его оппонента Сакья пандиты. Именно Сапан, согласуясь с традицией написания жанра, перед тем как выступить с альтернативой по данному вопросу, дает подробное описание позиции Чаба Сэнгэ. В его трактате *Rigs gter* мы можем прочитать, что последователи Чаба Сэнгэ признавали четырнадцать прасанг, которые в свою очередь происходят из четырех базовых. Также они считали, что четырнадцать прасанг могут быть распределены на семь валидных и семь невалидных, согласно тому, можно ли на них ответить или нет. Рассмотрим их.

1. Случаи, когда в представленной прасанге и логическое основание (*rtags*), и проникновение (*khyab pa*) не устанавливаются. Например, лицу, которое утверждает, что *p* не есть *q* и все являющееся *q* не должно быть *s*, говорят, рассмотрим *p*, так как оно есть *q*, оно должно быть *s*, в этом случае отвечающий не может принять или логическое основание, или проникновение.

2. Случаи, когда только логическое основание (rtags) не устанавливается. Например, лицу, которое утверждает, что p не есть q и все являющееся q должно быть s , если некто говорит, рассмотрим p , так как оно есть q , оно должно быть s , в этом случае отвечающий может принять только проникновение и не может — логическое основание.

3. Случаи, когда только проникновение не устанавливается. Например, лицу, которое утверждает, что p есть q и все являющееся q не должно быть s , если некто говорит, рассмотрим p , так как оно есть q , оно должно быть s , в этом случае отвечающий может принять только логическое основание, но не проникновение.

4. Случаи, когда оба — логическое основание и проникновение прасанги — устанавливаются. В этом случае отвечающий должен принять и логическое основание, и проникновение. Этот случай в свою очередь делится на четыре варианта-продолжения: (а) те прасанги, в которых и проникновение, и основание устанавливаются на основе истинного источника знания (прамана); (б) те прасанги, где и проникновение, и основание устанавливаются на основе утверждения; (в) те, где основание устанавливается на основе прамана, а проникновение на основе утверждения; (г) те, где основание устанавливается на основе утверждения, а проникновение на основе прамана.

Далее, вариант (а) разделен на два раздела (а-1) независимо от того, принимается прасанга или нет, тезис полностью отрицается и (а-2) характер прасанги таков, что, когда отвечающий принимает прасангу, он вынужден отрицать собственное изначальное утверждение.

Каждый из вариантов (б, в, г) подразделяется на три раздела: (1) те прасанги, из-за принятия которых отвечающий будет в противоречии с познанием на основе истинных источников знания (прамана); (2) те прасанги, из-за принятия которых отвечающий будет вынужден отрицать собственные утверждения; (3) те прасанги, которые не опровергают первоначальный тезис отвечающего, независимо от того, примет он их или нет. Если мы примем во внимание, что из четвертого случая вытекает одиннадцать вариантов, тогда в сумме получается четырнадцать примеров прасанги. Как считали последователи Чаба Сэнгэ, на семь из четырнадцати вышеперечисленных прасанг можно дать ответ: в первом случае — логическое основание и проникновение не установлены; для второго — логическое основание не установлено; для третьего — проникновение не установлено; для четвертого: (а-1), (б-3), (в-3), (г-3) — согласен. Все они рассматриваются как невалидные прасанги, поскольку валидной прасангой считается та, на которую нельзя дать ответ. Каково же мнение Сапана по этому вопросу?

В своей работе «Сокровищница рассуждения» (Rigs gter) Сапан выделяет двадцать три варианта прасанги. Первые три образуются из проблемы правильности познавательного акта относительно базовых признаков (rang bzhin; svabhava), результатов

('bras bu; karya) и определений (mtshan nyid). Их родовой характеристикой является то, что они не подразумевают дальнейшего доказательства. Остальные двадцать связаны с определением валидности основания и требуют, если этого просит защитник, дальнейшего рассмотрения. Благодаря авторитету Сапана и его учителя Шакьяшрибhadра эта классификация утвердилась в тибетских школах. Однако уже в XV в. н. э. она не только вызывает ожесточенную полемику, но и дает толчок к развитию конкурирующих комментаторских традиций.⁶⁸

Возвращаясь к проблеме критики Сапаном теории прасанги Чаба Сэнгэ, необходимо заметить, что проблема классификаций не была в ней базовой. Основное внимание великий ученый уделяет неправильным, с его точки зрения, формам ответов на прасангу. Он указывает, что последователи Чаба Сэнгэ предлагают в качестве ответов на прасангу три способа: основание не установлено; проникновение не установлено; мы согласны. Далее он приходит к выводу, что если с этим согласиться, то можно свести все многообразие ошибок к одной простой — «неустановление» (ma grub) — и отвечать на прасангу только двумя способами — «не установлено», «согласен». Этой теории Сапан противопоставляет свою, где говорится о четырех способах ответа на прасанги: 'gal (противоречие), ma nges ra (незавершенность), ma grub ra (неустановленность), 'dod (согласен).

Разногласие между Чаба Сэнгэ и Сапаном по проблеме ответов на прасангу напрямую проистекает из вопроса, можно ли просто ответить «проникновение не установлено» (khyab ra ma grub), или же следует разделять между «проникновение противоречиво» (khyab ra 'gal ra) и «проникновение не завершено» (khyab ra ma nges ra). Сапан утверждает, что способ ответов в системе Чаба Сэнгэ противоречит работам Дхармакирти, который в свое время объяснял 'gal ba (вирудха) и ma nges ra (анаикантика) отдельно. Подводя итог, хочется сделать предположение, что в действительности и Сапан, и Чаба Сэнгэ каждый по-своему прав. Противоречия создаются по причине того, что они, сообразуясь с разными целями, рассматривают вопрос в разных теоретических плоскостях. Сапан, когда утверждает свою точку зрения, жестко связан с классификацией ошибок, с другой стороны, Чаба Сэнгэ рассматривает проблему исключительно в контексте диспутальной процедуры как практику ответов на прасангу и не более того. Во многом подходы к теории и практике прасанги у Сапана и у Чаба Сэнгэ коррелируют друг друга.⁶⁹ Это объясняется довольно узким просветом для теоретического разворота в данном вопросе.

В Тибете технология прасанги относится к области традиционного. Поэтому споры ведутся на вопрос — кто правильнее понимает традицию. Такое культурологическое оформление данного предмета на первый взгляд не дает возможности говорить о наличии какой-либо динамики развития. Однако это не так, специфические изменения в данной области существовали всегда, и в пространстве логико-эпистемологического, и в пространстве религиоз-

но-онтологического. Чтобы не быть голословным, следует обратиться к конкретным примерам применения прасанги у выдающихся теоретиков средневекового Тибета.

Одним из первых авторов, кто в тибетской культуре формулирует или, точнее, переформулирует применение прасанги, был Чаба Сэнгэ. Например, своему теоретическому оппоненту брахманисту школы Санхьи на его утверждение, что звук является постоянным, он предлагает ответить на прасангу: «Все, что есть постоянное, проникаемо произведенным, подобно космосу. В то же время звук принимается вами как постоянное».

В «Сокровищнице рассуждения» Сакья-пандиты почти то же самое. Небольшое различие в том, что Сапан в начале диспутальной процедуры демонстрирует заключение прасанги, т. е. «субъект звук, так как он есть постоянное, он с необходимостью есть произведенное». И только, если оппонент не соглашается, говоря: «почему?» (*ci'i phyir*), он рекомендует выдвигать правильную прасангу через доказательство: «все, что есть непостоянное, есть произведенное, подобно космосу. В то же время звук принимается как постоянное».

Как мы видим, в подходах двух великих авторов к прасанге есть разница в порядке построения. Специфика этих порядков была определена не только процедурными правилами — внешним фактором, но и внутренним — логическим. Чаба Сэнгэ вначале демонстрирует проникновение, а затем отношение между субъектом и основанием. Тем самым его прасанга подразумевает либо сомнение в проникновении, либо в отношениях между субъектом и основанием.

Порядок построения прасанги, предложенный Сапаном, подразумевает такое начало, в котором демонстрируются сразу три элемента доказательства: субъект, предикат, требующий доказательства, и основание. Тем самым данная прасанга требует проверки наличия знака-признака в трех модусах, т. е. сомнения (1) в отношениях между субъектом и основанием, (2) в отношениях основания с подобными примерами и с неподобными. Другими словами, отвечающему необходимо в ответах делать различие между представлениями «противоречивость» (*'gal ba*), которое относится к первому сомнению, и «незавершенность» (*ma nges pa*), которое относится ко второму.

В результате нашего разбора связи классификаций ошибок и классификаций диспутальных уловок необходимо сделать вывод, что интерпретация диспутальных уловок в школьном споре через проблему ошибок имеет место. Это довольно хорошо видно на примере спора между средневековыми тибетскими логиками по проблеме прасанги. Однако абсолютно выводить теорию диспутальных уловок из теории ошибки нельзя, так как при этом теряется та едва различимая грань, которая разделяет теоретико-логическое от процессуально-диспутального. Вот почему в дальнейшем развитии школьного спора в монастырях Тибета прослеживается фактическое слияние двух теоретических направлений — Сапана

и Чаба Сэнгэ. Так, например, более поздний логик Джамьян-шадба (1648—1722), который сыграл выдающуюся роль в оформлении школьной системы Гелук, относительно вопроса — как отвечать на прасанги — предлагает пять вариантов ответов: 'dod (согласен), rtags ma grub (основание не установлено), khyab pa med (нет проникновения), khyab pa 'gal (проникновение противоречиво), the tshom (сомнение). Здесь как раз наиболее наглядно наблюдается вышеупомянутое слияние. В стандартном школьном диспуте Гелук вначале выдвигаются субъект и предикат⁷⁰ и только затем, если отвечающий сомневается, говоря chi'i rhyir, ведущий дает основание прасанги. Обычно проблема проникновения нивелируется, т. е. разница между противоречием и отсутствием не рассматривается. Поэтому в результате получается четыре стандартных ответа: 'dod (согласен), khyab pa ma byung (проникновения нет), rtag ma grub (основание не установлено), chi'i rhyir (сомнение).

Исходя из понимания единства — практики исключения ошибок в правильном буддийском умозаключении и практики диспутальной уловки, или прасанги, в системе буддийского образования — мы приходим к ряду предположений. Первое связано с ролью прасанги в становлении того типа рациональности, который находится в основе средневековой буддийской школы. Для этого прежде всего необходимо ответить на вопрос, насколько логико-эпистемологическая реформа Дигнаги была связана с буддийской религиозной доктриной. Несомненно, что реформа Дигнаги идеологически связана с буддийской доктриной. Однако она была произведена сугубо в рамках логики, которую можно считать общей для всей индийской мысли. Суть ее заключалась в оригинальном ответе на базовый вопрос индийской эпистемологии — что считать истинными источниками познания. Среди многочисленных теорий точка зрения Дигнаги была наименее «религиозной» в индийской логике, так как отрицала роль в познании любого авторитетного свидетельства. Поэтому, как бы это ни парадоксально звучало в свете религиозной культуры, буддисты, согласно своей теории истинных источников знания, практически не могли спорить на базе собственных текстов с идейными противниками. В такой ситуации технология прасанги, с одной стороны, стала действенным способом спора, в основе которого был положен поиск логической ошибки в рассуждениях противника с элементом интеллектуальной агрессии, с другой — может рассматриваться как связующее звено между доктринальными положениями и логико-эпистемологическим аппаратом. Это связующее звено, объединяющее религиозно-доктринальные положения с религиозно-нейтральным логическим аппаратом, дает возможность создать в Индии, а затем и в Тибете предпосылки к развитым формам религиозно-схоластического образования.

Другое предположение связано с одним из основных положений буддийской доктрины — это требование смены или своеобразной динамики, познавательных уровней у адепта. В теории эти

познавательные уровни коррелируются различными ответами по проблеме реальности.⁷¹ Адепт, сменяя один уровень на другой, стремится к Абсолюту, который в плане познавательном определяется как понимание несубстанциональности реальности и фальсифицируемости любой попытки ее вербализации. В результате чего значительную роль приобретает проблема механизма снятия и перехода от одного уровня к другому. В буддизме именно в теории прасанга эта проблема имеет свое разрешение. Поэтому зачастую о прасанге можно говорить не только как о форме или как о технологическом аспекте, но и как о содержании и сущности буддизма. Наиболее наглядно это демонстрируется на примере буддийской школьной системы.

Прасанга в школьной системе Гелук является не только элементарным процедурным звеном диспутов, но и той важнейшей качественной характеристикой, которая отличает школьную систему буддизма от любой другой. Так, с самого первого курса ученик на основе правильного применения прасанги приобщается к сущностному в буддизме — умению на основе логики фальсифицировать любой невалидный дискурс. Один буддийский монах,⁷² объясняя школьную диспутальную процедуру, говорил, что, несмотря на внешнюю логическую завершенность, каждая такая процедура открыта для понимания базового буддийского понятия — пустотности «шуньята».

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Цель нашего исследования состояла в изучении тибетской культуры диспута. В ходе работы автор специально не стремился делать компаративистские ходы. Но поневоле возникали ассоциации со схоластикой западного средневековья и с проблемами современной европейской мысли. Поэтому, исходя из идеи, что схоластический спор в средневековье как на Востоке, так и Западе возник в атмосфере авторитета преемственности и стремления бороться с «отсутствующим» противником, хочется сделать экспресс-анализ возникших в XX веке в сообществе философов-европоцентристов идей о «преемственности европейской мысли» и «диалога культур».

Начнем с «преемственности европейской мысли». В задачу нашего анализа не входит вопрос, имеет ли место в реальности данная «преемственность», — это бесспорный историко-философский факт. Также в нашу задачу не входит и выяснение историко-философских причин возникновения этой, в какой-то степени тривиальной, мысли. Можно лишь предположить, что произошло это по причине «предвосхищения ожидаемых конкуренций иных форм духовности», или же здесь выявляется внутреннеевропейский временной фактор, так называемое «старение культуры». Все это очень часто привлекалось как тема исследований в тех или иных работах.

Нас же, когда мы говорим о «преемственности европейской мысли», прежде всего интересует установление тех идейных ограничений, за рамками которых это дискурсивное понятие будет подвешено в операциональном вакууме — бесперспективности продолжения мысли.

Выдвигаемые нами пределы или дискурсивные понятия следующие: «история, время и пространство», «разговор с прошлым», «схождение „с ума“» и «интеллектуальное моделирование». Все они располагаются нами не по системе иерархичной дедуктивной связи, а согласно принципу прямого равноправного взаимодействия по системе круга — отношения.

При терминологическом сталкивании трехсоставных рядов: «история, время, пространство» — «преемственность, европейское, мысль», можно увидеть, что «история», связанная «временем» и «пространством», довлеет и определяет «преемственность». Обычное представление о «преемственности» никогда не выходит за рамки представления об «истории», тем более оно не оспаривает ее (истории) ведущее положение в их познавательном соперничестве. С другой стороны, когда мы к «преемственности» добавляем «европейское» и «мысль», то такое словосочетание в какой-то степени начинает изменять баланс дискурсивного противостояния этих рядов, «преемственность европейской мысли» практически навязывает свою когнитивную волю «истории» и через нее «времени» и «пространству», хотя, подчеркиваем, не решается выйти за их рамки.

Пример. Когда, находясь в XX веке, мы рассуждаем, что европейской мысли «по преемственности» присущи некоторые логические субъекты — открытость, критичность, рациональность и т. п., то, обращаясь к историческому прошлому («истории»), поневоле находим там то, чего хотим, не вдаваясь в сомнение об обоснованности такого «нахождения» с точки зрения «преемственности». Так же желание культивировать «характеристики» и в историческом «дальше» приводит к гипертрофированию роли диалогии в становлении европейской мысли. Отсюда поиск «иных логик» и «иных раций» (Восток, «инопланетное» и прочие) и неизбежное — утрата собственно философского контекста, сползание на поле деятельности культурологии.

Когда же поиск упирается в довольно здравую идею «рацио во всех культурах типологически структурировано одинаково» и менее здравую «европейское рацио одиноко», то когнитивное понятие «преемственность европейской мысли» с необходимостью приходит к «разговору с прошлым». Общим местом в истории философии является утверждение, что в европейской мысли «разговор с прошлым» полноценно состоялся в период Ренессанса, но, подчеркиваем, с прошлым до предела мифологизированным, а не открытым с точки зрения рационально-познавательного. Когда же лагуна познавательного была заполнена античными источниками, «разговора» уже не было. Миф, рацио, специфика открытости — это тема другого исследования.

Идея «преемственности» прекрасно срабатывается в познавательном дискурсе с идеей «схождения „с ума“», т. е. искусственным «непониманием» парадигмы современности, желанием путешествовать в мире мысли «иного». Здесь декларируется возможность модального открытия иных реалий мысли.

Продолжением этих форм рассуждений, связанных с «преемственностью», является идея «интеллектуального моделирования». «Путешествие по миру мысли» должно обязательно спровоцировать чисто интеллектуальное желание продолжить «незавершенный ход» некоторых «незаконченных» идей в истории и поэтому

попытаться смоделировать интеллектуальную ситуацию и возможные ходы дискуссионной мысли.

В результате приходится удивляться современному факту, что преемственность есть, но опираться на нее европейскому мышлению в силу своей исторической индивидуалистической специфики нельзя, что западный человек, исходя из «рацио» и «диалога культур», разговаривать хочет, но реального разговора или «диалогики» нет, так как это противоречит принципу единства рационального. Нет возможности вообще дать ясный жизнеутверждающий ответ, можно лишь констатировать: средневековье на Западе и Востоке было счастливым временем рационального мышления, когда преемственность и противник «поистине» существовали. Современному же человеку, несмотря на его желание вернуться к концептам «преемственности и диалога», не удастся этого сделать, приходится только созерцать реальную гармонию бытия и рацио средневековья, которая отражается прежде всего в схоластических спорах. Это, думается, основная причина, почему тибетский средневековый диспут должен быть интересен и европоцентристам.

ПРИМЕЧАНИЯ

Глава 1

¹ На всем протяжении своего исторического существования традиционная индийская культура зафиксировала только один факт диалога индийской (буддийской) мыслительной традиции и древнегреческой — мы имеем в виду палийский текст «Милинда паньха» («Вопросы (царя) Минандра»), относящийся, по-видимому, ко времени завоеваний Александра Македонского. Этот текст представляет собой диалог знатного, образованного грека, владеющего аристотелевской логикой и искусством диспутирования, с представителем буддийской традиции, наставляющим своего собеседника в процессе спора в основных положениях абхидхармы (умении систематически рассуждать о буддийском учении — Дхарме — в соответствии с принципами логического дискурса).

² Хотя О. О. Розенберг умер в 1919 г., идеи, высказанные им в монографии «Проблемы буддийской философии», активно разрабатывались в трудах Ф. И. Щербатского — учителя Розенберга и основателя школы.

³ Подробно об этом см. Рудой 1990 (2). С. 55—61.

⁴ Подробно см. Conze 1962. P. 36—39.

⁵ Рудой 1987. С. 79.

⁶ Розенберг 1918. С. 43—44

⁷ Концепция структурного полиморфизма была выдвинута ими в статье «О специфике историко-философского подхода к изучению индийских классических религиозно-философских систем (даршан)», опубликованной в сборнике «Методологические проблемы изучения истории философии зарубежного Востока». М., 1987.

⁸ Рудой 1987. С. 77.

⁹ Буддистам ближе обсуждение проблем соотношения практики и теории, мгновенного и постепенного освобождения.

¹⁰ Подробнее о месте и роли практики изменения состояния сознания, т. е. йоги, как таковой, в истории индийской религиозно-философской мысли см. Классическая Йога. С. 9—11.

¹¹ О видении вещей «как они есть», в соответствии с внесубъективной действительностью, которое часто выступает в текстах доктринального уровня в значении истины или истинного знания, см. Абхидхармакоша I. С. 104—105.

¹² Абхидхармакоша III. С. 68—77.

¹³ Комментарий к «Санкхья-карике» (V в.) «Юктидипика» (VII—VIII вв.). (Шохин 1994. С. 25).

¹⁴ В жанре шастр могли писаться трактаты не только в области религиозно-философской, но, например, и в медицине.

¹⁵ См. Рудой 1987. С. 88.

- ¹⁶ Рудой 1987. С. 88.
- ¹⁷ Bagchi 1953.
- ¹⁸ Шохин 1994.
- ¹⁹ Щербатской 1988. С. 64.
- ²⁰ Подробнее см. наст. изд., гл. 3 (А).
- ²¹ О нем см. наст. изд., гл. 3 (В).
- ²² Васильев 1857. С. 67—68.
- ²³ Этому вопросу посвящены работы: Bagchi 1953, Solomon 1976—1978. Многое относительно индийской культуры спора можно узнать в работах: Jayatilleke 1963, Шохин 1994. Другие работы касаются отдельных моментов вопроса, например логики.
- ²⁴ Автор сделал это заключение из доступных ему источников.
- ²⁵ Matilal 1985. С. 10.
- ²⁶ Истоки и развитие искусства спора как социокультурного института Древней Индии были подробно исследованы в монографии К. Н. Джаятилек «Теория познания раннего буддизма», который уделил особое внимание логико-семантическому анализу ряда ключевых терминов, обозначающих различные элементы и техники диспута, как такового, — см. Jayatilleke 1963. Р. 42—57.
- ²⁷ Jayatilleke 1963. Р. 43—44.
- ²⁸ Wayman 1958. Р. 33.
- ²⁹ Ср. с тибетским — защитник (dam bca' ba, букв. тот, кто «[защищает] тезис») и нападающий (rigs lam pa, букв. «[ведущий] путь рассуждения»).
- ³⁰ Ср. с тибетской системой экзаменов.
- ³¹ Wayman 1958. Р. 37.
- ³² Там же. Теории диспута буддиста Асанги.
- ³³ См. Приложение настоящего издания «Врата, ведущие к мудрым». Глава III, шлоки III 4, 5, 6, 7. (Далее BVM, с указанием номера главы и шлоки).
- ³⁴ BVM III, III 3.
- ³⁵ См. наст. изд., гл. 3 (В).
- ³⁶ Matilal 1985. Р. 24.
- ³⁷ См. наст. изд., гл. 3 (В).
- ³⁸ См. BVM III, III 4, 5, 6, 7.
- ³⁹ См. наст. изд., гл. 2 (В).
- ⁴⁰ Шохин 1994.
- ⁴¹ Миманса (от глагола ман—умозреть) — одна из шести ортодоксальных систем индийской философии, сделавшая своими главными предметами теорию ведического ритуала жертвоприношения и философию языка как опосредующего инструмента между реальностью ставшей (сидха) и реальностью, долженствующей быть порожденной (садхья). Подробнее см. Dasgupta 1963. V. I. Р. 367—405.
- ⁴² См. Dasgupta 1961. V. II. Р. 377.
- ⁴³ Эта точка зрения представлена в статье Й. Багчи «Искусство философского диспута», включенной в академическое издание «Культурное наследие» (Bagchi 1953).
- ⁴⁴ До сих пор учеными ведется спор: является ли Ньяя отдельной школой, либо это объединяющее название всех тех, кто в Индии занимался логикой, исходя из основополагающего трактата «Ньяя сутра».
- ⁴⁵ Bagchi 1953.
- ⁴⁶ Шохин 1994.
- ⁴⁷ Пока не образовалась синкретическая ньяя-вайшешика.
- ⁴⁸ Шохин 1994.

⁴⁹ В дальнейшем возможность беспредельного хода данного диспутального строительства подвергалась критике буддистов (Дхармакирти). ВВМ III, III 61.

⁵⁰ Инголлс 1975. С. 36.

⁵¹ Витандакатха нами рассматривается в гл. 3 (В) наст. изд.

⁵² Подробнее см. наст. изд., гл. 3 (В).

⁵³ О софистических приемах наяиков см. наст. изд., гл. 3 (В).

⁵⁴ Bagchi 1953.

⁵⁵ Подробно см. Law 1927.

⁵⁶ О проблеме прасангики см. ниже.

⁵⁷ Wayman 1958.

⁵⁸ Щербатской 1988. С. 80.

⁵⁹ Дхармакирти написал работу по теории диспута «Чодана-пракарана» (Щербатской 1988. С. 90).

⁶⁰ Подробно об этом см. ставшее классическим исследование Ф. И. Щербатского «Буддийская логика», как раз и основывающееся на трактате Дигнаги «Анализ источников истинного познания» (Прамана-самуччая) и в главном труде крупнейшего логика буддийской Индии Дхармакирти «Разъяснение к анализу источников истинного познания» (Прамана-варттика). Переведенный Ф. И. Щербатским в 1900—1903 гг. на русский язык, а затем и в откорректированном виде на английский (1923 г.) трактат Дхармакирти «Ньяя-бинду» (Капля логики) представляет собой сокращенный вариант этого *opus magnum*.

⁶¹ ТСТДА. С. 153—160.

Глава 2

¹ Барадийн 1992.

² Основное разделение было между эзотерическими (тантрическими) и экзотерическими (школьными) учениями.

³ Лучший пример — клан Сакья (см. Соднам-Цзэмо).

⁴ См. Пагсам Джонсан. С. 80.

⁵ См. Чже Цонкапа.

⁶ Барадийн 1992.

⁷ Важнейший вопрос для тибетологов — определяется ли тибетский буддизм категорией «универсальность» — остается открытым для обсуждения. Тем не менее данный вопрос напрямую связан с проблемой наименования средневековых тибетских учебных заведений университетами.

⁸ В нем было несколько факультетов: цанит дацан, жудба дацан (факультет символики), дуйнкор дацан (факультет символики системы калачакры), ждор дацан (факультет символики системы хеваджры) и манба дацан (факультет медицины).

⁹ Всего цанитских факультетов в Тибете десять (согласно программам). Это: Сера джеба (Se ra Byes pa), Сера мад-па (Se ra-sMad pa), Гоман (sGo mang), Лосалинг (Blo gsal gling), Деянг (bDe dbyangs), Джандзэ (Byan-rtse), Нари (Mnah-ris), Тойсалин (Thos-bsam-glin), Шардзэ (Shar rtse) и Килкан (Dkyil-khan). Наиболее известные — это Гоман, Сера, Лосалинг, находящиеся в монастырях Брайбун и Сэра. Их названия стали нарицательными для многих цанит дацанов.

¹⁰ Именно базовым, так как только после него можно было продолжить обучение на факультете чжюд (в классической форме обучения школы Гелук).

¹¹ Довольно сложно выявить время, когда эта программа сложилась, но в любом случае учитель Цзонхавы уже обладал титулом знающего предметы из этой программы.

¹² Подробно о классической буддийской эпистемологии см. Stcherbat-sky 1930 – 1932.

¹³ О текстах Праджняпарамиты и одноименном направлении в истории махаянской религиозно-философской традиции см. Conze 1960.

¹⁴ Этот базовый текст индо-тибетской традиции был переведен на английский язык и исследован крупным отечественным буддологом Е. Е. Обермиллером (Obermiller 1932).

¹⁵ О линиях преемственности в изучении мадхьямики тибетцами см. статью Д. Джексона (Jackson 1985. Р. 20 – 29).

¹⁶ Хотя структура изложения в учебных пособиях соответствует традиционному комментаторству, которое зачастую превосходило по степени сложности оригинал, все же необходимо выделять особый род комментаторской литературы – учебной. В более широком контексте изучения истории индийской философии позднего средневековья структурное соотношение опорный текст – комментарий было подробно исследовано Е. П. Островской (ТСТДА. С. 19 – 25).

¹⁷ Барадийн 1991. С. 99.

¹⁸ Onoda 1992. Р. 24 – 26.

¹⁹ Об учебном календарном времени см. Onoda 1992. Р. 35; Кенсур Агван Нима 1996. С. 29 – 32.

²⁰ Хотя существует институт инспекторов – чойра гэпкой, зачастую диспутанты обходятся без них, так как спор с точки зрения логики-формальной структуры закрыт.

²¹ Подробнее о данных презентациях см. наст. изд., гл. 3 (А).

²² Буквально с тибетского «спор с целью объяснения даршан» (см. KHNJG, л. 207).

²³ Буквально с тибетского «спор, годный для спора» (см. KHNJG, л. 207).

²⁴ Там же.

²⁵ Подробно о Лхасском диспуте см. Demieville 1952; Tucci 1958.

²⁶ Подробно о биографии Сакья-пандиты см. Bosson 1969; а также Соднам-Цзэмо.

²⁷ Об этом см. Migmar Tsering 1988. Р. 16.

²⁸ Третий раздел трактата Сакья-пандиты был издан в транслитерации и с переводом на английский язык Д. Джексоном в 1987 г. (EGW III).

²⁹ См. в этой связи BVM III, III 19.

³⁰ BVM III, III 41.

³¹ Там же.

³² В плане историко-философском следует отметить, что любая индийская религиозно-философская система – независимо от того, на какую именно религиозную доктрину она замыкалась, – использовала общеиндийские категории культуры (Dasgupta 1963. Р. 71 – 77).

³³ BVM III, III 17, 18.

³⁴ BVM III, III 16.

³⁵ О диалектике мадхьямики см. Lindtner 1982. Р. 24 – 29; Абхидхар-макоша I. С. 29 – 37.

³⁶ BVM III, III 20.

³⁷ Щербатской 1988. С. 75.

³⁸ Розенберг 1991. С. 89.

³⁹ BVM III, III 20.

⁴⁰ О словесном свидетельстве (апта) как источнике истинного знания в системах индийского философского реализма см. Dasgupta 1963. Vol. 1. P. 354—355.

⁴¹ В отечественной историко-философской литературе эти источники истинного знания подробно проанализированы Е. П. Островской (ТСТДА 1989. С. 174—185).

⁴² Murti 1974.

⁴³ О базовых религиозно-доктринальных принципах буддизма см. Conze 1962. P. 34—39.

⁴⁴ Об интерпретации двух истин в контексте «пустоты» (шунья) в системе мадхьямики подробно см. Абхидхармакоша I. С. 31—35.

⁴⁵ В истории индубуддийской традиции встречаются различные толкования соотношения относительной и абсолютной истин. Как отмечает К. Н. Джаятиллеке, «эти два слова (обозначающие относительную и абсолютную истины. — А. Б.) в палийском каноне нигде не противопоставляются, и хотя комментарии школы Тхеравады проводят различие между обеими истинами, в них никогда не имплицитруется, что первая истина ложна и даже что вторая истина — высшая» (Jayatilleke 1963. P. 364).

⁴⁶ Streng 1971.

⁴⁷ Эти четыре типа ответов подробно рассматриваются в классической абхидхармистской литературе — «Энциклопедии Абхидхармы» Васубандху и «Абхидхармасамуччая» Асанги.

⁴⁸ Если это касается межконфессионального спора, тогда одна из сторон должна перейти на обсуждение «чужих» текстов, обычно это делали буддисты, согласуясь со своей доктринальной практикой — прасангика.

⁴⁹ Точнее, мула-сарвастивада, одна из подшкол раннего буддизма, имеющая свою собственную Винаю (свод дисциплинарных правил для монахов), существенно отличающуюся от Винаи трех основных школ буддизма хинаяны. О возникновении школ раннего буддизма см. Conze 1962. P. 119—120.

⁵⁰ ВВМ III, III 32.

⁵¹ На важность этого события для развития рационализма на базе другого культурного ареала — Западной Европы — указывается в работе: Шичалин 1996.

⁵² Щербатской 1988. С. 110.

⁵³ В Тибете существуют другие учебные пособия, например учебные пособия по строительству, медицине, изобразительному искусству и т. п.

⁵⁴ См. Востриков 1962; Дыдыкова 1986; СКЦА.

⁵⁵ Российский востоковед А. Востриков впервые в мировой науке дал описание литературы дуйра: «Bsdus grwa является названием учебного курса эристики в течение первых трех лет у новичков-послушников в монастырской философской школе. Подразделяется на три ступени по степени сложности» (Vostrikov 1935. P. 60—62).

⁵⁶ Правда, эта связь носит косвенный характер, так как эту литературу нельзя считать прямой критической рефлексией на предмет исследования логики и эпистемологии.

⁵⁷ См. Onoda 1992. К сожалению, так как книга утеряна, страницы в некоторых случаях не представляются.

⁵⁸ Хотя существует и другая разбивка предмета — прамана. Например, в работе Perdue 1992. P. XIV.

⁵⁹ Perdue 1992. P. XVII—XVIII.

⁶⁰ Рудой 1983.

⁶¹ Цитаты по рукописи перевода, выполненного Е. П. Островской и В. И. Рудым. Рукопись не опубликована. Васубандху. Энциклопедия Абхидхармы. Раздел второй. Далее то же самое.

⁶² Васубандху. Энциклопедия Абхидхармы. Раздел второй.

⁶³ Там же.

⁶⁴ Хотя в литературе *bsdus grwa* элементарная основа связана с прасангой и правильным умозаключением, однако логические построения Дигнаги во многом по своей внутренней сущности подобны чаутошкотике.

⁶⁵ Рудой 1983. С. 195.

⁶⁶ Там же. С. 199 — 201.

⁶⁷ См. наст. изд., гл. 3 (А).

⁶⁸ Для буддиста необходимо знать, существует ли, постоянен ли, произведен ли данный предмет, так как это дает возможность говорить о его познании.

⁶⁹ Ср. со средневековой западноевропейской проблемой взаимосвязи Бытия — Божественного Света — Знания.

⁷⁰ Onoda 1992.

⁷¹ Kuijp 1979. P. 335.

⁷² Onoda 1992.

⁷³ EGW III. P. 324.

⁷⁴ Щербатской 1988.

⁷⁵ Onoda 1992.

⁷⁶ Onoda 1988.

⁷⁷ Об этом см. выше.

⁷⁸ Перевод зачастую этимологический, поэтому не несет полного семантического раскрытия понятия-предмета.

⁷⁹ Рерих 1986. С. 177.

⁸⁰ Востриков 1961.

⁸¹ Smith 1970.

⁸² О нем см. Хадалов и др. 1962; Щербатской 1988. С. 109; Востриков 1962. С. 115.

Глава 3

¹ Perdue 1992. P. 77 — 84.

² См. наст. изд., гл. 2 (В).

³ TEDBT 1986. P. 91.

⁴ Другие значения — неассоциированный составной фактор, человек (TEDBT 1986. P. 220).

⁵ ТСТДА.

⁶ См. наст. изд., гл. 2 (В) (списки предметов).

⁷ Определение теории дхарма как центральной концепции буддийской философии принадлежит академику Ф. И. Щербатскому (Stcherbatsky 1923).

⁸ Историкам философии следует учитывать, что собственные тексты саутрантики — если вообще такие существовали — до нас не дошли, поэтому аутентичные сведения о теоретических воззрениях саутрантиков можно получить только на основе анализа Абхидхармакоша Васубандху.

⁹ Подробнее см. Абхидхармакоша I. Введение в буддийскую философию.

¹⁰ Отдельный предмет изучения в литературе дуйра. См. наст. изд., гл. 2 (В).

¹¹ Наименования, с точки зрения существования (или реальности), обладают качеством приписываемого существования.

¹² ТСТДА. С. 41.

¹³ Инголлс 1975. С. 85.

¹⁴ Perdue 1992. Р. 66—67.

¹⁵ Там же. Р. 73.

¹⁶ Впервые подробное исследование силлогизма буддийской логики сделано в работе академика Ф. И. Щербатского: Stcherbatsky 1930—1932. Эта работа не утратила своего значения до сих пор.

¹⁷ ТСТДА.

¹⁸ Данная проблема связана с индийской традицией построения умозаключения. В отличие от средиземноморской традиции процесс умозаключения в Индии должен был быть не только формально истинным. Силлогизм, истинный лишь формально, но не обеспеченный онтологической истинностью, не признавался. Существует ряд терминов, которые описывают собственно эмпирические корреляты силлогизма (ТСТДА 1989. С. 142).

¹⁹ О проблеме ратапа (истинного источника знания) см. выше.

²⁰ Инголлс 1975. С. 31—32.

²¹ BBM III, III 55, 56, 57, 58.

²² Jackson 1985.

²³ Onoda 1988.

²⁴ См. наст. изд., гл. 2 (В).

²⁵ О системе прасангики см. Guenter 1972. Р. 143—154. А также см. Абхидхармакоша I. С. 35—37.

²⁶ Возможно поэтому, когда побеждают, кричат «три сферы».

²⁷ Onoda 1992.

²⁸ См. типы вопросов: Onoda 1992.

²⁹ См. выше. Раздел о логико-аргументативных основах.

³⁰ Perdue 1992.

³¹ Данный элементарный дебат представлен на основе изучения работ: Perdue 1992; Geshe Tharchin Lobsang 1979; Goldberg 1985; Onoda 1992, а также на основе учебного семинара, проведенного в феврале 1992 г. достопочтенным настоятелем Санкт-Петербургского буддийского монастыря ламой Данзан Хайбзун Самаевым.

³² «Пребывать в качестве чего-либо», «есть», «являться» — корреляты понятия *yin pa*, противопоставляются понятию существовать *yod pa*.

³³ Пример — учебник по *bsdus gwa* Жамьян Шадпы (см. главу II (В)).

³⁴ Стандартное вступление, посвященное Манджушри (букв. субъект, верифицируем (как и в споре Манджушри) *dhih ji ltar chos can*). Как благоприятный знак — вступление, посвященное Манджушри, произносится ведущим в начале каждого дебата.

³⁵ То есть буквально — вы утверждаете, что следует (проникает), но это не так. Следование, проникновение и распределение в данном случае понимаются как синонимы.

³⁶ Зачастую прасангику переводится как выведение. Далее понятия выведение и прасангику будут взаимозаменять друг друга, обозначая одно и то же.

³⁷ С этого момента и далее распределение-проникновение заменяется проникновением, которое ближе индийскому *vuapti*.

³⁸ Так как контингент учащихся обычно довольно молод, техника приемов упрощается до простой подстановки терминов.

³⁹ Когда прасангу переводят как *reductio ad absurdum*, этим самым ограничивают значение понятия. Сведение к абсурду является только частью техники прасангика.

⁴⁰ В нем присутствуют субъект, основание и предикат.

⁴¹ Perdue 1992. P. 115.

⁴² См. наст. изд., гл. 3 (А).

⁴³ Обычно новое выведение строится с помощью метода подстановок, т. е. из первого вывода следует, что субъект есть красный, поскольку пребывает как цвет, берется только основание (в данном случае цвет) и подставляется в виде предиката субъекта в новом выведении.

⁴⁴ См. наст. изд., гл. 3 (А).

⁴⁵ Perdue 1992. P. 126–129.

⁴⁶ См. выше.

⁴⁷ Современного, урбанизированного от монастырского, буддийского.

⁴⁸ Автор считает, что такие попытки бесперспективны, базирываясь на антропологическом методе, отличающем типологический анализ от сравнительного анализа. Отсюда следует невозможность напрямую определять категории одной культуры через категории другой.

⁴⁹ Понятие «университет» в европейском средневековье зачастую имеет значение «братства» и «кооперации».

⁵⁰ Предпринятой Дигнагой и Дхармакирти.

⁵¹ Понятия из лингвопозитивизма не означают, что мы в точности следуем в значении за этой школой.

⁵² См. Исторические типы рациональности. Т. II. М., 1996.

⁵³ См. наст. изд., гл. 2 (В).

⁵⁴ Так, например, в трактате джайнов *Sthananga* дается четыре вида улоков, существуют такие классификации и в трактатах *Saraka*, *Upayahrdraya*, *Yogacarabhumi* (Matilal 1985).

⁵⁵ BBM III. III 8, 9, 10.

⁵⁶ Там же.

⁵⁷ Bagchi 1953.

⁵⁸ ТСТД. С. 165–173.

⁵⁹ BBM III. III 66.

⁶⁰ EGW III. P. 326.

⁶¹ EGW III. P. 328.

⁶² Точно таких ниграхастхан в списке наяиков нет, им может соответствовать только последняя — хетвабхаса.

⁶³ Matilal 1985. P. 18.

⁶⁴ Обычно применяемое при объяснении прасанги латинское *reductio ad absurdum* сужает рамки категории.

⁶⁵ См. наст. изд., гл. 3 (А).

⁶⁶ См. наст. изд., гл. 3 (Б).

⁶⁷ Пример нами взят из работы Onoda 1992.

⁶⁸ В XV в. н. э. точка зрения Сапана подверглась двум различным интерпретациям. С одной стороны, свой взгляд выдвинул известнейший ученый Го рампа (*Go rams pa bSod nams seng ge* (1429–1489)), с другой — знаменитый гелукпинец Сер Дог панчен (*gSer mdog pang chen Sakya mchog ldan* (1428–1507)).

⁶⁹ Onoda 1992. P. 75.

⁷⁰ См. наст. изд., гл. 3 (А).

⁷¹ EGW III.

⁷² Данзан-лама Самаев.

Сакья-пандита Гунчен Джалцан

ВРАТА, ВЕДУЩИЕ К МУДРЫМ

*(Перевод с английского в корреляции
с тибетским оригиналом)*

ГЛАВА ТРЕТЬЯ. ФИЛОСОФСКИЙ ДЕБАТ

Объяснив путь, ведущий в демонстрацию, (мы)* переходим к объяснению, каким образом принимаются и отклоняются философские высказывания.

(III 1). Диалектическое обсуждение (спор) имеет (три части): подготовку, большую практику и заключение. Следует вступать в спор после определения, (кем являются) два оппонента и свидетель, чтобы четко ориентироваться в процессе спора.

Существует три (шага) вступления в дебат на основе диалектического обсуждения, которое (в свою очередь) состоит из принятия истины, согласующейся с Дхармой (религиозным принципом), и устранения ошибки. (Данные три шага): (I) подготовка — расчистка пути спора в форме определения (идентификации) оппонентов; (II) актуальная практика — проработка материала на основе утверждений и ответов (с конечной целью) — защитить доктрину; (III) заключение — итоговое обсуждение (того, что выявилось в ходе дебата), таким образом, чтобы ассамблея смогла легко принять это (выявленное).

I. ПОДГОТОВКА

Что касается первого (т. е. подготовки), следует (начинать) спорить (только) после определения (идентификации) трех участников (спора): (а) пропонента — того, кто берет на себя обязательство защищать свои собственные философские высказывания; (б) респондента — того, кто берет на себя обязательство опровергнуть его, и (в) свидетеля — того, кто берет на себя обязательство справедливо рассудить, (выявив) недостатки и достоинства этих двух. Также необходимо принять во внимание, что спорить не-

* Здесь и далее в круглых скобках — слова автора. — А. Б.

брежно без определения (участников спора) — значит (создать основу для) вульгарной перебранки, что (в свою очередь) станет причиной неуважения ученых. Следовательно, необходимо вступать в такие диалектические обсуждения, которые упрочат собственную доктрину (и) заслужат одобрение ученых.

(Вопрос). Какое положение вещей создает предпосылки к поражению или к признанию (победы) для пропонента и респондента? (Ответ). Это (положение) состоит из трех частей: (1) опровержения традиции других, (2) защиты нашей собственной позиции, (3) устранения возражений. Первое (опровержение других традиций) состоит из двух частей: (а) опровержения традиций (более ранних) тибетцев и (б) опровержения (Ньяя) традиции Акшапада. Для первого:

(III 2). Они говорят, что существует шестнадцать предпосылок поражения (ниграхастхан) для двух оппонентов и свидетеля.

Относительно предпосылок поражения тибетцы говорят, что существует шестнадцать предпосылок поражения: шесть для пропонента, из них три (предпосылки) поражения непосредственно во время ответа и три (предпосылки) поражения во время устранения неточностей (ошибок); шесть для респондента, из которых три (предпосылки) непосредственно во время вопроса и три во время выявления неточностей (ошибок); три (предпосылки) поражения для свидетеля во время принятия решения и одна (предпосылка) поражения, которой подвержены все, (происходит из-за) невнимательности (участвующих в диспуте). Дхармакирти отрицал эту (последнюю), ибо, как он говорил в своей Ваданьяе:

Неустановление того, что формирует убедительное доказательство, и неустановление логической ошибки (в рассуждении оппонента) есть предпосылки поражения (для) обоих (оппонентов). Я не поддерживаю никакие другие (предпосылки поражения), потому что они логически неприемлемы.

Далее, те двенадцать, (рассматриваемые как) предпосылки поражения для обоих оппонентов, если они (действительно предпосылки) поражения, (то) их можно разбить на четыре (класса), на которые две базовые (в определении Дхармакирти) могут быть разделены: для пропонента — две ошибки: неустановление (какой-либо) части валидного доказательства и, наоборот, установление того, что не входит в состав (валидного) доказательства, и для респондента: неустановление логической ошибки (в аргументации пропонента) и установление того, что логической ошибкой не является. Все, что не соответствует этим четырем (случаям), не есть истинная (предпосылка) поражения.

Свидетель не подвержен поражению, так как (Дхармакирти) сказал: «...существуют предпосылки поражения для двоих», но

при этом он не упоминал о (предпосылке поражения для свидетеля) даже в самых (подробных) разделах (своих) базовых трактатов.

(III 3). Некоторые говорят, что нет необходимости в свидетеле. Дхармакирти в Ваданьяе учил, что (свидетель) необходим. Потому что если ученый свидетель не рассудит, то тогда невозможно выяснить, кто из оппонентов прав или не прав.

Некоторые могут думать, что нет необходимости в присутствии свидетеля во время спора, так как этому не учат в трактатах по диалектике. (Это мнение) неверно, ибо, как (Дхармакирти) говорил в Ваданьяе:

(Умные) будут следовать рассуждению путем правильного установления доказательства или правильного установления логической ошибки таким образом, что свидетель поймет должным образом. В этом случае умные будут вести спор в соответствии с разумом.

Второе, опровержение (Ньяя) традиции Акшапады.

(III 4, 5, 6, 7). Существует двадцать две (предпосылки) поражения (в споре) от мудрого Акшапады:

- 1) отход от (своего собственного) тезиса (например, цитирование примера, нерелевантного тезису) (пратиджняхани);
- 2) (перемещение) к другому тезису (пратиджнянтара);
- 3) тезис в противоречии с (основанием) (пратиджняви-родха);
- 4) отказ от (собственного) тезиса (пратиджнясанньяса);
- 5) (перемещение) к другому основанию (хетвантара);
- 6) (перемещение) к другой (нерелевантной) теме (артхантара);
- 7) бессмысленность (т. е. произнесение ряда бессмысленных слогов) (нирартхака);
- 8) невразумительные (тезисы к респонденту и свидетелю, даже если они были произнесены три раза) (авиджнятартха);
- 9) несвязность (т. е. произнесение несвязных слов) (апартхака);
- 10) несоответствие следованию (в шагах доказательства) (апраптакала);
- 11) незавершение (в шагах доказательства) (ньяуна);
- 12) избыток (в шагах доказательства, например цитирование более одного примера) (адхика);
- 13) (излишние) повторения (пунарукта);

- 14) неповторение (когда необходимо повторить утверждение оппонента) (ананубхасана);
 - 15) непонимание (тезисов респондента, когда даже свидетель понимает их) (аджняна);
 - 16) недостаток уверенности и хладнокровия (для правильного ответа) (апратибха);
 - 17) ложное уклонение от спора под предлогом того, (что тебя что-то отвлекает) (викшепа);
 - 18) косвенное допущение обвинения (простая переадресовка обвинения) (матануджня);
 - 19) поверхностное опровержение (парьянуйоджйопекшана);
 - 20) опровержение того, что не опровергается (нирануйоджйануйога);
 - 21) непоследовательность (в своих собственных) принципах (апасиддханта);
 - 22) ошибочное основание (хетвабхаса) (такое, как в хитроумных возражениях (джати)) (III 6).
- Что касается данных (предпосылок поражения), то прославленный (Дхармакирти) не считал некоторые из них предпосылками поражения. Если они выступали (предпосылками) поражения, то он включал их в два (основных класса предпосылок поражения) (III 7).

Из данных «двадцати двух предпосылок поражения» некоторые не есть (истинные) предпосылки поражения, в то же время те, которые (таковыми) являются, должны быть включены в ранее описанные (предпосылки для поражения) — неустановление всех шагов убедительного доказательства и другое (второе). Все это подробно изложено в (моей) «Сокровищнице рассуждения» (Rigpa'i gter).

(III 8, 9, 10). Существует 24 хитроумных возражения (от Акшапада, опровергнутые Дигнагой). В Праманасамуччая (Дигнага) опроверг:

- 1а) хитроумное возражение с помощью показного соприсутствия (основания и утверждения ради доказательства) (праптисамаджати);
- 1б) хитроумное возражение с помощью показного несоприсутствия (основания и тезиса ради доказательства) (апрапти...);
- 2) хитроумное возражение с помощью показного основания (невозможного в трех временах) (хету-ахету...);
- 3) хитроумное возражение с помощью показного постоянства (т. е. аргументирование тем, что вещи постоянно непостоянны) (нитья...);
- 4) хитроумное возражение с помощью показного «отсутствия звука» (т. е. аргументация тем, что до установления основания, доказывающего непостоянство зву-

- ка (здесь основанием является «звук произведен»), данного основания нет и поэтому тезис, что звук не постоянен, не следует) (анукта...);
- 5) хитроумное возражение с помощью показного «непроизведенного» (т. е. аргумент, что, хотя звук и может быть непостоянным после своего создания, это не так, если он не произведен) (анутпатти...);
- 6) хитроумное возражение с помощью показного (различия в) выводах (карья...);
- 7) хитроумное возражение с помощью показных (признаков примера) (садхармья);
- 8) хитроумное возражение с помощью показной несогласованности (признаков примера) (вайдхармья...);
- 9) хитроумное возражение с помощью показной альтернативности (признаков субъекта и примера) (викалпа...);
- 10) хитроумное возражение с помощью показного отсутствия различий (между частями «силлогизма» за счет признаков, утверждаемых в общем) (авишеша);
- 11) хитроумное возражение с помощью показной (идеи, что тезис возможен без устанавливающего его основания или что существует иное основание для тезиса) (упалабдхи...);
- 12) хитроумное возражение с помощью показного сомнения (относительно частного характера основания) (самшая...);
- 13) хитроумное возражение с помощью показной (контрарности), подразумеваемой обстоятельствами (артхаратти...);
- 14) хитроумное возражение с помощью показной строгости в следовании (т. е. основание должно быть именно таким, поскольку следование исходит только из него) (прасанга...);
- 15) хитроумное возражение с помощью показного расширения (субъекта, т. е. прибавляют добавочную характеристику к субъекту, утверждая, что пример обладает данной характеристикой) (уткарша...);
- 16) хитроумное возражение с помощью показного разрушения (аргументации, т. е. попытаться опровергнуть признак рассуждением, что данный признак нуждается в примере) (апакарша...);
- 17) хитроумное возражение с помощью показной подозрительности (примера) (варнья...);
- 18) хитроумное возражение с помощью показной «истинности» (субъекта, т. е. говорить, что предикат субъекта не нуждается в доказательстве, если пример доказывает, что он принадлежит субъекту) (аварнья...);
- 19) хитроумное возражение с помощью показного (различия способов) доказательства, (приводящих к проти-

воположным заключениям, без обсуждения изначально тезиса проponenta) (упапатти...);

20) хитроумное возражение с помощью показного контр-примера (пратидрштана...);

21) хитроумное возражение с помощью показного садхья (то, что необходимо доказать) (т. е. аргументировать тем, что валидность примера необходимо доказывать полностью, поскольку невозможно быть уверенным, что он обладает признаком предиката, т. е. требовать бесконечное число примеров) (садхья...);

22) хитроумное возражение с помощью показного непостоянства (предполагать, что все вещи разделяют универсальную характеристику горшка — быть непостоянным) (анитья...);

23) хитроумное возражение с помощью показного начала (начинать спор с первого шага — «сомнение» с помощью ввода прямо противоположных тезисов, затем, выявляя в них какое-либо подобие, приводить доказательство к разным выводам);

24) хитроумное возражение с помощью показного несвоевременного произнесения (основания, т. е. основание специально приводится в то время, когда оно неуместно).

Поскольку они (хитроумные возражения) были опровергнуты Дигнагой, Дхармакирти их не рассматривал.

(Дхармакирти) утверждал, что все двадцать четыре могут быть разделены по трем соответствующим (категориям): противоречивые, неопределенные, неустанавливаемые (основания), а если они не попадают под эти три категории, то фактически они являются правомерными. Ибо, как он сказал в своей Ваданье: «...поскольку они уже включены в ошибки основания (хетвабхаса) одним из этих способов». Так как Дигнага дал подробное опровержение хитроумных возражений, то автор Проманавартики пропустил их (без дальнейших комментариев).

Второе — своя собственная система.

(III 11). (Предпосылка) поражения (в споре) существует только четыре, они в свою очередь вытекают из двух (базовых). И нет необходимости в каких-либо других.

Как (Дхармакирти) сказал в Ваданье:

Неопределение всего того, что формирует (структурную) часть обоснованного доказательства, и неопределение логической ошибки в (рассуждении оппонента) становятся предпосылкой поражения для обоих противников. Я не упоминаю других (предпосылок поражения), так как они логически неприемлемы.

Таким образом, мнение (Дхармакирти) состоит в том, что пропонент имеет две предпосылки поражения: неустановление того, что формирует состав правильного доказательства, и установление того, что не является составной частью (обоснованного доказательства). Респондент (также) имеет две возможности (для поражения): неустановление логической ошибки (в рассуждении оппонента) и установление того, что ошибкой не является. (Он утверждает), что такие (ошибки) являются предпосылками поражения, тогда как любые другие (такими предпосылками) не являются.

(III 12). Чтобы вести спор в соответствии с Дхармой, следует спорить ради рассеивания ошибочных представлений, но не (следует спорить) под влиянием привязанности и ненависти, желания победить и уничтожить противника.

Человек благородный должен спорить — будучи в качестве респондента или пропонента — во имя устранения ошибок и ради понимания реальных фактов существа (дела), с целью упрочить свое собственное учение. Но спор, мотивируемый страстью и гневом, направленный на достижение собственной победы и уничтожение противника, неприемлем для человека благородного, поскольку (в таком споре) невозможно защитить доктрину и поскольку (он) переходит в злость и вражду. Ибо, как сказал Васубандху в своем подробном изложении:

Тот, кто спорит из-за желания победить, не является благородным, ибо (благородный?) спорит ради устранения сомнений в любом (предмете?).

(III 13). Таким образом, (подлинный) ученый побеждает других (в споре) правильным установлением ошибок в философских тезисах (противника), в то же время осуждая (выпады против) личностных недостатков противников и самовосхваления, ибо это есть причина рождения в несчастных сферах существования.

Споря, благородный человек утверждает свои собственные философские принципы и опровергает ошибку в принципах других, в то же время не опровергая того, что не является ошибочным. Но быть обманщиком, восхвалять себя, поносить других, изводить других подчеркиванием их недостатков, придерживаться своих собственных философских принципов из-за привязанности к ним, даже если они ошибочны, придирается к принципам других из-за ненависти (к ним), даже если они безошибочны, и поощрять выходящего из равновесия оппонента такими средствами, как бессмысленная болтовня, смех, танец, перемена (предыдущего набора собственных цитат), стремительное ускорение своей речи, излишнее повышение или понижение тона голоса, неразборчивая арти-

куляция — все это равносильно собственному поражению либо вследствие неустановления того, что образует состав обоснованного доказательства, либо (из-за) установления того, что не образует состав достоверного доказательства. Такие методы не дают возможности опровергнуть другого (спорящего), и (такой) спор, не соответствующий Дхарме, есть то, чего ученый должен избегать, ибо это выступает причиной рождений в дурных сферах существования.

Третье, устранение возражений.

(III 14). Если кто-либо говорит, что допустимо даже для благородного человека прибегать к обману ради защиты его доктрины, (то я отвечаю, что) обманом невозможно утвердить доктрину. Такие (обманные приемы) были опровергнуты (Дхармакирти) в Ваданье.

Некоторые представители небуддийских школ Индии ради того, чтобы защитить свою доктрину, прибегают ко лжи, выкрикивая: «Я победил», даже если в это время оппонент сидит молча. Относительно (такой практики), если некто вынужден защищать свою доктрину посредством обмана, (это прямое указание на) то, (что) доктрина нечиста. Ведь если бы суть дела можно было установить благодаря тому, что (оппонент) замолчал, то это привело бы к чрезмерному расширению понятия поражения, поскольку даже вынужденное молчание под угрозой оружия или огня считалось бы (поражением оппонента). Как сказал (Дхармакирти) в Ваданье: «Человек благородный не будет вступать в спор, создавать трактаты только ради того, чтобы причинить мучения другим».

II. РЕАЛЬНАЯ ПРАКТИКА (СПОРА)

(III 15). Спор двух оппонентов с целью обоснования их собственных философских принципов есть традиционная практика ученых прошлого.

(Великие мастера), такие как Дхармакирти, во время спора с приверженцами небуддийских школ обычно дискутировали, опираясь на принципы буддистов, а (оппоненты — на принципы) таких, как Канада. Но для того, кто лишен способности развивать свою доктрину на основе строгих дефиниций или фрагментов текстов, а также сказать: «Выдвигаю формальный аргумент», существует вид спора, посредством которого школяры проверяют свое знание. Это не спор ученых, отстаивающих свои тезисы. Такой (элементарный дебат) объясняется как диспут, пригодный для объяснения (текстов), но он не соответствует диспуту в собственном смысле этого слова, так как с его помощью невозможно защитить или опровергнуть принципы. (Он) может стать предпо-

сылкой вступления в (реальный спор), если он ведется тем способом, который служит принятию и опровержению принципов.

(III 16). В некоторых логических текстах (упоминается) респондент, опровергающий тезисы проponenta без выдвижения (своих собственных) принципов.

Некоторые мадхьямики без выдвижения их собственных принципов опровергают все, что бы ни утверждал проponent, — (независимо), касается ли это существования, или несуществования, или чего-либо еще. Ибо, как сказал Ачарья Арья (Нагарджуна) в своей Виграхавьявартани:

Если бы у меня был какой-либо тезис, я бы обладал ошибкой. Но поскольку у меня нет собственного тезиса, то я, очевидно, избавлен от ошибки.

(III 17, 18). Даже если некто доказывает тезисы во время дебата, нет необходимости придерживаться каждого принципа, изложенного в базовых текстах. Это традиционная практика ученых доказывать только в связи с конкретным поводом (III 17). Например, при доказательстве существования внешних объектов, тексты, (в которых говорится о) Виджняпти, не опровергают (позицию, доказывающую существование внешних объектов). Следует аналогичным способом применять данный принцип ко всем системам доктрин (III 18).

Если некто спорит, придерживаясь принципов буддизма, в случае опровержения небуддийских школ Индии, следует спорить, опираясь на утверждение о существовании внешних объектов, что соответствует точке зрения Саутрантиков, и (данная позиция) неопровержима, даже если противник скажет в споре: «Ты в противоречии с объяснением из твоих собственных текстов, (в которых говорится), что (все внешние) проявления феномена есть сознание». То же самое, когда вы утверждаете Абсолютное Сознание (Виджнянавада), а ваш соперник говорит: «Внешние объекты, о которых идет речь в сутрах, должны быть тем, что вы утверждаете», или когда аргументируете в духе Мадхьямики, а ваш соперник говорит: «Поскольку Виджняпти присутствует в сутрах, то (ваши утверждения) должны соответствовать («ему»)», все это еще не опровергает ваш тезис. Аналогично (подобные ошибки случаются и в спорах) между приверженцами небуддийских школ Индии, когда приверженец Санхьи говорит Вайшешику: «Если вы выдвигаете основание под „непостоянство“, то противоречите своему (доктринальному принципу)», обнаружение (подобной) ошибки еще не является реальным опровержением тезиса. Ибо даже если у вас есть своя система принципов, то непосредственный предмет спора, о котором идет речь, не доказывается привлечени-

ем всех моментов, затрагиваемых в базовых текстах различных направлений.

Как говорил (Дхармакирти) в Праманавартике:

Зачем следовать принципам, которые содержат факты, не устанавливаемые с помощью достоверного знания?

(III 19). Существует два типа спора — с помощью ссылок и с помощью рассуждения, они тождественны, (в том случае), если знать их достаточно хорошо. Тем не менее относительно двух типов объектов познания (проявленных феноменов и скрытых феноменов) рассуждение на основе прямого восприятия и умозаключения может фальсифицировать их (обоих).

(Что касается) спора с помощью догматов и с помощью рассуждения, то подобно тому, как (многие) вещи — опровержение и доказательство; независимый силлогизм и логический вывод; логическое основание и предположение, требующее доказательства; дефекты языка и дефекты ощущения — определяют слабость и силу спорящего посредством рассуждения, то же самое и в случае спора на основе доктринальных текстов, все зависит от (уровня) понимания сути процедур. Тем не менее два способа познания используют в качестве своих объектов проявленные и скрытые феномены, и когда в них требуется что-либо доказать или опровергнуть, то опираются только на непосредственное восприятие и умозаключение, тогда как опора на каноны роли не играет.

(Вопрос). Каковы рамки применения (в споре) письменных канонов? (Ответ).

(III 20). Когда исследуется третий объект познания, (например полностью скрытые феномены, то позиция спорящего) опровергается, если он противоречит собственным доктринальным текстам. Например, (противоречие имеет место), когда некто провозглашает, что омовение смывает грех и что принесение вреда живым существам есть религиозная добродетель, и одновременно обучает тому, что желание есть зло и что освобождение от желаний — религиозная добродетель.

Человек должен основываться на доктринальных текстах, когда исследуются такие совершенно скрытые феномены, как (существование) предыдущих и последующих жизней; причинная связь нравственных действий; специфические особенности (признаки) счастливых и несчастных сфер существования. Вот как сказано в (Праманавартике):

Когда человек переходит к третьей теме (т. е. «совершенной скрытости феномена»), в этом случае обращение к письменным источникам оправдано.

(Вопрос). Каким образом специфические характеристики (признаки) могут быть установлены как истинные или ложные по отношению к основному (предмету спора) — «полностью скрытому» феномену, который сам по себе не установлен (иначе, за рамками дискурса. — А. Б.)? (Ответ). Действительно, такой вопрос уместен. Правильный ответ состоит в следующем: когда буддисты спорят с мимансаками, оба оппонента утверждают истинность (существования) предыдущих и последующих жизней, причинную связь нравственных действий и т. п. И они соглашаются, что действия, происходящие из-за желания, злобы и неведения, есть зло, что действие, (совершаемое) без желания, злобы и невежества, является добродетелью, что грехи — (причина) круговращения сансары, и если некто избавится от клеш, то это — освобождение. Но они спорят относительно (смысловой) несовместности их источников, (которые по-разному объясняют) методы (достижения освобождения). Веда утверждает:

(Если) некто совершает омовение на речных берегах Гангадвара (Харидвара), Кусаварта, Билвака, Нилапарвата и Канакхала, то его новое рождение невозможно.

Декламация этого создает (для мимансака) внутреннее противоречие в его же собственных текстах. Корень злых действий есть явление внутреннее, например желание, и поэтому, пока не отмыто внутреннее, являющееся корнем (злых действий), омовение тела, не имеющее непосредственной связи с данным (корнем), нелогично. Это подобно поджогу леса с целью уничтожить обитателей океана.

Наши тексты (описывают) частичное подавление (эмоциональных загрязнений) следующими словами:

«Те, в ком похоть преобладает, (должны думать о телах противоположного пола как) о нечистом мясе и жире и т. д.».

(Что касается) полного устранения (эмоциональных загрязнений), то об этом сказано так:

«О желание, я понял твой корень: ты возникаешь из концептуализирующей мысли. Поскольку я не концептуализирую («Я»), связанное с тобой, (о составное (скандхи)), поэтому (желание) не возникнет во мне».

Соответственно (учение наших священных текстов сводится к тому, что посредством отсечения «Я»), являющегося семенем сансары, эмоциональные загрязнения, которые оно вызывает, будут устранены. С помощью прекращения их (эмоциональных загрязнений) индивид освобождается от страдания, подобно тому как из-за истощения топлива огонь угаснет и дым не возникнет.

Аналогичным образом (у Вайдика) существуют противоречия в его собственных текстах. Тогда как он утверждает, что причина (рождения) в счастливых сферах существования — это добродетельное поведение, (существуют тексты, говорящие) такие вещи,

как: «Кшатрию следует убивать Кшатрия». Что касается буддистов, то у них нет противоречия в текстах. (Их тексты содержат согласующиеся утверждения), такие как «посредством нравственного образа жизни человеком достигаются высшие сферы существования» и «недобродетельные поступки приводят человека к несчастным сферам существования».

Если же некто будет возражать, что и в случае с буддистом обнаруживаются явные противоречия между его сутрами:

(III 21). Если некто утверждает, что поскольку в доктрине буддистов есть две (основные школы) — Шравака и Махаяна, — чьи доктринальные формулировки в большей степени расходятся, то (буддийские тексты) содержат противоречие. В этом случае ...

(Возражение). В буддийских базовых текстах существует два (два основных направления) — Шравака и Махаяна, их взаимное несогласие относится к философским принципам. В частности, (внутри) Sravaka существует 18 школ, развившихся из четырех корневых общин, которые представлены как конфликтующие в значительной степени относительно их теории и практики. То же самое в Махаяне — существует два (направления) — Парамита и Мантра, которые по большей части кажутся не похожими (друг на друга). Так же и в (самой) Парамите существуют несогласующиеся учения — Только-Сознания (Йогачарья) и Мадхьямика, а в рамках Мантры — четыре класса Тантры имеют совершенно различные доктринальные формулировки. И поскольку в ваших собственных текстах содержится (такой) конфликт, на них нельзя полагаться.

(Ответ).

(III 22). Если некто понимает, (что существует различие в склонностях) индивидов (в) этапах приобщения и (в) методах объяснения, то никакого противоречия не существует.

(Ответ). Нет противоречия в том, что руководствуются (различными) искусными средствами в зависимости от того, имеет ли индивид склонности к менее или к более возвышенной (цели), преследует ли он собственную пользу или пользу других, удовлетворяется ли он глубокой и обширной (истиной), и нет противоречия в том, что существуют (разные) способы объяснения и интерпретации истины. Ибо, как сказал Ачарья (Нагарджуна) (в Юктишастика):

Тот, кто ищет реальность, должен сначала усвоить (тезис) «все существует». Тому, кто понимает объекты (на относительном уровне) и не имеет привязанности к ним, далее (необходимо) усвоить «шуньяту» (как принцип).

И (как Нагарджуна сказал в Муламадхьямакарика):

«(Будды) одновременно указывали: „Я“ существует и они же указывали „Я“ не существует. Будды также учили: как „Я“, так и отсутствие „Я“ не существует вообще».

(III 23). Тем, кто не понимает такой формулировки споров, представляется, что (доктрина) противоречива. Но если он поймет (это), то нет противоречий.

Глупые думают, что существуют доктринальные противоречия в (буддийских) учениях по поводу различных уровней колесницы, соответствующих высоким, средним, (низким) способностям постижения, по поводу (различия) в составляющих элементах и склонностях (сознания тех, кого надлежит обучать), и по поводу существования высших и низших ступеней (пути). И (они воображают, что существуют противоречия) в теории о разных подходах в обучении, когда принимаются во внимание различные предрасположенности индивидов. Но для тех, кто обладает ясным пониманием «шести пределов» намерения Будды, противоречий нет.

(III 24, 25, 26). Очевидные противоречия в доктринах различных колесниц объясняются тем, что индивида следует постепенно вводить (в учение). (Высказывания), такие как «следует убить отца и мать», имеют в виду, что (оковы кармических) действий и эмоциональных загрязнений (должны быть разрушены) (III 24).

Такие (утверждения), как «лоно Татхагаты существует», давались ради помощи тем, кто обладает чрезмерным «Я». Такие утверждения, как «пробуждение достигается убийством», высказываются с целью избавить от «Я» (III 25).

Так ученые должны отвечать тем, кто спорит по поводу подобных кажущихся противоречий (III 26).

Таковы промежуточные стихи, (пойдем дальше).

(III 27). В случаях спора по поводу текстов (доктрины) вполне позволительно затрагивать вопрос относительно предмета текстов или вопрос по поводу совершенно скрытых объектов (познания), даже если об этом (не говорится в трактатах).

Когда происходит спор по поводу положений доктрины, надлежит детально ознакомиться с ним, и нет оснований для смеха, если кто-либо засомневается в значении текстов Трех корзин (Трипитака), (например) относительно (составляющих) нравственности, дискурсивного знания и медитативного транса, или засомнева-

ется в значении четырех классов Тантры, (например) относительно (процесса) «созревания» и «освобождения», или засомневается в (совершенно) скрытых феноменах, о которых не говорится в Сутрах или Тантрах, относительно того, существует ли убежище кроме Трех драгоценностей, — такое как Ишвара, или относительно теорий, отличающихся от (четырёх) «печатей» — доктринальные указания для (буддийского) дискурса, например «Я», или относительно форм поведения, отличающихся от Срединного Пути, например физиологическое удовольствие и аскеза.

Что касается ответов на эти (вопросы).

(III 28). В Сутрах (Будда) отвечал четырьмя способами: абсолютным утверждением (экамсена), проведением различий (вибхаджья), (уточнением) вопроса (парипрчхя) и отклонением проблемы (как бессмысленной и бесполезной) (стхапая) на такие (вопросы: о неминуемости смерти, неминуемости рождения, превосходстве (человеческой формы рождения) или при знаках «Я» соответственно.

Благословенный учил четырем методам ответов на вопросы. (1) На вопрос, все ли родившиеся существа умрут или нет, он отвечал: «Определенно умрут», давая ответ абсолютно утвердительно. (2) На вопрос, все ли существа, что умерли, рождаются вновь или нет, он отвечал: «Те, кто обладают „Я“, рождаются вновь. Если они не обладают „Я“, то они не рождаются вновь». Тем самым он отвечал, проводя различие. (3) Когда спрашивали, хорошо ли родиться человеком, он (отвечал) вопросом: «Хорошо относительно чего? Относительно пребывания в неблагих сферах существования это хорошо. Относительно богов это плохо». (4) Когда спрашивали, является ли атман постоянным или непостоянным, он (отвечал): «Поскольку атман не установлен, то относительно него не установлены ни постоянство, ни непостоянство», таким образом он отклонил (вопрос как бессмысленный). Как (Васубандху) установил в (Абхидармакоше):

(Будда отвечал) на вопросы относительно смерти, перерождения, превосходства, (тождественности скандх) атмана и другие с помощью абсолютного утверждения, различения, переспрашивания и отклонения.

(Будда) утверждал в Сутрах, что это и есть (правильная) система ответов на все вопросы такого типа.

Более того, (когда) странствующий монах Диргханака сказал Благословенному: «О Гаутама, я не могу согласиться ни с чем», (Будда) ответил: «Можешь ты или нет согласиться с утверждением „я не могу согласиться“?». Если человек согласится с этим, его несогласие разрушено. Если он не может согласиться с этим, то невозможность согласия с несогласием как раз и означает со-

гласие, ибо отрицание отрицания есть утверждение. Именно это (Будда) подразумевал этим вопросом. И странствующий аскет впал в молчание.

Так же, (когда) Кшапанаки (джайнские аскеты) задали Будде четырнадцать вопросов, начиная с вопроса: «Гаутама, конечен ли этот мир?», Будда продолжал оставаться в молчании. Как сказал Нагарджуна в Ратнавали:

Когда задавали вопрос о том, конечен ли мир, Победитель отвечал молчанием. На том основании, что он не учил сложнейшей доктрине тех начинающих, которые не были способны постичь (ее), ведь ученые понимают, что Всеведущий знает все.

Поэтому те (вопросы), которые (Будда) не прояснил, должны быть отнесены к категории отклоняемых как бесполезные или бесплодные.

(III 29). В случаях (спора), базирующегося на источниках (доктрины), нет ничего неподобающего в диалектических ответах такого сорта. Также нет ничего неподобающего (в использовании таких ответов) во время (спора методом) рассуждения. Тем не менее они трудны для понимания невежественными.

В случаях «текстовых» (споров) такие (способы) спора считаются приемлемыми, так как они являются истинными основами для них (таких споров), эти (методы) также годятся для (спора) с помощью рассуждения. Тем не менее, поскольку эти вещи трудны для понимания невежественными, (во втором случае) следует отвечать согласно (науке) рассуждения.

(III 30). Или же следует отвечать двумя способами (во время спора), касающегося текстов: следует опровергать посредством (цитирования) из текстов и/или посредством рассуждения, основанного на текстах.

Иными словами, в случае спора на основе письменных источников используются ответы именно из того источника, на котором основан данный спор, а также и другие рассуждения, опирающиеся на этот источник.

(III 31, 32). Что касается текста, того, с которым связан тот определенный (письменный) контекст, который обсуждается, (именно он для данного случая) является «источником». Любые другие тексты, не принадлежащие данному (письменному) контексту и неутверждаемые проponentом, не (могут стать поводом для обнаружения) ошибки (III 31). Вот подходящий пример: даже если существует противоречие между Шравака и Маха-

яной и между такими вещами, как Виджняпти и Нихс-
вабхава, это не служит причиной ошибки (для тех, кто
апеллирует, опираясь на один из них) (III 32).

Во время бурного спора, опирающегося на источники, (каким бы ни был отправной базисный) текст (спорящего), он всегда определен как собственный уровень понимания колесницы спорящим (т. е. Шравакаяна или Махаяна) или как его особенная теория и как непосредственно релевантный текст. Например, когда спорящий придерживается Винаи (Монашеского кодекса) (как общей письменной основы для спора), его текст является достоверным для всех четырех основных монашеских общин, придерживающихся (Винаи), и, следовательно, если противоречие имеет место внутри спора, то это текстуальное противоречие. Но когда кто-либо утверждает, (например особую Винаю) Сарвастивады, даже если имеет место противоречие с источниками других монашеских общин, такими как Стхавиравада, то это будет текстуальным противоречием. И когда кто-либо придерживается такой системы Винаи, как Сарвастивада, то это не текстовая ошибка, даже если здесь и возникает противоречие с такими школами, как Сарвастивада.

И более того, хотя в Винае Шраваков запрещается принимать золото и серебро, согласно Махаяне, это не будет проступком из-за отсутствия запрета. И хотя для Шраваков (употребление) мяса считается чистым в трех особых случаях, Махаяна учит, что употребление мяса запрещено. В то время как Шравакаяна отвергает погружение в молчание и самоуглубление, в некоторых Тантрах утверждается, что Мантры (практики) реализуются с помощью временного самоуглубления и молчания. Эти и другие примеры явных противоречий могут считаться текстуальными противоречиями только в том случае, если они противоречиво трактуются в учениях одной и той же школы. Но как учение, применяемое для различных случаев, они не противоречивы, в этом случае они просто суть разные варианты поведения (практики), подобно тому как разные лекарства прописываются при разных болезнях.

То же самое относится и к теории, тексты различных школ могут содержать видимые противоречия: в Шравакаяне субъект и объект, состоящие из атомов и моментов, объясняются как исходная реальность, в то время как последователи Абсолюта-Сознания учат, что лишь опыт недвойственного познания образует исходную реальность, а Мадхьямика утверждает, что все факторы сущего (дхармы) не имеют собственной природы. Если тексты, утверждаемые некой философской школой, опровергают положения (этой философской школы), то здесь в действительности есть противоречие. Но если нет противоречия между собственными текстами спорящего, а есть только противоречие с другой (школой), то это допустимо, поскольку спорящий не считает взгляды (другой школы) собственными предпосылками. Это напоминает очередность обработки земли (в зависимости от места и сезона).

Более того, если даже другие тексты собственной школы противоречат рассматриваемому тексту, такое положение приемлемо, если спорящий знает, как согласовать свои принципы с расплывчатым (то, которое допускает разные толкования) значением других утверждений, установив с помощью силы рассуждения, что противоречащий текст может быть интерпретирован как написанное с какой-то особой целью. Но если он не знает, каким образом с помощью рассуждения доказать, что рассматриваемый текст имеет особое, определенное значение, то он не сможет избежать противоречий текста.

(III 33). Если (текст традиции) противоречит письменному канону, которого придерживается спорящий, то это следует объяснить особенностью интенции (в каждом отдельном случае). Если спорящий не понимает интенции, это является предпосылкой ошибки.

Это была вторая строфа.

(III 34). Во время спора способом рассуждения следует спорить, ясно определив, является ли спорящий (оппонент) последователем философских принципов.

Когда спор ведется методом рассуждения, это рассуждение следует (употребить) для пользы собственной доктрины спорящего. Даже самый бурный спор между проponentом и респондентом необходимо направить к цели — утверждению собственной доктрины спорящих. (Это относится к любому, утверждающему принципы буддизма или небуддизма). Но спорить попусту, без желания утвердить собственную доктрину и с целью проверить познание друг друга, как в перебранке дураков, (такой спор) не является спором людей благородных, но есть просто торжество более лукавого человека над невеждой. Одним словом, следует установить, придерживаются ли (оппоненты) каких-либо принципов. И если они их придерживаются, тогда следует спорить, опираясь на базовые тексты их системы.

(III 35). Если спорящий говорит, что он не следует никаким философским принципам, определяя свой предмет спора, он, как правило, все равно примет какую-нибудь философскую позицию.

Некоторые невежественные люди, создающие вид умных, могут сказать: «Я не утверждаю принципы, но я тем не менее могу рассуждать о предмете спора». В этой связи следует для начала прийти к согласию относительно основного предмета спора. Но если ничто из таких вещей, как существование или несуществование, постоянство или непостоянство, правда или ложь, сансара

или нирвана, не может быть признано приемлемым или неприемлемым, то тогда не о чем и спорить. Но (когда находится что-либо приемлемое или неприемлемое), чтобы спорить об этом, именно то, что спорящий считает приемлемым, становится его принципом. Если либо существование, либо несуществование приемлемы, то это приводит к тому, что утверждение о существовании или несуществовании становится посылкой. Если приемлемы либо постоянство, либо непостоянство, то тем самым утверждается общий принцип вечности или уничтожения. Точно так же не существует такого предмета, который бы не утверждался как существующий или несуществующий, будь то истина или ложь, сансара или нирвана, или что бы то ни было, в любом случае это положение будет относиться или к буддийским, или небуддийским системам принципов разного рода. Следовательно, допущенная ошибка затронет ту или иную (философскую систему), (рассматриваемую в споре).

(III 36). Если (спорящий) не занимает никакой философской позиции в определении своей исходной посылки, это, как правило, указывает на его невежество.

Если кто-либо во время спора не определяет своих посылок относительно предмета спора, то это может происходить либо по причине его невежества, либо из-за страха впасть в логическую ошибку. Если имеет место первый случай, то и зачем ему (невежде) принимать какие-либо (принципы)? Кто же будет спорить с быком? Если имеет место второй случай, (следует спросить), утверждает ли он (нечто), или ничего не утверждает. Если утверждает, то теряет смысл своего отказа от утверждения, подобно тому как называющий нечто «безымянным» уже признает тем самым имя. Если он не утверждает неутверждаемость, (утверждение состоялось), ибо отрицание отрицания есть утверждение, например, если что-нибудь не является не голубым, то, следовательно, оно голубое.

(III 37). Если (некто) опытен (в рассуждении), то невозможно, чтобы он не следовал каким-либо принципам.

Для человека, поднаторевшего в рассуждениях, существует два способа не принимать тезис противника: не принимать обманно и в самом деле не принимать. (Пример) первый: (существует) философ школы Санхья, который утверждает: «Составные вещи, такие как глаза и другие органы чувств», существуют как причина другого, лукаво вводя «причину другого», которая здесь фактически ни при чем, и при этом скрывая истинное положение дел (для него), что органы чувств служат на самом деле их обладателю. Или другой пример такой же лжи: (существуют) чарваки,

утверждающие тезис, который они не поддерживают, например когда спор заходит о «наличии второго». (Такие точки зрения) Ачарья Асанга называл «лукавыми теориями».

(Другая группа представляет) васипутриев, которые фактически не высказывают никакого утверждения, говоря: «„Я“ (т. е. пудгала) не утверждаема ни как постоянная, ни как непостоянная». Такую (теорию) Ачарья (Асанга) называл «неутверждающей теорией» и включал ее в «ошибочные теории».

Второй (способ неутверждения) — не утверждать (никакой тезис) как истинный, примером чего является теория мадхьямиков о том, что истинная природа вещей ускользает от дискурсивного рассмотрения, находясь за пределами знания и форм выражения, так как она не является объектом языка или сознания. Вот как, например, об этом говорится (в Вималакиртинирдеши):

Сын Повелителя не выразим в словах. Невыразимость выражает его по-настоящему.

И как (Нагарджуна) говорил в Ратнавали:

Спросите некоторых в мире — Самкхья, Аулукия (Вайшешика?), а также Нигрантха (джайнистских аскетов), — утверждают ли они что-нибудь, выходящее за рамки существования и несуществования. Исходя из этого, следует знать, что учение «глубочайшей бессмертной доктрины Будды, находящееся за пределами существования и несуществования», является особым сокровищем Дхармы.

Таким образом, приверженцы небуддийских сект, хотя и обладают ложными утверждениями, «отрицают» их подобно вору, не признающему своего (преступления). Мадхьямик, который не утверждает, подобен человеку, который не крал и который не допускает (никакого преступления). Поэтому здесь (присутствует) великая разница.

(III 38, 39). Если что-либо не утверждается, то при внимательном рассмотрении обнаруживаются два (способа неутверждения). Если неутверждение происходит из-за того, что (изначальная реальность) не поддается дискурсивному рассмотрению, то это будет принципом Мадхьямики, но это необходимо понимать. Если же (некто) не утверждает (собственных тезисов) по личным причинам, несмотря на то что имеет их, то его теория может быть объяснена как ложная спекуляция.

Этим и завершается рассмотрение.

(III 40). Некоторые утверждают философские доктрины, являющиеся смесью различных доктрин. Если (некоторые из этих скомпонованных доктрин) ошибоч-

ны, то следует опровергать индивидуально (каждую из них). Если не ошибочны, то необходимо придерживаться их.

Некоторые люди комбинируют и утверждают компоненты различных доктрин. Например, некоторые утверждают одновременное схватывание чувства и объекта в (чувственном) познании, т. е. комбинируют Вайбхашику и Саутрантику. А некоторые соединяют системы Саутрантика и Виджняпти, говоря, (что они являются) последователями Абсолюта-Сознания (т. е. Читта-матра. — А. Б.), утверждающего существование внешних объектов. А иные объединяют Абсолют-Сознание и Мадхьямики, создавая Йогачарья-Мадхьямику. Тем, кто утверждает такие (комбинации), как вышеупомянутые, следует использовать рассуждение, чтобы устранить ошибки (т. е. несовместимости принципов), возникающие в данных (скомбинированных системах), и если ошибок (несовместимостей) нет, следует принимать (эти принципы) с сознанием (их) правильности.

(III 41). Ученые являются приверженцами двух философских доктрин: буддизма и небуддийского сектантства. (Любые) принципы, не имеющие отношения к этим двум (направлениям), могут принимать всерьез только глупые люди.

Буддийские принципы успокаивают страдания циклического существования и эгоцентризма и погружают своих приверженцев в блаженство святости. Они используют непосредственное восприятие для раскрытия проявленных феноменов, умозаключение — для (познания) скрытых феноменов и тексты, свободные от лжи, — для (познания) совершенно скрытых феноменов. В их значимость твердо верят ученые, которые относятся к ним серьезно; они являются местом успокоения мира людей и богов.

Что касается принципов небуддийских школ Индии, то их разработка началась намного раньше, много лет тому назад, и достигла совершенства на основе полного развития аналитического мышления у примитивного человека (пратхагьяна). Они отталкивались от (идеи) «путь личности („Я”)» в данном мире. Только в какой-то степени они могут дать понимание того, что нужно и что не нужно примитивному человеку, которого заботит только эта жизнь. И они есть то, что достойно опровержения ученого.

Таким образом, представлены два типа (принципов), достойных защиты и опровержения людьми ученых. Но новые философские доктрины, находящиеся за рамками (буддийских и небуддийских направлений Индии), сфабрикованные «невежественными» личностями, находятся вне рассуждений и противоречат письменным источникам. (Они есть) фальсификации, созданные «недобродетельными друзьями» (иными словами, ложными духовными учителями) для достижения жизненных благ, и (они суть) прин-

ципы только для глупых, придерживающихся их из-за страсти и гнева. Поскольку они не происходят из подлинных источников, то в реальности не заслуживают ни опровержения, ни доказательства. Тем не менее если заблуждения распространяются чрезмерно, подобно сорной траве, (растущей) в поле, то это будет мешать доктрине Будды. Следовательно, необходимо адекватно опровергнуть их с помощью доктрины и рассуждения. Ибо, даже если глупцы, обуянные страстью и гневом, не поймут (наше действие), это будет понято умными, пребывающими в истине.

(III 42). Здесь, в земле снегов, также существует множество воззрений глупцов, которые отличаются от (принципов буддизма и небуддийских сект). Поскольку они доступны глупцам, люди ученые обычно игнорировали их.

На этом пока остановимся.

(III 43). В небуддийских сектах Индии существует пять (школ) спекулятивных диалектиков: (1) Вайдика (Миманса); (2) Санхья; (3) Аулукуя (Вайшешика); (4) Кшапанака (Джайна); (5) Чарвака.

Хотя существует невообразимое количество спекулятивных теорий небуддийских сект, в (Мадхьямакахрдая вртти) Таркаявала (Бхававивеки) они были суммированы в одну сотню. Если систематизировать их, то (можно свести) к общепризнанным пяти классам спекулятивных диалектик. Они приводятся ниже с синонимами (и начинаются с Миманса-Веданта):

«Последователи Вед (Вайдика: rig byed pa), происходящие от начала»;

«Последователи старые» (Пурва-(Миманса)?);

«Последователи сакрально говорящего» (тиб.: gsang bar smga ba pa);

«Последователи Джаймини» (Джайминья);

«Мимансака»;

«Смарта»;

«Брахма» (Брахма-мимансака? Раздел Уттара-мимансака или Веданта).

(Следующие названия) являются синонимами:

«Санхья»;

«Капила» («последователи Капила»);

«Последователи само-начинающегося» (тиб.: rang skye ba);

«Последователи тридцати (категорий)» (тиб.: sum cu ba).

Термин «последователи Прабхакараа» (тиб.: gsal byed pa), согласно контексту, предположительно относится к Вайдика или Санхья.

(Следующие термины (суть синонимы) и отсылают к Ньяя-Вайшешика):

«Аулукуя» (последователи доктрины Улука);
«Канада» (последователи доктрины Канада);
Вайшешика;
Ньяя;
«Последователи шести категорий (Вайшешика)» (тиб.: tshig gi don drug pa).

(Следующие термины) суть синонимы (и отсылают к Джайна школе):

Ксапанака «твердые»;
«Последователи Ршабха Джина» (тиб.: rgyal ba dam pa ba);
«Последователи девяти категорий» (тиб.: tshig gi don dgu pa);
«Адживика»(?) (тиб.: sgrog gi sde tshan pa);
«Нигратха» (тиб.: 'dzem med pa);
«Нагна» (тиб.: gcer bu pa);
«Дигамхара» (тиб.: phyogs kyi gos can...);
«Космос-одетые» (тиб.: nam mkha'i gos can).

Все эти школы называются «последователи этернализма», так как признают существование моральной причины.

(Следующие термины) суть синонимы и отсылают к материалистическим школам:

Чарвака;
Локаята;
«Учеда-дрштика» («приверженцы теории уничтожения»);
«Настика» («отрицатели, нигилисты»);
«Бархаспатья» («последователи Бархаспатья» создателя афоризмов Локаяты);
«утверждающие (только) естественные причины» (тиб.: ngo bo nyid gyur smra ba).

Некоторые тибетцы говорят, что приверженец Локаяты (тиб. rgyang rap pa) так назван потому, что он не поддерживает идею о существовании предыдущих и последующих жизней. (Эти тибетцы) просто не знают этимологического значения санскритского слова Локаята (тиб.: rgyang rap pa), и поэтому (данное толкование) не признается учеными, оно является неверным.

Учения военного класса (Кшатрия), такие как доктрина и другие подобные учения, также возникали на основе этой (материалистической философии). Поскольку они (материалисты) отрицали моральную причинность, их называли «проповедниками полного уничтожения». Таким образом, данные пять школ диалектики делятся на два класса: поддерживающих вечность и поддерживающих полное уничтожение.

(III 44). Первые три являются приверженцами Вед. Две последних отрицают Веды. Все они соглашаются, что существует «Я». В остальных деталях теории они не имеют единства.

Следовательно, три из пяти диалектических школ — Вайдика, Санхья и Аулукуя — придерживаются Вед как достоверного источника знания. Более того, Вайдика и Санхья говорят, что Веды не были созданы, а появились сами по себе, после чего ими был разбужен Брахма, который и произнес их четырьмя своими устами. Канада утверждал, что они были созданы Ишварой. Соответственно эти три философские системы имеют в виде божеств — Брахму, Ишвару и Вишну. Тем не менее они воспринимают (только то) имя (божества), которое было избрано ими в виде бога-покровителя: под этими именами они и известны как Брахман, Ишвара (Шива), Вайшнава; это подобно тому, как буддисты, медитирующие на различных богов-покровителей, становятся известны под именами (данных богов).

(Вопрос). Если все эти три (школы) берут Веды как достоверный источник знания, то почему бы их не сгруппировать в (один класс) «Вайдика»? (Ответ). (Некоторая) истина в этом есть. Однако эти соответствующие имена сохраняются за ними, потому что ведантисты (Миманса — Веданта) отводят первостепенную роль самим Ведам, тогда как Санхья и Канада (Вайшешика) придают особое значение мудрости, которая происходит из Вед. Подобным образом, хотя (все) буддисты рассматривают Сутры как авторитетный источник, только саутрантиков называют этим именем, тогда как (другие буддийские школы) — Вайбхашика, Йогачарья и Мадхьямика — получили названия по другим причинам.

Все небуддийские секты единодушны в постулировании «Я», но только этерналисты утверждают, что «Я» постоянно, а «поддерживающие полное уничтожение» придерживаются мнения, что существование «Я» уничтожимо (в момент смерти). Когда Ачарья Асанга утверждал, что сколько бы ни было небуддийских сект, все (они) исходят из постулирования «Я», он имел в виду именно это. Другие особенности воззрений (небуддийских систем), (такие как) доктринальная формулировка моральной причины и следствия, а также духовного пути и его результатов, существенно отличаются друг от друга.

(III 45). Существует множество примеров тибетской диалектики, являющейся бессистемной. Поэтому не следует считать истинными все трактаты, что опубликованы.

В (наших) реалиях существует множество (бессистемных) доктрин, сформулированных некоторыми тибетскими религиозными учеными. Однако эти (ученые), не изучив системы доктрин важнейших письменных источников, грубо ошибаются при системати-

зации, когда делят философские разделы единой школы на отдельные группы, посчитав их взаимоисключающими, и объединяют в одну философскую школу (разделы различных школ), основываясь на простом сходстве принципов. Например, Шравака и Махаяна, а также Вайбхашика, Саутрантика, Йогачарья и Мадхьямика, даже если они отрицают друг друга, могут быть включены в одну группу «буддистов» без существенных различий. То же самое с философскими школами, которые требуют различения, так как, если даже возможно соглашение между некоторыми принципами школ, базирующихся на идеале сознания, (т. е. между) некоторыми школами Веданты, Jaina, Только-Сознания, или даже если возможно подобие в терминологии, например в Мимансе, Локаята, Мадхьямика — Прасангика, в которых содержится отрицание «существования сущности», «умозаключение, принятое другими» (gzhan la grags pa'i rjes drag), или «пустота» (stong pa nyid, шуньята), (фактически) их значение различно.

(III 46). Буддисты имеют четыре системы принципов: Вайбхашика, Саутрантика, Виджняпти(вада) и Нихсвабхававада (Мадхьямика). Также в каждом существуют свои подразделения. Для подробного (ознакомления) необходимо обратиться к (моему) «Анализу доктрин» (Grub mtha' gnam 'byed).

Доктринальные учения Будды делятся на два (основных раздела): Шравака и Махаяна. Шравака имеет два подраздела: Вайбхашика и Саутрантика. Махаяна имеет два (подраздела): Йогачарья и Мадхьямика. Йогачарья имеет две (подшколы): Сакара («обладающее познавательным образом») и Ниракара («без познавательного образа»). Мадхьямика имеет две (подшколы): Свантатрика и Прасангика. За (подробностями об) их подразделах следует обращаться к (моему) «Анализу доктрин».

(III 47, 48). Если два (диспутанта) утверждают принципы, то, во-первых, им следует определить основной предмет спора. В споре с небуддистом или шраваком — теми, кто утверждает существование внешних объектов, следует (временно) принять утверждение о существовании внешних объектов. Если нет, то будет очень трудно найти возможность для спора, поскольку основной предмет спора не согласован.

То, что (Дхармакирти) подразумевал под этим, касается ситуации, когда двое спорящих, выясняя истинность или ложность принципов, ради утверждения своей собственной доктрины в споре с последователями небуддийских сект, утверждающих реальность внешних объектов, должны принять систему Саутрантиков. Ибо, если мы отвергаем физические объекты, рассматривая чувственное познание как непонятное и т. п., непосредственный предмет

спора будет упущен. Но предмет спора можно легко установить, если постулировать такие вещи, как (сходные познавательные образы), которые образуются (непосредственно) воздействием самого объекта.

Благословенный также утверждал (реальность) внешних объектов в Сутрах, ибо, как говорил в Праманавартике (Дхармакирти):

Ибо, рассматривая объекты тем же образом, как это делают слоны, (по видимости), не различая предельную (абсолютную) реальность объектов, Будда занимался рассмотрением внешних объектов с единственной целью — донести (свое учение) до простых людей в миру.

Обычно утверждают, что Дхармакирти, в целях полного разъяснения этого (положения), говорил:

Но когда имею дело с внешними объектами, я нахожусь на уровне Саутрантики.

Обрубив побеги спора, основанного на реальности внешних объектов, ради того чтобы обрубить и его корни, (Дхармакирти говорил):

Сущности реально не существуют на том (основании), по которому мы о них судим. Так как эти (сущности) не имеют единичной или множественной природы.

(Возражение). Когда внешние сущности отрицаются на основании отсутствия у них (признаков) единичности и множественности, логическое основание такого (аргумента) не установлено. (Ответ). Когда подобие (ментальный образ), возникающий (вторично) (skyes la 'dga ba), отвергается саутрантиками доказательством одновременной связи шести (атомов), то при этом предмет спора также не установлен. Ибо, как (Дхармакирти) сказал в отрывке, начинающемся так:

Некоторые могут спросить: «Как возможно постижение объектов такого рода внешне-постигающим (познанием), для которого в реальности не существует (своего) объекта?». Точно сказано. Я также не знаю, (как такое возможно).

В данном случае (познание) вне рамок единичности и множественности есть как раз познание Йогачарьев, в то время как те, которые утверждают, что это есть традиция Мадхьямиков, просто неправильно понимают значение этого отрывка в тексте.

(Возражение). Допустим, что видимость (внешнего мира) не создана Ишварой. (Но) если отрицать атомы, то эта видимость лишается вообще основания. (Ответ). Тут нет никакой непоследовательности, поскольку, как сказано в Дасабхумика Сутра:

О сыны Покорителя, эти три мировые сферы есть всего лишь сознание.

И как сказано в Ланкаватара Сутра:

Сознание, возбуждаемое скрытыми интенциями, порождает уровень внешних объектов.

Это не объекты. Это только сознание. Виденье внешних объектов есть иллюзия.

Если с помощью рассуждения установить смысл этих утверждений, то (тем самым) отвергается (утверждение), что объективная часть (восприятия) есть отдельно суший объект, с помощью (аргумента) о необходимом соприсутствии в (структуре) одновременного соприкосновения.

(Сомнение). Из-за отрицания внешних объектов подобным образом проявление вещей в сознании в виде воспринимаемых становится неприемлемым. (Ответ). Отрицанием воспринимаемого (как объективной) части (восприятия) сам (субъект) тоже отрицается. Ибо, как (Васубандху) говорил:

Так как нет постигаемых (объектов), поэтому и нет того, кто постигает.

Поэтому чистый опыт устанавливается как самодостаточное осознание. Недуальное осознание устанавливается отрицанием постигаемого (объекта) и постигающего (субъекта) через рассуждение, которое объективно данное обосновывает. Ибо как сказал (Дхармакирти):

В переживании опыта сознание не имеет другого объекта, (нежели оно само). Для него не существует иного переживателя опыта, (чем оно само). Поскольку постигаемого (объекта) и постигающего (субъекта) не существует, (сознание) таким образом истолковывается через само себя.

Поэтому предполагаемое значение идеи (Дхармакирти) заключается в том, что любое (недуальное осознание) является основой сансары и Нирваны, проявление которых зависит от присутствия или отсутствия заблуждений, в силу понимания или непонимания.

Итак, установив Виджняпти (осознание) как базис для операционального использования («потусторонних» действий), (теперь), ради установления окончательной истины, выходящей за пределы операционального использования («потусторонних» действий), (рассмотрим следующее): в Ланкаватара Сутре сказано:

И выйдя на уровень «Только-Сознания», следует направлять свое внимание к тому, что не проявляется.

И в Праманаварттика (Дхармакирти) сказал:

(Будда) учил пониманию страдания на примере страдания от обусловленности сознания. (Согласно) нашей (школе), данное (страдание) рождается от обусловленностей (кlesh). Эта (обреченность

на обусловленное) также (может служить) доказательством теории отсутствия «Я».

И в Юктиштастика (Нагарджуна) сказал:

Глупец, который воображает рождение даже самого ничтожного сущего, он не улавливает смысл принципа рождения из обусловленного.

Поэтому недуальное осознание само зависимо, мгновенно и рождено от обусловленного. И поскольку рождено от обусловленного, само лишено подлинности рождения, только нерожденное и свободное от дискурса (связи с мыслью) является окончательно истинной. Ибо как об этом сказано в Анаватаптанагаджапарипрча Сутра:

Все рожденное из обусловленного не является подлинно рожденным. Ибо в этом случае нет порождения природы (рожденного). То, что является зависимым от обусловленности, есть пустота. И понимающий пустоту воистину благоден.

Поэтому тот, кто хорошо понимает «Виджняпти», тот поймет неискаженную реальность Мадхьямиков. Именно это и хотел сказать автор Праманавартики.

(III 49). Когда кто-либо видит внешние объекты, принципы Саутрантика имеют объективное основание (dngos po stobs zhugs — вастубалаправртта). Поэтому все основные трактаты всех великих ученых опираются на эти (принципы как на основание).

Внимание к внешним объектам, которые мы временно признаем существующими, как в небуддийских школах, где утверждается познание чувственного объекта через неразделимую связь (samavaaya), т. е. через свойство самого объекта — контактировать с органами чувств, и как у Вайбхашиков, которые утверждают одновременную данность объекта и чувственной способности, — неприемлемо, ибо существует знание, которое опровергает данные (взгляды). (Но) не существует ни доказательства, ни опровержения мнения, утверждаемого Саутрантиками, что познание рождается от четырех (?) условий, таких как: объект, чувственная способность и осознание, которое опирается на утверждение в Сутре: «Наглядное познание рождается на основе зрения, берущего форму своего объекта». Следовательно, это достоверное средство знания, которое обладает объективным обоснованием. Поэтому это — та основа, на которой все (великие) ученые, такие как Ачарья Асанга и его брат (Васубандху), Дигнага и Дхармакирти, составляли формулировки своих учений, опираясь на Саутрантику.

(III 50). В связи с этим тибетцы (обычно) объявляют, что (некоторые) последователи Только-Сознания утвер-

ждают существование внешних объектов. (Но) это так же невозможно, как постоянство отдельного сущего. (Тот, кто утверждает внешние объекты), просто должен быть включен в Саутрантику.

(Некоторые) тибетцы утверждают, что те тексты, которые признают как внешние объекты, так и сознание, — трактаты более высокого ранга (т. е. Махаяна) Абхидхармы, например Абхидхармасамуччая, — являются текстами Только-Сознания, признающего существование внешних объектов. Но (это) не так, ибо если (теория) является теорией Только-Сознания, она не совместима с утверждением внешних объектов, и если кто-либо утверждает внешние объекты, это несовместимо с Только-Сознанием. Если угодно, это тот же случай, что и признание постоянства отдельного сущего. Ибо если (что-нибудь) постоянно, то невозможно, что оно является вещью, и если (нечто) является отдельно сущим, для него невозможно быть постоянным. Поэтому (здесь) типичный случай, который возник благодаря плохому пониманию принципов Саутрантика, вот (такие) люди и говорят, что «последователи Только-Сознания утверждали существование внешних объектов».

(III 51). Если внешние объекты отрицаются, то «Виджняпти» тем самым объективно обосновано. Если реальность признается, то основы Мадхьямики тем самым объективно обоснованы.

Поэтому в том случае, когда внешние объекты отрицаются, (основы) Только-Сознания, (такие как) «отсутствие единичности и множественности», «необходимость одновременности постижения» и «причины (просветления и) понимания», а также опирающиеся на письменные источники представления о различии в проявлениях единого объекта (из-за существования различных карм), все имеет объективное обоснование.

Но если определяется исходная реальность, то тем самым рассуждения Сватантрики-Мадхьямики, такие как «ваджра-частица» (*rdo rje gsegs ma*) и «отрицание тетралеммы (чаутошкотики) рождения» (*mu bzhi skye 'gog*) и рассуждения Прасангики, такие как «(неустановленное), как то, что еще надлежит доказать» (*садхьясама*) и «рассуждение по аналогии» (*хетусама*), имеют объективное обоснование.

(III 52). Некоторые говорят, что если кто-либо утверждает (исключительно доктринальные) принципы, то не существует объективного обоснования. Это не так. Если бы не существовало объективного обоснования, как было бы возможно осуществление отрицания и утверждения и как бы они друг от друга отличались?

Некоторые тибетцы говорят, что если кто-либо аргументирует, опираясь на невежество и собственный каприз, возникающий из-за страсти и ненависти, то тем самым принципы письменных источников не имеют объективного основания. Это неприемлемо. (Говорить так) — значит уменьшать значение Будды, святых и ученых, потому что принципы изложены в соответствии с их учением. Поэтому, если принципы не имеют объективного обоснования в том или ином их контексте, то невозможно отрицать или установить (что бы то ни было) в соответствии с этим контекстом. Например, для некоторых индивидов, объединенных одинаковым опытом восприятия, (зависящего от) кармы, такие вещи, как вода и огонь, благодаря совпадению непосредственного восприятия (свойств) утоления жажды и способности к обжиганию, объективно обоснованы. Но в случае несогласования кармы, например в отношении людей и голодных духов, такие вещи, как вода, уже не имеют объективного обоснования. (Для них) объективно обосновано то, что взаимно совпадает в их собственном опыте.

Соответственно для утверждающего (существование) отдельно (сущих), доказательство их изменчивости, состоящее в том, что они созданы (кем-то), объективно обосновано. Но разве данное доказательство изменчивости отдельно (сущих) по причине того, что они созданы, может быть объективно обосновано для Мадхьямика? Мадхьямики не утверждают ни существования, ни несуществования в качестве характеристики (предмета), чья сущность неустановима, потому что все факторы существования (дхармы) не имеют собственной природы. Ибо, как об этом сказано в Маме (т. е. Праджняпарамите):

О Сарипутра, воистину, где нет сознания, возможно ли объективно постичь что-либо в качестве существующего или несуществующего?

И как об этом сказано в Праджняпарамите Ратнагунасамчаятха:

(Если бы Бодхисатва) рассматривал непостоянное, (он) бы (просто) обманывал нас.

Подобным же образом основания, отталкивающиеся от (концепций) причинности и невосприятия, также будут иметь различные способы объективного обосновывания, соответственно различие внешней реальности в восприятии и (различие) принципов.

Более того, для людей мирских с обычным видением каждый из пяти органов чувств обладает своим отдельным объективным обоснованием, тогда как для Будды, обладающего трансцендентальным видением, (все) пять органов чувств имеют единое для всех объектов обоснование. (Точно) такого рода объективное обоснование описывается в Махаянасутраламкара:

Когда пять органов чувств трансформируются (благодаря достижению состояния Будды), они объемлют все объекты, т. е. воз-

никает двенадцать сотен благих качеств для всех (органов чувств). Человек достигает высшего богатства (двух тел).

Следовательно, так как объективное обоснование (различно и) зависит от различий между кармами и между индивидами, тебе следует усматривать наличие или отсутствие объективного обоснования (в зависимости от контекста).

(Сомнение). Уровень внешней данности и уровень беспредельной истины различны, и поскольку беспредельная истина за пределами знания и выражения, так как ускользает от дискурсивного определения, отрицание и доказательство могут быть объективно обоснованы только на уровне внешней данности, так как только (он) доступен познанию и выражению. (Ответ). Так оно и есть, подходы небуддийских сект и буддийские принципы направлены на приемлемость и неприемлемость именно уровня внешней данности, (включая) такие (темы), как существующие и несуществующие, постоянное и непостоянное, чувственно-материальные вещи и сознание и постигаемый объект и постигающий субъект. В отношении этих (различий в ступенях доктрины), если небуддийский сектант утверждает, что «Я» расчленяет объекты, то такое рассуждение является единственно подходящим для него. Согласно ясно выраженному намерению (Дхармакирти?), каждая буддийская позиция, а именно — «постижение посредством одновременного (проявления) органа чувств и объекта» у Вайбхашиков, «продукт познания, обретающий объекты благодаря четырем условиям» у Саутрантиков, «чистый опыт недуального познания, где внешние объекты проявляются лишь в силу привычки» в школе Только-Сознания, и «взаимозависимое (возникновение) из-за отсутствия собственной природы» у Мадхьямиков — имеют свое собственное объективное обоснование. Утверждающий собственную систему должен строго придерживаться данной ситуации — следовать рассуждению, только тому, которое непосредственно соответствует данному контексту, именно такой метод объективно обоснован, ибо рассуждать, смешивая разные контексты и системы, означает впасть в заблуждение.

Например, в деятельности, такой, как сельхозработы в различных местах и в различные времена года, (любая работа) будет успешной, если использовать ее собственную систему практики, тогда как если смешать их, то успеха не будет. Учение Будды о различных степенях понимания доктрины в соответствии с особыми состояниями ума (различных существ) имеет ту же цель.

(Возражение). Хотя и следует придерживаться рассуждения строго в рамках данного контекста, но лишь до тех пор, пока ошибочное в нем (контексте) не будет опровергнуто учеными, и тогда оставшееся не опровергнутым считается объективно обоснованным. (Ответ). В этом случае доказательство того, что объективно обосновано, невозможно выразить. Ибо всякий объект сознания при проверке становится фальсифицируемым. (Тогда) ни-

чего не подойдет, кроме молчания. Ибо, как сказано в Сутре Личчхави (т. е. Вималакиртинирдеши):

Сын Завоевателя остается в молчании. Молчание само по себе есть великолепное объяснение.

И в Праманавартике:

«Стоит кому-нибудь приступить к верификации (объектов), как (они) тут же распадаются. Это (доказательство) установлено учеными исходя из объективного обоснования».

Поскольку при верификации ничто установленное не является объективно обоснованным, следует, очевидно, принять метод Личчхави (Вималакирти).

(III 53). Что касается способов доказательства, то их существует два типа. В традиции другой группы, небуддийских сектантов, существует один или множество источников (истинного) познания, (их определяют) отдельными дефинициями, разделяют на подразделы и классифицируют. Но так как общеизвестно, что они являются ошибочными, я не буду объяснять это здесь.

Также что касается систем доказательства, их существует две: наша собственная группа — буддисты, и другая — небуддийские сектанты Индии. Из этих двух ранние буддисты утверждали, что существует три источника (истинного) познания: прямое восприятие, умозаключение и Слово; в то время как Дигнага придерживается мнения, что Слово, противоречащее доказательству, не является истинным источником познания, а если Слово не фальсифицируется и вообще не противоречиво, тогда оно является истинным источником познания, но тем не менее оно должно быть включено в умозаключение. Ибо, как сказал (Дхармакирти) в Праманавартике:

Даже если объект истинного Слова (текста) скрыт, то, поскольку нет никакой другой возможности (познать «полностью скрытый» феномен, данный) источник знания (с помощью Слова) признается, (но тем не менее Слово относится по природе к типу) умозаключения.

Небуддийские сектанты утверждают, что существуют один, три, четыре, пять, шесть и более истинных источников познания. Но так как общеизвестно, что эти (мнения) ошибочны, я их не рассматриваю.

(III 54). Наша собственная община признает авторитет Будды. Данная (традиция логической эпистемологии) имеет две (школы) — раннюю и позднюю. Ранняя (школа), включавшая таких (ученых), как Васубандху

и Бхававивека, хотя и безошибочна, тем не менее отличается (от поздней школы) в отношении дефиниций, подразделений и классификаций, а также по способу построения (умозаключения).

Эти ранние ученые в действительности не ошибались. Тем не менее существуют различия (с поздними логиками) в количестве истинных источников познания, их подразделений и классификаций и формы построения (формальной аргументации). Они утверждали систему, в которой существовали три источника истинного познания: прямое восприятие, умозаключение и Слово. Васубандху в своей Вадавидхи (rtsod pa grub pa) разделил софизмы (джати) на три (класса). Также (ранние логики) применяли пятичленный силлогизм.

(III 55). Поздние (буддийские логики), такие как Дигнага и Дхармакирти, превосходили ранние школы в отношении числа (истинных источников познания), в подразделениях и классификациях, а также «в распространении краткости» на структуру (логического) построения.

Поздние ученые, такие как Дигнага, утверждали, что истинных источников познания только два; Слово (для них) не являлось истинным источником познания, если оно противоречит доказательству, а если оно не противоречит (доказательству), (то должно) включаться в умозаключение. Также что касается различий в подразделениях и классификации, такие логические отношения (самбандха) как причинно-следственные (карья-карана) были включены в (две категории): сравнение (тадатмья) и причинность (тадутпатти). Они не подразделяли софизмы на три класса, ибо, как сказано в сутре (Праманасамучайя):

В Вадавидхи (Васубандху) три типа (софизмов) объясняются указанием на классификацию софизмов, (созданную небуддийскими диалектиками): перевертыши, нечестные и контрарные. Нельзя подразделять (таким образом).

Также метод построения доказательства (у ранних логиков) имел пять членов. Даем пример:

- (1) на горе огонь (тезис);
- (2) так как она дымится (основание);
- (3) как на кухне (пример);
- (4) так же, как и дым на горе (применение);
- (5) поэтому огонь (на горе) (вывод).

Это неприемлемо, так как проникновение (вьяпти) основания тем, что необходимо доказать (spyi khyab, садхья), (т. е. «везде, где дым, существует огонь»), не завершено, и тезис (пратиджня),

применение (упаная) и вывод (нигамана) не вытекают (из выше-сказанного). Поскольку их (наяиков) умозаключение было «излишне кратко», они практиковали (по сути) двухчленную форму (доказательства) — проникновение основания тем, что необходимо доказать, и нахождение основания в локусе (пакша-дхармата) — следовательно, диалектика поздних (логиков) была выше.

Что же касается их (поздних), то они опирались на базовые тексты Дхармакирти.

(III 56). Я рассмотрел две процедуры спора. Дхармакирти «убирал колючки» от основания, уже выдвинув утверждение. Он считал, что поступать иначе, (значит обречь себя) на поражение.

Как Дхармакирти говорил в своей Ваданьяе, после выдвижения безошибочного утверждения в любом споре следует «устранить колючки» (т. е. показать отсутствие ошибочного основания) следующим образом.

Данный знак-признак (rtags, линга) не отсутствует (асиддха) здесь, поскольку непосредственно усматривается в субъекте.

Он не является противоречивым (вируддха), ибо присутствует в однородных примерах.

Он не является неопределенным (анайкантика), ибо отсутствует в неоднородных примерах.

Пропонент, не устраняющий данные три «колючки» с помощью такой процедуры, приводится в ситуацию поражения. После устранения ошибок основания следует приступить к опровержению утверждения респондента, как он учил.

(III 57). Некоторые поздние ученые в своем выдвижении логического основания (в споре) «устраняли колючки» (т. е. опровергали ошибки) только после того, как респондент находил логическую ошибку. Тибетцы спорили в основном согласно этому (методу).

Однажды между учеными Викрамашилы и брахманом из Восточной Индии (Бенгалии) произошел как раз такой спор, причем царь, знавший грамматику и логику, участвовал в нем в качестве судьи. Мнение, высказанное брахманом, состояло в том, что звучание Веды непрерывно, тогда как буддист развивал тезис о том, что оно не непрерывно. Брахман спросил: «На каком основании оно не непрерывно?» (В ответ) буддист выдвинул умозаключение: «Все, что существует, не непрерывно, как и горшок. Звук также относится к существующему». На что брахман критично заметил: «„Колючки“ такого знака-признака не устранены». Так как царь был свидетелем, он сказал буддисту: «Устрани колючки этого знака-признака!» (Буддист)-пандит ответил: «Как устранять колючки моего знака-признака, если в нем нет ошибки?» На что брахман, не зная основания для необходимости устранять колюч-

ки, (промолчал), потеряв преимущество в ответе. Таким образом, после этого большинство проponentов стали придерживаться такой процедуры, и многие практикуют тип (спора), который не устраняет колючки.

Я рассмотрел данную (практику) спора тибетских диалектиков, которые не знают системы Ваданья, тем самым (частично) ответственные за логическую ошибку респондента, поскольку они не устраняют колючки в знаке-признаке.

(III 58). Так как эта процедура не является тем, что утверждал Дхармакирти, ее трудно принять.

Так как Дхармакирти учил в Ваданье, что неустранение колючек проponentом в своем знаке-признаке является причиной поражения, поэтому следует спорить, устранив колючки. Если (некто делает) иначе, он окажется в противоречии с намерением Дхармакирти.

(III 59). Следует понимать такой тип спора посредством «Группы семи» (трактатов Дхармакирти) и посредством «Сокровищницы рассуждения».

(Этот метод дебата) дан в великих строках Праманавартика и в «Группе семи» (трактатов Дхармакирти), (также) это можно уяснить из моего сочинения «Сокровищница рассуждения» (Rigs pa'i gter), которое суммирует смысл «Группы семи».

(III 60). Здесь я изложу краткую систему (спора), легко понимаемую начинающими.

В данном случае я изложу краткий способ вопроса и ответа, ради того чтобы начинающие легче понимали принципы спора.

(III 61). Если человек задает вопросы, ему следует спрашивать о том, что касается данной темы. Не следует (задавать) одновременно большое количество (вопросов).

Небуддийские ученые говорят, что после того как проponent произнесет в одном непрекращающемся утверждении (длинную) серию различных пурвапакша, например одну или две сотни, респондент (должен) повторить эту (длинную серию) пурвапакша, не ошибаясь в их порядке. Затем (респондент) должен опровергнуть (данную) серию с помощью (своих) уттарapakша. Но если (респондент) не способен повторить данную (длинную серию) пурвапакша, то последует ситуация поражения, которую называют «неповторение». По замыслу (Дхармакирти) в Ваданье, хотя и допустимо отразить каждую пурвапакша, имеющих непосредствен-

ное отношение к теме, но повторение не относящихся (к теме) пурвапакша приведет к поражению именно потому, что это не имеет никакого отношения к структуре доказательства или опровержения. Поэтому даже когда респондент задает вопросы, ему следует задавать вопросы о том, что имеет отношение к теме спора, например постоянен или непостоянен звук. Но не следует задавать множество вопросов таких, как звучит ли он сам по себе или он кем-то произведен? (и т. п.), ибо говорить об этом, не выяснив предыдущего, значит впасть в ошибку.

(Возражение). Некоторые небуддийские сектанты говорят, что, после того как (пропонент) расставил в ряд множество пурвапакша, респондент, неспособный восстановить их правильно, будет путаться и наделает ошибок при (попытке) повторить и отразить их в том порядке, (в котором они были произнесены пропонентом). При этом (они утверждают, что) перечисление множества пурвапакшас есть средство довести соперника до поражения, причина которого называется «потеря твердой последовательности сознания (для ответов)».

(Ответ). (Дхармакирти) в Ваданье говорил, что если даже некто и поражает (других) с помощью обмана, этим невозможно утвердить доктрины. Поэтому такой способ не годится в споре благородного мужа.

(III 62). Даже если (все) множество знаков-признаков сводится к одному пробандуму (то, в чем необходимо убедить в судебном дебате. — А. Б.), в споре не следует (выдвигать) их слишком много. Если хоть один из приведенных знаков-признаков окажется недостоверным, это приведет к поражению. Если же он (надежен), то его следствие (может) привести к ситуации поражения.

Для демонстрации, что «звук невечен» существует множество знаков-признаков (rtags), служащих пробанс (то, что убеждает в судебном дебате. — А. Б.), например: (звук есть) реальная субстанция, он есть произведенное и он есть результат усилия. Но следует выдвигать только одну (из них) и не следует выдвигать множество других. Ибо (когда устанавливается более чем одно основание), если предыдущее (основание) не было (валидным) знаком-признаком, то это приводит к ситуации поражения по причине того, что наше доказательство не относится к пробанс. Тогда как если предыдущее (основание) было (валидным) знаком-признаком, то в этом случае причина поражения в избыточности последнего (основания), подобно тому как выдвигаемый тезис (может быть избыточным и не необходимым в системах Дигнаги и Дхармакирти).

(III 63). (В некоторых случаях, когда респондент говорит), что субъект не установлен, если (пропонент)

просит обосновать (данное заявление), то это доказыва-
ется от (факта) установленности (субъекта).

(Респондент) может сказать «субъект не установлен» в том случае, когда (пропонент выдвигает) невозможный субъект, например рог зайца или атман; или (когда пропонент выдвигает) субъект, хотя и возможный, но недоказуемый средствами истинного знания, например «горшок демона» или «свобода от желания»; или когда субъект такой, как прямое интеллектуальное восприятие или независимость (сущего), будучи и возможным и доказуемым, тем не менее угрожает уходом от основной темы спора во время выдвижения пробанс. В таком случае следует отвечать так: «Не установлен ли он просто на словах, или же есть веская причина этого?» Если оказывается, что неустановленность существует на словах, то почему бы тогда не попытаться установить субъект (своими словами) и не сказать, что таким образом «он установлен»? Если (респондент) говорит: «Существует логическая процедура», (тогда следует ответить): «Приведи ее». Если он приведет ее и если при этом субъект все равно окажется (не установлен), как рог зайца или горшок демона, тогда субъект будет не установлен и для самого респондента также. Но если (респондент), приводя требуемую процедуру, тем самым устанавливает субъект, он будет установлен также для пропонента. Аналогичным же образом этот принцип применим для понимания и других типов споров.

(III 64). Учитель (Нагарджуна) утверждал, что, когда Мадхьямики говорили о пустоте, все возражения им были не установлены, (так как эти возражения сами) требовали доказательства.

Когда Мадхьямики (в споре) против тех, кто утверждает отдельно сущее, отрицают такие предметы, как Ишвара (создатель), бесчувственные материальные объекты или Виджняпти, с помощью аргумента об отсутствии произведенного, то тогда (во) всех (соответствующих доказательствах) — доказательство (существование) создателя Ишвары с помощью Аишвары (Шива), (доказательство) с помощью указания на существование форм (в природе), и (указанием на) атомы Шраваками, и выдвижением пробанс для доказательства Виджняпти в Виджнянавада — пробанс не установлены, так же как и не установлен сам пробандум. Даже если они приведут что-либо еще для доказательства (пробандума), то результат будет тот же. Ибо, как учитель (Нагарджуна) сказал в Муламадхьямика Карике:

Если некто аргументирует с помощью принципа пустоты, то на требование дать ответ не существует ответа вообще, поскольку (сам пробанс) требует доказательства.

Аналогичным же образом следует понимать и принимать (этот принцип) в связи с такими (аргументами Прасангиков), как «балансирование с помощью подобия в основании» (rgyi mtshan mtshungs pa'I snyoms).

(III 65). «Тибетцы» имеют три ответа на (возражения респондента в форме) неизбежного вывода: они отвечают, что основание или проникновение не установлено или же что они согласны с утверждением (вывода).

«Тибетцы» имеют три ответа на неизбежное выводение, (с помощью которых респондент пытается опровергнуть умозаключение пропонента): если основание не распределено в субъекте, (они отвечают) «основание не установлено». В отношении как противоречивого, так и неопределенного (следствия, они отвечают) «следование не установлено». Если (выведение) находится в согласии с тем, что они утверждают, они отвечают «согласен».

(III 66). В этом случае все логические ошибки вывода следует (отнести) только к одному типу «это не установлено». (Но) это не дается в «Группе семи» (трактатов Дхармакирти).

Почему не говорят «это не установлено» на все ошибочные основания? (Возражение). Хотя фактически все (они) входят в категорию «неустановленных», все же неустановленность основания является ошибкой, связанной с нераспределением основания в субъекте, а неустановленность следования является ошибкой (только) следования. Значит, причин фактически две: неустановленность основания и неустановленность следования. (Ответ). В этом случае, хотя противоречивость и неопределенность (основание) суть в равной мере ошибки следования, противоречивость возникает там, где (основание) не соответствует однородным примерам, а неопределенность там, где (основание) соответствует разнородным примерам. Так почему же невозможны два типа вывода, так называемые «противоречивые» и «неопределенные»?

Так как, если объединить ответы под категорию «неустанавливаемых», все ответы будут одинаковыми, но если разделить их с целью рассмотрения, тогда возникнут три (вида ответа с соответствующими типами логических ошибок). Как раз по этому поводу (Дхармакирти) в «Группе семи» (трактатов) в случае (объяснения) спора учил трем логическим ошибкам: «неустановленность», «противоречивость» и «неопределенность». Но он не свел (ошибки типа) «следование не установлено» в один класс, ибо, как сказано об этом в (Праманавартике):

Что касается трех модусов основания, он утверждал, что данные (три должны с необходимостью) противостоятся основа-

ниям) неустановленным, противоречивого содержания (т. е. «контрарным»), и ошибочным (т. е. неопределенным).

(III 67). (В ответе) на выдвижение противоречивого вывода, (когда проponent говорит): «Что случится, если (противоположность первоначальному предикату) имеет место, даже если (основание) существует?» — сила соединительной частицы (yang) исчезает.

(В ответ) на выдвижение противоречивых выводов, например, таких как: «поскольку нечто создано, следовательно, оно постоянно» или «так как дым существует, следовательно, нет огня», (следуя вашей традиции), вы должны сказать: «что противоречивого, если (что-либо) является непостоянным, даже если оно и создано? Проникновение не установлено». Или: «Что противоречивого, если дым существует, даже если огонь также существует? Проникновение не установлено». Но в этих случаях, так как слово — kuang (здесь: «даже если») есть частица, которая обуславливает конъюнкцию (соединение), (поэтому смысл становится таковым): «Даже если „созданное“ связано как с постоянным, так и с непостоянным, здесь оно является непостоянным». Или: «Даже если „дым“ связан как с существованием, так и с несуществованием огня, что здесь несовместимого, если вот этот дым сопровождается огнем?» (Частица kuang) станет частицей конъюнкции (дающей смысл пропозиции): «Существует вывод (о присутствии) дыма, даже если отсутствует огонь». То же самое в следующем примере: когда (респондент) утверждает: «Так как (звук) является объектом знания, следует, что он постоянен», (следуя вашей традиции, вы) должны утверждать (в ответ): «Что несовместимого в том, если он не постоянен, даже если он является объектом знания?» В этом случае слово yang действует как частица, которая присоединяет как «постоянство», так и «непостоянство» к «объекту знания».

Все эти примеры — свидетельство непонимания идентифицирующей силы слова в силу незнания грамматики.

(Вопрос). Как вы объясняете выводы? (Ответ).

(III 68). Для этого существует (три ответа на ошибочные выводы): «неустановленность», «противоречивость» и «неопределенность». Если ни один из трех не подходит, тогда (ответ таков): «Таким образом я утверждаю установлено» (т. е. «согласен»). А если из этих (четырех) ни один не подходит, то это неопровержимо, вывод является правильным.

Мы (утверждаем, например, следующее): если (респондент) говорит (проponentу, который утверждает, что звук не постоянен, поскольку создан): «(Следует, что) звук (есть постоянное, либо что-то другое), поскольку он есть объект чувственно постигаемый

для глаза», (тогда ответ проponenta таков): «Основание не распределено в субъекте». Или, если (респондент) говорит: «Следует, что огня нет, так как есть дым», (ответ таков): «(Основание) является противоречивым». И если (респондент) говорит: «Следует, что (звук) постоянен, так как он объект познания», (ответ таков): «(Основание) не определено». И если (респондент) говорит: «Следует, что (звук) есть непостоянное, так как он создан», (ответ проponenta таков): «Я согласен с этим».

И если (проponentу), утверждающему, что созданное есть постоянное, (респондент) выскажет: «Следует, что (звук) постоянен, так как он создан», то он (проponent) не сможет опровергнуть это, потому что имеет место валидное (выведение его (проponenta) позиции).

(III 69). Спор, соответствующий Дхарме, есть причина процветания Доктрины. Так как (спор) уважаем Благородными, поэтому ученые должны великолепно сочинять (подобные дискурсы).

Доказательство и опровержение, (достигаемые) без сенсорных и языковых искажений ради правильного понимания Доктрины, есть причина процветания Доктрины. Посему Благородным людям следует создавать такие религиозные дискурсы.

III. ЗАКЛЮЧЕНИЕ

ИТОГИ И ПЕРЕДАЧА (ПОЗНАННОГО ЗДЕСЬ), ДЛЯ ТОГО
ЧТОБЫ АССАМБЛЕЯ ЛЕГКО ПОНЯЛА

(III 70). Таким образом, проведя (спор), ради сохранения (содержания спора) мудрому следует подвести итоги и объявить утверждение, полученное в ходе спора. Такова традиционная практика (великих) ученых.

После того как предметы, которые должны быть доказаны или опровергнуты, установлены с помощью утверждений и ответов в текущем споре и после того как по поводу принятия и отрицания принципов достигнуто понимание, (мудрому судье) следует собрать воедино все разрозненные утверждения и установить их таким образом, чтобы ассамблея могла легко прийти к пониманию.

(III 71). Если (члены) ассамблеи невежественны или если из-за привязанности или гнева они невнимательны, следует в этом случае записать слова (аргументы) и (впоследствии) показать их другим ученым для достижения беспристрастности.

Если же свидетель — невежда и не искушен в процедуре спора или если он, хотя и разбирается (в этом), но не обращает внимания на вспышки страсти и гнева, или если он перемешивает честно сказанные слова оппонента, или искажает их, незаметно изменяя слова, — то там, где подобные свидетели найдутся, там спор (истинных) ученых неуместен, подобно тому как не зажигают светильник там, где пребывает ядовитая змея. Поэтому в данном случае с таким свидетелем следует записать слова (обоих оппонентов) и отправить (эту запись) собранию другой ассамблеи честных ученых, где интеллектуальные достоинства (двух спорящих) будут соответственно поняты. Это спасительная процедура, ей и следовали великие ученые прошлого.

(III 72). Громогласным лвиным рыком Доктрины Татхагаты может быть я уничтожу всех диких зверей — ложные воззрения, и, сосредоточившись на неоспоримом достижении, может быть, я поддержу достойно Доктрину Будды.

(ЗАКЛЮЧИТЕЛЬНЫЕ СТРОКИ И КОЛОФОН)

(III 73). Во имя процветания Мудрости Доктрины и продления дней ее в этом мире я открыл три входные двери для мудрых, пребывающих в традиции учености. Мудрый да войдет.

(III 74). Жалкие создания нашего ущербного времени наделены малыми способностями, их не хватает для достижения высшего мастерства. И есть лишь немногие, к коим не отношу я себя, поэтому у меня невелик шанс получить признание у других.

(III 75). И хотя я мог бы сказать еще немало важных вещей, но они неуместны в наше гнусное время. Ибо слишком мало жаждущих истинной учености, вот я и не развернул всего своего знания, поскольку от этого мало проку.

(III 76). Я сделал все доступное мне для защиты Доктрины здесь в эпоху уничтожения Доктрины, и для того чтобы поддержать и защитить принципы Доктрины, составил этот текст.

(III 77). Сегодня Доктрина Льва (из рода) Шакья ослабевает день ото дня, как пересыхающий ручей, оставшийся от великой реки. Те, кто наделен светлым разумом и желает освобождения, должны посвятить себя строгому уяснению этой процедуры.

(III 78). Сочинял я для процветания Доктрины, открывая эти врата, ведущие к мудрым, вы войдете одновре-

менно в ворота великого освобождения, и да будет прославлен покоритель вместе с его сыновьями.

Этот трактат, врата ведущие к мудрым, разбирающий процедуры написания (книг), обучения и спора, есть врата наделенных умом, ведущие в великий город освобождения; этот порог следует переступить благородным. (Книга) была написана в стране севера, в земле ледяных гор, расположенных за сто йоджан от Ваджрасана (Бодхгая) бхикшу Sakya Kun-dga'-rgyal-mtshan-dpal-bzang ро, чья темнота в малой мере рассеялась под лучами света, исходящими от ума Манджугхоша, и тех, кто достиг просветления над познаваемыми предметами Мандалы и получил тем самым возможность научить принципам учения, написания и спора.

На этом данный трактат заканчивается.

УКАЗАТЕЛЬ ТИБЕТСКИХ СЛОВ

dKyil-khang 127

bka' bcu pa 43

bka' bcu rab 'byams 43

bKa' gdams pa 35

bka' rams 41, 42, 43

bka' rams gong ma 41

bka' rams 'og ma 41

bka' bzhi 42

bkra shis lhun po 37

lkog gyur 56

skabs dang po 41

skor legs 71

kha dog 68, 77

kha dog dkar dmar 41, 67, 70

kha dog gong ma 41

kha dog gi gzugz 73

khyab che ba'i skyon 78

khyab mtha' 70

khyab mnyam 68

khyab pa 81

khyab pa 'gal pa 118

khyab pa ma byung 87, 89, 120

khyab pa ma grub 118

khyab pa ma nges pa 118

khyab log 88, 89

khyod 73, 84, 85

'khor ba dang 'du ba 22

'khor gsum 83

gang zag gi bdag med 74, 84

grub mtha' bzung nas 48

grub mtha'i rjes su 'brang 48

grwa tshang 38

dgag sgrub 71

dgag pa phar mtshan 68

dgag bshags sgrub bshags 69

dgag gzhi rtsi tshul 71

dgag gzhi dris 'phangs 69

dGa' ldan 37

dGe bshes 42, 43

mgo gcig tu lan gtab pa 57

'gal 118

'gal khyab 88, 89

'gal dang mi 'gal 67

'gal ba yin 96, 106

'gal ba'I gtan tshigs 81

'gal 'brel 69, 71

rgyang pan pa 154

rgyal po bzhugs pa'I sa 22

rgyal ba dam pa ba 154

rgyi mtshan mtshungs pa'I snyoms 169

rgyu dang 'bras bu 67

rgyu 'bras 70, 71

rgyu 'bras che ba 69

rgyu 'bras [chung ba] 69

rgyu 'bras chung ngu 'khor lo ma 70

rgyud 39

sgam pa 44

sGo mang 41, 127

sgrub byed 80

sgrog gi sde tshan pa 154

bsgrub bya 80

bsgrub bya'i chos 80

ngo bo nyid rgyur smra ba 154

dngos po 74, 96

dngos po stobs zhugs 159

dngos 'gal rgyud 'gal 68

mNga' ris 127

mNgon rtogs rgyan 40

mngon pa (chos mngon) 39

mngon sum 74

snga bcan bar bcan phyi bcan 67

snga phyi btsan 71

sngon gyi mkhas ba rnams lugs 46

ci'i phyir 87, 89, 94, 119

gcer bu pa 154

gcig tha dad 71

chos mngon pa'i mdzod 40

chos can 80

chos thog 42

chos dung dkar po'i kha dog 73, 74, 83, 88

chos ra 44

rjes khyab 80, 81

rjes 'gro ldog 71

rjes 'gro ldog khyab 69
rjes dpag 74, 79
rjes su 'gro ldog 67
brjod byed kyi sgra 71

gtan tshigs 80
rta dkar nag gnyis 73
rtag rtogs dngos rtogs 68
rtag pa 74, 80, 82
rtags 69, 80, 165, 167
rtags mang gsal mang 67
rtags sbyor 44, 69
rtags ma grub 88, 89, 92, 94, 120
rtags rigs 41, 61
lta bu 'chad pa pi skabs kyi rtsod 45
stong pa nyid 156

tha dad 77, 96
tha dad thad (=tha dad) min 67
thal 'gyur 50, 69, 82
thal 'gyur chung ba 71
thal 'gyur che ba 71
thal 'gyur ltar snang 82
thal 'gyur yang dag 82
thal phyir 44, 45
the tshom 120
thos pa 44
Thos bsam glin 127
mthun pa 24
mthun phyogs 81

dam bca' 43, 80, 93
dam bca' ba 44, 126
dus gsum 71
don gcig 77
don gcig yin 96
don bdun cu 41
don bral ba 26
don mi shes pa 26
don med pa 26
don gzhan 26
dris te lan gdab pa 57
drug sgra 69
bDe dbyangs 37
mdog tu rung ba 77
'dul ba 39, 41, 42
'Dul ba'i mdo 40
'dod 87, 88, 89
'dren pa 108
rdo rje gsegs ma 160
ldan min 'du byed 74
ldog khyab 80
ldog pa ngos 'dzin 68, 71
sdom tshig 108
bsdus grwa 33, 60, 61, 65, 66, 68
Bsdus chen 41
bsdus 'bring 41

nam mkha'i gos can 154
rnam par phyte ste lan gdab pa 57
rnal 'byor spyod pa'i dbu ma rang rgyud
pa 84

po ti lnga 39
spyi khyab 164
spyi bye brag 69, 70, 71
spyi dang bye brag 67
spyi mtshan dang rang mtshan 71
spobs pa 23
sprul sku 38

phar phyin 39, 41, 42
phyogs kyi gos can 154
phyogs chos 80
bar shun 69
bem po 74
Byang rtse 37, 127
dbang po 24
dbye ba 108
dbu ma 39, 41, 42
dbu ma thal 'gyur pa 84
dbu ma rnying pa 41
Dbu ma la 'jug pa 40
dbu ma gsar pa 41
'bras bu 67, 117
'Bras spungs 37, 41
'brel dang ma 'brel 27

ma khyab 87, 89, 93, 94
ma khyab pa'i skyon 77
ma grub pa 118
ma nges pa 118, 119
mi mthun pa 24
mi srid pa'i skyon 78
mu bzhi skye 'gog 160
mu bzhi yod 96, 103
mu gsum yod 96, 98, 101
med pa 74
mo gsham gyi bu 73
sman pa 39
smon lam chen mo 42

rtsod pa'i skabs kyi rtsod 46
rtsod gzhi 53

tshad ma 39, 42, 61, 74
Tshad ma rnam 'grel 40
tshad min 74
tshar 91, 93
tshar bcad pa'i gnas 26
tshig gi don dgu pa 154
tshig gi don drug pa 154
tshogs langs 43
mtshan nyid 76, 106, 107
mtshan nyid pa 45
mtshan nyid grwa tshang 39

mtshan sbyor 69
mtshan mtshon 67
mtshan mtshon che ba 69

rdzas chos ldog chos 67
rdzas ldog 69, 70, 71
'dzin grwa 41
'dzem med pa 154

gzhag par lan gdab pa 57
gzhan la grags pa'I rjes dpag 156
gzhan sel 69
gzhi grub 68
gzhung gong ma 41
gzhung 'og ma 41

yang 170
yig cha 85
yin gyur min gyur 68, 69
yin pa 66, 75
yin pa'i phyir 44, 82, 93
yin par thal 44, 82, 92
yin min log 71
yin log min log 68, 69, 70, 75
yul yul can 69, 71
yod rtogs med rtogs 68, 69, 70, 75
yod pa 66, 75, 84
yod med rtags 71

yon tan dang nyes pa brtag pa 23
rang skye ba 153
rang bzhin 117
ri bong rwa 73, 102
rig byed pa 153
rigs pa'i rtsod 48
rigs mi mthun sel ba'i mtshan nyid 79
rigs lam pa 44, 126

lung gi rtsod 47
log rtog sel ba'i mtshan nyid 79
Bla brang 37
Blo gsal gling 37, 71

Shar rtse 37
shin tu lkog gyur 56
shes pa 74

Se ra Byes pa 37
Se ra- sMad pa 37
sel 'jug sgrub 'jug 69
sel 'jug dang sgrub 'jug 71
sum cu ba 153
gSang phu dbyar chos 43
gsang bar smra ba pa 153
gsal byed pa 153
bsam pa 44

Источники

Абхидхармакоша I. — Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы) Васубандху. Раздел первый. Анализ по классам элементов / Пер. с санскрита, введение, комм., историко-философское иссл. В. И. Рудого. М., 1990.

Абхидхармакоша III. — Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы) Васубандху. Раздел третий. Учение о мире / Пер. с санскрита, введение, комм., историко-философское иссл. Е. П. Островской и В. И. Рудого. СПб., 1994.

Аристотель, т. 2. — *Аристотель*. Первая аналитика. Вторая аналитика. Топика. О софистических опровержениях. Соч.: В 4-х т. Т. 2. М., 1978.

Аристотель. Риторика. — *Аристотель*. Риторика / Пер. с греческого Н. Платоновой. СПб., 1894.

Бхаванахрама I. — Камалашила. Бхаванахрама (трактат о созерцании) / Факсимиле с предисл. Е. Е. Обермиллера. М., 1963.

Вопросы Милинды. — Вопросы Милинды (Милиндапанья) / Пер. с пали, предисл., иссл. и комм. А. В. Парибка. М., 1989.

Дараната. — *Дараната*. История буддизма в Индии / Пер. с тибетского В. П. Васильева. СПб., 1869.

Дхаммапада. — Дхаммапада / Пер. с пали В. Н. Топорова. М., 1960.

Источник мудрецов. — «Источник мудрецов» — тибетско-монгольский терминологический словарь Буддизма (Парамита и Мадхьямика). Улан-Удэ, 1968.

Кенсур Агван Нима — *Кенсур Агван Нима*. Переправа через реку Сансары / Пер. с тибетского Ламы Б. Очирова. Улан-Удэ, 1996.

Классическая йога. — Классическая йога («Йога-сутры» Патанджали и «Вьяса-бхашья») / Пер. с санскрита, введение, комм. и реконструкция системы Е. П. Островской и В. И. Рудого. М., 1992.

Лам-рим чен-по. — Лам-рим чен-по (Ступени пути к блаженству) / Пер. с тибетского Г. Ц. Цыбыкова. Т. I. Вып. 2. Владивосток, 1913.

Пагсам Джонсан. — *Пагсам Джонсан*. История и хронология Тибета / Пер. с тибетского, предисл., комм. Р. Е. Пубаева. Новосибирск, 1991.

Соднам-Цзэмо. — *Соднам-Цзэмо*. Дверь, ведущая в учение / Пер. с тибетского, послесл. и комм. Р. Н. Крапивинной. СПб., 1994.

ТСТДА. — Тарка-санграха (Свод умозрений) и Тарка-дипика (Разъяснение к своду умозрений) Аннамбхаты / Пер. с санскрита, введение, комм. и историко-философское иссл. Е. П. Островской. М., 1989.

Туган Лопсан-Чойкьи-Ньима. — *Туган Лопсан Чойкьи Ньима*. Хрустальное зеркало философских систем. Глава Сакьяпа / Пер. с тибетского, предисл., введение и комм. Р. Н. Крапивиной. СПб., 1995.

Чже Цонкапа. — *Чже Цонкапа*. Большое руководство к этапам пути Пробуждения / Пер. с тибетского А. Кучавичуса (lam rim chen mo). Т. 1, 2. СПб., 1994—1995.

AS. — Abhidharmasamuccaya of Asaṅga / Ed. by Pradhan. Santiniketan, 1950 (Visva-Bharati Studies, 12).

EGW III. — Mkhas pa 'jug pa'i sgo. The Entrance Gate for the wise (Section III) Sa-skya pandita on Indian and Tibetan tradition of Pramana and Philosophical Debate / Translated by D. Jackson. Vol. II. Wien, 1987.

KHNJG. — Sakya-pandit. Mkhas pa rnam 'jug pa'i sgo zhes bya ba'i bstan pa chos bzhugs so // Sa-skya bka'-'bum. Том tha., лл.163A-224A. Ксилограф. Дзргэское издание. Тибетский фонд. СПб. ФИВ РАН, № В 7544/5.

Исследования

Абаев 1988. — *Абаев Н. В.* Чань-буддизм и культурно-психологические традиции в средневековом Китае. Новосибирск, 1988.

Андросов 1981. — *Андросов В. П.* Шантаракшита и проникновение индийского буддизма в Тибет // Народы Азии и Африки. № 6. 1981.

Андросов 1990. — *Андросов В. П.* Нагарджуна и его учение. М., 1990.

Барадийн 1925. — *Барадийн Б. Б.* Беседы буддийских монахов // Сб. МАЭ им. Петра Великого при АН СССР. Т. 5. Вып. 2. Л., 1925.

Барадийн 1992. — *Барадийн Б. Б.* Буддийские монастыри. Краткий очерк // Альманах «Orient». Вып. 1. СПб., 1992.

БКПТНВ. — Буддизм и культурно-психологические традиции народов Востока. Новосибирск, 1990.

Болсохоева 1973. — *Болсохоева Н. В.* Сакья-пандита и его изречения // Исследования по истории и филологии Центральной Азии. Т. 6. Улан-Удэ, 1973.

Бонгард-Левин 1980. — *Бонгард-Левин Г. М.* Древнеиндийская цивилизация. Философия, наука, религия. М., 1980.

Бонгард-Левин, Герасимов 1974. — *Бонгард-Левин Г. М., Герасимов А. В.* Мудрецы и философы Древней Индии. М., 1974.

БСКНЦА. — Буддизм и средневековая культура народов Центральной Азии. Новосибирск, 1980.

Васильев 1857. — *Васильев В. П.* Буддизм, его догматы, история и литература. Ч. I. СПб., 1857.

Востриков 1962. — *Востриков А. И.* Тибетская историческая литература. М., 1962.

Говинда 1993. — *Лама Ангарика Говинда*. Психология раннего буддизма. Основы тибетского мистицизма. СПб., 1993.

Девид-Неел 1994. — *Девид-Неел А.* Посвящение и посвященные в Тибете. СПб., 1994.

Дылыкова 1973. — *Дылыкова В. С.* Назидательные речи Сакья-пандиты // Изучение китайской литературы в СССР. М., 1973.

Дылыкова 1986. — *Дылыкова В. С.* Тибетская литература. М., 1986.

Ван Еемеерен, Гротендорст 1992. — *Еемеерен Ф.-Х. ван, Гротендорст Роб.* Аргументация, коммуникация и ошибки. СПб., 1992.

Жоль 1981. — Жоль К. К. Сравнительный анализ индийского логико-философского наследия. Киев, 1981.

Инголлс 1975. — Инголлс Д. Г. Х. Введение в индийскую логику навья-ньяя. М., 1975.

Крапивина 1986. — Крапивина Р. Н. Традиция в школе сакьяпа (по материалам «Дубмта-шелчжи-мелон») // Источниковедение и историография истории буддизма. Новосибирск, 1986.

Кузнецов 1961. — Кузнецов Р. Н. Тибетская летопись «Светлое зеркало царских родословных». Л., 1961.

Кузнецов, Гумилев 1970. — Кузнецов Р. Н., Гумилев Л. Н. Бон — древняя тибетская религия // Доклады ГОЭ СССР. Вып. 15. 1970.

Кычанов, Савицкий 1975. — Кычанов Е. И., Савицкий Л. С. Люди и боги страны снегов. М., 1975.

Лысенко 1986. — Лысенко В. Г. «Философия природы» в Индии: атомизм школы вайшешиков. М., 1986.

Мялль 1975. — Мялль Л. Э. Некоторые проблемы возникновения махаяны // Центральная Азия в кушанскую эпоху. Т. 2. М., 1975.

Мялль 1976. — Мялль Л. Э. Основные термины праджняпарамитской психологии // Труды по востоковедению. II, III. Ученые записки ТГУ. Вып. 309. Тарту, 1973. Вып. 392. Тарту, 1976.

Парфинович 1970. — Парфинович Ю. М. Тибетский письменный язык. М., 1970.

Попов, Стяжкин 1974. — Попов П. С., Стяжкин Н. И. Развитие логических идей от античности до эпохи Возрождения. М., 1974.

Пубаев 1981. — Пубаев Р. Е. «Пагсам джонсан», памятник тибетской историографии XVIII в. Новосибирск, 1981.

Радхакришнан 1956. — Радхакришнан С. Индийская философия. Т. I. М., 1956.

Рерих 1961. — Рерих Ю. Н. Тибетский язык. М., 1961.

Рерих 1967. — Рерих Ю. Н. Избранные труды. М., 1967.

Рерих 1986. — Рерих Ю. Н. Тибето-русско-английский словарь (с санскритскими параллелями). М., 1986.

Розенберг 1918. — Розенберг О. О. Проблемы буддийской философии. Пг., 1918.

Розенберг 1991. — Розенберг О. О. Труды по буддизму. М., 1991.

Рудой 1983. — Рудой В. И. К реконструкции матрикс (числовых списков) Абхидхармы // История и культура Центральной Азии. М., 1983.

Рудой 1987. — Рудой В. И., Островская Е. П. О специфике историко-философского подхода к изучению индийских классических религиозно-философских систем (даршан) // Методологические проблемы изучения истории философии зарубежного Востока. М., 1987.

Рудой 1990(1). — Рудой В. И. Проблемные буддологические исследования в ЛО ИВ АН СССР // Буддизм. Проблемы истории, культуры, современности. М., 1990.

Рудой 1990(2). — Рудой В. И. Отечественная историко-философская школа буддологии: вклад в проблему научного истолкования буддийских философских текстов // Буддизм. Проблемы истории, культуры, современности. М., 1990.

РТСИ. — Рационалистическая традиция и современность. Индия. М., 1988.

Серебряков 1963. — Серебряков И. Д. Древнеиндийская литература. М., 1963.

СКЦА. — Средневековая культура Центральной Азии: письменные источники. Улан-Удэ, 1995.

Топоров 1979. — *Топоров В. Н.* Учение Нагарджуны о движении в связи с аксиоматикой раннего буддизма // Литература и культура древней и средневековой Индии. М., 1979.

ФВБ. — Философские вопросы буддизма. Новосибирск, 1984.

Хадалов и др. 1962. — *Хадалов П. И., Ямпилев Л. Ж., Дандарон Б. Д.* Описание сочинений Гунчен-Чжамьян-Шадпа. Улан-Удэ, 1962.

Хейзинга 1992. — *Хейзинга Й.* «Homo Ludens». М., 1992.

Цыбиков 1981. — *Цыбиков Г. Ц.* Избранные труды. Новосибирск, 1981.

Цэндсүрэн 1989. — *Цэндсүрэн Т.* О сочинениях по логике типа «дуйра» // Источниковедение и текстология памятников средневековых наук в странах Центральной Азии. Новосибирск, 1989.

Чаттерджи, Датта 1964. — *Чаттерджи С., Датта Д.* Индийская философия. М., 1964.

Чаттопадхья 1966. — *Чаттопадхья Д.* История индийской философии. М., 1966.

Шичалин 1996. — *Шичалин Ю. А.* Институальный аспект проблемы рациональности: развитие образовательных и научных школ // Исторические типы рациональности. Т. II., М., 1996.

Шохин 1994. — *Шохин В. К.* Брахманистская философия. М., 1994.

Щербатской 1903—1909. — *Щербатской Ф. И.* Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. Ч. I, II. СПб., 1903—1909.

Щербатской 1918. — *Щербатской Ф. И.* Учение о категорическом императиве у брахманов // Сб. МАЭ. Т. V. Вып. I. 1918.

Щербатской 1924. — *Щербатской Ф. И.* Научные достижения Древней Индии. Пг., 1924.

Щербатской 1988. — *Щербатской Ф. И.* Избранные труды по буддизму. М., 1988.

Bagchi 1953. — *Bagchi Y.* The art of philosophical Disputation. The Cultural Heritage of Indian. Vol. 3: Philosophies. Calcutta, 1953.

Bosson 1969. — *Bosson J. E.* A treasury of Aphoristic jewels // Uralic and Altaic Series. Vol. 92. 1969.

Chattopadhyaya 1967. — *Chattopadhyaya A.* And Lama Chimpa. Atisa and Tibet. Calcutta, 1967.

Conze 1951. — *Conze E.* Buddhism. Its Essence and Development. London, 1951.

Conze 1960. — *Conze E.* The Prajnaparamita Literature. Gravenhage, 1960.

Conze 1962. — *Conze E.* Buddhist Thought in India. London, 1962.

CTB. — Compassion in Tibetan Buddhism. New York, 1985.

Dasgupta 1957—1963. — *Dasgupta S. N.* A History of Indian Philosophy. Vol. I—II. Cambridge, 1957—1963.

Demieville 1952. — *Demieville P.* Le Concile de Lhasa. Brussels, 1952.

EB. — Encyclopaedia of Buddhism. Vol. I—III. Colombo, 1961—1972.

Geshe Tharchin Lobsang 1979. — *Geshe Tharchin Lobsang.* The Logic and Debate Tradition of India, Tibet and Mongolia. Howell, New Jersey: Rashi Gempil Ling. 1979.

Goldberg 1985. — *Goldberg M. E.* Entity and Antinomy in Tibetan bsdus grwa Logic (part I, II) // Journal of Indian Philosophy. Vol. 13. 1985.

Guenter 1972. — *Guenter H. V.* Buddhist Philosophy in Theory and Practice. Baltimore, 1972.

Horvath 1874. — *Horvath L.* Structure and Content of Chad-ma rigs-pa'I gter, an Epistemological Treatise of Sakya Pandita // Tibetan and Buddhist Studies. Bibliotheca Orientalis Hungarica. Vol. 29/1. 1974.

Jackson 1985. — *Jackson David P.* Madhyamaka Studies Among the Early Sa-Skya-pas // The Tibetan Journal. Vol. X. N 2. 1985.

Jayatilleke 1963. — *Jayatilleke K. N.* Early Buddhist Theory of Knowledge. London, 1963.

Kuijp 1979. — *Kuijp L.W.J. van der.* Phya-pa Chos-kyi seng-ge's Impact on Tibetan Epistemological Theory // Journal of Indian Philosophy. Vol. 5. 1979.

Law 1927. — *Law B. C.* Buddhist Literature. Calcutta, 1927.

Lindtner 1982. — *Lindtner Chr.* Nagarjuniana. Studies in the writings and philosophy of Nagarjuna // Indiske Studier IV. Copenhagen, 1982.

Matilal 1985. — *Matilal B. K.* Logic, Language and Reality // Indian Philosophy and Contemporary Issues. Delhi, 1985.

Migmar Tsering 1988. — *Tsering Migmar.* Sakya Pandita: Glimpses of His Three Major Works // The Tibet Journal. Vol. XIII. N 1. 1988.

Murti 1974. — *Murti T. R.* Some Comments on the Philosophy of Language in the Indian Context // Journal of Indian Philosophy. Vol. 2. N 3/4. 1974.

Obermiller 1932. — *Obermiller E.* The Doctrine of Prajna-paramita as exposed in the Abhisamayalamkara of Maitreya // Acta Orientalia. Vol. XI. Leiden, 1932.

Onoda 1988. — *Onoda Shunzo.* On the Tibetan Controversy Concerning the Various Ways of Replying to Prasangas // The Tibetan Journal. Vol. XIII. N 2. 1988.

Onoda 1992. — *Onoda Shunzo.* Monastic Debate in Tibet. A study on the history and structure of bsodus grwa logic // Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde. Heft 27. Wien, 1992.

Perdue 1992. — *Perdue D. E.* Debate in Tibetan buddhism. New York, 1992.

Randle 1930. — *Randle H. N.* Indian Logic in the Early Schools. Oxford, 1930.

Robinson 1967. — *Robinson R.* Early Madhyamika in India and China. Madison—London, 1967.

Shastri 1967. — *Shastri D. N.* Critique of Indian Realism. Agra, 1967.

Sierksma 1964. — *Sierksma F.* rTsod-pa: the Monachal Disputations in Tibet // Indo-Iranian Journal. Vol. 8. 1964.

Smith 1970. — *Smith E. G.* Introduction to: Encyclopedia Tibetica (Bo-dong Pang-chen's De nyid 'dus pa). Vol. 6. New Delhi: Tibet House. 1970.

Snellgrove, Richardson 1968. — *Snellgrove D., Richardson H.* A Culture History of Tibet. London, 1968.

Solomon 1976—1978. — *Solomon E. A.* Indian Dialectics: Methods of Philosophical Discussions. Ahmedabad, 1976—1978.

Staal 1961. — *Staal F.* The Theory of Definition in Indian Logic // Journal of the American Oriental Society. Vol. 81. 1961.

Staal 1973. — *Staal F.* The Concept of paksa in Indian Logic // Journal of Indian Philosophy. Vol. 1. 1973.

Stcherbatsky 1923. — *Stcherbatsky Th.* The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word «Dharma». Leningrad, 1923.

Stcherbatsky 1927. — *Stcherbatsky Th.* The Conception of Buddhist Nirvana. Leningrad, 1927.

Stcherbatsky 1930—1932. — *Stcherbatsky Th.* Buddhist Logic. Vol. I—II. Leningrad, 1930—1932 (Bibliotheca Buddhica, XXVI).

Streng 1971. — *Streng F.J.* The Buddhist Doctrine of Two Truths as Religious Philosophy // *Journal of Indian Philosophy*. Vol. I. № 3. 1971.

Tarthang Tulku 1977. — *Tarthang T.* A History of Buddhist Dharma // *Crystall Mirror*. Vol. 5. Emeryville, 1977.

TEDBT 1986. — Tibetan-English Dictionary of Buddhist Terminology. Tsepak Rigzin. Dharamsala — New Delhi, 1986.

Tillemans 1989. — *Tillemans T.* Formal and Semantic Aspects of Tibetan Buddhist Debate Logic // *Journal of Indian Philosophy*. Vol. 17. N 3. 1989.

Tucci 1929. — *Tucci G.* Buddhist Logic before Dignaga // *Journal of the Royal Asiatic Society*. 1929.

Tucci 1930. — *Tucci G.* On some Aspects of the Doctrines of Maitreya (Natha) and Asanga. Calcutta, 1930.

Tucci 1958. — *Tucci G.* Minor Buddhist Texts. Part 2. Roma, 1958.

Tucci 1980. — *Tucci G.* The Religions of Tibet. London, 1980.

Vidyabhusana 1920. — *Vidyabhusana S. C.* A History of Indian Logic. Calcutta, 1920.

Vostrikov 1935. — *Vostrikov A.* «Some Corrections and Critical Remarks on Dr. Johan van Manen's Contribution to the Bibliography of Tibet» // *Bulletin of the School of Oriental Studies*. Vol. VIII. Univ. of London. 1935.

Warder 1956. — *Warder A. K.* Early Buddhism and other contemporary Systems // *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*. Vol. 18. 1956.

Warren 1913. — *Warren H. C.* Buddhism in Translations // *Harvard Oriental Series*. N 3. New York, 1913.

Wayman 1958. — *Wayman A.* The Rules of Debate according to Asanga // *Journal of the American Oriental Society*. Vol. 78. 1958.

СОДЕРЖАНИЕ

Введение	3
Глава 1. Генезис института буддийского философского диспута в Тибете в контексте породившей его мыслительной традиции	6
А. Типологические особенности буддийской мыслительной традиции	6
Б. Историко-культурные истоки института буддийского диспута в Тибете	20
Глава 2. Культура и теория диспута в Тибете	33
А. Социокультурные особенности института диспута в Тибете ..	33
Б. Тибетская интерпретация логико-эпистемологических оснований «научных» споров	45
В. Роль литературы bsdus grwa в учебных спорах	59
Глава 3. Технология школьного диспута	73
А. Предметные и логико-аргументативные основы школьного диспута	73
Б. Процедура	85
В. Роль и значение прасанги в диспуте и тибетской школе ...	108
Заключение	122
Примечания	125
Приложение	133
Сакья-пандита Гунчен Джалцан. Врата, ведущие к мудрым. Глава третья. Философский дебат. (Перевод с английского в корреляции с тибетским оригиналом)	133
Указатель тибетских слов	174
Библиография	177

Андрей Александрович Базаров
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФСКОГО ДИСПУТА
В ТИБЕТСКОМ БУДДИЗМЕ

*Утверждено к печати
Санкт-Петербургским филиалом
Института востоковедения РАН*

Редактор издательства Н. М. Пак
Художник А. И. Слепушкин
Технический редактор Г. А. Смирнова
Корректоры О. И. Буркова, Э. Г. Рабинович
Компьютерная верстка Т. Н. Поповой

Лицензия № 020297 от 23 июня 1997 г.
Сдано в набор 9.10.98. Подписано к печати 24.11.98.
Формат 60×90 1/16. Бумага офсетная.
Гарнитура Петербург. Печать офсетная.
Усл.-печ. л. 11.5. Уч.-изд. л. 12.5. Тираж 1000 экз.
Тип. зак. № 3839. С 225

Санкт-Петербургская издательская фирма РАН
199034, Санкт-Петербург, Менделеевская лин., 1
Санкт-Петербургская типография «Наука» РАН
199034, Санкт-Петербург, 9 лин., 12

