

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

В17

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 индобуддийский 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 «разность 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 изначально 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 идеологемы 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 эгоцентрации 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 направлениям, 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 двойную 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 комментарий 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 «**постклассическому**» 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 философемах. 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 Йогакчарья — Мадхьямика — Саутрантика, но существует и неявный между школами Йогакчарья — 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-одинокки, 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 bzhu gs 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 такого 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 странничество по местам «профессиональных» споров ходили не только идейные 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, искусственность (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 puey 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 высший 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 шрамамы. 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 построенный 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. Ватсыяна, 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 Гаутама⁴³ 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 «самдхаясамбхаса» 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 изошренные психориторические методы интеллектуального уничтожения противника и получения похвальных оценок от собрания.⁴⁶ Нааяики 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 нааяикам 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 нааяики 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 нааяиков и от возможностей диалектики, но не от логики и эпистемологии.

С точки зрения процедуры, спор вадакатха, согласно нааяикам, представлял собой цепь элементарных логических построений.⁴⁹ Любое элементарное логическое построение нааяиков 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 «Чарак 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 Нагарджуну 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.

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