

Учение о диалектике в ранней йогачаре и идеал бодхисаттвы

С. Л. Бурмистров

Институт восточных рукописей РАН, г. Санкт-Петербург, Российская Федерация

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5455-9788>, e-mail: SLBurmistrov@yandex.ru

Резюме: статья посвящена аспектам буддийской диалектики, изложенным в последнем разделе трактата «Компендиум Абхидхармы» (*Abhidharma-samuccaya*). Он был составлен одним из основателей буддийской махаянской школы йогачара Асангой (IV в.). На основании санскритского текста автор дает детальное изложение того, как видел Асанга феномен диалектики. Особо выделяются следующие аспекты: учение о способах рассуждения, дающих истинное знание, и о доказательствах его достоверности. Первая часть диалектики – суть буддийского учения, которую Асанга видит в концепции трех природ – воображаемой, зависимой и абсолютной (*parikalpita, paratantra, pariniṣpanna*). Вторая часть объемлет принципы риторики и теории аргументации. Общие принципы, лежащие в основе буддийской риторики, определяются идеалом бодхисаттвы – просветленного, который поднимается над различием сансары и нирваны, что открывает для него возможность спасения всех живых существ из океана сансары. Автор указывает также на парадокс, который был имманентен буддийской риторике: проповедник должен показать пустоту любых понятийных конструкций при помощи самих же понятийных конструкций, чтобы тем самым помочь слушателям проникнуть за них – к внеконцептуальной истинной реальности. Статья является оригинальным исследованием по истории древней и средневековой индийской философии и риторике и будет интересна всем, кто занимается этой проблемой.

Ключевые слова: философия Древней и средневековой Индии; махаяна; йогачара; бодхисаттва; Асанга; индийская риторика

Для цитирования: Бурмистров С. Л. Учение о диалектике в ранней йогачаре и идеал бодхисаттвы. *Ориенталистика*. 2020;3(3):713–732. DOI: 10.31696/2618-7043-2020-3-3-713-732.

Dialectics in early Yogācāra and bodhisattva ideal

S. L. Burmistrov

Institute of Oriental Manuscripts of the RAS, St. Petersburg, Russian Federation

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5455-9788>, e-mail: SLBurmistrov@yandex.ru

Abstract: the article covers several aspects of Buddhist dialectics, as recorded in the last section of the “Abhidharma Compendium” (*Abhidharma-samuccaya*). It was



Контент доступен под лицензией Creative Commons Attribution 4.0 License.
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 License.





compiled by Asaṅga (4th cent. AD) who was one of the founders of the Mahāyāna Buddhist school of Yogācāra. Based on the Sanskrit text, the author gives a detailed account of Asaṅga's perception of the phenomenon of dialectics. He highlights the aspects as follows: the doctrine of reasoning methods, which provide the student with true knowledge, and the evidence of the reliability of this knowledge. The first part of dialectics comprises the essence of Buddhist teachings, which according to Asaṅga sees in the idea of three natures – the imagined, the dependent and the absolute (*parikalpita, paratantra, pariniṣpanna*) one. The second part covers the principles of rhetorics and the argumentation theory. Common principles lying in the basis of Buddhist rhetoric are determined by the bodhisattva ideal, or the ideal of an enlightened person who rises above the difference between saṃsāra and nirvāṇa, thus achieving the force to save other sentient beings from the ocean of saṃsāra. The author also points to the paradox that is immanent in Buddhist rhetoric: a preacher must show the emptiness of any conceptual construction by using the same constructions to enable the audience to get through them and to reach the non-conceptual reality. The article is an original study on the history of ancient and medieval Indian philosophy and rhetoric and will be of interest to everyone who deals with this problem.

Keywords: India, ancient and medieval philosophy in; India, dialectics; Mahāyāna; Yogācāra; Bodhisattva; Asanga; India, rhetoric in

For citation: Burmistrov S. L. Dialectics in early Yogācāra and bodhisattva ideal. *Orientalistica*. 2020;3(3):713–732. (In Russ.) DOI: 10.31696/2618-7043-2020-3-3-713-732.

Введение

Последний раздел трактата Асанги (IV в.) «Компендиум Абхидхармы» (Abhidharma-samuccaya, далее – АС) в реконструкции санскритского текста, выполненной П. Прадханом на основе сохранившихся тибетского и китайского переводов и санскритского комментария Abhidharma-samuccaya-bhāṣya (далее – АСБ), озаглавлен “Sāṃkathya-viniśaya” [1, p. 102], что во французском переводе трактата, выполненном Валполой Рахулой, переведено как “Décision de la dialectique” [2, p. 177]. Сам термин sāṃkathya означает (в словарных его значениях) «беседа, разговор, проповедь», так что “dialectique” во французском переводе надо понимать как риторику, искусство говорить ясно и убедительно. При ближайшем рассмотрении речь в этом разделе идет главным образом о принципах риторики, как они понимались в ранней йогачаре (подробнее о риторике в йогачаре см.: [3]), так что его можно считать одним из самых ранних образцов индийских руководств по риторике и логике, которую развивали потом Дигнага (V–VI вв.) и Дхармакирти (VII в.) [4, p. 30–31]. Впрочем, предмет этого раздела АС все же шире, чем просто риторика и логика, так как их принципы излагаются здесь применительно к базовым догматическим постулатам буддизма, ибо адресатом трактата были, судя по общей его структуре, монахи-проповедники, сам же трактат играл для них роль краткого свода основных доктринальных положений учения Будды и способов его передачи ученикам. Вопросы риторики в нем осве-



щаются очень сжато – лишь настолько, насколько это необходимо, чтобы вызвать в памяти читателя приемы ведения дискуссии, известные ему из других сочинений или из устных наставлений его учителей. Содержание же того, о чем говорится в этом разделе, Асанга указывает в самом его начале: «Каково определение диалектики? Кратко говоря, [диалектика включает] семь частей: определение смысла, определение объяснения, определение аналитической демонстрации, определение вопроса, определение объединений, определение дискуссии, определение скрытого смысла» [1, р. 102], причем в определение смысла того, о чем наставник должен говорить с учениками, а участник дискуссии – с оппонентом из числа небуддистов, входят основные положения доктрины, включая учение о трех природах – истинной, зависимой и воображаемой, в определение способов объяснения этого смысла – весь комплекс методов, посредством которых смысл может быть донесен до слушателя, и т. д. Особый интерес представляет логика вопросов, которая тоже очень кратко освещается Асангой в этом трактате.

Понятие диалектики в АС

Прежде всего следует уточнить, что именно имеется в виду в последнем разделе АС и в чем различие его предмета и риторики, как она понималась и понимается в западной культуре. Аристотель (384–322) в своей «Риторике» связывает ораторское искусство с диалектикой, или искусством вести беседы и рассуждать для поиска объективной истины, противопоставляя его софистике, или искусству вести споры исключительно ради победы [5, с. 15]. Что такое диалектика и как она понималась еще в европейской Античности (и почему санскр. *sāṃkathya* действительно, следуя переводу Рахулы, разумнее переводить именно этим словом), видно также из слов Платона (427–347) об искусстве диалектики: кто владеет этим искусством и найдет подходящую душу, тот «со знанием дела насаждает и сеет в ней речи, способные помочь и самим себе, и сеятелю, ибо они не бесплодны, в них есть семя, которое родит новые речи в душах других людей, способные сделать это семя навеки бессмертным, а его обладателя счастливым настолько, насколько может быть человек» [6, с. 188]. Иначе говоря, диалектика, как она понимается Платоном, представляет собой искусство не просто раскрывать перед человеком истину, но и делать его способным самому рассуждать об истине и, пользуясь ее методом, самому находить истины о том, что пока не стало известным другим людям. Однако «прежде всего надо познать истину относительно любой вещи, о которой говоришь или пишешь; суметь определить все соответственно с этой истиной, а дав определение, знать, как дальше подразделить это на виды, вплоть до того, что не поддается делению» [6, с. 189]. Аристотель связывает искусство риторики с силлогистикой, указывая, что риторическое доказательство есть по сути *энти-*



мема, или неполный силлогизм, в котором одна из посылок или умозаключение отсутствуют, но подразумеваются [5, с. 17].

Если обратиться к тексту АС, мы увидим, что Асанга ведет речь не только о способах убеждения слушателя, но и о предметах, суть которых надо до него донести, а для этого необходим и анализ их, понимание их структуры, и об этом он говорит в начале рассматриваемого раздела, разъясняя шесть аспектов смысла буддийского учения. Иначе говоря, темой последнего раздела АС является и в самом деле буддийская диалектика (именно в том смысле слова *dialektiké*, который имели в виду античные авторы), или искусство так анализировать рассматриваемый предмет, чтобы, во-первых, уяснить себе его суть, выявить его структуру и отношения между ее элементами, и во-вторых, так донести постигнутое до слушателя, чтобы он мог далее сам тем же способом анализировать природу новых для него предметов, – или, проще говоря, дать ему не только знание, но и способы обретения этого знания. В то же время из трех целей риторики, как они понимались античными авторами (*moveere, delectare, docere* – взволновать слушателя, доставить ему наслаждение, объяснить ему нечто [7, с. 70]), в АС говорится исключительно о третьей: задача оратора здесь – разъяснить истину, открытую Буддой, тем, кто готов ее слушать, и опровергнуть возможные доводы против нее.

Шесть аспектов смысла (*artha*), о которых говорит Асанга, – это «смысл собственной природы, смысл причины, смысл плода, смысл действия, смысл соединения, смысл функции» [1, р. 102]. Смысл же собственной природы (санскр. *svabhāva*), или того, что поистине существует, Асанга понимает как «три природы» (*trayaḥ svabhāvaḥ*) [1, р. 103] – истинную (или высшую – *pariniṣpanna*), зависимую (*paratantra*) и воображаемую (*parikalpita*). О них он говорит в другом месте АС [1, р. 40], также сказано о них и в АСБ [8, р. 45], но более подробно о них говорится в кратком, но исключительно важном для философии йогачары сочинении Васубандху (IV в.) «Рассуждение о трех природах» (*Trisvabhāva-nirdeśa*, далее – ТСН). То, что является познающему сознанию, есть зависимая природа, или то, что существует лишь благодаря природе истинной, которая скрыта за двумя другими и может быть усмотрена лишь специально обученным умом; зависимая природа, как сказано в карике 2 ТСН, представляет собой зависимость от ближайших причин и условий. Воображаемая же природа – это то, как оно является, или, проще говоря, то, каким видит мир непросветленное сознание, принимающее все вещи именно за то, чем они кажутся. Наконец, истинная природа – это изначальное (или, точнее, безначальное) несуществование воображаемой природы в природе зависимой (ТСН 1-2) [9, р. 464]. В другом труде Васубандху – «Тридцати строфах» (*Triṁśikā-vijñapti-kārikā*) разъясняется, что зависимая природа представляет собой спекуляции, возникающие благодаря причинам и условиям, истинная же природа есть посто-



янное отсутствие этих спекуляций [10, р. 423]. Истинная реальность (*pariṇiṣpanna*) понимается здесь как отсутствие какого бы то ни было ментального конструирования, т. е. формирования в непросветленном сознании понятий и концепций, которые оно – именно в силу своей непросветленности – принимает за реальность или, по крайней мере, за точное отражение реальности, тогда как в действительности, согласно учению махаяны, все понятия и концептуальные конструкции суть в лучшем случае инструменты, призванные служить какой-то определенной цели, в худшем же – порождения аффектов, побуждающих человека принимать желаемое за действительное (своего рода *wishful thinking*). Суть же всякого ментального конструирования – двойственность, наличие бинарных оппозиций: «нирвана – сансара», «страдание – отсутствие страданий», «причина – следствие», «добро – зло» – если устранить их из сознания, это и сделает возможным просветление.

Уже в самом начале этого раздела, как видим, в АС провозглашается фундаментальный принцип махаяны: причина сансарического бытия, полного страданий, состоит в принятии в качестве реального того, что на самом деле таковым не является. Аффекты (*kleśa*) и аффективные предрасположенности (*anuśaya*), несомненно, тоже выступают причиной страдания, но устранение только их без устранения заблуждений сознания приведет лишь к временному и неполному прекращению страдания. Принципиальное догматическое положение махаяны о существовании эпистемологических препятствий (*jñeya-āvaraṇa*) наряду с аффективными (*kleśa-āvaraṇa*) выражено в АС вполне ясно.

Суть понятия эпистемологического препятствия можно рассмотреть, например, по трактату Нагарджуны (I–II вв.) «Коренные строфы о срединном пути» (*Mūla-madhyamaka-kārikā*, далее – ММК). В главе 20, где основатель мадхьямаки анализирует понятие причины и следствия (которые, очевидно, образуют одну из фундаментальных для всей индийской философской мысли оппозиций), он развенчивает саму теорию причинности, указывая, что понятия причины и следствия внутренне противоречивы, т. е. противоречат не только другим понятиям буддийской (или какой-либо другой) философии, но сами себе. В самом деле, если следствие порождается совокупностью причин и условий и существует лишь в этой совокупности, то как может такое быть (ММК 20.1)? Ведь, как разъясняет эту карикату в своем комментарии Чандракирти (VII в.), если нечто *уже* содержится в чем-то, то оно не может *появиться* там, тогда как о следствии принято говорить, что оно именно *появляется* из причин и условий. Если же оно не содержится изначально в чем-то (как, например, масло в камнях или песке), то и появиться там оно не может. В любом случае, говорит Чандракирти, *наличие* чего-то исключает его *появление*: либо следствие уже существует – явно или скрыто – в причинах, либо не существует, и в первом случае оно не является, стро-



го говоря, следствием. Иными словами, понятия и причины, и условия, и следствия оказываются бессмысленными, ибо при такой интерпретации причинности всё, что может «появиться», на самом деле уже существует и реального появления нет [11, р. 169]. Если же оппонент выдвигает тезис, что причинно-следственная связь представляет собой реальное порождение чего-то нового, того, чего не было в комплексе причин и условий ранее, то тоже, согласно Нагарджуне, впадет в противоречие, ибо невозможно, чтобы нечто могло быть или не быть причиной в разные моменты [11, р. 169–170]. Логика его рассуждения такова: если нечто есть причина, то оно – причина *всегда*, независимо от времени, пространства или чего-либо иного, а значит, оно должно и порождать свое следствие всегда, в противном же случае считать его причиной невозможно. Таким же образом Нагарджуна доказывает противоречивость и остальных понятий, демонстрируя тем самым, что понятийное мышление, при всех его достоинствах в обыденной жизни, для познания истинной реальности все же непригодно.

Принципиальное эпистемологическое препятствие, лежащее в основе всех других, – это в действительности различие между субъектом и объектом, и в этом отношении махаяна (в обоих своих вариантах – шуньявады и виджнянавады) представляется идеологически типичной для индийской интеллектуальной культуры, для которой подлинное знание достигается посредством полной утраты различия между познающим субъектом и познаваемым объектом. Для монистической веданты истинное знание Брахмана требует совершенного отождествления познающего субъекта с ним, что было бы невозможным при наличии онтологического различия индивидуальной души (*ātman*) и Брахмана. Аналогичным образом и для махаяны всякая онтологическая «граница» между субъектом и объектом делает знание об объекте в той или иной мере неистинным или, по крайней мере, неполным.

Второй аспект смысла (*artha*) – это три причины, или причина возникновения, причина действия, причина постижения [1, р. 102]. Как разъясняется в АСБ, причина возникновения – это весь комплекс условий, из которых непосредственно возникает объект, причем автор АСБ использует для обозначения объекта термин *ālambana*, то есть не физический предмет и не объект восприятия органов чувств, а объект мышления, надстраивающийся над ними и, естественно, не содержащий в себе множество таких свойств, которые присущи материальному предмету или объекту чувственного восприятия, и в то же время включающий какие-то свойства, которые привносятся в понятие о предмете непросветленным сознанием. Причина действия понимается как неведение и причинно-обусловленные дхармы, благодаря которым становятся возможными возникновение новых элементарных психофизических состояний и их прекращение. Они же, впрочем, ответственны и за «очи-



щение» сознания от аффектов, ибо всякая деятельность, даже направленная на достижение просветления, первоначально всегда движима некими аффективно окрашенными мотивами, которые не могут быть кармически нейтральными. Наконец, причина постижения охватывается именовани^{ем} (*samākhyāna*), восприятием и невосприятием (или, проще говоря, «восприятием» отсутствия предмета в данном месте в данное время), которые и составляют в сумме понятие о наблюдаемом нами предмете [8, p. 141].

Более интересен третий аспект смысла учения. «Смысл плода – [это] пять плодов: плод созревания, естественно следующий плод, преобладающий плод, плод человеческой деятельности, плод разъединения» [1, p. 103]. Плод созревания (*virāka-phala*) комментатор прямо отождествляет с сознанием-сокровищницей – фундаментальным сознанием согласно философии йогачары, в котором хранятся реальные и потенциальные аффекты (соотв. *kleśa* и *bīja*) и кармически обусловленные поведенческие и мыслительные диспозиции (*vāsanā*), сформированные в течение данной или предшествующих жизней и предрасполагающие индивида к тем или иным моделям поведения в новом рождении. Оно же в карике 9 ТСН отождествляется с «коренным сознанием» (*mūla-vijñāna*) [9, p. 464]. Именно это коренное сознание ответственно и за формирование и поддержание неблагих тенденций, закабалающих личность в сансаре, и за поддержание благих тенденций, ведущих к просветлению, состоящему, согласно йогачаре, в устранении из сознания-сокровищницы и реальных, и потенциальных аффектов. Далее, естественно следующий плод понимается в АСБ как новые благие дхармы, естественным образом следующие из ранее возникших благих дхарм, или неблагие, следующие из ранее возникших неблагих. Иными словами, автор комментария указывает здесь на карму как на своего рода самоподдерживающийся процесс, или процесс с положительной обратной связью: неблагие действия, слова и помыслы приводят к формированию диспозиций, предрасполагающих индивида к новым неблагим действиям, словам и помыслам, тем самым усугубляя его привязанность к сансаре и затрудняя освобождение; и, напротив, благие дхармы порождают новые благие дхармы, все более облегчая индивиду путь к нирване. Для того же, чтобы прервать порочный круг неблагих действий, необходимо особое сознательное усилие – более того, усилие не как единовременный акт, а как постоянное принуждение себя к неестественному для закабаленного сансарой индивида благому, соответствующему буддийской этике поведению.

«Смысл действия, – продолжает Асанга, – [это] пять действий: акт восприятия, акт действия, акт намерения, акт изменения, акт обретения» [1, p. 103]. В АСБ этот фрагмент не комментируется, но, в общем, ясно, что речь идет о пяти возможных типах событий, которые могут произойти в индивидуальном потоке (*saṃtāna*) дхарм, условно именуе-



мом «личностью». События эти имеют прямое отношение к появлению кармически значимых изменений в потоке: человек видит нечто, слышит нечто или каким-то еще образом воспринимает нечто – это первый этап процесса, приводящего в итоге к возникновению кармы; в результате восприятия в нем возникает намерение совершить что-то; он совершает действие; по этой причине индивидуальный поток дхарм изменяется, в нем появляются новые состояния, пробуждаются новые аффекты, до того пребывавшие в неактивном состоянии, и формируются новые поведенческие и мыслительные диспозиции; конечным итогом всего этого оказывается обретение нового кармического плода, привязывающего человека к сансаре или, наоборот, способствующего освобождению от нее. Асанга, таким образом, говорит здесь равно и о процессе обретения новой кармы, и о процессе избавления от нее и преодоления аффективных предрасположенностей, изначально присущих сознанию. Если человек видит или слышит что-то, что возбуждает в нем мирские желания, и поддается им, это, несомненно, все более привязывает его к сансаре. Но если он слышит проповедь Дхармы и внимает ей, то это в ничуть не меньшей степени способствует преодолению сансары. Психологический же механизм у благих и неблагих побуждений, судя по тексту АС, принципиально одинаков.

Причинно-следственные связи и отношения между элементами любого события в рамках индивидуального потока дхарм объясняются в АС и АСБ как «соединение» (yoga). «Смысл соединения – [это] пять [видов] соединения: соединение одинакового, последовательное соединение, объединяющее соединение, соединение [в силу] обстоятельств, преобразующее соединение» [1, р. 103]. Автор АСБ объясняет эти виды так. «Соединение одинакового» (samūhiko yogaḥ) – это чисто механическое соединение предметов, как, например, соединение кирпичей или бревен, из которых построен дом. Сами предметы, участвующие в таком соединении, от этого не изменяются и могут быть извлечены из него, заменены чем-то другим и помещены в другое соединение – природа самого данного соединения никак от этого не изменится (разумеется, это справедливо не для всякого типа предметов). «Последовательное соединение» (ānubandhiko yogaḥ) – это соединение причины и следствия, причем комментатор поясняет это на примере аффективной предрасположенности (anuśaya), которая служит непосредственной причиной (hetu) возникновения соответствующих аффектов [8, р. 141]. Эта связь требует некоторых пояснений. Аффективная предрасположенность, о которой говорит Асанга, в «Энциклопедии Абхидхармы» понимается как «корень бытия» (mūlaṃ bhavasyānuśayāḥ) [12, р. 277; 13, с. 51]. Эти предрасположенности, как гласит «Путь очищения» хинаянского мыслителя Буддхагхосы (V в.), отличаются упорством, устойчивостью против всякого рода воздействий и называются anuśaya именно потому, что как



бы «прилипают», «пристают» (пали *anusenti*, санскр. *anuśerate*) ко всему, что происходит в сознании [14, p. 714]. Они и выступают, согласно АСБ, причиной возникновения аффектов – или, точнее говоря, почвой, на которой только и могут из «семян» (потенциальных аффектов – *bīja*) вырасти реальные аффекты (*kleśa*). Третий тип соединения – «объединяющее соединение» (*sāmbandhiko yogaḥ*) – это, согласно АСБ, соединение предметов взаимозависимых (*svajanmanāṃ parasparam*). Четвертый тип – соединение в силу обстоятельств (*āvasthiko yogaḥ*) понимается как соединение вещей или предметов, вызванное привходящими обстоятельствами, не зависящими от них. Например, радость или печаль возникают у человека в силу привходящих обстоятельств, на которые он не может или почти не может повлиять. Наконец, пятый тип соединения – это преобразующее соединение (*vaikāriko yogaḥ*), или, согласно комментарию, появление вторичных аффектов, порождающих в сознании благие или неблагие тенденции [8, p. 141].

Здесь речь идет о типах взаимодействия между различными реалиями. Взаимодействие может быть вполне случайным, как в первом типе соединения, при котором участвующие в нем реалии сами в ходе взаимодействия не изменяются и остаются самими собой даже после распада соединения. Оно может иметь направленный характер, как в случае причинно-следственных связей, при которых логически предшествующая реалия обуславливает существование (или несуществование) логически последующей. В третьем типе соединения обе реалии взаимно детерминируют одна другую, причем второй и третий типы – это взаимоотношения замкнутые, в них не участвует (разве что привходящим образом) никакая другая реалия. Во взаимодействии четвертого типа изменяется только одна реалия из всех участвующих, изменение же остальных не обязательно. Наконец, во взаимодействии пятого типа меняются все участвующие реалии. Все это участник беседы или монах, читающий проповедь, должен учитывать, так как в рамках этого понятийно-терминологического аппарата разъясняется сама буддийская Дхарма и становится возможной дискуссия с небуддийскими школами и с соперничающими направлениями буддизма. Иными словами, здесь задается та общая для всей индийской философии (по крайней мере, того времени, когда создавались АС и АСБ) концептуальная база, в рамках которой дискуссии между разными школами – ортодоксальными или неортодоксальными – становятся осмысленными. Анализ первой части буддийской диалектики, как она представлена в АС, показывает, что здесь сводятся воедино все базовые понятия буддийского учения, как оно понималось в йогачаре, с тем, чтобы участник дискуссии или проповедник мог сразу определить, о чем конкретно идет дискуссия, какие именно положения буддизма следует защищать и какова, следовательно, должна быть примерная стратегия защиты.



Вторая часть йогачаринской диалектики – это объяснение, или то, посредством чего, согласно АС, разъясняется главное в сутрах [1, р. 103]. Сюда включаются: предмет объяснения, или учение о группах дхарм, элементах познавательного акта и источниках сознания (соотв. *skandha*, *dhātu*, *āyatana*); сущность этого предмета, или его не вечность, страдательность и отсутствие Я в каком бы то ни было предмете; основа, благодаря которой становится возможно познание, то есть нравственность (*śīla*) и надлежащая подготовка органов чувств; собственно познание, или состояния сознания, способствующие просветлению и ведущие к нему; плод познания, или освобождение (*vimukti*) от неведения, составляющего суть сансары; наконец, окончательное постижение (*pravedanā*), или осознание собственного освобождения (*vimukti-jñāna-darśana*) [1, р. 103; 8, р. 142; также см.: 3]. Таким образом, все, что должно быть объяснено в проповеди или доказано в ходе дискуссии, уже содержится в сутрах, задача же и шаштр, и других трактатов – та же, что и у обычной проповеди перед более или менее благожелательно настроенной аудиторией: разъяснить то, что в сутрах высказано недостаточно ясно, и сведение всего этого в некоторую связную систему.

Принципы риторики в АС

Здесь Асанга переходит к собственно принципам риторики. Способов объяснения основного содержания сутр насчитывается в АС четырнадцать: 1) способ объединения объяснений, при котором материал излагается в соответствии со своим собственным порядком; так, например, излагается закон зависимого возникновения; 2) способ объединения предметов, при котором предметы, сходные по своей сути, объясняются одновременно; 3) объяснение через основные и второстепенные элементы; согласно АСБ, это общее объяснение, из которого очевидным образом следуют и все частные случаи; 4) объяснение в соответствии с каузальным порядком вещей – например, из действия пяти органов чувств, направляемого в соответствии с учением Будды, естественным образом следует вера (*śraddha*), из веры – энергия и усердие в добродетели, из энергии – память, из памяти – разум, а он уже дает возможность познать истинную реальность; 5) оставление чего-либо без объяснения по причине его очевидности, или постижимости только посредством медитативной практики, или потому, что вопрос, на который предлагается ответить, не имеет отношения к просветлению; 6) объяснение через изменение букв и слогов; например, *aśraddha* «не имеющий веры» объясняется как *akṛtajña* «не достигший знания»; 7) объяснение посредством включения в рассуждение или исключения из него каких-то понятий; 8) объяснение с учетом личности адресата; 9) объяснение через тетралемму (*catuṣkoṭīka*), при которой относительно каждого предмета можно сказать, что он есть А, или не-А, или А и не-А одновременно, или не-А и не



не-А одновременно; 10) объяснение посредством одного из шести методов, которые применял Будда в проповедях (методы реальности, опыта, веры, избегания двух крайних воззрений, непостижимый – с его помощью Будда излагал Дхарму, – и умственного наслаждения) [2, renvoi 16]; 11) объяснение посредством полноты знания, то есть знания четырех Благородных истин и других основоположений буддийской доктрины; 12) способ силы и ее отсутствия; это скорее можно назвать не способом объяснения, а одним из законов риторики, ибо, согласно АСБ, он указывает на то, что объяснение теряет силу, если выпустить из него хотя бы один из необходимых элементов; 13) объяснение посредством риторического вопроса, на который сразу же дается ответ (Асанга называет это «способом поглощения» – *pratyāhāramukha*); 14) объяснение посредством исчерпания (*abhinirhāramukha*), при котором данная фраза анализируется при помощи тетралеммы, каждый из четырех получающихся вариантов также рассматривается при помощи тетралеммы и т. д. до тех пор, пока предмет не будет исчерпан [1, p. 103; 8, p. 142–146].

Обратим внимание, во-первых, на способы 1 и 4. Различие между ними состоит в том, что в первом случае порядок, на который опирается проповедник или участник дискуссии, статичен – то, что следует объяснить, есть данность, уже ставшее нечто; во втором же случае порядок объясняемых вещей динамичен, и динамику придает ему причинно-следственная связь, задающая структуру объясняемого предмета. Способ 3 вполне понятен и близок к способу 1: здесь объяснение ведется через изложение общего принципа, из которого по чисто формальным законам логики следуют все возможные частные случаи. Особый интерес для понимания буддийской логики имеют способы 9 и 14, предполагающие опору на традиционную индийскую тетралемму. Как видим, в перечислении способов объяснения Асанга соединяет методы сугубо формальные, основанные на анализе взаимоотношения объемов понятий, и методы содержательные, предполагающие исследование интенционалов понятий, а кроме того, указывает среди прочих также способ 8, предполагающий учет личности адресата. При всем сходстве этого перечня методов со знаменитой классификацией животных в начале эссе Борхеса «Аналитический язык Джона Уилкинса» в действительности список способов объяснения в АС имеет вполне четкую структуру – но привязанную в первую очередь к задаче проповеди и / или победы в дискуссии.

Следующий компонент йогачаринского учения о диалектике – это аналитическая демонстрация (*prabhidya-saṃdarśana*), которая может иметь восемь вариантов: 1) объяснение множества случаев на одном примере (*ekāvacaraka*), как, например, отношение источника зрительного сознания и источника формы, служащее объяснением также отношения друг к другу других источников (слухового сознания и звука и т. д.); 2) демонстрация на основе вопросов, обсужденных ранее; 3) demonstra-



ция, подводящая к обсуждению последующих вопросов; 4) двухчастная, 5) трехчастная и 6) четырехчастная демонстрация; 7) демонстрация, валидная в обоих отношениях (например, на вопросы «Все ли обусловленное невечно? Все ли невечное обусловлено?» ответ будет в обоих случаях положительным); 8) отклонение вопроса как бессмысленного (например, на вопрос «Сколько существует групп за пределами сферы обусловленного?» может быть только один ответ: «Вопрос не имеет смысла», так как за пределами сферы обусловленного нет никаких групп) [1, р. 103; 8, р. 148–149].

Особое место в логике ранней йогачары занимает логика вопросов. Асанга говорит об этом очень кратко: «Каково определение вопрошания? [Это] определение всего, [что] истинно и ложно, [посредством] истолкования вопроса в восьми аспектах – [того], что разъясняется, [и того], о чем разъясняется. Далее, [есть] четыре пути вопрошания: опровержение, подтверждение, разделение, прояснение» [1, р. 103–104]. В комментарии это разъясняется более детально. Согласно АСБ, вопрос всегда вызван непониманием чего-то, и названные восемь аспектов таковы. 1) Кто не постигает? Бодхисаттва, еще не обретший запредельную мудрость. 2) Что не постигается? Признаки субъекта и объекта познания. 3) Посредством чего они не постигаются? Посредством запредельной мудрости (которую спрашивающий еще не обрел). 4) В отношении чего они не постигаются? В отношении наивысшего и совершенного просветления всех живых существ. 5) По какой причине они не постигаются? Из-за того, что адепт не внимает благой Дхарме и не направляет свое внимание должным образом. 6) Свойства чего не постигаются? Свойства всех дхарм. 8) В чем они не постигаются? На стадиях пути бодхисаттвы. 8) Сколько существует таких непостижений? Одиннадцать: возникшее и исчезнувшее, невозникшее, наличествующее в настоящий момент и т. д. [8, р. 149–150].

Объединения (saṃgraha) – это комплексы понятий, касающиеся исполнения должного и избегания недолжного на путях шраваков, пратьекабудд и бодхисаттв, включая способы проповеди буддийского пути и особенности аудитории, к которой будет обращаться проповедник.

Наконец, собственно дискуссию Асанга рассматривает в семи аспектах: «[собственно] дискуссия; аудитория, [перед которой ведется] дискуссия; предмет дискуссии; украшения дискуссии; поражение в споре; уклонение от дискуссии; качества, полезные для [победы в] дискуссии» [1, р. 104]. При этом сама дискуссия может иметь разные цели, которые определяют и разные ее формы: простая беседа, в которой нет цели победить собеседника; спор, участники которого опираются на обычные мирские знания (он, как видно из этого, может иметь своим предметом только вопросы, не касающиеся положений буддийского учения); диспут, в котором противостоят друг другу два оппонента с существенно



различными точками зрения по обсуждаемой теме; грубый спор (*aravāda*), при котором участники дискутируют друг с другом, не стесняя себя в выражениях; беседа (*anuvāda*), в которой цель участников – прийти к согласию по обсуждаемому вопросу [1, p. 104].

Особо рассматривает Асанга и аудиторию, перед которой ведется дискуссия. Разумеется, спорить можно и непублично, но для индийской интеллектуальной традиции характерен был спор перед зрителями, которые становились своего рода пассивными участниками его, и задачей спорящих было убедить их в истинности именно своей точки зрения. Аудиторией может быть царский двор, народное собрание, собрание образованных монахов, и каждая из них имеет свою специфику (суть которой, однако, Асанга не разъясняет) [1, p. 104]. Комментатор рассматривает этот вопрос чуть более подробно, различая собственно царский двор – царя и его придворных; приближенных царя; народное собрание, в котором участвуют торговцы, землевладельцы и т. п.; собрание эрудитов, необязательно придерживающихся буддийского пути; наконец, собрание шраманов и брахманов – приверженцев учения Будды [8, p. 151]. Можно реконструировать на основании этой классификации различия в принципах ведения дискуссии, выборе аргументов и риторических приемов, которые будет применять буддийский наставник применительно к названным типам слушателей. Говоря с царем, он, скорее всего, будет обращаться к буддийскому учению о чакравартине – праведном царе, мироправителе, распространяющем Дхарму, но не будет углубляться в тонкости догматики и говорить о психотехнике; говоря с народным собранием, он, вероятно, в центр своих рассуждений поместит мирские добродетели и кармические плоды неблагих дел; наконец, с членами буддийской сангхи он может погрузиться в детали учения, которые вряд ли могли бы стать интересными для других категорий слушателей.

Однако центром дискуссии является, естественно, ее предмет, состоящий, согласно АС, из тезиса (*sādhya*), требующего доказательства, и обоснования (*sādhana*), или комплекса аргументов, подтверждающих тезис. «Тезис – сообщение и разъяснение другим [людям] предпочитаемого [пропонентом] смысла того, что доказывается. Логическое основание – объяснение пережитого или не пережитого непосредственно опыта, [введенное как] признак, [приводящий к] убеждению в [существовании некоторого] еще не воспринятого предмета [как части] того, что должно быть доказано. Пример – объяснение [через] сравнение наблюдаемого предмета с ненаблюдаемым. Применение [общего правила к данному случаю] – объяснение [через] приведение соответствия данного случая и его общих характеристик, [как они понимаются] учеными. Заключение – разъяснение окончательного решения. Непосредственное познание – то, что совершенно очевидно для субъекта и свободно от ошибок. Логический вывод – точное знание, [основанное] на непосредственном познании



знатоков. Традиционное знание – наставление, не расходящееся с [выводами] этих двух [источников знания, то есть непосредственного познания и логического вывода]» [1, p. 105].

Асанга использует здесь традиционный для индийской логики пятичленный силлогизм (тезис, основание, пример, приложение общего правила к рассматриваемому случаю, заключение), так как речь идет не об умозаключении «для себя», а о *демонстрации* вывода для слушателей. Следует обратить внимание также и на то, что в число аспектов доказательства Асанга включает непосредственное восприятие, логический вывод и традиционное знание, или свидетельство знатоков (*āptāgama*). Буддисты, как известно, в качестве валидных источников познания признавали только восприятие и вывод, свидетельство же авторитета признавалось лишь в брахманистских школах, и статус традиционного знания в йогачаринской диалектике – принципиально иной: если, например, в адвайта-веданте единственный источник истинного знания, то есть знания о Брахмане и его тождестве с истинным индивидуальным Я, – это свидетельство шрути (Вед и упанишад), которое невозможно доказать или опровергнуть ссылкой на наблюдения или логическими выводами, то в йогачаре (и вообще в буддийской философии) мнения эрудитов не должны расходиться с двумя признаваемыми валидными источниками знания. Об этом, в частности, говорится и в комментарии [8, p. 153].

Далеко не последнюю роль в деле проповеди играет и эрудиция проповедника или участника дискуссии. Асанга говорит об этом буквально вскользь, возможно, считая это самоочевидным, но нам хотелось бы подчеркнуть здесь, что одним из необходимых требований, предъявляемых к ученому монаху, в АС и АСБ названо знание своего и чужих учений (*svaparasamayajñatā*) [1, p. 105; 8, p. 153]. В самом деле, хорошее знание учения своего оппонента дает проповеднику возможность увидеть собственные опровергаемой философской системе противоречия, логические ошибки, бездоказательные утверждения, выявить их перед слушателями и показать им, что оппонент заблуждается (или даже намеренно пытается ввести их в заблуждение). В то же время глубокое знание буддийской философии позволяет показать ее достоинства и предусмотреть все возможные возражения против ее положений, заранее сформулировав ответы на них. Аффективное невежество (*moḥa*) по отношению к учению буддизма, – позиция, которую лучше всего можно выразить пренебрежительной фразой «не знаю я ваших глупостей и знать не хочу – я и без вас все, что надо, знаю!», – естественно, в самом буддийском учении понимается как существеннейшее препятствие на пути к просветлению. Но почти столь же опасным оно может быть, как ни странно, и по отношению к иным учениям, ибо буддийский монах, относящийся так к джайнизму, локаяте или ортодоксальным брахманистским систе-



мам, не будет знать даже основных их положений и не сможет в публичной дискуссии отстоять истину учения Будды, показав его превосходство над любым иным мировоззрением, – то есть не сможет наставить слушателей об истинных путях преодоления страдания, а значит, и не проявит по отношению к ним свойственное бодхисаттвам милосердие. Отсюда и требование знания иных, даже кажущихся с точки зрения буддизма совершенно ошибочными систем и даже, возможно, определенного уважения к ним.

Особо касается Асанга ситуации уклонения от дискуссии (*vādaniḥsaraṇa*). «Рассмотрев достоинства и недостатки, [адепт] уклоняется от [участия в] диспуте, не вовлекаясь [в него], или же не включается в диспут, понимая невежество оппонента, отсутствие надлежащих качеств у аудитории или собственную неискренность. [Если же] видит компетентность оппонента, [наличие надлежащих] качеств у аудитории и собственную компетентность, [он] вступает в дискуссию» [1, р. 105]. Иными словами, здесь рекомендуется не тратить слова, силы и время на оппонента невежественного или не обладающего необходимыми моральными качествами – тот все равно не поймет твоих доводов и в лучшем случае просто отмахнется от них; то же справедливо и относительно аудитории. В то же время это наставление указывает и на необходимость развитой саморефлексии, умения адекватно оценивать свои знания, силы, моральные качества, чтобы не быть побитым в споре. Все это тоже имеет прямое отношение к идеалу бодхисаттвы: растратить силы и время на переубеждение тех, кто никак не хочет слушать твоих наставлений, – значит отнять у того, кто готов их воспринять, возможность услышать истину и ступить на буддийский путь; потерпеть поражение в публичной дискуссии – значит выставить на осмеяние то учение, которое единственное может просветить людей о путях освобождения из сансары, и посеять недоверие или, хуже того, презрение к нему. Все это воспрепятствует просветлению живых существ и, значит, сделает невозможным исполнение обета бодхисаттвы об освобождении всех живых существ из колеса перерождений.

Последний вопрос, который рассматривает Асанга в своем трактате, – это представление о скрытом смысле (*abhisandhi*) как риторическом приеме. То, что говорится в сутрах, не всегда можно понимать буквально, – иногда то, что сказано непосредственно, требует еще расшифровки, которая раскроет слушателю или читателю истинный смысл сказанного. Например, одна из сутр гласит: «Человек, убивший мать, отца, двух ученых [брахманов], уничтоживший царство и все, что в нем, именуется чистым» [1, р. 107]. Однако скрытый смысл этого отличен от того, что сказано буквально. «Мать» в данном случае – это жажда (*trṣṇā*), «отец» – неведение (*avidyā*), «два ученых брахмана» – крайности этернализма и аннигиляционизма (учения, согласно которым Я сохраняется



после смерти тела вечно или, напротив, умирает вместе со смертью тела), «царство и все, что в нем» – органы чувств и соответствующие им объекты [2, p. 184, renvoi 3]. Раскрытие этого неочевидного смысла строится по тем же принципам, что и понимание *дхвани* – поэтического намека в индийской поэзии. Анандавардхана (820–890) в своем трактате «Свет дхвани» дает поэтическому намеку такое определение: «Особого рода поэтическое высказывание, где содержание или выражение проявляют это значение [отличное от того, что высказано прямо. – С. Б.], отступая при этом на второй план, называется мудрыми “дхвани”» [15, с. 71]. В качестве примера он приводит фрагмент поэмы, в котором молодая женщина обращается к путнику, остановившемуся в ее доме на ночлег, и показывает ему, где спит она сама, ее муж, свекровь и слуги. Она предупреждает путника, чтобы он ничего не перепутал, но фактически намекает ему, что хотела бы видеть его ночью у себя [15, с. 72]. И путник, и читатель должны правильно расшифровать этот намек, и для первого наградой будут плотские радости, для второго же – эстетическое наслаждение от разгадки намека. Нечто очень сходное мы видим и в АС. Очевидно, что, когда сутра гласит: «Лишенный веры, не знающий праведности, вор, взламывающий замки, уничтожающий пространство, извергающий пищу – он и есть высший из людей» [1, p. 107], то это можно понимать только как иносказание. «Лишенный веры» в данном случае значит «не доверяющий общепринятым воззрениям», «не знающий праведности» (*akṛtajña*) – «знающий (*jña*) несотворенное (*akṛta*), то есть истинную реальность», «взламывающий замки» – «освобождающийся от оков аффектов и неведения», «уничтожающий пространство» – «уничтоживший саму возможность совершения благих или неблагих деяний», «извергающий пищу» – «оставивший все желания» [2, p. 185, renvois 1–6].

Риторика, диалектика и идеал бодхисаттвы

Как видим, йогачаринское учение о диалектике в изложении Асанги оказывается состоящим из двух частей – свода принципов, которые проповедник должен изложить слушателям и защитить от критики, и собственно риторики и теории аргументации. Учение о трех природах в последней части АС понимается как суть доктрины йогачары и, более того, как квинтэссенция буддийской догматики. Проповедник Дхармы должен уметь подвести слушателя к пониманию всего сущего *sub specie* учения о трех природах, из которых истинна в высшем смысле слова только одна – *pariṇiṣpanna*, лежащая вне и превыше всех концептуальных построений и выступающая основой для двух других природ. Воображаемая же природа представляет особый интерес в связи с тем, что она есть множество понятий и теорий, надстроенных над высшей реальностью, которые непросветленное сознание принимает за точное



описание последней (в этом и заключается суть учения об эпистемологических препятствиях). Парадоксальная особенность йогачаринского учения о риторике состоит в том, что в нем делается попытка преодолеть воображаемую природу силами ее же самой, ибо очевидно, что риторические приемы и логические аргументы – это тоже концептуальные построения, но проповедник должен с помощью их же самих показать их ложность или, во всяком случае, относительность, чтобы слушатели могли проникнуть за них – к истинной реальности *pariṇiṣpanna* – чистого сознания-вместилища, свободного от аффектов. Общая для обеих школ махаяны мысль о неистинности любых умственных построений, последовательно проводившаяся еще Нагарджуной, в АС уже просто подразумевается как самоочевидная и не требующая специальных разъяснений.

Согласно учению о трех Телах Будды, высшее из трех Тел – Дхармакая (Dharmakāya «Тело Дхармы», также именуемое Svābhāvikakāya, или «Самосущее Тело») понимается в махаяне как реальность, которую должен раскрыть в себе адепт в конце пути к просветлению (возможная связь между этим учением и концепцией трех природ – вопрос, требующий отдельного анализа). Под влиянием аффектов и неведения в сознании-сокровищнице возникает множество иллюзорных форм, в число которых входит и сам эмпирический субъект – то, что человек называет своим «я» со всеми присущими ему свойствами. Этот субъект воспринимает как нечто реальное и самого себя, и все другие формы, порожденные аффектами. Но когда сознание его достигает состояния просветления, наступает «переворот в основании» (*āśraya-parāvṛtti*) и сознание-сокровищница освобождается от всех порождений аффектов, раскрывая свою истинную суть; это и есть Svābhāvikakāya [16, с. 180].

За всем этим стоит и еще одна концепция, не высказанная явно в АС и АСБ, но представленная в других трудах Асанги, – учение о единстве этой высшей реальности для всех живых существ. В «Махаяна-сутраланкаре» (IX.26) сказано, что в чистой сфере будд (*buddhānām-amale dhātau*) не существует ни единства, ни множественности [17, р. 38; 18, р. 83]. «Уттаратантра» (II.69) гласит, что эта сфера непостижима и не относится ни к бытию, ни к состоянию покоя (*bhava-śānti-anudgraha*) – то есть ни к сансаре, ни к нирване [19, р. 90], ибо различие между ними, как и любая другая двойственность, само порождено неведением и аффектами. Таким образом, постижение этого Дхармового Тела Будды и осознание его как основы своей «малой» эмпирической личности и есть цель, на достижение которой должен ориентировать своих слушателей проповедник в соответствии с йогачаринской диалектикой, как она изложена в АС.

Вторая же часть йогачаринского учения о диалектике имеет непосредственное отношение к осуществлению идеала бодхисаттвы, неотъ-



емлемая часть коего – шесть запредельных совершенств, включая совершенство даяния, первый вид которого – «даяние Дхармы» или разъяснение ее сути, обучение ей и побуждение других людей принять обеты, соответствующие Дхарме [20, с. 305]. Разумеется, проповедь не исчерпывает суть идеала бодхисаттвы, но она является его необходимой составной частью. Проповедуя учение о трех природах, адепт проявляет свойственное бодхисаттвам великое милосердие, указывая слушателям путь спасения из сансары, поэтому искусность в средствах проповеди безусловно требуется ему именно для реализации этого идеала. Анализ риторических средств, логических аргументов, умение «чувствовать» аудиторию и говорить с ней о том, что насущно важно для нее, через это разъясняя ей основные положения буддийского учения, – все это только способы проявления милосердия, которое побуждает проповедника наставлять людей, ведя их к окончательному просветлению.

Литература

1. Asanga; Pradhan P. (ed.). *Abhidharma samuccaya*. Santiniketan: Visva Bharati; 1950. (На санскрите)
2. Asanga. *Le compendium de la super-doctrine (philosophie) (Abhidharmasamuccaya) d'Asanga*. Trad. par Walpola Rahula. Paris: École Française d'Extrême-Orient; 1971.
3. Бурмистров С. Л. Теория аргументации в ранней йогачаре. В: *Homo loquens: язык и культура. Диалог культур в условиях открытого мира. Международная научно-практическая конференция: сборник материалов докладов и сообщений*. СПб.: Издательство Русской христианской гуманитарной академии; 2019. С. 68–75.
4. Wayman A. The Rules of Debate According to Asaṅga. In: *Journal of the American Oriental Society*. 1958;78(1):29–40.
5. Аристотель. Риторика. В: Тахо-Годи А. А. (ред.). *Античные риторики*. М.: Издательство Московского университета; 1978. С. 15–164.
6. Платон. Федр. В: Платон; Лосева А. Ф., Асмуса В. Ф., Тахо-Годи А. А. (ред.). *Собрание сочинений в 4 т.* М.: Мысль; 1993. Т. 2. С. 135–191.
7. Автухович Т. Е. *Античная риторика*. Гродно: ГрГУ; 2003.
8. Tatia N. (ed.). *Abhidharmasamuccayabhāṣyam*. Patna: Kāśīprasāda Jāyasavāla Anuśīlana Saṁsthā; 1976. (На санскрите)
9. Vasubandhu. Trisvabhāvanirdeśa. In: Anacker S. *Seven Works of Vasubandhu, the Buddhist Psychological Doctor*. Delhi: Motilal Banarsidass; 2002. P. 464–466. (На санскрите)
10. Vasubandhu. Triṁśikāvijñaptikārikā. In: Anacker S. *Seven Works of Vasubandhu, the Buddhist Psychological Doctor*. Delhi: Motilal Banarsidass; 2002. P. 422–423. (На санскрите)
11. Nāgārjuna; Vaidya P. L. (ed.). *Madhyamakaśāstra with the Commentary "Prasannapadā" by Candrakīrti*. Darbhanga: The Mithila Institute of Post-Graduate Studies and Research in Sanskrit Learning; 1960. (На санскрите)



12. Vasubandhu Pradhan P. (ed.). *Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu*. 2nd ed. Patna: K. P. Jayaswal Research Center; 1975. (На санскрите)
13. Васубандху. *Энциклопедия буддийской канонической философии (Абхидхармакоша)*. СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета; 2006.
14. Buddhaghosa. *The Path of Purification: Visuddhimāgga*. Kandy: Buddhist Publication Society; 2010. (На пали)
15. Анандавардхана. *Дхваньялока («Свет дхвани»)*. М.: Наука; ГРВЛ; 1974.
16. Чаттерджи А. К. *Идеализм йогачары*. М.: Шечен; 2004.
17. Asaṅga; Levi S. (ed.). *Mahāyāna-Sūtrālaṃkāra: Exposé de la doctrine du Grand Véhicule selon le système Yogācāra*. Paris: Librairie Honoré Champion; 1907. Vol. 1.
18. Maitreyanātha, Āryāsaṅga. *The Universal Vehicle Discourse Literature (Mahāyānasūtrālaṃkāra)*. New York: American Institute of Buddhist Studies; 2004.
19. Johnston E. H., Chowdhury T. (eds). *The Ratnagotravibhāga Mahāyānottaratantraśāstra*. Patna: Bihar Research Society; 1950. (На санскрите)
20. Чже Цонкапа, Терентьев А. А. (ред.). *Сокращенное руководство к этапам пути Пробуждения (Средний Ламрим)*. М.: Фонд «Сохраним Тибет»; 2016.

References

1. Asanga; Pradhan P. (ed.). *Abhidharma samuccaya*. Santiniketan: Visva Bharati; 1950. (In Sanskrit)
2. Asanga. *Le compendium de la super-doctrine (philosophie) (Abhidharmasamuccaya) d'Asanga*. Trad. par Walpola Rahula. Paris: École Française d'Extrême-Orient; 1971.
3. Burmistrov S. L. Theory of argumentation in early Yogācāra. In: *Homo loquens: Language and Culture. Dialogue of Cultures in the Open World. Proceedings of the International Conference*. St Petersburg: Russian Christian Academy for the Humanities; 2019, pp. 68–75. (In Russ.)
4. Wayman A. The Rules of Debate According to Asaṅga. In: *Journal of the American Oriental Society*. 1958;78(1):29–40.
5. Aristotle. Rhetoric. In: Takho-Godi A. A. (ed.). *Ancient Rhetorics*. Moscow: Moscow University; 1978, pp. 15–164. (In Russ.)
6. Plato. Phaedrus. In: Plato; Losev A. F., Asmus V. F., Takho-Godi A. A. (eds). *Collected Works in 4 vols*. Moscow: Mysl; 1993. Vol. 2, pp. 135–191. (In Russ.)
7. Avtukhovich T. E. *Ancient Rhetorics*. Grodno: Grodno State University; 2003. (In Russ.)
8. Tatia N. (ed.). *Abhidharmasamuccayabhāṣyam*. Patna: Kāśīprasāda Jāyasavāla Anuśīlana Saṃsthā; 1976. (In Sanskrit)
9. Vasubandhu. Trisvabhāvanirdeśa. In: Anacker S. *Seven Works of Vasubandhu, the Buddhist Psychological Doctor*. Delhi: Motilal Banarsidass; 2002, pp. 464–466. (In Sanskrit)
10. Vasubandhu. Triṃśikāvijñaptikārikā. In: Anacker S. *Seven Works of Vasubandhu, the Buddhist Psychological Doctor*. Delhi: Motilal Banarsidass; 2002, pp. 422–423. (In Sanskrit)



11. Nāgārjuna; Vaidya P. L. (ed.). *Madhyamakaśāstra with the Commentary "Prasannapadā" by Candrakīrti*. Darbhanga: The Mithila Institute of Post-Graduate Studies and Research in Sanskrit Learning; 1960. (In Sanskrit)
12. Vasubandhu Pradhan P. (ed.). *Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu*. 2nd ed. Patna: K. P. Jayaswal Research Center; 1975. (In Sanskrit)
13. Vasubandhu. *Encyclopedia of Buddhist Canonical Philosophy (Abhidharmakośa)*. St Petersburg: St Petersburg University; 2006. (In Russ.)
14. Buddhaghosa. *The Path of Purification: Visuddhimāgga*. Kandy: Buddhist Publication Society; 2010. (In Pali)
15. Ānandavardhana. *Dhvanyāloka ("The Light of Dhvani")*. Moscow: Nauka; GRVL; 1974. (In Russ.)
16. Chatterji A. K. *Yogācāra Idealism*. Moscow: Shechen; 2004. (In Russ.)
17. Asaṅga; Levi S. (ed.). *Mahāyāna-Sūtrālaṃkāra: Exposé de la doctrine du Grand Véhicule selon le système Yogācāra*. Paris: Librairie Honoré Champion; 1907. Vol. 1.
18. Maitreyanātha, Āryāsaṅga. *The Universal Vehicle Discourse Literature (Mahāyānasūtrālaṃkāra)*. New York: American Institute of Buddhist Studies; 2004.
19. Johnston E. H., Chowdhury T. (eds). *The Ratnagotravibhāga Mahāyānottaratantraśāstra*. Patna: Bihar Research Society; 1950. (In Sanskrit)
20. Rje Tsonkapa, Terentiev A. A. (ed.). *A Concise Manual to the Stages of the Path to the Awakening (Middle Lamrim)*. Moscow: Sokhranim Tibet; 2016. (In Russ.)

Информация об авторе

Бурмистров Сергей Леонидович, доктор философских наук, ведущий научный сотрудник сектора Южной Азии отдела Центральной и Южной Азии, Институт восточных рукописей РАН, г. Санкт-Петербург, Российская Федерация.

Information about the author

Sergey L. Burmistrov, Ph. D. habil. Senior Research fellow, Institute of Oriental Manuscripts of the RAS, St. Petersburg, Russian Federation.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Информация о статье

Поступила в редакцию: 10 июля 2020 г.
Одобрена рецензентами: 3 августа 2020 г.
Принята к публикации: 14 августа 2020 г.

Article info

Received: July 10, 2020
Reviewed: August 3, 2020
Accepted: August 14, 2020